

MUHAMMADAN
JURISPRUDENCE

اُصُول

فِی تَرْغِیْبِ
و تَنْہِیْهِ عَنِ
الْمُنْكَرِ وَ الْحَلَالِ

مصنّف

سَرْعَبْدُ الرَّقِیْمِ

مترجم

مولوی مسعود علی

۱۹۱۱ء

منصوری بک ہاؤس

۲۔ کچھری روڈ (نیلا گنبد) انارکلی، لاہور

جُمْلہ حقوق محفوظا ہیں

83662

نام کتاب ————— اصول فقہ اسلام
پبلشر ————— منصور بک ٹاؤن س 2 - پچھری روڈ، لاہور
کتابت ————— محمد طیب رضا

عمر خسرو پرنٹرز، 43 - لوئر مال، لاہور

اصول فقہ اسلام

فہرست مضامین

30

دیباچہ

مقدمہ — کلام بر اصول فقہ اسلام

33

اسلامی شریعت اور رسم و رواج جاہلیت

34

محارم جاہلیت

34

اجارہ یا پیشہ

34

جمع قرآن

36

فقہ اسلام اور رومن لا

37

امام ابو حنیفہؒ اور رائے

38

امام اعظمؒ اور اٹھارہ حدیث

40

امام شافعیؒ

40

المنزل

40

مولانا محب اللہ

41

اصول فقہ

41

صحابہؓ کے شخصی استنباط

42

مہر مناسب

42

خلوتِ نسیمیہ

42

مال کا حصہ

43	فطرہ
43	گوٹنگے کا اشارہ
43	خبر احاد
45	نسبِ شبہ
46	امام زفر
46	نقش
46	حقِ تادی
47	بیعِ سلم
47	محرمیت
48	رضاعت
49	نابالغہ
49	ولایتِ نکاح
50	حضانہ
50	وارث
51	قصاص
52	سماعی شہادت
52	عشر

فصلِ اولے

اسلامی نظامِ قانون کے نشوونما کی تاریخ

55

55

ابتدائی مراتب

56

دفعہ: 1 - عربوں کے زمانہ جاہلیت کے رسم و رواج

56

عربوں کی تمدنی ترکیب

57

سردار اور اس کے فرائض

57

مکہ میں باضابطہ حکومت کے قائم ہونے کے اسباب مہیا ہو رہے تھے

- 58 جب ایک قبیلہ کا آدمی دوسرے قبیلہ کے آدمی کے مقابلہ میں کسی جرم کا ارتکاب کرتا تھا تو کیا ہوتا تھا؟
- 59 ضابطہ
- 59 قسمیں
- 60 سزا بذریعہ انتقام
- 60 دوسری سزائیں
- 61 وہ دستور جو مرد اور عورت کے تعلقات میں رائج تھے
- 62 عارضی نکاح یا متعہ
- 62 مہر
- 63 عورت کو خود نکاح کا حق نہ تھا
- 63 تعداد ازواج کی کوئی حد مقرر نہ تھی۔
- 63 محرمات
- 64 طلاق
- 64 ایلا
- 65 طلاق کا اثر
- 65 صحیح النسبی
- 65 تبغیت
- 66 دستگیری
- 66 تملیک جائداد
- 67 حق انتقال
- 67 بیع کی مختلف شکلیں
- 69 اجارہ یا پیٹہ
- 69 قرض و ربوہ
- 69 انتقال جائداد بذریعہ وصیت
- 70 دفعہ 2۔ اشاعت اسلام کے بعد کے قوانین اور اصول فقہ

71	اسلامی قوانین اور فقہ کی تاریخ عام طور سے چار دوروں میں تقسیم ہو سکتی ہے۔
71	پہلا دور اور قرآن
72	احادیث
72	دوسرا دور
73	خلیفہ کا انتخاب جو کہ جماعت انتظامی کا اعلیٰ عہدہ دار ہوتا تھا۔
73	قرآن شریف کا جمع کیا جانا
74	احادیث حکومت کے حکم سے جمع نہیں کرائی گئیں
74	محدث اور فقیہ
75	مدینہ اور کوفہ
75	انتظام عدالت خلفائے راشدین کے عہد میں
76	فقہ اور حدیث کی تعلیم بنی اُمیہ کی خلافت میں۔
76	فقہ کی تعلیم کا آغاز بطورن کے
77	خلفائے بنی عباس کی اس فن کی سرپرستی
77	آیا فقہ اسلام پر قانون رومہ کا کوئی اثر پڑا؟
78	تیسرا دور
78	اہل سنت و الجماعت کے چار فقہی مذاہب کا قیام
78	ابوحنیفہؒ
79	ابوحنیفہؒ اہل رائے مشہور تھے
79	قیاس
80	اجماع
80	عرف
80	امام ابوحنیفہؒ اور ان کے شاگردوں کا فقہ کو مدون کرنا اور ان کے دوسرے کام
82	امام مالکؒ

- 82 ان کا ترجمان احادیث اور مدینہ کے رسم و رواج کی جانب زیادہ تھا
- 83 امام شافعیؒ
- 83 حدیث اور قیاس کے استعمال میں انہوں نے امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے بین بین راستہ اختیار کیا۔
- 83 امام احمد بن حنبلؒ
- 84 فقہ سے زیادہ محدث تھے
- 85 اس زمانہ میں فن حدیث کی تعلیم
- 86 حدیث کا اثر فقہ پر
- 87 قرآن کی تعلیم اور فن تفسیر
- 87 فن قانون
- 88 چوتھا دور
- 89 علم الاصول کے مؤلف
- 90 دفعہ 3 - شرع اسلام برٹش انڈیا میں
- 90 شرع اسلام کا نفاذ ہندوستان کی انگریزی عدالتوں سے
- 91 مفتیوں کا تقرر
- 92 فقہ اسلام کے مسائل کے دریافت کے ذرائع
- 92 شرع اسلام پر پھیلنے، غیر یقینی اور مصنوعی ہونے کا الزام
- 95 کتب فقہ کے ترجموں کی دقت
- 96 وہ اصول جن کے مطابق فقہی قواعد کام میں لائے جاتے ہیں
- 97 خانگی تعلقات میں شرع محمدیؐ کے احکام کا نفاذ
- 98 قانون متعلقہ انتقال جائیداد

فصل دوم

اصول الفقہ، فقہ اور فقہ کی تقسیم

101

اصول الفقہ کی تعریف

101

101	فقہ کی تعریف
103	حکم کی تعریف اور اس کے موضوعات
103	ایمان کی بنیاد انسانی عقل پر ہے
104	احکام کی صحت کی دلیل اور آخری بنیاد عقل ہے
105	احکام کی بنیاد وہ میثاق ہے جو خدا اور انسان میں ہوا
105	شریعت کے ماخذ صرف خدا شارع ہے
105	اشاعت شریعت بذریعہ انبیاء
106	رسول اللہ کی پیغمبری پر یقین
106	قرآن و حدیث
106	اجماع
107	فقہاء کی منفردہ رائے یا استخراج
107	تعامل اور عرف بھی ماخذ قوانین ہیں
108	ایسے احکام کی فقہی بنیاد
108	شریعت کا مقصد
108	شریعت کا موضوع اور غایت
109	وہ محرک جن کا پستہ ہمارے طبعی احساس سے چلتا ہے
109	حق اور وجوب
110	حکم کا لفظ صرف اوامر اور ان احکام تک محدود نہیں ہے جن کی تعمیل عدالت سے کرائی جاسکتی ہے
111	ذرائع تعمیل
111	شریعت اہل اسلام کا ذاتی قانون ہے
112	شریعت غیر اہل اسلام کے لیے ملکی قانون ہے
112	نظم و نسق سلطنت
112	شاہی
113	سلطنت

113	احکام کی تقسیم تکلیفی اور وضعی
114	احکام کامل اور غیر کامل الوجوب
115	احکام متعلقہ مساوات و معاملات
115	الہامی اور غیر الہامی احکام
115	یقینی اور ظنی احکام
116	احکام عزیمت و رخصت
117	تعبیری احکام
118	ناسخ اور ترمیمی احکام
118	احکام متعلقہ حقوق اللہ و حقوق العباد
119	احکام متعلقہ ذات اشخاص
119	قانون اشیا کوئی علیحدہ تقسیم نہیں ہے
119	احکام متعلقہ شہادت
119	ضابطہ
119	ملکی قانون
120	قانون بین الاقوام

فصل سوم

121	شریعت کے ماخذ (اولہ شرعیہ)
	حصہ اول — قرآن اور حدیث

121	دفعہ 1 - عام
122	اسلام سے قبل کے الہامی احکام
122	قرآن بہ حیثیت ماخذ احکام
123	قرآن اور حدیث کا فرق
123	حدیث کی صحت دریافت کرنے کے قاعدے
123	راویوں کا زمانہ

- 124 احادیث کی تقسیم بلحاظ اسناد متواتر، مشہور اور خبر احاد
- 125 راویوں کے ضروری شرائط
- 125 راوی کا معروف یا مجہول اور فقیہہ یا غیر فقیہہ ہونا
- 126 مُرسل اور غیر مُرسل احادیث
- 126 حدیث کے متعلق دوسرے اعتراضات
- 127 طریقہ روایت
- 127 وہ احادیث جو لفظاً روایت کی گئی ہیں اور جو لفظاً روایت نہیں کی گئی ہیں۔
- 128 رسول اللہ کا طرز عمل
- 128 احادیث بلحاظ مضامین
- 129 دفعہ 2 - تعبیر
- 129 تعبیر کا مقصد اور اس کی حد
- 129 اظہار معنی کے لحاظ سے الفاظ کی تقسیم
- 129 مشترک عام اور خاص الفاظ
- 130 صفت، علم اور اسم جنس
- 130 مطلق اور مقید الفاظ
- 130 خاص الفاظ قضیہ کلیہ بناتے ہیں
- 131 حرف "فا" کا استعمال ایک آیہ قرآنی میں جو طلاق کے متعلق ہے
- 132 حرف "با" کا مفہوم ایک آیہ قرآنی میں جو مہر کے متعلق ہے
- 132 عام الفاظ
- 132 حنفیوں کی رائے کے مطابق عام الفاظ میں یقینی طور سے وہ تمام افراد داخل ہیں جن کی نسبت وہ الفاظ مستعمل ہوتے ہیں
- 133 معارض نصوص کی تعبیر
- 133 دو آیتوں کو، جو بظاہر معارض معلوم ہوتی ہوں، حتی الامکان تطبیق دینا چاہیے

- 134 قاعدہ تعبیر اس حالت میں کہ ایک عام اور ایک محدود حکم میں معارضہ واقع ہو
- 135 عام کی تخصیص
- 135 تخصیص بذریعہ غیر مستقل کلام کے
- 135 تخصیص بذریعہ مستقل کلام کے
- 136 تخصیص کرنے والے غیر مستقل کلام کا اثر
- 136 تخصیص کرنے والے مستقل کلام کا اثر
- 137 عام الفاظ کی مثالیں
- 137 صیغہ جمع سے کم از کم تین مراد ہوتے ہیں
- 137 جمع کا مفہوم جس پر "ال" داخل ہوتا ہے
- 138 معروف اور غیر معروف جمع
- 138 واحد پر "ال" کے داخل ہونے کا اثر
- 138 غیر معروف الفاظ
- 138 لفظ "ای" (جو کوئی)
- 139 لفظ "ما" (وہ اشیا جو)
- 139 الفاظ جمع اور کل
- 139 ایک شخص کے عمل سے استنباط
- 140 تعبیر اس بیان کی جو جواب کسی استفسار یا کسی خاص واقعہ کے کیا گیا ہو
- 141 مطلق اور مقید کلام ایک ہی معاملہ کے متعلق
- 142 مشترکہ الفاظ کی تعبیر
- 143 لغوی، شرعی، عرفی اور اصطلاحی معانی
- 143 مجاز کے مختلف استعمال
- 144 شرعی اصطلاحات کا حقیقی اور مجازی استعمال
- 144 نکاح کے معاہدہ میں مجاز کا استعمال

- 145 امام شافعیؒ کی رائے
- 145 شرعی مسبب کا استعمال بجائے سبب کے
- 145 مجازی معنی لینے کے شرائط
- 146 یہ امر کہ ایک لفظ حقیقت میں استعمال ہوا ہے یا مجاز میں سیاق و سباق اور حوالیات سے دریافت ہوتا ہے
- 147 صریح اور کنایہ کے الفاظ
- 148 الفاظ کے معنی ظاہر، نص، ہفستر، محکم ہو سکتے ہیں
- 149 ایک لفظ کے معنی مخفی، مشکل، محمل اور متشابہ ہو سکتے ہیں
- 149 ربوٰ کی آیت
- 150 الفاظ اپنے معمولی معنوں میں تعبیر کیے جانے چاہئیں جب تک کہ سیاق سے مختلف تعبیر کی ضرورت نہ ظاہر ہوتی ہو
- 150 قطعی نص
- 150 مختلف طریقے جن سے جملہ میں ایک لفظ کے معنی ظاہر ہوتے ہیں
- 151 معنی مصداق اور مفہوم
- 151 اقتضا
- 152 دلالت یا فحوائی الخطاب
- 153 ایک قضیہ میں خاص امور کے اثبات سے دوسرے امور سے انکار کا استدلال نہیں کیا جاسکتا
- 153 الفاظ کے معنی سے کس طرح شرعی احکام نکلتے ہیں؟
- 153 اوامر کے الفاظ
- 154 افعال کا حسن و قبح
- 155 حسن و قبح لفظی و لغوی
- 156 افعال حسنہ
- 156 منہی کے الفاظ
- 157 باطل، فاسد، مکروہ

158	بیان
158	بیانات تفسیر
159	مرمم اور ناسخ آیتیں
160	ناسخ نصوص کے قواعد
160	ناسخ اور منسوخ دونوں احکام کا منزل من اللہ ہونا ضرور ہے
161	منسوخ احکام کی مثالیں
162	تعبیر بذریعہ بیان ضرورۃ

حصہ دوم — اجماع اور رسوم

163	دفعہ 1 - اجماع یا فقہی آرا کا اتفاق
165	اجماع اہل سنت والجماعت کی فقہ کا اہم اصول ہے
166	بعض اہل تشیع، خارجی اور نظام اجماع کو منجملہ اولہ شرعیہ نہیں شمار کرتے
166	اجماع کی تائید میں دلائل
167	اقسام اجماع
167	یہ اختیار صرف مجتہدین یا ایسے لوگوں تک جو فقہ میں دستگاہ رکھتے ہیں، محدود ہے۔
168	بعض فقہاء کی رائے کے مطابق اجماع میں عامہ مسلمین کی شرکت ضروری ہے
168	مجتہد کے لیے کن اوصاف کی ضرورت ہے؟
169	بدعت کس حد تک مانع شرکت اجماع ہے؟
169	جماعہ ہائے حقہ
170	مختلف قسم کی بدعات کی مثالیں
171	کیا فسق شرکت اجماع کے ناقابل کر دیتا ہے؟
171	اجماع کسی خاص زمانہ یا کسی خاص ملک کے فقہاء کے ساتھ مخصوص نہیں ہے

- 171 فقہائے مدینہ کی رائے
- 172 اصحابِ رسول اللہ کی رائے
- 172 رسول اللہ کے اہل بیت کی رائے
- 173 اول چار خلفاء کی رائے
- 173 انعقادِ اجماع کے شرائط
- 174 کس حد تک اتفاقِ ارا ضروری شرط ہے؟
- 174 اجماع کس حالت میں کامل ہوتا ہے؟
- 176 جب ایک مرتبہ کسی مسئلہ کا بہ اتفاق ارا فیصلہ ہو جائے تو منفرداً کسی فقہیہ کو یہ حق نہیں ہے کہ اس پر دوبارہ بحث شروع کرے
- 177 ایک اجماع مابعد کے اجماع سے منسوخ ہو سکتا ہے
- 178 جب کسی مسئلہ کے متعلق علمائے عہد صرف دو رائیں دیں تو تیسری رائے ممنوع ہے۔
- 179 انعقادِ اجماع کے طریقے
- 182 اجماع میں شریک ہونے والے فقہاء کی تعداد کا زیادہ ہونا لازمی نہیں ہے۔
- 182 اجماع قرآن، حدیث یا قیاس پر مبنی ہو سکتا ہے
- 183 اجماع کا ثبوت
- 184 اجماع کا شرعی اثر
- 185 دفعہ 2 - رسم و رواج
- 186 حصہ سوم - استنباطِ فقہی
- 186 دفعہ 1 - قیاس
- 186 قیاس کی تعریف
- 187 قیاس کی حد
- 188 قیاسِ سند کی نوعیت بحیثیتِ حجت شرعی (ماخذِ احکام)

- 185 قیاس کے خلاف دلائل
- 189 قیاس کی تائید میں دلائل
- 191 شرائط قیاس
- 191 مثالیں
- 195 علت کی خصوصیات
- 195 علت ایسی ہونی چاہیے کہ اس سے انسانوں کی فلاح میں اضافہ ہو
- 196 مذہبی اور دنیوی مقاصد میں اختلاف
- 197 ایسا قیاس جس کی بنیاد محض حکم کی عام منسلحت پر ہو، جائز منظور نہیں ہو سکتا۔
- 197 علت کا معین ہونا ضرور ہے
- 198 یہ ضرور نہیں ہے کہ علت کی مناسبت ہر صورت میں عیاں ہو سکے۔
- 198 سب سے پہلے اس پر غور ہونا چاہیے کہ آیا نفس کی بنا ایسی علت پر قائم ہے جو قابل توسیع ہے یا نہیں؟
- 199 ایک شرعی حکم سزا کی ایک سے زیادہ علتیں ہو سکتی ہیں
- 199 کیا کیا چیزیں علت ہو سکتی ہیں؟
- 200 کیا علت ایک ہی حکم تک محدود رہ سکتی ہے؟
- 200 علت کس طرح دریافت ہوتی ہے؟
- 201 جب علت نفس یا اجماع سے ظاہر نہ ہوتی ہو، اس وقت ان مناسب واقعات کو معلوم کرنا چاہیے جو قیاس شرعی کیلئے موزوں ہوں۔
- 202 ایک ہی جنس یا نوعیت کی علل کا تعلق ایک ہی جنس یا نوع کے احکام کے ساتھ۔
- 203 علت کے دریافت کا ایک طریقہ بذریعہ اخراج کے ہے
- 203 اس استنباط کا جو مناسب اور موزوں علت پر مبنی ہو، ناقابل اتباع ہے۔
- 204 علت کی قوت مختلف صورتوں میں مختلف ہوتی ہے

- 205 دو مختلف اور متضاد قیاسوں میں سے فقہ کس ایک قیاس کو اختیار کر سکتا ہے؟
- 205 آیا علت کا اثر محدود ہو سکتا ہے؟
- 207 قیاس کی مثالیں
- 208 آئین بالجہر کی بحث
- 208 نکاح کا ثبوت
- 208 نسب کے متعلق ایک صورت
- 209 ولایتِ نکاح
- 209 سزائے زنا کی ایک صورت
- 210 قابض ناجائز کی ذمہ داری و اصلات کے متعلق
- 210 غیر مسلم شوہر یا زوجہ کے مسلمان ہوجانے کا اثر
- 211 دفعہ 2 - استحسان
- 212 مختلف قسم کے امتحان بمقابلہ مختلف قسم کے قیاسوں کے
- 213 دفعہ 3 - مصالح المرسلہ والاستصلاح
- 213 امام مالک کا اصول مصالح المرسلہ والاستصلاح
- 214 دفعہ 4 - استدلال
- 215 دفعہ 5 - اجتہاد و تقلید
- 215 کیا شرع محمدی میں مزید اجتہاد اور ترقی کی گنجائش نہیں ہے؟
- 216 مجتہد کا اطلاق کس پر ہو سکتا ہے؟
- 218 تقلید
- 218 تقلید سے متعلقہ مسائل
- 219 عامی کا فرض
- 219 کیا شرع کے احکام کے لحاظ سے اس زمانہ کے کسی فقہ پر مجتہد کا اطلاق نہیں ہو سکتا؟
- 225 حج کا فرض ایسے معاملات میں جن کے متعلق نص یا اجماع موجود نہ ہو

227	مجتہدین کی تقسیم
229	مسائل کی اطلاع کے ذرائع
231	قواعد بغرض ہدایت بحالت اختلاف آرا
233	خاص خاص فقرے جن کے ذریعہ مجتہدین طبقہ چہارم، پنجم و ششم اظہار رائے کرتے ہیں۔
234	مشتبہ السند کتابیں
234	امور قابل لحاظ

فصل چہارم

افعال، حقوق اور النقص

237	افعال کی تقسیم
237	حسی، شرعی، ظاہری اور قلبی افعال
237	ارادی اور غیر ارادی افعال
238	انشآت، اخبارات اور اعتقادات
239	افعال مثبت و منہی حق
239	افعال جو وضع ہو سکتے ہیں اور جو نہیں ہو سکتے
240	وہ افعال جو شرعی احکام کے اسباب ہوتے ہیں اور جو نہیں ہوتے
240	افعال کی تقسیم بلحاظ مذہبی مقاصد کے
242	افعال کی تقسیم بلحاظ دنیوی مقاصد کے
242	منعقد و نافذ و غیر نافذ احکام
243	ایک دنیوی معاملہ کے اہم امکان
243	شرائط
244	حقوق کی تقسیم، حقوق اللہ و حقوق العباد
246	حقوق عامہ کی مزید تقسیم

247	حقوق قائم بنفسہ اور حقوق غیر قائم بنفسہ
247	اصل اور خلف حقوق
248	شخصی حقوق کی تقسیم
248	ابتدائی اور اہم شخصی حقوق
249	حقوقِ خلف
250	نفس الوجوب اور وجوب الادا میں فرق
250	وجوب کی ادایا قضا
252	حقوق اور وجوب کا پیدا، منتقل اور زائل ہونا
252	اجرا، اسباب، شرائط اور علامات حسب شریعت
253	علت کی اقسام
254	سبب
255	شرائط
256	علامت

فصل پنجم

ذمہ پاشری اہلیت

258	شرعی اہلیت
258	اہلیت الوجوب و اہلیت الادا
259	وہ امور جو عام طور سے شرعی اہلیت پر مؤثر ہیں
259	کامل اہلیت کا شخص
259	فرضی شخص
260	خاص خاص صورتوں میں شرعی اہلیت پر اثر ڈالنے والے امور
261	افعال کا تعلق نیت اور ارادہ سے
261	جبر و اختیار
261	ارادہ اور رضا مندی میں فرق

- 262 ارادہ فاسد
- 262 ارادہ پر نظر بلحاظ محل فعل کے
- 263 فعل خطا اور ناگہانی
- 263 شوق، نیت اور اُمید
- 263 ارادہ اور نیت میں فرق
- 264 ارادہ اور رضامندی کس حالت میں کامل کہی جاسکتی ہے؟
- 264 رائے اور علم
- 265 ان حالات کی تشبیہیں جو خاص خاص مقدمات میں شرعی اہلیت پر موثر ہوتی ہیں۔
- 265 نیند
- 266 غشی
- 266 غلطیاں
- 267 نشہ
- 269 ہزل
- 273 جبر و اکراہ
- 277 فریب
- 278 احکام سے جہل یعنی لاعلمی
- 279 واقعات کا جہل
- 280 صغر سنی اور نقص فہم شرعی اہلیت پر موثر ہیں
- 281 بچہ
- 282 بچہ کی ذمہ داری بلحاظ حق اللہ کے
- 283 بچہ کا شرعی افعال کے قابل ہونا اور معاملت کرنا
- 284 بچہ کی حیثیت والدین کی حیثیت کے تابع ہے
- 284 ایک بچہ کے مسلمان ہو جانے کا اثر اس کے نکاح پر
- 284 بچہ کا ارتداد

285	مجنون
286	معتوہ
286	سفہا
287	مفلس
287	غیر تعلیم یافتہ پیشہ ور لوگ
287	غلام
288	اعتناق
288	غلام جائیداد کا مالک نہیں ہو سکتا
289	اس کو نکاح اور طلاق کی اجازت ہے
289	غلام کو یہ حق ہے کہ اس کی حفاظت کی جائے
290	غلام معزز عہدوں پر مقرر نہیں ہو سکتا
290	غیر مسلم
290	اسلام کیا ہے؟
291	اسلامی فرقے
291	بد عقیدگی کے مختلف مدارج
292	مسلمانوں کی تکفیر کی ممانعت
293	غیر مسلموں کے کن قوانین اور رواج کی تائید کی جائے گی؟
295	مُرتد
295	بد عقیدہ فرقے
296	مرض الموت میں مبتلا اشخاص
296	مرض الموت کیا ہے؟
299	اشخاص متوفی
301	مقام معاہدہ بھی بعض اوقات نفاذ احکام میں مؤثر ہوتا ہے۔
301	بیمہ

فصل ششم

ملک

303	ابتدائی مراتب
304	ملک
304	ملک کی مختلف اقسام
305	مال کا تصور
306	وہ اشیاء جو جائیداد میں منتقل نہیں ہو سکتیں
307	روشنی اور ہوا
307	آگ
307	گھاس
307	پانی
308	عام چراگاہیں اور جنگل
309	عام شاہراہیں
309	جائدادیں جو عامہ خلائق کے لیے وقف کر دی جاتی ہیں
310	منقولہ اور غیر منقولہ جائیداد
311	مثلی اور غیر مثلی اشیاء
311	جائداد عین و دین
312	جائداد کا استعمال اور اس سے استفادہ
313	بعض حقوق مالکانہ متعلقہ جائداد ملنوی یا محدود ہو سکتے ہیں
314	تنہا یا مشترکہ قبضہ
315	حقوق مشمولہ جائداد یا حقوق اساس
315	شفعہ
316	یہ حق کب پیدا ہوتا ہے ؟
316	شفیع

- 317 اس حق کے نفاذ میں سخت شرائط لگا دیے گئے ہیں
- 319 قبضہ
- 319 جو حقوق حقیقی قبضہ سے متعلق ہیں
- 321 غاصب کی ذمہ داریاں
- 321 قبضہ بذریعہ کسی استحقاق کے
- 322 کامل اور غیر کامل قبضہ
- 322 منافع کی ملکیت

فصل ہفتم

حصولِ ملکیت

- 323 دفعہ 1 - حصول بذریعہ احراز و امتدادِ زمانہ
- 323 حصول بذریعہ احراز
- 324 حصول بذریعہ امتدادِ زمانہ
- 325 دفعہ 2 - معاہدہ
- 325 معاہدے
- 325 شرعِ اسلام میں معاہدہ کا تصور
- 327 ترتیبِ معاہدہ
- 328 معاہدہ کے شرائط
- 330 وہ شرائط اور حدود جو معاہدہ کے اجزا ہو سکتے ہیں اور جو نہیں ہو سکتے
- 332 معاہدات کی تقسیم
- 332 حقوق تابع منتقل نہیں ہو سکتے
- 333 حوالہ
- 333 قابلِ بیع و شری پر ایسری نوٹس اور بل آف ایکچینج
- 333 بیع

83992

- 334 بیع کی اقسام
- 335 شرائط بیع
- 335 سلم
- 336 استثنا
- 337 صرف
- 337 ربوا
- 340 جائز بیع کا اثر
- 341 فسخ بیع
- 341 ہبہ
- 342 قبضہ کی حوالگی
- 342 مشاع کی ہبہ
- 343 اس قبضہ کی نوعیت جو دیا جانا چاہیے
- 345 ہبہ کے حدود
- 345 مشروط ہبہ نہیں ہو سکتا
- 346 موہوب لہ کے حالات
- 346 ہبہ سے رجوع
- 348 وقف اور اس کی تعریف
- 349 وقف کے مقاصد
- 350 وقف کے حدود
- 351 وقف واقف کی اولاد کے لیے
- 352 جائداد قابل وقف
- 353 وقف کا عمل میں آنا
- 254 انتظام اور انتہام
- 356 ولایت
- 356 وصیتی منتقالات پر فیور

	موسیٰ لہ کا قبول
357	وصیت کا نفاذ موت سے ہوتا ہے
358	وصیت کا دائرہ
358	وصیت کا عمل میں آنا
360	وصی
360	تعبیر وصیت
361	تشیخ وصیت
361	
362	اجارہ یا مزدوری اور کرایہ پر دینا
362	پٹہ یا کرایہ لینے والے کا جائیداد کو استعمال کرنا
362	اجارہ کا معاہدہ کس طرح عمل میں آتا ہے؟
363	جائیداد جو پٹہ دار یا امین کے سپرد ہو
363	خدمات کے معاہدہ کے حدود
364	امانت
364	امین کی ذمہ داری
364	ودیعت
365	عاریت
365	رہن
365	حقوق مرہن
365	راہن اور مرہن کی ذمہ داریاں
366	مرہن کے لیے چارہ کار
366	کفالت
367	وکالت
368	مؤکل کس حد تک اپنے وکیل کے افعال کا پابند ہے اور کس حد تک وہ ان افعال سے منفعت اٹھا سکتا ہے؟
368	جائیداد جو وکیل یا مختار کے قبضہ میں ہو
369	

369	وکیل کے فرائض بمقابلہ موکل کے
369	وکالت یا مختاری کا اختتام
370	شراکت
370	معادہ شراکت کے شرائط
370	مختلف اقسام کی شراکتیں
372	شرکاء کے اختیارات اور ذمہ داریاں
372	فسخ شراکت

فصل ہشتم

احکام متعلقہ خاندان یا خاندانی قانون

373	خاندان کا تصور
374	مسئلہ نکاح
375	نکاح کس طرح منعقد ہوتا ہے؟
376	محرمات، جن سے نکاح نہیں ہو سکتا
377	باطل اور فاسد نکاح
377	عقد نکاح کے لیے اہلیت
378	ولایت نکاح
379	غیر کفو میں نکاح
380	حقوق زن و شو
381	مہر
382	تمسیح
382	طلاق
384	ایلا و ظہار
385	فسخ نکاح منجانب زوجہ
385	طلاق دینا

385	افتراق
387	عدت
388	نسب
389	اقرار بالنسب
389	اولاد کا نفقہ
390	مفلس اقرباء کا نفقہ
390	ولایت
390	حضانتِ ذات
391	ولایتِ مال
392	دراشت
393	موانعِ توریث
393	ورثہ کی اقسام
394	عصبات
395	ذوی الارحام
396	دوسرے ورثہ
396	حجاب

فصل نہم

جنایات و جرائم

397	دفعہ 1 - جنایات
397	جنایت اور جرم کا فرق
397	روک تھام اور حفاظتِ خود اختیاری
398	مختلف قسم کے جنایات
399	جسمانی اور مالی ضرر
399	اصولِ ذمہ داری

401	جبر و اکراہ
403	فریب
404	دادری
406	دفعہ 2 - جرائم
407	حد
408	تفسیر

فصل دہم

ضابطہ اور شہادت

410	مراتب ابتدائی
411	عدالت مجاز کا انتخاب
411	دعویٰ کی تعریف، مدعی اور مدعا علیہ
412	دعویٰ کون دائر کر سکتا ہے؟
412	دعویٰ میں بعض قواعد کا لحاظ کیا جانا لازم ہے
413	فریقوں کا شمول
415	دعاویٰ کی سماعت
416	جواب بطور دفع
416	کارروائی جب مدعا علیہ درودارضی سے باہر رہتا ہو
417	ڈگری
418	ڈگری کی نظر ثانی
418	تعمیل ڈگریات
419	نہننی احکام
419	ثالثی
420	میعاد
420	شہادت اور اس کے متعلق شرعی اصول

422	مختلف قسم کی شہادتیں
422	شرائط متعلقہ اہلیت گواہ
423	گواہ کی اہلیت کی تحقیقات (تعدیل)
424	شہادت بلا واسطہ اور سماعی شہادت
425	شہادت کا دعویٰ کے ساتھ توافق لازم ہے
426	تزیح البینہ
427	کن حالات میں ایک فریق کا بیان قابل قبول ہوگا؟
428	شہادت متعلقہ برقرائن
428	دستاویزی شہادت
428	اقرار
428	شہادت سے رجوع
429	مانع تقریر مخالف

فصلے یازدہم

ملکی اور انتظامی قوانین

430	← <u>ملکی قانون حکومت کا تصور، عہدہ امامت، حکومت کا</u>
	← <u>اعلیٰ عہدہ دار</u>
431	امام وقت جماعت کا نمائندہ ہے اور اس کا انتخاب ہونا چاہیے
432	انتظامی قانون
433	امام جائیداد کا محافظ ہے
433	تادیبی اختیارات
433	زکوٰۃ یا غزبار کا ٹیکس
434	جزیہ
434	عشر
334	خراج

- 435 انتظام عدالت
 435 قاضی یا نظمائے عدالت کا تقرر
 436 ایک عورت قاضی مقرر ہو سکتی ہے
 436 ایک قاضی کے اختیارات اور اس کے حدودِ ارضی
 437 قاضیوں کے نیم عدالتی فرائض

فصل دوازدہم

احکام متعلقہ تعلقات باہمی اہل اسلام وغیر اہل اسلام

- 439 مسلمانوں اور غیر مسلمانوں میں باہمی تعلقات
 439 اعلانِ جنگ
 440 حربی سلطنت کی رعایا اور سپاہیوں کی جان اور اُن کا مال
 441 ایک اسلامی سلطنت کی مُسلم رعایا کے فرائض بحالتِ جہاد
 441 معاہدے اور صلح نامے
 442 دارالاسلام اور دارالحرب
 444 ہندوستان دارالاسلام ہے
 444 مسلمانوں کے فرائض جو غیر اسلامی ممالک میں رہتے ہیں

دیب‌پاچہ

یہ کتاب میرے ان لیکچروں کا خلاصہ ہے جو میں نے کلکتہ یونیورسٹی میں 1907ء کے "ٹاگور پروفیسر" کی حیثیت سے دیے تھے۔ مجھے بے حد افسوس ہے کہ ایسے وجوہ کی بنا پر جن کا تعلق خاص میری ذات سے تھا، اس کے طبع میں اس قدر غیر ضروری تعویق ہو گئی۔

پہلی فصل بطور تمہید کے ہے اور اس کا فائدہ خصوصاً ان مضامین کے متعلق جن سے فصل یازدہم سے لے کر فصل دوازدہم تک میں بحث کی گئی ہے، بین طور سے محسوس کیا جائے گا۔ یہ امر قابل اظہار ہے کہ فصل اول کے ابتدائی حصہ کے لکھنے میں مجھے مسٹر میکڈانلڈ کی قابل قدر کتاب "مسلمانوں کی دینیات" سے قیمتی اعانت ملی ہے۔

فصل دوم سے فصل پنجم تک میں اس علم اصول یعنی فن قانون کی تشریح ہے جس کو اہل اسلام کے فقہاء نے اٹھویں اور چودھویں صدی عیسوی کے درمیان میں مرتب کیا۔ کتاب کے اس حصہ کا بڑا جز فی الحقیقت صدر الشریعت کی کتاب "توضیح" کا ترجمہ ہے جو تقریباً چودھویں صدی عیسوی میں تصنیف ہوئی جو اس علم کی ایک مستند کتاب سمجھی جاتی ہے۔ فن اصول کی دوسری کتابیں جن سے میں نے اکثر کام لیا ہے وہ علامہ تفتازانی کی کتاب "تلویح" ہے جو کہ "توضیح" کی شرح ہے اور فخر الاسلام کی کتاب "الاصول" اور "کشف الاسرار"، اس کی شرح اور محبت اللہ کی "مسلم الثبوت" اور اس کی شرحیں جو بحر العلوم اور دوسرے لوگوں نے لکھی ہیں اور ابن ہمدانی کی "التقریر والتعبیر" اور ملا جین کی "نور الانوار" اور تاج الدین بسکی کی "جمع الجوامع" اور اس کی شرح مؤلفہ المجلی اور حاشیہ موسومہ "آیات بینات" اور ابن حاجب کی "المختصر" اور اس پر قاضی عفتد کی شرح وغیرہ ہیں۔

بقیہ فصول کے لکھنے میں مجھ کو ان مشاہیر علماء سے جن کا ذکر اوپر ہوا، کوئی مدد نہیں مل سکی کیونکہ

لہ عام طور سے ان کا نام ملا جین مشہور ہے مگر صحیح ملا جین ہی ہے۔ (مترجم)

انہوں نے اپنی تحقیقات کے دائرے کو ان مضامین کی حدود سے آگے بڑھانا نہیں پسند کیا جن سے کتاب ہذا کی فصل دوم سے لے کر فصل پنجم تک میں بحث کی گئی ہے۔ فصل ششم سے لے کر فصل دوازدہم تک میں نے ان اصول مسائل اور قانونی تصورات کی تشریح کی کوشش کی ہے جن پر فقہ اسلام کے مختلف ابواب مبنی ہیں اور ان اہم اصول کو بیان کیا ہے جو فقہ اسلام کے مختلف ابواب کے احکام میں خصوصیات اور ماہر الاقنیاں پیدا کرنے والے ہیں۔ یہ مسائل اور یہ اصول فقہ اسلام کی مستند کتابوں مثلاً ”ہدایہ“، ”شرح وقایہ“ وغیرہ اور فن اصول کی مندرجہ بالا کتابوں میں متفرق طور سے پائے جاتے ہیں۔ یہ متعین کرنا کہ عام قانونی تصورات اور تعلقات کی تشریح میں، جو فن اصول کا اصلی موضوع ہے، کس حد تک احکام شریعت کا حوالہ دینا مناسب یا نامناسب ہوگا۔ نہایت دشوار ہے مگر میں نے احکام کا کسی قدر زیادتی کے ساتھ حوالہ دیا ہے۔ جیسا کہ کتاب کے ملاحظہ سے واضح ہوگا۔ اس طریقہ کے اختیار کرنے میں میرے پیش نظر دو امور تھے۔ اولاً یہ کہ جس فن اصول سے میں بحث کر رہا ہوں، اس کا تعلق صرف مسلمانوں کے ایک فرقہ سے ہے۔ ثانیاً یہ کہ فقہ اسلام بہت ہی سناذ صورتوں میں غور اور فکر کے ساتھ پڑھی جاتی ہے اور اس بنا پر مجھ کو یہ فرض کر لینے کا موقع نہ تھا کہ وہ معمولی طلباء جن کے فائدہ کے لیے ٹاگور لیسچر کی ابتدا ہوئی ہے، فقہ اسلام کے احکام سے اس قدر واقفیت رکھتے ہوں گے جو ان مسائل کے متعلق فقہائے اسلام کے مباحث کو بہ آسانی سمجھ لینے کے لیے کافی متصور ہو سکے۔

یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ تمام کتاب میں میری یہ کوشش رہی ہے کہ فقہاء اسلام کے خیالات جہاں تک ممکن ہو، پوری صحت بلکہ حتی الامکان انہیں کے الفاظ میں ظاہر کیے جائیں۔ مگر ساتھ ہی اس کے ان کا مفہوم ان لوگوں کی سمجھ میں آسکے جو کہ صرف موجودہ قانونی اصطلاحات اور طرز ادا سے واقف ہیں۔ اگر میں ان دونوں مقاصد میں ناکامیاب رہا ہوں تو میں فضلار اور خصوصاً ان فضلاء سے جو ایک اصطلاحی اور دقیق فن کے خیالات کو عربی زبان سے زمانہ حال کی کسی مغربی زبان میں منتقل کرنے کی مشکلات سے واقف ہیں، درگزر کی استدعا کروں گا۔

باوجود ان تمام نقائص کے مجھے اُمید ہے کہ اس کتاب سے ان لوگوں کو جو فقہ اسلام کو بطور اصول فن کے پڑھنا چاہتے ہیں اور اس کو ایک بے اصول مجموعہ قواعد اور احکام کا نہیں تصور کرتے جس کی بنیاد کسی قابل فہم مواد پر قائم نہیں ہے جیسا کہ میں سمجھتا ہوں اکثر ہندوستان کے قانون داں اصحاب کی عادت ایک حد تک عمل مدد دے گی۔

مزید برآں میرا یہ خیال ہے کہ مسلمان فقہاء نے قانونیات میں جو حصہ لیا، اس سے واقفیت ماہرانِ فنِ اصول کے لیے بطور خاص موجب دلچسپی ہوگی۔ نہ صرف اس زمانہ کے لحاظ سے جن میں ان لوگوں کا نشوونما ہوا، بلکہ اس کام کی نوعیت اور مشکلات کے لحاظ سے جو انہوں نے اپنے ذمہ لیا تھا۔ یعنی ایک ایسے اصولی فن کا پیدا اور قائم کر دینا جو کہ نہ صرف بجائے خود بلا مدد غیر سے کافی اور وافی ہے بلکہ جس میں قانون مذہب کا ایک لائیفک جز ہو گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اہل اسلام اصولِ قانون ایک ایسا فن ہے جو فی الحقیقت انسان کے مذہبی اور تمدنی دونوں حقوق اور فرائض سے بحث کرتا ہے۔ میں یہ بھی اُمید کر سکتا ہوں کہ میری اس کتاب سے ان لوگوں کو بھی ایک حد تک مدد ملے گی جن کو براہِ راست قانون یا اس کے فن سے کوئی خاص دلچسپی نہیں، مگر وہ ان اصول کی صحیح بنا اور نوعیت دریافت کرنا چاہتے ہیں، جو مسلمانوں کی زندگی اور طرزِ عمل کے محرک اور ہادی ہیں۔ اگر زیادہ تر صحت کا لحاظ کیا جائے تو بجائے اہل اسلام کے فرقہ اہل سنت والجماعت کہنا مناسب ہوگا، یعنی وہ لوگ جو مذاہبِ اربعہ میں سے کسی ایک کے متبع ہیں، جن کی صراحت عنوانِ کتاب میں موجود ہے اور جو اسلامی دُنیا میں بلحاظِ مردم شماری کے سب سے زیادہ ہیں۔

خاتمہ پر میں ریورنڈ کینن ایڈورڈ سل ڈی ڈی ڈی ممبر ایشیاٹک سوسائٹی و مہتمم مطبع ایس۔ پی۔ سی۔ کے اور مصنف ”دینِ اسلام“ کا شکریہ ادا کرتا ہوں جنہوں نے براہِ مہربانی ان عربی الفاظ کی، جو انگریزی میں لکھے گئے ہیں، نظر ثانی کی زحمت گوارا فرمائی اور نیز مسز ایس راگندھیار بی۔ اے۔ ایل۔ ایل۔ بی۔ ویل ہائی کورٹ اور پے کنڈو پانسیکا بی۔ اے۔ ایم۔ ایل ایڈووکیٹ کا جنہوں نے ابوابِ کتاب، عربی الفاظ، اصل کتبِ محولہ، مقدمات متذکرہ اور مضامینِ کتاب کی فہرستیں اور غلط نامہ مرتب فرمایا ہے۔

عبدالرحیم

مدرس، یکم مئی 1911ء

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی رَسُوْلِهِ
خَيْرِ الْمُرْسَلِیْنَ وَعَلٰی اٰلِهِ وَاَصْحَابِهِ اَجْمَعِیْنَ

کلام

اصول فقہ اسلام

اسلامی شریعت اور رسم و رواج جاہلیت؟

مؤلف کا بیان ہے کہ:

”اسلامی مجموعہ قوانین میں فی الحقیقت بہت سے قواعد زمانہ جاہلیت کے رسم و رواج کے پائے جاتے ہیں جو صریحاً یا کنایتاً تسلیم کر لیے جانے کی وجہ سے اس میں داخل ہو گئے ہیں۔“ (صفحہ 56)

یہ بعض مسیحی مصنفین کے خیالات کا اعادہ ہے۔ گہری نظر سے ظاہر ہو گا کہ بہت سے قواعد نہیں، البتہ سرف معدودے چند مسائل کا توار و تطابق موجود ہے۔ اس کی وجہ حسب بیان محققین، امت ابراہیمی کے اتباع کی طرف راجع ہے (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو تفسیر کبیر، جلد 1، صفحہ 503، جلد 2، صفحہ 475، جلد 5، صفحہ 349) ورنہ عموماً خَالِفُوا الْمُشْرِكِيْنَ، خَالِفُوا الْيَهُودَ پر عمل درآمد رہا۔

محارم جاہلیت :

”یہ مشتبہ ہے کہ آیا اس کو اپنی ساس اور سوتیلی لڑکی سے بھی نکاح کرنے کی

اجازت تھی“ (صفحہ 64)

کتاب ”رسوم جاہلیت“ میں لکھا ہے، ”مذکورہ صورت میں نکاح کی اجازت نہیں

تھی“ (رسوم جاہلیت، صفحہ 46)

اجارہ یا پٹہ :

مؤلف نے مزارعہ کی تعریف ”مخابرہ“ میں اور مخابرہ کی تعریف مزارعہ کی ہے (صفحہ 69)

اور یہ مضمون شرح مسلم للنووی سے اخذ کیا گیا۔ اس میں مزارعہ کے متعلق اس طرح لکھا ہے،

فی المزارعة يكون البذر من مالك الارض تو پٹہ دینے والا تخم مہیا کرتا

ہے (شرح مسلم، جلد 2، صفحہ 10) اور مخابرہ میں پٹہ لینے والا تخم مہیا کرتا ہے۔ وقف

المخابرة يكون البذر من العامل (منہ)

بیع مناہزہ کی تعریف ناقص کی گئی ہے (صفحہ 68)۔ تخریج زلیعی میں لکھا ہے: وَأَمَّا

المناہزة ان ينبد الرجل الى الرجل ثوبه وينبد الآخر اليه ثوبه

ويكون ذلك بيعهما من غير تراخي۔

جمع قرآن :

عہد صدیقی کے نقل شدہ قرآن کے متعلق لکھا ہے (قرآن) شائع ہو کر اس مجموعہ میں مختلف

قرائیں اور عبارتیں داخل ہو گئیں۔ (صفحہ 74)

یہ بیان ”اور عبارتیں داخل ہو گئیں“ بالکل واقعہ کے خلاف ہے۔ قرآن کی ترتیب اور جمع کرنے

میں از حد احتیاط کی جاتی تھی۔ صحیح مسلم میں ابی سعید سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

نے فرمایا:

لا تكتبوا عني شيئاً غير القرآن

یعنی میرے سے سوائے قرآن کے کچھ مت لکھو۔ (مسلم)

لہذا اس کی جمع و ترتیب میں حضرت ابو بکر صدیقؓ اور منتخب اصحاب نے بے حد پابندی کی۔ کتابت کے وقت حفاظ وغیرہ کے تحقیق، تصدیق، تصحیح کی جاتی تھی۔ ابن حجر عسقلانی نے لکھا ہے:

وقد كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذن في كتابة القرآن ونهى ان يكتب معه غيره فلم يامر ابو بكر الا بكتابة ما كان مكتوباً -

(فتح الباری شرح صحیح بخاری جلد 9 صفحہ 10)

ترجمہ: ”نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قرآن کے لکھنے کا حکم دیا تھا اور اس کے ساتھ دوسری چیز کے لکھنے کی ممانعت فرمائی تھی۔ پس ابو بکرؓ نے وہی لکھنے کا امر کیا تھا جو لکھا ہوا موجود تھا۔“

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عہدِ خلافت میں کچھ شامی اور عراقی لوگوں نے بعض الفاظ کے

ان القرآن میں لکھا ہے: وكان لا يقبل من احد شيئاً حتى يشهد شهيدان وهذا يدل على ان زييداً كان لا يكتفي بمجرد وجدانه مكتوباً حتى يشهد به من تلقاه سماعاً مع كون زييد كان يحفظ فكان يفعل ذلك مبالغة في الاحتياط -

(انقن، جلد 1، صفحہ 61)

صحیح بخاری میں لکھا ہے: ان حدیثہ قدم علی عثمان زکان یفازی اهل الشام فی فتح ارمینیه و اذربيجان مع اهل العراق فافزع حدیثہ اختلافهم فی القراءه فقال حدیثہ بعثمان ادرك هذا الامه قبل ان یختلفوا فی الکتاب اختلاف اليهود والنصارى فارسل عثمان الی حفصه ان ارسلی الینا بالصحف ننسخها فی المصاحف ثم نردھا الیک فارسلت بها حفصه الی عثمان فامر زید وعبد الله وسعيد وعبد الرحمن فنسخوها فی المصاحف، وقال عثمان: اذا اختلفتم فی شیء من القرآن فاكتبوه بلسان قریش فانما نزل بلسانهم ففعلوا - الخ (فتح الباری، جلد 9، صفحہ 14)

تلفظ، مخارج اور صورت میں اختلاف کیا تو حذیفہ بن الیمانؓ نے حضرت عثمانؓ کی توجہ اس اختلاف قرأت کی طرف منگطف کی۔ آپ نے حضرت ابو بکر صدیقؓ کے جمع کردہ مصحف کی نقل کرائی۔ قرأت کے اختلافی مواقع میں لسان قریش کو ترجیح دی گئی۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو فتح الباری جلد 1 صفحہ 63) درحقیقت آپ جامع قرآن نہیں ہیں۔ (اتقان جلد 1، صفحہ 63)

فقہ اسلام اور رومن لا؛

مؤلف کو اس امر میں اشتباہ ہو گیا ہے کہ ”ایا فقہائے اسلام کسی حد تک بھی رومی مقننین کے زیر بار احسان تھے یا نہیں اور تھے تو کس حد تک؟“ (صفحہ 77)

قانون اسلام کا دار و مدار کتاب و سنت، پھر اجماع و قیاس پر مبنی ہے جو اسی سے مستنبط و ماخوذ ہے۔ اس میں وہ اصول ضروریہ موجود ہیں جن پر مختلف تعلقات بشری کی مکمل تنظیم منحصر ہے۔ احکام دینیہ، معاملات دیوانی، فوجداری قوانین، ضوابط، گویا مجموع اسلام کا وجود و بقا اس پر موقوف ہے۔ تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ ، الآية۔ یہاں تک کہ سیاست مدن کا علم تمدن کے اصول تک نظر انداز نہیں کیے گئے۔

کتاب و سنت میں عبادات کے ساتھ ساتھ معاملات بھی مصرح ہیں۔ وَتَقْضِي لِكُلِّ شَيْءٍ ، الآية۔ کسی تاریخ سے قطعاً یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یونان، ایران اور روما کے قوانین کا ترجمہ عربی میں کیا گیا ہو۔ صرف احکام کے، قرآن مجید میں پانسو، احادیث میں تھینا تین ہزار مذکور ہیں۔ بقول بعض فقہاء اسلام اجماع سے تقریباً ایک لاکھ مسائل مستنبط کیے گئے ہیں۔ فقہاء، مجتہدین، مسائل شرعیہ میں جو مذہب کا جزو اعظم ہیں اور ادیان اقوام کی خوشہ چینی

لہ اتقان میں لکھا ہے، المشهور عند الناس ان جامع القرآن عثمان وليس كذلك انما حمل عثمان الناس على القراءة بوجه واحد الخ (جلد 1، صفحہ 63)

لہ المراد من الكتاب بعض الكتاب وهو مقدار خمساثة آية اصل الشرع والباقي قصص ونحوها وهكذا المراد من السنة بعضها وهو مقدار ثلاثة آلاف على ما قالوا۔ (كشف الاسرار، جلد 1، صفحہ 8)

کو قطعی حرام سمجھتے تھے، اس بارے میں ان کو بید تشدد تھا۔

(شرح فقہ اکبر صفحہ 3، ملا علی قاری در مختار صفحہ 4)

ہم یقین دلاتے ہیں کہ مسلمان فقہاء، رو من مقننین کے زیر بار احسان نہیں، بلکہ اللہ جل شانہ کے رہین منت ہیں۔ فرماتا ہے:

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ
أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ
وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ - الآية

امام ابوحنیفہ اور رائے:

”امام ابوحنیفہ کی تعلیم نے ان کو اہل الرائے کا خطاب دلوایا۔“ (صفحہ 79)

یہ ایک غیر محققانہ سطحی خیال ہے۔ امام اعظم سے مروی ہے کہ ”مجھ کو رائے رجال سے ضعیف حدیث بھی بہت پیاری ہے“ (عقود جواہر المنیفة، صفحہ 95)

امام شعرائی نے لکھا ہے:

ان اباحنيفة كان يقول اياكم والقول في دين الله
بالرأى وعليكم باتباع السنة - (الميزان)

شاہ عبدالحق دہلوی نے لکھا ہے:

”امام ابوحنیفہ فرمودہ کہ عجب از مردم کہ مرا گویند وے فتویٰ بجائے خود می دید و
حال آن کہ من ہرگز فتویٰ ندیم مگر بدانچہ ماثور و مرویست۔“

(شرح سفر السعادة، جلد 1 صفحہ 3)

مسند خوارزمی کے حوالہ سے ”حدائق الحنفیہ“ میں لکھا ہے:

”امام ابوحنیفہ مرسل احادیث کو بھی حجت جان کر اس کو قیاس پر مقدم سمجھتے ہیں“

(حدائق الحنفیہ صفحہ 90)

ابن مبارک نے کہا ہے:

”ابوحنیفہ کی رائے مت کہو بلکہ تفسیر حدیث کہو“ (تحقیق الفقہ، جلد 1، صفحہ 175)

روفتہ العلماء میں لکھا ہے:

” اترکوا قولی بخبر الرسولؐ “ یعنی میرا قول حدیث کے مقابلہ میں ترک کر دو۔“

علامہ ابو جعفرؒ نے سند متصل سے لکھا ہے :

” امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ ہم اخذ کرتے ہیں اول کتاب اور پھر سنت ، بعد ازاں قضایائے صحابہؓ سے ، اور ہم اس پر عمل کرتے ہیں جس پر صحابہؓ کا اتفاق ہوتا ہے اور جس میں اختلاف ہوتا ہے تو اس کو ہم اور مسئلہ پر قیاس کرتے ہیں۔“

شرح سفر السعادة میں لکھا ہے :

” حنفیہ اس بات پر متفق ہیں کہ حدیث ہر چند ضعیف ہو ، مگر وہ قیاس و اجتہاد

پر مقدم ہے۔“

امام عظیم اور اٹھارہ جہاد:

مؤلف کو امام ابو حنیفہؒ کے بعض مخالفین کے اس بے اصل اور غیر معتبر قول سے ملاحظہ ہو گیا

ہے۔ لکھا ہے :

” احادیث کے بڑے ذخیرہ سے جو ان کے زمانہ میں شائع تھا ، انہوں نے صرف اٹھارہ حدیثیں

پر عمل کرنا جائز سمجھا۔“ (صفحہ 79)

یہ امر نہ قرین قیاس ہے نہ واقعات ، روایات ، درایات اس کے مؤید ہیں کہ صرف اٹھارہ حدیث پر مجتہد مطلق ، مرجع خلاق ، مقتدا ، علماء و فقہاء ہو جائے۔ اجتہاد کے لیے تو علماء نے چار لاکھ حدیث کے حفظ کی قید لگائی ہے۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو اعلام الموقعین ، مصنفہ ابن قیم)

علامہ شامیؒ نے لکھا ہے :

” جو شخص حدیث میں امام ابو حنیفہؒ کو بے اعتنا سمجھتا ہے ، یا تو وہ تساہل کرتا ہے

یا مرضِ حد میں مبتلا ہے ، کیونکہ جو شخص ایسا ہو وہ کس طرح اس قدر مسائل کا استنباط

کر سکتا ہے۔“ (در مختار ، جلد اول)

فقہ بغیر حدیث کے مدون ہی نہیں ہو سکتی۔ فقہ کتاب و سنت سے مغائر چیز نہیں ہے ، بلکہ

اسی کا ثمرہ ہے۔ در مختار میں لکھا ہے ،

ان الفقہ ہو ثمرۃ الحدیث۔ (در مختار ، صفحہ 4)

”تقیق کرفق حدیث کا ثمرہ ہے۔“

امام اعظمؒ کے تلامیذ کی تصانیف دیکھنے سے منکشف ہوتا ہے کہ ان میں بذریعہ امام ابوحنیفہؒ اخبار و آثار بسندِ مسلسل مروی ہیں۔ امام محمدؒ کی موطا، کتاب الآثار، کتاب الحج، سیر کبیر اور امام ابو یوسفؒ کی کتاب الخراج، امالی وغیرہ میں امام سے کثیر التعداد روایات منقول ہیں۔ مصنف ابن ابی شیبہ، مصنف عبدالرزاق، تصانیف دارقطنی، تصانیف حاکم، تصانیف بیہقی، تصانیف طحاوی مثل شرح معانی الآثار اور مشکل الآثار وغیرہ میں بکثرت روایات بسندِ متصل، امام ابوحنیفہؒ کے ذریعہ سے مروی ہیں۔ امام ذہبیؒ وغیرہ نقادِ رجال نے امام ابوحنیفہؒ کو زمرہ حفاظِ حدیث میں داخل کیا ہے (تذکرۃ الحفاظ، جلد 1، ص 151)۔ پودہ مسانید آپ کی طرف منسوب کیے گئے ہیں جن میں حفاظِ حدیث اور ائمہ دین نے آپ کی روایات کو جمع کیا ہے۔

1۔ سند امام حافظ ابو محمد عبداللہ حارثی۔

2۔ سند ابوالقاسم طلحہ بن محمد۔

3۔ ابوالحسین محمد بن مظفر۔

4۔ حافظ ابونعیم احمد بن عبداللہ اصفہانی۔

5۔ ابوبکر محمد انصاری۔

6۔ احمد جرجانی۔

7۔ الشیخ حسن بن زیاد۔

8۔ عمر بن حسن انصاری۔

9۔ ابوبکر بن محمد بن خالد کلاعی۔

10۔ ابو عبداللہ حسین بن محمد بلخی۔

11۔ امام ابو یوسفؒ۔

12۔ امام محمد بن حسن شیبانی۔

13۔ امام حماد بن امام ابوحنیفہؒ۔

14۔ نیز امام محمد حافظ ابوالقاسم عبداللہ سعدی۔

(تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو حدائق الحنفیہ، صفحہ 30)

علامہ زرقانی، مالکی نے شرح موطا میں آپ کے مرویاتِ حدیث کے متعلق چند اقوال نقل کیے

ہیں۔ جن میں بعض علما نے ایک ہزار سات سو حدیثیں آپ کے مرویات میں داخل کی ہیں۔
(شرح موطا، للزرقانی)

امام شعرانی نے اپنی میزان کے جُز و اقول میں امام ابو حنیفہؒ کے تین مسانید کے مطالعہ کرنے کا تذکرہ کیا ہے، جن کے روایات عادل وثقہ تابعین سے تھے۔ جیسے اسود، علقمہ، عکرمہ، مجاہد، کحول، حسن بصری وغیرہ وغیرہ۔ امام موفقؒ کے حسب تحقیق کتاب و سنت سے تراسی ہزار مسئلے امام صاحبؒ نے لکھے ہیں، جن میں اڑتیس ہزار عبادات ہیں، پتالیس ہزار معاملات میں ہیں۔
(حقیقۃ الفقہ، جلد 2، صفحہ 5)

بقول امام مالکؒ ساٹھ ہزار مسئلے ہیں۔ لہذا محققین کے پاس اٹھارہ حدیث کا قول باطل اور مرود و مطرود ہے۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہر الخیرات الحسان، لابن حجر، الانتصار، لابن الجوزی، تبیض الضعیف، للسیوطی، مناقب الامام لکھنوی، ولل امام الموفق)

امام شافعیؒ؛

مؤلف نے امام شافعیؒ کو عبد المطلب جد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اولاد سے بتلایا ہے (صفحہ 83)۔ آپ عبد المطلب کی اولاد سے نہیں ہیں، بلکہ عبد المطلب کے بھائی عبد یزید بن ہاشم کی اولاد سے ہیں۔ (ابن خلیکان، جلد 2، صفحہ 19)

المنزول؛

کتاب میں تین چار مقامات پر المنزول کے حوالے دیے گئے ہیں، حاشیہ میں اس کو امام محمد غزالی کی تصنیف بتلایا ہے۔ (صفحہ 83)
یہ کتاب حسب تحقیق صاحب کشف الظنون محمود غزالی معترلی کی تصنیف ہے۔
(کشف الظنون، جلد 1، صفحہ 536)

مولانا محبت اللہ؛

علم الاصول کے مصنفین کے حالات میں زمانہ حال کے مصنف مولانا محبت اللہ کا سنہ وفات 119 ہجری بتلایا ہے۔ (صفحہ 90)

مولانا کا سال وفات 1119ھ ہجری ہے۔ (تذکرہ علمائے ہند، صفحہ 431)

اصولِ فقہ:

اصولِ فقہ کی یہ تعریف کی ہے کہ ”وہ علم یا فن ان قواعد کا ہے جو براہِ راست یا متصلہ طرق سے فنِ فقہ کی طرف رہبری کرتا ہے“ (صفحہ 101)

اس تعریف میں جامعیت نہیں ہے۔ مسلم الثبوت کی تعریف سے اس کا نقص دفع کیا جا سکتا ہے۔ ”اصولِ فقہ وہ ایک ایسا علم ہے جس کے اجمالی دلائل سے شریعت کے فروعی احکام کے استنباط اور تفصیل دلائل کی تطبیق کی کیفیت معلوم ہوتی ہے“ (مسلم الثبوت، صفحہ 6)

صحابہ کے شخصی استنباط:

”صحابہ رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے شخصی استنباط یا استدلال، دوسرے فقہاء کے استنباط یا استدلال سے بلند تر مرتبہ نہیں رکھتے“ (صفحہ 128)

یہ غیر معتبر قول ہے۔ امام نسفی وغیرہ نے فقہاء، مجتہدین کے قیاس، استنباط، استدلال پر قول صحابی کو بلند تر مرتبہ میں رکھا ہے۔ یہی اصح اقوال علماء سے ہے۔ وقد موافق قول الصحابی علی القیاس لاحتمال السماع والتوقیف۔

(تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو کشف الاسرار شرح المصنف علی المنار، جلد 1، صفحہ 7)

امام اعظم سے منقول ہے:

اذا جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم وفعلى الراس والعين
واذا جاء عن اصحاب النبي صلى الله عليه واله وصحبه
وسلم نختار من قولهم واذا جاء من التابعين
زاحمناهم۔ (كتاب المدخل للبيهقي)

”یعنی جس وقت آئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے تو وہ سزاگوں پر سے اور جس وقت

له هذا العلم ادلة اجمالية للفقہ يحتاج اليها عند تطبيق الدلائل
التفصيلية على احكامها۔ (مسلم الثبوت)

صحابہ سے آئے تو ہم ان کے قول کو اختیار کرتے ہیں اور جس وقت تابعین سے ہو تو ان کی مزاحمت کرتے ہیں، یعنی اس میں کلام کرتے ہیں۔
اہل سنت کے پاس قول صحابی بھی حجت شرعی ہے۔ **بایہم اقتدیتم ایتہم**۔

مہر مناسب :

” اگر کوئی نکاح اس شرط کے ساتھ منعقد ہو کہ کوئی مہر نہیں دیا جائے گا، تب بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک عورت مہر مناسب کی مستحق ہوگی۔ (صفحہ 132)

اس جملہ میں ”مہر مناسب کی بجائے ”مہر مثل“ لکھنا چاہیے۔ درمختار میں لکھا ہے :
و کذا یجب مہر المثل فیما انالہ مہر او نفی۔
(درمختار، صفحہ 211)

عورت کے باپ کے رشتہ دار، ہم عصر اور مساوی اوصاف عورتوں (جیسے بہنیں، پھوپھیاں اور چچا، پھوپھی کی لڑکیاں) کے مہر کو مہر مثل کہتے ہیں۔ (فتح القدیر)

خلوت صحیحہ :

امام شافعی کی رائے میں اگر مرد قبل از خلوت صحیحہ کے فوت ہو جائے تو عورت کسی مہر کی مستحق نہیں ہو سکتی۔ (صفحہ 132)

یہ قول صحیح نہیں ہے۔ شافعی اس مسئلہ میں حنفیہ سے متفق ہیں۔ مذکورہ صدر صورت میں عورت مہر مثل کی مستحق ہے۔ فتح المعین لکھا ہے :

**و بتقرر کلہ ای کل الصداق بموت لاحدہما ولو قبل
الوطی لاجتماع الصحابة علی ذالک۔** (فتح المعین، جلد 1، صفحہ 116)

اقناع میں لکھا ہے :

**وان مات احد الزوجین قبلہما وجب لہما مہر المثل
لانہ كالوطی۔** (اقناع، جلد 2، صفحہ 151)

مال کا حصہ :

” اخوة سے مراد دو یا اس سے زیادہ بھائی ہیں جس سے مال کا حصہ ایک تہائی رہ جاتا

ہے۔ (صفحہ 137)

یہ بیان صحیح نہیں ہے۔ صورت مذکورہ میں ماں کا حصہ سدس ہے۔ درمختار میں لکھا ہے:

وللام ثلثة احوال السدس مع احدہما و مع اثنین

من الاخوة او من الاخوات۔ (درمختار، صفحہ 863)

فطرہ :

”حنفی اپنے اصول کے مطابق یہ فطرے دیتے ہیں کہ فطرہ خاندان کے ہر ممبر کے متعلق دینا ہوگا خواہ

وہ مسلم ہو یا غیر مسلم۔“ (صفحہ 142)

فطرہ حنفیہ، شافعیہ کے پاس خاندان کے صرف مسلمان ممبروں پر ہے کافر پر نہیں۔ درمختار

میں لکھا ہے: صدقة الفطر يجب علی کل حر مسلم الخ (جلد 1، صفحہ 153)

حنفیہ شافعیہ میں اختلاف صرف اس مسئلہ میں ہے کہ حنفیہ کے پاس غلام مسلمان ہو یا کافر اس

کا فطرہ اس کا آقا ادا کرے۔ شافعیہ کے پاس کافر غلام کا فطرہ نہیں ہے۔ (منہاج، صفحہ 93)

گونگے کا اشارہ :

عالمگیری، ہدایہ، کفایہ کے حوالہ سے لکھا گیا ہے: ”گونگے اور بہروں کے اشاروں کی وہی

حیثیت ہے جو کہ تقریر بالکنایہ کی۔“ (صفحہ 148)

مذکورہ کتب میں بہروں کا ذکر نہیں ہے۔ ہدایہ کی یہ عبارت ہے:

و طلاق الاخرس واقع بالاشارة لانها صارت معهودة فاقیمت

مقام العبارة رفعا للحاجة۔ (ہدایہ، جلد 2، صفحہ 233)

عالمگیری میں لکھا ہے:

و يقع طلاق الاخرس بالاشارة یرید بالآخرس الذی ولد وهو

اخرس او طرا علیہ ذالک و دامرحتی صارت اشارة مفہومة۔ (ارجح³³¹)

خبر آماد :

”شافعی حنفیوں کے علی الرغم ایسی تبدیل اور تخصیص کو خبر آماد کی بنا پر جائز قرار دیتے

ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ایک ایسی حدیث پر اعتبار کر کے قذفِ زنا کی حد میں بیس دُروں کا اضافہ کر دیتے ہیں۔
بیس دُروں کے اضافہ کی نہ کوئی حدیث آحاد آئی ہے نہ کسی شافعی فقیہ نے بیس دُروں کے

اضافہ کو جائز بتلایا ہے۔ ائمہ اربعہ کے پاس بالاتفاق حدِ قذف اسی دُڑے ہیں۔ (معدن الفقہ)

شافعی مذہب میں حنفیہ کی طرح حدِ قذف اسی دُڑے ہی ہیں۔ امام نوویؒ نے لکھا ہے:

فالحديث ثمانون والرقيق اربعون - (منہاج، جلد 1، صفحہ 385)

خطیب شرمینی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے:

ويجد الحرف في القذف ثمانين جلدة لقوله تعالى والذين

يرمون المحصنات - الخ (اقناع، جلد 21، صفحہ 253 اور فتح المعین جلد 1)

مؤلف کے بیان کا ماخذ غالباً کتاب توہمیح ہے۔ اس میں زیادہ علی النص (نسخ ہے یا نہیں)

کی بحث میں اس کو لکھا ہے۔ وهو هذا:

و عند الشافعي رحمة الله عليه لا مُطلقاً وقيل في الثالث

وقيل نسخ ان غيرت الاصل حتى لو اتى به كما هو قبل

الزيادة يجب الاحادة كزيادة ركعة في الفجر وعشرين

جلداً في القذف والتحفير في الثلثة بعد ما كان

في الاثنین كالشاهد واليمين كان في الكتاب التخيير

بين الاثنین شهادة رجلين اور رجل وامرأتين فزاد

الشافعي امرأ ثلثا وهو الشاهد ويمين المدعي

لكن الاخيرين لا يستقيمان على هذا التغير -

ترجمہ: "امام شافعیؒ کے پاس (زیادہ علی النص نسخ) مطلق نہیں ہے۔ بعض کے

پاس تیسری صورت (یعنی مفہوم مخالف کے رفع میں نسخ) ہے۔ بعض کے پاس

اصل متغیر ہو تو نسخ ہے۔ (اب یہاں یہ فرضی صورت بیان کرتا ہے) اگر کوئی شخص

زیادہ علی النص کے قبل کے حکم کو بجالایا۔ مثلاً صبح کی نماز میں، زیادہ شدہ ایک رکعت

کو ترک کر کے صبح کی دو رکعت پڑھا۔ حدِ قذف میں (اسی دُڑے مارا) بیس دُڑے

(زیادہ شدہ چھوڑ دیا) تو اعادہ (اس فرضی تشبیل میں) واجب ہے۔ فی الثلثة

کی صورت یعنی دو گواہ، مرد یا ایک مرد و عورت۔ شافعی کے پاس اس میں تیسرے

امر کا اضافہ، وہ ایک شاید اور مدعی کی یہیں ہے۔“
صاحب توضیح نے تفسیر اسل کی تین فرضی مثالوں (1) رکعت فجر میں ایک رکعت کی زیادتی،
(2) حدِ قذف میں بیس دُڑوں کی زیادتی نہ کرنے سے، ان کا اعادہ (3) اور ایک شاید وہیں مدعی
کے متعلق صرف مثال اذل کو برقرار رکھا۔ حدِ قذف کے زیادہ کرنے اور شاید وہیں کی مثالوں کو
لکن الاخیرین لا یستقیمان کہہ کر رد کر دیا۔ لہذا اس سے ہرگز یہ مفہوم نہیں
ہوتا کہ شافعیہ نص کے برخلاف حدِ قذف میں فرضی خبرِ اُحاد کی بنا پر بیس دُڑوں کا اضافہ کر دیتے ہیں۔
(تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو تلویح)

نسبِ شبہ:

”ایک عورت کو یہ اطلاع ملی کہ اس کا شوہر مر گیا اور اس نے دوسرا شوہر کر لیا اور اس دوسرے
شوہر سے اس کے لڑکا پیدا ہوا۔ اب پہلا شوہر واپس آ کر لڑکے کا دعویدار ہے تو وہی اس کا مستحق سمجھا
جائے گا۔ شافعی کے پاس لڑکے کا مستحق دوسرا شوہر ہے۔“ (208)
اس قول کو توضیح سے نقل کیا ہے، حالانکہ توضیح میں دوسرے قول کو شافعیہ کی طرف منسوب نہیں
کیا، بلکہ یہ لکھا ہے:

”فیقال“ الثانی صاحب فراش فاسد فیستحق النسب۔

(توضیح، مطبوعہ کلکتہ، صفحہ 421)

فیقال لکن سے شافعیہ کی طرف یہ منسوب نہیں ہو سکتا۔ خود حنفیہ کے پاس دو قول ہیں۔
ام ظہیر الدین اور کردری نے قول اول کو مفتی یہ لکھا ہے۔ عبدالکریم جرجانی، صدر الشہید نے دوسرے
قول کو ترجیح دی ہے۔ سراجیہ، تخمیس، فتاویٰ قاضی خان میں بھی قول ثانی کو اختیار کیا گیا ہے۔ امام
حنیفہ نے بھی قول اول سے رجوع کر دیا۔ لکھا ہے:

وَعَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ رَجَعَ عَنْ هَذَا وَقَالَ لَا يَكُونُ الْأَوْلَادُ لِلْأَوْلَى

وَأَنفَاهُمْ لِلثَّانِي وَعَلَيْهِ الْفَتْوَى - عالمگیری، جلد 1 صفحہ 310 - قاضی خاں جلد 1 صفحہ 422

شافعیہ نے قول ثانی کو نہیں قول اول کو اختیار کیا ہے۔ شرح منہاج میں لکھا ہے:

”والثانی منہما واطنًا بشبهة اوفی نکاح فاسد فلا ینقطع

تعلق الاول لان امکان الوطی مع فراش النکاح قائم

مقام نفس الوطیٰ (معنی المحتاج، جلد 4 صفحہ 450)

امام زفرؒ :

” زفر کی رائے صرف سترہ معاملات میں کی گئی ہے، اس کے حاشیہ میں لکھا ہے: ” مجھ کو یہ معلوم نہ ہو سکا وہ سترہ معاملات کیا ہیں۔“

حسب تحقیق صاحب درمختار صرف چھ مسائل میں زفر کے قول پر فتوے سے۔ (درمختار، صفحہ 295)

حموی نے پندرہ مسائل میں لکھا ہے (حاشیہ المدنی)

علامہ ابن عابدین نے بیس مسائل کہا ہے اور اس کو نظم میں بیان کیا ہے۔
(درمختار، باب النفقہ، جلد 2، صفحہ 726)

نفس :

ہدایہ وفتح القدر کے حوالہ سے لکھا ہے: ” برخلاف اس کے جو اشیا کسی شخص کے لیے بھی بکار آمد نہ ہوں، مثلاً نفس یا انسانی خون وہ جائداد متصور نہیں ہوتی۔“ (صفحہ 306)

مذکورہ کتب کی عبارت کا مفہوم، انسانی خون، نفس سے غیر متعلق ہے۔ فتح القدر شرح ہدایہ

میں لکھا ہے:

قوله اذا كان احد العوضين او كلاهما محرماً فالبيع فاسدٌ
كالبيع بالميتة والدم والخنزير والخمر۔ الخ

حق مساوی :

” حق مرد و مجرائے آب، حق میل یعنی دوسری زمین پر نالہ چلانے کا حق سے اسی طرح استفادہ حاصل کیا جا سکتا ہے۔ جس طرح زمانہ گزشتہ میں اس سے استفادہ حاصل کیا جاتا رہا ہے۔“ (صفحہ 315)

یہ مسئلہ الجمل کے حوالہ سے لکھا گیا ہے، یہ حکم عام نہیں ہے، مقید حکم کو مؤلف نے مطلق قرار دیا ہے۔

الجملی کی عبارت، یہ ہے:

القديم يترك على قدمه، یعنی كالطريق والمجری

والمسئل تترك على حالها القديم ما لم يقم دليل
على خلافه الضرر لا يكون قديماً - یعنی لا يعتبر القدم
فيما ضرره فاحش كما لو كان مجرى تذرؤ في الطريق
العام فيمنع ضرره ولو كان قديماً - (المجلد ٠ ٢٥٥)

شریعہ میں فائدہ کلیہ یہ ہے:

اما القديم المخالف المشرع فلا اعتبار له -
(المجلد ٠ صفحہ 174)

بیع سلم:

"شافیوں کے نزدیک، اس قسم کے معاہدہ کے جو از کے لیے اشیاء کی حوالگی کا وقت مقرر کیا
جانا ضروری نہیں ہے" (صفحہ 336)

اس مسئلہ میں غلط فہمی ہو گئی ہے۔ شافیہ کے ہاں ما نحن فیہ میں حوالگی کا وقت
مقرر کیا جانا واجبات میں سے ہے۔ اس کو بیع سلم کے شروط سے رکھا گیا ہے۔
امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے:

ويشترط العم بالاجل - (منہاج ص 150)
اقناع میں ہے:

فيجب ان يذكر العاقد اجلا معلوماً . والا جلا المعلوم
ما يعرفه الناس كتهور العرب او الفرس او الروم -
(اقناع ، جلد 2 ، صفحہ 23)

محرمت:

قرابت کی بنا پر وہ کسی ایسی عورت سے نکاح نہیں کر سکتا جو اس کے آباؤ اجداد میں سے کسی
کے نکاح میں رہ چکی ہو یا اس کی زوجہ کی ماں یا نانی یا اولاد ہو۔ بشرطیکہ زوجہ کے ساتھ خلوت صحیحہ
ہو چکی ہو" (صفحہ 342)

اس عبارت سے غلط فہمی ہوتی ہے۔ فقہ کا مسئلہ یہ ہے کہ زوجہ کی ماں یا نانی عقد نکاح کے

ساتھ ہی محرم ہو جاتی ہیں۔ زوہر کے ساتھ اس کے شوہر کی غلوتِ صحیحہ کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ دخول کی شرط صرف اولادِ ربیبہ کی حرمت سے مختص ہے۔
درمختار میں لکھا ہے :

وحرّم بالمصاهرة بنت زوجة الموطوءة وأم زوجة
وحداتها مطلقاً بمجرّد العقد الصحيح وان لم توطأ
الزوجية لما تقران "وطأ" الامهات يحرم البنات
و"نكاح" البنات يحرم الامهات ويدخل بنات الربية
والربيب -

رضاعت:

"عام طور سے رضاعت سے وہی حرمت قائم ہوتی ہے جو شرکتِ خون سے قائم ہوتی ہے۔"
عام طور سے یہ حکم صحیح نہیں ہو سکتا، کیونکہ رضاعت اور نسب کی محرمیت میں کچھ فرق ہے۔
ذیل کی صورتوں میں رضاعت سے محرمیت نہیں ہوتی، نسب سے ہوتی ہے۔

نسبی بہن یا بھائی کی رضاعی ماں -

بہن، بھائی رضاعی کی نسبی ماں -

بہن، بھائی رضاعی کی رضاعی ماں -

اپنے لڑکے کی رضاعی بہن، رضاعی جدہ -

اپنے چچا اور پھوپھی کی رضاعی ماں -

ماموں، خالہ کی مادرِ رضاعی -

درمختار میں لکھا ہے :

واستثنى بعضهم احدى وعشرين صورة جمعها في قوله :

يفارق النسب الارضاع في صود

كأمّ نافلة او حدة الولد

وأمرّ اخت واخت ابن وأمرّ اخ

وأمرّ خال وعمّة ابن اعتمد

(رضاعت کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو درمختار، جلد 1، صفحہ 227)

نابالغہ:

”شافعیوں اور مالکیوں کے نزدیک ایک نابالغہ ثیبہ خود نکاح کر لینے کی مجاز ہے“ (ص 343)
 یہ خیال صحیح نہیں ہے، شافعی نابالغہ ثیبہ نہ خود نکاح کرنے کی مجاز ہے نہ اس کا ولی۔ البتہ
 بعد بلوغ مجاز ہو سکتی ہے۔ مالکیہ کے پاس باپ کو اس پر اقتدار ہے خود یہ مجاز نہیں۔ امام نووی رحمۃ اللہ علیہ
 نے منہاج میں لکھا ہے:

ولیس له تزویج الثیب الا باذنہا، فان کانت صغیرة لم
 تزوج حتی تبلغ ای لوجوب اذنها وهو متعذر مع صغرہا۔ (12)
 سید احمد درویر مائلی شرح اقرب المساک میں لکھا ہے:

وثیب صغیرت بان لم تبلغ فتایمت بعد ان ازال الزوج
 بکارتہا فلہ حبرہا لصغرہا اذ لا عبرة بثیوبتہا ف
 ہذہ الحالة - (جلد 1، صفحہ 336)

فتح المعین فقہ شافعی میں لکھا ہے:

فلا تزوج الثیب الصغیرة العاقلة الحرة حتی تبلغ
 لعدم اعتبار اذنها -

اقناع میں لکھا ہے:

فان کانت الثیب صغیرة غیر مجنونة وغیر امة لم
 تزوج سواء احتملت الوطی امر الا بعد بلوغہا واذنہا
 لان اذن الصغیرة غیر معتبرة فامتنع تزویجہا الی

البلوغ - (اقناع، جلد 2، صفحہ 143)

ولایت نکاح:

”شافعیوں اور مالکیوں کے یہاں باپ یا دادا نہ ہونے اور خنیفوں کے نزدیک باپ دادا کے
 علاوہ کسی دوسرے رشتہ داروں کے نہ ہونے کی حالت میں ولایت نکاح کا حق بادشاہ وقت یا

قاضی کو پہنچتا ہے۔“ (صفحہ 344)

اس سلسلہ میں بھی فروگزاشت ہو گئی۔ باپ و ادا اور قرابت داران عصبہ کے بعد ولایت نکاح کا حق حاکم کو پہنچتا ہے۔ فتح المعین میں لکھا ہے :

ثم بعد فقد عصبۃ النسب والولاء قاض او نائبہ۔ (فتح المعین)
منہاج میں ہے :

واحق الاولیاء ابُّ ثم جد ثم ابوہ ثم اخ لا بوین او لاب
ثم ابنہ وان سفل ثم عم ثم سائر العصبۃ کالارث۔

(منہاج، صفحہ 276)

مالکیہ کے ہاں ولی اقرب، پھر بعد یا حاکم کو حق ہے۔

فلا اقرب من الاولیاء عند وجود اقرب و بعد وللبعید
عند عدم القریب او الحاکم ان غاب الاقرب غیبۃ
بعیدۃ علی ثلاثۃ ایام فاكثر۔ (شرح اقرب المساک، جلد 1، ص 337)

حضانت :

” لڑکے کی صورت میں حضانت کی مدت سات سال اور لڑکی کی حالت میں اس کے بالغ ہونے

تک مقرر ہے۔“ (صفحہ 354)

مؤلف نے لڑکی کی حضانت کے لیے بلوغ کا قول اختیار کیا ہے جو غیر مفتی بہ ہے۔ بقول مفتی بہ

لڑکی ماں یا نانی کی حضانت میں رہے یا ان کے غیر کی، مدت حضانت نو سال ہے۔

در مختار میں لکھا ہے :

والأمّ والجدّة احقّ بہا حتیّ تحيض و غیرہما احقّ بہا
حتیّ تشتہی وقد ترتبع وبہ بفتی وعن محمد
ان الحکم فی الامر والجدّة کذالک وبہ بفتی انتہی

ملخصار۔ (جلد 1، صفحہ 287)

وارث :

” اس کے بعد وہ اشخاص ہیں جن کی رشتہ داری کو متوفی نے دوسرے لوگوں کے تعلق کی

بنا پر تسلیم کر لیا ہے۔ (صفحہ 359)

عبارت کا مفہوم صاف نہیں ہے۔ درمختار میں لکھا ہے: ثم المقر له بنسب علی غیرہ لعمیثت۔ (پھر وہ شخص میراث پائے گا جس کے لیے متوفی نے غیر مقرر شخص کے نسب کا اقرار کر لیا کہ وہ اس کے رشتہ داروں کی اولاد میں ہے)۔ متوفی کے اس اقرار سے مقر له کا نسب تو مقر له علیہ سے ثابت نہیں ہوتا اور نہ مقر له مقرر علیہ کے مال کا وارث ہوتا ہے۔ صرف متوفی کی میراث وہ پائے گا۔ مثلاً زید نے خالد کو جو ایک مجہول النسب شخص سے اپنا بھائی تسلیم کر لیا۔ زید کے ذاتی اقرار سے اس کے باپ کا نسب خالد سے ثابت نہیں ہوتا، لیکن زید کا وارث خالد (بوجہ اس کے اقرار کے) ہو جاتا ہے۔

قصاص :

”فرض کرو کہ الف نے ب کا کوئی عضو بالا ارادہ قطع کر دیا یا اس کو ایسا صدمہ پہنچایا کہ وہ بے کار ہو گیا۔ الف کا وہی عضو قصاصاً قطع کیا جا سکتا ہے۔ ہاتھ کے بدلے ہاتھ، آنکھ کے بدلے آنکھ۔“ (صفحہ 368)

آنکھ کے متعلق عام حکم درست نہیں ہے۔ آنکھ کے بدلے آنکھ کے قطع کرنے، نکالنے میں مماثلت ممتنع سمجھی جاتی ہے۔ اس میں قصاص نہیں۔ اگر آنکھ قائم اور موجود ہے، مار کی وجہ سے صرف اس کی روشنی کم ہو گئی تو اس صورت میں قصاص لیا جاتا ہے۔ آئینہ کے ذریعہ سے مجرم کی آنکھ کی روشنی سلب کی جاتی ہے۔ ہدایہ میں لکھا ہے :

ومن ضرب عین رجل فقلعها لا قصاص علیہ لامتناع المماثلہ فی القلع وان کانت قائمة فذهب ضوؤها فعلیہ القصاص لا مکان المماثلہ علی ما قال فی کتاب تحفی له المرأة ویجعل علی وجهہ قطن رطب وتقابل عینہ بالمرأة فیذهب ضوؤها۔

(ہدایہ، جلد 2، صفحہ 457)

سماعی شہادت :

ہدایہ کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ :

” اگر کوئی شخص دوسرے آدمی کو جو غلام نہ ہو کسی جائداد پر قابض دیکھے تو اس کو اس شہادت کے ادا کرنے کا حق ہوگا کہ جائداد مذکور قابض کی ملکیت ہے، کیونکہ قبضہ سے ملکیت ظاہر ہوتی ہے۔“

(صفحہ 388)

ہدایہ کی عبارت کا مفہوم یہ ہے، قبضہ جائداد غلام اور کنیز کی قسم سے نہ ہو۔

ومن كان في يده شيء عسى العبد والامة، وسعك
ان تشهد انه له لان اليد اقصى ما يستدل به على الملك

(ہدایہ، جلد 2، صفحہ 105)

عشر :

” جس اراضی تک ندی یا دریا کا پانی نہیں پہنچ سکتا، بلکہ اس کی آب پاشی کنواں کھود کر یا چشمہ

نکالنے سے ہوتی ہے۔ اس پر عشر عائد ہوتا ہے۔“

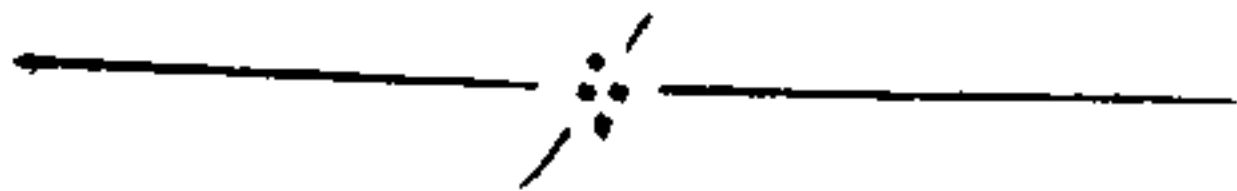
مؤلف نے کنویں یا چشمہ کی آب پاشی کی اراضی کے متعلق مطلق عشر لکھ دیا ہے، حالانکہ بوجہ

مشقت اس میں نصف عشر لیا جاتا ہے۔ ہدایہ میں لکھا ہے :

وما سقى بغرب، او داليه، او ثانية فقيه نصف العشر

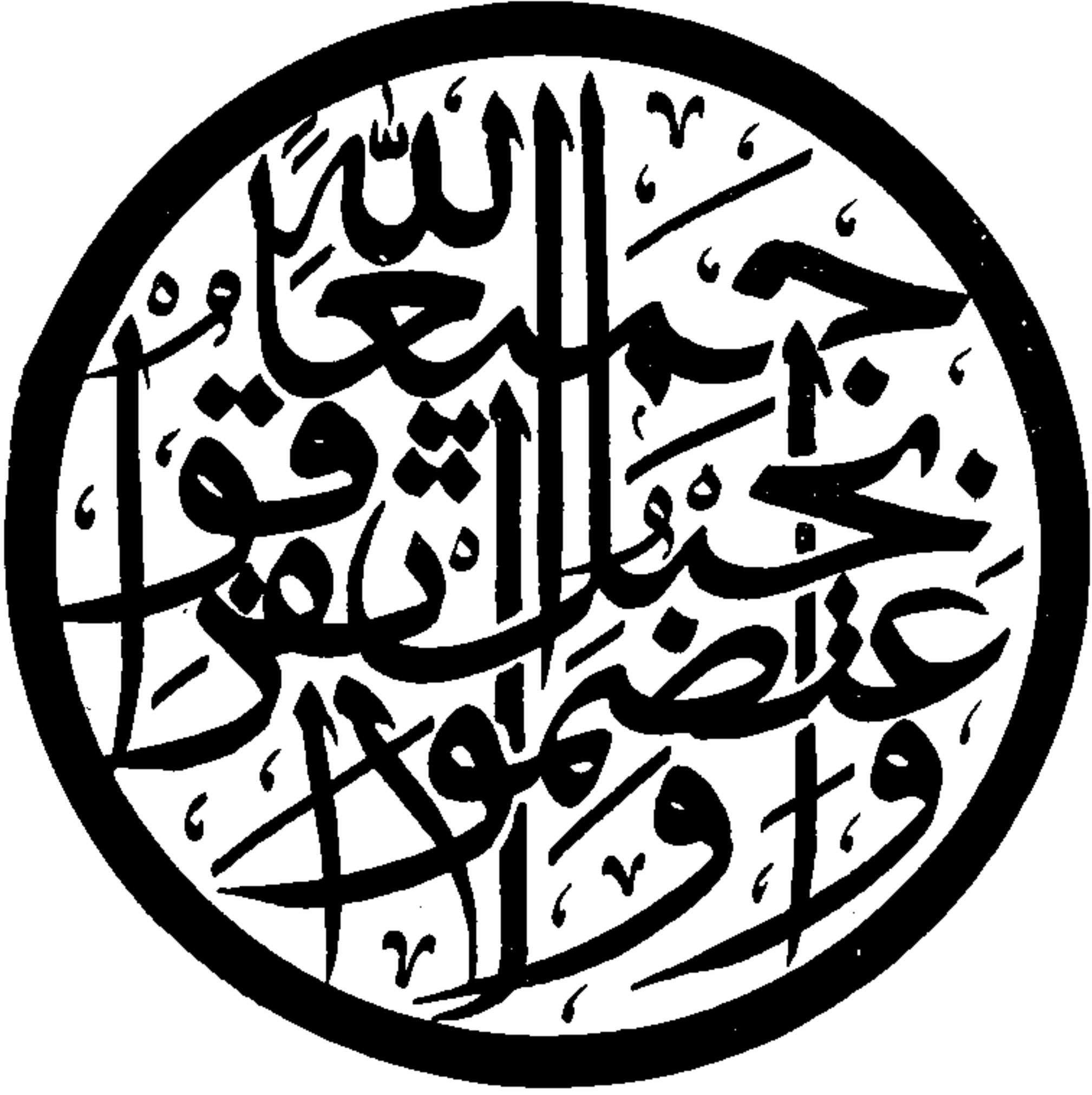
على القولين لان المؤنة تكثرفيه - (ہدایہ، جلد 1، ص 107)

عَبْدُ اللَّهِ الْعَمَّادِيُّ





عالم سنن و اجماعت کے ذریعے مطابقت



فصل اول :

اسلامی نظامِ قانون کے نشوونما کی تاریخ

ابتدائی مراتب :

قبل اس کے کہ اس مضمون یعنی اسلامی علم الاصول سے اہل سنت والجماعت کے چار مذاہب کے مطابق بحث شروع کی جائے، میں قانون اور اس فن کے اہم مدارج کی عام حالت کی طرف توجہ مبذول کرانا چاہتا ہوں جو اس کو اپنی نشوونما کے دوران میں اہل اسلام میں طے کرنے پڑے ہیں۔ ابتداءً ان رسم و رواج کو بیان کروں گا جو عربوں میں اشاعتِ اسلام کے وقت جاری تھے۔ کیونکہ یہ رسم و رواج اہل اسلام کے نظامِ قانونی کی تاریخ کے لاینفک اجزا ہیں۔ یہ امر ظاہر ہے کہ اسلامی نظامِ قانون عرب کے ملک میں پیدا ہوا اور اس نے عرب مقننین کی گود میں پرورش پائی، اس لیے اس میں عرب کی تمدنی تاریخ اور عربوں کے خیالات اور خصوصیات کے آثار کا پایا جانا فطری طور سے متوقع ہونا چاہیے۔ یہ خیال مطلق صحیح نہیں ہے کہ اسلام نے ملک عرب کے تمام رسمی اور رواجی قانون کو منسوخ کر کے ایک بالکل جدید مجموعہ قوانین کے اجرا کا دعویٰ کیا۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلام کے نظامِ قانونی کی بنیاد دوسرے قانونی نظاموں کی طرح ان لوگوں کے رسم و رواج پر قائم ہوئی جس میں اس نے نشوونما پایا۔

مضاربت کے جواز میں صاحبِ ہدایہ لکھتے ہیں کہ مضاربت جائز ہے کیونکہ پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) نے لوگوں کو یہ عمل کرتے ہوئے ملاحظہ فرمایا اور ان کے اس عمل کی توثیق فرمائی۔ اس فقرہ کی تشریح میں ابن الہمام لکھتے ہیں کہ مضاربت کے جواز کے لیے بہ نسبت کسی خاص حدیث کے زیادہ تصریح دلیل موجود ہے۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے لوگوں کا مسلسل اور متواتر عمل اور اس بنا پر کسی خاص حکم کی تلاش کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ عام اصول اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ اس زمانے کے لیے جو حضرت عیسیٰ اور حضرت رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے درمیان میں گزرا جب کہ جواز افعال انسانی کی مخصوص صفت تھی۔ ہم جواز کو اصول قرار دیتے ہیں اور امتناع کو منسوخ کے مساوی تصور کرتے ہیں۔ اس کے بعد

حضرت رسول خدا کی بعثت ہوئی اور آپ نے بعض افعال کو ناجائز قرار دیا۔ پس باقی ماندہ افعال مباح اور اور جائز رہ گئے۔ اسلامی مجموعہ قوانین میں فی الحقیقت بہت سے قواعد زمانہ جاہلیت کے رسم و رواجی قانون کے پائے جاتے ہیں جو صریحاً یا کنایتاً تسلیم کر لیے جانے کی وجہ سے اس میں داخل ہو گئے ہیں۔

دفعہ 1۔ عربوں کے زمانہ جاہلیت کے رسم و رواج

عربوں کی تمدنی ترکیب :

شریعت اسلام کے اجرا کے وقت عربوں کی تمدنی ترکیب ان لوگوں کی سی تھی جن سے عام طور سے خانہ بدوشی کے عادات اور خصوصیات کھینچے زائل نہیں ہوئے تھے۔ عرب مختلف قبائل اور شعبوں میں اور پھر یہ شعبے مختلف خاندانوں میں منقسم تھے جو اکثر آپس میں لڑتے بھگڑتے رہتے تھے۔ ایسے مواقع پر ایک قبیلہ کے ارکان کو دوسرے قبیلہ کے ارکان کے خلاف کسی کارروائی سے روکنے کے لیے کوئی مسلمہ دستور یا عام رائے نہ تھی۔ لیکن کچھ عرصے کے لیے چند قبیلے حملہ آوری اور حفاظت کی غرض سے معاہدہ ہو کر باہم متفق ہو گئے جس سے کافی عرصہ تک قیام امن کا اطمینان ہو گیا اور قانون کو نشوونما کا موقع ملا۔ یہ حالت خصوصاً بڑے شہروں مثلاً مکہ اور مدینہ میں تھی۔ مکہ میں، جو زیارت گاہ عام تھا، قومی اور کثیر آبادی تھی جو کہ مختلف قبائل سے مرکب اور باہمی قرابت اور مشترکہ اغراض کے سلسلہ میں جکڑی ہوئی تھی۔ یہ دونوں شہر اور بعض ساحلی شہر کثیر تجارت کے مرکز تھے اور کم سے کم ایشیا کے کچھ حصوں کا تمام مال تجارت انہی شہروں میں سے ہو کر یورپ پہنچتا تھا۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ تمام سال مختلف مقامات پر بازار ہوا کرتے تھے۔ شہری آبادیوں کے علاوہ صحرائی عرب بھی تھے جو بدوؤں کے نام سے مشہور ہیں۔ یہ لوگ خانہ بدوش زندگی بسر کرتے تھے اور اپنے ڈیرے خیمے اوقات اور مواقع کے لحاظ سے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرتے رہتے تھے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان میں سے ہر ایک قبیلہ میں اس کے مخصوص دستور رائج تھے۔ ہمارا بیان زیادہ تر ان رسم و رواج کے متعلق ہے جو بڑے بڑے شہروں میں جاری تھے اگرچہ قانون رسم و رواج جو شہروں میں شائع تھا، بدوی قانون سے اہم امور میں زیادہ مختلف نہ تھا۔ فرق صرف اتنا تھا کہ بہ نسبت ایک کے دوسرے کا زیادہ تر رُحمان منظم حکومت کی جانب تھا۔ عرب کی آبادی کا بڑا حصہ بت پرست تھا۔ بعض نے مذہب عیسوی اختیار کر لیا

تھا اور کچھ مذہباً مجوسی تھے۔ یہودیوں کی ایک بڑی اور بااثر جماعت عرصہ دراز سے مدینہ میں آباد تھی اور اپنے ہی قوانین اور رسم و رواج کی پابندی کرتی تھی۔ یہودیوں کی کچھ آبادی جنوبی عرب میں بھی پائی جاتی تھی۔

سردار اور اس کے فرائض :

عرب کے باشندوں میں رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں نہ کوئی خاص دستور تھا اور نہ کوئی منظم اور باضابطہ حکومت تھی۔ اس سے قبل کی حالت خواہ کچھ ہی کیوں نہ ہو، ہر قبیلہ اپنا سردار خود منتخب کرتا تھا جو عموماً ایسا شخص ہوتا تھا جو اپنی نسبی شرافت، عمر اور دانشمندی کی شہرت کی بنا پر اپنے اہل قبیلہ میں اعتبار اور عزت حاصل کر لیتا تھا۔ اس کا اہم فرض یہ ہوتا تھا کہ وہ اپنے قبیلے کا دوسرے قبیلوں کے تعلقات میں نمائندہ ہو۔ بعض اوقات اس کے فرائض کی انجام دہی میں مدد دینے کے لیے معزز لوگوں کی ایک مجلس مقرر ہوتی تھی۔ اپنے قبیلہ کی حد تک اس کے احکام اور فیصلوں کی تعمیل قبیلہ کی عام رائے کے زور سے ہوتی تھی۔ اس کے سوائے اس کے پاس کوئی دوسرا ذریعہ تعمیل کرانے کا موجود نہ تھا کیونکہ فی الحقیقت باضابطہ اور منظم حکومت کا وجود ہی تھا۔ بعض اوقات ایسا ہوتا تھا کہ مجرم کا تعلق ایک بااثر اور قوی خاندان سے ہوتا تھا اور اس کے رشتہ دار اس کو سزا کے لیے سردار کے حوالہ کرنے سے انکار کر دیتے تھے۔

ایسی حالت میں اس خاندان کو اس قبیلہ سے خارج ہو کر قبیلہ کے احوال (معاہدوں) میں داخل ہونا پڑتا تھا۔ اگر کوئی مجرم زندہ بچ کر نکل جاتا اور کسی مخالف قبیلہ میں پناہ گزین ہوتا تو وہ ”دخیل“ کہلاتا تھا۔

مکہ میں باضابطہ حکومت کے قائم ہونے کے اسباب مہیا ہو رہے تھے :

مکہ میں ایسے حالات پیش آ رہے تھے جن کا میدان حکومت کے قائم کرنے کی طرف تھا جو مستقل رہنے والے قبیلے شہر میں آباد تھے۔ خانہ کعبہ ان کی محافظت میں تھا جو نہ صرف زیارت گاہ عام بلکہ ان کی مختلف تمدنی اور ملکی تقاریب کا خاص مقام تھا۔ عام خدمتیں بارہ ذمی اثر قبائل یا خاندانوں میں بٹی ہوئی تھیں۔ ان میں سے ایک قبیلہ کے متعلق تصفیہ تنازعات تھا اور اس فرض کو اس کا سردار انجام دیتا تھا۔ ایک دوسری اہم خدمت کے فرائض میں یہ داخل تھا کہ جو سردار اس خدمت کو انجام دے وہ اپنے پاس سے وہ تمام جرمانے اور معاوضے ادا کرے جو کسی دوسرے قبیلہ والے کے مقابلہ میں کسی جرم کے ارتکاب کی بنا پر اس کے کسی ہم قبیلہ پر عائد کیے جائیں۔ حضرت ابوبکرؓ نے جو مسلمانوں میں

اول خلیفہ ہوئے، کچھ عرصے تک اس خدمت کو انجام دیا تھا۔

جب ایک قبیلہ کا آدمی دوسرے قبیلہ کے آدمی کے مقابلہ میں کسی مجرم کا ارتکاب کرتا تھا تو کیا ہوتا تھا؟

اگر ایک قبیلہ کا آدمی دوسرے قبیلہ کے آدمی کو مار ڈالتا تھا تو بلا لحاظ اس کے کہ وہ قتل عمد سے یا نہیں، مقتول کے ورثاء یا اس قبیلہ کے سردار کو یہ حق پہنچتا تھا کہ وہ مجرم کو قتل کیے جانے کے لیے طلب کرے۔ لیکن جرمانہ یا معاوضہ ایک سوانٹ دیکر راضی نامہ بھی ہو سکتا تھا۔ اگر دو قبیلے باہم مخالف ہوتے تھے اور ملزم کو ارتکابِ جرم سے انکار ہوتا تھا تو ملزم کے قبیلہ کے چند آدمیوں کے اس امر پر قسم کھانے سے کہ ملزم بے گناہ ہے، وہ معاملہ ختم کر دیا جاتا تھا۔ بخاری میں ایک ایسے مقدمہ کا ذکر ہے جس سے اس معاملہ میں عربوں کے دستور کی بخوبی تشریح ہوتی ہے۔

خداش نامی ایک شخص نے، جو قبیلہ بنی ہاشم کے ایک شعبہ سے تھا، ایک دوسرے شخص کو خناس بنی ہاشم کے قبیلہ کا تھا، اس غرض سے اجیر مقرر کیا کہ وہ اس کے ساتھ اس کے اونٹوں کے محافظ کی حیثیت سے مکہ شام کا سفر کرے۔ راستہ میں اس بنا پر کہ اجیر نے اونٹ کے پاؤں باندھنے کی ایک رسی بغیر مالک کی اجازت کے ایک رہرو کو دے دی تھی۔ مالک کو غصہ آگیا اور اس نے ایک لکڑی پھینک کر ماری۔ لکڑی نازک مقام پر لگی اور اجیر مر گیا۔ لیکن مرنے سے قبل اس نے ایک مینی شخص سے، جو اتفاقاً ادھر سے گزر رہا تھا، درخواست کی کہ وہ مکہ پہنچ کر اس کے خاندان کے سردار ابوطالب سے یہ واقعہ بیان کر دے کہ اس کو متاثر کرنے کس طرح ذرا سی رسی کے لیے مار ڈالا۔ جب متاثر سفر سے مکہ واپس آیا تو ابوطالب نے اس سے دریافت کیا کہ اس کے قبیلہ کے آدمی کو کیا حادثہ پیش آیا۔ اس نے کہا کہ وہ راستہ میں بیمار ہو کر مر گیا۔ مگر اس کے بعد ہی وہ مینی شخص جس کے ذریعے متوفی نے پیغام بھیجا تھا، مکہ آیا اور اس نے وہ پیغام ابوطالب کو پہنچا دیا۔ خداش اس وقت کعبہ کے طواف میں مشغول تھا۔ قبیلہ بنی ہاشم کے ایک شخص نے جا کر اس کو مارا اور کہا کہ تو نے ہمارے قبیلہ کے ایک شخص کو مار ڈالا ہے۔ خداش نے اس سے انکار کیا۔ بعدہ ابوطالب اس شخص کے پاس گئے اور اس سے کہا کہ ہماری طرف سے تین شکلیں پیش کی جاتی ہیں۔ ان میں سے کوئی ایک شکل اختیار کر لو اگر تم چاہو کہ ہمارے رشتہ دار کے قتل کا بابت سوانٹ دو یا اگر تم چاہو، اپنے قبیلہ کے پچاس آدمیوں کو لاؤ جو قسم کھا کر

یہ بیان کریں کہ تم نے اس کو نہیں مار ڈالا۔ اگر تم ان دونوں صورتوں سے انکار کرو گے تو ہم تم کو اس کے معاوضے میں قتل کر ڈالیں گے۔

زبیر ابن بکار سے روایت ہے کہ فریقین نے اس معاملہ کو ولید ابن مزیہ کے سامنے پیش کیا اور اس نے یہ فیصلہ کیا کہ خدّاش کے قبیلہ بنی عامر کے پچاس آدمی کعبہ کے سامنے آکر یہ قسم کھائیں کہ خدّاش نے اس کو نہیں مارا۔ خدّاش نے اپنے رشتہ داروں سے اس کا ذکر کیا اور وہ اس قسم کھانے پر راضی ہو گئے کہ خدّاش نے اس شخص کو نہیں مار ڈالا۔ قبیلہ بنی ہاشم کی ایک عورت قبیلہ بنی عامر میں سے ایک شخص کو بیابھی ہوئی تھی اور اس سے ایک لڑکا پیدا ہوا تھا۔ یہ عورت اس لڑکے کو لے کر ابوطالب کے پاس آئی اور یہ درخواست کی کہ اس کے لڑکے کو پچاس میں شمار کیا جائے اور ایک قسم سے دست برداری کر لی جائے۔ ابوطالب نے اس کو منظور کر لیا۔ بعدہ ملزم کے خاندان کے ایک شخص نے ابوطالب کے پاس آکر کہا کہ تم سو اونٹوں کے معاوضہ میں پچاس آدمیوں سے قسم لینا چاہتے ہو۔ اس طور سے ہر ایک شخص کی قسم دو اونٹوں کے مساوی قرار پاتی ہے۔ مجھ سے دو اونٹ لے لیے جائیں اور مجھ سے یہ امر رنہ کیا جائے کہ میں مقام مین میں آکر قسم کھاؤں۔ ابوطالب نے دو اونٹ قبول کر لیے اور اڑتالیس آدمیوں نے آکر قسم کھائیں۔

ضابطہ :

جب کہ نزاع یا دعویٰ کا تصفیہ کرنا ہوتا تھا تو کارروائی کا یہ طریقہ اختیار کیا جاتا تھا کہ مدعی سے اپنے دعویٰ کے اثبات کے لیے ثبوت طلب کیا جاتا تھا۔ اگر اس کے گواہ نہ ہوتے تھے تو مدعا علیہ کو بشرطیکہ اس کو الزام سے انکار ہوتا تھا، قسم دی جاتی تھی۔ اگر مدعا علیہ قسم کھالیتا تھا تو اس بنا پر اس سے تمام ذمہ داریاں ساقط ہو جاتی تھیں۔ بعض اوقات فریقین کا ہنوں کے پاس رجوع کرتے تھے اور ان کے فیصلوں کی پابندی کی جاتی تھی۔ اگر وہ شخص جس پر کسی جرم کا شبہ کیا جاتا تھا، غلام ہوتا تھا تو بعض اوقات اقبال کرانے کے لیے اس کو تکلیفیں پہنچائی جاتی تھیں۔

قسمیں :

نزاعوں کے تصفیہ میں قسمیں ضابطہ کا اہم جزو تھیں۔ قسم کی بڑی توقیر اور تعظیم کی جاتی تھی اور وہ نہ صرف بیح بولنے کے لیے ایک ترغیب متصور ہوتی تھی بلکہ تصفیہ نزاعات میں اس کی نوعیت ان آزمائشوں کے مانند سمجھی جاتی تھی جو متناصبین کو باہم لڑانے یا گرم لوبے پر چلانے یا کھولتے ہوئے تیل میں ہاتھ ڈلوانے

سے کی جاتی تھی جس کو انگریزی میں "ارڈل" کہتے ہیں۔ قسم دینے کی کارروائی بڑے اہتمام اور رسموں کے ساتھ ہوتی تھی اور اس کام کے لیے کعبہ سے باہر ایک مقام جس کا نام "حطیم" تھا، مخصوص کر دیا گیا تھا۔ "حطیم" کے لفظی معنی تباہ کرنے والے کے ہیں جو اس عقیدہ کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ جو شخص یہاں جھوٹی قسم کھاتا تھا، وہ تباہ ہو جاتا تھا۔ معلوم نہیں کہ قسم کھانے کا ٹھیک طریقہ کیا تھا، مگر اتنا معلوم ہے کہ زمانہ جاہلیت کے عرب اپنے سب سے بڑے بت ہبل یا اپنے آبا و اجداد کی قسم کھایا کرتے تھے اور قسم کھانے کے بعد چابک یا نعلیں یا کمان زمین پر ڈال دیتے تھے جس کے یہ معنی ہوتے تھے کہ جو قسم انہوں نے کھائی ہے وہ قابل وثوق ہے۔ (قسطانی، مطبوعہ بولاق، جلد 6، صفحات 182 و 176)

سزا بذریعہ انتقام :

تمام جرائم موثر جسم کے سزا کا اصول انتقام تھا جو دیت یا معاوضہ ضرر کی صورت میں تبدیل ہو سکتا تھا۔ اگر اس ضرر کی وجہ سے موت وقوع میں آتی تھی تو یہ متوفی کے قبیلہ یا خاندان کا نقصان سمجھا جاتا تھا اور اس قبیلہ یا خاندان کو مجرم کے قبیلہ یا خاندان سے نقصان کے معاوضہ کی طلب کا حق حاصل تھا۔ بعض اوقات یہ مطالبات انتقامی موروثی لڑائیوں کی شکل اختیار کر لیتے تھے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اصول انتقام میں فریقین کے قبیلوں اور خاندانوں کی بالمقابلہ حیثیتوں کے لحاظ سے تبدیلی ہو گئی تھی۔ اگر ادنیٰ قبیلہ کا کوئی شخص کسی اپنے سے اعلیٰ تر قبیلہ کے آدمی کو مار ڈالتا تھا تو اعلیٰ قبیلے والے بجائے ایک آدمی کے دو آدمیوں کا اور بجائے ایک عورت کے مرد کا اور بجائے غلام کے اس قبیلہ کے آزاد شخص کا خون لیتے تھے۔ (تفسیر احمدی، صفحہ 75)

دوسری سزائیں :

عربوں میں جو سزائیں رائج تھیں، منجملہ ان کے ایک یہ بھی تھی کہ وہ سارق کا داہنا ہاتھ کاٹ ڈالتے تھے۔ مدینہ کے یہودیوں میں یہ رواج تھا کہ زانی کو اگر وہ غیر مستطیع ہوتا تھا، سنگسار کر کے مار ڈالتے تھے۔ لیکن آخر آخر زانی کی سزا، خواہ وہ مستطیع ہو یا غیر مستطیع، صرف اس قدر رہ گئی تھی کہ اس کا منہ کالا کیا جاتا تھا اور اس کو کوڑے مارے جاتے تھے۔

وہ دستور جو مرد اور عورت کے تعلقات میں رائج تھے ۔

اشاعتِ اسلام کے وقت مرد اور عورت کے تعلقات اور جو اولاد ان تعلقات سے پیدا ہوتی تھی، ان کی نسبت جو دستور جاری تھے، وہ غیر یقینی اور تبدیلی کی حالت میں تھے۔ باضابطہ نکاحوں کے پہلو بہ پہلو جس فریقین کے فرائض اور حقوق اور اولاد کی حیثیت کا تعین ہو جاتا تھا۔ مرد اور عورت کے ایسے باہمی تعلقات بھی موجود تھے جو نکاح کے نام سے موسوم تھے اور جو ان مختلف مدارج کے معنی خیز نشانات تھے جو عربوں کی سوسائٹی کو طے کرنے پڑے ہوں گے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اسلامی قوانین کے نفاذ کے وقت چار قسم کے نکاحوں کا رواج تھا :

1۔ وہ شکل نکاح کی جس کو اسلام نے جائز رکھا۔ جس میں ایک شخص دوسرے شخص سے اس کی بیٹی یا ایسی نابالغ لڑکی کا، جو اس کی حفاظت میں ہو، خواستگار ہوتا ہے اور اس کو مہر دے کر بیاہ لیتا ہے۔

2۔ وہ دستور جس کی رو سے ایک شخص اپنی زوجہ سے کہتا تھا کہ ” فلاں شخص کو بلا کر (کسی مشہور آدمی کا نام لے کر) اس سے صحبت کر۔“ اس کے بعد سے شوہر اس کے پاس آنا جانا چھوڑ دیتا تھا جب تک وہ اس شخص سے حاملہ نہ ہو جاتی تھی۔ جب حمل کے آثار نمایاں ہو جاتے تھے تو شوہر اس کے پاس حسب معمول آنے جانے لگتا تھا۔ شریف لطفہ حاصل کرنے کے لیے یہ دستور پڑ گیا تھا۔

3۔ چند لوگ جن کی تعداد دس سے کم ہوتی تھی، ایک عورت کے پاس جا کر جماع کرتے تھے۔ اگر وہ حاملہ ہو جاتی اور بچہ جنم لیتی تھی تو وہ ان سب کو بلا بھیجتی تھی اور ان کو اس کی طلب پر جانا لازم تھا۔ جب وہ سب لوگ اکٹھے جمع ہو جاتے تھے تو وہ عورت ان کو مخاطب کر کے کہتی کہ اے فلاں شخص (حاضرین میں سے جس کا وہ چاہتی نام لیتی تھی) یہ تیرا بیٹا ہے۔ بچہ اسی کا ہو جاتا تھا اور اس کو یہ حق نہ ہوتا تھا کہ وہ اس کے نسب سے انکار کر سکے۔

4۔ چند آدمی مل کر ایک ایسی عورت کے پاس جاتے تھے جو کسی شخص سے انکار نہیں کر سکتی تھی۔ یہ طوائف ہوتی تھیں اور اپنے خیموں کے سامنے ایک جھنڈا قائم کرتی تھیں جو ان کے پیشہ ور ہونے کی علامت سمجھی جاتی تھی۔ اگر اس گروہ کی کوئی عورت حاملہ ہو جاتی تھی یا اس کے بچہ پیدا ہو جاتا تو وہ لوگ جو اس کے یہاں آمدورفت رکھتے تھے، جمع ہوتے تھے اور قیافہ شناس یہ فیصلہ کرتا تھا کہ بچہ کس کا ہے۔ (کشف الغمہ، جلد 2، صفحہ 56)

ان شکلوں میں سے پہلی شکل سب سے آخر میں رائج ہوئی ہوگی۔ بقیہ اشکال کو نکاح کے نام سے موسوم کرنا بھی غلط ہے۔

عارضی نکاح یا مُتْعہ :

اس میں کسی شک کی گنجائش نہیں کہ عربوں میں عارضی نکاح کا بھی جو متعہ کے نام سے موسوم ہے، رواج تھا۔ فتح القدر میں لکھا ہے کہ جب کوئی شخص کسی گاؤں میں جاتا تھا اور وہاں اس کا کوئی ملاقاتی نہ ہوتا جو اس کی خانہ داری کا انتظام کر سکے تو وہ جتنی مدت کے لیے وہاں ٹھہرنا چاہتا تھا، کسی عورت سے نکاح کر لیتا تھا تا کہ وہ اس کی ہم بستر ہو سکے اور اس کے امور خانہ داری کی حفاظت کر سکے۔

مہر :

زمانہ جاہلیت کے عربوں میں باضابطہ نکاحوں میں مہر کا تعین زوجہ کے فائدہ کے لیے رائج تھا اور وہ معاہدہ نکاح کا ایک جزو ہوتا تھا۔ مگر بعض صورتوں میں لڑکی کا ولی رقم مہر خود لے لیا کرتا تھا۔ معلوم نہیں کہ اس قسم کا تصرف عام دستور کی خلاف ورزی سمجھا جاتا تھا یا اس امر کا یادگار کہ قدیم زمانہ میں مہر لڑکی کی وہ قیمت تھی جو اس کے والدین کو ادا کی جاتی تھی اور بعدہ وہ خود اس کو دی جانے لگی۔ اس بارے میں جو کچھ کہا جائے محض ایک قیاس ہوگا۔ بہر حال حضرت رسول خدا کے زمانہ میں مہر معاہدہ نکاح کا اہم جزو اور خود عورت کا حق سمجھا جاتا تھا اور وہ اگر نکاح کے وقت ہی ادا نہیں ہو اسے تو شوہر کے مر جانے یا اس کے طلاق دینے کی حالت میں عام رائے کے زور یا عورت کے رشتہ داروں کی طاقت سے ادا کرایا جاتا تھا۔ عورت کو مہر سے محروم رکھنے کے لیے بعض اوقات ایک ترکیب کی جاتی تھی جو نکاح شغار کے نام سے موسوم تھی۔ ایک شخص اپنی بیٹی یا بہن اس شرط سے دوسرے شخص کے نکاح میں دیتا تھا کہ شخص مذکور بھی اپنی بیٹی یا بہن اس کے نکاح میں دے دے۔ اس قسم کے نکاح میں کسی زوجہ کو کچھ مہر نہیں ملتا تھا۔ زوجہ بے عصمتی کی حالت میں مہر کی مستحق نہیں رہتی تھی اور اس بنا پر اکثر شوہر جھوٹے الزام اپنی بیٹیوں پر لگایا کرتے تھے تاکہ مہر ادا کیے بغیر وہ ان سے اپنا پیچھا چھڑا سکیں۔ اکثر ایک مطلقہ یا بیوہ پر زور ڈال کر زہوی مہر سے دست برداری کرا لی جاتی تھی یا اگر مہر ادا ہو چکا ہوتا تھا تو اس سے

واپس کر لیا جاتا تھا۔

عورت کو خود نکاح کا حق نہ تھا :

اسلام سے پہلے نکاح کا معاہدہ کرنے میں عورت کو آزادی حاصل نہ تھی۔ باپ، بھائی، چچا زاد بھائی یا دوسرے ذکور اولیا میں سے کوئی شخص اس کا نکاح، جس کسی کے ساتھ وہ چاہے، کر دینے کا حق رکھتا تھا۔ عورت کی رضامندی خواہ بڑھی ہو یا جوان، بیوہ ہو یا باکرہ، کوئی چیز نہ تھی بلکہ بچہ نکاح کر دینے کا طریقہ بھی شائع تھا۔ یہ اکثر ایسے مواقع پر عمل میں آتا تھا جب کوئی شخص چند بیوائیں چھوڑ کر مر جاتا تھا۔ متوفی کا بیٹا یا کوئی دوسرا وارث فی الفور بیوہ پر (برائستنائے اپنی حقیقی ماں کے) چادر ڈال دیتا تھا "القاء الثوب" جو اس امر کی علامت ہوتی تھی کہ ان بیواؤں کو اس نے اپنے استعمال کے لیے مخصوص کر لیا ہے۔ اگر چادر ڈالنے سے پہلے کوئی بیوہ اپنے رشتہ داروں میں بھاگ کر نکل جاتی تھی تو متوفی کے ورثہ اس کا سر ادا کرنے سے انکار کر دیتے تھے۔ یہ دستور متوفی کی بیواؤں کی تقسیم کے نام سے مشہور تھا اور ان صورتوں میں ورثہ، بیواؤں کو مثل دوسرے متروکہ مال کے باہم تقسیم کر لیا کرتے تھے۔

(تفسیر احمدی، صفحہ 256)

تعدادِ ازوج کی کوئی حد مقرر نہ تھی :

ایک عرب جس قدر عورتوں کو چاہتا تھا، اپنی زوجیت میں لاسکتا تھا۔ اس کے لیے کوئی حد متعین نہ تھی۔ اس کے ذرائع آمدنی، مواقع رجحان کے علاوہ کوئی اور امر مانع نہ تھا۔ غیر محدود تعدادِ ازوج کا دستور جس کی اجازت رواج نے دے رکھی تھی، عام طور سے شائع تھا۔ وہ نونڈیاں ان کے علاوہ نہیں، جن کا وہ مالک ہوتا تھا۔

محرمات :

ان محرمات کا دائرہ جن سے نکاح ممنوع تھا، بہت تنگ اور قرابت قریبہ کی بنیاد پر قائم تھا۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ ایک عرب اپنی ماں، دادی، بہن، بیٹی اور پوتی سے نکاح نہیں کر سکتا تھا اور غالباً پھوپھی اور بھتیجی سے بھی۔ مگر ان میں جو مجوسی مذہب کے پابند تھے، وہ اپنی بیٹیوں اور بہنوں سے بھی نکاح کر لیتے تھے۔ عربوں میں سوتیلی ماں، چچا زاد بہن اور سالی سے نکاح اور دو بہنوں اور ایک

عورت اور اس کی بھتیجی کا اجتماع جائز تھا۔ یہ مشتبه ہے کہ آیا اس کو اپنی ساس اور سوتیلی لڑکی سے بھی نکاح کرنے کی اجازت تھی۔

طلاق :

جس طرح عربوں کو غیر محدود نکاح کرنے کا اختیار تھا، اسی طرح ان کو اپنے آپ کو تعلقات ازدواج سے آزاد کر لینے کا بھی کامل حق حاصل تھا۔ اس حق کو کام میں لانے کے لیے ان کو کسی وجہ کے ظاہر کرنے کی نہ ضرورت تھی اور نہ ان سے اس کی توقع کی جاتی تھی اور نہ اس کے لیے کسی خاص طرز کارروائی کے اختیار کرنے کی حاجت سمجھی جاتی تھی۔ جو لفظ عام طور پر اس مقصد کے لیے بولا جاتا تھا وہ طلاق تھا۔ عورت کو طلاق بائن کا دینا جس کے بعد وہ دوسرے شخص سے نکاح کر سکے یا نہ دینا محض اس کے اختیار تمیزی پر منحصر تھا۔ اس کو طلاق سے رجوع کر کے ازدواجی تعلقات کو قائم رکھنے کا بھی حق حاصل تھا۔ بعض اوقات ایک عرب اپنی بیوی کو دس بار طلاق دے کر بھی اس کو اپنے ساتھ رکھ سکتا تھا۔ عورت ان حالات میں بالکل مرد کے رحم و کرم پر منحصر ہوتی تھی اور اس کو یہ معلوم نہیں ہو سکتا تھا کہ وہ کب آزاد ہے اور کب نہیں۔ بعض اوقات شوہر اپنی بیوی سے بذریعہ طلاق معلق کے جدائی کر لیتا تھا۔ اس طریقہ سے تعلقات ازدواج زائل نہیں ہوتے تھے۔ صرف مرد کو اپنی عورت کے پاس رہنے سے انکار کرنے کا حق حاصل ہو جاتا تھا، مگر عورت کو کسی دوسرے شخص سے نکاح کرنے کا اختیار نہ ہوتا تھا۔

ایلا :

طلاق کی ایک دوسری صورت عربوں میں "ایلا" کے نام سے رائج تھی۔ شوہر یہ قسم کھا لیتا تھا کہ وہ اپنی زوجہ سے کوئی تعلق نہ رکھے گا۔ بعض کے نزدیک اس قسم سے فوراً تفریق جاتی تھی۔ دوسروں کے نزدیک وہ صرف ایک قسم کی طلاق معلق متصور ہوتی تھی۔ بعض اوقات جب ایک عرب اپنی بیوی کو طلاق دینا چاہتا تھا تو وہ اپنی بیوی سے کہتا کہ تو میری ماں کے پشت کے برابر ہے۔ یہ طریقہ "ظہار" کے نام

۱۔ دیکھو کتاب "قرابت و نکاح قدیم عربستان میں" مؤلف ڈبلور ابرٹس اسمتھ صفحہ 164

۲۔ تفسیر احمدی صفحہ 130

۳۔ تفسیر احمدی صفحہ 121

۴۔ تفسیر احمدی صفحہ 122 -

سے موسوم تھا اور طلاقِ بائن کا اثر رکھتا تھا۔ ظہار کا لفظ ظہر سے مشتق ہے جس کے معنی پیٹھ کے ہیں۔ عورتوں کو مردوں کے ان حقوق کے مقابلہ میں کوئی ایسا حق نہ تھا کہ وہ اس کے ذریعہ سے اپنے آپ کو رشتہ ازدواج سے آزاد کر سکیں، ہاں اس کے والدین اس کے شوہر سے دوستانہ طریقہ پر باہمی قرارداد سے، اگر مراد اچھوچکتا تھا تو اس کو واپس کر کے اور اگر غیر مووی ہوتا تھا تو اس سے دست برداری کر کے افراق کر سکتے تھے۔ اس طریقہ کا نام خلع تھا، جس کے لفظی معنی اتار ڈالنے کے ہیں اور اس کے ذریعہ سے رشتہ ازدواج کامل طور سے زائل ہو جاتا تھا۔

طلاق کا اثر:

ایک عورت جو طلاق، ظہار، ایلا یا خلع کے ذریعہ سے کامل طور سے جدا ہو جاتی تھی، اس کو دوسرے شخص سے نکاح کرنے کا اختیار ہوتا تھا، مگر وہ ایک مدتِ معین کے گزر جانے کے بغیر جو ”عدت“ کے نام سے موسوم ہے، ایسا نہیں کر سکتی تھی۔ یہ احتیاط بظاہر اس بچہ کے فائدہ کے لیے عمل میں آتی تھی جو ممکن ہے کہ اس کے رحم میں ہو۔ لیکن اسلام سے قبل عرب بعض اوقات حاملہ عورتوں کو بھی طلاق دے دیتے تھے اور اس کو دوسرا شخص طلاق دینے والے کی رضا مندی سے اپنے نکاح میں لے آتا تھا۔ شوہر کی وفات کی حالت میں ”عدت“ کی مدت ایک سال مقرر تھی۔

صحیح نسبی:

اولاد کی حیثیت کا تعین نہ صرف نکاح بلکہ مرد عورت کے دوسری قسم کے تعلقات کی بنا پر بھی ہوتا تھا۔ جیسا کہ بیاناتِ متذکرہ بالا سے مستنبط ہوتا ہے۔ باضابطہ نکاح سے جو اولاد پیدا ہوتی تھی، اس کا نسب اس کی ماں کے شوہر سے قائم کرنے میں کوئی شک و شبہ نہیں کیا جاتا تھا۔ نکاح کی دوسری صورتوں میں بچے کی ماں کا یہ حق ہوتا تھا کہ وہ اس کا نسب کسی ایسے شخص سے متعلق کر دے جس نے اس کے شوہر سے مقاربت کی ہو۔

تبہنیت:

عربوں میں تبہنیت کا طریقہ بھی رائج تھا اور جائز تھا۔ یہ معلوم نہیں کہ تبہنیت کے وقت کسی قسم

کے رسوم بھی عمل میں آتے تھے یا نہیں، مگر اتنا معلوم ہوتا ہے کہ یہ عمل عام طور سے لڑکے کے والدین کے معاہدہ کرنے کے ذریعہ سے ہوتا تھا۔ تبنیت کے حق کی بنیاد کسی مفروضہ قانون پر نہ تھی اور نہ تبنیت کی عمر کے متعلق کوئی قید تھی اور نہ یہ ضرور تھا کہ تبنیت میں لینے والے شخص کے کوئی غیر صحیح النسب بچہ موجود نہ ہو۔ تبنیت میں لینے والے شخص کے خاندان میں داخل ہو جاتا تھا اور اسی کا نام اختیار کرتا تھا اور اس کے حقوق اور قانونی ناقابلیتیں سب وہی ہوتی تھیں جو ایک غیر صحیح النسب اولاد کے لیے مخصوص تھیں۔ (تفسیر احمدی، صفحہ 610)

دُختر کُشی؛

ایک عرب باپ جس قدر اولادِ ذکور کا متمنی ہوتا تھا، اسی قدر ناٹ کی پیدائش کو وہ اپنے حق میں ایک مصیبت تصور کرتا تھا۔ اس کا ایک سبب منجمدہ اور اسباب کے عورتوں کی ذلیل حیثیت تھی۔ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں دُختر کُشی کا طریقہ جاری تھا اور اکثر باپ لڑکیوں کو پیدا ہوتے ہی دفن کر دیا کرتے تھے۔

تملیکِ جائداد؛

عام طور سے عربوں کی جائداد معمولی قسم کی ہوتی تھی۔ ان کی جائداد کا بڑا حصہ اونٹوں، مویشی، غنیمت، کپڑوں اور چند ظرافت پر مشتمل ہوتا تھا۔ سکے کا استعمال کچھ عرصہ سے ان کو معلوم تھا۔ غلام معمولی اور قیمتی جائداد سمجھے جاتے تھے۔ شہروں میں اچھے بنے ہوئے گھر اور دکانیں موجود تھیں اور زمین کی قدر و قیمت تھی۔ حق ملکیت شخصی تھا اور یہ لوگ مشترکہ خاندان کے اصولِ اشتراکِ جائداد سے بالکل ناواقف تھے۔ جائدادِ منقولہ اور غیر منقولہ میں موروثی اور مکسوبہ کی کوئی تمیز نہ تھی۔ سوائے عبادت گاہوں کے کوئی ایسی جائداد نہ ملتی تھی جو غلاموں کی ملک تصور کی جاسکے۔ سوائے غلاموں کے جو کہ خود اپنے مالکوں کی جائداد سمجھے جاتے تھے۔ عربوں کے رواجی قانون کی رو سے ہر شخص جائداد کے مالک ہونے کا حق رکھتا تھا۔ عورتیں اگرچہ عہدِ جاہلیت میں تملیک تھیں، جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا، مگر ان کے مالکِ جائداد ہونے میں کوئی امر مانع نہ تھا۔ جو کچھ ان کو اپنے شوہروں سے مہر یا ہبہ میں ملتا تھا یا جو کچھ اپنے والدین یا دوسرے شتقرانوں سے پاتی تھیں، وہ کلیتہً ان کی ملک ہوتی تھی۔ بعض اوقات عورتیں تجارت اور لین دین کے ذریعہ سے دولت مند ہو جاتی ہیں اور ان میں سے بعض کے قبضہ میں زمین اور مکانات بھی ہوتے تھے، لیکن جب تک

وہ اپنے والدین یا دوسرے ذکور رشتہ داروں یا خاوندوں کی حفاظت میں نہ ہوتی تھیں، ان کی ذات و جائیداد محفوظ نہ ہوتی تھی۔ اگر ان کا محافظ طامع یا بددیانت ثابت ہوتا تھا تو اس کا بشکل ان کے پاس کوئی چارہ کار تھا۔ نابالغوں اور غیر صحیح العقل لوگوں کی حالت اس سے بدتر تھی اور عربوں کے رواجی قانون میں ان لوگوں کو ولی یا محافظوں کی بددیانتی سے بچانے کے لیے کوئی انتظام نہ تھا۔

حق انتقال؛

عربوں میں مالک جائیداد کو اپنی جائیداد پر کامل اختیار ہوتا تھا۔ وہ مجاز تھا کہ بذریعہ بیع یا ہبہ کے اپنے کل حقوق زندہ اشخاص کو منتقل کر دے یا بذریعہ عاریت رہن یا اجارہ جزی یا محدود حقوق منتقل کر دے۔

بیع کی مختلف شکلیں؛

بیع کے نام سے وہ معاہدہ کے کامل فوائد سے مستفید ہو سکتا تھا۔ ان میں سے معاملات بالکل سٹہ بلکہ جوئے کی قسم کے ہوتے تھے۔ زمانہ جاہلیت کے عربوں میں بیع کی مندرجہ ذیل شکلیں رائج تھیں۔ اس فہرست کے ملاحظہ سے اکثر اصول انتقال جائیداد کی نوعیت کا پتہ چل جائے گا جو اسلامی فقہ نے قائم کیے ہیں۔

1۔ مال کو فروخت کے معاوضہ میں جس کو "مقابلہ" کہتے تھے اور جو فی الحقیقت باہم مال کا تبادلہ تھا۔

2۔ مال کی فروخت سکتے کے معاوضہ میں جو "بیع" عام طور پر رائج ہے۔

3۔ سکتے کی فروخت سکتے کے معاوضہ میں جو "صرف" یا صرائی ہے۔

4۔ بیع جس میں قیمت پیشگی دی جاتی تھی اور مال بعد کسی وقت حوالہ ہوتا تھا۔ یہ معاملہ "سلم" کہلاتا تھا۔

5۔ بیع بالخیار، جس میں تنسیخ کا اختیار ہوتا تھا۔

6۔ بیع قطعی یا جو منسوخ نہیں ہو سکتی۔

- 7 - فروخت مال جس کی قیمت آئندہ ادا ہوگی۔
- 8 - "مراحمہ" جس میں بائع مال کو حقیقی لاگت اور ایک مقررہ اور مصرحہ نفع پر فروخت کر دیتا تھا۔
- 9 - "التولیہ" فروخت حقیقی لاگت پر۔
- 10 - "وضیع" مال کی فروخت لاگت سے کم قیمت پر۔
- 11 - "مساومہ" فائدہ سے فروخت۔
- 12 - "بیع بالقرار الحجر" مثلاً کپڑے کے چند تھان معروض بیع میں لائے جاتے تھے۔ مشتری پتھر پھینکتا تھا جس تھان پر اس کا پتھر جا کر گرتا تھا وہ مشتری کا مال ہو جاتا تھا فریقین میں سے کسی کو اس بیع کی تیغ کا اختیار نہ تھا۔
- 13 - "ملاسمہ" اس بیع میں مشتری کے مال کو چھو دینے سے معاملہ طے اور مال فوراً اس کی ملک ہو جاتا تھا خواہ بائع اس قیمت پر رضا مند ہو یا نہ ہو۔
- 14 - "منابذہ" اس قسم کی فروخت تھی کہ دکاندار کوئی شے اس شخص کی طرف پھینک دیتا تھا جو بہ نیت خریداری جاتا تھا اور اس کا یہ عمل تکمیل معاملہ بیع کے لیے کافی ہوتا تھا۔
- 15 - "مزابنہ" درخت پر کھجوروں کی فروخت بمعادضہ توڑی ہوئی کھجوروں کے۔
- 16 - "مخالفہ" گہیوں کی فروخت بانی اور جنین کی رحم مادر میں۔
- 17 - "معاملہ" یا "بیع بلوفا" بیع کی اس شکل میں اس چیز کا بائع مشتری سے یہ کہتا ہے کہ میں قرضہ واجب الادا کے معاوضہ میں یہ چیز تیرے ہاتھ فروخت کرتا ہوں اس شرط پر کہ جب میں وہ قرضہ ادا کروں تم مجھ کو میری چیز واپس دے دو۔ مشتری اس چیز کے استعمال کا بغیر اجازت بائع کے مجاز نہ ہوتا۔
- 18 - وہ شکل جو (دو معاملات ایک معاملہ میں) کے نام سے موسوم تھی اور جس میں یہ شرط ہوتی تھی کہ مشتری مدت معین میں اس چیز کو پھر بائع کے ہاتھ فروخت کر دے گا۔
- 19 - "سربوں" اس بیع میں مشتری قیمت کا ایک جزو بائع کو ادا کرتا تھا اور شرط یہ ہوتی تھی کہ اگر وہ چیز پسند آئے گی تو وہ بقیہ قیمت ادا کرے گا ورنہ وہ چیز اس کو واپس کر دے گا اور جو رقم وہ ادا کر چکا ہے وہ ضبط کر لی جائے گی۔
- 20 - بیع جس میں بیعہ معاہدہ کے وقت بائع کے قبضہ میں نہ ہوتی تھی مگر تکمیل معاہدہ کے لیے بعداً اس کا مہیا کرنا اس کے ذمہ ہوتا تھا۔

اجارہ یا پٹہ :

عام طور سے زمین کا اجارہ ایک سال کے لیے دیا جاتا تھا اور شاہد صورتوں میں دو یا تین سال کے لیے کسی ایسے اجارہ کا جو اس سے زیادہ مدت کے لیے دیا گیا ہو پتہ نہیں چلتا ہے۔ لگان نقد کے یا جز پیداوار یا گیہوں میں ادا کی جاتی تھی۔ بعض اوقات پٹہ میں یہ شرط ہوتی تھی کہ کاشت کے لیے تخم پٹہ دینے والا مہتیا کرے گا اور بعض اوقات تخم کا مہتیا کرنا خود پٹہ لینے والے کے ذمہ ہوتا تھا۔ پہلی شکل "مخارہ" اور دوسری "مزارعہ" کہلاتی تھی۔ بعض اوقات یہ شرط ہوتی تھی کہ پٹہ لینے والا اپنے پاس سے تخم مہتیا کر کے کاشت کرے گا اور پٹہ دینے والا اپنے حصہ میں اس قطعہ اراضی کے اس حصہ کی پیداوار لے گا جو چشمہ کے پاس واقع ہو یا کسی دوسرے مقررہ قطعہ کی۔ عرب درختانِ شتر کو بھی ٹھیکہ پر دیا کرتے تھے۔

قرض و ربا :

عرب سود پر روپیہ دیا کرتے تھے اور کم سے کم مدینہ کے یہودیوں میں سود لینے کا طریقہ "ربا" کے نام سے اچھی طرح جاری تھا۔ ایشیا کا بطور قرض کے دینا "عاریتہ" کے نام سے موسوم کیا جاتا تھا۔ اس معاہدہ میں عاریتہ لینے والا اس چیز کے استعمال اور اس کی آمدنی سے مستفید ہونے کا مجاز تھا۔ مگر اس چیز کو صرف کر ڈالنے یا منتقل کر دینے کا اختیار نہ رکھتا تھا۔

انتقالِ جائد اور بذرِ وصیت :

ایک عرب کو وصیت کے ذریعہ سے اپنی جائداد کے انتقال کا ایسا ہی کامل اختیار تھا جیسا کہ اس کو اپنی زندگی میں اس جائداد کے متعلق حاصل تھا۔ وصیتی انتقال کرنے میں اس کے اختیارات جائداد کے کسی خاص حصہ یا کسی خاص قسم کی جائداد تک محدود نہ تھے۔ وہ جس شخص کے حق میں چاہتا، وصیت کر سکتا تھا۔ اس امر میں کوئی مانع نہ تھا کہ وہ اپنی کل جائداد ایک غیر شخص کو جو دولت مند ہو، دے دے اور اپنی اولاد، ماں، باپ اور رشتہ داروں کو افلاس کی حالت میں چھوڑ جائے یا اگر وہ چاہے، اپنے ورثہ،

۱۔ شرح النووی بر صحیح مسلم (مطبوعہ بولاق) جلد 6 صفحات 7 - 405 - 401 -

۲۔ شرح التفسیر الکبیر مصری، جلد 2، صفحہ 35 -

میں سے ایک وارث کو ترجیح دے کر دوسروں کو محروم کر دے۔ (تفسیر احمدی، صفحات 1-60)

ایک عرب کے مرنے پر اس کی وہ تمام جائداد جس کو وہ منتقل کر چکا تھا، اس کے ایسے ذکور و نثار پر منتقل ہوتی تھی جو ہتھیار اٹھانے کے قابل ہوتے تھے۔ تمام اناث اور نابالغ بچے محروم رہ جاتے تھے۔ (تفسیر احمدی، صفحات 5-234)

وراثت کا تعین قرابت، تہنیت اور معاہدہ پر ہوتا تھا۔ قسم اول میں بیٹے، پوتے، باپ، دادا، بھائی، چچا زاد بھائی، چچا اور بھتیجے شریک تھے۔ بولٹ کے بذریعہ تہنیت لیے جاتے تھے، ان کی وہی حیثیت ہوتی تھی جو متوفی کے غیر صحیح النسب بیٹوں کی ہوتی تھی۔ تیسری قسم کے وراثت اس دستور سے پیدا ہوئے کہ دو عرب باہم معاہدہ کر لیتے تھے کہ ان میں سے ایک کی وفات پر معاہدہ کا دوسرا فریق اس کا وارث یا اس کے متروکہ میں سے ایک معین حصہ پانے کا مستحق ہوگا۔ جائداد قابل تقسیم میں مختلف وراثت کے حصے معین نہ تھے۔ یہ معلوم کرنا مشکل ہے کہ وراثت میں اگر ترتیب کا کوئی سلسلہ تھا تو وہ کیا تھا۔ اتنا معلوم ہوتا ہے کہ متوفی کا متروکہ قبیلہ کا سردار اس کے مسلمہ وراثت میں تقسیم کر دیا کرتا تھا۔ ایسی حالت میں ممکن ہے کہ ہر وارث کا حصہ بلحاظ اس وقت کے حالات کے مختلف ہوتا ہوگا اور بالغ لڑکوں کا وجود غالباً لڑکیوں کے لیے موجب حرماں منظور ہوتا ہوگا۔ بیٹیاں بہنیں اور ماں کا متروکہ میں کوئی حصہ نہ تھا، لیکن جائداد بیوہ کے مہر اور بعض قبیلوں میں بدرجہ اقل اس کے نان و نفقہ کی ذمہ دار سمجھی جاتی تھی۔

دفعہ 2۔ اشاعت اسلام کے بعد قوانین اور اصول فقہ

عرب کی تمدنی حالت مختصراً یہ تھی کہ جب محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے جو خود عرب اور قبیلہ قریش کے ایک ممتاز خاندان میں سے تھے، اسلامی اصول کی اشاعت فرمائی، قوانین اور قوم کے رسم و رواج میں جو ارتقاء نادانستہ ہو رہا تھا، اس درجہ سے گزر کر ہم اب اختیاری اور دانستہ قانون سازی کے درجہ میں داخل ہوتے ہیں جو قوموں کی ترقی میں ایک اہم درجہ سمجھا جاتا ہے۔ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تلقین اسلام نہ صرف عربوں کی مقامی حکومت کے لیے تھی بلکہ اس سے عام طور پر انسانی زندگی کی ہدایت مقصود تھی یا یوں کہو کہ آپ کے قانون کے قائم کردہ اصول ایک عالمگیر مذہب کے مجموعی تجویز کے لاینفک اجزاء تھے۔

اسلامی قوانین اور فقہ کی تاریخ عام طور سے چار دوروں میں

تقسیم ہو سکتی ہے۔

اسلامی قانون کی تاریخ اسلام اور اسلامی فقہ کی اشاعت کے بعد سے چار مختلف دوروں

میں تقسیم ہو سکتی ہے۔

پہلا دور آپ کی ہجرت مدینہ (۶۲۲ء) سے شروع ہو کر آپ کی وفات (۶۳۲ء) پر ختم ہوتا

ہے۔ اس پر صحیح طور سے اسلام کے قانونی دور کا اطلاق ہو سکتا ہے جس میں آسمانی احکام نازل ہوتے تھے

اور جس کی اشاعت قرآن کے الفاظ یا احادیث نبویؐ کے ذریعہ سے ہوتی رہتی تھی۔ یہی اصل بنا ہیں جن

پر سنتوں کے چار مذاہب کی عمارت قائم ہوئی ہے۔

دوسرا دور رسول خدا کی تاریخ وفات سے شروع ہو کر فقہاء کے مختلف مذاہب قائم ہونے پر

ختم ہوتا ہے۔ سرسری حساب میں اس میں اصحاب رسول اللہ اور تابعین کا زمانہ آجاتا ہے۔ یہ زمانہ جیسا کہ

کہا جاتا ہے، قوانین کے جمع تعبیر اور اجماع کے غور و فکر کے ذریعہ سے ان کی توسیع کا تھا۔

تیسرا دور وہ ہے جس میں قانون اور مذاہب کے اصول اور باضابطہ تنقید عمل میں آئی اور فقہاء کے

چار مذاہب قائم ہوئے۔ یہ دور دوسری صدی ہجری کی ابتدا سے شروع ہو کر تقریباً تیسری صدی ہجری کے

ساتھ ختم ہو جاتا ہے۔

اس کے بعد سے فقہ اسلام کی کوئی مجتہدانہ توضیح نہیں ہوئی اور تمام فقہاء اپنے اپنے مذاہب

کے بانیوں کی تالیفات کی تشریح کے دائرہ میں محدود رہے۔ یہ فقہ اسلام کی تاریخ کا چوتھا دور ہے

جس کی نسبت صحیح طور سے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ ختم ہو گیا ہے۔ اس زمانہ کے فقہاء اور ان کی تالیفات

کی کامل طور سے تفریق اور تقسیم کی گئی ہے، لیکن اس مسئلہ سے کسی قدر تفصیل کے ساتھ تقلید کے ضمن

میں بحث کرنا زیادہ مناسب ہو گا۔

پہلا دور،

قرآن؛

قرآن ان دعوں کے مجموعہ کا نام ہے جو حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رسول اور پیغمبر

لے ملاحظہ ہو بحث آئندہ تقلید و اجتہاد

ہونے کے بعد ان پر منجانب اللہ نازل ہوتی رہی ہیں۔ یہ وہ حیاں خود خدا کے خاص الفاظ میں پہنچیں اور وہ خدا کی مرضیات اور احکام پر مشتمل ہیں۔ قرآن جو کہ قدیم سے موجود تھا، چھوٹے چھوٹے اجزا میں جو آیتوں کے نام سے موسوم ہیں، وقتاً فوقتاً اترتا رہا۔ اکثر آیتیں جن میں احکام موجود ہیں، ایسے مقدمات میں نازل ہوئی ہیں جو فی الحقیقت اس وقت پیش آئے تھے۔ بعض اوقات خداوند تعالیٰ نے مصلحت دیکھ کر اپنے پہلے احکام کو منسوخ فرما کر انسانوں کی ضرورتوں کے لیے مفید تر احکام قائم کر دیے۔

احادیث :

دوسرا ذریعہ احکام الہی کا حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی تک حضرت رسالت پناہ کے اقوال یا حدیث تھا۔ اکثر ایسے معاملات تصفیہ کے لیے پیش آتے تھے جن کے لیے کوئی صریح آیت موجود نہ ہوتی تھی یا بعض امور کی توضیح اور تشریح کی حاجت ہوتی تھی۔ ایسے مواقع پر حضرت رسالت پناہ جو ارشاد فرماتے تھے وہ ”حدیث“ کے نام سے موسوم ہے اور وہ ایک مقدس ذریعہ اسناد و سمعاً سمعاً جاتا ہے۔ آپ کا ارشاد تمام قانونی اور مذہبی معاملات میں منجانب اللہ تھا اگرچہ ان کا اظہار خود حضرت کے الفاظ میں ہوتا تھا۔ برخلاف اس کے قرآن مجید لفظاً اور معنیاً خدا کا کلام ہے۔ رسول کے اقوال اور اعمال خداوند تعالیٰ کی مرضی اور ہدایت کے مطابق تھے اور ان سے بھی قرآن کی طرح صحیح اور جائز افعال کا پتہ چلتا ہے۔ بعض اوقات حضرت پناہ کی پسند یا ناپسند کا اظہار بذریعہ آپ کے طرز عمل کے ہوتا تھا۔ مثلاً اہل اسلام کسی دستور یا طرز عمل کے پابند تھے اور آپ نے باوجود علم کے اس کے متعلق کسی قسم کی ناپسندیدگی کا اظہار نہ فرمایا تو اس کا جواز تسلیم کر لیا جائے گا۔ اسی طرح سے اگر آپ کسی طرز عمل سے دیدہ دانستہ اجتناب فرماتے رہے ہیں تو اس کی بنا پر تسلیم کرنا پڑے گا کہ آپ نے اس کو ناپسند فرمایا اور جائز نہیں رکھا۔

دوسرا دور :

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال جون 632ء کو ہجرت کے گیارہویں سال ہوا اور جمہور اسلامی کا مذہبی اور دنیاوی انتظام آپ کے اصحاب کے ذمہ پڑا۔ اس وقت سے شرع اسلام کی تاریخ میں ایک نیا دور شروع ہوتا ہے۔ آپ خاتم الانبیاء تھے۔ اس لیے اب کوئی ایسا رسول آنے والا نہ تھا جس کے ذریعے خداوند تعالیٰ اپنے مرضیات اور اپنے احکام مسلمانوں کی ہدایت

اور رہنمائی کے لیے ظاہر فرمانا مگر قرآن، حدیث اور سنن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کی ہدایت اور رہنمائی کے لیے موجود تھے۔ اگر کسی معاملہ کے متعلق قرآن کا حکم یا حدیث موجود تھی یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی قسم کا مقدمہ فیصلہ فرمایا تھا تو اس کے تقفیہ میں کسی قسم کی دقت ہی نہ تھی، لیکن حکومت کی وسعت کے ساتھ قوم کے معاملات زیادہ تر پیچیدہ ہوتے جاتے تھے اور اکثر ایسی صورتیں اور حالات پیش آتے تھے جن کے لیے احکام موجود نہ ہوتے تھے۔ ایسی حالت میں اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مجبوراً اپنی سمجھ سے کام لینا اور ان دستوروں کو پیش نظر رکھنا پڑتا تھا جو عربوں میں جاری تھے اور جن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناجائز نہیں قرار دیا تھا۔ اصحاب جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبتوں اور مشوروں میں شریک رہے تھے۔ شرع اسلام کے مصالح اور اس امر سے کہ فلاں قاعدہ یا فیصلہ ان اصولوں کے مطابق ہو گا یا نہیں، فطری طور سے واقف ہوں گے، اس لیے اگر کسی خاص امر پر ان کا اجماع ہو جائے تو اس کی قطعی صحت تسلیم کر لی جاتی ہے، یہاں تک کہ ان کی منفردہ رائے بھی بڑی وقعت کی نظر سے دیکھی جاتی ہیں۔

خلیفہ کا انتخاب جو کہ جماعت ایتظامی کا اعلیٰ عہد دار ہوتا تھا؛

رسول خدا کی وفات کے بعد سب سے اہم مسئلہ جو قوم کو حل کرنا پڑا وہ جمہور اسلام پر حاکم مقرر کرنے کے لیے آپ کے جانشین کا انتخاب تھا۔ اس مسئلہ پر اسلامی دنیا دو مختلف فریقوں میں تقسیم ہو گئی، شیعہ کہتے ہیں کہ امامت یا خلافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خاندان میں رہنی چاہیے تھی۔ بقیہ مسلمان اس کے طرفدار ہیں کہ خلیفہ کا انتخاب جماعت کا حق تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات مسئلہ واقعات تاریخی کے لحاظ سے حضرت علیؑ کے حقوق کا علانیہ طور سے اظہار نہیں کیا گیا اور حضرت ابو بکرؓ پہلے خلیفہ منتخب ہوئے۔ وہ حکومت کے اعلیٰ افسر اور بحیثیت امام کے جمعہ کی نماز پڑھاتے رہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ بحیثیت خلیفہ کے انتظامی شاخ کے اعلیٰ افسر تھے، لیکن ان کو شاہی اختیارات اور شاہی حقوق مطلق حاصل نہ تھے۔ صرف احکام قرآنی اور اقوال رسول اللہ کی تعمیل کے ایک اعلیٰ ناظم تھے۔ ان کو قانون سازی کے متعلق بھی کوئی اختیار نہ تھا کیونکہ اسلام میں نہ خدا ہی مقنن مانا جاتا ہے۔

قرآن شریف کا جمع کیا جانا؛

چونکہ اسلامی جماعت پر زیادہ تر ان اصول کے مطابق حکومت کرنا تھا جو اس مقصد کے لیے

پہلے سے قائم ہو چکے تھے۔ اس لیے ابتدائی مسلمانوں کی توجہ قرآن کی آیتوں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال اور فہم کو جمع کرنے کی طرف مبذول ہوئی۔ حضرت رسول اللہ کے زمانہ حیات میں قرآن کی آیتیں حفاظ قرآن کے سینوں میں محفوظ تھیں یا ہڈیوں، کھجوروں کے پتوں اور پتھر کی تختیوں پر لکھ لی گئیں تھیں۔ ایک معرکہ میں جو کہ مسیبت کذاب سے ہوا، حفاظ و قراء کی ایک کثیر تعداد شہید ہو گئی۔ اس لیے حضرت عمرؓ کی تجویز کے مطابق حضرت ابو بکرؓ نے قرآن کو جمع کرایا۔ یہ کام زید بن ثابت کے سپرد ہوا جو کہ ہمیشہ حضرت رسول خدا کے ساتھ رہنے والے اور آپ کے کاتب بھی تھے۔ زیدؓ نے اس کام کو 11ھ سے لے کر 14ھ تک ختم کر دیا۔ مگر شائع ہو کر اس مجموعہ میں مختلف قرائتیں اور عبارتیں داخل ہو گئیں۔ حضرت عثمان نے جو کہ تیسرے خلیفہ تھے ایک صحیح نسخہ کی ضرورت محسوس کر کے پھر زیدؓ سے پہلے نسخہ کی نظر ثانی کرائی۔ اس نظر ثانی کی تکمیل کے بعد حضرت عثمانؓ نے باقی نسخوں کو ضائع کر دیا۔ یہی وجہ ہے کہ اس وقت تک صرف ایک ہی قابل وثوق اور ایکساں قرآن تمام اسلامی دنیا میں رائج ہے۔

احادیث حکومت کے حکم سے جمع نہیں کرائی گئیں؛

قرآن کی طرح حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال اور فیصلہ جات کے جمع کیے جانے کا حکومت کی طرف سے کوئی انتظام نہیں ہوا۔ اس کے جو وجوہ تھے وہ قیاس میں آسکتے ہیں۔ یہ کام عام مسلمانوں کی دینداری اور ذاتی کوشش پر چھوڑ دیا گیا۔ جو لوگ احادیث کے جید عالم تھے، ان کو شوقین طالب علموں کی ایک ایسی روز افزوں جماعت نے گھیر لیا جو رسول کی ہر حدیث کو سیکھنا اور اس کو جمع کرنا چاہتے تھے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شوق اور جوش بہت سی غلط اور معتبر حدیثوں کے وجود میں آنے کا باعث ہو گیا۔ کیونکہ حضرت عمرؓ نے اپنے زمانہ خلافت میں اس کو روکا اور کچھ عرصہ کے لیے احادیث کی روایت کی ممانعت کر دی تھی۔ مگر اس کا اثر عارضی ہوا اور جوں جوں زمانہ گزرتا گیا، علم حدیث زیادہ تر جوش اور شوق کے ساتھ حاصل کیا جانے لگا۔

محدث اور فقہ:

تمام محدث لازمی طور سے فقہ نہ تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب میں سے جن لوگوں نے اپنے علم اور دنیاوی اور مذہبی قوانین سے قواعد کے استخراج میں قابلیت کی وجہ سے شہرت حاصل کی۔ ان میں حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، ابن عمرؓ، ابن مسعودؓ اور ابن عباسؓ کے نام ممتاز نظر آتے

ہیں اور فقہ اسلام کے بہت سے اہم اصول ان ہی لوگوں کی رائے پر مبنی ہیں۔ ابن مسعودؓ کے شاگردوں میں تک کوفہ میں اور دوسرے فقہاء اور محدثین مدینہ میں حدیث اور فقہ کی تعلیم دیتے رہے۔

مدینہ اور کوفہ :

یہ دونوں مقام اور خصوصاً کوفہ عرصہ دراز تک مذہبی علوم کا مرکز رہا۔ ابن مسعودؓ کے شاگردوں میں علقمہ اور اسود سب سے زیادہ مشہور ہیں۔ علقمہ خطابت کے عہدہ پر مامور تھے۔ ان کے انتقال کے بعد ان کے جانشین اسود قرار پائے اور اسود کے انتقال کے بعد یہ تعلیمی خدمت مشہور ابراہیم النخعیؒ کو پہنچی جو کہ "فقیہہ العسراق" کے نام سے مشہور تھے۔ ابراہیم کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ انہوں نے فقہ کے ان اصولوں کو جو ان کے زمانہ تک قائم ہو چکے تھے، ایک مجموعہ کی شکل میں جمع کیا تھا، اور حماد کے پاس جن سے بعد میں امام ابوحنیفہ نے فقہ پڑھی، اس مجموعہ کا ایک نسخہ موجود تھا۔ مدینہ والوں کی تعلیم میں علم حدیث پر خاص طور سے زور دیا جاتا تھا۔ اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ دوسرے فقہاء اس علم کو نظر انداز کرتے یا اس علم کی اہمیت کو جو کہ فقہ کا ایک اہم ماخذ ہے، کسی طرح گھٹاتے تھے۔ فقہاء کے لیے حدیث سے واقف ہونا لازمی تھا۔ اگرچہ ہر محدث فقیہ نہ ہوتا تھا۔ حدیث کی تعلیم کا یہ طریقہ تھا کہ استاد یا خطیب اپنی جگہ پر بیٹھ کر باواز بلند کہتا تھا کہ مجھ سے فلاں فلاں شخص نے روایت کی جس نے اس کو فلاں فلاں سے سنا تھا.... کہ حضرت رسول خدا نے فرمایا... طلبا ان احادیث کو لفظ بلفظ لکھتے جاتے تھے مع اس سلسلہ اسناد کے جو اسناد حدیث روایت کرنے سے پہلے بیان کرتا تھا۔ جس ماخذ سے روایت پہنچتی ہے اس کے بیان کا نام اسناد ہے اور جوں جوں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے بعد ہوتا گیا، رواد کا یہ سلسلہ لازمی طور سے بڑھتا گیا۔

انتظام عدالت خلیفائے اشدین کے عہد میں :

حضرت رسول خدا کی وفات کے بعد عرصے تک کوئی شخص قضاة کے عہدہ پر مقرر نہیں ہوا اور خود حضرت ابو بکرؓ اس کام کو انجام دیتے رہے جیسا کہ اس کے قبل حضرت رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم بذات خاص اس کام کو انجام دیتے رہے، لیکن جماعت کے ملکی معاملات بڑھنے لگے اور وقت تنگی کرنے لگا تو حضرت ابو بکرؓ نے اپنے عدالتی اختیارات حضرت عمرؓ کو سپرد کر دیے۔ حضرت ابو بکرؓ پہلے شخص تھے جنہوں نے خطاروں کے لیے قید خانے قائم کیے۔ حضرت عمرؓ نے ان کے جانشین نے

پہلا قاضی مقرر کیا اور یہ اصول نافذ کیا کہ قانون کی حکومت اعلیٰ ترین حکومت سے اور عدالتی انتظام ایسا ہونا چاہیے کہ اس پر مطلق یہ شبہ نہ ہو سکے کہ وہ کسی طور سے انتظامی حکومت کے تابع اور زیر اثر ہے۔ حضرت عمرؓ نے ایک دعویٰ ایک یہودی کے مقابلہ میں دائر کیا۔ دونوں قاضی کے محکمہ میں گئے۔ قاضی خلیفہ کو دیکھ کر تعظیماً اٹھ کھڑا ہوا۔ حضرت عمرؓ نے اس کو قاضی کی ناقابل معافی کمزوری قرار دے کر اس خدمت سے ہٹا دیا۔ اس کا پتہ نہیں چلتا کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ خلافت میں قاضیوں کے اختیارات اور حدود کی صحیح طور سے صراحت ہوئی تھی یا کوئی جدا عملہ ڈگریوں اور احکام کی تعمیل کے لیے ان کو دیا گیا تھا۔ لیکن حضرت علیؓ کے زمانہ میں جو حضرت عمرؓ کی طرح مشہور فقیہ تھے۔ قاضیوں کے حدود و اختیارات اور قانون ضوابط میں زیادہ تر صراحت اور استقلال پیدا ہو گیا تھا۔ آپ کی شہادت 40ھ میں واقع ہوئی اور اس پر خلفائے راشدین کا دور ختم ہو گیا۔

یہ دور بلحاظ فقہ کے ایسا دور ہے جو اسلامی احکام کی منشا کی سخت اتباع کی بنا پر میسر نظر آتا ہے۔ عدالتی اختیار یا خود خلیفہ استعمال کرتا تھا یا وہ کسی ایسے شخص کے سپرد کر دیتا تھا جو ان کو براہ راست اس کی نگرانی میں استعمال کرتا تھا۔ اسلامی حدود میں غیر معمولی تیزی سے وسعت ہوتی گئی اور اسلام کو مختلف مفتوحہ قوموں کے قوانین اور رسم و رواج سے سابقہ پڑنے لگا۔ خلفائے راشدین یعنی پہلے چار خلیفہ عملی لوگ تھے اور دنیا کا ان کو تجربہ تھا۔ ان کے ہاتھ میں قانون نے بلا مذہب سے جدا ہونے کے اغراض عملی کے کارآمد اصول اختیار کر لیے تھے۔

فقہ اور حدیث کی تعلیم بنی امیہ کی خست لائیں:

بنی امیہ کا، جو خلفائے راشدین کی جگہ قائم ہوئے، پہلا کام یہ تھا کہ انہوں نے دار الخلافت کو ملک عرب و مشرق میں منتقل کر دیا۔ اگرچہ وہ بحیثیت خلیفہ کے حکومت کرتے تھے مگر وہ عام طور سے مذہبی قوانین کی واقفیت میں نام آور نہ تھے، بہ استثنائے عمر ابن عبدالعزیزؓ کے جو نہ صرف اپنے سخت زہد و اتقا بلکہ اور حدیث کے وسیع معلومات کی بنا پر اس گروہ میں غیر معمولی طور سے ممتاز اور ممتاز تھے۔ حدیث میں بہت سی روایتیں ان کی سند سے کی جاتی ہیں۔

فقہ و حدیث کا آغاز بطور فن کے:

اگرچہ عدالتی کام اب تک قاضیوں کے سپرد تھا، مگر بنی امیہ کے عہد میں فقہ کی ترقی اور اس کی

نشوونما ایسے مدرسوں اور استادوں کی تعلیم گاہوں میں ہونی جن کو عدالت کی عملی کارروائیوں سے کوئی تعلق نہ تھا۔ اس پر بھی فقہ کی تعلیم کے شوق میں کوئی کمی نہ تھی۔ بنی اُمیہ کے آخر زمانہ میں اس پر کم سے کم عراق وغیرہ میں علوم الہیات اور یونانی منطق کا جو حال ہی میں جاری ہوئے تھے بہت بڑا اثر پڑا، اس جدید عمل مذاق میں جو پیدا ہو گیا تھا، ہم کو اسلامی فقہ کے فن کی ابتدا تلاش کرنی چاہیے۔

بعضوں کا قول ہے کہ واصل ابن عطاء بنی فرقہ معتزلہ نے پہلی مرتبہ فقہ کو مختلف مضامین میں تقسیم کیا۔ اصطلاحات استعمال کیں اور فقہ کے مختلف ماخذ مرتب کیے۔

خلفائے بنی عباس کی اس فن کی سرپرستی:

بنی اُمیہ کے زوال کے بعد بنی عباس 132ھ میں حکمران ہوئے۔ ان کی حکومت کے ساتھ فقہ کی تعلیم کو اور زیادہ زور ہو گیا۔ خلفائے بنی عباس علم و فضل کے سرپرست تھے اور فقہ کی خاص طور سے تربیت اور دلجوئی کرتے تھے۔ ممکن ہے اس میں ایک درجہ تک ان کی مصلحت منگی کو بھی دخل ہو۔ ان کا دارالسلطنت بغداد علم و فضل کا مرکز بن گیا اور اس میں حجاز، شام اور عراق کے دوسرے علموں کے فقہاء اور محدثین اکٹھے ہو گئے۔ خلفائے بنی عباس نے ایسے لوگوں کو قاضی مقرر کیا جو علم و فضل اور لائقیت میں نامور تھے۔ ان کے بڑے بڑے مشاہیر مقرر کیے اور سلطنت میں ان کا بڑا اعزاز قائم کیا۔

ایسا فقہ اسلام پر قانونِ روما کا کوئی اثر پڑا:

اس زمانہ میں خلفائے راشدین کے زمانہ کی طرح فقہ اسلام کو پھیر زندگی کے عملی اور حقیقی معاملات سے آگے بڑھا، اگرچہ وہ مٹھوڑے ہی زمانہ کے لیے تھا اور اسی زمانہ میں یونانی اور شاہی رومی ادبیات اور فنون نے مسلمانوں میں بڑی حد تک رواج پکڑا۔ مختلف اقوام کے ماہرین کے لیے اس امر کا دیکھنا یقیناً لطف سے خالی نہ ہوگا کہ اسلامی اور رومی قوانین کے قواعد و ران کے اصول ایک دوسرے سے کہاں تک مشابہ تھے۔ لیکن اسلامی فقہاء نے رومی قوانین کا تذکرہ کرتے ہیں اور نہ اصولاً یہ تسلیم کرتے ہیں کہ فقہ اسلام کی ترکیب میں رومی قوانین کو کسی طرح کا بھی دخل تھا۔ اس لیے کسی قدر یقین کے ساتھ بھی یہ معلوم کرنا دشوار ہے کہ آیا فقہائے اسلام کسی حد تک بھی رومی مقننین کے زیر بار احسان تھے یا نہیں اور اگر تھے تو کس حد تک۔

تیسرا دور :

بنی عباس کے عہد حکومت میں اہل سنت والجماعت کے وہ چار فقہی مذاہب جو اس وقت تک کے زیر بحث ہیں، قائم ہوئے۔

اہل سنت والجماعت کے چار فقہی مذاہب کا قیام

ان چاروں فقہوں کے اصول ایک ہیں، صرف فروع میں اختلاف ہے۔ مسلمانوں میں ان کے مقابلہ میں صرف دوسری اہم فقہ شیعوں کی فقہ ہے۔ اگرچہ شیعہ اور سنیوں کی فقہوں میں بھی اختلاف ہے وہ زیادہ تر بہ نسبت قانون کے عام اصولوں کے گزشتہ ملکی معاملات کے متعلق ہے۔ شیعوں کی فقہ سے اس موقع پر ہم کو کوئی تعلق نہیں ہے۔

ابو حنیفہ

ابو حنیفہ النعمان ابن ثابت جو عام طور سے امام ابو حنیفہ کے نام سے مشہور ہیں اور سنیوں کے چار فقہی مذاہب میں سے سب سے اہم مذہب کے بانی ہیں۔ بنی امیہ کے خاندان کے خلیفہ عبدالملک کے عہد 80ھ میں پیدا ہوئے اور بنی عباس کی حکومت کے قائم ہونے کے اٹھارہ سال بعد طویل عمر میں انتقال کیا۔ پہلے انہوں نے علم کلام پڑھنا شروع کیا تھا، مگر اسے چھوڑ کر فقہ کی طرف متوجہ ہو گئے اور حضرت جعفر صادق اور حماد کے درس میں شریک رہے۔ مقدم الذکر آل رسول اور اپنے علم اور اتقا کے لحاظ سے مشہور تھے اور شیعوں میں امام سمجھے جاتے ہیں۔ مؤخر الذکر، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے، ابراہیم النخعی کے شاگرد اور فقہ کے مشہور عالم تھے۔ امام ابو حنیفہ نے جن محدثین سے حدیث سنی، وہ شعبی، قتادہ، الاعمش اور دوسرے مشہور لوگ تھے جن کو اس فن میں امتیاز حاصل تھا۔ امام ابو حنیفہ غیر معمولی دل و دماغ لے کر آئے تھے اور ان کو حقیقی فقہاء کی طرح باریک فرقوں میں امتیاز کرنے کا ملکہ حاصل تھا۔

ان کی قوت استدلال اور استنباط بید بڑھی ہوئی تھی جس نے قوی حافظہ اور صحیح عقل کے ساتھ مل کر بہت کم عرصہ میں ان کو فقہ کی امامت کے بلند مرتبہ پر پہنچا دیا۔ طلباء ہر طرف سے آکر ان کے حلقہ درس میں شریک ہونے لگے۔ ان کے شاگردوں میں ابو یوسف، محمد اور زفر کے نام اسلامی فقہ کے فن میں ممتاز نظر آتے ہیں۔

ابو حنیفہ اہل الرائے مشہور تھے؛

امام ابو حنیفہ کی تعلیم نے انہیں اہل الرائے کا خطاب دلوایا اور ان کا مذہب اسی لقب سے ممتاز کیا جاتا تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کے معاصرین یہ سمجھتے تھے کہ وہ استنباط نتائج فقہی بہ نسبت دوسرے فقہاء کے احادیث سے کم اور استدلال سے زیادہ تر کام لیتے تھے۔ اس امر کا خیال رکھنا چاہیے کہ ان کے زمانے میں بھی فقہاء سرسری طور سے دو بڑے گروہوں میں تقسیم تھے۔ خاص عرب کے فقہاء، اہل حدیث اور عراق کے فقہاء اہل الرائے کہلاتے تھے۔ یہ سمجھنا کہ ابو حنیفہ کو حدیث کا کافی علم نہ تھا یا وہ حدیث کو فقہ کا صحیح ماخذ نہیں تصور کرتے تھے، درست نہ ہوگا۔

ابن خلدون لکھتا ہے کہ بعض متعصبین کہتے ہیں کہ بعض علماء کو حدیث کا علم کم تھا اور یہی وجہ ہے کہ ان سے بہت کم حدیثیں مروی ہیں۔ جو کچھ کہا جاتا ہے وہ مشاہیر ائمہ کی نسبت صحیح نہیں ہو سکتا، کیونکہ فقہ کی بنیاد قرآن اور سنن پر ہے اور سنن کا تلاش کرنا، ان کا ایک اہم فرض ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ ان میں سے بعض لوگ ان شرائط کی سختیوں کی وجہ سے، جو وہ قائم کرتے ہیں، بہت کم احادیث کو تسلیم کرتے ہیں۔ (ابن خلدون (مطبوعہ بلاق) جلد 1، صفحہ 371)

احادیث کی تنقید میں، اس میں شک نہیں کہ ابو حنیفہ دوسرے لوگوں سے زیادہ تر سخت تھے اور جن شرائط کے ساتھ وہ ان کی تنقید کرتے تھے، اس سے بہت سی حدیثیں خارج ہو جاتی تھیں جن کو دوسرے لوگ صحیح تسلیم کر لیتے تھے۔ علاوہ اس کے جو اصول انہوں نے قرار دیے تھے، اس سے ایسی احادیث کا دائرہ جس سے کوئی فقہی قاعدہ جائز طور سے مستنبط ہو سکے، بہت تنگ ہو گیا تھا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ احادیث کے اس بڑے ذخیرہ سے جو ان کے زمانہ میں شائع تھا، انہوں نے صرف اٹھارہ حدیثوں پر عمل کرنا جائز سمجھا۔

قیاس؛

لیکن ان کی زندگی کا سب سے بڑا کام فقہ کے اصول اور قواعد کا قرار دینا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ جو فقہ اس وقت موجود ہے اس کے بانی مہانی وہی ہیں۔ انہوں نے قیاس کے مسئلہ پر بڑا زور دیا اگرچہ بطور اصول قانون کے وہ عمل طور سے ان کے زمانہ کے پہلے سے بھی کام میں لایا جاتا تھا۔ انہوں نے اس اصول کو بھی قائم کیا اور بڑا امتیاز دیا جس کی رو سے فقہ اسلام کے قانونی قواعد معاملات

میں کام میں لائے جانے کی حالت میں ترمیم ہو جاتے ہیں اور جس کا نام انہوں نے امتحان رکھا جس کے لفظی معنی تریح کے ہیں جو بہت سے امور میں "اصولِ نصفت" سے مشابہ ہے۔ ایک مثال سے قیاس اور امتحان کا فرق بخوبی ظاہر ہو جائے گا۔ فقہ اسلام کی رو سے معاہدہ متعلقہ بیع اس صورت میں قابلِ نفاذ منظور ہوتا ہے جب کہ معاہدہ کے وقت شئی بیعہ کا وجود ہونا بنا علیہ قیاس سے استدلال کر کے یہ معاہدہ کہ کوئی کارِ بیکر یا پیشہ ور ایک خاص قسم کا سامان قیمت مقررہ پر تیار کر کے دے گا، ناقابلِ نفاذ قرار پاتا ہے، مگر اصولِ امتحان اس موقع پر دخل دے کر معاملہ بلحاظ اس ضرورت کے کہ انسانوں کا طرزِ عمل اسی طریقہ پر رہا ہے، اس کو جائز اور قابلِ نفاذ قرار دیتا ہے۔

اجماع؛

امام ابوحنیفہؒ نے مسدّد اجماع کو بھی وسعت دی جو ان کے معاصرین اس کو دینے کے لیے آمادہ نہ تھے۔ بعضوں کی یہ رائے تھی کہ اجماع کو بحیثیتِ ماخذِ قوانین صرف اصحابِ رسولؐ تک محدود رکھنا چاہیے۔ بعض اس کو تابعین تک لے جاتے تھے اور اس سے آگے بڑھانا پسند نہ کرتے تھے۔ امام ابوحنیفہؒ نے اس کو ہر زمانہ کے لیے جائز قرار دیا۔

عرف؛

انہوں نے مقامی رسم و رواج اور عرفِ عام کا بھی فقہ میں حاوی ہونا تسلیم کیا۔ الاشبہ والنظائر (مطبوعہ لکھنؤ، صفحہ 116) میں درج ہے کہ بہت سے مسائلِ فقہی عرف اور رسم و رواج پر مبنی ہیں، یہاں تک کہ وہ بجائے خود فقہ کا ایک اصول مان لیے گئے ہیں۔ امام موصوف الصدق کے نزدیک دو کے فقہاء کی طرح قرآن اور حدیثِ اول ماخذِ فقہ تھا۔ بعدہ اجماع اور قیاس اور امتحان اہل مقامی رسم و رواج صرف دوسرے درجہ کے ماخذ تھے۔

امام ابوحنیفہؒ اور ان کے شاگردوں کا فقہ کو مدون کرنا اور ان کے دوسرے کام؛

امام ابوحنیفہؒ نے جو کام فقہ کے متعلق کیا، اس میں ان کے بہت سے قابلِ شاگردوں کی مدد شریک تھی جن میں سے بعض کا ذکر قبل ازیں ہو چکا ہے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ انہوں نے اپنے شاگردوں میں سے چالیس اشخاص کی ایک مجلس تدوینِ فقہ کے لیے قائم کی تھی۔ اس مجلس کے ارکان میں یحییٰ ابن

زائدہ، حفص ابن غیاث، ابو یوسف، داؤد الطائی، حبان اور مندل بڑے محدث مشہور تھے۔ زفر کو قواعد فقہی کے استنباط میں بڑا ملکہ تھا اور قاسم ابن نعیم اور محمد عربی ادبیات کے بڑے ماہر تھے۔ اس مجلس میں وہ تمام عملی اور اصولی مسائل جو فی الحقیقت پیش آتے یا ذہن میں آتے تھے، معرض بحث میں لائے جاتے تھے اور جن نتائج پر بعد کامل اور آزادانہ بحث کے ان کا اتفاق ہو جاتا تھا وہ باضابطہ طریقے سے لکھ لیے جاتے تھے۔ اس تدوین میں تیس سال صرف ہوئے۔ جو جو حصہ مکمل ہو جاتا تھا وہ عام طور سے شائع ہو جاتا تھا۔ یہ پورا نسخہ ضائع ہو گیا جس سے فقہ اسلام کو ناقابل تلافی نقصان پہنچا۔ بحر اس حصہ کے جو امام ابو حنیفہ نے اس تدوین میں لیا ہو، ان کی تصنیف سے کسی اور کتاب کا موجود ہونا مستتبہ ہے کیونکہ فقہ اکبر کی نسبت جو عام طور سے ان کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ بعض باخبر علما کا خیال ہے کہ وہ ان کی تصنیفات سے نہیں ہے۔ حدیث کا ایک چھوٹا سا مجموعہ جو ان کی روایت پر مبنی ہے اور جو سند امام ابو حنیفہ کے نام سے مشہور ہے اور ایک خط جو انہوں نے اپنے شاگرد ابو یوسف کو عمدہ قضا کے فرائض کی انجام دہی میں ان کی آگاہی اور ہدایت کے لیے لکھا تھا فی زمانہ موجود ہے۔ امام ابو حنیفہ کو اپنے شاگرد ابو یوسف پر جو عرصہ دراز تک بغداد کے صدر قاضی رہے، بڑا بھروسہ تھا۔ اور وہ ان کی ذہانت علم اور دنیاوی معاملات کی واقفیت کی بنا پر بید قدر کرتے تھے اور فقہ حنفی کے بہت سے عملی اصول سے ابو یوسف کے اثر کا پتہ چلتا ہے۔

محمد، امام ابو حنیفہ کے دوسرے نام اور شاگرد کثیر التصنیف تھے، مگر اب صرف چند کتابیں ان کی تصنیفات میں سے پائی جاتی ہیں۔ عمدہ قضا امام ابو حنیفہ کو دیا جاتا تھا، مگر آپ نے بلحاظ اتفاق اس کے قبول کرنے سے انکار کیا۔

ابن ہبیرہ کوفہ کے صوبہ دار نے ان کے کوڑے لگوائے اور بظاہر اسی بنا پر ابو منصور نے ان کو قید کر دیا اور اسی قید میں آپ کا انتقال ہو گیا۔ خیال کیا جاتا ہے کہ آپ کو حلیفہ کے اشارہ سے زہر دیا گیا تھا۔ لوگوں میں ان کی اس قدر وقعت تھی کہ آپ کے جنازہ کی نماز متواتر دس روز تک ہوتی رہی اور ہر روز تقریباً پچاس ہزار آدمی نماز پڑھتے تھے۔ ہندوستان، ترکی اور افغانستان

۱۔ یہ بظاہر قاسم ابن معن ہیں۔ غلطی سے کتاب میں اصل ابن نعیم طبع ہو گیا ہے۔ (مترجم)
 ۲۔ بظاہر اس ہبیرہ سے فاضل مؤلف کی مراد یزید بن عمر بن ہبیرہ ہے کیونکہ مروان نے اپنے زمانہ حکومت میں اسی کو کوفہ کا گورنر مقرر کیا تھا۔ دیکھو سیرت النعمان مولانا شبلی مطبوعہ مجتہبی، صفحہ 56۔ (مترجم)

کے مسلمان زیادہ تر حنفی ہیں اور ان کے متبعین کا بڑا حصہ مصر، عرب اور چین میں بھی پایا جاتا ہے۔

امام مالکؒ

امام ابو حنیفہؒ کا زمانہ فقہاء کا زمانہ تھا۔ مدینہ میں جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنا کام ختم کر کے رحلت فرمائی، ایک اور ممتاز فقیہ پیدا ہوئے جن کا نام مالک بن انس تھا۔ یہ ہم کو پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت فرمانے کے بعد سے یہ مقدس شہر علم حدیث کا مرکز تھا۔ مالکؒ اسی شہر میں 95ھ میں پیدا ہوئے، وہیں انہوں نے پڑھا اور پڑھایا اور وہیں جو کچھ کرنا تھا کیا۔ اپنے زمانہ میں وہ حدیث کے سب سے بڑے اور مستند عالم سمجھے جاتے تھے۔ ان کی اس شہرت میں امتدادِ زمانہ سے کوئی فرق نہیں آیا ہے۔ وہ نہ صرف محدث بلکہ فقیہ بھی تھے۔ انہوں نے اپنا فقہی مذہب قائم کیا۔ وہ ان کے زمانہ میں بڑا بااثر تھا۔ اسپین کے مغربی مسلمان انہی کے مذہب کے قبیح تھے اور شمالی افریقہ میں اب بھی ان کے متبعین کا بڑا گروہ ہے۔ محمدؐ نے جو کہ امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد تھے، تین سال امام مالکؒ سے حدیث پڑھی تھی۔ ان کا مذہب امام ابو حنیفہؒ کے مذہب سے زیادہ مختلف نہ تھا۔

ان کا رجحان احادیث اور حدیث کے رسم و رواج کی جانب زیادہ تھا؛

ان کا زیادہ تر رجحان احادیث و سنن رسول اللہ اور اصحاب رسول اللہ کے عمل کی جانب تھا۔ انہوں نے رائے سے صرف اسی حالت میں کام لیا ہے جہاں دوسرے ذرائع مفقود نظر آئے ہیں۔ چونکہ ان کو بہ نسبت امام ابو حنیفہؒ کے ان قواعد کے جاننے کے زیادہ تر مواقع حاصل تھے جو رسول اللہ اور تابعین نے قائم کیے تھے، اس لیے انہوں نے اپنے مذہب میں ان کو زیادہ تر داخل کیا۔ انہوں نے مدینہ کے رسم و رواج کو بڑی وقت کی نظر سے دیکھا۔ یہ سمجھ کر کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت سے چلے آتے ہیں انہوں نے امام ابو حنیفہؒ کے اصول استحسان کے مثال ایک دوسرے اصول یعنی ”مصلحت عامہ“ کو استخراج مسائل کا ایک ذریعہ قرار دیا۔

فقہ کے ماخذوں (اربعہ اولہ شرعی) قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس میں انہوں نے ایک پانچویں ماخذ ”استدلال“ کا اضافہ کیا۔ استدلال ان کے مذہب کے مطابق فقہی استخراج کا ایک اصول ہے جو قیاس کے حدود میں داخل نہیں ہو سکتا۔

لہ مختصات ابن حایب، جلد ۲، صفحہ 280 و منہج امام محمد الغزالی، غیر مطبوعہ کتب جمع کردہ بوہر، کتب خانہ شاہی انگلستان۔

امام مالک ابن انس کا انتقال امام ابوحنیفہؒ سے (29) سال بعد ہوا۔ امام مالکؒ کا الموطا جو کہ احادیث کا مجموعہ ہے، مشہور و معروف کتاب ہے اور تقریباً تین سو احادیث پر مشتمل ہے۔

امام شافعیؒ

امام مالکؒ کے شاگردوں میں سے محمد بن ادریس الشافعیؒ نے بحیثیت فقہ کے اپنے استاد سے زیادہ امتیاز حاصل کیا۔ ان کا مقام پیدائش فلسطین تھا اور عبدالمطلب جد رسولؐ کی اولاد میں سے تھے۔ انہوں نے فقہ اور حدیث نہ صرف مالکؒ ابن انس سے پڑھی بلکہ دوسرے مشہور علمائے فقہ سے استفادہ کیا جن میں امام محمدؒ (امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد) بھی شریک ہیں۔ امام شافعیؒ سے کم عمر ہی میں غیر معمولی طباعی اور ذہانت کے آثار نمایاں ہونے لگے تھے اور ابھی وہ نوجوان ہی تھے کہ اصول فقہ کا انہوں نے درس دینا شروع کر دیا جس کی وجہ سے ان کی شہرت ہر طرف پھیل گئی اور ان کے مسائل بکثرت رائج ہو گئے۔ جس فقہی مذہب کے وہ بانی ہوئے اس کے متبعین بلحاظ تعداد اور اہمیت کے صرف امام ابوحنیفہؒ کے متبعین کے بعد ہیں۔

حدیث اور قیاس :

وہ اپنے صلابت رائے اور اعتدال نظر کے لیے مشہور ہیں اور اگرچہ ان کا شمار اہل حدیث میں ہوتا ہے مگر انہوں نے بہ نسبت امام مالکؒ کے احادیث کی زیادہ تر سختی سے تنقید کی اور قیاس سے زیادہ تر کام لیا۔ انہوں نے بہ نسبت امام مالکؒ کے اجماع کو وسیع تر کر دیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس مشہور مقولہ کی کہ ”میری امت کا غلطی پر ہرگز اجماع نہ ہوگا“ زیادہ ترفیاضی اور قابل عمل طریقہ سے تعبیر کی، لیکن انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کے استخارج کے مسئلہ کو ترک کر کے امام مالکؒ کے استدلال کو پانچواں ماخذ تسلیم کیا۔ وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے علم الاصول پر کتاب لکھی۔ ان کے مذہب کے متبعین کا بڑا مرکز مصر ہے اگرچہ وہ لوگ افریقہ، عرب اور کچھ ہندوستان خاص کر بمبئی اور مدراس میں بھی پائے جاتے ہیں۔

امام احمد بن حنبلؒ

امام شافعیؒ کے درس میں جو طلبا شریک تھے، ان ہی میں ابو عبید اللہ احمد ابن حنبلؒ جو امام حنبلؒ کے

نام سے مشہور ہیں، شریک تھے، جو سنوں کے پوتھے امام فقہی مذہب کے بانی ہوئے۔ وہ 164ھ میں بمقام بغداد پیدا ہوئے اور مختلف استادوں سے پڑھا، جس میں امام شافعیؒ بھی شریک ہیں۔

فقہ کے زیادہ محدث تھے:

ان کے تمام حالات سے، جو ہم تک پہنچتے ہیں، یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ بہ نسبت اصول فقہ کے زیادہ ترحدیت کے عالم تھے۔ بحیثیت محدث اور عالم دینیات کے ان کی بجد شہرت تھی۔ ان کو اس قدر حدیثیں یاد تھیں کہ اس زمانہ میں بھی ان کا مقابلہ کوئی شخص نہیں کر سکتا تھا۔ فقہی مسائل میں وہ احادیث کا نہایت سختی کے ساتھ اتباع کرتے تھے اور جس قدر وہ احادیث کام میں لائے ہیں، شاید ہی کوئی امام کام میں لایا ہو۔ ان کی تعبیر لفظی اور بے گناہش ہوتی تھی۔ بعضوں کے نزدیک انہوں نے اجماع اور قیاس کے حدود کو بے حد تنگ کر دیا۔

وہ بڑے متقی اور مضبوط رائے کے شخص تھے۔ الہیات کے بعض مسائل میں وہ اپنی رائے پر سختی کے ساتھ جمے رہے اور جو رائے دربار میں رائج تھی، اس کے اختلاف کرتے رہے جس کی بنا پر خلیفہ مامون نے ان کو قید کر دیا تھا۔ اس بے جا سختی نے ان کی منزلت اور عظمت لوگوں کے دلوں میں اور زیادہ بڑھا دی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ان کا انتقال 241ھ میں ہوا اور ان کے جنازہ میں آٹھ لاکھ مرد اور ساٹھ ہزار عورتیں حاضر تھیں۔

ان کے متبعین جو مزاحم ترقی اور تکلیف دہ سمجھے جاتے تھے، وقتاً فوقتاً سائے جاتے رہے۔ اب اس مذہب کے بہت کم لوگ متبع ہیں اور جو لوگ ہیں وہ صرف عرب کے حصوں میں پائے جاتے ہیں۔ امام حنبلؒ نے خود فقہ پر کوئی کتاب نہیں لکھی، اور مجھ کو صرف ایک کتاب دستیاب ہوئی ہے جس میں اس مذہب کے مسائل درج ہیں۔ دوسرے مذاہب کی کتب فقہ میں ان کی رائے کا کہیں کہیں حوالہ مل جاتا ہے۔ ان کا سب سے بڑا کام پچاس نواں حدیثوں کا مجموعہ ہے جو سند امام حنبلؒ کے نام سے مشہور ہے۔ یہ کتاب اب چھپ چکی ہے اور اس نے اس مضمون کی کتابوں میں ایک بیش بہا اضافہ کر دیا ہے، لیکن چونکہ اس کی ترتیب بلحاظ مضامین کے نہیں ہے، اس لیے اس کا فائدہ حوالہ دینے کے لحاظ سے بہت کم ہو گیا ہے۔

ان چاروں اماموں کے زمانے میں دوسرے فقہاء بھی پیدا ہوئے اور ایک عرصہ تک ان کے متبعین کی تعداد کثیر رہی۔ اس گروہ میں سفیان ثوری اور داؤد الظاہری (ادیب) نے فقہ میں بڑا امتیاز

حاصل کیا۔ مگر ان کے مذاہب اب مفقود ہیں اور اس موقع پر ان کے تذکرہ کی ضرورت بھی نہیں معلوم ہوتی۔ امام حنبلؒ کے ساتھ گویا صاحب الرائے فقہا کا دور ختم ہو گیا۔ ان کے بعد جو کام فقہ اور فن کو ترقی دینے میں ہوتا رہا، اس کو ذیلی کام سمجھنا چاہیے۔

اس زمانہ میں فن حدیث کی تعلیم:

فقہاء کے حالات سے قطع نظر کر کے مجھ کو علم حدیث کے ان علماء کی طرف متوجہ ہونا چاہیے جو امام حنبلؒ کے بعد ظاہر ہوئے۔ یہ لوگ خود بڑے فقہاء نہ تھے، لیکن اس میں شک نہیں کہ جو محنتیں انہوں نے کیں، اس کا بہت بڑا اثر فقہ کی ترقی پر پڑا۔ امام حنبلؒ کے غیر معمولی تبحر اور ان کی متقیانہ زندگی، علم حدیث کی تحصیل کے لیے اگر کسی قسم کی ترغیب کی ضرورت تھی، مزید ترغیب کا باعث بن گئی اور طلباء کا ایک نیا گروہ جس کے ممتاز ترین افراد فقہ کے ائمہ سے تمیز کیے جانے کی غرض سے ائمہ حدیث کہلاتے ہیں، مذہبی علوم کے اس مہتمم با نشان شاخ کی با اصول تحقیقات میں ہمہ تن مصروف ہو گیا۔

اس جماعت کے سرگروہ ابو عبد اللہ محمد ابوالسعیل البخاری تھے، اگرچہ زہری، مالک اور ابن جریج احادیث کو زیادہ تر پاسدار قابل اطمینان شکل یعنی کتابوں کی صورت میں جمع کرنے کی مثال پیش کر چکے تھے اور فقہاء عام طور سے بحیثیت ماخذ فقہ احادیث کی باضابطہ تنقید اور تنقیح کی ضرورت کا اظہار کر چکے تھے اور ان میں سے ہر ایک نے اپنی رائے کے مطابق ان کی تعبیر اور استعمال کے قواعد مقرر کر لیے تھے۔ تیسری صدی ہجری کے آخر حصہ سے لے کر پچھٹی صدی کے آغاز تک احادیث کے جمع اور تنقید کا کام اسی کامل حزم اور احتیاط سے تکمیل پاتا رہا جیسا کہ علم فقہ کے متعلق امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ نے انجام دیا تھا۔ اس مہم کے مقدمہ الجیش امام بخاریؒ ہیں اور ان کا مجموعہ سنیوں میں سب سے زیادہ مستند مانا جاتا ہے۔ ان کی کتاب میں تقریباً سات ہزار حدیثیں درج ہیں جو انہوں نے چھ لاکھ احادیث میں سے بطور صحیح کے منتخب کی ہیں۔ ان کا انتقال 256ھ (869ء) میں ہوا۔

بخاری کے پہلو پہلو اور اسی میدان میں اور ان ہی با اصول طریقوں پر، اگرچہ ان سے علیحدہ طور سے مسلم ابن الحجاج نے بھی، بونیشاپور کے رہنے والے تھے اور جو کہ مسلم کے نام سے مشہور ہیں، یہ کام شروع کیا۔ ان کا انتقال 261ھ (874ء) میں ہوا۔ مسلم کا مجموعہ اگرچہ بخاری کے مجموعہ سے حجم میں کم ہے، مگر وہ کسی طور سے بخاری کے مجموعہ سے کم مستند نہیں کہا جاسکتا اور اہل سنت والجماعت کے چھ صحیح مجموعوں "صحیح بسطہ میں سے یہی دو مجموعے "صحیحین" کے نام سے موسوم کیے جاتے ہیں۔ بقیہ چار مجموعے

ترمذی (متوفی ۲۷۹ھ یا ۲۹۲ھ)، ابو داؤد (متوفی ۲۷۵ھ یا ۲۸۸ھ)، ابن ماجہ (متوفی ۲۷۳ھ یا ۲۸۶ھ)، اور نسائی (متوفی ۳۰۳ھ یا ۳۱۵ھ) کے جمع کیے ہوئے ہیں۔ ان سب لوگوں نے بطور خود علیحدہ علیحدہ کام کیا۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر ایک حدیث کی کئی مجموعوں میں پائی جاتی ہے اور جس قدر زیادہ مجموعوں میں وہ پائی جاتی ہے، اسی قدر وہ زیادہ مستند سمجھی جاتی ہے۔

بخاری و مسلم اور دوسرے محدثین نے اس قدر احتیاط اور محنت سے احادیث کی تنقید کا کام انجام دے کر ملت اسلامیہ کی بڑی خدمت کی، لیکن یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ اگر کوئی حدیث ان میں کسی ایک مجموعہ میں بشمول بخاری یا مسلم کے بھی، پائی جاتی ہے تو اہل سنت والجماعت کے فقہاء مسائل میں اس سے زیادہ کسی امر میں مختلف الآراء نہیں رہے کہ آیا فلاں حدیث صحیح سمجھی جائے یا نہیں اگرچہ وہ ایسی ہو کہ اس کی صحت کی نسبت ان محدثین میں سے کسی ایک یا ایک سے زیادہ اصحاب نے اطمینان دلایا ہو۔

حدیث کا اثر فقہ پر:

یہ امر اس موقع پر قابل بیان ہے کہ فقہ اسلام پر بخاری اور مسلم کا بہت بڑا اثر پڑا اگرچہ سرسری نظر میں وہ محسوس نہ ہوتا ہو، ان کی محنتوں نے بلا واسطہ فقہاء حجاز یعنی اہل حدیث اور خصوصاً شافعی اور مالکی مذاہب کو فطری طور سے خیال کیا جاسکتا تھا، تقویت دینے میں بڑی مدد کی اگرچہ بلا واسطہ اور کم و بیش غیر محسوس طریقہ سے ان کا اچھا خاصا اثر اہل الرائے یعنی فقہاء عراق پر بھی پڑا جس میں خاص طور سے امام ابو حنیفہ کا نام لیا جاتا ہے۔ اس نے فقہاء کے دونوں گروہوں کو قریب الخیال کر دینے میں بڑی مدد دی، یہاں تک کہ فقہائے حنفیہ کی معتبر کتابوں میں اپنی رائے کی تائید میں صحاح ستہ کی حدیثوں کا متوازن اور قدم قدم پر حوالہ دیا جانے لگا۔ جب اس امر کا خیال کیا جاتا ہے کہ امام ابو حنیفہ ایسے زمانہ میں تھے کہ سنن رسول اللہ تابعین کے حافظوں میں تازہ تھے اور ان کو اپنے زمانہ کے تقریباً تمام سربراہ اور وہ محدثین سے ملنے کا اتفاق ہوا تھا اور اس پر انہوں نے جیسا کہ بیان کیا جاتا ہے، صرف سترہ یا اٹھارہ حدیثوں کو تسلیم کیا اور ان کے تابعین نے ان کے بعد سے جس قدر احادیث کو صحیح تسلیم کر کے ان کے مطابق عمل کیا ہے ان کی تعداد سیکڑوں ہے تو اس نتیجے پر پہنچے بغیر چارہ نہیں رہتا کہ مذہب حنفی کی معیار اور رائے میں امام بخاری اور ان کے ساتھیوں کے اثر سے بہت بڑی تبدیلی واقع ہوئی۔ اگرچہ امام بخاری امام ابو حنیفہ کے مسائل کے سخت مخالف تھے اور انہوں نے اپنی جمع کردہ احادیث سے اس امر کے ظاہر کرنے میں بڑی کوشش کی کہ بہت سے مسائل میں جو رائے احناف نے قائم کی ہے وہ غلط ہے، تاہم امام بخاری کا نام اور ان کا مجموعہ حنفیوں میں بڑی وقعت

کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے جس طرح حنفی اہل حدیث کی طرف جھکے اور فقہ کے مسائل میں زیادہ تر احادیث کی طرف رجحان ظاہر کیا، جن کے قائم اور اعلان کرنے والے سب سے زیادہ امام ابوحنیفہؒ تھے۔ اس نے دو گروہوں کو ملا کر "جامعین بین الحدیث والفقہ" کی ایک جدید جماعت قائم کر دی۔ اب یہ دیکھنا باقی رہ جاتا ہے کہ سلسلہ تقلید بحالت موجودہ اہل سنت والجماعت کے چار فقہی مذاہب کے اختلافات کو کہاں تک مضبوط کر کے اس اعتدال اور باہمی رواداری کو جو نہایت خوشنما تھی، زائل کر دینے میں کامیاب ہوتا ہے۔

قرآن کی تعلیم اور فن تفسیر؛

اس موقع پر یہ بیان کرنا مطلق بے جا نہ ہوگا کہ علم قرآن کی طرف بھی جو کہ تمام قوانین کا آڈل ماخذ ہے، مسلمانوں کے بعض بڑے بڑے طباع اور ذہین لوگوں نے توجہ دی اور فن تفسیر فطری طور سے بے حد اہمیت کی نظر سے دیکھا جاتا تھا۔ مختلف تفسیروں میں، جو لکھی گئی ہیں، طبری (متوفی 310ھ یا 922ء)، زمخشری (متوفی 538ھ یا 1143ء)، بیضاوی (متوفی 685ھ یا 1286ء)، غزالی (متوفی 504ھ یا 1110ء) جلالین (جن میں سے ایک کا انتقال 1159ء میں ہوا) اور فخر الدین رازی کی تفسیریں مشہور ہیں۔ اس فہرست میں تفسیر احمدی کا اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ یہ صرف آیات احکام کی ایک مفید تفسیر ہے۔ اس کے مصنف احمد عرف ملا جین ہیں جو عالمگیری کے معاصر تھے۔ اس سلسلہ میں اس امر کا خیال رکھنا چاہیے کہ مفتقرین مثل محدثین کے، خواہ اپنے دائرہ میں کتنے ہی سربراہ آوردہ کیوں نہ ہوں، اپنی اس حیثیت سے زمرہ فقہاء میں تسلیم نہیں کیے جاتے ہیں۔

فن قانون؛

اب ہم پھر فقہاء کے حالات کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ جو کام تیسرے دور کے سربراہ آوردہ فقہاء خاص کر ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ، نے کیا وہ دو قسم کا ہے۔ انہوں نے نہ صرف بہت سے فقہی احکام کے ماخذ کا پستہ چلایا، بلکہ وہ علم الاصول کے قواعد کے موجد بھی ہوئے۔ اصول کے لغوی معنی جڑوں کے ہیں اور "علم الاصول" یا فن اصول اس قانونی فن کا نام ہے جو زیادہ تر قانون کے ماخذوں اور اس کے متعلقہ امور کے بحث کرتا ہے برخلاف "علم الفروع" کے (فروعی کے لفظی معنی شاخوں کے ہیں) جو اہل اسلام میں مادی فن قانون کا نام ہے۔ علم الاصول یورپ کے "جیورس پروڈنس" کے مقابل ہے، اگرچہ یہ نہیں کہا جاسکتا، جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا، کہ ان کے موضوع بالکل یکساں ہیں۔

یورپ کے جیورس پروڈنس کے برخلاف اور خصوصاً اس تصور کے جو سٹر ہالڈ اور ان کے ہمساہی مقننین نے اس فن کے متعلق قائم کیا ہے اصول محض باضابطہ فن نہیں ہے، اگرچہ اس کے دائرہ مباحث میں قانون کی مختلف اُرا اور عام مسائل پر بحث اور بر بنائے حقوق و فرائض انسانی افعال کے متعلق قانون کا استعمال اور قانونی تصورات کی تقسیم بھی داخل ہو جاتی ہے، لیکن اس فن کا خاص موضوع اور غایت قرآن اور حدیث کی عبارتوں کی تعبیر کے قواعد سے بحث کرنا اور یہ بتانا کہ اجماع کس طرح ہوتا ہے اور ان قوانین کو جو ان تین ذرائع سے قرار پاتے ہیں، قیاساً ان صورتوں سے متعلق کرنا ہے جن پر قرآن و حدیث کے الفاظ بصرحت حاوی نہیں ہوتے مگر جو ان کے منشا میں داخل ہوتے ہیں۔ اسلامی سلسلہ نظام میں اس فن کی جو ضرورت ہے وہ ظاہر ہے۔ مسلمانوں میں جو کچھ قانون بنا وہ صرف رسول اللہ کی حیات تک بنا۔ اس میں شک نہیں کہ اجماع کا اصول عملی مقاصد کے لیے قانون سازی کے مساوی کہا جاسکتا ہے، لیکن چونکہ یکجہائی طور کے کسی مسئلہ پر غور کرنے کے لیے کوئی معین ذریعہ نہ تھا، اس لیے اجماع کے ذریعہ سے قانون میں جو اضافہ ہوا وہ سست، غیر یقینی اور غیر مساوی تھا۔ توسیع قانون کا دوسرا ذریعہ جو باقی رہ گیا، وہ فقہاء کی تعبیر اور ان کا استنباط تھا، اس لیے اسلام کے قانونی نظام کے لیے ایک ایسے علم کی ضرورت، جیسا کہ علم الاصول ہے اور جس کی نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ فقہ یا علم کی طرف رہنمائی کرتا ہے، لازمی تھی۔ چار سربراہ اور وہ المہ جن کا ذکر اوپر آچکا ہے، اس علم کے اہم اصول اور مسائل میں متفق تھے۔ جو باہم اختلاف تھا وہ صرف بعض ذیلی امور میں تھا۔

چوتھا دور:

تیسری صدی ہجری ختم ہو جانے کے بعد اسلامی دنیا میں کوئی شخص اپنے آپ کو فقہ میں اہل الرائے (مجتہد) تسلیم کرنے میں کامیاب نہیں ہوا، برخلاف اس کے فقہاء کی جماعتیں یکے بعد دیگرے ان کاموں کی تکمیل میں مصروف رہیں جو چار مذاہب متذکرہ بالا کے بانی خصوصاً امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام مالک اس فن کے اصولی اور مادی شعبوں میں کر گئے تھے۔ مادی شعبوں میں ان لوگوں نے اپنی توجہ ان مخصوص مسائل کی طرف مبذول کی جن پر المہ مذاہب یا ان کے خاص شاگردوں نے بحث نہیں کی تھی اور فحول علماء کی رائیں جمع اور مرتب کرتے رہے۔ احناف میں یہ کام قاضی خاں کے زمانے تک ہوتا رہا جن کا انتقال چھٹی صدی ہجری میں ہوا۔ جو فقہاء ان کے بعد پیدا ہوئے، انہوں نے اس معاملہ میں اپنے فرائض کے دائرہ کو اور زیادہ تنگ کر لیا اور صرف اسی امر کی تحقیقات میں مصروف رہے کہ فحول فقہاء، یعنی بائیان مذہب اور ان کے شاگردوں نے جو کسی خاص مسئلہ کے متعلق مختلف رائیں ظاہر کی ہیں، ان میں

سے کون سی رائے صحیح ہے اور ان فقہاء میں باہم اختلاف کی صورت میں کس کی رائے کو مفتی بہ قرار دینا چاہیے۔ حنفیوں کے اس گروہ میں آخری فقیہ صدر الشریعہ ہوئے جو اٹھویں صدی ہجری میں تھے، (متوفی 750ھ یا 1349ء) اس موقع پر یہ بیان کرنا بے جا نہ ہوگا کہ ایک خیال یہ ہے کہ اب فقہ اسلام میں مزید توضیح اور تشریح کی گنجائش نہیں رہی ہے۔ قدیم فقہاء نے ہر پیش آنے والے مسئلہ پر غور کر کے اس کے حل کے قاعدے بنا دیے ہیں۔ اس خیال کی بادی النظر طور سے نہ کوئی بنیاد ہے اور نہ واقعات پر مبنی ہے۔ یہ کہنا البتہ صحیح ہے، جیسا کہ مستند فقہاء کی رائے ہے، کہ جو اصول اس وقت تک قائم ہو چکے ہیں، اگر وہ صحیح طور سے کام میں لائے جائیں تو ان سے اکثر صورتوں میں مسئلہ کا جواب مل جاتا ہے۔

پودھویں صدی کے خاتمہ پر شارحین اور حاشیہ نویسوں کا زمانہ شروع ہو جاتا ہے۔ ان علماء اور خصوصاً ان میں سے سربراہ اور وہ اصحاب نے شارحین کے معمولی نام سے فقہ کی جو خدمت کی تھی وہ بیش بہا اور اہم ہے۔ یہ سمجھنا کہ یہ شارحین صرف عبارت کی توضیح اور تشریح تک منحصر رہتے ہیں اور قانون میں کوئی اضافہ نہیں کرتے تھے، ایسا ہی غلط ہے جیسا کہ انگلستان کی عدالتوں کے جج اپنے فیصلوں سے قانون میں کوئی چیز نہیں بڑھاتے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان ہی شارحین کی کتابوں سے مختلف مذاہب کے مسائل کا کامل توضیح اور تشریح کے ساتھ پتہ چلانا ممکن ہے۔ اس امر سے کسی طرح انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ابن ہمام، ابن نجیم اور ابن عبادین وغیرہ کے مانند فقہاء کا فقہ حنفی کی توسیع میں بہت بڑا حصہ تھا، یہاں تک کہ اس وقت کوئی مفتی بھی کسی حنفی مذہب کے مسئلہ کا جواب بغیر ان کی کتابوں سے مدد لیے نہیں دے سکتا ہے۔ ہندوستان کے مسلمانوں نے فقہی ادب میں کوئی بڑا حصہ نہیں لیا۔ البتہ فتاویٰ عالمگیری جو گیارہویں صدی ہجری میں حسب الحکم اورنگ زیب نے لکھوائی، اتنا بڑا علمی محنت اور تلاش کا کام ہے کہ اس کی نظیر پیش کرنے کا کوئی دوسرا نظام قانونی دعویٰ نہیں کر سکتا۔

علم الاصول کے مؤلف :

علم الاصول کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ پہلی کتاب اس مضمون پر امام شافعیؒ نے لکھی۔ لیکن چوتھی صدی ہجری سے پہلے یہ علم بطور علیحدہ علم کے پڑھایا نہیں جاتا تھا۔ اس مضمون پر جن مشہور اور ممتاز لوگوں نے لکھا یا تالیفات کی ہیں، ان میں سے چند لوگوں کے نام ذیل میں درج کیے جاتے ہیں :

حنفی اصول پر لکھنے والے ابوبکر جاسوس الرازی (متوفی 370ھ)، فخر الاسلام بیضاوی (متوفی 482ھ)، الشری (متوفی 483ھ)، الکروری (متوفی 568ھ)، حسام الدین (متوفی 710ھ)،

صدر الشریعت (متوفی 747ھ)، سعید الدین تفتازانی و ابن ہمام (متوفی 861ھ) اور زمانہ حال کے لوگوں میں محب اللہ (متوفی 119ھ) اور بحر العلوم تھے اور شافعی اصول پر لکھنے والے ابو بکر محمد ابن عبداللہ (متوفی 330ھ) النووی (متوفی 676ھ)، تاج الدین سبکی (متوفی 771ھ)، المحلی (متوفی 864ھ) اور احمد ابن قاسم تھے۔ مالکی اصول پر لکھنے والے ابن حاجب (متوفی 646ھ) اور قاضی عضد (متوفی 756ھ) تھے۔ مہلبی اصول پر لکھنے والے قاضی علاؤ الدین اور ابو بکر ابن زین الدین الخارجمی (متوفی 836ھ) تھے۔ ان کتابوں میں سے جو عام طور سے دست یاب ہوئیں اور مروج ہیں وہ یہ ہیں :

احناف میں فخر الاسلام بیضاوی کی "الاصول"، صدر الشریعت کی "توضیح" اور اس کی شرح "تلویح" تفتازانی کی۔ شافعیوں میں تاج الدین سبکی کی "جمع الجوامع" اور اس کی شرح المحلی کی اور اس کا حاشیہ احمد ابن قاسم کا لکھا ہوا جو آیات البینات" کے نام سے مشہور ہیں، ممتاز کتابیں ہیں۔ مالکیوں میں ابن حاجب کی "مختصر" اور اس کی شرح قاضی عضد کی لکھی ہوئی سب سے زیادہ مستند سمجھی جاتی ہے۔ اس موقع پر یہ امر قابل بیان ہے کہ اگرچہ تفتازانی شافعی تھے، لیکن ان کی "توضیح" کی شرح حنفیوں میں بڑی وقعت کی نظر سے دیکھی جاتی ہے۔ حنفی اصول میں "التقریر والتعبیر" ابن ہمام کی جو "فتح القدیر" کے مؤلف ہیں بڑی مستند کتاب سمجھی جاتی ہے اور "نور الازار" مؤلف صاحب تفسیر احمدی جو المنار کی شرح اور "مسلم الثبوت" اور اس کی شرح جو بحر العلوم نے کی ہے، عام طور سے ہندوستان میں استعمال کی جاتی ہیں۔

اصول پر میں نے کوئی کتاب حنابلہ کی نہیں دیکھی۔ یہ امر مشتبہ ہے کہ آیا ان کے یہاں کوئی کتاب اس علم پر تصنیف بھی ہوئی یا نہیں۔

دفعہ 3۔ شرع اسلام برٹش انڈیا میں

شرع اسلام کا نفاذ ہندوستان کی انگریزی عدالتوں سے :

ہندوستان میں انگریزی عدالتوں کے قائم ہونے کے بعد سے شرع اسلام نے ایک نیا اور خاص پیرایہ اختیار کیا۔ اب وہ ملک کا قانون نہیں رہا ہے۔ جہاں تک کہ اس کے نفاذ کا تعلق عدالتوں سے ہے وہ اہل اسلام پر بذریعہ شاہی اعلان کے نافذ کیا جاتا ہے۔ انگریزوں کے ابتدائی زمانہ حکومت میں

فقہ اسلام تمام سررشتوں میں نافذ رہی مگر امتدادِ زمانہ کے ساتھ فقہ اسلام کے احکام متعلقہ جرائم و تعزیرات، مال گزاری، قبضہ اراضی، ضوابط، شہادت اور جبراً انتقالِ جائداد یکے بعد دیگرے متروک ہو کر ان کی جگہ مجلس وضع آئین و قوانین کے ایک قائم ہوتے گئے۔ اس وقت شرع اسلام کے احکام جہاں تک کہ مسلمانوں کا تعلق سے، صرف ان کے عائلی تعلقات اور معاملات یعنی نکاح، طلاق، نان و نفقہ، حضانتِ نابالغین، جانشینی اور توریث، مذہبی دستور اور مراسم اور انتقالِ جائداد بذریعہ ہبہ وصیت اور وقف میں نافذ کیے جاتے ہیں اور ہندوستان کے بعض حصوں میں شرع کا قاعدہ شفعہ بھی تسلیم کیا جاتا ہے اور اگر مسلمانوں کے کسی خاص فرقہ میں ان کے مخصوص قواعد رائج ہوتے ہیں تو عام طور سے اسی فرقہ کے تنازعین میں ان ہی قواعد کی پابندی کی جاتی ہے، جیسا کہ پریوی کونسل نے بمقدمہ راجہ دیدار حسین تصفیہ کر دیا ہے، جس میں ایک مسلمان کی جائداد کی توریث کا مسئلہ زیر بحث تھا۔

مفتیوں کا تقرر

مسلمانوں کی شرع اسلام اور ہندوؤں کی دھرم شاستر کے احکام کا نفاذ تھوڑے دنوں تک ہندوستانی عمدہ داروں کے ذریعہ سے کرایا جاتا رہا جو کہ خدانتوں کے ”ماہرن مشیر“ کی حیثیت سے کام کرتے۔ مسلمان قانونی مشیر، مفتی اور مولوی اور ہندو قانونی مشیر پنڈت کہلاتے تھے۔ مگر عرصہ ہوا کہ ایسے ماہرن سے کام لینا نامناسب اور غیر ضروری سمجھ کر ترک کر دیا گیا۔

بمقدمہ ہری داس دالی بنام سیکرٹری آف اسٹیٹ انڈیا میں مسٹر جسٹس لوی جیکسن نے اس طرح اظہارِ خیالات کیا کہ ”میں اس امر کا اقرار کرتا ہوں کہ میرے نزدیک اس ملک کے رہنے والوں کے لیے یہ سبھلہ اس زمانے کے دوسرے فوائد کے ایک فائدہ ہے کہ جس کا ان کو نگر گزار ہونا چاہیے کہ ان کی قانونی نصومات اور ان کے حقوق اور حیثیتوں کا تصفیہ پنڈتوں اور بے ضرورت بال کی کھال نکالنے والے انہیں کی بجائے قانونی لوگوں کے ہاتھوں میں آگیا ہے اور میری رائے میں جو مقدمہ ہمارے سامنے پیش ہے اس کا تصفیہ بہ آسانی نظائر کی بنا پر ہو سکتا ہے۔ بغیر اس کے کہ ہم ہبہ کے ماخذ اور مسئلہ میں سری ناتھ، اچیا تاند اور دوسرے لوگوں کے ساتھ ان کے توہمات کی بھول بھلیاں میں سرگرداں پھرتے رہیں۔“

۱۔ مور صاحب کی انڈین اپیل صفحہ 441۔

۲۔ کلکتہ صفحہ 228۔

وقف کے ایک مسئلہ پر غور کرنے ہوئے جو اجلاس کامل کے مقدمہ بیکانی میاں بنام سکھ لال پودار میں زیر بحث تھا۔ مسٹر جسٹس تریوین نے بھی انہی خیالات کا اظہار کیا۔ بہر حال متروک نظام قانونی کے نقائص خواہ کچھ ہی کیوں نہ ہوں، اس امر کا اقرار کرنا قرین انصاف ہوگا کہ مولویوں کے جو فتوے قدیم لارپورٹوں میں پائے جاتے ہیں وہ مسائل زیر بحث میں بالکل شرع شریف کے مطابق ہیں۔

فقہ اسلام کے مسائل کے دریافت کے ذرائع :

مولویوں کے عدالتوں سے علیحدہ کر دیے جانے کے بعد سے انگریزی عدالتوں میں جس طرح فقہ اسلام برقی جاتی ہے اس میں دو امور جو ایک دوسرے سے بالکل مشابہ ہیں، صاف طور سے نظر آتے ہیں۔ اول یہ کہ عدالتوں کو فقہ اسلام کے مسائل کے دریافت کرنے میں بہت دقت پیش آتی ہے۔

جسٹس مارکبی نے بہ مقدمہ خواجہ حسین بنام شہزادی ہزاری بیگم لکھا کہ شرع کے دریافت کرنے کے ذرائع جو عدالت کو حاصل ہیں، وہ اس قدر تنگ اور محدود ہیں، جیسا کہ میں آگے چل کر بتا دوں گا کہ میں اس کے متعلقہ مسائل کے تصفیہ سے بچنے کے لیے ہر ایک طریقہ کو بخوشی خاطر اختیار کرنے کے لیے آمادہ ہوں۔ اگرچہ اس وقت جسٹس مارکبی کے زمانہ کی بہ نسبت اس مضمون پر زیادہ تر کتابیں حوالہ کے لیے دستیاب ہو سکتی ہیں۔ مثلاً مسٹر سید امیر علی کی مشہور کتاب شرع اسلام پر اور سر رولینڈ ولسن کا "اینگلو محمدین کوڈ" مگر باوجود اس کے اندیشہ یہ ہے کہ اس وقت بھی جب کوئی ایسا شرعی مسئلہ جس کا فیصلہ مسلسل نظائر کی بنا پر نہیں ہو چکا ہے، بحث کے لیے پیش آجاتا ہے تو عدالتیں اور وکلاء اس کو غیر مانوس اور اپنے آپ کو اس کی نسبت یقین کے ساتھ کسی رائے قائم کرنے کے ناقابل پاتے ہیں۔ کچھ لوگ اس کو اس نظام قانونی کے پیچیدہ، غیر یقینی اور مصنوعی ہونے پر محمول کریں گے۔ یہ ایک اہم سوال ہے اور اس پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔

شرع اسلام پر پیچیدہ، غیر یقینی اور مصنوعی ہونے کا الزام :

اس نظام قانونی پر پیچیدگی کا جو الزام لگایا جاتا ہے اس کی بڑی بنا، جہاں تک میں سمجھتا ہوں، یہی قرار دی جاتی ہے کہ اسلام کے تمام ملکی قوانین مذہب اسلام کے اجزا ہیں۔ اس کا غیر یقینی ہونا

اختلافِ آراء کی بنا پر کہا جاتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ بہت سے مسائل میں فقہاء کی رائے باہم مختلف ہے۔ مصنوعی ہونے کا الزام اکثر قواعد فقہ کی نوعیت اور ان دلائل کی بنا پر لگایا جاتا ہے جو ایسے قواعد کی تائید میں پیش کیے جاتے ہیں جو بجائے خود معقول اور قرینِ عقل ہوتے ہیں۔ پیچیدگی کے متعلق اتنا لکھنا کافی ہے کہ علمِ اصول فقہ کا سب سے بڑا اور اہم مقصد ان مخصوص تصورات کی تشریح کرنا ہے جو اس علم کے مختلف اجزا کو باہم ملاتے ہیں اور قوانین، افعال، حقوق اور فرائض کو تقسیم اور تفریق کر کے فقہیہ کو اس قابل بنا دیتا ہے کہ وہ خاص مذہبی امور کو قانونی امور سے امتیاز کر سکے۔ غیر یقینی ہونا ان معاملات میں کہا جاسکتا ہے جن کے لیے صریح آیہ یا حدیث موجود نہیں ہے اور جن کا اجماع سے تصفیہ نہیں ہو سکا ہے، یعنی ایسے قواعد جو فقہی استخراج پر مبنی ہیں اور اس میں کوئی کلام نہیں کہ بہت سے فقہی مسائل اسی ضمن میں داخل ہوتے ہیں۔

یہ امر مسلم ہے کہ فقہ میں بہت سے ایسے مسائل ہیں جن میں اختلافِ آراء کی گنجائش موجود ہے اور ان میں عدالتوں کو اپنے اختیاراتِ تیزمی کے دائرہ کو وسعت دے کر ایسے قواعد کے نفاذ کا اختیار حاصل ہو جاتا ہے جن کا استعمال مخصوص حالات اور حقیقی انصاف کی ضرورتوں کے لحاظ سے مناسب معلوم ہوتا ہے۔ یہ حالت، اگر میری رائے غلط نہیں ہے تو، ان تمام تکالیف کا جو مسائل کے غیر یقینی ہونے کی وجہ سے عائد ہوتی ہیں، کافی معاوضہ خیال کیا جاسکتا ہے۔ خود مسلمان فقہاء اس کو اسی نظر سے دیکھتے ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس مشہور حدیث کو کہ ”لوگوں میں اختلاف رائے خدا کی رحمت ہے“ اس موقع پر کام میں لاتے ہیں۔

مصنوعی ہونے کا جو الزام لگایا جاتا ہے اس کی حالت یہ ہے کہ مسلمان فقہاء کے خیال کے مطابق قرآن اور احادیث میں وہ تمام اصول موجود ہیں جو مذہبی ہدایت اور ملکی انتظام کے لیے کافی ہیں اور جس مسئلہ کا صراحتاً اور لفظاً ذکر نہیں ہے، وہ ایسے مسئلہ سے جو لفظاً مذکور ہوا ہے، برائے قیاس مستخرج ہو سکتا ہے، لیکن اصل اور مستخرجہ مسئلہ کا تعلق ہمیشہ قیاسی منطق کے ذریعے سے ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ اس خیال کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ صریح احکام کی قلت اور فقہاء کی لفظی مباحث نے ان کو ایسے مسائل میں مناسبت دریافت کرنے پر مجبور کیا جن میں فی الحقیقت کوئی مناسبت نہیں پائی جاتی تھی، مثلاً وضو اور نابالغوں کی ولایت کے مسئلہ میں۔ ان صورتوں میں دلائل کا کم و بیش مصنوعی ہونا ایک لازمی امر تھا۔ یہ امر یاد رکھنا چاہیے کہ

لہ میں باوجود تلاش کے اس مسئلہ کے دریافت کرنے میں کامیاب نہ ہو سکا جس کی طرف فاضل مولف نے اشارہ کیا ہے۔ (مترجم)

طریقہ، استدلال خواہ کیسا ہی رہا ہو، مگر نتائج مستخرجہ کی صحت کی جانچ ہمیشہ اس طرح کی جاتی ہے کہ آیا وہ کسی عام اصول یا مقصدِ قانون مثلاً احتیاج یا ضرورتِ جماعت کے مطابق ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں امر بھی پیش نظر رکھنا چاہیے کہ اسلامی نظامِ قانون کی نشوونما ایسے فقہاء کے ذریعے ہوئی ہے جن میں سے اکثر کو قانون کی عملی ضروریات سے سابقہ نہ پڑا تھا۔ اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ قانون کے بہت سے مسائل جن کا استخراج فقہاء نے کیا ہے خواہ وہ نصوص کی متعارف یا لفظی تعبیر پر مبنی ہوں یا قیاس پر تنگ اور مصنوعی ہیں۔ ایسے مسائل زیادہ تر قواعدِ شہادت، قانونِ معاہدات اور انتقالِ جامدات میں پائے جاتے ہیں۔

فی الحقیقت اسلامی فقہاء کی تعبیر میں یہ امر عام طور پر نظر آتا ہے کہ جن امور کا تصفیہ زمانہ حال کے نظام ہائے قانون میں عدالتوں کے اختیارات تیزی پر چھوڑ دیا جاتا ہے وہ قانونی قواعد کی شکل میں جکڑ دیے گئے ہیں جن میں عدالتوں کو اپنے اختیارات تیزی کے استعمال کا کوئی موقع نہیں رہتا۔ مثلاً معاہدات یا ہرجہ کے مقدمات میں نقصان کا اندازہ کرنے میں حج کو اپنی اختیار تیزی کے استعمال کا بہت کم موقع رہتا ہے کیونکہ خاص خاص مقدمات میں معاوضات کی مقدار کا تعین اور تقرر کر دیا گیا ہے۔ اسی طرح انگلستان کے قانون میں جو قانونی اور واقعاتی قیاسات قابلِ استرداد سمجھے جاتے ہیں وہ قطعی قیاساتِ قانونی قرار دیے گئے ہیں اور اس طور سے ہم دیکھتے ہیں کہ شہادت کے قواعد زیادہ مستقل قانون کے اجزا قرار دیے گئے ہیں۔ معاہدات اور انتقالِ جامدات کی آزادی شروط اور قیود لگا کر بہت محدود کر دی گئی ہے۔ ان شروط و قیود میں موثر اور اہم تر وہ ہیں جن میں مسئلہ ربوہ کی وسیع اشاعت کے آثار پائے جاتے ہیں اور جس کا مقصد یہ تھا کہ آدمی اس نقصان سے محفوظ رہے جو اندیشہ ناک اور غیر مساوی معاملات سے عائد ہوتے ہیں۔ ان نتائج کے ظہور میں آنے کا منجملہ اور اسباب کے ایک یہ سبب تھا کہ عبارت کے الفاظ پر بہ نسبت معنی کے زیادہ تر زور دینے کی طرف رجحان تھا، جیسا کہ اکثر نظامائے قانون کی ابتدائی تاریخ میں پایا جاتا ہے۔ دوسرا سبب خود وہ زمانہ تھا جس میں عرب کے فقہاء پیدا ہوئے، جب کہ اکثر نظامائے قانون میں انتقالِ جامدات کا حق ایسا آزادانہ تھا جیسا کہ اب ہے اور مقدمات کی تحقیق کا ضابطہ ”ارڈیل“ کھولتے ہوئے تیل اور آگ کے ذریعہ سے آزمائش کے درجے سے آہستہ آہستہ ترقی کر رہا تھا اور ایسے مقدمات میں جن میں واقعات زیر بحث ہوتے تھے، فریقین کی شہادت کا موازنہ کر کے حقیقتِ حال دریافت کر لینے کا خیال مفقنین کے دماغ میں کم جاگزیں ہو جاتا تھا۔ شرعِ اسلام کے دریافت کرنے اور سمجھنے میں جو وقتیں پیش آتی ہیں، میرے نزدیک ان کی زیادہ تر وجہ یہ ہے

کہ زمانہ حال کے قانون پیشہ لوگ بلحاظ اپنے قلبی اور کم و بیش فطری رجحان کے اس کو زمانہ حال کے ان مسائل اور اصول کے مطابق، جن سے وہ خوب مانوس ہیں، تعبیر کرنا اور سمجھنا چاہتے ہیں۔ مزید برآں بہت کم لوگ ایسے ہیں جنہیں شرعِ محمدیؐ کو بطور با اصول و مکمل نظامِ قانون کے جز کے حاصل کرنے کا وقت یا موقع ملتا ہے۔

کتابِ فقہ کے ترجموں کی وقت :

جن قانون پیشہ لوگوں نے شرعِ اسلام کو اصل عربی میں نہیں پڑھا ہے، ان کو ایک اور وقت درپیش ہوتی ہے۔ فقہائے عرب کے مطالب کو جو شخص انگریزی زبان میں منتقل کرنا چاہتا ہے، اس کو عام طور کے ایسے الفاظ کا دستیاب ہونا ممکن نہیں ہوتا جو صحیح طور سے بہت سے عربی مصطلحات کا قانونی مفہوم ادا کر سکیں۔ یہ مشکل اس وقت اور زیادہ ہو جاتی ہے جب کسی کتاب کے ترجمہ کی کوشش کی جاتی ہے جو ہدایہ کی طرح نہایت مختصر عبارت میں لکھی گئی ہو اور جس میں مصنف تمام مسائل پر یہ فرض کر کے بحث کرتا ہے کہ اس کا پڑھنے والا علمِ الاصول، قرآن، حدیث اور فقہی اصطلاحات کے صحیح مفہوم سے بخوبی واقف ہے۔ فتاویٰ کا ترجمہ، مثلاً فتاویٰ عالمگیری وغیرہ اس سے آسان تر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسٹر ہملٹن کے ہدایہ کو اکثر اصل عربی سے محققانہ طریقہ پر مقابلہ کرنے کی ضرورت واقع ہوتی ہے اور مسٹر بسلی کا ڈائجسٹ بہتر رہنما ثابت ہوتا ہے۔ اس سے یہ ہرگز نہ سمجھنا چاہیے کہ میں کسی طور سے بھی ہدایہ کی مسلمہ وقعت میں فرق ڈالنا چاہتا ہوں یا مجھ کو مسٹر ہملٹن کی اس بیش بہا خدمت سے جو انہوں نے اپنی اس کتاب کے ذریعہ سے عدالتوں میں شرعِ محمدیؐ کو کام میں لائے جانے کے متعلق کی ہے، کسی طرح کا انکار ہے۔

لفقہ حنفیہ کی کتابوں میں ہدایہ مستند ترین کتاب ہے اور جو شہرت اس کو حاصل ہے وہ بجا اور درست ہے۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ اس کی عبارت کی کشتگی، صفائی، مسائل کی بحث میں انتہائی احتیاط اور اہتمام اولہ کے موازنہ اور نتائج کے استخراج کی تعریف کی جائے یا مؤلف کے وسیع علم کی جن کی نسبت بیان کیا جاتا ہے کہ انہوں نے اپنی زندگی کے چالیس سال اس کتاب کی تالیف میں صرف کر دیے تھے۔ ہدایہ کا ترجمہ اختصار عبارت کی وجہ سے نہایت مشکل ہے اور بظاہر یہی وجہ ہے کہ مسٹر ہملٹن نے عربی سے ترجمہ نہیں کیا۔ ان کی کتاب، جیسا کہ معلوم ہے، ہدایہ کی فارسی شرح کا ترجمہ ہے جو مخصوص ان کے واسطے تیار کی گئی تھی، اس لیے مشتبه امور میں مسٹر ہملٹن کی تحریر کی تصدیق کے لیے اصل ہدایہ اور اس کے مستند شارحین سے مدد لینے کی ضرورت واقع ہوتی ہے۔ علاوہ بریں مسٹر ہملٹن نے فقہاء کے دلائل

کے بیان کا جو طریقہ اختیار کیا ہے وہ بعض اوقات فقہاء کے مستخرجہ احکام کے غلط استعمال کا باعث ہو گیا ہے۔

وہ اصول جن کے مطابق فقہی قواعد کا میں لائے جاتے ہیں :

فقہ اسلام کے ایسے قانون پیشہ لوگوں اور جموں کے ہاتھ میں آجانے کا، جنہوں نے موجودہ انگریزی نظام قانونی میں تربیت پائی ہے، دوسرا نتیجہ یہ ہے کہ صحیح فقہائے عرب کی ان رایوں (جزئیات) سے جو کتابوں میں درج ہیں، لفظاً اتباع کرنے کی پروا نہیں کرتے جب کہ ایسی راییں (جزئیات) تنگی اور زمانہ حال کی ضروریات زندگی کی عدم متابعت کی وجہ سے حقیقی انصاف اور ایک ترقی کرتی ہوئی جماعت کی ضروریات میں خارج اور مزاحم ہوتی ہیں۔

چیف جسٹس گارٹھ نے ایک مشہور فقرہ میں بمقدمہ ملک عبدالغفور بنام ملیکا اس امر پر بحث کرتے ہوئے کہ مشاع کا مسئلہ لگان، حقوق مالکانہ وغیرہ کے ہبہ میں کہاں تک متعلق ہو سکتا ہے، لکھا ہے کہ ”ان امور پر بحث کرتے ہوئے ہم کو یہ امر نہ بھول جانا چاہیے کہ قانون اسلام جس کی طرف ہماری توجہ مبذول کرائی گئی ہے اور جو قدیم کتابوں میں درج ہے، صدیوں قبل بغداد اور دوسرے ممالک اسلامی میں جاری ہوا تھا جو ہندوستان کی موجودہ قانونی اور تمدنی حالت کے لحاظ سے بالکل مختلف تھے۔ اگرچہ ہم ایسے مقدمات میں جو مابین مسلمانوں کے ہوتے ہیں، جہاں تک ممکن ہوتا ہے، شرع اسلام کے احکام کی پابندی کی کوشش کرتے ہیں، لیکن اول تو یہی معلوم کرنا دشوار ہوتا ہے کہ فی الحقیقت وہ قواعد کیا تھے۔ پھر ان اختلافات کے توافق کی دشواری ہے جو بکثرت بڑے مجتہدین فقہ اسلام یعنی امام ابوحنیفہؒ اور ان کے شاگردوں میں پائے جاتے ہیں جن کی فقہ عام طور سے ہندوستان میں رائج ہے، اس لیے جہاں تک ممکن ہو، اس صحیح اصول کے دریافت کی کوشش کرنی چاہیے جس پر قاعدہ مبنی تھا اور پھر نضف کے قواعد نیک نیتی اور ملک کے دوسرے قوانین اور تمدنی حالات کو پیش نظر رکھ کر اس کو نافذ کرنا چاہیے۔ یہ رائے جس طور سے بیان کی گئی ہے، فقہ اسلام کے اصل اصول، مستند فقہاء کی رائے اور اس عمل درآمد کے مطابق ہے جو اس زمانہ تک رائج تھا جب کہ فقہاء خود اجتہاد کرتے تھے اور جماعت کی ضروریات سے غافل اور علیحدہ نہیں ہوئے تھے۔ احتیاج اور تمدنی ضروریات، جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا، علم فقہ کے ہادی اور اس الاصول ہیں اور انہی کا لحاظ رکھ کر روزمرہ کے پیش آنے والے مقدمات میں احکام صادر ہونے چاہئیں۔ صرف وہ احکام اس سے مستثنیٰ ہیں جو صریح طور سے منصوص ہیں یا

جن کے متعلق کوئی صحیح حدیث موجود ہے یا جن پر علماء کا اجماع ہو گیا ہے وہ بحکمہ نافذ کیے جانے چاہئیں۔ ان شرائط کی پابندی کے ساتھ میری رائے میں عدالت شرع اسلام کو نافذ کرتے وقت حقیقی زندگی کے حالات اور آدمیوں کے تبدیل شدہ عادات اور طرز معاشرت کا لحاظ رکھنے کی مجاز ہے اور اس پر کسی اعتراض کی گنجائش نہیں ہے۔ اس اصول پر جہاں تک کہ اس کا تعلق عدالتی کارروائی سے ہے، تقلید کے مسئلہ کا کوئی اثر پڑتا ہے یا نہیں، اور اگر پڑتا ہے تو کس حد تک ایسے سوالات ہیں جن سے ہم آئندہ بحث کریں گے، مگر یہاں ایک امر پیش نظر رہنا چاہیے کہ ہندوستان کی انگریزی عدالتیں شرع محمدی کا نفاذ ان اقتدارات کی بنا پر کرتی ہیں جو ان کو بادشاہ وقت اور واضعان قانون کے ایکٹوں کے ذریعہ سے حاصل ہیں اور جو شرائط اور قواعد کی شرع محمدی میں قاضیوں اور مفتیوں کی قابضیت کے متعلق قرار دیے گئے ہیں اور شرعی احکام کے دریافت اور نفاذ میں ان کے اقتدارات اور اختیارات تیزی جن حدود سے محدود کر دیے گئے ہیں، ان کے پابند اصولاً زمانہ حال کے حج نہیں متصور ہو سکتے۔ عام طور سے یہی وہ اصول ہیں جن کو پیش نظر رکھ کر ہندوستان کی عدالتیں شرع اسلام کے احکام کو نافذ کرتی رہی ہیں۔ ممکن ہے کہ بعض صورتوں میں یہ اصول نظر انداز ہو گئے ہوں۔ اگر تمام نظر بنظر تحقیق جانچی جائیں تو نتیجہ یہ نکلے گا۔

خانگی تعلقات میں شرع محمدی کے احکام کا نفاذ :

عدالتوں نے بہ نسبت انتقال جائداد کے معاملات مثلاً ہیہ، وقف اور وصیت وغیرہ کے۔ خانگی تعلقات اور توریث کے احکام میں زمانے کے تبدیل شدہ حالات کی مد نظر ان قواعد کے نفاذ میں جو زمانہ وسطی کے مصنفین کی کتابوں میں درج ہیں، اگر کسی آزادی کو دخل دیا ہے تو وہ برائے نام اور بہت ہی کم ہے۔ بذل الرحمن بنام شمس العالیہ کے مشہور مقدمہ میں جس میں ایک مسلمان شوہر نے اعادہ حقیقی زوجیت کا دعویٰ دائر کیا تھا۔ اس بحث کے ضمن میں کہ اس کا فیصلہ شرع اسلام کے مطابق نہ ہونا چاہیے۔ جوڈیشل کمیٹی نے لکھا کہ ہمارے نزدیک مسلمانوں میں بجا طور سے اندیشہ پیدا کر دینے کا اس سے بہتر کوئی اور طریقہ نہیں ہو سکتا کہ ان کو ایک عدالتی فیصلہ کے ذریعہ سے معلوم ہو کہ ایسا قانون جس کے استعمال کا حق ان کو عطا ہو چکا ہے اور جو ان کے خانگی تعلقات میں اس قدر مؤثر ہے، اس طرح منسوخ کیا جاتا اور پس پشت ڈال دیا

جاتا ہے۔ جموں کے سامنے جو معاملہ پیش ہے اس کی نسبت یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ اس بارہ میں شرع اسلام کے احکام عام ملکی قانون یا مہذب اور ترقی یافتہ جماعت کی ضروریات کے متضاد اور صریحاً مخالف ہیں، مثلاً ایک مسلمان شوہر کا اپنی ایسی زوجہ کو، جو زنا میں پکڑی جائے، قتل کر ڈالنے پر اصرار کرنا۔

آغا محمد بنام کلثوم بی بی لہ کے مقدمہ میں ایک مسلمان بیوہ کے نان و نفقہ کی بحث تھی اور قرآن مجید کی آیہ کے الفاظ پر زور دے کر یہ ظاہر کیا جاتا تھا کہ بیوہ کو اپنے حصہ کے نان و نفقہ کا بھی حق حاصل ہے۔ اس کی نسبت جو ڈیشل کمیٹی نے حسب ذیل تحریر کیا کہ ان کو اس امر پر غور کرنے کی ضرورت نہیں کہ یہ آیہ جو سورہ نمبر 2، آیہ 241 تا 242 میں ہے، کس طرح ہدایہ کے مندرجہ حکم اور بی بی صاحب کے ڈائجسٹ امامیہ کے فقرہ پیش شدہ سے مطابق ہوتی ہے۔ اس قسم کے معاملہ میں قرآن مجید کی آیہ کا بطور خود ایسی تفسیر کرنا جو قدیم اور مستند شارحین کے خلاف ہو، یقیناً غلط ہوگا۔

بورڈ نے جو زور اس قسم کے معاملہ پر دیا ہے، اس کو صورتِ متذکرہ بالا ہی سے متعلق نہ سمجھنا چاہیے بلکہ شرعِ محمدی کے انتقالِ جائداد کی بعض صورتوں سے بھی متعلق کرنا چاہیے جس کی نسبت بورڈ قبل ازیں تجویز کر چکا تھا۔

اہل اسلام کے خانگی تعلقات کے متعلق شرعی احکام کے تعین اور دریافت میں فقہائے اسلام کی رائے کو جو انتہائی وقعت دی گئی ہے، اس کا پتہ مقدمہ مندرجہ 12 ویلی رپورٹ صفحہ 460 سے چلتا ہے جس میں ایسی طلاق جو جبراً ڈرا دھمکا کر دلائی گئی تھی، قابلِ نفاذ قرار پائی۔ جسٹس جیکسن نے لکھا ہے کہ ہم اس امر کے مجاز نہیں ہیں کہ شرعِ اسلام کے ایک صریح اور ایسے قاعدہ کی بجائے جس کی تائید میں کامل اسناد موجود ہیں، ایسا قاعدہ مقرر کریں جو ہمارے نزدیک زیادہ تر مہذب اور مناسب ہو۔

قانون متعلقہ انتقالِ جائداد؛

انتقالِ جائداد کے مقدمات میں شرعِ اسلام کے احکام کا نفاذ جس طرح عدالتیں اور خصوصاً پریوی کونسل کرتی ہے، اس سے روز افزوں رجحان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ ان احکام کی تعبیر میں زیادہ تر آزادی

لہ 25 کلکتہ صفحہ 9۔

لہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کمیٹی کی توجہ اس طرف مبذول نہیں کرانی گئی کہ جس آیہ کا حوالہ دیا جاتا تھا وہ کلامِ مجید کی دوسری آیت سے منسوخ ہو چکی ہے۔

سے کام لیا جائے۔ قدیم مقدمات میں سے ایک مقدمہ کھجور النسا، بنام روشن خاں میں سر رابرٹ کالیر نے بورڈ کا فیصلہ اس بارہ میں صادر کرتے وقت کہ آیا ہبہ زندہ اشخاص کے درمیان بغیر حوالگی قبضہ کے جائز ہو گا یا نہیں (صفحہ 196) یہ لکھا " لیکن یہ امر بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ایک قابض جائیداد اپنی زندگی میں کل جائیداد یا اس کا کوئی جز اپنے کسی ایک بیٹے کو دے کر قانون کے منشا کی خلاف ورزی کر سکتا ہے، بشرطیکہ وہ خاص خاص شرائط کی پابندی کرے، اس لیے ایسے لوگوں پر جو اس قسم کی کارروائی کی صحت کے دعویدار ہوں، لازم ہے کہ وہ نہایت وضاحت کے ساتھ اس امر کو ثابت کریں کہ ان شرائط کی جن کے ذریعہ سے منشا قانون کی خلاف ورزی کی جاتی ہے، پابندی کی گئی ہے۔ بعد کے نظائر میں یہ امر زیادہ وضاحت سے بیان کیا گیا ہے کہ ان شرائط کی تعمیل کہاں تک ہونی چاہیے۔

محمد ممتاز احمد بنام زبیدہ جہاں کے مقدمہ میں جوڈیشل کمیٹی نے یہ تجویز کیا کہ ہبہ مشاع یعنی جائیداد غیر منقسمہ کی ہبہ کا مسئلہ ایک جماعت کی ترقی پذیر حالت کے بالکل نامناسب ہے اور اس کو تنگ سے تنگ دائرہ میں محدود رکھنا چاہیے۔

ابراہیم غلام عارف بنام سائبوگہ کے مقدمہ میں اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے جو ایک شرکتی کمپنی کے حصوں کے ہبہ کے ضمن میں پیش تھا، ججوں نے متذکرہ بالا رائے کو نظر پسندیدگی دیکھا اور اس پر یہ اضافہ کیا کہ "مراجع کی طرف سے یہ بحث نہ تھی کہ مشاع کا مسئلہ ایسی جائیداد پر فی الحقیقت حاوی ہے یعنی نافذ کیا گیا ہے، بلکہ یہ تھی اگر زندگی اور اشیا کی وہی صورت حال منطقی طور سے یہاں فرض کر لی جائے تو زیر بحث ہبہ ناجائز قرار پاتا ہے" جو اصول اس فقرہ میں بیان کیا گیا ہے وہ غالباً باقر علی خاں بنام انجن آراہیم گم کے مقدمہ میں زیادہ تر وضاحت سے ظاہر کیا گیا ہے جس میں جوڈیشل کمیٹی نے جسٹس محمود کے پیش کردہ دلائل پر اس رائے کی تائید میں کہ فقہ امامیہ کی رو سے وقف بذریعہ وصیت جائز نہیں ہو سکتا۔ یہ لکھا ہے کہ کمیٹی کی اس تجویز میں جو لارڈ ہوب ہاؤس نے صادر کی، ان تمام قباحتوں کا اظہار کیا جا چکا ہے جو شرع اسلام کی قدیم کتابوں اور خود احادیث پر بھروسہ اور ان کی لفظی تعبیر کرنے اور ان کے جدید قواعد کے استخراج میں عائد ہو سکتی ہے، خصوصاً ایسی حالت میں کہ مجوزہ قواعد حقیقی انصاف کے مؤید بھی نہ ہوں۔ جدید کتابوں پر جو حال میں شائع ہوئی ہیں، یا ان جدید منطقی نتائج پر جو قدیم

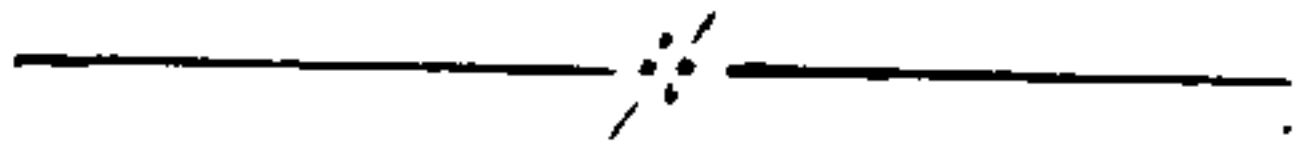
۱۷ ۲ کلکتہ صفحہ 184

۱۸ ۳ 35 کلکتہ صفحہ 1

۱۹ ۴ 11 الہ آباد 460

۲۰ ۵ 25 الہ آباد 236

اور مسلم الثبوت کتابوں سے حال میں اخذ کیے گئے ہیں، اعتبار کرنے میں وہی تمام دقتیں لازم آتی ہیں۔ ہمارے نزدیک اس اصول کو بھی عام طور سے تسلیم کر لینا کہ جدید قواعد اس بنا پر داخل کیے جاسکتے ہیں کہ وہ زمانہ حال کے مقلدین کے نزدیک منطقی طور سے قدیم کتابوں سے خواہ وہ کیسی ہی معتبر کیوں نہ ہوں، مستخرج ہو سکتے ہیں، بید خوفناک ہوگا۔ درآنحالیکہ خود قدیم فقہاء نے وہ نتائج ان سے مستخرج نہیں کیے ہیں۔ لارڈ ہوپ ہاؤس کی جس تجویز کا اس میں حوالہ دیا گیا ہے، وہ ابوالفتح محمد بنام رسومی دھر چودھری (22 کلکتہ 619 صفحہ 632) کے مشہور مقدمہ میں صادر ہوئی تھی اور اس میں یہ طے پایا تھا کہ ایسا وقف جس کا مقصد بطور خاص واقف کے خاندان اور اس کی اولاد کی پرورش ہو، شرع اسلام کی رو سے جائز نہیں ہے۔ اس امر پر غور کرنے کا کہ ایسے اوقاف کے جواز کی تائید میں جو قاعدہ دکھانا چاہتے ہیں وہ صرف اسی قدر ہے کہ شرع اسلام کے احکام کی تعبیر اور ان کا نفاذ ہندوستان کی عدالتوں میں کس طرح ہوتا ہے۔



فصل دوم

اصول الفقہ اور فقہ کی تقسیم

اصول الفقہ کو علم الاصول بھی کہتے ہیں اور یہ اہل اسلام کا فن "جیورس پروڈنس" ہے۔ علم الفروع کا دوسرا نام فقہ ہے اور یہ مسلمانوں کا مادی قانون ہے۔ ان دونوں کی نوعیت اور مقاصد کے متعلق میں سرسری طور سے لکھ چکا ہوں۔ مگر ضرورت اس امر کی معلوم ہوتی ہے کہ ان فنون کی جو تعریف خود عرب فقہاء نے کی ہے، ان کے سمجھنے کی کوشش کی جائے۔

اصول الفقہ کی تعریف:

اصول الفقہ کے لغوی معنی فقہ کی جڑ یا بنیاد کے ہیں اور اس کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ وہ علم یا فن ان قواعد کا ہے جو براہ راست یا متصلہ فرق سے فن فقہ کی طرف رہبری کرتا ہے اور اس بنا پر وہ ماخذوں یا اولہ شرعیہ اور اس کے متعلقہ امور اور ان ماخذوں یا اولہ سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے یعنی احکام اور اس کے متعلقہ امور کی نوعیت سے بحث کرنا ہے۔ اس تعریف کے آخری حصہ کی رو سے یہ بحث حاکم، حکم، محکوم بہ، یعنی افعال، حقوق، فرائض اور محکوم علیہ، یعنی ان اشخاص پر جن پر احکام نافذ ہوتے ہیں، عادی ہو جاتی ہے۔

فقہ کی تعریف:

فن فقہ کی نوعیت کے متعلق عرب مصنفین نے اس طرح بحث کی ہے کہ فقہ (جس کے لفظی معنی سمجھ یا علم کے ہیں) امام ابو حنیفہؒ کی رائے کے مطابق انسان کے مالہ اور ما علیہ کے علم کا نام ہے۔ سدر الشریعت اس تعریف کی بحث میں لکھتے ہیں کہ اس کے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ یہ فن جہاں تک کہ

اس کا تعلق انسانی افعال سے ہے، ان افعال کے نتائج سے بحث کرتا ہے، ان معنوں میں کہ وہ روحانی طریقہ سے اس کے لیے مفید ہیں یا مضر یا یوں کہو کہ فقہ کا موضوع روحانی ثواب و عذاب کا علم ہے۔ شارح موصوف لکھتے ہیں کہ اگر اس کے یہی معنی ہیں تو یہ تعریف بظاہر کلام مجید کی اس مشہور آیت پر مبنی ہے لہذا ما کسبت و علیہا ما اکتسبت۔ صدر الشریعت کی رائے میں اگر یہ معنی لیے جائیں تو تعریف ناقص رہ جاتی ہے، کیونکہ اس حالت میں وہ ان افعال پر حاوی نہ ہوگی جو روحانی طریقہ سے نہ موجب ثواب ہیں اور نہ موجب عذاب، مثلاً معاہدات بیع و اجارہ وغیرہ برخلاف اس کے اگر امام ابوحنیفہؒ کا مقصد مفید سے ناقابل مواخذہ اور مضر سے قابل مواخذہ افعال قرار دیے جائیں تو شارح موصوف کی رائے میں تعریف کا یہ نقص دور ہو جاتا ہے۔ ان معنوں میں یہ تعریف اس طور سے بھی مکمل ہو جاتی ہے کہ اگر مفید کے وہ کام سمجھے جائیں جن میں روحانی ثواب ہے اور مضر سے وہ افعال جن میں روحانی ثواب نہیں ہے۔ اس کے علاوہ شارح کے نزدیک اس کی تعبیر میں یہ بھی کہا جاسکتا کہ فقہ وہ علم ہے جس سے انسان یہ معلوم کر سکتا ہے کہ کون سے افعال جائز ہیں اور کن افعال کا کرنا اس پر واجب ہے، لیکن اس کے دائرہ سے بھی وہ افعال خارج ہو جاتے ہیں جن کا عمل میں لانا ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ اس تعریف کی تیسرے طریقہ سے یہ تعبیر بھی ہو سکتی ہے کہ فقہ ان اشیاء کے علم کا نام ہے جو انسان کے لیے جائز اور جو اس کے ممنوع ہیں اور جس میں افعال اور ترک افعال دونوں شامل ہیں۔ ان معنوں میں فقہ اس علم کا نام ہے جو کہ انسان کی آزادی کی وسعت اور اس کے حدود بتاتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں وہ حقوق اور فرائض کا علم ہے۔

بحث متذکرہ بالا امام ابوحنیفہؒ کی تعریف کی اس حیثیت سے کی گئی ہے، کا تعلق افعال سے

ہے۔ لیکن تعریف کے الفاظ بتا رہے ہیں کہ امام صاحب کے تصور کے مطابق جو انہوں نے اس علم کے متعلق قائم کیا اور جس کا نام انہوں نے فقہ اکبر رکھا۔ اس کے دائرہ میں عقائد جن کا تعلق صمیم طور سے دینیات سے ہے اور علم الاخلاق کے تمام اصولی مسائل داخل ہوتے ہیں۔ اس سے یہ ظاہر ہے کہ صدر اسلام میں فقہ کا مقصد عقبتی کے معاملات اور ان باریک خطرات اور آزمائشوں کا جو اس عالم میں انسانی طبائع پر مستولی ہیں، علم حاصل کرنا تھا، لیکن جیسا کہ امام غزالیؒ نے بتایا ہے، فقہ مروجہ اور مسلمہ طور سے اس وقت شرعی قانون کے قواعد تک محدود ہے۔ مصنفؒ تو یمنع نے فقہ کی تعریف اس طرح کی ہے کہ وہ

شریعت کے ان احکام کا علم ہے جن پر عمل کرنا مقصود ہے اور جو ہم کو ذریعہ دہی معلوم کرائے گئے ہیں یا جو بہ اجماع علماء قرار پائے ہیں۔ یہ علم شرع کے مانندوں سے حاصل ہوتا ہے، بشرطیکہ ان سے صحیح نتائج نکالنے کا ملکہ ہو۔

فقہائے شافعی نے فقہ کی تعریف میں لکھا ہے کہ وہ شریعت کے احکام متعلق ان افعال انسانی کا علم ہے جو مخصوص ماخذوں سے حاصل ہوتا ہے اور مانگی اس کی اس طرح تعریف کرتے ہیں کہ وہ خاص معاملات میں شریعت کے احکام کا علم ہے جو دلیل کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے۔ تعریف کے الفاظ خواہ کچھ ہوں مگر چاروں نئی مذاہب میں اس کا تصور ایک ہی ہے۔ اب ہم ان تعریفات کے اہم خیالات کو علیحدہ علیحدہ کر کے ان پر غور کریں گے۔

فقہائے شافعی کی تعریف میں ”مخصوص ماخذوں“ کے جو محدود کرنے والے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ اس سے ان مقدس احکام کے علم دائرہ فن سے خارج کرنا مقصود ہے جو مخصوص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی حاصل تھا، اور شریعت کے لفظ کے استعمال سے تصورات عقلی اور احساسی کو مثلاً ہمارا یہ علم کہ عالم متغیر ہے اور آگ جلاتی ہے، خارج کرنا پیش نظر ہے۔ شریعت سے جس کو اسلامی مجموعہ قوانین سمجھنا چاہیے وہ معاملات مراد ہیں جن کا علم ہم کو نہیں ہو سکتا تھا اگر شارع مطلع نہ کرتا۔

حکم کی تعریف اور اس کے موضوعات :

”حکم“ مسلمان فقہاء کی رائے میں وہ ہے جو خداوند تعالیٰ کی طرف سے انسان کے افعال کے متعلق بذریعہ خطاب قائم ہوتا ہے جس میں اس کی طرف سے یا تو مریخ طلب ہوتی ہے یا بے غرضی یا وہ محض توجیہی ہوتا ہے، اس لیے پہلا موضوع علم الاسول کا ایمان ہے جس کے اہم اجزا خدا کا یقین اور ہمارے افعال پر اس کے اختیار کی تصدیق ہے۔

ایمان کی بنیاد انسانی عقل پر ہے :

یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ خدا کا یقین انسانی فطرت میں داخل ہے خود اس کا دل اور ضمیر (تنبیہ القلب)

لے ”توضیح“ کلکتہ ایڈیشن صفحہ

اس کا محرک ہونا ہے اور فقہنا، خدا کے وجود کی تصدیق کے دو اجزا قرار دیتے ہیں اول "فعل القلب" جو کہ ایک دل کیفیت ہے اور جو کہ "عملی فعل" اقرار سے جدا ہے۔ خدا کے وجود کا علم جو کہ ایمان کی بنیاد ہے، ضروری اور بدیہی علم قرار دیا گیا ہے۔ لیکن اس علم کے حصول کے لیے عقل کی تکمیل لازم ہے کیونکہ جب عقل روشن ہوتی ہے اس وقت حسب قول صاحب "توضیح" وہ صاف طور سے اس دنیا میں ایک حکیم مطلق اور حاکم ارض و سما کے آثار دیکھ سکتا ہے۔ صحت عقل کے ساتھ انسان کو خود بخود اور بے اختیار خدا کے وجود کا علم ہو جاتا ہے۔ اس بنا پر فقہائے اسلام کا بڑا گروہ اس طرف گیا ہے کہ دین محض الہامی مذاہب کا پیدا کیا ہوا نہیں ہے بلکہ اس کی بنیاد عقل پر ہے اگرچہ اس کی اشاعت کا ذریعہ وہی مذاہب ہوئے ہیں۔

احکام کی صحت کی دلیل اور آخری بنیاد عقل پر ہے؛

اس کے خلاف رائے رکھنا ان کے خیال کے مطابق دائرہ میں دلیل کرنا ہے، کیونکہ تمام الہامی مذاہب کی تصدیق لازمی طور سے خدا کے وجود کے قائل ہونے پر منحصر ہے۔ اس بنا پر اسلامی اصول الفقہ میں احکام کی صحت کی دلیل اور ان کی آخری بنیاد انسانی عقل میں تلاش کی جانی چاہیے۔ جو لوگ خدا کے منکر ہیں اور اس کی حکومت کے قائل نہیں، ان کی حیثیت بعینہ ان لوگوں کی سی ہے جو بقول قرآن مجید خود اپنی تکذیب آپ کرتے ہیں جو لوگ بہت سے خداؤں کو مانتے یا اس سے ایسی صفات منسوب کرتے ہیں جو ناقص اور غیر مکمل ہیں، ان کی نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے جذبات اور خواہشات کے فریب میں پھنسے ہوئے ہیں بجائے اس کے کہ صحیح عقل کی اتباع کریں اور اہل الہوی کے نام سے موسوم کیے جاتے ہیں۔

خدا کے وجود کے قائل ہو جانے کے بعد اس کے اختیار اور قدرت کو تسلیم کرنا لازم ہو جاتا ہے یا یوں کہو کہ اس کے اجزائے احکام کے اختیارات کو ماننا بھی ہماری فطرت میں داخل ہے۔ جب ایسے کامل علم، عقل اور غیر محدود اختیارات کا وجود تسلیم کر لیا جائے جس نے بنی نوع انسان کو پیدا کیا اور اس کے استعمال اور فائدے کے لیے تمام دنیا اور اس کی موجودات کو مخلوق کیا تو اس کے احکام کو نہ ماننا ناشکرگزار (لفظ کافر کے لغوی معنی ناشکرگزار سی کے ہیں) اور بے وقوفی کا ثمل ہو گا۔

احکام کی بنیاد وہ میثاق ہے جو خدا اور انسان میں ہوا؛

بعض فقہاء کے نزدیک ایسے احکام کی بنیاد جو فرائض اور حقوق کے پیدا کرنے والے ہیں، اس میثاقِ ازلی پر قائم ہے جو کہ پیدائش کے وقت خداوند تعالیٰ اور انسان میں ہوا تھا، جس میں خیال کیا جاتا ہے کہ آئندہ مخلوق ہونے والی رُوحوں نے اپنے خالق سے اس کی فرمانبرداری اور خداوند تعالیٰ نے ان کو استعمال اور آسائش کے لیے تخلیقِ عالم کا وعدہ فرمایا تھا۔ بعض فقہاء، اس میثاق کو محض ایک تشبیل قرار دیتے ہیں اور بظاہر اس کا مفہوم یہ سمجھتے ہیں کہ انسان کا یہ عقیدہ کہ خدا اس کے افعال پر کامل قدرت رکھتا ہے۔ بنی نوع انسان کی جبلت میں داخل ہے اور خود تخلیق کا یہ منشا ہے کہ جاندار کو غیر جاندار اور اعلیٰ حیات کو ادنیٰ حیات پر تفوق اور تزییح حاصل رہے۔ اس مقولہ سے، خواہ وہ حقیقی معنوں میں لیا جائے یا مجازی معنوں میں، اسلامی علمِ اصولِ فقہ کے بعض خیالات کی توجیح ہوتی ہے، مثلاً ”اہلیتہ الوجوب“ یعنی حقوق اور فرائض کے عائد ہونے کا مسئلہ یہ قابلیت انسان میں پیدائش کے قبل سے موجود ہوتی ہے اور جو ہی جنین ماں کے پیٹ میں حرکت کرنا شروع کرتا ہے، اس کا اظہار شروع ہو جاتا ہے۔

شریعت کے ماخذ

مرف خدا شارع ہے،

شریعت کا قرار دینے والا سب سے پہلے خدا ہے اور اسلامی نظامِ شریعت میں وہ سب سے اعلیٰ شارع مانا گیا ہے۔

انشاء شریعت بذریعہ انبیاء؛

حضرت آدمؑ کے وقت سے بذریعہ اپنے رسولوں اور انبیاء کے وقتاً فوقتاً اس عالم میں شریعت کی اشاعت فرماتا رہا ہے۔ وحی کے یکے بعد دیگرے نازل ہونے کی ایک وجہ یہ ہے کہ انسانی ضرورتوں اور حالتوں میں تبدیلیاں واقع ہوتی رہتی ہیں جو مخلوق کی ایک لازمی صفت سے اور اس بنا پر پہلے احکام کو منسوخ یا ترمیم کرنا پڑا۔ مثلاً حضرت آدمؑ اور آپ کے قریب ک نسلوں میں قرابت قریبہ باہم

ازدواج کی مانع نہ تھی، لیکن جب انات کی تعداد بمقدار کافی موجود ہوگئی تو خاص خاص درجہ کے رشتہ داروں میں ازدواج کی ممانعت ہوگئی۔ مگر شریعت کے اصل اصول یعنی خدائے واحد کی اعلیٰ قدرت اور حکمت کی مرضیات کے سامنے سر جھکانے سے کبھی چشم پوشی نہیں کی گئی، البتہ یہ اکثر ہوا کہ لوگوں نے ان آسمانی احکام میں رد و بدل کر دیا یا ان کو بھول گئے اور یہ تجدید و جی کا دوسرا سبب ہوا۔ اسلامی نقطہ نظر سے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش سے پہلے تمام آسمانی احکام میں تحریف ہوگئی تھی اور خود ان احکام کی بنیاد (یعنی خدائے واحد کی مرضی کا اتباع) متزلزل ہوگئی تھی۔

رسول اللہ کی پیغمبری پر یقین :

یہی وجہ تھی کہ حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث کیے گئے تاکہ اسلام کی اشاعت کے ذریعہ سے تمام احکام کے ابدی اصول یعنی مرضیات الہی کے آگے سر جھکانے کی از سر نو تجدید فرمائی۔ اسی بنا پر ایمان کا دوسرا رکن حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی تصدیق قرار پائی ہے۔

قرآن و حشر :

قرآن اُس کتاب کا نام ہے جس میں وہ تمام وحی جمع ہے جو خدانے بلا واسطہ حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل فرمائی اور احادیث وہ الہامی احکام ہیں جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے شریعت اور مذہب کے متعلق صادر فرمائے ہیں۔

اجماع :

چونکہ ایک ملت کے فوائد کے واسطے قواعد یا احکام کی ضرورت واقع ہوتی رہتی ہے، اس لیے آسمانی مقتضی نے ان قواعد یا احکام کے وضع کا اختیار ملت کے ان لوگوں کو بحیثیت اجماع عطا فرمایا ہے۔ جن میں اس کی قابلیت پائی جاتی ہے یعنی مجتہدوں کو جو احکام یا قواعد اس طور سے عطا ہوئے ہیں، ان کی نسبت یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ خدا کی منشا کے مطابق ہیں اور اس طور سے احکام کی اس تعریف میں کہ وہ خدا کے نازل کیے ہوئے ہیں، داخل ہو جاتے ہیں۔ قواعد یا احکام کے اسی ماخذ کا نام اجماع ہے۔ اگرچہ اصولاً مجتہد بحالت اجماع صرف احکام کی توضیح کرتے ہیں، مگر جو احکام وہ اس طور سے قائم کر دیتے ہیں، ان میں تقریباً وہ تمام اوصاف موجود ہوتے ہیں جو واضعانِ قانون کے وضع کردہ قوانین میں

پائے جاتے ہیں۔ ان کی صحت کی نسبت کوئی کلام نہیں ہو سکتا اور نہ ان کی تائید میں ہر دلیل لائے ہیں اس سے ان پر کوئی اثر پڑ سکتا ہے۔ یہ قیاس کہ یہ احکام قرآن اور احادیث کے اصول کے مطابق ہیں، قطعی ہے۔ اس لیے وہ الہامی قوانین کے خلاف نہیں متصور ہو سکتے اور نہ ناجائز قرار دیے جاسکتے ہیں، البتہ ایک اجماع کا حکم دوسرے اسی طرح کے اجماع سے منسوخ ہو سکتا ہے۔ اس طور پر یہ کہنا بڑے درجہ تک صحیح ہے کہ اسلامی اصول فقہ میں وضع قوانین کا اختیار اجماعی صورت میں فقہاء کو حاصل ہے۔ یہ اختیار اگرچہ آسمانی مقنن کا عطیہ ہے، مگر تقریباً غیر محدود ہے اور چونکہ مذہب اسلام کے عقائد کے مطابق حضرت رسالت پناہ کی رحلت کے بعد سے سلسلہ وحی منقطع ہو گیا ہے، اس لیے اسلامی نظام قانون میں اس وقت وضع قانون کا ذریعہ صرف ایک اصول اجماع ہی متصور ہو سکتا ہے۔

فقہاء کی منفرد رائے یا استخراج :

اہل اسلام کے مجموعی قوانین کا بڑا حصہ فقہاء کی منفرد آراء یا استخراج سے مرکب ہے جو اجماع سے علیحدہ ہے۔ فقہاء بذریعہ قیاس یا دوسری طرح جن احکام کا استخراج کرتے ہیں، وہ صرف ان کے منظر ہوتے ہیں۔ ان کو نسبت نہیں سمجھے جاسکتے اور ایسے احکام کی صحت کا انحصار اسی پر ہوتا ہے کہ آیا وہ الہامی احکام یا اجماع کے اصول کے مطابق ہیں یا نہیں۔ صرف ایک مسلمہ قاعدہ کو کسی جز یعنی خاص مقدمہ سے منعلق کرنا اور اس سے کام لینا ہے، کوئی جدید قاعدہ بنانا نہیں ہے اور اس طور سے احکام کی اس تعریف میں کہ وہ منزل من اللہ ہیں۔ یہ استخراج بھی ان مسائل کی طرح جو اجماع سے طے ہوتے ہیں، داخل ہو جاتے ہیں۔ اہم فرق یہ رہتا ہے کہ یہ قیاس کہ یہ فقہی استخراج الہامی قوانین کے اصول کے مطابق ہیں، قطعی نہیں سمجھا جاتا جیسا کہ اجماع کے طے کردہ احکام میں سمجھا جاتا ہے۔ ان فقہی استخراجات کی اہم خصوصیت یہ ہے کہ ان کی سند قطعی متصور ہوتی ہے اور حج یا فقیہ اس امر کا مجاز ہوتا ہے کہ وہ اس نوع کے احکام کے اتباع سے ابا کرے اور اگر اس کی رائے میں ان کا استخراج غلط طور سے عمل میں آیا ہو یا اگر وہ کسی الہامی قانون اور اجماع کے خلاف پائے جائیں تو ان پر مطلق عمل نہ کرے۔ دوسرے الفاظ میں ان فقہی احکام کی شریعت اسلام میں وہی حیثیت ہے جو کہ انگریزی نظام قانونی میں ان احکام کی ہوتی ہے جو بذریعہ نظائر کے قائم ہوتے اور بنتے ہیں۔

تعامل اور عرف بھی ماخذ قوانین ہیں :

اسلامی نظام قانون قواعد کے وضع میں تعال عرف اور عادت کو بھی تسلیم کرتا ہے، ایسے

قواعد تقریباً اجماع کے اصول پر جائز سمجھے جاتے ہیں۔
ایسے احکام کی فقہی بنیاد :

ایسے رسوم اور دستور جو حضرت رسالت پناہ کے زمانہ حیات میں راجح تھے جب کہ وحی نازل ہو رہی تھی جو کہ تمام قوانین کا اصل ماخذ ہے اور کسی آیہ قرآنی یا حدیث سے منسوخ نہیں کیے گئے۔ آسمانی مقنن کی خاموشی کی بنا پر قانونی جواز کی حد میں داخل سمجھے جاتے ہیں جو مراسم حضرت رسالت پناہ کی رحلت کے بعد پیدا ہو گئے ہیں وہ اس سند کی بنا پر جائز قرار دیے جاتے ہیں جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ جس فعل کو لوگ عام طور سے اپنے لیے اچھا سمجھتے ہیں وہ خدا کے نزدیک بھی اچھا ہے۔ اس طور سے قانون کے منزل من اللہ ہونے کے تصور میں قانونِ رسم و رواج بھی آجاتا ہے۔ رسم و رواج ماخذ قانونی ہونے کی حیثیت سے اس امر میں قیاس سے بہت زیادہ مشابہ ہیں کہ وہ بھی قیاس کی طرح ایسی حالت میں کہ وہ الہامی قانون یا اجماع کے خلاف ہوں، قابل عمل نہیں رہتے۔ اجماع سے ان کا تشابہ یہ ہے کہ جب طرح اجماع کے طے کر وہ مسائل کی صحت پر ان دلائل سے جو علماء نے ان کی نسبت قائم کیے ہوں، کوئی اثر نہیں پڑتا، اسی طرح رسم و رواج کی شرعی حیثیت کو فقہی دلائل سے کوئی تعلق نہیں ہے، لیکن رسم و رواج ایسا مستند نہیں ہوتا جیسا کہ اجماع، کیونکہ وہ عوام کے عمل پر مبنی ہے۔ برخلاف اس کے اجماع ایسے لوگوں کے غور و فکر کا نتیجہ ہے جو کہ اصول قانون کے ماہر تھے، البتہ ان کو ایسے مسائل پر ترجیح ہے جس کی بنیاد محض قیاس پر قائم ہو۔

شریعت کا مقصد :

شریعت کا مقصد، جیسا کہ اس کی تعریف سے ظاہر ہوتا ہے، انسان کے دیدہ دانستہ افعال کی روک تھام اور ان کی رہنمائی ہے۔ اس سے یہ تسلیم کر لینا پڑتا ہے کہ انسان میں ایک فعل کے عمل میں لانے یا اس کے ترک کر دینے کی قابلیت موجود ہے، یعنی وہ مختار ہے۔ یہی وہ خصوصیت ہے جس سے ان قوانین میں جو کہ علم فقہ کے موضوع ہیں اور ان طبعی قوانین میں جو کہ علم فقہ کے موضوع ہیں اور ان طبعی قوانین میں جو انسان کے غیر ارادی افعال اور دنیا پر حکمران ہیں، تمیز کی جاتی ہے۔

شریعت کا موضوع اور غایت :

شریعت کا موضوع جس کا پتہ اس کی غایت سے چلتا ہے، جمیع انسانی افعال کا دائرہ ہے۔

اس کی غایت یہ ہے کہ انفراداً اور مجموعتاً انسان کے راحت و آرام میں اضافہ ہو۔ شریعت سے شائع کو اپنی شان بڑھانی منظور نہیں ہے کیونکہ خداوند تعالیٰ تمام حاجتوں اور نقائص سے بالاتر ہے۔ انسانوں کے ذاتی راحت و آرام جس کو قانون بڑھانا چاہتا ہے۔ وہ صرف اسی دنیا تک محدود نہیں ہے، بلکہ آئندہ زندگی پر بھی اس کا اثر ہے، اس لیے رُوح کا غیر فانی ہونا اسلامی شریعت کا ایک مسلمہ تصور ہے۔

وہ محرک جن کا پتا ہمارے طبعی احساس سے چلتا ہے :

عمل کے چار خاص محرک ہماری فطرت میں ودیعت کیے گئے ہیں، یعنی خواہش بقائے شخصی (حفاظت ذاتی)، خواہش افزائش (بقائے نوعی)، خواہش تکمیل شخصی (ذاتی ترقی) اور رجحان تمدن (باہم مل کر رہنا) ان کا طبعی اور فطری ادراک اہل اسلام کی مذہبی زبان میں بمنزلہ علامات آیات کے ہے ان کو زندگی کے راستہ (شریح) میں ہماری ہدایت کے واسطے خالق اکبر نے قائم کر دیا ہے۔ بقائے شخصی اور اور بقائے نوعی کا ادراک ہماری وسعت آزادی کا مظہر ہے اور تکمیل شخصی اور تمدنی ادراک سے ان قیود کی نوعیت اور مقدار کا پتہ چلتا ہے جو ہماری آزادی پر قائم کر دی گئی ہیں۔ جو قیود تمدنی ادراک کی بنا پر قائم ہوتی ہیں، اس سے تعلق کا اظہار ہوتا ہے جو ایک شخص کو ایک جماعت کے ساتھ ہے اور تکمیل شخصی کے ادراک کی بنا پر جس روک تھام کی ضرورت ہوتی ہے، اس سے ہماری فطرت کے اس جز کا حال معلوم ہوتا ہے جو ہم کو ترقی کی طرف جانے پر مجبور کرتا ہے، انسان کی روحانی فلاح کے لحاظ سے شریعت کا مقصد انسانی زندگی کو ایسا بنا دینا ہے کہ ذات کامل سے اس کو قربت حاصل ہو جائے۔ دنیاوی زندگی میں انسانی افعال کو منظم کرنے سے شرع کا منشا بنی نوع انسان کا تحفظ اور شخصی اور تمدنی زندگی کی تائید اور اس کی فلاح ہے۔

حق اور وجوب :

شریعت جن ذرائع سے اپنے اقتدار کو کام میں لاتی ہے، وہ حق اور وجوب ہیں عام طور سے یہ دونوں الفاظ لازم و ملزوم سمجھے جاتے ہیں۔ حق اس اختیارِ مسلمہ شریعت کا نام ہے جس کی رو سے ایسے شخص کے افعال کا جس کے مقابلہ میں اس (حق) کا وجود پایا جائے، بطریق خاص انتظام کیا جاسکے تمام حقوق و راسل خداوند تعالیٰ کے لیے ہیں۔ چونکہ باہمی تمدن میں انسان کو ایک دوسرے سے ضرورت واقع ہوتی ہے، اس لیے خداوند تعالیٰ نے ان ضرورتوں پر لحاظ فرما کر انسان کو منفرداً ایک دوسرے

عے انعال کے انتظام کا ایک حد تک اختیار عطا فرما دیا ہے، یعنی شریعت اس امر کی اجازت دیتی ہے کہ ایک انسان کا ہر یا خود خداوند تعالیٰ کا، کوئی روک باقی نہیں رہتا تو انسان کی فطری آزادی بحال خود عود کر آتی ہے۔ اسی بنا پر بعض فقہاء کی رائے میں ”اباحتہ“ انسانی افعال کا خاصہ ہے۔

حکم کا لفظ صرف اوامر اور احکام تک محدود نہیں ہے جن کی تعمیل عدالت سے کرائی جاسکتی ہے؛

حکم کی جو تعریف کی گئی ہے، اس سے ظاہر ہے کہ اسلامی نظام قانونی میں حکم کا اطلاق اوامر اور ان احکام تک محدود نہیں ہے جن کی تعمیل عدالت سے کرائی جاسکے، بلکہ وہ مقنن کے اظہار مرضی اور حکمت پر بھی حاوی ہے خواہ اس میں یہ بتایا گیا ہو کہ انسان کو کیا کرنا اور کیا نہ کرنا لازم ہے یا وہ کیا کرنے کا مجاز ہے یا اس کو کیا کرنا اور کیا نہ کرنا چاہیے یا صرف ایک بیان ہو۔ احکام مقدم الذکر وہ ہیں جن میں مقنن نے انسان کے افعال کی نسبت ارشاد فرما دیا ہے، خواہ اس کے الفاظ سے یہ مرضی ظاہر ہوتی ہو کہ مخاطب خاص معاملہ میں خاص طریقہ طریقہ سے عمل کرے یا دوسرے معاملات میں جس طرح چاہے عمل پیرا ہو۔ جب مقنن کی طرف سے ان دونوں صورتوں میں سے کسی ایک صورت کے اختیار کیے جانے کی مرضی کا اظہار ہوتا ہے، اس وقت یہ دوسرا اور مختلف سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا اس پر عمل کرایا جائے یا نہیں، اس کے لیے مقنن دوسری بار یا مزید اپنی مرضی کا اظہار فرماتا ہے، اگرچہ یہ ضروری نہیں کہ اس کا اظہار جداگانہ تقریر سے کیا جائے۔ مثلاً شرع یہ کہتی ہے کہ انسان جو کچھ اپنی محنت سے حاصل کرتا ہے، اس پر قابض اور اس سے استفادہ کا حق اس کو حاصل ہے۔ اگر یہ خطاب کی صورت میں لایا جائے تو یوں ہوگا کہ جو کچھ تم نے اپنی محنت سے حاصل کیا ہے، اس پر جس طرح چاہو، قابض ہو اور اس سے فائدہ حاصل کرو۔ یہ اظہار یا بیان حکم ہے اور اگر مقنن چاہے تو یہیں اس کو ختم کر سکتا ہے، لیکن اگر اس کو یہ بھی منظور ہو کہ حاکم عدالت حاصل کنندہ جائداد کے قبضہ اور استفادہ کی حفاظت کرے تو حاکم عدالت کو حکم دے گا کہ جو شخص مالک جائداد کو اس کی جائداد سے بے دخل کرتا ہے، اس کو فلاں فلاں سزا دو اور اس کو مجبور کرو کہ وہ جائداد یا اس کے مساوی کوئی شے واپس کرے۔

دوسری مثال یہ ہے کہ مقنن حکم دیتا ہے کہ اپنے بچوں کو تعلیم دو اور بجائے اس کے کہ وہ اس کے ترک پر کوئی سزا تجویز کرے، وہ حاکم کو حکم دیتا ہے کہ ان والدین کو جو اپنے بچوں کو تعلیم دلاتے ہیں اس قدر رقم دے جایا کرے جس مرضی کا اظہار والدین اور حاکم سے کیا گیا ہے۔ وہ دو مختلف احکام ہیں خواہ ایک ہی تقریر میں ادا کیے جائیں خواہ علیحدہ علیحدہ یا فرض کر دو کہ مقنن کہتا ہے کہ جھوٹ نہ بولو بلکہ

رجح بولو اور جھوٹ بولنے کی سزا مقرر نہیں کرتا۔ اس ہدایت سے فقہائے اسلام کے نزدیک قانونی وجوب لازم آئے گا، کیونکہ اس کا وجوب مقنن کا عائد کردہ ہے۔ اس وجہ سے کہ اس کی خلاف ورزی کے لیے حاکم کو کوئی سزا نہیں بتائی گئی ہے، اس کے وجوب میں کوئی فرق نہیں پڑ سکتا۔ اسی طرح جب مقنن یہ کہتا ہے کہ جس وقت وہ شخص جس کے سامنے ایجاب پیش کیا جائے، اس کو قبول کرے تو معاہدہ مکمل ہو جاتا ہے یہ بیان حکم ہو جاتا ہے اگرچہ وہ مشکل قضیہ مثبتہ کے بیان ہوا ہے، اور امر کی شکل میں نہیں ہے۔

اس سے ظاہر ہے کہ اسلامی اصول قانون میں حکم کے لیے یہ شرط لازمی نہیں ہے کہ وہ دنیاوی عدالتوں کے ذریعہ سے قابل نفاذ بھی ہو۔ وہ ہدایتیں جن کی تعمیل عدالتوں سے کرائی جاسکتی ہے بہت کم ہیں۔ احکام کی تعمیل کرائے جانے کا مسئلہ قانون کی انتظامی شاخ کے موضوع میں داخل ہے۔ برخلاف اس کے انسانی افعال کی نوعیت ان کے قانونی نتائج اور ان کے باہمی تعلقات کی توضیح کرنا اصلی اور مستقل قانون کے فرائض میں سے ہے۔

ذرائع تکمیل :

اسلامی نظام قانون میں احکام کی تکمیل کرانے کے ذرائع بہ نسبت موجودہ مغربی نظاموں کے وسیع تر ہیں۔ چونکہ قانون اسلام کے پیش نظر دو مقاصد یعنی روحانی اصلاح اور تمدنی فلاح ہے، اس لیے تکمیل کی ترغیب بذریعہ جزا دینا اور عدول حکمی کو سزا سے روکنا، اس کی حکمت عملی میں داخل ہے۔ سزا اس دنیا میں (عقاب) اور آخرت میں (عذاب) یا دونوں میں ہو سکتی ہے۔ مگر جزا (ثواب) صرف عقبی میں مل سکتی ہے۔

شریعت اہل اسلام کا ذاتی قانون ہے :

اصول فقہ کی رو سے قانون کا تعلق اہل اسلام کی ذات سے ہے یعنی وہ کسی خاص ملک انتظام سے متاثر نہیں ہو سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلامی اصول کے لحاظ سے قانون کے استناد کی بنیاد حقیقتاً انسان کے ضمیر پر مبنی ہے نہ کہ کسی ملکی طاقت پر۔ پس اگر ایک مسلمان ایک سلطنت سے دوسری سلطنت میں جا کر رہے تاہم وہ انہی قوانین کا پابند رہے گا اور اگر وہ کسی اسلامی سلطنت میں نہیں رہتا تاہم اسلامی شریعت اس کے ضمیر پر اسی طرح نافذ ہے۔ اسلامی اصول فقہ کے لحاظ سے شریعت ان لوگوں پر جو توحید کے قائل نہیں، قدرتی طور سے ناقابل نفاذ ہے چونکہ ایسے لوگ مقنن کے اقتدار پر اعتقاد نہیں رکھتے اس لیے نہ وہ شریعت کے پابند ہو سکتے ہیں اور نہ ان کو اس کی حفاظت اور اسی کے مراعات سے

استفادہ کا دعویٰ ہو سکتا ہے، تاہم شارع حقیقی کی مرضی یہ ہے کہ ان لوگوں کو اس دنیا میں اسی طرح زندگی بسر کرنے کی اجازت دی جائے جس طرح وہ چاہتے ہیں، بشرطیکہ وہ مانع شریعت (حربی) نہ ہوں اور اس کے اختیارات کو اس حد تک تسلیم کریں جو اس کے قیام کے لیے ضروری ہوں۔

شریعت غیر اہل اسلام کے لیے ملکی قانون ہے :

شریعت غیر اہل اسلام کے لیے ملکی قانون ہے۔ اس لیے جو غیر مسلم اسلامی سلطنت کی حفاظت میں رہتے ہیں، ان سے صرف مجموعہ شریعت کا غیر مذہبی حصہ متعلق ہوتا ہے، یعنی اتنا حصہ جو عام طور سے تمام اقوام میں مشترک ہے۔ ایسے عقائد جن کو خاص اسلامی قواعد سے تعلق ہے، ان پر نافذ نہیں ہوتے۔ مثلاً ایک غیر مسلم جو شراب پیے، قابل سزا قرار نہیں پاسکتا اور نہ اس کا شراب اور سورا کی تجارت کرنا ناجائز قرار دیا جاسکتا ہے۔ شریعت اسلام کا غیر مسلم اقوام سے متعلق کرنا صرف ملکی اغراض سے ہے اور اس بنا پر وہ ایسے غیر مسلم اقوام سے مطلق متعلق نہیں ہوتا جو امام کے حدودِ ارضی سے باہر رہتے ہیں۔

نظم و نسق سلطنت :

قوانین کی تعمیل اور جماعت کے عام معاملات کے انتظام کا اختیار خود جماعت کو حاصل ہے۔ اس اختیار کو وہ بذریعہ اپنے منتخب کردہ نمائندوں کے عمل میں لاسکتی ہے۔ حکومتوں کا انتظام قدیم زمانے میں امام یا خلیفہ کے سپرد ہوتا تھا اور وی ایسی اسلامی سلطنتوں کا اعلیٰ عہدہ دار سمجھا جاتا تھا مگر اس کو وضع قوانین کا کوئی اختیار نہ ہوتا تھا اور دوسرے لوگوں کی طرح وہ بھی قانون کا پابند متصور ہوتا تھا۔ عدالتوں کے عام اختیارات کے زیر اثر رہتا تھا۔ عدالتوں کی ڈگریوں اور احکام کی پابندی کرنا فی الحقیقت ان کی مرضی پر منحصر ہوتا تھا کیونکہ بحیثیت اعلیٰ انتظامی عہدہ دار کے کل ذرائع تعمیل ان کے ہاتھ میں رہتے تھے۔ شریعت اسلام کسی کو وہ اختیارات اور حقوق نہیں دیتی جو کہ عام طور سے بادشاہ کے لیے مخصوص سمجھے جاتے ہیں۔

شاہی :

شریعت اسلام میں اعلیٰ حکومت خدا کے لیے ہے، لیکن اس وجہ سے کہ اس نے وضع قوانین اور نظم و نسق کے جملہ اختیارات انسانوں کو سپرد فرما دیے ہیں۔ یہ ماننا پڑتا ہے کہ خدا کے بعد شاہی اختیار خود انسانوں کو حاصل ہیں۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ شریعت کی رو سے اس شاہی اختیار سے انسان کسی طرح

محروم نہیں کیا جاسکتا خواہ وہ اس کو کسی صورت سے کام میں لانا پسند کرے۔

سلطنت :

شرعیات کا منشا یہی معلوم ہوتا ہے کہ جملہ اہل اسلام کی ایک ہی حکومت ہونی چاہیے اور خلیفہ کو بحیثیت اس کے مخصوص نمائندہ کے لازم ہے کہ اس سلطنت کے باشندوں کے تمام انتظامی امور کا بذریعہ اپنے نائبوں اور حاکموں کے انتظام کرے، لیکن جب امام برحق موجود نہ ہو، اس وقت مختلف خود مختار اسلامی سلطنتوں کے وجود کو تسلیم کرنے میں شرعاً کوئی امر مانع معلوم نہیں ہوتا۔ خلفائے بنی عباس کے زوال کے بعد سے مختلف خود مختار اسلامی سلطنتیں قائم ہو گئیں جو کسی ایک امام یا خلیفہ کے تحت نہ تھیں۔

احکام کی تقسیم

تکلیفی اور وضعی احکام :

اب ہم کو دیکھنا چاہیے کہ احکام کی تقسیم کس طرح ہو سکتی ہے۔ حکم کی تعریف کے اس جُز کے لحاظ سے جو کہ احکام یا افعال انسانی کے مقاصد سے متعلق ہے، ابتداً احکام دو قسموں میں تقسیم کیے جاسکتے ہیں جو عربی میں تکلیفی اور وضعی کے نام سے موسوم کیے گئے ہیں۔ جب شارع کا بیان طلب (امر) کی شکل میں ہوتا ہے تو یا وہ قطعی ہوگا یا غیر قطعی۔ قطعی ہونے کی صورت میں ممکن ہے کہ انسانوں سے کسی مخصوص فعل کے عمل میں لانے کی طلب کی گئی ہو، اس صورت میں وہ فعل فرض منصوص ہوگا یا ممکن ہے کہ کسی مخصوص فعل کے ترک کی ہدایت ہو، اس صورت میں وہ ممنوع فعل حرام سمجھا جائے گا۔ دوسرے الفاظ میں ایسی تقریر سے اس فعل کے عمل میں لانے یا اس کے ترک کر دینے کا فرض عائد ہو جاتا ہے جب کہ طلب قطعی نہیں ہوتی۔ وہ فعل اگر متعلق بر عمل ہے تو مندوب اور اگر متعلق بر ترک ہے تو مکروہ کہلاتا ہے۔ وہ فعل جس کے ارتکاب یا ترک کے متعلق کوئی طلب نہیں ہے یا یوں کہو کہ جس کے متعلق شارع کی کوئی خاص خواہش نہیں وہ مباح ہے اور ایسے تمام افعال بھی جو مفروض یا ممنوع یا مندوب یا مکروہ نہیں ہیں، اسی ضمن میں داخل ہیں۔ اس طور سے وہ احکام جس سے انسان کے افعال کی خصوصیات یعنی ان کے فرض، ممنوع، مندوب یا مکروہ ہونے کا حال معلوم ہوتا ہے یا جس سے افعال کے قانونی نتائج ظاہر ہوتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ بیع سے حق ملکیت پیدا ہوتا ہے یا دوسرے شخص کی مملوکہ زمین پر قبضہ سے کرایہ واجب ہوتا ہے وغیرہ، عربی میں

تکلیفی احکام کہلاتے ہیں۔ میں نے ان کا ترجمہ انگریزی میں **Defining Law** سے کیا ہے، کیونکہ وہ انسان کی آزادی افعال کے حدود بتاتے اور ان فیوڈ کا اظہار کرتے ہیں جو اس کی آزادی پر عائد ہوتے ہیں، یعنی وہ انسان کے حقوق اور فرائض کا اظہار کرتے ہیں۔ دوسری قسم کے احکام جن کی توضیح تعریف کے الفاظ میں ہو چکی ہے، عربی میں وضعی کہلاتے ہیں جس کا میں نے انگریزی میں ترجمہ **Declaratory Law** سے کیا ہے جس سے تقریباً وہی مفہوم پیدا ہوتا ہے۔ یہ احکام تکلیفی احکام کے ترکیبی اجزا کی توضیح یا تشریح کرتے ہیں، یعنی یہ کہ فلاں واقعہ یا حادثہ اس حکم کا سبب ہے یا شرط یا جز۔ گویا احکام وضعی تکلیفی احکام کے معبر ہوتے ہیں۔ مثلاً ہم کو وضعی احکام سے اس کا پتہ چلتا ہے کہ ایک بیع کے معاملہ میں ایجاب و قبول ہی شے بیعہ میں مشتری کے حق ملکیت پیدا کرنے اور بائع کے حق ملکیت زائل کرنے کا باعث ہوتا ہے یا یہ کہ طلاق کے الفاظ کا استعمال ہی زن و شو میں حقوق و فرائض ازدواج کے سبب کا موجب ہو جاتا ہے یا یہ کہ مورث کی موت و زنا کی توریث کا باعث ہوتی ہے یا کہ غضب غاصب پر یہ وجوب عائد کرنے کا سبب ہوتا ہے کہ وہ مال منسوبہ یا اس کی قیمت مالک کو واپس کرے۔ اسی طرح احکام وضعی ہم کو بتاتے ہیں کہ انتقال جائداد مثلاً ہبہ، وصیت اور وقف وغیرہ میں سختگی عقل لازمی شرط ہے۔

احکام کامل اور غیر کامل الوجوب :

احکام کی بلحاظ تعمیل عام طور سے تین قسمیں ہو سکتی ہیں۔ اول وہ جن کا تعلق اس دنیا میں انسان کی تمدنی اور شخصی زندگی سے ہے۔ ان کا مقصد انسانوں کے باہمی تعلقات اور معاملات کا انتظام ہے۔ چونکہ ان احکام کی پابندی بنی نوع انسان کے تحفظ کے لیے ضروری ہے، اس لیے ان کی تعمیل کرانے کا اختیار خود جماعت کے سپرد اور اس پر لازم گردانا گیا ہے۔

دوسرے وہ شخصی زندگی کھرف روحانی پہلو سے متعلق ہیں اگرچہ ان میں سے بعض کا تعلق دنیاوی معاملات سے بھی ہوتا ہے۔ ان کی تعمیل روحانی جزا اور سزا کے ذریعہ سے خود خداوند تعالیٰ کے متعلق ہے۔ تیسرے وہ شخصی زندگی کے صرف روحانی رخ سے متعلق ہیں، مگر ان کا اثر اہل اسلام کی مذہبی زندگی پر بھی پڑتا ہے۔ ان کی تعمیل حکومت پر لازم نہیں ہے، بلکہ اس کے اختیار تمیزی پر چھوڑ دی گئی ہے۔ پہلی قسم میں معاہدات، انتقال جائداد، توریث، خانگی تعلقات، جنایات و جرائم اور اسی طرح کے دوسرے معاملات کے احکام داخل ہیں۔

دوسری قسم کے احکام وہ ہیں جن میں مستحبات، مثلاً خیرات، مستحب نمازیں اور روزے یا ممنوعات سے امتناع، مثلاً نماز جمعہ کی اذان کے وقت خرید و فروخت یا کفارے وغیرہ شامل ہیں۔ تیسری قسم احکام متعلقہ ادائیگی نماز پنچگانہ و زکوٰۃ اور رمضان کے روزوں پر مشتمل ہے۔ ان احکام کی تعمیل اصلاح احوال کے لیے حکومت کر سکتی ہے۔

احکام متعلقہ عبادات و معاملات:

فقہاء نے مقاصد کے لحاظ سے تمام احکام کو دو اقسام میں تقسیم کیا ہے، یعنی عبادات اور معاملات۔ علامہ تفتازانی^۲ فقہ کے موضوع پر بحث کر کے اس کا اختصار اس طور سے کرتے ہیں۔ وہ (فقہ) ان احکام شریعت کا علم ہے جو واجب التعمیل ہیں۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے ان احکام کا تعلق یا عاقبت سے ہوتا ہے، یعنی عبادات سے یا اس دنیا کے معاملات سے۔ مؤخر الذکر احکام میں سے بعض کا مقصد بقائے شخصی ہے اور وہ معاملات کے نام سے موسوم کیے جاتے ہیں اور بعض خانگی تعلقات سے بحث کرتے ہیں جیسے مناکحات وغیرہ اور جن کو سزا سے تعلق سے عقوبات کہلاتے ہیں جن کا مقصد بقائے نوع اور نظام عالم اور منہدن جماعت میں اپنے فطری مرتبہ کو قائم رکھنا ہوتا ہے۔ (تلویح، صفحہ 693)

الہامی اور غیر الہامی احکام:

احکام ہمارے علم کے ماخذ کے لحاظ سے الہامی ہیں یا غیر الہامی۔ جو احکام کلام مجید میں یا صحیح حدیث میں ملتے ہیں وہ الہامی ہیں اور جو اجماع یا فقہاء کے استخراج سے پیدا ہوتے ہیں وہ غیر الہامی ہیں۔

یقینی اور ظنی احکام:

اس ضمن میں احکام کی ایک اور تقسیم بھی ہے جو عمل میں زیادہ تر کار آمد اور جو ان کے الہامی ہونے کے ثبوت کی نوعیت پر مبنی ہے، یعنی ان کا یقینی یا ظنی ہونا۔ اصول یہ ہے کہ تمام احکام الہامی ہیں۔ غیر الہامی احکام ظنی ہیں جن کی بنیاد ان ہی احکام پر قائم ہے جو کہ احکام کے علم کی اصل سند اور ماخذ ہیں۔ جو مسائل بذریعہ اجماع طے ہوئے ہیں، ان کی نسبت یہ قیاس (ظن) قطعی ہے کہ وہ اسی طرح طے ہوئے ہیں جیسا کہ خداوند تعالیٰ کا منشا تھا۔ جو استخراج کسی ایک فقہ نے کیا ہے، اس کی نسبت قیاس (ظن) قطعی نہیں ہے، مگر ایک مسلمان کو اس پر عمل کرنے کے لیے بالکل کافی ہے۔ اس قسم کے استخراج ممکن ہے کہ صحیح ہوں

اور ممکن ہے کہ غلط ہوں، اس لیے وہ مستلزم اعتبار اور یقینی نہیں ہو سکتے۔ برخلاف اس کے الہامی احکام یا وہ احکام جو اجماع سے طے ہوئے ہیں، ان کا صحیح ہونا لازمی ہے اور مستلزم یقین ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جو مسلمان کسی مستخرج فقہی حکم پر عمل کرتا ہے۔ اگر وہ غلط بھی ہے تب بھی گنہگار نہیں ہو سکتا۔ اجتہادی احکام میں فقہیہ یا قاضی کو خود اجتہاد کرنے کا اختیار ہے، مگر جو احکام آیات یا احادیث پر مبنی ہیں یا جن پر اجماع ہو چکا ہے، ان میں وہ انہی کے مطابق عمل کرنے پر مجبور ہے۔ اگر کوئی قاضی یا حاکم کسی ایسے سلسلہ میں غلطی کا مرتکب ہو جو کسی آئینہ یا اجماع پر مبنی ہے تو اپنی غلطی معلوم کرنے کے بعد وہ خود اپنے فیصلہ کو یا اس کا جانشین قاضی اس کے منسوخ کر دینے کا مجاز ہے، لیکن قیاسی سلسلہ میں اس کا فیصلہ منسوخ نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے متعلق یقین کے ساتھ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس کی رائے غلط تھی۔ قرآن اور حدیث کے الہامی ہونے کے ثبوت میں اتنا کتنا کافی ہے کہ تمام قرآنی آیات مثبتہ تسلیم کر لی گئی ہیں۔ ان کے الہامی اور آسمانی ہونے میں کسی قسم کے شبہ کا امکان نہیں ہو سکتا اور وہ خود خدا کے الفاظ ہیں جو اس قدر احتیاط سے محفوظ رکھے گئے ہیں کہ ان میں کسی فروگزاشت یا غلطی کا امکان باقی نہیں رہتا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث متعلقہ احکام بھی منزل من اللہ ہیں مگر وہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ میں بیان ہوئی ہیں لیکن ایسی احادیث کی تعداد بہت کم ہے جن کی نسبت یقین کے ساتھ یہ کہا جاسکے کہ وہ اسی طرح ثابت ہیں جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بیان فرمایا تھا۔ جو احادیث اس طور سے ثابت ہیں وہ مرتبہ میں آئینہ قرآنی کے مساوی منظور ہوتی ہیں اور کامل عقیدہ اور اتباع کی مستلزم ہیں۔ بعض احادیث ایسی ہیں جن کی صحت کا ثبوت اعلیٰ درجہ کا ہے، مگر قطعی نہیں ہے۔ جو احکام ایسی احادیث پر مبنی ہیں وہ بھی بعض لوگوں کی رائے میں اسی طرح قطعی ہیں جیسے قسم اول کے احکام بقیہ احادیث جو کہ خبر احاد ہیں۔ ان کی صحت کے متعلق خود فقہیہ کو اطمینان حاصل کرنا چاہیے اگر اس کو اطمینان حاصل ہو جائے تو اس کو ان احکام کا پابند ہونا چاہیے ورنہ نہیں۔ جو احکام اس قسم کی احادیث پر مبنی ہیں وہ یقینی نہیں کہے جاسکتے کیونکہ ان کی صحت کی نسبت فقہاء کو کلام کرنے کا اختیار ہے، اس لحاظ سے وہ احکام جو اخبار احاد پر مبنی ہیں۔ ان احکام کی طرح جن کا استخراج فقہی دلائل سے ہوتا ہے، اختیاری یا تیزی کے نام سے موسوم ہو سکتے ہیں۔

احکام عزیمت و رخصت:

اسلامی احکام کی ایک اہم تقسیم بر بنائے عزیمت و رخصت کے بھی ہو سکتی ہے یہ دونوں اصطلاحیں

لے دیکھو فصل سوم جو آگے آتی ہے۔

لازم و ملزوم ہیں۔ قسم اول میں وہ احکام داخل ہیں جس میں اصل اصولوں کی سختی کے ساتھ پابندی کی جاتی ہے اور نیز وہ قواعد جن میں آیات و احادیث کا لفظی اتباع کیا جاتا ہے۔ دوسری قسم ان احکام پر مشتمل ہے جن کے استعمال میں مخصوص حالات پر نظر کر کے تکلیف اور زحمت کو دور کرنے کے لیے اصول کا بڑاؤ اس قدر سختی سے نہیں کیا جاتا۔ تمام اسلامی احکام میں خواہ وہ آیات و احادیث پر مبنی ہوں یا قیاس پر اس تقسیم کا پتہ چلتا ہے اور اس سے انگلستان کے عمومی قانون اور قانونِ نصفت سے ایک گونہ مشابہت پیدا ہو جاتی ہے۔ بعض اوقات خود ایک آیت یا حدیث قبل کی آیت یا حدیث کے محکومہ قاعدہ کی سختی میں کمی کر دیتی ہے اور بعض اوقات وہ قاعدہ جو قیاس کی پوری پابندی سے مستخرج ہو سکتا تھا، انسانی ضرورتوں اور ان کی عادات و مستمرات کے لحاظ سے بذریعہ استعمال "نصفت فقہی" یعنی ترجیح کے زرم کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً حکم کی پوری پابندی کے لحاظ سے کسی شخصے کی بیع اسی صورت میں درست متصور ہو سکتی ہے جب کہ بروقت معاہدہ وہ شخصے موجود ہو اور اسی وقت اس کا قبضہ بائع، مشتری کو دے سکے، لیکن بیع سلم کے معاملہ میں اس قاعدہ سے درگزر کیا جاتا ہے، جس میں ایک خاص قسم کے ایسے مال کی فروخت کا معاہدہ ہوتا ہے جو اس وقت موجود نہیں ہوتا، لیکن جس کو یہ معاوضہ قیمت پیشگی بائع آئندہ کسی وقت مہیا کرنے کا وعدہ کرتا ہے۔ اصل قاعدہ میں زمی کیے جانے کا اصول شریعت کے ہر شعبہ میں نظر آتا ہے اور دینی و دنیوی دونوں پہلو رکھتا ہے۔ دینی لحاظ سے یہ امر انسان کے لیے بہت زیادہ مستحسن ہے کہ وہ حکم کی پوری پوری پابندی کرے۔ دنیوی حیثیت سے کوئی فعل اس وجہ سے کہ اس میں حکم کی پوری پابندی نہیں ہوتی، ناجائز اور ناقابلِ نفاذ نہیں ہو جاتا۔

تعبیری احکام؛

میں نے احکام کو تکلیفی اور وضعی اقسام میں تقسیم کرتے وقت یہ بتایا تھا کہ وضعی احکام ایک معنی میں تعبیری احکام ہوتے ہیں مگر حقیقی تعبیری احکام میں اور ان میں جو فرق ہے، اس کو ملحوظ رکھنا ضرور ہے۔ یہ امر مشتبہ ہے کہ آیا فقہ اسلام میں تعبیر کے ان قواعد پر جو انسانی عقول نے لغت اور صرف و نحو کے علم سے آیات قرآنی و احادیث کے سمجھنے کے لیے مقرر کیے ہیں، صحیح طور سے احکام کا اطلاق بھی ہو سکتا ہے یا نہیں۔ جو تعبیر یا تفسیر ان قواعد کے ذریعہ سے ہوتی ہے اس کو اس حقیقی تفسیر سے جو ایک آیت یا حدیث کی دوسری آیت یا حدیث سے ہوتی ہے، تیز کرنا ضرور ہے۔ تفسیری آیت یا حدیث یا تو معنی کی توضیح کرتی ہے یا دوسری آیت یا حدیث کے احکام کے حدود اور وسعت بتاتی ہے۔ ان تعبیری اور تفسیری آیات میں جو امور بیان ہوتے

ہیں وہ یقینی طور سے احکام ہیں۔

ناسخ اور ترمیمی احکام :

قرآن مجید اور احادیث میں بعض آیات ایسی ہیں جو دوسری آیتوں سے یا تو کلیتاً منسوخ ہو گئی ہیں یا ان میں کچھ ترمیم ہو گئی ہے۔ اکثر فقہار کی یہ رائے ہے کہ ناسخ اور ترمیمی احکام تعبیری اور تفسیری احکام کے ضمن میں داخل ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جب بعض احکام شائع کیے گئے اور یہ نہیں بتایا گیا کہ وہ کب تک نافذ العمل رہیں گے اور اس کے بعد شارع ان کو منسوخ فرماتا ہے تو اس کے یہی معنی ہوں گے کہ شارع کا نثر یہ تھا کہ وہ اسی وقت تک نافذ العمل رہیں گے جب تک کہ دوسرے احکام ان کے ناسخ نہ آجائیں گے اور ایسے احکام کے آجانے کے بعد وہ قابل نفاذ ہو جائیں گے۔ اسی طرح جب ایک آیت سے دوسری آیت کی ترمیم ہوتی ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ جب ترمیمی آیت نافذ ہو جائے گی اس وقت سابق آیت کا نفاذ محدود اور تبدیل ہو جائے گا۔ الہامی حکم صرف دوسرے الہامی حکم سے منسوخ، محدود یا ترمیم ہو سکتا ہے۔ ایک فقہی استخراج دوسرے فقہی استخراج سے منسوخ یا ترمیم نہیں ہو سکتا، کیونکہ ان میں سے کسی کی نسبت بھی یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ صحیح ہے۔

احکام متعلقہ حقوق اللہ و حقوق العباد :

فقہائے اسلام نے حقوق کی جس طرح تقسیم کی ہے اس کے لحاظ سے عام طور سے احکام کی دو تفریقیں ہو سکتی ہیں۔ عمومی اور شخصی۔

حقوق کی تقسیم ان کے یہاں حقوق اللہ اور حقوق العباد میں کی گئی ہے۔ حقوق اللہ عمومی اور حقوق العباد شخصی حقوق سے مطابقت رکھتے ہیں۔ مقدم الذکر یعنی حقوق عامہ خدا کے متعلق ہیں۔ چونکہ وہ عامہ خلایق کی بہبودی کے لیے ہیں، اس لیے وہ عامہ خلایق کے یعنی عمومی قانون کہلاتے ہیں۔ شخصی قانون جماعت کے ہر فرد کے لیے ہوتے ہیں، مثلاً وصول مالگزاری کا حق جماعت کو حاصل ہے اور اس حق کو ابام وقت اس کی طرف سے استعمال کرتا ہے، برخلاف اس حق کے جو ایک مالک مکان کو کرایہ داروں سے کرایہ وصول کرنے کا ہے۔ جرائم کی بابت سزا دینے کا حق جماعت کا ہے جس طرح کہ کسی ایسے شخص کو، جسے کوئی مضرت پہنچی ہو، اس کے جبر نقصان اور اس کے معاوضہ کا حق حاصل ہے۔ مگر بعض ضرر ایسے ہیں جن کی بابت حکومت بلا لحاظ رضامندی شخص متضرر سزا دینا مناسب تصور کرتی ہے اور یہ عمومی قوانین میں داخل ہو جاتے ہیں۔ دوسرے ضرر قابل دادرسی

منصوب ہوتے ہیں جن میں شخص متفرد کو ان کی دادرسی چاہنی اور نافذ کرانی چاہیے اور شخصی قانون کے تحت آجاتے ہیں۔

احکام متعلقہ ذاتِ اشخاص :

جو قانون، قانونِ اشخاص کے نام سے موسوم ہے، اس کا تعلق اسلامی فقہاء کے نزدیک انسانوں کے معاملات تواریث اور استعمال حقوق اور ادائیگی فرض کی اہلیت یا نااہلیت احکام کے نفاذ سے ہے اور وہ اس کے تحت بچوں، مجنوں، کافروں، غلاموں اور بیماروں وغیرہ کی قانونی حیثیت سے بحث کرتے ہیں۔

قانونِ اشیا کوئی علیحدہ تقسیم نہیں ہے :

فقہائے اسلام کے نزدیک قانونِ اشیا کوئی علیحدہ یا جداگانہ قانونی تقسیم نہیں ہے۔ ان کی رائے میں احکام صرف انسانی فعل سے توسط شرعی حقوق اور فرائض کے بحث کرتے ہیں۔ ان افعال کا تعلق بعض اوقات احساسی اشیا سے ہوتا ہے، لیکن ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا، اس لیے احکام ان اشیا سے بجز اس کے کہ وہ اس کو جامد تصور کریں جس کی نسبت قبضہ اور استفادہ کا حق استعمال کرتا ہے، کسی اور حق سے بحث نہیں کر سکتے۔

احکام متعلقہ شہادت :

اسلامی نظامِ قانونی میں احکام شہادت کا کچھ حصہ اصلی قانون اور کچھ حصہ اضافی قانون میں داخل ہوتا ہے۔ شہادت ادا کرنے کا حق فی الحقیقت گواہ کی اس قابلیت کا مسئلہ ہے کہ آیا اس کے ذریعہ سے کسی شخص پر ذمہ داری عائد ہو سکتی ہے یا نہیں، اور بیانات کا بشمول شہادت زبانی کے یہ مقصد ہے کہ وہ عدالت کو اس قابل کر دے کہ وہ حقیقتِ حال معلوم کر کے حقوق اور فرائض کی تعمیل کر سکے۔

ضابطہ :

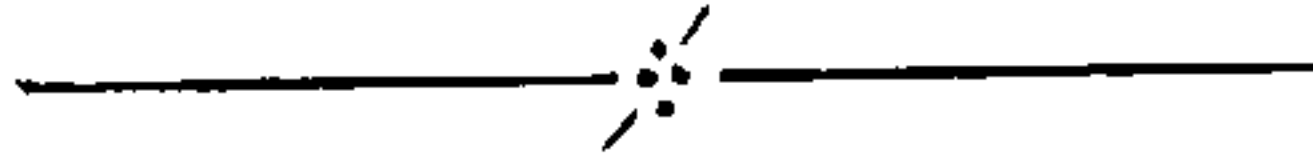
فقہ اسلام میں ضابطہ کی بحث آدابِ قاضی کے باب میں کی جاتی ہے۔

ملکی قانون :

مسلمانوں کا ملکی قانون (قانونِ نظم و نسق مملکت) جو عموماً فقہ کی کتابوں میں عنوان ”السیر“ کے تحت آتا ہے۔ جماعت کے اعلیٰ انتظامی عہدہ داروں کے فرائض اور حقوق سے بحث کرتا ہے۔

قانون بین الاقوام :

شرع اسلام میں قانون بین الاقوام سے ملتے جلتے وہ احکام ہیں جن میں اسلامی سلطنتوں اور مسلمانوں کے تعلقات غیر اسلامی سلطنتوں اور غیر مسلموں سے بیان ہوتے ہیں، لیکن وہ احکام جو اس قانون کے تحت داخل ہوتے ہیں صرف مسلمانوں پر ہی واجب التعمیل ہیں اور کسی بین الاقوامی انتظامی یا رضامندی پر مبنی نہیں ہیں۔ ان احکام سے بھی اکثر فقہی کتابوں میں "باب السیر" میں بحث کی گئی ہے۔



فصل سوم

شریعت کے ماخذ (اولہ شرعیہ)

حصہ اول

قرآن و حدیث

دفعہ 1 - عام

اسلامی نظام قانون میں تمام ابتدائی ماخذ وحی سے جو دو قسم کی ہے، ظاہر اور باطنی۔
ظاہری وحی میں وہ تمام اطلاعیں شامل ہیں جو جبرئیلؑ حسب فرمان خداوند تعالیٰ حضرت محمد صلی اللہ
علیہ وسلم کے پاس لے کر آئے، خواہ (1) خداوند تعالیٰ کے الفاظ یا (2) کنایات میں اور (3) وہ علم جو الہام
الہی سے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب پر القا ہوتا تھا۔
باطنی وحی حضرت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ان آراء پر مشتمل ہے جو بصورت قیاس و استدلال
جمع ہیں اور جن کا اظہار وقتاً فوقتاً ان مسائل کے متعلق ہوتا رہا جو آپ کے سامنے پیش ہوتے تھے۔ کلام مجید
اُس ظاہری وحی سے مرکب ہے جو خداوند تعالیٰ کا کلام ہے۔ ظاہری وحی میں جن امور کے متعلق جبرئیلؑ سے
کنایہ ہوا ہے یا وہ الہامی یا باطنی وحی سے معلوم ہوئی ہیں، وہ حدیث کے نام سے موسوم ہیں۔
بعض فقہاء کے نزدیک وہ راہیں جو حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بصورت اقوال ظاہر فرمائی ہیں
وحی کے مرتبہ کو نہیں پہنچتی ہیں اور نہ وہ (بلیغاً نوعیت) ان کو دوسرے اشخاص کی آراء سے جدا سمجھتے ہیں۔

لیکن اہل سنت والجماعت کا محتاط مذہب یہ ہے کہ وہ واجب العمل ہیں جب تک کہ ظاہری وحی اس کے خلاف موجود نہ ہو۔ اکثر ایسا ہوا ہے کہ چند روز تک کسی وحی کا نزول نہیں ہوا اور اس عرض مدت میں کوئی مسئلہ پیش آگیا تو حضرت رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں اپنی رائے سے کام لیا اور اپنے اصحاب سے مشورہ فرمایا۔ جو فیصلہ اس طرح فرمایا گیا وہ اگر غلط ثابت ہوا تو خداوند تعالیٰ نے وحی ظاہر بھیج کر اس کی اصلاح فرمادی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد جو قیاس اس قسم کے تمام فیصلوں کی صحت کے متعلق تھا اور جس کی اصلاح آپ کی حیات مبارکہ میں نہیں ہوئی تھی، قطعی ہو گیا، کیونکہ آپ خاتم الانبیاء تھے اور آپ کے بعد کسی وحی کے نزول کا موقع نہ تھا۔ نہ صرف حضرت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال بلکہ آپ کے تمام افعال متعلقہ شریعت بھی الہامی تھے۔ اس بنا پر وہ افعال جن پر آپ کا عمل رہنا ظاہر ہوتا ہے، واجب التعمیل ہیں اور سنن کا ایک جز منقولہ جوتے ہیں جو آپ کے اقوال اور افعال دونوں پر حاوی ہیں۔

اسلام سے قبل کے الہامی احکام :

جو الہامی احکام اسلام کی اشاعت سے قبل کے ہیں، بعض فقہاء کی رائے میں وہ مسلمانوں پر واجب التعمیل ہیں۔ برائے نام ان کے جو مذہب اسلام کی رو سے منسوخ ہو گئے ہیں۔ بعض فقہاء کے نزدیک وہ واجب العمل نہیں رہے۔ حنفیوں کے نزدیک قدیم الہامی مذہبوں کے وہی احکام نافذ العمل ہیں جن کی شریعت کو اسلام نے ناپسند نہیں کیا ہے۔ فقہاء کی رائے میں یہ شرط اس لیے ضروری ہے کہ قدیم مذہب بصورتِ اصلی ہم تک نہیں پہنچے ہیں۔ ان میں بہت سی تحریفیں ہو گئی ہیں۔

قرآن مجید سے ماخوذ احکام :

قرآن مجید جو نہ صرف آسمانی، بلکہ قدیم بھی ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جزاً جزاً بین پچیس سال کی عرض مدت میں نازل ہوا۔ وہ سورتوں میں منقسم ہے۔ ہر سورت کا ایک نام اور ہر سورت آیتوں سے مرکب ہے۔ آیتوں کا سلسلہ نزول کی ترتیب کے مطابق نہیں ہے، لیکن یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ ترتیب اس تجویز کے مطابق ہے جو خود حضرت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پسند فرمائی تھی۔ اکثر وہ آیتیں جن میں احکام ہیں، ان مسائل کے طے کرنے کے لیے نازل ہوئیں جوئی الحقیقت اس وقت درپیش تھی۔ بعض قبیح مراسم مثلاً دختر کشی، قمار بازی اور غیر محدود ادواج کے انسداد کے لیے۔ بعض کا مقصد اصلاح تمدن ہے مثلاً عورتوں کی قانونی حیثیت بڑھانا، توریت کے مسائل کو منصفانہ اصول پر قائم کرنا، نابالغوں اور دوسرے نااہل اشخاص کے

حقوق کا تحفظ اور بعض میں امن و امان قائم رکھنے کے لیے اصول تعزیرات بیان کیے گئے ہیں۔ یہ احکام زیادہ تر سورہ بقرہ، سورہ نساء، سورہ آل عمران، سورہ مائدہ، سورہ نور، سورہ طلاق اور سورہ بنی اسرائیل میں پائے جاتے ہیں۔ کلام مجید میں عام ہدایتیں بھی موجود ہیں جن پر اہم فقہی استخراج اور استدلال پر مبنی ہیں۔

قرآن اور حدیث کا فرق :

قرآن اور حدیث میں فرق یہ ہے کہ قرآن مجید بجنسہ خدا کا کلام اور حدیث کے الفاظ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہیں۔ اس فرق کا ایک نتیجہ یہ ہے کہ نظم (الفاظ) قرآن علاوہ ان مطالب کے جو اس سے پیدا ہوتے ہیں، ایک خاص روحانی قدر و منزلت رکھتے ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کی نسبت کہا جاتا ہے کہ ان کی رائے یہ تھی کہ الفاظ قرآن کے لازمی اجزا (قدیم) نہیں ہیں اور اس لیے اگر کوئی مسلمان نماز میں قرآن کی آیتوں کا مضمون فارسی میں ادا کرے تو نماز جائز ہوگی۔ مگر بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ بعدہ آپ نے اس رائے سے رجوع کیا اور اہل سنت والجماعت کا مفتی بزمذہب وہی ہے جو میں اور پر بیان کر آیا ہوں۔

مزید برآں قرآن کی کسی آیت کی صحت کی نسبت کسی معقول طریقہ سے شبہ کی گنجائش نہیں ہے تمام قرآن مجید متواتر منظور ہوتا ہے۔ یعنی عام مسلمہ شہادت سے ثابت ہے۔ ایسی شہادت فقہ اسلام کے مطابق کامل یقین کے لیے کافی ہے کیونکہ اس سے امکان تحریف اور غلطی کا مرتفع ہو جاتا ہے۔ احادیث میں صرف چند حدیثیں، بعض کہتے ہیں کہ پانچ یا چھ ایسی ہیں جن کی نسبت کہا جاسکتا ہے کہ وہ اسی طرح مسلم اور مشتبہ ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کلام مجید حضرت رسول اللہ کے انتقال کے بعد ہی حکومت کی نگرانی میں جمع ہوا، مگر احادیث کے متعلق ایسا عمل نہیں کیا گیا۔

حدیث کی صحت دریافت کرنے کے قاعدے

اس لیے حدیث کے متعلق سب سے اہم اور پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا وہ ثابت ہے یا نہیں۔

راویوں کا زمانہ :

فقہائے اسلام نے حضرت رسالت پناہ کی وفات کے بعد سے ایک مدت مقرر کی ہے۔ اگر ان مدت میں کوئی حدیث پہلی مرتبہ روایت کی گئی ہے تو شرع میں اس کی اصلیت اور صحت کی نسبت کم و بیش

قیاس قائم کیا جائے گا۔ یہ مدت تین قرون میں تقسیم کی گئی ہے۔ جو لوگ پہلے قرن میں موجود تھے، وہ دوسرے قرن کے لوگوں سے زیادہ ترمندین اور معتبر سمجھے جاتے ہیں، اور جو لوگ دوسرے قرن کے ہیں، وہ تیسرے قرن کے لوگوں سے زیادہ متدین اور معتبر متصور ہوتے ہیں۔ پہلا قرن ان مسلمانوں کی زندگی کے ساتھ ختم ہوتا ہے جو حضرت رسالت پناہ کے زمانے میں موجود تھے اور ان میں سے مخصوص وہ لوگ جن کو آپ کی صحبت اور خدمت سے مستفید ہونے کا موقع حاصل تھا اور جو اصحاب رسول اللہ یا بطور اختصار صرف صحابہ کے نام سے موسوم ہیں۔

دوسرا قرن ان لوگوں کی حیات تک ہے جو کہ خود زمرہ اصحاب میں شریک تھے، مگر اصحاب کے زمانہ میں موجود تھے یا ان میں سے کسی سے ملاقات کی تھی۔ یہ لوگ تابعین اصحاب یا مختصراً صرف تابعین کہلاتے ہیں۔

تیسرا قرن ان لوگوں کی زندگیوں کا ہے جو کہ خود تابعی نہ تھے مگر تابعین کے زمانہ میں موجود تھے اور اس جماعت میں سے کسی سے ملے تھے۔ یہ لوگ تبع تابعین اصحاب یا مختصراً صرف تبع تابعین کہلاتے ہیں۔

احادیث کی تقسیم بلحاظ اسناد متواتر، مشہور اور خیر احاد:

احادیث بلحاظ اپنی سند کے تین قسموں میں منقسم ہیں۔ جو حدیثیں شہرت اور قبولیت کے عام درجے کو پہنچی ہوں اور جو تینوں قرون میں مختلف مقامات کے رہنے والوں اور کثیر التعداد لوگوں سے روایت کی گئی ہوں، ان کو متواتر کہتے ہیں۔ اس قسم کی حدیثوں کی صحت آیات قرآنی کی طرح مسلم ہوتی ہے اور ان سے علم یقینی لازم آتا ہے۔ شرع میں حدیث کی دوسری قسم وہ ہے جس کی صداقت کا انسان کے دل کو خود یقین ہو اگرچہ وہ یقین ایسا کامل نہ ہو جیسا کہ قسم اول کے متعلق ہوتا ہے۔ ان کو ابتداً چند اصحاب نے روایت کیا ہو اور بعدہ یعنی دونوں قرون میں وہ متواتر کی شرائط پوری کرتی رہی ہوں۔ اس قسم کی احادیث کو مشہور کہتے ہیں۔ تیسری قسم احاد کہلاتی ہے۔ ان سے نہ متواتر کی طرح علم یقینی لازم آتا ہے اور نہ مشہور کی طرح ان کی تصدیق ہوتی ہے، لیکن فقہاء کا غلبہ آراء اس پر ہے کہ ان کی صداقت اس درجے پر ہے کہ ان پر ایک شرعی مسئلہ کی بنیاد کا قائم کرنا جائز ہے۔ وہ تمام حدیثیں جو محدود التعداد راویوں کی اسناد سے (خواہ وہ ایک ہو یا ایک سے زیادہ) روایت کی گئی ہیں اور جو متواتر اور مشہور کی شرائط کو پورا نہیں کرتیں، اس قسم میں داخل ہیں۔ بعض مشہور فقہاء احاد کو شریعت میں قابل استناد نہیں تسلیم کرتے۔

راویوں کے ضروری شرائط

روایت کرنا فی الحقیقت ایک شرعی عمل اداۓ شہادت کا ہے، اس لیے جو خاص شرائط گواہوں کے قابل اداۓ شہادت ہونے کی نسبت قرار دیے گئے ہیں۔ ان کا ایک راوی میں پایا جانا لازم ہے۔ سب سے پہلے اسے عاقل ہونا چاہیے، اس لیے بچے، مجنون یا مجبوط الحواس شخص کی روایت قبول نہیں کی جاسکتی۔ دوسرے اس میں ضبط کا ہونا ضروری ہے جس کے یہ معنی ہیں کہ اس نے قائل کے الفاظ ٹھیک طور سے سنے ہوں اور ان کے سمجھنے کی اور ان کو اپنے حافظہ میں محفوظ رکھنے کی قابلیت رکھتا ہو اور بروقت بیان صحت کے ساتھ ان کا اعادہ کر سکتا ہو۔ لیکن اکثر فقہاء، اس قسم کے ضبط کو راوی کی قابلیت کی ضروری شرط قرار نہیں دیتے۔ بلکہ اس کو ایک وجہ تریح سمجھتے ہیں۔ تیسرے اس کو مسلمان ہونا چاہیے۔ چوتھے عادل یعنی ایسا آدمی ہونا چاہیے جو عام طور پر اپنی معیشت اور افعال میں بجائے خواہشات اور جذبات کے مذہب اور عقل کا پابند ہو۔ کافر کی روایت برہائے عناد اسلام ناقابل قبول ہے۔ عورت، غلام اور نابینا کی روایت جائز سمجھی جاتی ہے۔ اگرچہ عدالت میں ان کی شہادت کے قبول ہونے کے لیے خاص خاص شرطیں لگادی گئی ہیں۔ اس تفریق کی وجہ یہ ہے کہ مقدمہ میں شہادت پر دوسرے اشخاص کے حقوق و فرائض کا دار و مدار ہوتا ہے اور اس بنا پر شہادت کے متعلق سخت پر فیورنگائے گئے ہیں۔

راوی کا معروف یا مجہول اور فقیر یا غیر فقیر ہونا :

راوی کی شان جس قدر رافع ہوگی اس کی روایت اسی قدر زیادہ معتبر متصور ہوگی۔ مثلاً ایک راوی معروف ہے اور اس نے بہت سی حدیثیں روایت کی ہیں اور دوسرا مجہول ہے جس سے صرف دو ایک روایتیں منقول ہیں۔ پھر معروف راوی کے متعلق بھی یہ ممکن ہے کہ اس کو تلفظ اور ملکہ حاصل ہو یا ان اوصاف سے عاری نہ ہو جنفیہ کے نزدیک جو حکم اول الذکر اشخاص کی روایت پر مبنی ہو۔ اس کے خلاف کسی استخراج قیاسی کو ترجیح نہیں دی جاسکتی۔ البتہ بعض مالکی اس حالت میں بھی قیاس کو مزج سمجھتے ہیں۔ اگر کسی معروف راوی کی نسبت یہ مشہور ہو کہ وہ فقیر نہ تھا تو اس روایت، اگر وہ قیاس کے قواعد کے خلاف ہوگی تو قبول نہ کی جائے گی۔ محدثین میں جو تفسیر میں بھی مشہور تھے، چاروں خلفاء خصوصاً ابو بکرؓ، عمرؓ، علیؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ، عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن عباسؓ، عائشہؓ زوجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، زیدؓ، معاذؓ اور ابو موسیٰ اشعریؓ کے نام ممتاز ہیں۔

دوسرے گروہ یعنی معروف راویوں میں جو فقہ نہ تھے، سب سے زیادہ مشہور نام ابو ہریرہؓ کا ہے اور غالباً ان کے بعد انسؓ کا۔ مجہول راویوں کی اگر کسی روایت کو صحابہؓ نے بیان کیا یا اس کی روایت کی تصدیق کی تو اس کی وہی حیثیت ہو جاتی ہے جو ایک معروف راوی کی ہوتی ہے۔ اگر کسی مجہول راوی کی روایت کی صحابہؓ نے تردید کی ہے، تو اس کی وہ روایت مطلقاً قابل قبول نہ ہوگی۔ اگر بعض اصحاب نے اس کی تصدیق اور بعض نے اس کی تردید کی ہے تو وہ قابل قبول سمجھی جائے گی، بشرطیکہ جو قاعدہ اس سے مستخرج ہوتا ہے وہ اصول قیاس کے مستخرج نتیجہ سے تطابق رکھتا ہو۔ اگر کسی مجہول راوی کی روایت کی اشاعت صحابہؓ یا تابعین کے زمانہ میں نہیں ہوئی، بلکہ امام ابو حنیفہؒ کے وقت یعنی تیسرے قرن میں ہوئی تو حنفیوں کے نزدیک وہ اس شرط سے قابل قبول ہوگی کہ قیاس کے مطابق ہو۔ دوسری صورت میں ناقابل قبول قرار پائے گی۔ برخلاف اس کے اگر اس کی اشاعت تیسرے قرن کے بعد ہوئی تو وہ مطلقاً قبول نہ کی جائے گی۔

مرسل اور غیر مرسل احادیث :

یہ امر بھی اہم اور قابل غور ہوتا ہے کہ آیا روایت کا سلسلہ مکمل ہے اور حضرت رسالت پناہؐ تک پہنچتا ہے یا نہیں۔ بعض اوقات ایسے سلسلہ کا نہ موجود ہونا خود روایت پر نظر ڈالتے ہی ظاہر ہو جاتا ہے۔ مثلاً جب کوئی راوی جو اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے نہیں ہے، یہ کہتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا فرمایا اور اپنے اسناد نہیں بیان کرتا۔ درست اور ٹھیک روایت وہ ہے جس میں سلسلہ وار یہ بتایا جائے کہ وہ روایت راوی تک کن کن لوگوں کے ذریعے سے پہنچتی ہے۔ اس کی عام صورت یہ ہوتی ہے کہ فلاں شخص نے مجھ سے روایت کی فلاں شخص سے اور آخر شخص نے سنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا..... جس روایت میں سند کا سلسلہ نہیں ہوتا، وہ مرسل یعنی بے سلسلہ کہلاتی ہے۔ صحابہؓ کی مرسل حدیث تمام مذاہب میں قابل قبول سمجھی جاتی ہے، کیونکہ صحابہؓ کی عظمت ان کی احتیاط اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قربت کی وجہ سے اس کی صحت کا قیاس پیدا ہوتا ہے۔ حنفی اور مالکی تابعین اور تبع تابعین کی مرسل حدیثوں کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ شافعیہ ان کو تسلیم نہیں کرتے۔ اس مرسل حدیث کو جس کی اشاعت قرونِ ثلاثہ کے بعد ہوئی، بجز بعض حنفی فقہاء کے کوئی اور تسلیم نہیں کرتا۔

حدیث کے متعلق دوسرے اعتراضات :

بعض اوقات بظاہر روایت کا سلسلہ مکمل ہوتا ہے مگر باوجود اس کے دوسرے صنف پیدا کرنے والے

اُمور کی بنا پر شرع اس کو مرسل قرار دیتی ہے اور اس کی صحت سے انکار کرتی ہے۔ مثلاً راوی میں منزوری اور صفا نہ پائے جاتے ہوں یا حدیث از قسم احاد ہو اور نص قرآنی یا کسی متواتر یا مشہور حدیث کے مخالف ہو یا اس کی تردید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کی ہو یا وہ ایسے روزانہ پیش آنے والے معاملات سے متعلق ہو کہ اس کی راویوں کی قلت کی وجہ ظاہر نہ ہوتی ہو، ان میں سے ہر ایک صورت میں روایت ناقابل قبول قرار پاتی ہے۔

ان کے علاوہ روایت کے متعلق دوسرے اعتراضات بھی جو عربی زبان میں "وطمین" کہلاتے ہیں، ہو سکتے ہیں۔ ایسا اعتراض بعض اوقات خود راوی کے طرز عمل سے پیدا ہوتا ہے، مثلاً یہ کہ وہ خود اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف عمل کرنا ہو یا وہ بعد اس روایت کے کرنے سے انکار کر جائے۔ ایسی روایت قابل قبول نہیں ہو سکتی۔ اس طرح وہ حدیث بھی قابل اعتبار نہیں ہو سکتی جس کو ممتاز اور سربراہ آوردہ محدثین نے رد کر دیا ہو، یا جس کے علم سے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکار کیا ہو، بشرطیکہ وہ حدیث ایسی ہو کہ صحیح ہونے کی حالت میں اس کا علم ہونا اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قیاساً ضرور ہو۔ کسی حدیث سے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہونا اس کی صحت پر کافی اعتراض نہیں متصور ہو سکتا، اگر وہ حدیث ایسے معاملہ سے متعلق ہو جو شاذ و نادر سے پیش آتا ہے۔

طریقہ روایت :

دو سراہم جو پیش نظر رکھنے کے قابل ہے، وہ طریقہ روایت ہے۔ محدث کے لیے مسلمہ اور مقبولہ طریقہ روایت کرنے کا یہ ہے کہ وہ سامع کے سامنے، جو آئندہ اس سے روایت کرے گا، حدیث کو بیان کرے تاکہ سامع یہ کہہ سکے کہ فلاں شخص نے مجھ سے ایسا کہا (حدیثاً) یا وہ اس کو لکھ سکے۔ اس صورت میں بیان کی شکل یہ ہوگی کہ فلاں شخص نے مجھ کو خبر دی (اخبارنا)۔ اس زمانے میں جو احادیث محفوظ ہیں اور ہم تک پہنچی ہیں، وہ ضبط تحریر میں آچکی ہیں۔ قدیم زمانے میں صرف لوگوں کے حافظہ میں محفوظ تھیں۔

وہ احادیث جو لفظاً روایت کی گئی ہیں اور لفظاً روایت نہیں کی گئی ہیں :

طریقہ روایت میں سب سے زیادہ اہم سوال یہ ہے کہ احادیث میں حضرت رسالت پناہ کے الفاظ بجنسہ روایت کیے جاتے ہیں یا ان کا مفہوم اور مطلب اگر وہ لفظاً ہے، تو ایسی حدیث بشرطیکہ دوسری شرطیں پوری ہوں، تمام فقہاء کے نزدیک قابل قبول ہوگی اگرچہ اس کا راوی فقیہ نہ ہو۔ اگر حضرت رسالت پناہ کے الفاظ قائم نہیں رکھے گئے ہیں تو فقہاء اس حدیث کو تسلیم نہیں کرتے، مگر فقہاء کا ایک بڑا گروہ اس کو

قبول کرنے کا طرفدار ہے اس شرط کے ساتھ کہ اس کے معنی میں کوئی شک اور شبہ نہ ہو۔ ان کے نزدیک راوی کے فقیہ ہونے اور نہ ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا، بشرطیکہ وہ کلام کو سمجھا ہو۔ جب اس قسم کی حدیث ایسے الفاظ میں بیان ہوئی ہو جن میں تعبیر کی ضرورت ہے، مثلاً عام الفاظ استعمال کیے گئے ہیں مگر ان میں خاص معنی کی گنجائش ہے یا الفاظ حقیقی معنوں میں استعمال ہوئے ہیں اور ان کے مجازی معنی بھی ہو سکتے ہیں، اس صورت میں اگر راوی کو تفقہ یا اجتہاد کا مرتبہ حاصل ہے تو وہ حدیث قابل قبول سمجھی جائے گی ورنہ نہیں۔ جب کسی حدیث کی عبارت ہو کہ لفظاً روایت نہ کی گئی ہو، ذمہ معنی ہو، اس صورت میں وہ کسی طرح قابل قبول نہیں ہو سکتی۔

رسول اللہ کا طرز عمل :

جس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا طرز عمل بیان ہوا ہے، اس کے متعلق یہ اہم سوال پیش آتا ہے کہ آیا وہ ایسے معاملہ سے متعلق ہے جس میں وہ طرز عمل واجب الاتباع ہے۔ احکام شریعت کے ماخذ (دلیل) ہونے کی حیثیت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا طرز عمل ایسی حالت میں کہ وہ کسی ایسے معاملہ کے فیصلہ سے متعلق ہو جو آپ کے سامنے پیش کیا گیا تھا، واقعہ متعلقہ ہے۔ عام طور پر جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا، اس کا اتباع ہر مسلم کو جائز ہے، بشرطیکہ وہ فعل ایسا نہ ہو جو خاص طور سے آپ کی رسالت سے تعلق رکھتا ہو۔

احادیث بلحاظ مضامین :

احادیث کی آخری تفریق بلحاظ مضامین کے ہے۔ حقوق اللہ میں احادیث کی بنا پر کوئی ایسا جرم قائم نہیں ہوتا جو قابل نزاہو۔ متواتر اور مشہور سے قائم ہو سکتا ہے۔ حقوق العباد کے معاملہ میں اگر کسی حدیث سے صریح اور صاف ذمہ داری عائد ہوتی ہو تو راوی میں وہ تمام اوصاف گواہ کے پائے جانے ضروری ہیں جو خبر دینے کی صلاحیت اور دوسرے اشخاص پر ذمہ داری عائد کرنے کے لیے ضرور ہوں۔ علاوہ اس کے طرز بیان عدالتی شہادت کی ضروریات کے مطابق ہو۔

بعض فقہاء مثلاً ابو سعید بردعی کے نزدیک اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال بھی واجب العمل ہیں، مگر اہل سنت والجماعت کی مسلمہ رائے یہ ہے کہ ایسے اقوال اسی وقت واجب العمل ہیں جب کہ ان پر اجماع ہو گیا ہو اور اصحاب رسول اللہ کے شخصی استخراج یا استدلال دوسرے فقہاء کے استخراج یا استدلال سے بلند تر مرتبہ نہیں رکھتے۔ اگرچہ وہ بڑی وقت کی نظر سے دیکھے جاتے ہیں۔

دفعہ 2 - تعبیر

تعبیر کا مقصد اور اس کی حد :

اب میں قواعد تعبیر کی طرف متوجہ ہوتا ہوں جو اسلامی نظام قانون میں اصول فقہ کا ایک جز متصور ہوتے ہیں۔ اسلامی فقہاء کی رائے کے مطابق شرعی نصوص کی تعبیر میں بعینہ وہی اصول کام میں لائے جاتے ہیں جو عام عبارتوں کی تعبیر کے لیے مقرر ہیں۔ تعبیر کا مقصد یہ ہے کہ بیان کرنے والے کی مراد خواہ وہ شارع ہو یا احکام کا شارح یا کوئی دوسرا شخص ہو، دریافت کی جائے خواہ اس کے الفاظ یا اس کے طرز عمل سے مثلاً شارع یہ دیکھتا ہے کہ لوگوں میں ایک خاص رسم جاری ہے اور کوئی حکم اس کے امتناع کے متعلق جاری نہیں کرتا تو یہ قیاس کر لیا جاتا ہے کہ وہ رسم اس کی منظور کردہ ہے یا اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے ایک شخص کوئی حدیث مجہول راوی سے بیان کرتا ہے اور اس کی صحت کی تکذیب نہیں کرتا تو یہ قیاس ہوتا ہے کہ وہ اس حدیث کی اصلیت کو تسلیم کرتا ہے۔ ایک معمولی شخص کے طرز عمل کی تعبیر کرنا صرف اصول مانع تقریر مخالف کو کام میں لانا ہے۔ مگر اس موقع پر ہم کو خاص طور سے قرآن اور احادیث کے متون کی تعبیر سے بحث ہے۔

اظہار معنی کے لحاظ سے الفاظ کی تقسیم :

مخصوص معنی ادا کرنے کے لیے الفاظ کی چار قسمیں ہو سکتی ہیں :

- 1- بلحاظ اپنے صُرفی و نحوی استعمال، مثلاً ایک لفظ مشترک ہے یا خاص یا عام
- 2- بلحاظ اپنے حقیقی استعمال کے، مثلاً وہ حقیقی معنوں میں استعمال ہوا ہے یا مجازی معنوں میں، صریح ہے یا کنایہ، لغوی طریقے سے استعمال ہوا ہے یا اصطلاحی یا رسمی طور سے۔
- 3- اس لحاظ سے کہ ان کے معنی کس حد تک صاف کیے گئے ہیں اور کس حد تک مبہم اور مشتبہ چھوڑ دیے گئے ہیں، یعنی جو کلام وہ الفاظ بناتے ہیں، وہ ظاہر یا نفس یا مفتر ہے یا نہیں۔
- 4- بلحاظ ان مختلف چار طریقوں کے جس سے ان کے معانی کا پتہ چلتا ہے۔

مشترک عام اور خاص الفاظ :

جو لفظ مختلف معنوں میں ایک سے زیادہ اشیا پر صادق آتا ہو وہ مشترک ہے۔ مثلاً لفظ "عین"

جو چشمہ اور آنکھ اور دوسرے بہت سے معنوں میں مستعمل ہے۔ اگر کوئی لفظ ایک معنی میں غیر محدود و متعدد اشیاء پر صادق آتا ہو اور ان تمام چیزوں پر جن کے لیے وہ مستعمل ہوتا ہے، حاوی ہو، اسے عام کہتے ہیں۔ لفظ بلحاظ اپنی شکل اور معنی دونوں کے عام ہو سکتا ہے۔ شکل کے لحاظ سے جیسے رجال یا بلحاظ معنی کے مثلاً قوم، جماعت وغیرہ یا بلحاظ قائم مقامی کے جیسے اسم اشارہ "جو کوئی"۔ اس جملہ میں کہ جو کوئی میرے پاس سب سے پہلے آئے گا، اس کو ایک درجہ ملے گا۔ جب ایک لفظ ایک وقت میں بہت سی چیزوں کی نسبت جن کی کوئی تعداد معین نہیں ہے، استعمال ہوتا ہے، مگر ان تمام اشیاء پر کھینٹا حاوی نہیں ہوتا جن کی نسبت وہ استعمال ہوتا ہے تو وہ "جمع منکر" کہلاتا ہے۔ جس طرح آدمیوں کا لفظ اس جملہ میں "میں نے گلی میں آدمیوں کو دیکھا" جب ایک لفظ ایک ہی معنی میں محدود اشیاء پر اس طور سے دلالت کرتا ہو کہ ان میں سے کوئی شے جس کی نسبت وہ استعمال کیا جائے نہ چھوٹنے پائے مثلاً ایک دو یا سو وغیرہ وہ خاص کہلاتا ہے۔ خاص لفظ کا متضاد عام لفظ ہے۔ اگر خاص لفظ کسی ایک ذات کے لیے استعمال کیا گیا ہے تو اس سے ایک خاص شخص مراد ہو سکتا ہے۔ مثلاً زید، عمر وغیرہ یا بلحاظ نوعیت کے ایک ذات مثلاً گھوڑا یا آدمی یا بلحاظ جنس کے ایک ذات مثلاً انسان وغیرہ۔

صفت، علم، اسم جنس :

اگر ایک اسم کے معنی ٹھیک وہی ہوں جو اس اصل لفظ کے ہیں جس سے وہ مشتق ہوا ہے اور اس کی اصلی ہیئت قائم ہے تو وہ اسم مشتق (صفت) کہلاتا ہے۔ جیسے قاتل جو قتل سے مشتق ہے۔ اگر ایسا نہ ہو بلکہ اس کے معنی مخصوص ہو گئے ہوں تو وہ علم ورنہ اسم جنس کہلائے گا۔

مطلق اور مقید الفاظ :

اگر اسم مشتق یا اسم جنس سے غیر محدود و متعدد اشیاء مراد ہوں گی تو وہ مطلق کہلائے گا ورنہ مقید۔ اگر اس میں وہ تمام اشیاء جن پر وہ دلالت کرتا ہے تو وہ اسم عام کہلائے گا۔ اگر وہ صرف چند معینہ اشیاء کی نسبت استعمال ہوا ہے تو معهود اور اگر چند اشیاء کے لیے مستعمل ہوا ہے، مگر وہ معین نہیں تو نکرہ کہلایا جائے گا۔

خاص الفاظ قضیہ کلیہ بناتے ہیں :

خاص الفاظ جب کہ وہ اسی حیثیت سے استعمال کیا جائے، قضیہ کلیہ قائم کرتا ہے۔ اسی حیثیت

کے یہ مقصد ہے کہ اس وقت اس قضیہ کے سیاق و سباق اور خارجی امور پر نظر نہ ڈالی جائے۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ زید عالم ہے تو علم زید کے لیے یقینی طور سے بیان کیا جاتا ہے۔ اسی طرح لفظ ”عالم“ خاص ہے۔ پس سوائے علم کے اور کوئی شے زید کے لیے نہیں بیان کی گئی ہے۔

حرف ”فا“ کا استعمال ایک قرآنی منجملہ کے متعلق ہے:

دوسری مثال لو۔ تعقیب کے اظہار کے لیے حرف ”فا“ خاص ہے۔ قرآن مجید میں یہ حکم ہے:

الطلاق مرتن فامساك بمعروف او تسريح باحسان
ولا يحمل لکم ان تاخذوا مما ایتموهن شیئا الا ان
یخافا الا یقیما حدود اللہ۔ فان خفتما الا یقیما
حدود اللہ۔ فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ تلك حدود
اللہ فلا تعتدوها ومن تعد حدود اللہ فاولئك هم
الظالمون۔ فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح
زوجا غیرہ فان طلقها فلا جناح علیہما ان یتراجعا
ان ظننا ان یقیما حدود اللہ وتلك حدود اللہ بینہما
لقوم یعلمون ۛ

ترجمہ: ”طلاق ددی مرتبہ ہے پھر یا تو روک رکھنا ہے دستور کے مطابق یا رخصت کر دینا ہے سلوک کر کے اور تم کو ناجائز سے کہ تم لے لو اس مال میں سے جو تم نے ان کو دیا ہے کچھ بھی، مگر اس وقت کہ دونوں خوف کریں اس امر کا کہ نہ قائم رکھ سکیں گے اللہ کا حکم۔ پس اگر تم کو خوف ہے کہ نہ قائم رکھ سکیں گے وہ دونوں اللہ کے حکم کو تو کچھ گناہ نہیں ان پر اس صورت میں کہ بدلا دے دے عورت۔ یہ اللہ کی حدیں ہیں، سو ان سے آگے نہ بڑھو اور جو آگے بڑھیں گے اللہ کی حدوں سے تو وہ لوگ ظالم ہیں، پھر اگر عورت کو طلاق دے دے تو اس کے بعد وہ عورت اس کو حلال نہیں جب تک کہ وہ نکاح نہ کرے دوسرے شوہر سے۔ پھر اگر دوسرا شوہر اس کو طلاق دے دے تو دونوں پر کوئی گناہ نہیں کہ پھر مل جائیں اگر خیال کریں کہ قائم رکھ سکیں گے اللہ کے احکام اور یہ اللہ کے

احکام ہیں جن کو کھول کر بیان فرماتا ہے ان لوگوں کے لیے جو سمجھتے ہیں۔
یہاں پہلے یہ کہا گیا ہے کہ طلاق دوسری مرتبہ کے بعد (بدلِ خلع) کا ذکر ہے جس کے ذریعہ فریقین کو اجازت ہے کہ وہ باہم اس امر پر راضی ہو جائیں کہ عورت کچھ رقم یا کوئی دوسری شے مرد کو دے کر تعلق ازدواج سے آزادی حاصل کر لے۔ بعدہ یہ بتایا گیا ہے کہ اگر مرد پھر عورت کو طلاق دے دے تو اس کے بعد وہ اس عورت کے ساتھ جائز طور سے نہیں رہ سکتا۔ امام شافعیؒ کی رائے میں حرف "فا" جو فدیہ (بدلِ خلع) کے ذکر کے بعد ہی واقع ہوا ہے، فدیہ سے نہیں بلکہ مرد کی طلاقِ بائن سے متعلق ہے اور فدیہ کے متعلق جو جملہ ہے وہ بطور جملہ معترضہ کے واقع ہوا ہے، اس لیے ان کے نزدیک اگر کوئی مرد اپنی عورت کو خلع کا اختیار دیتا ہے تو اس کا طرز عمل بطور فسق کے ہوتا ہے نہ بطور طلاق کے۔ حنفیوں کو اس سے اتفاق نہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اس تعبیر حرف "فا" کا مقصد تعقیب فوت ہوا جاتا ہے جو جائز نہیں، کیونکہ وہ اس کا مفہوم خاص ہے۔ ان کی رائے میں خلع کا عمل بطور طلاق کے ہوتا ہے۔ (توضیح، صفحہ 2-31 و تفسیر احمدی ص 13)

حرف "با" کا مفہوم ایک قرآنی مہر کے متعلق ہے:

ایک دوسری مثال تو۔ حرف "با" بدل یا عوض کے معنی میں خاص ہے۔ کلام مجید کی اس آیت ان تبستخوا با موالکم... میں حرف "با" کے خاص ہونے سے مال کا بشکل مہر زوجہ کو دیا جانا نکاح کے تصور سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ بناءً علیہ اگر کوئی نکاح اس شرط کے ساتھ منعقد ہو کہ کوئی مہر نہیں دیا جائے گا۔ تب بھی عورت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مہر مناسب کی مستحق ہوگی۔ اس صورت میں امام شافعیؒ کی رائے میں اگر مرد خلوت صحیحہ کے بعد فوت ہو جائے تو عورت کسی مہر کی مستحق نہیں ہو سکتی۔ (توضیح، صفحہ 32)

عام الفاظ

حنفیوں کی رائے کے مطابق تمام الفاظ میں یہی تقدیر ہے کہ وہ تمام افراد میں جن کا وہ الفاظ استعمال میں:

جب کوئی عام لفظ استعمال کیا جاتا ہے تو حنفیوں کے نزدیک اس کا حکم ان تمام افراد پر، جس کو وہ شامل ہے، یقینی طور سے جاری ہوتا ہے۔ اس بنا پر اس کی رائے میں کوئی صحیح اور مستند نص موجود نہیں

۱۔ سورہ بقرہ ۸۷ مع حمال، مترجمہ مولوی عاشق الہی، صفحہ 55، مطبوعہ مطبع قاسمی شہر میرٹھ (مترجم)

ہو سکتی جب تک دوسری اسی قسم کی نص موجود نہ ہو۔

امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ عام لفظ ان تمام افراد پر حاوی ہوتا ہے جس کی نسبت وہ استعمال کیا جاتا ہے، لیکن یقینی طور سے نہیں، اس لیے اس کا حکم آیہ قرآنی یا حدیث متواتر میں احاد و خبر یا قیاس سے محدود ہو سکتا ہے۔ بعض فقہاء کا یہ مذہب ہے کہ جہاں عام لفظ استعمال کیا جائے وہاں توقف کرنا چاہیے یہ دیکھنے کے لیے کہ آیا ایسی دلیل موجود ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تمام افراد پر حاوی ہے یا ان میں سے بعض پر، کیوں کہ بعض اوقات عام لفظ ایک فرد کے لیے بھی مستعمل ہوتا ہے۔ دوسرے فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ عام لفظ سے کم از کم تین، کیونکہ (عربی میں) جمع کی اقل تعداد یہی ہے، مراد لینا چاہیے اور اس کے بعد توقف کر کے بلحاظ سیاق و سباق عبارت یہ دیکھنا چاہیے کہ آیا وہ دوسری صورتوں پر بھی حاوی ہے یا نہیں۔ حنفی اپنی رائے کی تائید میں اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ عموماً شرعی احکام عام الفاظ میں دیے جاتے ہیں، اس لیے ان عام الفاظ کے مفہوم کو چند مخصوص افراد تک بلا کسی خاص وجہ یا دلیل کے محدود کر دینا شارع کے مقصد کو فوت کر دیتا ہے۔

معارض نصوص کی تعبیر:

جب دو عام اقوال معارض ہوں اور ان میں سے ایک سے عام الفاظ میں سے امر کی اجازت پائی جائے اور دوسرے سے ممانعت، تو فعل امتناعی کو ترجیح دی جائے گی۔ قرآن مجید میں ہے ”ادما ملک ایمانکم“ یعنی حلال ہیں تم پر لونڈیاں۔ اور دوسری آیه میں ہے، ”وان تجمعوا بین الاختین“ یعنی اجتناب کرو دو بہنوں کو جمع کرنے سے۔ حضرت علیؓ کی یہ رائے تھی کہ جو ممانعت دو بہنوں کو جمع کرنے کے متعلق ہے وہ لونڈیوں سے متعلق نہیں بلکہ صرف اس صورت سے متعلق ہے کہ کوئی شخص ایک وقت میں دو بہنوں کو نکاح میں لائے۔ حنفی اس کے خلاف ہیں اس بنا پر کہ امتناعی آیه کو اجازتی آیه پر ہمیشہ ترجیح ہونی چاہیے۔ (توضیح، صفحہ 33)

دو آیتوں کو جو بظاہر معارض معلوم ہوتی ہوں، حتی الامکان تطبیق دینا چاہیے:

بعض اوقات دو آیتوں کو جو باہم معارض معلوم ہوتی ہیں، تطبیق دینا ممکن ہوتا ہے۔ سورہ بقرہ میں یہ حکم ہے، ”والذین يتوفون منکم و یذرون ازواجاً یتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشر“ یعنی جو لوگ کہ مر جائیں تم میں اور چھوڑ جائیں

بسیاں تو وہ بیبیاں روکے رکھیں اپنے آپ کو چار مہینے دس دن۔ اور سورہ نسا القاصرہ میں بتایا گیا ہے، ”واولات الاحمال اجھلن ان یضعن جملھن“۔ اور جن کے پیٹ میں بچہ ہو، ان کی عدت یہ ہے کہ وہ پیٹ کا بچہ جن لیں۔ حضرت علیؓ کا ان دونوں آیتوں کو تطبیق دے کر ایک حاملہ بیوہ کی مدتِ عدت کے بارے میں یہ فتوے ہے کہ دونوں مدتوں یعنی چار مہینے دس دن جن کا ذکر پہلی آیت میں ہوا ہے اور مدت وضع حمل متذکرہ آیت ثانیہ میں جو مدت کثیر ہوگی وہی اس بیوہ کی مدتِ عدت قرار دی جائے گی۔ ابن مسعودؓ کی رائے اس کے خلاف تھی۔ ان کے نزدیک آخر الذکر آیت اول الذکر آیت کی حد اختلاف تک ناسخ ہے اور ایک بیوہ کی مدتِ عدت جو حاملہ ہو، وضع حمل کے ساتھ ہی ختم ہو جائے گی خواہ وضع حمل چار مہینے اور دس دن کے اندر ہی کیوں نہ ہوا ہو۔ (توضیح، صفحہ 34)

قاعدہ تغیر اس حالت میں کہ ایک عام اور ایک محکم میں معارضہ واقع ہو:

جب وہ کلام، ایک عام اور ایک خاص باہم معارضہ واقع ہوں اور یہ نہ معلوم ہو سکتا ہو کہ اخیر کلام کون ہے تو دونوں کی نسبت یہ قیاس کر لیا جائے گا کہ وہ ایک ہی وقت نافذ ہوئے ہیں اور صورت آخر الذکر کی طرح دونوں کو باہم مطابق کرنے کی کوشش کی جانی چاہیے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک عام کلام ان قیود کے ساتھ جو خاص کلام عائد کرے، قابل قبول ہے حنفیوں کی رائے میں اگر ان میں تطابق ممکن نہیں، تو معارضہ کلام کا جو قاعدہ ہے وہ برتنا جائے گا۔ اگر عام کلام خاص کلام کے بعد کا ہے تو خاص کلام منسوخ منظور ہوگا۔ اگر خاص کلام عام کلام کے بعد کا ہے، اس حالت میں حنفیوں کے نزدیک اگر ان میں بلحاظ وقت کے تعلق ہے تو عام کلام کا عمل ان امور تک محدود رہے گا جو خاص کلام کے دائرہ میں نہیں آتے اور اگر ان کا باہمی ایسا تعلق نہ ہوگا تو خاص کلام کی نسبت یہ سمجھا جائے گا کہ وہ عام کلام کے اس قدر جز کو جو اس سے متناقض ہے، منسوخ کرتا ہے۔ دونوں صورتوں کا فرق اس طرح ظاہر کیا گیا ہے۔ پہلی صورت میں عام کلام، جیسا کہ وہ الحاقِ مخصوص سے محدود ہو گیا ہے، اپنی عمومیت کو قائم رکھے گا، یعنی وہ قطعی نہیں منظور ہوگا۔ دوسری حالت میں جو جز کلام کا باقی رہ گیا ہے، وہ قطعی اور یقینی منظور ہوگا۔

(تلیخ، صفحہ 79)

لے سورہ طلاق میں ہے نہ کہ سورہ نسا اور القاصرہ اصل کتاب میں کتابت کی فعلی معلوم ہوتی ہے مترجم،

عام کی تخصیص :

ایک عام کلام اپنے عمل میں ایک غیر مستقل فقرہ یا مستقل الفاظ سے محدود کیا جاسکتا ہے۔ مؤخر الذکر صورت سے محدود کیا جانا تخصیص کہلاتا ہے۔ اگر محدود کرنے والے الفاظ ایسے ہیں کہ ان کا تعلق عبارتِ ماقبل سے ہے اور وہ بجائے خود پورا مفہوم نہیں ادا کرتے تو وہ مستقل کلام نہیں منتزوع ہوں گے۔ اس کے خلاف صورت واقع ہونے کی حالت میں تخصیص بذریعہ مستقل کلام کے سمجھی جائے گی۔

تخصیص بذریعہ مستقل کلام کے :

غیر مستقل مخصوص کرنے والا کلام اصل کلام میں یا تو کلامِ استثنا، یا کلامِ صفت یا غایت کو داخل کرتا ہے۔ کلامِ استثنا اصل کلام کے اثر کو جو اس کی تمام صورتوں پر حاوی تھا، بعض کے ساتھ محدود کر دیتا ہے۔ کلامِ شرط اس کے اثر کو خاص واقعات کے وقوع پر منحصر کر دیتا ہے اور کلامِ صفت اس کے عمل کو ایسی اشیاء تک محدود کر دیتا ہے جس میں خاص صفت پائی جاتی ہو اور کلامِ غایت اصل کلام کے عمل کی انتہائی حد کو بتاتا ہے۔

تخصیص بذریعہ مستقل کلام کے :

جب کہ ایک عام کلام کے مفہوم کا دائرہ کسی ایسے کلام سے نہیں جو کہ خود اس کا جز سے بلکہ ایک مستقل اور جداگانہ کلام سے تنگ ہو جاتا ہے تو وہ تخصیص یا توضیح ہوتی ہے یا اس کا پتہ انسانی عقل یا تجربہ یا رسم و رواج یا اس بات سے کہ عام لفظ بہ نسبت ایک جُز کے دوسرے جز کے لیے زیادہ تر مناسب ہے، چلتا ہے۔ مثلاً بچوں اور مجاہدین کا شرعی احکام کی خاص تکالیف سے بطور بیان ضرورت مستثنیٰ ہونا عقل سے دریافت ہوتا ہے۔ کلامِ مجید میں ہے کہ تجھ کو سب چیزیں عطا ہوئی ہیں۔ اس بیان سے وہی چیزیں سمجھی جائیں گی جن کو انسان قدر و قیمت کی نظر سے دیکھتا ہے۔ جب کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ میں گوشت نہیں کھاؤں گا تو اس کے یہی معنی ہوں گے کہ وہ ایسے جانوروں کا گوشت نہ کھانے کو کہتا ہے جن کا گوشت عام طور سے کھایا جاتا ہے۔ اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ میرے تمام غلام آزاد ہیں تو اس میں اس کے مکاتیب (وہ غلام جو خاص صورتوں کے وقوع پر آزاد ہوجانے کے مستحق ہیں) شامل نہیں ہو سکتے، کیونکہ لفظ غلام کا استعمال مکاتیب کے لیے بالکل غیر مناسب ہے۔

تخصیص کرنے والے غیر مستقل کلام کا اثر :

جب ایک کلام کی تخصیص غیر مستقل کلام سے ہوتی ہے تو جس قدر کلام کی تخصیص نہیں ہوتی وہ اپنی شرعی حیثیت اور سند قائم رکھتا ہے۔ یعنی اگر وہ حصہ جو اس سے مستثنیٰ ہوتا ہے، متعین ہے تو بقیہ کلام قطعی سند سمجھا جائے گا۔ اگر مستثنیٰ حصہ متعین نہیں ہو سکتا تو بقیہ کلام بھی قطعی سند نہیں متصور ہو

تخصیص کرنے والے مستقل کلام کا اثر :

تخصیص کرنے والا کلام مستقل ہوتا ہے، تو اصل کلام جہاں تک کہ وہ اس کے بعد قابل نفاذ رہ جاتا ہے۔ دوسرے درجہ میں عام یعنی ظنی سمجھا جائے گا، اس کی قطعیت باقی نہیں رہے گی۔ البتہ جب استثنا برائے عقل قائم ہوتا ہے، جیسا کہ بچوں اور مجاہدین کا تکالیف شرعی سے مستثنیٰ ہونا، اس وقت یہ صورت اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہو جاتی ہے اور بقیہ عام حکم دوسرے لوگوں کے عمل کرنے کے لیے اسی طرح قطعی اور مستند رہتا ہے اور اس کا منکر کافر سمجھا جاسکتا ہے۔ عام کلام جس میں غیر مستقل طور سے تخصیص کی گئی ہو اگرچہ قطعی سند نہیں رہتا مگر بطور عام حکم کے واجب العمل ہوتا ہے۔ اگر وہ شے جو بذریعہ مستقل کلام سے مستثنیٰ کی گئی ہے ناقابل یقین ہے تو استثنا غیر مفید قرار پائے گا اور اصل کلام واجب العمل رہے گا اگرچہ وہ شبہ سے خالی نہ ہوگا۔ جو شے اس طور سے مستثنیٰ کی جائے اگر وہ متعین ہو سکتی ہے تو استثنا قائم کرنے والے کلام کی قیاس سے توسیع ممکن ہے۔ لیکن اگر استثنا کرنے والا کلام بلحاظ وقت کے مابعد کا ہو تو چونکہ وہ ابام ابوحنیفہؒ کی رائے کے مطابق جزاً ناسخ ہے۔ اس کی توسیع بذریعہ قیاس نہیں ہو سکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر جزاً منسوخ کرنے والی نص کو بذریعہ قیاس کے توسیع دی جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ نص یا اس کا ایک جز قیاس سے منسوخ ہو جائے گا جو ناجائز ہے۔ ایسی نص کے متعلق جو محض تخصیصی ہے، یہ سوال پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ وہ بلحاظ وقت کے اصل نص سے ملتی ہے (تلویح، صفحہ 88)۔ مثلاً ایک آدمی کہتا ہے کہ میں اپنے دو غلام ہزار درہم میں فروخت کرتا ہوں اور ان میں سے ایک کی بیع کی تیغ کا اختیار مجھ کو حاصل رہے گا۔ اس صورت میں بیع اور خیاردووں جائز ہیں۔ اگر وہ غلام جس کے متعلق خیال ہے اور اس کی قیمت قابل دریافت ہو تو تخصیص کی نسبت سمجھا جائے گا کہ وہ جزوی تیغ کا اثر رکھتی ہے۔ اگر اسی مثال میں وہ غلام جس کی نسبت خیال ہے اور قیمت مجہول یا غیر متعین ہو تو کل معاملہ ناجائز ہوگا اور یہ تخصیص ایسے استثنائی کلام سے متصور ہوگی جس کا عمل متعین نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح اگر ایک شخص اپنے دو غلاموں کو فروخت کرتا ہے اور ان میں سے ایک قبل حوالگی کے

مر جاتا ہے تو معاملہ، جہاں تک کہ زندہ غلام کا تعلق ہے، قیمت مناسب پر بحال خود برقرار رہتا ہے۔ گویا موت نے دوسرے غلام کی بیع کو منسوخ کر دیا۔

عام الفاظ کی مثالیں :

ایک لفظ عام ہو سکتا ہے بلحاظ صیغہ اور معنی کے، جیسے (رجال) یا صرف بلحاظ معنی کے اس حالت میں اس سے تمام جماعت بحیثیت مجموعی مراد ہوتی ہے، جیسے لفظ قوم یا بشمول ہر ایک فرد کے جس پر اسم اشارہ حاوی ہو، مثلاً جو کوئی میرے پاس آئے گا، اس کے لیے ایک درہم ہے یا بطور بدل کے، مثلاً جو کوئی پہلے میرے پاس آئے گا اس کو ایک درہم ملے گا۔

صیغہ جمع سے کم از کم تین مراد ہوتے ہیں :

جب کوئی لفظ بصورت جمع کے یا ایسا لفظ جو اپنے معنی میں عام ہو اگرچہ صورت میں نہ ہو، استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے کم از کم تین مراد ہوتے ہیں، کیونکہ عربی میں تین صیغے ہیں واحد تثنیہ اور جمع، مگر اس قاعدے کی دو مستثنیات ہیں نصوص متعلقہ توریث اور تعبیر وصیت میں۔ مثلاً قرآن مجید کی آیہ فان كان له اخوة في لفظ اخوة سے مراد دو یا اس سے زیادہ بھائی ہیں جس سے ماں کا حصہ ایک تہائی رہ جاتا ہے۔ اسی طرح دو بہنیں دو تہائی پاتی ہیں، جس طرح تین یا اس سے زیادہ۔ اگر ایک موصی اپنی جائیداد اپنے رشتہ داروں کو وصیت کر جاتا ہے اور رشتہ دار دو ہیں، تو وہ کل جائیداد پائیے گئے۔ (تلویح، ص 95)

جمع کا مفہوم جنس "ال" داخل ہوتا ہے :

جب کسی لفظ جمع پر "ال" داخل ہوتا ہے اور اس سے مخصوص اشیاء مراد نہیں ہوتیں تو اس کا مفہوم عام ہو جاتا ہے اور اسی معنی میں ان تمام اشیاء کو شامل کر لیتا ہے جس پر وہ لفظ صادق آتا ہے۔ مثلاً ایک حدیث ہے "الایمة من قریش" یعنی امہ قریش میں سے ہونے چاہئیں۔ اسی بنا پر انصار (یعنی باشندگان مدینہ جنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے تابعین کو پناہ دی جب آپ نے اس شہر میں ہجرت فرمائی) کی یہ خواہش کہ انصار میں سے ایک شخص اور قریش میں سے ایک شخص امام یا خلیفہ ہونا چاہیے۔ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے خلیفہ منتخب ہونے کے وقت خلافت شرع قرار پائی۔ (توضیح، ص 46)

امام ابو حنیفہؒ کے رائے میں جمع کے آگے "ال" جنس کا بھی اظہار کرتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص

زید اور مساکین کے لیے کوئی جائداد چھوڑ جائے تو نصف زید کو اور نصف مساکین کو بحیثیت مجسومی ملے گی۔

معرف اور غیر معرف جمع :

معرف جمع جس پر "ال" داخل نہ ہو، شرع میں مثل عام لفظ کے ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص یہ کہے "عبیدی جس" تو اس کے تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔ اس امر کی نسبت کہ آیا غیر معرف جمع بھی عمومیت کا اثر رکھتی ہے، اختلاف آرا ہے۔ فقہاء کا غلبہ آرا اسی پر ہے کہ نہیں رکھتی۔

واحد پر "ال" کے داخل ہونے کا اثر :

صیغہ واحد پر اگر "ال" داخل ہو اور اس سے کوئی مخصوص شے مراد نہ ہو تو اس کا وہی شرعی اثر ہوتا ہے جو ایک عام لفظ کا ہوتا ہے، جیسا کہ اس آیه میں السارق والسارقتہ سے سمجھا جاتا ہے کہ وہ تمام سارقوں پر حاوی ہے۔

غیر معرف الفاظ :

غیر معرف (نکرہ) الفاظ جب بغرض نفی استعمال ہوتے ہیں تو بلحاظ معنی کے جنسی کے ہو جاتے ہیں۔ مثلاً کلام مجید میں ہے، "من انزل الكتاب الذي جاء به موسى"۔ یہاں لفظ "من" سوائے متکلم یعنی خداوند تعالیٰ کے اور سب کی نفی کرتا ہے۔ اس طرح ایک غیر معرف (نکرہ) لفظ اگر شرط کے ساتھ استعمال کیا جائے اسی حالت میں کہ جو کلام اس شرط پر منحصر ہے وہ مثبت ہو تو وہ لفظ اس کا تعلق نفی سے ہے، عام لفظ متصور ہوگا۔ مثلاً یہ فقرہ کہ اگر میں ایک آدمی کو ماروں گا تو فلاں شخص مجھ کو.... جس کے معنی یہ ہیں کہ میں کسی شخص کو نہیں ماروں گا اگر میں ایسا کروں گا تو مجھے.... اسی طور سے جب کسی نکرہ میں صفت جنسی پائی جائے تو وہ بھی تاثیر میں عام لفظ متصور ہوگا مثلاً کوئی شخص کہے کہ میں کسی کی صحبت نہیں اختیار کروں گا مگر علماء کی، پس اس کو تمام علمائے صحبت رکھنے کا حق ہوگا۔

لفظ "ای" (جو کوئی) :

جب لفظ "ای" (جو کوئی) کسی صفت سے متصف ہوتا ہے تو اس میں جنس ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص

کہتا ہے کہ میرے خادموں (غلاموں) میں سے جو کوئی تجھ کو مارے گا، وہ آزاد ہے۔ اگر تمام خادموں نے مخاطب کو مل کر مارا تو وہ سب آزاد ہو جائیں گے۔

لفظ ”من“ (وہ جو) لفظ ”من“ اپنے معنی میں خاص ہے، لیکن جب مشروط کلام میں واقع ہوتا ہے تو عام لفظ کی خاصیت رکھتا ہے جیسے ”وہ شخص جو ابوسفیان کے گھر میں داخل ہوتا ہے محفوظ ہے“ تمام اشخاص جو ابوسفیان کے گھر میں پناہ گزیں ہوں گے محفوظ سمجھے جائیں گے۔

لفظ ”ما“ (وہ اشیاء جو) :

لفظ ”ما“ (وہ اشیاء جو) عام طور سے غیر ذوی العقول کے لیے ہے مگر بعض اوقات مجازاً بمعنی ”من“ یعنی (وہ شخص جو) کے بھی استعمال ہوتا ہے۔ مثال یہ ہے کہ ایک جاہلیہ کا مالک اس سے کہتا ہے کہ اگر وہ جو تیرے رحم میں ہے، لڑکا ہے تو، تو آزاد ہے۔ اور جاہلیہ مخاطبہ دو توام بچے جنتی ہے، ایک لڑکا اور ایک لڑکی۔ اس صورت میں وہ آزاد نہ ہوگی، کیونکہ ”وہ جو“ متکلم کی وہ سب جو رحم میں تھا، مراد تھی۔

الفاظ جمع اور کل :

الفاظ ”جمع اور کل“ بلحاظ خاصیت کے اسما جنس ہیں، اس لیے ان کا استعمال مجملہ ان اشیاء کے جن پر وہ صادق آتے ہیں، صرف چند کے ساتھ محدود نہ رہے گا۔ اگر لفظ کل بسلسلہ لفظ غیر معرف (مکرہ) کے استعمال ہوا ہے تو اس کے معنی ان میں سے ہر فرد کے ہوں گے جن کی نسبت وہ لفظ استعمال ہوا ہے برخلاف اس کے اگر اس کا استعمال معرف لفظ کے سلسلہ میں ہوا ہے تو اس کے معنی سب کے بحیثیت مجموعی کے ہوں گے۔ ایک آدمی کہتا ہے کہ ”کل من“ وہ شخص جو قلعہ میں پہلی مرتبہ داخل ہوں گے ان کو اس قدر روپیہ دیا جائے گا اور دس آدمی ایک ساتھ قلعہ میں داخل ہوتے ہیں تو ہر شخص انفراداً اس رقم کا مستحق ہوگا۔ اگر صورت متذکرہ بالا میں بجائے کل کے لفظ ”جمع“ کا استعمال ہوا ہے تو وہ کل رقم دس مل کر باہم تقسیم کر لیں گے۔

ایک شخص کے عمل سے استنباط :

جب کسی شخص کے عمل کی نسبت کوئی روایت کی جاتی ہے تو اس سے کوئی عام استنباط نہیں کیا جا

سکتا کیونکہ یہ ممکن ہے کہ وہ خاص حالات کے لحاظ سے ہو، مثلاً روایت یہ ہے کہ حضرت رسالت پناہ نے خانہ کعبہ میں نماز ادا فرمائی۔ اس واقعہ سے یہ مستنبط نہیں ہوتا کہ آپ عام طور سے نمازیں، خواہ وہ فرض ہوں یا متحب یا دوسری قسم کی، وہیں ادا فرماتے تھے۔ بلکہ دوسرے ذرائع مثلاً قیاس وغیرہ سے یہ دریافت طلب ہوگا کہ جن نمازوں کی نسبت ایسی روایت ہے وہ عام نمازیں تھیں یا خاص قسم کی نمازیں۔

تعبیر بیان کی جو جواب کسی استفسار یا کسی خاص واقعہ کے کیا گیا ہو :

جو کوئی بیان جو جواب کسی استفسار یا کسی خاص واقعہ کے متعلق کیا گیا ہو تو اس مسئلہ کی، آیا وہ یہاں عام ہے یا صرف واقعات استفسار یا معاملہ پیش نظر سے تعلق رکھتا تھا، کسی صورت میں ہو جاتی ہیں۔ اول یہ کہ بیان مذکور استفسار یا حادثہ پیش نظر سے علیحدہ نہ ہو یا یہ کہ علیحدہ ہو۔ مقدم الذکر صورت میں یہ ممکن ہے کہ اس کو واقعات خاص سے قطعی تعلق ہو یا ایسا ظاہری تعلق ہو جس میں اس بیان کے مستقل ہونے کا امکان موجود ہو یا اس کے برخلاف ہو۔ مثلاً ایک شخص دریافت کرتا ہے کہ کیا تم میرے سو روپے کے قرض دار نہیں ہو اور جواب یہ ملتا ہے، یقیناً۔ اس صورت میں جو بیان جواب میں کیا گیا ہے، اس کو بصراحت تمام استفسار سے تعلق ہے۔ برخلاف اس کے جب یہ بیان کیا جاتا ہے، ماعز نے زنا کیا اور وہ سنگسار کر کے مار ڈالا گیا تو یہ بیان صورتاً مستقل ہے، لیکن فی الحقیقت اس کا تعلق ایک خاص واقعہ سے متعلق ہے۔ فرض کرو ایک شخص کہتا ہے کہ آئیے اور ناشتہ میرے ساتھ کیجیے اور منیٰ طلب یہ جواب دیتا ہے کہ اگر میں ناشتہ آپ کے ساتھ کروں گا تو ایسا ایسا ہوگا۔ یہ بیان اگرچہ فی الحقیقت ایک خاص سوال کا جواب ہے مگر صورتاً قطعی ہے۔ برعکس اس کے اگر ایک شخص یہ کہتا ہے کہ اگر میں آج آپ کے ساتھ ناشتہ کروں گا تو ایسا ایسا ہوگا۔ یہ بیان بظاہر مستقل ہے، مگر اس میں اس امر کا امکان پایا جاتا ہے کہ وہ ایک استفسار کے جواب میں کہا گیا ہو۔

متذکرہ بالا تمثیلوں کی تین اول صورتوں میں یہ منظور ہونا چاہیے کہ بیان خاص استفسار یا واقعہ کے حالات کے متعلق ہے اور مؤخر صورت کی نسبت یہ قیاس کیا جائے گا کہ وہ قطعی ہے، لیکن اگر بیان کہنے والا کہتا ہے کہ اس کا مقصد اس کے خلاف تھا تو اس کا یہ بیان قابل قبول ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مثال کے بیان کی نسبت بھی یہی قیاس کیا جائے گا کہ اس کا تعلق کسی واقعہ یا استفسار سے تھا۔

صدر الشریعت نے لکھا ہے کہ ان عام قواعد کے مطابق جس پر علمائے اسلام کا اتفاق ہے کلام میں جو الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں، ان کی عمومیت قابل لحاظ ہوتی ہے نہ کہ اس سبب یا حالت

کی خصوصیت جو کلام مذکور کا باعث ہوئی ہے، وہ کہتے ہیں کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور تابعین نے ان احکام کو جو عام نوعیت کے تھے، قبول کیا اور ان پر عمل ہوئے اگرچہ وہ خاص معاملات میں صادر ہوئے تھے۔ (توضیح، ص 55)

تعبیر کے اس اہم اصول پر جو اعتراضات وارد ہو سکتے ہیں، ان کا جواب بطور دفع دخل یوں دیا گیا ہے (تلویح، صفحہ 2 - 121)۔ یہ کہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ اگر وہ کلام جو کہ خاص حالات کے لحاظ سے کیا گیا ہے، ایک عام قاعدہ قرار دیا جائے تو اس کا استعمال خود ان خاص حالات میں برنبائے قیاس محدود ہولے کے قابل منظور ہوگا، کیونکہ عام کلام ان تمام صورتوں پر حاوی ہونا چاہیے جس کی نسبت وہ استعمال کیا جاتا ہے بشمول اس صورت کے جو اس وقت زیر بحث ہے اور عام کلام میں محدود ہونے کی قابلیت موجود ہے۔ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اس کی کوئی وجہ نظر نہیں ہوتی کہ عام کلام میں سے بعض صورتیں ایسی کیوں نہیں ہو سکتیں جہاں کہ کلام مذکور یقینی سمجھا جائے اور اس لیے محاورہ ہونے کے ناقابل منظور ہو۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر کلام کے محض الفاظ پر لحاظ کیا جاتا ہے تو اس کے واقعات اور حالات کا اظہار بیکار ہوا جاتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ نص کی شان نزول کا معلوم کرنا تاریخی اطلاع کے لیے مفید ہے۔ ایک اعتراض یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جواب کی نسبت یہ سمجھنا چاہیے کہ وہ سوال کے مطابق ہوگا اور یہ کسی طرح نہیں ہو سکتا کہ جواب عام قرار دیا جائے درآنحالیکہ وہ واقعات جن سے سوال کا تعلق ہے، خاص ہوں۔ اس کے جواب میں یہ کہا جاتا ہے کہ سوال اور جواب میں جو تطابق ہو، اس کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ تطابق کلی ہو جس چیز کی ضرورت ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ جواب اس سوال کو حل کر دے۔

اس موقع پر یہ امر بھی قابل بیان ہے کہ اس قاعدے کے مطابق علماء اسلام کی اس حدیث کی تعبیر کو جو صدقہ کے متعلق ہے اور جس پر وقف علی الاولاد کا مسئلہ مبنی ہے، پریمی کونسل نے دور از کار کٹھنر کرنا قابل لحاظ قرار دیا تھا۔ (22 کلکتہ 332)

مطلق اور مقید کلام ایک ہی معاملہ کے متعلق :

ایسی صورتوں کے لیے جہاں ایک ہی معاملہ کے متعلق دو کلام ایک مطلق اور دوسرا مقید موجود ہو، تعبیر کا اصول حسب ذیل ہے :

اگر وہ حکم جو ایک میں دیا گیا ہے جو اس سے جدا ہو جو دوسرے میں دیا گیا ہے تو دونوں کی تعمیل کی جائے گی، مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ ایک آدمی کو کھانا کھلانا اور یہ بھی کہتا ہے کہ ایک ننگے آدمی کو کپڑا

پہناؤ۔ اول صورت میں جس شخص کو کھانا کھلانے کے لیے کہا گیا ہے، کوئی شرط نہیں ہے۔ دوسری صورت میں جس شخص کو کپڑا پہنانے کے لیے کہا گیا ہے، اس کا ننگا ہونا ضروری ہے اور چونکہ دونوں احکام کا مقصد جداگانہ ہے، اس لیے دونوں کی تعمیل ہونی چاہیے۔ جب ایسے دو کلام ایک ہی ہدایت کرتے ہوں، مگر دو مختلف معاملات کے متعلق، اس صورت میں حنفیوں کے نزدیک دونوں کی تعمیل ہونی چاہیے۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک مطلق کلام کو مقید کلام سے مشروط کر کے پڑھنا چاہیے۔ آخر الذکر صورت یعنی ایسی صورت میں کہ دونوں کلام ایک ہی ہدایت دیتے ہوں، اگر دونوں کلام ایک ہی سبب سے متعلق ہوں تو حنفیوں کے نزدیک دونوں کی تعمیل ہونی چاہیے برخلاف امام شافعیؒ کے۔ مثلاً عمید الفطر کے فطرہ کے متعلق دو حدیثیں ہیں۔ ایک میں یہ حکم ہے کہ ہر آزاد مرد اور غلام کی طرف سے دیا جائے اور دوسرے میں یہ حکم ہے کہ ہر مسلمان آزاد مرد اور غلام کی طرف سے دیا جائے۔ یہاں دونوں حکم ادا فطرہ کے لیے ایک ہی سبب سے متعلق ہیں۔ یعنی خاندان کا ہر رکن اس کا سبب ہے کہ اس کی طرف سے فطرہ ادا کیا جائے۔ حنفی اپنے اصول کے متعلق یہ فتوے دیتے ہیں کہ فطرہ خاندان کے ہر رکن کے متعلق دینا ہو گا خواہ وہ مسلم ہو یا غیر مسلم۔ شافعی جن کے نزدیک مقید کلام مطلق کلام پر حاوی ہے، یہ کہتے ہیں کہ فطرہ صرف ان اراکین خاندان کی طرف سے دیا جائے گا جو مسلم ہیں۔ اگر ایک ہی واقعات کی بنا پر ایک شرعی حکم کی نسبت دو نفس واقع ہوں، تو متفقہ طور سے وہ نفس جس کے الفاظ مطلق ہوں مقید نفس کے تحت پڑھی جائے گی۔ مثلاً یہ حکم ہے کہ ایک خاص حالت میں ایک شخص کو تین روزے رکھنے چاہئیں اور اسی بارے میں یہ حکم بھی ہے کہ تین روز متواتر روزے رکھنے ہوں گے۔ نتیجہ یہ ہو گا کہ تین روز متواتر روزے رکھنے ہوں گے۔ یہ قاعدہ صرف مثبت احکام (ادامہ) میں چلتا ہے۔ جب وہ ممانعتی احکام (نواہی) میں سے ایک مطلق اور دوسرا مقید ہو، مثلاً ایک آدمی یہ کہے کہ غلام کو آزاد نہ کرو اور پھر کہتا ہے کہ غیر مسلم غلام کو آزاد نہ کرو، ان دونوں کلاموں میں کوئی حقیقی تناقض نہیں ہے اور دونوں کی تعمیل ہونی چاہیے اس طور سے کہ کوئی غلام آزاد نہ کیا جائے۔ عام قاعدہ ایسی حالتوں کے لیے یہ ہے کہ دونوں نفسوں کو جہاں تک ممکن ہو مطابق کر لیا جائے۔

مشترکہ الفاظ کی تعبیر:

جب کسی کلام میں مشترک لفظ واقع ہو تو مختلف معانی میں سے اس کے صرف ایک معانی لیے جائیں گے، کیونکہ یہ نہیں سمجھا جاسکتا کہ وہ ایک سے زیادہ معنوں میں استعمال ہوا ہے، اس لیے کہ اگر ایسا لفظ کسی نص میں واقع ہو تو توقف کر کے دریافت کرنا چاہیے کہ اس کا استعمال کن معنوں میں ہوا ہے۔

اول۔ اگر لفظ اپنے اصلی یا ابتدائی معنوں میں مستعمل ہوا ہے تو بلحاظ اپنے ایسے استعمال کے حقیقت کہلاتا ہے۔ مثلاً بیع کا لفظ اظہارِ فروخت اور نکاح کا لفظ اظہارِ تعلقاتِ ازدواج اور لفظ طلاق زوجین میں قطع تعلق اور سبب کا لفظ ہدیہ اور وقف کا لفظ عطا کرنے کے معنوں میں اور علیٰ ہذا القیاس اگر وہ لفظ اپنے اصلی معنی کے علاوہ کسی اور معنی میں بوجہ دونوں معنوں میں کچھ تعلق ہونے کے مستعمل ہوا ہے تو وہ بلحاظ اپنے اصلی معنی کے مجازاً کہلاتا ہے۔ بعض مصنفین حقیقت اور مجاز کی اصطلاح کو بجائے الفاظ کے الفاظ کے معنی سے منتقل کرنے میں، مگر صدر الشریعت اس کو غلط قرار دیتے ہیں۔

لغوی، شرعی، عرفی اور اصطلاحی معانی :

ایک لفظ لغوی، شرعی یا اصطلاحی معنوں میں مستعمل ہو سکتا ہے۔ جب کوئی لفظ عام طور سے لغوی معنوں میں استعمال ہوتا ہے تو وہ بلحاظ اپنے ایسے استعمال کے حقیقت سمجھا جاتا ہے۔ اگر وہ لفظ اپنے دوسرے متعلقہ معنوں یعنی شرعی، عرفی یا اصطلاحی معنوں میں مستعمل ہوا ہے تو وہ اس معنی کے لحاظ سے مجازاً منقول ہوگا۔ اور اسی طرح اس کے خلاف کو سمجھنا چاہیے۔ پس ایک لفظ کو بطور مجاز استعمال کرنا اس کو اصل معنی سے دوسرے متعلقہ معنی کی طرف منتقل کرنا ہے۔ جب کوئی لفظ اپنے لغوی معنی سے شرعی یا اصطلاحی معنوں کی طرف منتقل کیا جاتا ہے تو اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شرعی یا اصطلاحی معنی کو ترجیح دی گئی ہے اگرچہ اس کی بنا وہی تعلق ہو جو ان میں اور لغوی معنی میں پایا جاتا ہے۔ اس انتقال کے بعد اس کے استعمال میں جدید معنی کا پہلو غالب رہتا ہے۔ دونوں معنی ایک ساتھ اور ایک ہی وقت نہیں لیے جاسکتے۔ مثلاً لفظ "خمر" اسی منتقلہ شرعی معنوں میں ایک خاص قسم کی منشی شراب مراد ہوتی ہے اگرچہ اس کے لغوی معنی (یعنی جو شے عقل کو پوشیدہ اور تیرہ و نثار کر دیتی ہے) اس کے استعمال کا باعث ہوئے ہوں، اس لیے شرعی اصطلاح میں لفظ خمر سے وہی خاص شے مراد لی جائے گی جس کی نسبت وہ استعمال ہوا ہے نہ کہ ہر مسکرانے جو عقل کو تیرہ و نثار کر دیتی ہے۔ جو الفاظ مجازاً استعمال ہوتے ہیں وہ بلحاظ اپنے جدید معنوں اور اصلی معنوں کے تعلقات کی مختلف اقسام میں منقسم ہیں۔ یہاں یہ امر قابل بیان ہے کہ اگر لفظ کا اطلاق وہی ہے جو اس سے مقصود ہے تو وہ معنی اور جو اس سے مستنبط اور حاصل ہوتا ہے اس کا مفہوم کہلاتا ہے۔ اگر اسی شے کے لیے استعمال کیا جائے جس کے لیے وہ وضع کیا گیا تھا تو وہ مسکمی کہلاتا ہے۔

مجاز کے مختلف استعمال :

بعض اوقات ایک لفظ بلحاظ ایک خاص وقت کے مجازاً ہوتا ہے اور دوسرے وقت کے لحاظ سے

حقیقی۔ مثلاً جب یہ کہا جاتا ہے کہ یتیموں کو ان کا مال دے دو جب وہ بالغ ہو جائیں۔ اس کلام کے واقع ہونے کے وقت اشخاص بینہ یتیم تھے، یعنی نابالغ اور بغیر ماں باپ کے، لیکن جب جائیداد ان کے حوالہ کی جائے گی، اس وقت وہ ایسے نہ ہوں گے کیونکہ یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ وہ اس وقت بالغ ہو گئے ہوں گے۔ کبھی ایک لفظ اس شے کی جگہ مجازاً مستعمل ہوتا ہے جس کا شے مذکور سے احتمال یا امکان ہوتا ہے، جیسے مسکر کا لفظ خمر کی جگہ۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ جو تعلق ایک لفظ کو مجازاً استعمال کرنے کا موجب ہوتا ہے، وہ محض ذہنی ہوتا ہے۔ مثلاً جب ایک شے کا نام ایسی شے کی نسبت استعمال کیا جاتا ہے جو بالکل اس کے خلاف ہوتی ہے۔ رسم و رواج کو بھی مجازی معنی کے تعین میں دخل ہے۔ بعض اوقات وہ تعلق جس کی بنا پر ایک لفظ مجازاً مستعمل ہوتا ہے خارجی ہوتا ہے، جیسے کل کا اطلاق جزیر پر یا جز کا اطلاق کل پر یا جمع کا اطلاق واحد پر یا رقبہ کا اطلاق جس کے معنی (عربی میں) گردن کے ہیں، غلام پر یا سبب کا اطلاق مسبب پر اس کے خلاف یا ایک شے کی حالت کا اطلاق خود اس شے کی نسبت یا شے کا اطلاق اس کی صفت پر۔ موفرا الذکر صورت میں یہ مجازی اطلاق استعارہ کے نام سے موسوم ہوتا ہے۔ اس آیه میں **وینزل لکم من السماء رزقاً** کہ وہ بھیجتا ہے آسمان سے تمہارا رزق۔ رزق سے مقصود پانی ہے جو رزق کی پیدائش کا باعث ہوتا ہے۔ اسی طرح اس آیه **وما کان اللہ لیضیع ایمانکم** یعنی خدا تمہارے ایمانوں کو ضائع نہ کرے۔ ایمانوں سے مراد وہ نیک کام ہیں جن کے لیے ایمان شرط ہے جب ایک شجاع آدمی کی نسبت شیر کا لفظ مستعمل ہوتا ہے تو لفظ شیر سے مراد اس مشہور جانور کی سب سے زیادہ مشہور صفت شجاعت ہوتی ہے۔

شرعی اصطلاح کا حقیقی اور مجازی استعمال؛

شرعی اصطلاح بھی ایسے حقیقی اور مجازی معنوں میں مستعمل ہوتی ہے۔ ایسی صورتوں میں بھی ایک مشترکہ جُسر ہوتا ہے جو کہ دو معنوں کو باہم ملاتا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ مشترکہ جز ان دونوں معاملات کی وجہ ہو جس کے متعلق ایک شرعی اصطلاح حقیقی یا مجازی معنوں میں مستعمل ہوتی ہے۔ مثلاً ایک بیع کے معاہدے کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ مال کا مال سے تبادلہ ہوتا ہے اور پٹہ یا اجرت میں مال کا تبادلہ استعمال یا خدمت سے کیا جاتا ہے۔ اس وجہ سے ایک آزاد شخص کی خدمات کی اجرت کے معاہدہ کو مجازاً خدمات کی بیع کا معاہدہ کہہ سکتے ہیں۔ بعض اوقات ایک لفظ جو سبب ظاہر کرتا ہو سبب شرعی کے اظہار کے لیے مستعمل ہوتا ہے۔

نکاح کے معاہدہ میں مجاز کا استعمال؛

مثلاً خفیوں کے نزدیک نکاح سے شوہر کو اپنی زوجہ پر ایک قسم کا حق ملکیت پیدا ہوتا ہے جیسا کہ

اس امر سے ظاہر ہے کہ اس کے ذمہ مہر کا ادا کرنا واجب ہوتا ہے کہ تعلق ازدواج کا بدل سے اور اس کو نکاح کے فسخ کا اختیار ہوتا ہے۔ بناءً علیہ اگر نکاح کا معاہدہ بیع کی شکل میں ظاہر کیا جائے تو وہ جائز ہے۔ مثلاً عورت کہے کہ میں نے اپنے آپ کو تیرے ہاتھ اس قدر مہر کے معاوضہ میں فروخت کر دیا اور مرد کہے کہ میں نے قبول کیا۔ اسی طرح اگر ہبہ کے الفاظ استعمال کیے جائیں تو ان کے نزدیک بطور جائز نکاح منعقد ہو جائے گا کیونکہ ہبہ تملیک کا سبب یا ذریعہ ہوتا ہے، ان مواقع پر بیع اور ہبہ کے الفاظ مجاز سمجھے جائیں گے۔ ان کے حقیقی مفہوم میں انتقال جا مداد شامل ہے۔

امام شافعی کی رائے:

برخلاف اس کے امام شافعی کی رائے ہے کہ شرع میں نکاح کا معاہدہ خاص اغراض یعنی بقائے نوع، اثبات نسب، السداد زنا، ترغیب عفت اور زن و شو میں اتفاق اور محبت پیدا کرنے اور حصول معاش میں ایک دوسرے کی مدد کرنے کے لیے جائز رکھا گیا ہے۔ اس لیے ان کا انعقاد صرف نکاح یا تزویج کے الفاظ سے ہو سکتا ہے۔ (توضیح، صفحہ 71)

شرعی مسبب کا استعمال بجائے سبب کے:

بعض اوقات شرعی مسبب مجازاً بجائے سبب کے مستعمل ہوتا ہے، مگر اس صورت میں سبب ایسا قوی ہونا چاہیے کہ وہ اس مسبب کو پیدا کر سکے، دوسری صورت میں نہیں، مثلاً بیع کا لفظ اس واسطے موضوع کیا گیا ہے کہ اس سے مشتری کے حقوق عن تملیک کا حال معلوم ہو، اس لیے اگر کوئی شخص کسی خاص غلام کو بحالت خریداری آزاد کرنے کی قسم کھائے تو وہ یوں کہہ سکتا ہے کہ اگر اس غلام کا مالک ہو جاؤں گا یا اس کو حاصل کروں تو آزاد کر دوں گا۔

مجازی معنی لینے کے شرائط:

جب کوئی کلام مجازاً استعمال کیا جائے تو ابو یوسف اور محمد کے نزدیک اس کا کوئی شرعی اثر نہ ہوگا جب تک کہ کلام مذکور صحیح مفہوم میں امکان حقیقت نہ ہو، لیکن امام ابو حنیفہ اس میں اس قدر تنگی کو جائز نہیں رکھتے۔ ایک آقا اپنے ایک غلام کی نسبت جو عمر میں اس سے بڑا ہے کہتا ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ کوئی شخص اپنے بیٹے کا بحیثیت غلام کے مالک نہیں

ہو سکتا اور الفاظ متناقض کے متعلق ایک مرتبہ بولے جائیں، ان کا شرعی اثر ہونا لازم اور ضروری ہے۔ ان کے دونوں شاگرد اس بارے میں ان سے مختلف ہیں اس بنا پر کہ اس بیان کا کوئی شرعی اثر نہیں ہو سکتا، کیوں کہ اگر وہ اپنے ٹھیک مفہوم میں لیا جائے تو وہ کسی طرح صحیح (ممکن الحقیقت) نہیں ہو سکتا۔ یہ جائز نہیں کہ ایک لفظ ایک ساتھ اور وقت واحد میں حقیقی اور مجازی دونوں معنی میں استعمال کیا جائے۔ حنفی لکھتے ہیں کہ ثنائیوں نے اس آیت کو جو امتناعِ ضم کے متعلق ہے، دوسرے مسکرات غیر ضم سے متعلق کرنے میں اس قاعدہ کی خلاف ورزی کی ہے۔

یہ امر کہ ایک لفظ حقیقت میں استعمال ہوا ہے یا مجازی میں سبق و سبق اور حوالیات سے دریافت ہوتا ہے :

یہ امر کہ ایک لفظ یا جملہ اپنے حقیقی معنوں میں نہیں بلکہ مجازی معنوں میں استعمال ہوا ہے، سیاق و سباق یا حوالیات سے عقل اور تجربہ کو کام میں لاکر یا عرف یا شرع کا لحاظ کر کے دریافت ہو سکتا ہے۔ مثلاً کلام مجید کی ایک آیت میں یہ ارشاد ہوا ہے، **فمن شاء فلیومن**۔ یعنی جو شخص ایسا چاہتا ہے، اس کو ایمان قبول کر لینا چاہیے۔ اگر اس کی تعبیر حقیقی معنی میں کی جائے یعنی یہ سمجھا جائے کہ اس معاملہ میں لوگوں کو آزادی دی گئی ہے خواہ وہ اس کو قبول کریں خواہ نہ کریں، تو کلام مجید کی دوسری آیت سے اختلاف ہوا جاتا ہے جس میں نہ ایمان لانے والوں کے لیے آخرت میں سزا کی وعید ہے۔ اس لیے الفاظ ”جو شخص ایسا چاہتا ہے“ کی تعبیر مجازی کر کے یہ سمجھا جائے گا کہ خدا نے یہ مقدر کر دیا ہے کہ بعض لوگ ایمان لائیں گے اور بعض لوگ نہیں۔ اسی طرح حدیث الاعمال بالنیات کے متعلق ہماری عقل بتاتی ہے کہ اس کی تعبیر حقیقی معنوں میں کر کے یہ نہیں سمجھا جاسکتا کہ عبادات کے خارجی افعال مثلاً نماز روزہ وغیرہ بعد حقیقی طور سے عمل میں لائے جانے کے محض اس بنا پر بیکار ہو جاتے ہیں کہ نیت خالص نہ تھی، بلکہ ان کو مجاز میں لے کر یہ سمجھا چاہیے کہ خالص نیت نہ ہونے کی صورت میں ان افعال سے روحانی فوائد مرتب نہ ہوں گے۔ اسی طرح جب ایک شخص دوسرے سے کہتا ہے کہ اگر تو مرد ہے تو میری عورت کو طلاق دے دے۔ یہاں بلحاظ عرف عام کے یہ الفاظ کہ ”اگر تو مرد ہے“ مجازاً بطور تاکید کے متصور ہوں گے۔ اس بیان سے کہ ”میں اس کھجور کے درخت سے نہیں کھاؤں گا“ بر بنائے اعتداز خارجی یہ معنی لیے جائیں گے کہ میں اس درخت کے پھل نہیں کھاؤں گا۔

اسی طور سے جب کسی خصومت میں وکیل مقرر کیا جائے گا تو خصومت کے اصلی معنی یعنی جھگڑے کے

باقی نہ رہیں گے بلکہ مجازی معنی یعنی اس مقدمہ کے سمجھے جائیں گے جو عدالت میں پیش ہے۔
 بظاہر اس بیان کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی کہ نہ صرف لفظ یا فقرہ بلکہ ایک جملہ اور ایک تقریر بھی
 حقیقی اور مجازی طور سے مستعمل ہو سکتی ہے۔ مثلاً ایک شخص جو خدا کے وجود کا قائل ہے، یہ کہتا ہے کہ ”بہار
 نے سبزہ آگایا ہے“ یہ تقریر مجازاً منظور ہوگی، کیونکہ فی الحقیقت سبزہ کا آگانے والا خدا ہے۔

صریح اور کنایہ کے الفاظ؛

اگر کسی لفظ کے معنی ایسے ہوں کہ اس سے متکلم کی نیت ظاہر ہوتی ہو تو وہ صریح ہے۔ اگر ایسا نہ ہو تو کنایہ
 ہے۔ ایسا خاص لفظ جس کے حقیقی معنی مفقود یا تبدیل نہ ہو گئے ہوں، بلحاظ ان معنوں کے صریح منظور ہوگا، لیکن
 اگر حقیقی معنی مفقود یا تبدیل ہو گئے ہیں تو اس لحاظ سے کنایہ سمجھا جائے گا۔ اسی طرح اگر ایک ایسا لفظ استعمال
 کیا جائے جس کے مجازی معنی غالب ہو گئے ہیں تو وہ بلحاظ اس معنی کے صریح منظور ہوگا اور اپنے اصلی
 معنوں کی حیثیت سے کنایہ۔

جب صریح الفاظ استعمال کیے جائیں تو متکلم کی نیت کا اندازہ خود الفاظ سے کیا جاتا ہے اس کے
 لیے کسی مزید تحقیقات کی ضرورت نہیں ہوتی۔ ان الفاظ کا وہی اثر ہوتا ہے جو انگلستان کے قانون میں مانع تقریر
 مخالف بذریعہ دستاویز کا ہے۔ لیکن کنایہ کی حالت میں متکلم کا منشا دریافت کرنا پڑتا ہے۔ یہ یا تو خود متکلم
 سے پوچھنے یا گرد و پیش کے حالات پر غور کرنے سے حاصل ہو سکتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص کنایہ استعمال
 کرتا ہے تو وہ اپنے مقصد کو کھول کر نہیں بیان کرتا ہے۔ صریح الفاظ کے استعمال میں یہ حالت نہیں ہوتی۔
 شرعی معاملات جن کے ثبوت کے لیے یقین لازم ہے۔ مثلاً وہ جرائم جن میں حد جاری ہوتی ہے ایسے الفاظ
 سے جو صریح نہ ہوں، ثابت نہیں قرار پاتے، مثلاً اگر کوئی شخص ایسے جرائم کا اقبال ایسے الفاظ میں کرے
 جو صریح نہ ہوں تو اپنے آپ کو اس قسم کی سزا کا مستوجب قرار نہیں دیتا۔

اس موقع پر یہ امر قابل بیان ہے کہ اس ضمن میں کتابت کی تین قسمیں کی گئی ہیں؛

- 1- وہ تحریر جو پڑھی جاسکتی ہو اور معمولی اور باقاعدہ صورت میں ہو (مستبین مرسوم) مثلاً کاغذ پر
 ہو اور عمودوں سے درست ہو، جیسے یہ لکھا ہو کہ منجانب فلاں بنام فلاں وغیرہ وغیرہ۔ ایسی
 باضابطہ دستاویزات کی وہی حیثیت ہوتی ہے جو کہ صریح تقریر کی۔
- 2- وہ تحریر جو پڑھی جاسکتی ہو، مگر باضابطہ اور معمولی شکل میں نہ ہو (مستبین غیر مرسوم) جیسے کہ
 دیوار پر کتبہ یا کسی درخت کے پتے پر تحریر جس میں بظاہر وہ تحریر بھی آجاتی ہیں جو کاغذ پر ہوں

مگر معمولی اور باضابطہ شکل میں نہ ہوں یعنی بے ضابطہ دستاویزیں کہتے اور تحریریں، تقریر یا لکنا یہ متصور ہوتی ہیں جس میں اس دریافت کی گنجائش ہوتی ہے کہ ان سے لکھنے والے کا کیا منشا ہوتا۔

3۔ نقوش جو نہ کہتے ہوں اور نہ تحریر اور نہ پڑھے جانے کے قابل ہوں اور نہ مستقل صورت میں ہوں (غیر مستبین) مثلاً الفاظ کے نقوش ہوا یا پانی پر، ان کا مطلق لحاظ نہیں کیا جاتا جس طرح اس تقریر کا جو مسموع نہ ہو۔

گو نگے اور بہروں کے اشاروں کی وہی حیثیت ہے جو کہ تقریر یا لکنا یہ کی اور مفتی برائے کے مطابق اس میں کوئی فرق نہیں ہوتا کہ وہ شخص لکھنا جانتا ہے یا نہیں یہ

الفاظ کے معنی ظاہر، نص، مفسر، محکم ہو سکتے ہیں :

ایک فقرہ یا جملہ میں ایک لفظ کے معنی یا تو ظاہر ہوں گے یا خفی۔ اگر اس کے معنی ظاہر ہیں تو وہ ظاہر کہلائے گا اور سیاق سے اس کے معنی اور زیادہ ظاہر اور واضح ہو گئے ہیں تو وہ نص کے نام سے موسوم ہوگا اور اگر وہ ایسا صاف ہے کہ اس میں تاویل کی گنجائش نہیں اور نہ اس میں محدود ہونے کی قابلیت ہے تو وہ مفسر ہے اور اگر وہ اس سے بھی زیادہ صاف کر دیا گیا ہے اور نسخ کا احتمال بھی نہیں رہا ہے تو وہ محکم ہے۔ مثلاً کلام مجید کی اس آیت میں احل اللہ البیوع و حرم الربو۔ یعنی اللہ نے بیع کو حلال کیا اور ربو کو حرام۔ ربو کا لفظ جہاں تک کہ اس کا تعلق دونوں معاملات کے جواز و ناجوازی سے ہے "ظاہر" ہے اور بیع اور ربو میں تمیز کرنے کے لحاظ سے "نص" متصور ہوتا ہے۔ اسی طرح کلام مجید کی ایک دوسری آیت فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی و ثلث و رباع کے معنی ظاہر میں جہاں تک نکاح کے جواز کا تعلق ہے اور عورتوں کی جائز تعداد کے لحاظ سے "نص" ہیں۔ اس آیت ان اللہ بكل شیء علیم کے معنی یعنی تحقیق خدا جانتا ہے ہر ایک شے "محکم" سمجھے جاتے ہیں کیونکہ جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس کی تنسیخ کا احتمال نہیں ہے۔ قرآن مجید کی اس آیت کے معنی سجد و الملئکم کلہم اجمعون پس تمام فرشتوں نے سجدہ کیا، مفسر متصور ہوتے ہیں۔ مفسر معنی والی آیت اگرچہ اپنے معنوں میں محدود اور مشروط ہونے کے قابل نہیں ہوتی مگر منسوخ ہو سکتی ہے۔

۱۔ فتاویٰ عالمگیری (مطبوعہ کلکتہ) جلد اول، صفحہ 533۔ ہدایہ، جلد نهم، صفحہ 9-447۔

کفایہ، جلد نهم، صفحہ 9-447۔

ایک لفظ کے معنی خفی، مشکل، مجمل اور تشابہ ہو سکتے ہیں :

اگر ایک لفظ کے معنی بیرونی حالات کے لحاظ سے چھپے ہوئے ہوں تو وہ "خفی" کہلاتا ہے اگر وہ بذاتِ خود بلحاظ معنی کے خفی ہو، مگر عقل کو کام میں لا کر اس کے معنی سمجھ میں آسکتے ہوں تو وہ "مشکل" ہے۔ اگر کسی لفظ کے معنی بغیر کسی دوسری عبارت کے نہ سمجھے جاسکیں تو وہ مجمل کہلائے گا اور اگر اس کے معنی کسی طرح سمجھ میں نہ آسکیں تو وہ "تشابہ" ہے

مثالیں :

جس آیت میں سارق کی سزا مقرر کی گئی ہے، اس کے معنی خفی ہیں۔ جہاں تک کہ اس کا تعلق کفن پورا اور جیب کتروں سے ہے کیونکہ عربی میں اس قسم کے مجرمین کے لیے جدا جدا نام ہیں، یعنی بناش و طرار۔ ایسی صورت میں اگر جداگانہ نام کی وجہ کچھ ایسے حالات ہیں جو ان حالات کے علاوہ ہیں جن پر اس لفظ کا جو عبارت میں آیا ہے، اطلاق ہوتا ہے تو جداگانہ لفظ عبارت کے لفظ کے تحت میں شمار ہوگا لیکن اگر جدید لفظ معنی میں کوئی کمی ظاہر کرے گا تو ایسا نہیں ہو سکے گا۔

ربو کی آیت :

کلام مجید کی یہ آیت وحرہ الربو یعنی خدا نے سود کو حرام کیا مجمل ہے کیوں کہ ربو کے لغوی معنی زیادتی کے ہیں اور تمام زیادتیاں یا فائدے اجماع کی رو سے ناجائز نہیں ہیں اور یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ کس قسم کی زیادتی یا فائدہ ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چھ چیزوں کی نسبت ارشاد فرمایا ہے کہ وہ ائتناع میں داخل ہیں اور اس لیے اس آیت کی علت مؤثرہ کو دریافت اور اس پر غور کرنا لازم آتا ہے تاکہ اس کا اطلاق دوسرے امور پر بھی ہو سکے جو اس کے ضمن میں آتے ہیں۔ تشابہات کی مثال وہ حروف ہیں جو کلام مجید کی بعض سورتوں کے آغاز میں واقع ہوئے ہیں جیسے الف، لام، میم۔

جب کسی لفظ کے معنی خفی ہوتے ہیں تو اس کی نسبت دریافت کی اور مشکل میں دریافت اور غور و نول کی ضرورت ہوتی ہے۔ مجمل کی حالت میں سب سے پہلے اس کی توضیح ہونی چاہیے اور اس کے بعد دریافت اور پھر غور، جیسا کہ اس آیت قرآنی کے متعلق بتایا گیا ہے جو سود کی نسبت ہے۔ اگر عبارت کے الفاظ ناقابلِ فہم ہوں تو کسی دریافت کی ضرورت نہیں رہتی۔

الفاظ اپنے معمولی معنوں میں تعبیر کیے جانے چاہئیں جب تک کہ سیاق سے مختلف تعبیر کی ضرورت نہ ظاہر ہوتی ہو:

ذی شعور لوگ عام طور سے جو الفاظ استعمال کرتے ہیں وہ اپنے معمولی معنوں میں استعمال کرتے ہیں اس لیے وہ معمولی معنوں میں لیے جانے چاہئیں۔ جب تک کہ سیاق یہ نہ بتائے کہ وہ کسی دوسرے معنوں میں مستعمل ہوئے ہیں۔ بعض اوقات سیاق اس امر کو متعین کر دیتا ہے کہ نفل کے الفاظ معمولی معنوں میں مستعمل ہوئے ہیں۔

قطعہ نفل:

نفل دو معنوں میں قطعی کہی جاتی ہے۔ اول اس حالت میں کہ اس کے ثبوت یا اس کے معنی کی نسبت کسی شبہ کی گنجائش نہ ہو جیسے متواتر احادیث یا وہ آیتیں جن کے معنی مقررہ اور ناقابل تبدیل ہو۔ دوسرے اس حالت میں کہ اس کے ثبوت یا اس کے معنی کی نسبت کسی قسم کے شبہ کرنے کی کوئی معقول دلیل نہ قائم ہو سکے۔ اگر کوئی نفل پہلی صورت کے مطابق قطعی ہے تو اس سے علم الیقین حاصل ہوتا ہے، دوسری صورت سے علم الظمانیت۔

مختلف طریقے جن کے جملہ میں ایک لفظ کے معنی ظاہر ہوتے ہیں:

لفظ اپنے معنی پر اس طور سے دلالت کرتا ہے کہ یا تو وہ اپنے موضوع یا اس کے کسی جز کو ظاہر کرتا ہے۔ اس لفظ کے آیت میں مستعمل ہونے کی وجہ سے جو کچھ لازمی طور سے اس سے مفہوم ہوتا ہے (لازمۃ المتاخر) اس کا اظہار کرتا ہے، اس طور سے معنی کا اظہار بلا واسطہ عبارت ہو سکتا ہے یا بالواسطہ اشارۃً بعض اوقات ایک لفظ سے وہ ظاہر ہوتا ہے جس کو آیت میں اس کا استعمال بطور شرط مقدم کے (اقتناءً) بتاتا ہے اور بعض اوقات یہ ہوتا ہے کہ جو کچھ نفل میں بیان کیا جاتا ہے وہ کسی ایسے دوسرے معاملہ سے معلوم ہوتا ہے جو دلالت اس کے منشا میں شریک ہے۔ تعبیر کے ان طریقوں کو بعض حنفی مصنفین نے استدلال سے موسوم کیا ہے۔

معنی مصداق اور مفہوم ؛

اس آیت للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم (ان فقیر مہاجرین کے لیے جو اپنے ملک اور اپنی جائداد سے خارج کر دیے گئے) سے جو کچھ عبارتاً ظاہر ہوتا ہے، وہ صرف اس قدر ہے کہ مالِ غنیمت میں ایسے مہاجرین کا ایک حصہ ہے۔ اس سے یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ جو جائداد یہ لوگ اپنے پیچھے چھوڑ آئے ہیں اس پر ان کا کوئی حق باقی نہیں رہا کیونکہ فقیر اسی کو کہتے ہیں جس کے پاس کوئی جائداد نہ ہو اور یہ ان لوگوں کی نسبت صادق نہیں آسکتا تھا جس سے اس آیت میں بحث ہے جب تک کہ ان کا حق اس جائداد سے جس کو وہ اپنے پیچھے چھوڑ آئے تھے، زائل نہ ہو گیا ہوتا اور آیت میں ”وعلی المودلۃ ذقہن وکونہن بالمعروف“ یعنی بچہ والے باپ پر ان عورتوں کا روٹی کپڑا (فرض) ہے، دستور کے مطابق.... اس عبارت سے بلحاظ اس کے کہ اصل معنی کے یہ مراد ہے کہ عورت کا نان و نفقہ شوہر پر فرض ہے، اس سے یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ بچے کی پرورش بھی باپ پر فرض ہے کیونکہ بچے کا نسب اس کی طرف سے منسوب کیا جاتا ہے۔ علاوہ اس کے چونکہ بچہ باپ کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور اس آیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ ماں بچے کو باپ کے لیے جنتی ہے، اس لیے یہ آیت اشارۃً یہ بھی ظاہر کرتی ہے کہ بچہ پر باپ کا حق ہے، لیکن باپ بیٹے کا حقیقتاً مالک نہیں ہو سکتا۔ البتہ شرع نے بیٹے کی جائداد پر بطور ولی کے قابض ہونے کا اختیار دیا ہے۔

اقتضاء ؛

ایک شخص دوسرے سے کہتا ہے کہ تم اپنے غلام کو میری طرف سے آزاد کر دو ایک ہزار روپے پر، اس سے اقتضاء یہ شرط مقدم پائی جاتی ہے کہ مالک پہلے اپنے غلام ایک ہزار روپے میں اس شخص کے ہاتھ فروخت کرے اور اس کے بعد بحیثیت اس کے وکیل کے اس کو آزاد کرے کیونکہ کوئی شخص کسی ایسے غلام کو آزاد نہیں کر سکتا جو خود اس کی ملکیت نہ ہو۔ ایسی صورتوں میں شرع ایسی ہی اقتضائاً کو لیتی ہے جس کا لینا لازمی ہوتا ہے اور اس لیے قابل حذف شرطوں پر لحاظ نہیں کیا جاتا، لیکن ناقابل حذف شرطوں کے ساتھ ایسا نہیں کیا جاسکتا۔ اسی مثال میں لو۔ غلام کے مالک کو باضابطہ طریقہ سے غلام کی فروخت کا ایجاب کرنا اور آزاد کرانے والے کو اس ایجاب کو قبول کرنا لازمی نہ ہوگا۔ اسی قدر کافی ہے کہ غلام کے مالک کو رقم بدل پہنچ جانے کے بعد وہ آزاد کرنے والے شخص کی جانب سے اس کو آزاد کر دے۔ لیکن فرض کرو کہ غلام کے مالک کو

کوئی رسم دی جانی منظور نہ تھی بلکہ کہنے والے کا مقصد یہ تھا کہ غلام اس کو ہبہ کر دیا جائے اور اس کے بعد واہب اس کی طرف سے غلام کو آزاد کر دے۔ اس صورت میں واہب کے لیے ضرور ہے کہ وہ قبضہ منقل کے جو کہ ہبہ کی لازمی شرط ہے برخلاف اس کے بیع کے معاملہ میں ایجاب و قبول کی اس قدر تفصیل کے ساتھ ضرورت نہیں ہوتی، اس لیے اقتضا، نص سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے، اس میں عمومیت یا خصوصیت کی گنجائش نہیں ہوتی۔ مثلاً ایک شخص اپنی عورت سے کہتا ہے کہ تو طلاق ہے یا میں نے تجھ کو طلاق دے دی ہے اور اس سے تین طلاقوں کی نیت کرتا ہے، لیکن اس سے فقط ایک بار ہی طلاق واقع ہوگی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت یہ الفاظ بولے گئے عورت مطلقہ نہ تھی۔ اس لیے شرع اس کو صرف ایک طلاقِ رجعی تصور کرے گی۔ جو الفاظ حقیقتاً اس وقت استعمال کیے گئے وہ استقبال کے متعلق نہیں بلکہ ماضی سے متعلق تھے۔ پس الفاظ کے لحاظ سے جو طلاق ثابت ہوتی ہے وہ بر بنائے اقتضا ہے اور اس لیے متکلم کی یہ بات نہیں سنی جاتی کہ اس کا قصد اس سے تین طلاقوں کے دینے کا تھا، برخلاف اس کے اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے تو اپنے آپ طلاق دے لے تو نتیجہ یعنی طلاق اس کے الفاظ سے متعلق متصور ہوگا اور اس کو یہ کہنے کا حق ہوگا کہ آیا اس کی مراد ایک طلاق سے تھی یا تین سے۔

دلالتہ یا فحوائی الخطاب:

ایک مثال فحوائی الخطاب کی اور لینی چاہیے، کلام مجید کی ایک آیت میں اولاد کو بنایا گیا ہے کہ والدین کی نسبت اس کے کیا فرائض ہیں، لا تقبل لہما اف، یعنی ان کو اف نہ کہے جو عربی زبان میں جھڑکی کا لفظ ہے۔

اس سے یہ تعبیر کی جاتی ہے کہ والدین کو مارنا ممنوع ہے، کیونکہ جب اف کا کہنا مخاطب کی تکلیف کا باعث ہوتا ہے تو مارنا بدرجہ اولیٰ باعث تکلیف ہوگا۔ جو کچھ دلالتہ النص سے ثابت ہوتا ہے اس کی وہی حقیقت ہوتی ہے جو عبارت النص اور اشارۃ النص کے محکوم امور کی ہوتی ہے۔ جو احکام اس نظریہ تعبیر سے ظاہر ہوتے ہیں، وہ ان احکام سے جو قیاس پر قائم کیے جاتے ہیں، زیادہ تر موثقی اور معتبر متصور ہوتے ہیں، کیونکہ قیاس کسی نص کے الفاظ پر مبنی نہیں ہوتا، بلکہ اس نص کی علت موثرہ پر جو عقل سے دریافت ہوتی ہے، اس لیے شرعی امور مثلاً حدود اور کفارات جن کے عائد کیے جانے کے لیے شرع میں کامل یقین کی ضرورت ہوتی ہے، دلالتہ النص سے ثابت ہو سکتے ہیں قیاس سے نہیں ہو سکتے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ دلالتہ فی الحقیقت صحیح معنوں میں کوئی تعبیر نہیں ہے، بلکہ ایک ہیں اور جہی قیاس ہے۔ تفازانی کی رائے ہے کہ یہ محض ایک لفظی بحث ہے۔ (تلویح، ص 9-257)

ایک تفسیر میں خاص امور کے اثبات سے دوسرے امور کے انکار کا استدلال نہیں کیا جاسکتا،

جب کسی خاص امر کا اثبات کیا جاتا ہے تو حنفیوں کے نزدیک اس تفسیر کا انکار دوسرے امور کے متعلق استدلال نہیں کیا جاسکتا جب کہ یہ کہا جاتا ہے کہ محمد رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) تھے تو اس کے معنی یہ نہیں ہوتے کہ کوئی اور شخص رسول نہ تھا۔ فی الحقیقت اگر اس کے خلاف ہوتا تو کیا اس کی بنیاد ہی قائم نہیں ہو سکتی تھی اور نہ ہی سے یہ استدلال صحیح ہو سکتا ہے کہ اس کے خلاف کے لیے حکم ہے۔ شافعیوں کے نزدیک جب نص کا تعلق کسی ایسی چیز سے ہو جو کسی خاص صفت سے مخصوص ہو تو اس کا اطلاق کسی ایسی شے پر نہیں کیا جائے گا جو اس صفت سے متصف نہ ہو۔ حنفیہ کو اس سے اتفاق نہیں ہے۔

الفاظ کے معنی سے کس طرح شرعی احکام نکلتے ہیں؛

دوسرا قابل غور امر یہ ہے کہ الفاظ کے معنی سے کس طرح شرعی احکام نکلتے ہیں۔ مثلاً کوئی فعل فرض، مہنوع، جائز وغیرہ کس طرح قرار دیا جاتا ہے۔ حکم ایسی شکل میں دیا جاسکتا ہے کہ اس میں صدق و کذب کا احتمال ہی نہ ہو۔ جب شائع کہتا ہے کہ یہ کرو یا وہ نہ کرو یا وہ بشکل اخبار دیا جاسکتا ہے جس میں صدق و کذب کا احتمال ہوتا ہے، جہاں تک کہ اس کا تعلق شکل سے ہے نہ کسی دوسرے بیرونی واقعہ سے شارع کی صداقت یا غیر صداقت سے شرعی حکم جو بشکل اخبار ظاہر کیا جائے وہ معمولی اور امر سے بھی زیادہ تر وثوق اور اعتبار کے قابل منظور ہوتا ہے۔ وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ اخبار میں بعض ایسے حالات فرض کرنے پڑتے ہیں جن کا شرعاً درست ہونا لازم ہوتا ہے۔ اگر ایسا نہ کیا جائے تو شارع یعنی خداوند تعالیٰ نسبت نعوذ باللہ غلط بیانی کا الزام عائد ہوگا جو ناممکن ہے۔ مثلاً ایک آیه میں ہے، **والوالدات یرضعن اولادھن۔** یعنی مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلاتی ہیں۔ اس سے یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ماؤں کو شرعاً اپنے بچوں کو دودھ پلانا چاہیے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو خداوند تعالیٰ بطور واقعہ کے نہ فرماتا کہ وہ ایسا کرتی ہیں۔ جب کوئی حکم (اخبار کے سوائے) دوسری شکل میں دیا جاتا ہے تو وہ انشا کہلاتا ہے۔ جو حکم بشکل انشا دیا جاتا ہے یا تو وہ بصورت امر ہوگا جب کہ ایک اعلیٰ اپنے سے ادنیٰ کو حکم کرتا ہے کہ یہ کام کرو یا بصورت نہی ہوگا کہ اعلیٰ ادنیٰ سے کہتا ہے کہ یہ نہ کرو۔

اوامر کے الفاظ؛

حنفیوں کے نزدیک جہاں امر کا صیغہ استعمال ہوتا ہے وہاں بادی النظری طور سے اس کام

و جو بظاہر ہوتا ہے جس کی نسبت صیغہ مذکور استعمال کیا گیا ہے مگر سیاق عبارت اور دوسرے متعلقہ حالات سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ مقصد یہ تھا کہ اگر مخاطب وہ کام کرے تو اچھا ہے یا یہ کہ وہ اس کام کے کرنے کا مجاز ہے یا اس پر اس کا کرنا واجب نہیں ہے۔ مثلاً کلام مجید کی اس آیت میں ”فکاتبوہم“ یعنی جو معاملہ باہمی کرو، اس کو لکھ لیا کرو۔ جو حکم دیا گیا ہے اس کی تعبیر اس طور سے کی جاتی ہے کہ معاملہ کو ضبط تحریر میں لانے کی سفارش کی جاتی ہے۔ یہ عمل لازمی نہیں قرار دیا جاتا۔ دوسرے الفاظ میں یہ مندوب ہے واجب نہیں۔ اسی طرح ایک دوسری آیت ہے:

”ادخلتم فاصطادوا“ یعنی جب حل میں داخل ہوئے تو شکار کرو۔ یہاں

صرف شکار کی اباحت ہے۔ بعض فقہاء کی یہ رائے ہے کہ محض صیغہ امر کا استعمال بادی النظری طور سے وجوب حکم کے لیے کافی نہیں ہے کیونکہ صیغہ امر اور بھی مختلف مقامات پر مستعمل ہوتا ہے۔ جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اگر ایسا ہو تو احکام کا وجود ہی نہیں ہو سکتا۔ برخلاف اس کے بعض فقہاء کی یہ رائے ہے کہ امر سے اقل درجہ مذہب اور بعض کے نزدیک اقل درجہ اباحت کا ثابت ہونا ضروری ہے۔ حنفی کہتے ہیں کہ اوامر سے ہمیشہ اباحت مستنبط ہوتی ہے اور بادی النظری طور سے ان سے وجوب عالم ہوتا ہے۔ یہ بات کہ شارع نے جو حکم بصیغہ امر دیا ہے وہ مخصوص حالت میں اس فعل کو واجب، مندوب یا صرف مباح کرتا ہے، عبارت کے سیاق سے معلوم ہو سکتا ہے۔ اسی طرح نواہی کے الفاظ کی تعبیر، جہاں تک کہ ان کا تعلق شرعی اثرات سے ہے، عام طور سے بلحاظ سیاق کے ہونی چاہیے۔

افعال کا حسن و قبح :

جو نصوص اوامر اور نواہی کے متعلق ہیں، ان کے شرعی اثرات متعین کرنے کے لیے چند مخصوص اصول مقرر ہیں۔ ان اصول کا استعمال بڑے درجہ تک خود ان افعال کی نوعیت پر منحصر ہے جن کے متعلق کوئی خاص حکم ہے یعنی وہ افعال حسن ہیں یا قبیح۔ دوسرے الفاظ میں جائز ہیں یا ناجائز۔ بعض کتابوں میں اس مسئلہ پر کافی طور سے بحث کی گئی ہے، لیکن مجھ کو ان فلسفیانہ اور عالمانہ مباحث پر جو مختلف آراء کی تائید میں پیش کیے جاتے ہیں، غور کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ میں اس بارے میں صرف اہم آراء کے بیان کر دینے پر اکتفا کروں گا۔ جہاں تک کہ ان کا تعلق اس سوال سے ہے کہ افعال کے حسن و قبح کے متعین کرنے میں شرع اور عقل کا کیا حصہ ہے اور ان اوصاف کو افعال کے جواز اور ناجواز کے ساتھ ٹھیک کیا نسبت رہتی ہے۔

الفاظ کا حسن و قبح تین مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے :

اولاً، کسی فعل کے انسان کے دل کو پسند یا ناپسند ہونے کے معنی میں۔

ثانیاً، ان کے کامل یا غیر کامل ہونے کے معنی میں۔

ثالثاً، ایک کام کے شرع کی نظر میں اس دنیا میں قابلِ تعریف اور آخرت میں قابلِ اجر ہونے یا اس دنیا میں قابلِ نفرت اور آخرت میں قابلِ سزا ہونے کے معنی میں۔

دو مقدم الذکر صورتوں میں کوئی کلام نہیں کہ افعال کا حسن و قبح دریافت کرنے والی ہماری عقل ہے مگر تیسرے معنی میں البتہ اختلافِ آراء ہے۔ اختلاف کے ایک انتہائی کنارہ پر اشاعرہ ہیں اور دوسرے کنارہ پر معتزلہ مذہب مآثرید یہ جو اس بارے میں عام طور سے اہل سنت والجماعت کا مذہب ہے، باشتنائے بعض امور کے مذہبِ معتزلہ کے مطابق ہے۔ (شرح بحر العلوم بر مسلم الثبوت، صفحہ 13)

یہ مسلم ہے کہ جس امر کا شرع حکم دیتی ہے اس کا اچھا ہونا اور جس کو وہ منع کرتی ہے اس کا بُرا ہونا لازمی ہے۔ لیکن اشاعرہ اس سے اور آگے بڑھ جاتے ہیں اور یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اچھا وہی فعل ہے جس کے لیے شرع نے حکم دیا ہے اور بُرا فعل وہی ہے جس کو شرع نے منع کیا ہے، یعنی افعال کی اچھائی اور بُرائی صرف شرعی احکام سے ثابت ہوتی ہے۔ برخلاف اس کے معتزلہ کا یہ مذہب ہے کہ جن افعال کو ہماری عقل اچھا بتاتی ہیں انہیں کے لیے شرع کو حکم کرنا چاہیے اور جن کو ہماری عقل بُرا بتاتی ہیں، ان کا شرع میں ممنوع ہونا ضروری ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ معتزلہ کی رائے کے مطابق ہمارا جو تصور حسن و قبح کی نسبت ہے اسی سے فیصلہ ہوتا ہے کہ شرعی حکم کیا ہے۔ لیکن اشاعرہ کے نزدیک ہمارے تصورات کو اس دریافت میں کوئی دخل نہیں ہے۔ مآثرید یہ برخلاف رائے اشاعرہ معتزلہ کے ساتھ اس امر میں متفق ہیں کہ افعال کا شرعی حسن و قبح اکثر صورتوں میں ہم اپنی عقول سے بلا امداد شرع کے دریافت کر سکتے ہیں، مگر معتزلہ کے ساتھ ان کو اس بارے میں اتفاق نہیں ہے کہ شارع پر افعالِ حسنہ کے لیے حکم دینا اور افعالِ قبیحہ کے لیے ممانعت کرنا لازم ہے کیونکہ شارع پر کوئی لزومِ عام نہیں ہو سکتا۔ اس کے ساتھ ہی ان کے نزدیک یہ امر ممکن نہیں ہے کہ شارع کسی ایسے کام کے لیے حکم دے جو ہماری عقل کے لحاظ سے بُرا ہو اور ایسے کام سے منع کرے جو اچھا ہو۔ پس معتزلہ اور عام اہل سنت والجماعت کے عقیدہ میں جو فرق رہ جاتا ہے وہ بجائے حقیقی کے محض لفظی ہے۔

حَسَنٌ وَبِئْسَ لِنَفْسِهِ لَغِيْرُهُ :

ایک فعل بجائے خود (نفسہ) حسن یا قبیح ہو سکتا ہے یا بلحاظ کسی دوسرے جہز کے (لغیرہ) جو کچھ

بجائے خود حسن یا قبیح ہے۔ حسن یا قبیح لغیرہ میں جس جز سے فعل زیر بحث کا تعلق ہوتا ہے وہ یا تو اس کا ایک جز ہوتا ہے یا اس سے علیحدہ ہوتا ہے۔ جب وہ اسی فعل کا جز ہوتا ہے تو ممکن ہے کہ وہ ایسا ہو کہ اس فعل کا شرعی نام اس کے جز پر بھی صادق آتا ہو۔ مثلاً لفظ عبادت صلوة پر صادق آتا ہے اگرچہ صلوة عبادت کا ایک جز ہے یا وہ اس کا ایک جز نہ ہو جیسا کہ لفظ صلوة سجدہ پر صادق نہیں آتا اگرچہ وہ صلوة کا ایک جز ہے۔ جہاد "افعال حسن لغیرہ" کی مثال ہے جو مسلمان غیر مسلم مخالف لوگوں سے لڑنا سے اور لڑنا بجائے خود حسن نہیں ہے مگر اس وجہ سے حسن سمجھا جاتا ہے کہ اس کے ذریعہ سے اسلام کی قوت قائم رہتی ہے۔ اگر ایسی غیر مسلم قومیں اسلام اختیار کر لیں تو پھر جہاد کی مطلق ضرورت باقی نہ رہے۔

افعالِ حسنہ :

جو افعالِ حسنہ بعینہ ہیں، ان میں سے بعض ایسے ہوتے ہیں جو کسی صورت میں ترک نہیں کیے جاسکتے ہیں مثلاً دین کی تصدیق قلبی، اور بعض ترک کیے جاسکتے ہیں مثلاً اقرار باللسان۔ افعالِ حسنہ بعینہ کا ترک جائز نہیں جب تک کہ اس کے ترک کے لیے کافی عذر موجود نہ ہو۔ اگر کوئی شخص اقرار باللسان سے بغیر کافی وجہ مثلاً جبر و قید وغیرہ کے انکار کرتا ہے تو اس پر مومن کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ بعض اوقات ایک فعلِ حسن بعینہ بالکل حسن لغیرہ سے مشابہ ہوتا ہے۔ مثلاً زکوٰۃ دینے، روزہ رکھنے، حج کرنے کو غرباء کی رفع حاجت قدر نفس اور زیارتِ کعبہ سے علی الترتیب تعلق ہے۔ لیکن چونکہ فقرا کو زکوٰۃ لینے کا کوئی حق نہیں ہے اور نہ کعبہ کی زیارت کی کوئی وجہ ہے اور روزے رکھنا انسانی فطرت پر جبر کرنا ہے، اس لیے تمام بیرونی اور غیر متعلقہ خیالات رفع ہو جاتے ہیں۔ اس لیے شرع ان افعال کو محض عبادت قرار دیتی ہے اور اسی وجہ سے اس کی تعمیل کے لیے کامل شرعی قابلیت کا وجود مشروط ہے۔

منہی کے الفاظ :

جب خارجی الفاظ مثلاً قتل، زنا، شراب وغیرہ کے متعلق شرع میں منہی پائی جائے گی تو وہ باوہی النظری طور سے قبیح بعینہ متصور ہوں گے۔ ممکن ہے یہ ظاہر ہو کہ اس امتناع کا باعث کسی دوسری شے کی بُرائی اگر وہ دوسری شے کے اس فعل کا جز ہے تو نتیجہ دوسری ہے جو فعل کے بعینہ قبیح ہونے کا ہوتا۔ لیکن اگر وہ شے

ایک ساتھ واقع ہونے والی حالت ہے تو البتہ صورت حال بدل جائے گی۔ پہلی صورت میں ممنوعہ بالکل باطل قرار پائے گا دوسری صورت میں نہیں۔

باطل، فاسد اور مکروہ :

جب کسی فعل کی نسبت معلوم ہو کہ وہ قبیح بعینہ ہونے کی وجہ سے منع کیا گیا ہے تو وہ شرعاً بالاتفاق باطل ہے۔ اگر اس کے امتناع کی وجہ فعل مذکور کی کوئی خاص صفت ہو یا کوئی مقرونہ حالت ہو تو فعل مذکور بذاتہ شرعاً صحیح متصور ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ امتناع کا تعلق اس خاص صفت یا حالت سے ہے۔ اگر امتناع کا تعلق فعل مذکور کی کسی خاص صفت سے ہوتا ہے تو فعل مذکور فاسد اور اگر کسی مقرونہ حالت سے ہوتا ہے تو وہ مکروہ کہلاتا ہے۔

مثالیہ : بیع ناجائز شرط کے ساتھ، معاملہ متعلقہ ربو، خمر کی بیع، بیع اذان ہو جانے کے بعد۔ فاسد اور مکروہ افعال شرع کے لحاظ سے جائز ہیں اگرچہ ان کا مرتکب گنہگار ہوتا ہے اور اس لیے ان پر مباح کا اطلاق نہیں ہو سکتا جس کے معنی یہ ہیں کہ مذہبی طریقہ سے اس کا کرنا یا نہ کرنا مساوی ہے۔ ان معنوں کے لحاظ سے یہ کہا جاتا ہے کہ بیع فاسد کا معاملہ مذہب کے خلاف ہے۔ (روالمختار، جلد چہارم، صفحہ 110) مزید برآں معاہدہ فاسد ایک خاص ہدایت کی خلاف ورزی کی وجہ سے گناہ ہوتا ہے۔ اس لیے شرع فریقین کو اس سے عیسوہ ہو جانے کی ہدایت دیتی ہے جب تک کہ کسی تیسرے شخص کے حقوق اس سے متعلق نہ ہو جائیں۔ حقیقوں کی رائے ہے کہ شرعی فعل منہی عندہ کی نسبت یہ سمجھنا چاہیے کہ اس منہی کا تعلق فعل مذکور کی ذات کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کی کسی عارضی حالت متعلقہ کی وجہ سے ہے۔ اس رائے پر دلیل یوں قائم کی جاتی ہے کہ ہر شرعی فعل خاص اجزا سے ترکیب پا کر بنتا ہے اور اپنے نفاذ کے لیے ان شرائط پر منحصر ہوتا ہے جو شرع نے اس کے لیے مقرر کر دی ہیں۔ اگر باوجود ان تمام شرائط کی تکمیل کے اس کے متعلق ممانعت یا منہی کی جائے گی تو یہی سمجھا جائے کہ وہ اس کی اصلی شرعی حیثیت پر کوئی اثر نہیں ڈالتی ہے۔ حقیقوں کی اس دلیل پر بعض فقہاء ریاء اعتزال کرتے ہیں کہ اس کا منافی نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ افعال جو موجب گناہ ہیں، جائز اور مشروع ہو جائیں گے۔ یہ اعتزال مذہبی طریقہ سے خواہ کیسا ہی قوی کیوں نہ ہو لیکن دنیاوی لحاظ سے اصول شریعت اس ضرورت کو بتا رہے ہیں کہ ایسی صورتوں میں معاملہ کے شرعاً قابل نفاذ ہونے اور اس قسم کے معاملات کرنے والوں پر مذہبی دہماری (گناہ) عائد ہونے کے مسئلہ میں فرق کیا جانا ضروری ہے۔ یہ قیاس کہ ایک شرعی فعل کا حقیقی بوزا بر بنائے منہی کے زائل نہیں ہوتا، بعض صورتوں میں قابل تردید ہوتا ہے۔ اگر بیشا بہت کر دیا جائے کہ جو منہی کی گئی ہے۔

اس کا مقصد یہ تھا کہ کوئی شرعی فعل یا اس کا کوئی ترکیبی جز قبیح نفسہ قرار دیا جائے تو اس حالت میں وہ سب کے نزدیک بالکل باطل اور بمنزلہ منسوخ کے منصور ہوگا۔ مثلاً وہ ممانعت جو جائزوں کے ان بچوں کی فروخت کے متعلق ہے جو ابھی پیٹ میں ہیں۔ شرع اس قسم کی بیع کو باطل قرار دیتی ہے کیونکہ وہ اصل شے کو اس کام کے لائق تصور نہیں کرتی اور جب کہ اصل شے مفقود ہے تو بیع کا شرعی فعل منقذ ہی نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح اس کی رو سے نکاح بغیر دوگواہوں کے نہیں ہو سکتا۔ جو نکاح دوگواہوں کے مواجہ میں منعقد نہ ہو وہ ممنوع ہونے کی بنا پر باطل ہو جاتا ہے۔

بیان :

اب ہم بیان یعنی ایک نص کے دوسری نص سے تعبیر کی طرف توجہ کریں گے۔ اکثر اصول جو اس کے متعلق ہیں وہ ہم الفاظ اور جملات کی تعبیر کے سلسلہ میں عام طور سے بیان کر چکے ہیں۔ اس لیے ہم یہاں مختصراً چند قواعد بیان کریں گے جن کا زیادہ تر تعلق اسی مضمون سے ہے۔

جب اس قسم کی تعبیر کا تعلق کسی نص کی عبارت سے ہے تو یا اس کا تعلق اس کے معنوں سے ہوگا جو اس تعبیر سے جدا ہے جو کہ شارع کے مقصد کے متعلق اس کے طرز عمل سے کی جاتی ہے یا کسی دوسرے متعلقہ امر سے مثلاً اس قاعدہ کی مدت قیام سے جو نص زیر تعبیر میں بیان ہوا ہے موزن الذکر قسم کی تعبیر کے ذریعے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آیا احکام میں بر بنائے نسخ کوئی تبدیلی ہوئی ہے یا نہیں۔

صدر الشریعت نے باعتبار فخر الاسلام اس طور سے ناسخ قوانین کو تعبیری قوانین کے عنوان میں داخل کر دیا ہے۔ ان کا قول یہ ہے کہ جب ایک منزل دوسرے منزل حکم سے منسوخ ہوتا ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ پہلا حکم دوسرا حکم آنے تک قابل نفاذ ہے، لیکن دوسرے فقہاء کو اس مسئلہ سے اس بنا پر اختلاف ہے کہ ناسخ قاعدہ منسوخ قاعدہ کے تمام اثرات کو کلیتہً زائل کر دیتا ہے بناءً علیہ یہ کہنا کہ ایک دوسرے کی تعبیر کرتا ہے، لفظ تعبیر کو مصنوعی معنوں میں استعمال کرتا ہے۔ تفہام زانی لکھتے ہیں کہ اگر بغیر کے معنی کسی نص کے عمل کے متعلق شارع کا مقصد دریافت کرنا ہے اور نہ صرف اس کا مفہوم، تو صدر الشریعت کی رائے معقول منصور ہوگی۔ (تلویح، صفحہ 456)

بیانات تفسیر:

جب ایک نص کے معنوں کی تعبیر کی جاتی ہے تو کبھی ان معنوں میں تبدیلی واقع ہوتی ہے اور کبھی نہیں۔

جہاں تعبیر سے نفس کے معنی میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی، وہاں تعبیر کا مقصد در آنحالیہ کے معنی صاف ہوں ان معنی کو اور زیادہ صاف (تقریر) کر دینا ہے تاکہ دوسرے معنی کا مطلق احتمال باقی نہ رہے اور اگر معنی مبہم یا مہمل ہوں تو ان کو کھول دینا (تفسیر) ہے۔ ان معنوں میں کلام مجید کی ایک آیت کی تعبیر احادیث سے ہو سکتی ہے خواہ وہ احاد ہوں یا متواتر یا مشہور اور اسی طرح اس کے برعکس تمام فقہاء کے نزدیک ایسی تعبیری نفس بلحاظ وقت کے اصل نفس کے ساتھ یا اس کے بعد کی ہو سکتی ہے۔

مرمّم اور ناسخ آیتیں؛

ایسی تعبیر جس میں آیت کے معنی میں تبدیلی واقع ہوتی ہے باستثنا، یا شرط یا صفت کے ذریعہ کی جاتی ہے یا اس سے ان معنوں کی وسعت کا اظہار ہوتا ہے۔ یہ ترمیمی احکام خود نصوص قرآنی یا متواتر یا مشہور احادیث میں پائے جاسکتے ہیں لیکن احاد میں نہیں۔ اس قسم کے تعبیری احکام بہ استثنا عبداللہ ابن عباسؓ کی رائے کے اصل حکم کے بعد ہی اور اس سے ملحق ہونے چاہئیں تاکہ دونوں ساتھ اور بمنزلہ ایک حکم کے پڑھے جاسکیں۔ یہ شرط ان کے نزدیک استثنائی مشروط اور اوصافی جملوں کے لیے لازمی ہے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے۔

جب ایک مستقل نفس دوسری نفس کی اس طور سے ترمیم کرے کہ ایک لفظ کے عام معنی کو مخصوص معنی میں محدود کر دے تو دونوں یا تو ایک ہی وقت کی ہوں گی یا نہیں۔ اگر محدود کر دینے والی نفس بلحاظ وقت کے بعد کی ہے، تو حنفیوں کے نزدیک وہ نفس اول کی جز ناسخ منظور ہوگی۔ شافعی اس بارے میں حنفیوں سے مختلف رائے ہیں۔ ان کے رائے کے مطابق نفس متعلقہ حکم عام ایک ایسی سند ہے جو استنباط سے خالی نہیں کیونکہ اس سے یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ اس میں وہ سب صورتیں داخل ہیں جن کا اظہار اس کے الفاظ سے ہوتا ہے یا صرف صورتیں۔ اس لیے اگر کسی مابعد کی نفس سے یہ ظاہر ہوتا ہو کہ اصل نفس کے معنی محدود ہیں تو وہ اس کو اصل نفس کی مفسرہ تصور کریں گے اسی بنا پر ان کے نزدیک ایک تخصیص یا محدود کرنے والی آیت بلحاظ نوعیت کے ایک استثنائی جملہ ہے حنفیوں کی رائے میں چونکہ مابعد کی محدود یا تخصیص کرنے والی نفس اصل نفس کے حکم میں تبدیل کرتی ہے اور اس کا کوئی جز نہیں ہوتی اس لیے بلحاظ اثر کے اس کو ناسخ تصور کرنا چاہیے۔ اس اختلاف کا نتیجہ یہ ہے کہ شافعی حنفیوں کے علی الرغم ایسی تبدیل اور تخصیص کو خبر احاد کی بنا پر جائز قرار دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ایک ایسی حدیث پر اعتبار کر کے قذف زنا کی حد میں بیس دُروں کا اضافہ کر دیتے ہیں اور اس کے قائل ہیں کہ مدعی کے دعویٰ کی تائید میں دو مردوں یا ایک مرد و عورتوں کی شہادت ہونی چاہیے اور نیز یہ کہ ایک شخص کی شہادت

ہونی چاہیے، نیز یہ کہ ایک شخص کی شہادت مع مدعی کی قسم کے شرعاً کافی ہے۔

ناسخ نصوص کے قواعد :

ایک نص دوسری نص کی ناسخ اس وقت کہی جاتی ہے جب کہ دونوں میں تعارض ہو اور وہ نصوص متعارض اس وقت کہی جاتی ہیں جب کہ ان میں سے ایک اس امر کی نفی کرتی ہو کہ جس کے لیے دوسری میں حکم دیا گیا ہو۔ مگر شرط یہ ہے کہ دونوں بلحاظ وقت کے ایک ہی مضمون کے متعلق اور ایک ہی درجہ کی ہوں یا اگر ایک درجہ میں بڑھی ہوئی ہے تو وہ صرف جزئی حالات کی بنا پر ہو۔ مثلاً اگر دو احادیث ہیں اور ایک کا راوی ایک ایسا شخص ہے جو فقیہ بھی ہے اور دوسرا راوی فقیہ نہیں تو کہا جائے گا کہ مقدم الذکر کو دوسرے پر جزئی ترجیح ہے اور جب دو نصوص فی الحقیقت ایک دوسرے کی متعارض ہوں تو وہ نص جو بلحاظ وقت کے اول ہے مابعد کی نص سے منسوخ منظور ہوگی کیونکہ یہ خیال نہیں کیا جاسکتا کہ خداوند تعالیٰ کا نثار یہ ہے کہ دو متضاد احکام کی ایک ہی وقت میں تعمیل کی جائے۔ اگر ان کا وقت معلوم نہ ہو تو جہاں تک ممکن ہو بذریعہ تعبیر ان کی تطبیق کی جانی چاہیے۔ جو حکم اس طور سے تعبیر کیا گیا ہو، اس پر عمل جائز ہے اگرچہ اس کی صحت شبہ سے خالی نہ ہو۔ اگر ایسے معارض نصوص میں جن کا وقت معلوم نہ ہو، تطبیق نہ ہو سکے تو اس کو چھوڑ کر ہدایت کے لیے دوسری اسناد کی تلاش کرنی چاہیے۔ مثلاً اگر ایسی نصوص قرآنی ہیں تو ہدایت کے لیے احادیث کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ اگر اس میں کامیابی نہ ہو تو قیاس اور اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے سے کام لینا چاہیے۔ احکام کی تفسیر کی اصل وجہ یہ ہے کہ جو احکام ایک خاص زمانہ کے لوگوں کے لیے موزوں اور مناسب ہو سکتے ہیں وہ ممکن ہے کہ زمانہ مابعد کے لوگوں کے لیے موزوں اور مناسب نہ ہوں۔ اس کی اہم نظیر ایک منزل من اللہ مذہب کا عام طور سے دوسرے اسی قسم کے مذہب سے منسوخ کیا جانا ہے۔

ناسخ اور منسوخ دونوں احکام کا منزل من اللہ ہونا ضرور ہے :

ناسخ اور منسوخ دونوں نصوص کا منزل من اللہ ہونا ضرور ہے۔ حنفیوں اور اکثر شافعی اور مالکی فقہاء

کے نزدیک :

1 - ایک قرآنی آیت دوسری قرآنی آیت سے منسوخ ہو سکتی ہے۔

2 - ایک حدیث دوسری حدیث سے منسوخ ہو سکتی ہے۔

3 - ایک قرآنی آیت ایک حدیث سے منسوخ ہو سکتی ہے۔

4 - ایک حدیث قرآنی آیت سے منسوخ ہو سکتی ہے۔
یعنی وہ اس کو قبول نہیں کرتے کہ کوئی قرآنی آیت کسی حدیث سے منسوخ ہو سکتی ہے۔

منسوخ احکام کی مثالیں :

نمبر 1 کی بہت سی مثالیں ہیں۔ اس موقع پر دو ایک کا بیان کر دینا کافی ہو گا۔ سورہ بقرہ میں حکم ہے:

کَتَبَ عَلَیْكُمْ اِذَا حَضَرَ اِحْدَکُمْ الْمَوْتُ اَنْ تَرِکُوْا خَیْرًا
ذِالْوَصِیَّةِ لِلْوَالِدِیْنَ وَالْاَقْرَبِیْنَ بِالْمَعْرُوفِ۔

یعنی والدین اور دوسرے رشتہ داروں کے لیے وصیت کی جانی چاہیے۔

لیکن بہ استثناء اس امر کے کہ اس سے رشتہ داروں کے حق میں مہربانہ وصیت کا جواز نکلتا ہے۔ یہ آیت سورہ نسا کی دوسری آیت سے، جس میں بہ حیثیت ورثاء کے والدین اور دوسرے رشتہ داروں کے حصے مقرر کر دیے گئے ہیں، منسوخ ہو گئی۔ (تفسیر کشاف، صفحہ 124)

سورہ بقرہ کی ایک آیت میں بتایا گیا ہے کہ بیواؤں کو ایک سال تک نان نفقہ پانے کا حق ہے مگر یہ آیت بھی سورہ نسا کی ایک دوسری آیت سے منسوخ ہو گئی ہے۔ (تفسیر احمدی، صفحات 154، 3، 242) یہ امر اس موقع پر قابل بیان ہے کہ مقدمہ آغا محمد جعفر بندائم بنام کلثوم بی بی (25 کلکتہ، صفحہ 9) میں جس میں سورہ بقرہ کی ایک آیت کی بنا پر بحث کی گئی تھی کہ بیوہ کو ایک سال کے لیے نان نفقہ پانے کا حق ہے، کمیٹی کی توجہ اس طرف مبذول نہ کرائی گئی کہ یہ آیت ایک دوسری آیت سے منسوخ ہو چکی ہے اور کمیٹی نے اس بحث کو ہدایہ اور فتاویٰ عالمگیری کی اسناد پر نامنظور کیا۔

ایک حدیث کے دوسری حدیث سے منسوخ ہونے کی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتدائی زمانہ میں قبور کی زیارت سے منع فرمایا مگر بعد کی دوسری حدیث سے اس کی اجازت پائی جاتی ہے۔

آیہ قرآنی کی تیئس بذریعہ حدیث کی مثالیں بہت شاذ ہیں۔ حدیث کو حکم کی تیئس بذریعہ قرآنی آیت کی مشہور مثال وہ ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو نماز بیت المقدس کی طرف منہ کر کے پڑھنے کے لیے ارشاد فرمایا تھا اور یہ عمل ایک عرصہ تک جاری رہا، یہاں تک کہ ایک آیت نازل ہوئی جس میں کعبہ کی طرف منہ کرنے کا حکم دیا گیا۔ چونکہ حکم ناسخ ہے کہ وہ نص قرآن یا حدیث ہو، اس لیے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد، جو کہ خاتم الانبیاؑ مانے جاتے ہیں، کسی اسلامی قانون میں تیئس کا عمل نہیں ہو

سکتا۔ قرآن یا حدیث کا کوئی حکم اجماع یا قیاس سے منسوخ نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ دونوں قرآن اور حدیث سے درجہ میں کم ہیں۔ جو حکم قیاس پر مبنی ہے وہ دوسرے قیاسی حکم سے جس پر علماء کا اجماع ہو چھوڑ دیا جاسکتا ہے یا وہ حکم جو اجماع پر مبنی ہو، دوسرے مابعد کے اجماع سے ترک ہو سکتا ہے، صورت مقدم الذکر میں نہیں البتہ موفر الذکر صورت میں جس حکم پر بعدہ اتفاق ہو گیا ہے، اس کی نسبت یہ کہا جانا ممکن ہے کہ وہ حکم اول کا نسخہ ہے۔ مگر الفاظ نسخ اور منسوخ عام طور سے نصوص قرآن اور حدیث کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ایک قیاسی استنباط کی نسبت یہ نہیں کہا جاسکتا کہ دوسرے قیاسی استنباط کا نسخہ ہے، کیونکہ ان دونوں استنباطوں کی نسبت یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ ایسے صحیح ہیں کہ ان کی صحت کی نسبت کوئی شبہ نہیں کیا جاسکتا۔ اس ضمن میں یہ امر یاد رکھنے کے قابل ہے کہ نصوص قرآنی کی دو حدیثیں ہیں۔ اس کے الفاظ (نظم) جو بجائے خود واجب التعظیم ہیں، اور وہ احکام جو ان کے ذریعہ سے دیے گئے ہیں۔ اسی وجہ سے کلام مجید کی آیتوں کا پڑھنا اگرچہ بغیر سمجھے ہی کیوں نہ ہو، باعث ثواب ہے اور ان کی بے حرمتی موجب عذاب، بلا لحاظ اس کے کہ ان نصوص کے ذریعہ سے جو احکام دیے گئے ہیں، ان کی تکمیل کی جاتی ہے یا خلاف ورزی۔ قرآن مجید کی بعض آیتیں منسوخ القراۃ ہیں اور بعض صرف منسوخ الحکم ہیں اور بعض آیتیں دونوں منسوخ القراۃ اور منسوخ الحکم ہیں۔ اگر کسی آیت قرآنی کا صرف حکم منسوخ ہو گیا ہے تاہم اس کے الفاظ قرآن مجید کا ایک جز منسوخ ہوں گے اور نماز میں ان کا پڑھنا جائز منسوخ ہوگا۔ لیکن جب کوئی آیت لفظاً اور حکماً دونوں طرح منسوخ ہو گئی ہے تو وہ قرآن کا کوئی جز منسوخ نہیں ہو سکتی۔ اس قسم کا نسخ خداوند تعالیٰ نے اس طرح فرمایا کہ قرآن مجید کے جمع کیے جانے کے وقت حفاظ کلام مجید کے حافظوں سے ان آیتوں کو محو کر دیا۔ اس قسم کے نسخ کی بہت ہی کم مثالیں ہیں۔

تعبیر بذریعہ بیان ضرورت :

• شارع کے احکام کی صحیح تعبیر بیان ضرورۃ یعنی بمنجملہ منطوق کے غیر منطوق کلام سے بھی ہو سکتی ہے مثلاً کلام مجید میں ہے کہ "وورثہ البواۃ فلاصہ الثلث" یعنی اس کے وارث اس کے والدین ہیں، پس اس کی ماں کو ثلث حصہ ملے گا۔ یہاں جو صورت فرض کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ ایک شخص اپنے والدین کو چھوڑ کر مر جاتا ہے۔ والدین کے سوائے کوئی اور قریب کا رشتہ دار نہیں ہے۔ اقتضائے بیان یہ ہے کہ ماں کا بقیہ حصہ 3/5 باپ کو ملے گا۔ بیان ضرورت شارع کے طرز عمل سے یہی مستنبط ہوتا ہے۔ جب شارع دیکھتا ہے کہ لوگ ایک خاص طرز عمل کے پابند ہیں اور اس کی ممانعت کے لیے کوئی حکم نافذ نہیں کرتا تو نتیجہ یہ مستنبط ہوتا ہے کہ وہ اس طرز عمل کو ناپسند نہیں کرتا۔ اسی اصول پر فقہ اسلام نے رسم و رواج کو جائز رکھا ہے۔

جیسا کہ قبل ازیں بیان ہو چکا ہے

فقہائے اسلام نے قواعد تعبیر کے سلسلہ میں فرائض کی نوعیت اور ان کی اقسام اور بجا آوری احکام (الایمان بالماصور بہ) یعنی فرائض اور واجبات کی تعمیل اور ان شرعی احکام سے جو غیر مسلموں پر واجب التعمیل ہیں، بحث کی ہے، لیکن میں نے ان مضامین کو دوسرے عنوانوں میں بدل دینے کی بات کی ہے، کیونکہ میرے خیال میں اس جدید ترتیب سے ان مضامین پر بحث کرنے میں زیادہ آسانی ہوگی۔

حصہ دوم

اجماع اور رسوم

دفعہ 1 - اجماع یا فقہی آرا کا اتفاق

اجماع کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ وہ مجتہدین اُمتِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا متفق ہونا ہے۔ ایک زمانہ میں کسی خاص مسئلہ پر اس کے حج شرعیہ ہونے کی سند کلام مجید اور احادیث کی نصوص پر مبنی ہے۔ یہ نصوص جس اصول پر مبنی ہیں اس کا اظہار صاف طریقہ سے اس حدیث سے ہوتا ہے جس میں ارشاد ہوا ہے کہ جس کو مسلمان پسند کرتے ہیں وہ خدا کے نزدیک بھی پسندیدہ ہے۔ **ما رآہ المسلمون حسناً فلیہ عند اللہ حسن۔**

دوسری حدیثیں جن سے اس بارے میں استدلال کیا جاتا ہے، حسب ذیل ہیں۔

لا تجتمع امتی علی الضلالة۔

میری امت کا کسی باطل پر اجماع نہیں ہو سکتا۔^۱

۱۔ توضیح صفحہ 498، مختصر جلد دوم، صفحہ 29، جمع الجوامع، جلد 3، صفحہ 288۔

۲۔ یہ حدیث ہے، دیکھو توضیح صفحہ 298 و کشف الاسرار، جلد سوم، صفحہ 250۔

۳۔ شرح قاضی عسقلانی، جلد دوم، صفحہ 34۔

عليكم بالجماعة والعامّة -

”تم پر کثیر جماعت اتباع لازم ہے“^۱

يد الله على الجماعة

”کل جماعت پر خدا کا ہاتھ ہے اور جو اس سے علیحدہ ہوتے ہیں، ان کا کوئی ٹھکانہ نہیں“^۲
من شذذني النار -

جو اپنے آپ کو جماعت سے علیحدہ کرتا ہے وہ دوزخ میں جائے گا“^۳

ليس احد ان يفارق الجماعة شبراً فيموت الامات ميتة جاهلية -

جو شخص جماعت سے ایک بالشت برابر بھی علیحدہ ہوتا ہے وہ جاہلیت کی موت مرتا ہے“^۴

وما كان الله ليضل قوماً بعد اذ اهدىهم -

خداوند تعالیٰ راہ ہدایت دکھا دینے کے بعد لوگوں کو گمراہ نہیں کرتا“^۵

لا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات -

”ان لوگوں کے مثل نہ ہو جاؤ جو اس کی صاف نشانیاں دیکھنے کے بعد بھی متفرق اور جماعت

جماعت ہو گئے“^۶

اليوم اكملت لكم دينكم -

”آج ہم نے تمہارا دین کامل کر دیا“^۷

فماذا بعد الحق الا الضلال -

”جو کچھ صحت کے دائرے سے باہر ہے وہ غلط ہے“^۸

۱ حدیث دیکھو کشف الاسرار، جلد سوم، صفحہ 258 -

۲ حدیث دیکھو کشف الاسرار، جلد سوم، صفحہ 258 -

۳ حدیث دیکھو شرح تافسی عنہ، جلد دوم، صفحہ 24، تقریر، جلد سوم، صفحہ 85 -

۴ حدیث دیکھو توضیح برعاشیہ تلویح صفحہ 515 -

۵ توضیح، صفحہ 300 -

۶ آیہ قرآنی دیکھو توضیح صفحہ 299 -

۷ آیہ قرآنی دیکھو، توضیح 299 - ۸ آیہ قرآنی دیکھو توضیح، صفحہ 294 -

اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم -
 ”خدا اور رسولؐ اور جو تم میں سے حاکم ہوں، ان کی اطاعت کرو“^۱
 فاستلوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون -
 ”اگر تم خود نہیں جانتے تو ان لوگوں سے دریافت کرو جو جانتے ہیں“^۲

وانتم خیر امت

”تم بہترین امت ہو اور یہ تمہارا فرض ہے کہ تم لوگوں کو ان کاموں کے کرنے کا حکم دو جو اچھے
 ہیں اور ان کاموں کے کرنے سے روکو جو بُرے ہیں“^۳

جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون
 الرسول عليكم شهيدا -

”ہم نے تم کو معتدل امت بنایا کہ تم گواہی دینے والے ہو دوسروں پر اور رسول تم پر گواہی
 دینے والا ہو“^۴

من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير
 سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونضله جهنم -

”جو کوئی مخالفت کرے رسول سے جب کھل چکی اس پر ہدایت اور سب مسلمانوں کی راہ سے
 الگ چلے تو ہم اس کو وہی طرف حوالہ کریں گے جو اس نے اختیار کی تھی اور اس کو دوزخ میں
 ڈالیں گے“^۵

اجماع اہل سنت و الجماعت کی فقہ کا اہم اصول ہے :

اہل سنت و الجماعت کے چاروں مذہبوں کے مطابق اجماع اولہ شرعیہ میں سے ایک جائز دلیل ہے۔ نہ صرف

۱۔ آیہ قرآنی، دیکھو سورۃ النساء۔

۲۔ آیہ قرآنی، دیکھو توضیح بر حاشیہ تلویح، صفحہ 514۔

۳۔ آیہ قرآنی، بیضاوی، جلد سوم، صفحہ 255۔

۴۔ آیہ قرآنی، دیکھو بیضاوی، جلد سوم، صفحہ 255۔

۵۔ دیکھو توضیح بر حاشیہ تلویح، صفحہ 508۔

احادیث متذکرہ بالا کی سند پر بلکہ اس بارے میں اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے متفق رائے ہونے کے سبب سے یہ

نفاذ اور مالکی اجماع کو نہ صرف شرع اور مذہب بلکہ دوسرے معاملات، مثلاً فوجوں کی تربیت، لڑائیوں کی نیازی اور دوسرے انتظامی امور میں بھی تسلیم کرتے ہیں یہ

اجماع اہل سنت والجماعت کی فقہ کا ایک اہم اور مخصوص اصول ہے جس پر مسلمانوں نے اس وقت سے عمل شروع کر دیا جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سایہ ان کے سر سے اٹھ جانے کی وجہ سے وہ بے دست و پا رہ گئے تھے اور ان کو حضرت رسول خدا کے انتقال کے بعد ہی سب سے پہلا اور سب سے انتظامی اہم مسئلہ پر آپ کے جانشین کے انتخاب کا حل کرنا پڑا۔ خلافت کے لیے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے مطابق منتخب کیا جانا جیسا کہ معروف اور مشہور ہے اسی اجماع کے اصول پر مبنی تھا۔

بعض اہل تشیع، خارجی اور نظام اجماع کو منجملہ اولہ شرعیہ شمار نہیں کرتے؛

اہل تشیع کے بعض فقہاء کی رائے ہے کہ شریعت کے مسائل قطعی طور سے اجماع سے طے نہیں ہو سکتے۔ دوسرے اہل تشیع فقہاء اگرچہ اجماع کو مانتے ہیں مگر اس کی توجیہ اس طرح کرتے ہیں کہ جب مجتہدین کسی امر پر متفق ہوتے ہیں تو وہ گویا امام غائب کی رائے کا اظہار کرتے ہیں۔ نظام اور بعض خارجیوں کو بھی اس مسئلہ کی صحت میں کلام ہے۔

(مختصر، جلد 2، صفحہ 29)

اجماع کی تائید میں دلائل؛

اجماع کی تائید میں اہل سنت والجماعت جو دلائل پیش کرتے ہیں، ان سب کو بیان کرنے کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی۔ ان کی ایک اہم دلیل اس طرح کی جاتی ہے کہ کلام مجید کی ایک آیت میں جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ یہ ارشاد ہوا ہے کہ خدا نے اسلام کو کامل کر دیا، نیز یہ بھی ارشاد ہوا ہے کہ وہ ہمیشہ رہے گا اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الانبیاء تھے، کلام مجید میں صرف چند امور کے متعلق احکام دیے گئے ہیں جو ان تمام معاملات کے طے کرنے کے لیے کافی نہیں ہیں جو وقتاً فوقتاً پیش آتے رہتے۔ مزید برآں حضرت رسول اللہ صلی اللہ

۱۔ بیضاوی، صفحہ 253، توضیح، صفحہ 288، مختصر جلد دوم، صفحہ 30، جمع الجوامع، جلد سوم، صفحہ 305۔

۲۔ جمع الجوامع، جلد سوم، صفحہ 288، 7 - 305۔

علیہ وسلم کا انتقال ہو چکا اور یہ ذریعہ ہدایت ہم سے منقطع ہو گیا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ جو احکام کلام مجید اور احادیث میں صاف طریقہ کے نرپائے جائیں وہ اس قابل ہونے چاہئیں کہ کلام مجید اور احادیث نبوی سے مستنبط ہو سکیں اور چونکہ علماء ہی میں ایسے استخراج اور استنباط کا ملکہ ہو سکتا ہے۔ اس لیے کسی سلسلہ کے متعلق ان کی متفقہ آراء جائز سند قرار پاسکتی ہیں اور ان کا غلطی سے خالی ہونا بھی لازمی ہے کیونکہ از روئے اسلام صداقت ایک ہی ہے اور اس کے علاوہ جو کچھ ہے وہ ضلالت سے ہے۔

اقسام اجماع :

بمناظر اعتبار کے اجماع کی قسم کا ہے۔ اجماع قطعی جو یقین کا مستلزم ہے پس جو شخص ایسے حکم کا منکر ہو جو اس قسم کے اجماع پر مبنی ہو، اس پر کفر کا الزام عائد ہوتا ہے۔ اس قسم کا اجماع اسی وقت کہا جائے گا جب کہ وہ احکام شرعی کے بالکل مطابق منعقد ہو اور قطعی شہادت سے ثابت ہو۔ اس کے بعد دوسرے قسم کے اجماع ہیں جو ان احکام کو جو ان پر مبنی ہیں، واجب التعمیل تو بنا دیتی ہیں، لیکن ان سے یقین کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ یہ وہ اجماع ہیں جو احکام شرعی کی کامل پابندی کے ساتھ منعقد نہیں ہوئے یا ان کے متعلق معروف اور مشہور شہادت موجود نہیں ہے۔ علاوہ اس کے صحابہ کے اجماع کو دوسرے مجتہدین کے اجماع پر بعض لحاظ سے ترجیح ہے۔

اہل سنت والجماعت کے مسلمہ مذہب کے مطابق مجتہدین اسلام کو اجماع میں دخل ہے۔ غیر مسلم ایسے نفس جلسوں میں شریک نہیں ہو سکتے۔ نفوس سے ایسا حق صرف اہل اسلام کو دیا جانا ثابت ہوتا ہے۔ چونکہ غیر مسلم خود شارع کو نہ تسلیم کرنے کی ضلالت میں مبتلا ہیں، اس لیے یہ نہیں سمجھا جاسکتا کہ وہ شرع اور مذہب کے معاملات میں صحت کو دریافت کر لینے میں کامیاب ہو سکیں گے۔ نابالغ اور مجنون اپنے غیر مکمل یا ناقص عقول کی بنا پر اس میں شریک نہیں ہو سکتے۔

یہ اختیار صرف مجتہدین یا ایسے لوگوں تک جو فقہیں دستگاہ رکھتے ہیں، محدود ہے :

جن لوگوں کو فقہ میں اس قدر دستگاہ نہیں کہ وہ بطور خود اجتہاد کر سکیں وہ ایسے اجماع کی شرکت سے جس پر صحیح طور سے اجماع کا اطلاق ہو سکتا ہے، ممنوع ہے۔ یعنی جب کہ ایسے اجماع کا مقصد ان مسائل کو طے کرنا ہو جس میں رائے کو کام میں لانے اور قیاس سے استنباط کرنے کی ضرورت لاحق ہوتی

لے توضیح بر حاشیہ تلویح، صفحہ 510 و کشف الاسرار و بیضاوی جلد سوم صفحات 7 - 226۔

تو یہ صرف چند خاص معاملات متعلقہ ارکان اسلام یعنی فرائض متعلقہ صلوات پنج وقتہ، زکوٰۃ، روزہ، رمضان اور حج ایسے ہیں جن کے احکام میں تمام اہل اسلام کا اجماع ہے۔ اس بحث سے قطع نظر کر کے عوام کو لازم ہے کہ شرع میں جو اجتہاد علماء کریں اس کے وہ لوگ پابند رہیں۔ کیونکہ جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا، خدا کا یہ حکم ہے کہ "اللہ اور اس کے رسول اور ان لوگوں کی جو تم میں سے اولی الامر ہوں، اطاعت کرو" کہا جاتا ہے کہ "اولی الامر" سے مراد علماء ہیں، کیونکہ اس موقع پر معنی حاکم یا سردار کے نہیں ہو سکتے، اس لیے کہ خود ان کو حکم ہے کہ وہ شریعت کے معاملات میں علماء کی رائے اور مشورہ لیں، جیسا کہ اس آیت میں صاف طور سے ارشاد ہوا ہے، اگر تم نہیں جانتے تو ان لوگوں سے پوچھو جو جانتے ہیں۔ (فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون)۔ اہل سنت والجماعت کے چاروں مذاہب کا اس پر اتفاق ہے۔ مگر ابو بکر بلقانی ایسے وضع قوانین کے اجماع سے بجز بچوں، مجنونوں اور غیر مسلموں کے اور کسی کو خارج نہیں کرتے۔

بعض فقہاء کی رائے کے مطابق اجماع میں عامہ مسلمین کی شرکت ضروری ہے؛ امام غزالی اہل سنت والجماعت کی رائے کی تائید میں لکھتے ہیں کہ اگر تمام افراد اہل اسلام کا اتفاق ضروری قرار دیا جائے تو اجماع محال ہو جاتا ہے یہ

مجتہد کے لیے کن اوصاف کی ضرورت ہے؛

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مجتہد میں کن اوصاف کا پایا جانا ضروری ہے کہ وہ فقہی اجماع میں شریک ہونے کا مستحق سمجھا جاسکے۔ فخر الاسلام عام طور سے یہ قاعدہ مقرر کرتے ہیں کہ اس کو فقہ کی دو شاخوں یعنی اصول اور فروع دونوں سے پوری طرح واقف ہونا چاہیے۔ بعض کے نزدیک اس کا اصولی یا علمی فقہ سے واقف ہونا کافی ہے۔ فقہ کے لیے قرآن کا علم ہونا لازم ہے نہ صرف یہ کہ وہ اس کو پڑھ سکتا ہو بلکہ اس کو سمجھتا اور اس کے معنی بیان کر سکتا ہو اس کو احادیث نبوی سے واقفیت ہو اور صحیح کو غیر صحیح اور متواتر اور مشہور کو احاد سے تمیز کر سکتا ہو، اور ہر قسم کی احادیث کی اسناد جانتا ہو اور اس کو قیاس سے استنباط کرنے کے اصول اور قواعد

۱۔ تلویح، صفحہ 498۔ مختصر، جلد دوم، صفحات 29-33، جمع الجوامع، جلد چہارم، صفحات 9-298۔

۲۔ کشف الاسرار، جلد سوم، صفحہ 240۔ یہ ابو بکر بلقینی کی رائے ہے جس سے جس اس اور فخر الاسلام نے اتفاق

کیا ہے اور اسی کا اتباع ابن ہمام نے کیا ہے۔

۳۔ تقریر جلد سوم، صفحہ 82۔ مختصر، جلد دوم، صفحہ 33۔

معلوم ہوں۔ صرف یہ امر کہ کوئی شخص قرآن یا حدیث کی تفسیر پر قادر ہے۔ اس کو اجماع میں شریک ہونے کا مستحق نہیں قرار دیتا۔ مجتہد کے اوصاف کا مسئلہ ایک اہم مسئلہ ہے اور اس سے ہم آئندہ زیادہ تفصیل سے بحث کریں گے۔ یہاں جو امر قابل بیان ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ اس معاملہ کا تصفیہ عام رائے سے ہوتا ہے نہ کہ حکومت کے کسی مخصوص حکم سے۔

بدعت کس حد تک مانع شرکت اجماع ہے؛

صدر الشریعت اور دوسرے حنفی فقہاء کی رائے میں اجماع جماعتہائے حنفیہ تک محدود ہے اس طور سے ان کے نزدیک عام طور سے اہل بدعت کو اجماع میں کوئی دخل نہیں، برخلاف اس کے بعض ممتاز فقہائے حنفی صرف اسے اہل بدعت کو شرکت اجماع سے ممنوع قرار دیتے ہیں جن کی بدعت حد کفر تک پہنچی ہے یا وہ ان بدعات کی تعلیم اور اشاعت میں کوشاں ہوتے ہیں۔ شافعی اور مالکی صرف ان بدعتیوں کو خارج کرتے ہیں جن کے عقائد حد کفر تک پہنچتے ہیں۔^۱

جماعتہائے حقہ؛

جماعتہائے حقہ اہل سنت والجماعت یعنی تابعین مذہب و حدیث و سواد اعظم کے نام سے موسوم کی جاتی ہیں اور وہ چاروں مذہب والے جن کی فقہ سے ہم بحث کر رہے ہیں اس خطاب کے اپنے آپ کو مستحق کرتے ہیں وہ اپنے آپ کو "أُمَّةُ الْمَتَابِعَةِ" کے نام سے بھی یاد کرتے ہیں اور "أُمَّةُ الدَّعْوَةِ" یا "صاحب البدعت" سے الگ سمجھتے جو لوگ آخر الذکر جماعتوں کو اجماع کے حق سے محروم کرتے ہیں وہ ان آیات سے استنباط کرتے ہیں جن میں مسلمانوں پر جماعت کا قائم رکھنا فرض قرار دیا گیا ہے اور اس تفریق اور علیحدگی کو موجب سزائے آفرت بتایا گیا ہے۔ ایسے اہل بدعت کو جن کے عقائد کفر تک پہنچتے ہیں۔ اجماع سے علیحدہ رکھنے کے وہی اسباب ہیں جو غیر مسلموں کی علیحدگی کے ہیں۔ جو اہل بدعت دوسرے لوگوں کو اپنے عقائد کی دعوت دیتے اور اہل اسلام کی کثیر جماعت سے ان کو علیحدہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ خود ان کے اس عمل سے ان کی جنبہ داری کا اظہار ہوتا ہے اور یہی وجہ ان کو شرکت اجماع کے ناقابل قرار دینے کے لیے کافی ہے کیونکہ جنبہ داری کے

۱۔ تلویح، صفحہ 639

۲۔ تقریر جلد سوم، صفحہ 96، مختصر، جلد دوم صفحہ 33، جمع الجوامع، جلد چہارم، صفحہ 289۔

ساتھ صداقت کی دریافت اور اس تک پہنچنا محال ہے۔ (تلویح، صفحہ 506)

پھر اہل اسلام کی جماعت کثیر یا یوں کہو کہ ان کے علماء ہی ایسے ہو سکتے ہیں جو غلطی نہیں کر سکتے کیونکہ خدا کا ارشاد ہے کہ اس نے ان کو امرتِ وسطیٰ ٹھہرایا ہے تاکہ وہ دوسروں کے متعلق سچے گواہ بن سکیں۔ اُمتِ وسطیٰ یا متبعان طریق معتدل کے یہ معنی ہیں کہ ان میں وہ تمام اخلاقِ حسنہ موجود ہیں جو اعتدال میں خصوصیت کے ساتھ پائے جاتے ہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ جب وہ سچے گواہ کے لقب سے یاد کیے گئے ہیں تو ان میں عدالت بھی ہوگی جو کہ گواہ کی ایک لازمی شرط ہے۔ ایک دوسری صریح آیت میں اس کی سند بھی موجود ہے کہ اہل اسلام جو بحیثیتِ مجموعی کرتے ہیں وہ صحیح سمجھا جاتا ہے اور وہ دوسروں کو غلطی کرنے سے مانع ہوتے ہیں۔

مختلف قسم کی بدعت کی مثالیں:

خارجی جو حضرت علیؓ کی خلافت کے منکر ہیں اور جن کے عقیدہ کے مطابق گناہِ صغیرہ کا کرنے والا بھی کافر ہو جاتا ہے اور وہ اہل تشیع جو حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کی خلافت کو تسلیم نہیں کرتے۔ اہل بدعت میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کے عقائد سے ان کی جنبہ داری کا اظہار ہوتا ہے۔ ان اہل بدعت میں جو بر بنائے اپنے ملحدانہ عقائد کے اجماع سے خارج کیے گئے ہیں۔ وہ لوگ شامل کیے جا سکتے ہیں جو خدا کی نسبت، یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اس کا حکم صرف عالم مخلوق تک محدود ہے، اس سے آگے نہیں بڑھتا، یا وہ شیعہ جو اس کے قائل ہیں کہ خدا نے پیغمبری کے لیے حضرت علیؓ کو منتخب فرمایا تھا مگر حضرت جبرئیل کی غلطی سے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس عالی مرتبہ پر پہنچ گئے۔ اہل بدعت کے اس گروہ میں جو اجماع میں شرکت کے ناقابل ہے، وہ لوگ بھی شریک ہیں جن کے عقائد اور طرزِ عمل سے نہ صرف جنبہ داری بلکہ ان کی قساوت قلبی کا بھی اظہار ہوتا ہو۔ مثلاً شیعوں کی وہ جماعت جو اصحابِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مثل حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ کی سب دشتم کرتے اور ان کو بدنام کرنے کے لیے قصے تصنیف کرتے رہتے ہیں۔ بعض فقہاء مثل فخر الاسلام وغیرہ ان تمام اہل بدعت کو جو اپنے عقائد کی اشاعت کرتے اور دوسروں کو اپنے عقائد منوانا چاہتے ہیں، اجماع سے خارج کرتے ہیں۔ بقیہ کو وہ صرف ایسے مسائل میں شرکت کے ناقابل تصور کرتے ہیں جو ان کے بدعت کے دائرہ میں آتے ہیں۔ (تقریر، جلد سوم، صفحہ 96)

امامِ رخصی کی رائے میں صرف وہی بدعت مانعِ شرکت ہے جو علانیہ ہو۔ اگر وہ لوگ اپنے ملحدانہ عقائد کا اظہار نہیں کرتے تو وہ شریک ہو سکتے ہیں، لیکن اگر ان کی کوئی رائے کسی صریح نص کے مخالف پائی جائے گی تو اس پر مطلق لحاظ نہ ہوگا۔

(کشف الاسرار، جلد سوم، صفحات 338، 9)

کیا فسق شرک جیسے کے ناقابل کر دیتا ہے :

حنفیوں کے مسلمہ فتوے کے مطابق فاسق کو ایسے شوریٰ کے مجمع میں شریک نہیں کیا جاسکتا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ایسے شخص کی رائے جو اپنے عقائد پر عمل نہیں کرتا، قابل اعتبار نہیں سمجھی جاسکتی یہ اس کے علاوہ وہ نصوص سے بھی استنبال کرتے ہیں جن کا ذکر اد پر ہو چکا ہے۔ مگر امام شریعی سے ممتاز حنفی فقیہہ کی یہ رائے ہے کہ جب تک کوئی شخص عدلیہ و فاجرانہ طور سے شرع کی خلاف ورزی نہ کرے وہ خارج نہیں ہو سکتا۔ شافعیوں کی متفقہ اور غالباً مالکیوں کی بھی یہی رائے ہے کہ محض احکام شرع کی خلاف ورزی اخراج کے لیے کافی نہیں ہے۔

اجماع کے خاص زمانہ یا کسی خاص ملک کے فقہاء کیسے مخصوص نہیں ہے :

اہل سنت والجماعت کے چاروں مذاہب کی مسلمہ رائے کے مطابق اجماع کسی خاص زمانہ یا ملک کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ مالکی اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ان تابعین کے اجماع کی صحت کو جو مدینہ میں رہتے تھے بلا لاجی ظہوروں کی رائے کے تسلیم کرتے ہیں۔ امام حنبلیہ کی ایک رائے یہ بیان کی جاتی ہے جس سے بعض دوسرے فقہاء نے بھی اتفاق کیا ہے، کہ اجماع صرف اصحاب رسول اللہ تک ہی محدود ہے۔

فقہائے مدینہ کی رائے :

امام مالک کا قول ہے کہ علم دین اگرچہ مدینہ تک محدود نہ تھا تاہم اس کا سب سے بڑا مرکز وہی تھا جس سے ان کا مفسد اصحاب اور تابعین کے زمانہ سے معلوم ہوتا ہے اور اس کی وجہ وہ عظمت اور توقیر معلوم ہوتی ہے جو اس مقدس شہر کی کی جاتی ہے جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پناہ لی اور اپنی تبلیغ کے کام کا بڑا حصہ انجام دیا۔ اس کے خلاف یہ کہا جاتا ہے کہ قرآن اور حدیث اور فقہ کے جاننے والے کچھ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ حیات میں اور کچھ اس کے بعد عرب کے مختلف حصوں میں متفرق ہو گئے، نیز مکہ مقدس کے لحاظ سے کچھ

۱۔ کشف الاسرار و بیضاوی صفحہ 8 . 237 -

۲۔ جمع الجوامع جلد چہارم صفحہ 250 - مختصر جلد دوم صفحہ 33، تقریر جلد سوم صفحہ 95 -

۳۔ مختصر جلد دوم صفحہ 35، جمع الجوامع جلد سوم صفحہ 291، تقریر جلد سوم

۴۔ مختصر جلد دوم صفحہ 35 -

مدینہ سے کم نہیں ہے۔ امام مالکؒ کی تائید میں یہ دو حدیثیں بھی پیش کی جاتی ہیں:

تنفی المدینة خبثها كما ينفي الكبر خبث الحديد -

یعنی مدینہ اپنا میل اس طرح دُور کر دیتا ہے جس طرح بھٹی لوہے کا میل دُور کر دیتی ہے۔

وان الايمان ليارز الى المدينة كما رز الحية الى حجرها -

یعنی اسلام کو مدینہ سے وہی تعلق ہے جو سانپ کو اپنی بانہی سے ہوتا ہے۔

دوسرے فقہاء سمجھتے ہیں کہ ان حدیثوں سے صرف مدینہ کے تقدس کا اظہار مقصود ہے۔ ابن بکیر اور ابو یوسف الرضی

کے بیان کے مطابق امام مالکؒ کی یہ رائے تھی کہ اجماع اہل مدینہ تک ہی محدود تھا۔ لیکن یہ مالکیوں کی مسلمہ رائے

نہیں ہے۔

اصحاب رسول اللہ کی رائے:

ان فقہاء کی جو اجماع کو اصحاب رسول اللہ تک محدود رکھتے ہیں، یہ حجت ہے کہ اکثر وہ فہموس جن سے اس

معاملہ میں استنباط کیا جاتا ہے، مثلاً یہ کہ کنتم خیر امة ولا تجتمع امتی علی الضلالة۔

کہ یعنی تم خیر اُمت ہو یا میری اُمت غلطی پر کبھی اتفاق نہ کرے گی۔ یا اور مثل اس کے وہ سب صرف اصحاب

رسول اللہ کے متعلق ہیں۔ لیکن فقہاء کا کثیر گروہ اس طرف گیا ہے کہ الفاظ عام ہیں اور ان کے معنی کے محدود اور

مخصوص کرنے کی کوئی وجہ ظاہر نہیں ہوتی۔ امام حنبلؒ نے جو اجماع کو اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک

محدود رکھا، اس کی نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ اس بنا پر تھا کہ دوسرے زمانہ میں عملی دشواریوں کی وجہ سے اجماع

کا انعقاد ہی نہیں ہو سکتا تھا۔ (کشف الاسرار، جلد سوم، صفحہ 240)

اس میں کچھ کلام نہیں ہو سکتا کہ نہ صرف اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اجماع زیادہ تروقت کی

نظر سے دیکھا جاتا ہے بلکہ اس قسم کے اکثر مسائل کا سلسلہ ان ہی کے زمانہ تک پہنچتا ہے۔ دوؤد الظاہری کے

تبعین بھی جو لفظی تعبیر کرتے ہیں، اس مسئلہ میں یہی محدود رائے رکھتے ہیں۔

رسول اللہ کے اہل بیت کی رائے:

شیعہ خصوصاً امامیہ اور زیدیہ صرف اہل بیت کے اجماع کو تسلیم کرتے ہیں نہ وہ اپنے عقیدہ کی تائید میں

کلام مجید کی اس آیت اور اسی حدیث کو پیش کرتے ہیں:

انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
وانى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعزتي -

یعنی اے اہل بیت! اللہ چاہتا ہے کہ تم سے گندگی کو دور کر دے اور میں تم میں دو سنگر
چھوڑے جاتا ہوں، ایک کتاب اللہ اور دوسری اپنی عزت۔

اہل سنت والجماعت کے نزدیک آیت میں جو الفاظ اہل بیت کے واقع ہوئے ہیں، اس سے آل رسول اللہ
نہیں بلکہ اس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواجِ مطہرات رضی اللہ عنہما مراد ہیں۔ علاوہ اس کے اس
آیت سے اس سے زیادہ ظاہر نہیں ہوتا کہ وہ لوگ کفر کی ناپاکی سے پاک کر دیے گئے ہیں۔ حدیث مذکور کے متعلق
ان کی یہ بحث ہے کہ اس کا ثبوت شخص واحد کی شہادت پر منحصر ہے اور وہ ایسی قطعی اور مسلم مسئلہ کی تائید میں
جیسا کہ اجماع ہے کچھ کارآمد نہیں ہو سکتی۔ مزید برآں حدیث میں ہدایت اور رہبری کا صرف ایک ہی ذریعہ
یعنی اہل بیت ہی نہیں بتایا گیا ہے بلکہ قرآن کا بھی حوالہ دیا گیا ہے۔

اول چار خلفائے رائے؛

بعض فقہاء حنفی مثلاً معتقد باللہ کے عہد میں قاضی ابو خادیم کی یہ رائے تھی کہ کسی مسئلہ پر اول چاروں خلفاء
کا اتفاق اجماع کا اثر رکھتا ہے اور ایک روایت کے مطابق امام حنبل کی بھی یہی رائے تھی۔ بعض فقہاء اس
حد تک گئے ہیں کہ وہ اجماع کے لیے صرف اول دو خلفاء کا اتفاق کافی تصور کرتے ہیں۔

انعداد اجماع کے شرائط؛

اب ہم کو اس پر غور کرنا چاہیے کہ اجماع کن شرائط کے ساتھ منعقد ہوتا ہے۔ معنی اور مسئلہ رائے تو یہ
ہے کہ جس مسئلہ کا تصفیہ کیا جائے اس سے اس عہد کے تمام فقہاء متفق رائے ہوں اور یہی اجماع، اجماع قطعی
کا اثر رکھے گا۔ لیکن اگر علماء کی وہ کثیر جماعت ہو کسی فیصد پر متفق ہے، یہ تسلیم کرتی ہے کہ ان کی رائے سے اختلاف
کرنے والے لوگ ایسے ہیں کہ ان میں فقہاء کے اوصاف اور شرائط نہیں پائے جاتے تو ایسا اختلاف اجماع
کی قطعیت کا مانع نہ ہوگا۔ بعض فقہاء اس سے بھی بڑھ جاتے ہیں۔ ان کے نزدیک فقہاء کی جماعت کثیر

کا فیصلہ قطعی اجماع سے خواہ فقہاء کی کثیر جماعت کو اختلاف کرنے والے قلیل جماعت کے فقہاء کے اوصاف کی نسبت کوئی اعتراض بھی نہ ہو۔ ابن جریر، ابو بکر الرازی اور بعض معتزلہ مثلاً ابو الحسن خیاط کعبی کے اتنا دوسرے اس رائے کے مؤید ہیں۔ حنفی، شافعی اور مالکیوں کی یہ رائے ہے کہ اگر اختلاف کرنے والوں کی تعداد زیادہ نہیں ہے تو جماعت کثیر کا فیصلہ جائز اور واجب العمل ہوگا اگرچہ وہ اس معنی میں قطعی نہ ہوگا کہ اس کا انکار کرنے والا کافر ہو جائے بلکہ

کس تک اتفاقِ آراء ضروری شرط ہے:

اجماع قطعی میں اتفاقِ آراء کا ہونا جس درجہ سے ضروری سمجھا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ ہر فقیہ کے لیے منفرداً غلطی کا امکان سے اور بروئے حدیث مذکورہ بالا صرف جماعت مجبوتہ غلطی سے بری ثابت ہوتی ہے۔ جو فقہاء جماعت کثیر کی رائے کو قطعی اجماع کے لیے کافی تصور کرتے ہیں وہ حدیث زیر بحث کے معنی جماعت کثیر اور غالب کے سمجھتے ہیں نہ کہ جملہ بلا فرد گزاشت کسی فرد کے۔ ان کی محبت یہ ہے کہ اگر ایسا نہ سمجھا جائے تو یہ مسئلہ ناممکن العمل ہو جاتا ہے۔ اس محبت کے خلاف ابواسحاق اسفرائینی کہتے ہیں کہ وہ بیس ہزار ایسے مسائل جانتے ہیں کہ جو اتفاقِ آراء پر مبنی ہیں۔ ابن ہمام اس سے بڑھ کر کہتے ہیں کہ ایسے مسائل کی تعداد ایک لاکھ ہے۔ یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ مختلف ممالک کے اسلامی فقہاء کا اس زمانے میں کسی مسئلہ پر متفق ہو جانا وقت سے خالی نہیں، لیکن ساتھ اس کے کہا جاتا ہے کہ وہ ناممکن بھی نہیں ہے۔ برخلاف اس کے اصفہانی لکھتے ہیں کہ بحر ان اجماعوں کے جو کتابوں میں درج ہیں اور جو بظاہر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور تابعین کے زمانے میں ہوئے اور کسی اجماع کا کہیں سے پتہ نہیں چلتا ایسی حالت میں کہا جاسکتا ہے کہ اگرچہ اس زمانے میں اجماع قطعی کا منقذ ہونا دشوار ہے، لیکن اس بنا پر اس مسئلہ کے عملی سود مند میں کوئی خلل نہیں پڑ سکتا جب کہ ایک مرتبہ یہ تسلیم کر لیا جائے کہ جو رائے بر غلبہ آراء قائم ہو وہ قابل پابندی ہے۔

اجماع کس حالت میں کامل ہوتا ہے:

حنفی، مالکی اور اکثر شافعیہ کے نزدیک جب اس زمانہ کے فقہاء جس میں کوئی مسئلہ پیش ہو، کافی طور سے

۱۔ کشف الاسرار، جلد سوم، صفحہ 262۔ مختصر، جلد دوم صفحہ 35، جمع الجوامع جلد سوم صفحہ 291 و تقریر جلد سوم، صفحہ 93

۲۔ تقریر جلد سوم، صفحہ 83 ۳۔ تقریر جلد سوم، صفحہ 83۔

غور اور فکر کرنے کے بعد متفق رائے ہو جائیں تو اجماع کامل ہو جاتا ہے۔ مگر امام حنبلیؒ کی ایک روایت اور بعض فقہاء شافعیہ کی رائے کے مطابق اجماع کی تکمیل کے لیے اس وقت تک توقف کرنا ضروری ہے جب تک وہ لوگ بغیر اس رائے سے رجوع کرنے یا اس کو تبدیل کرنے کے فوت نہ ہو جائیں۔ دوسری روایت امام حنبلیؒ کی رائے کے متعلق یہ ہے کہ وہ ایسا توقف اجماع کے لیے اسی حالت میں ضروری سمجھتے تھے جب کہ وہ قیاسی استنباط پر نہ ایسی حالت میں کہ وہ نفوس قرآنی یا حدیث پر مبنی ہوئے معتزلہ، اشعری اور ابن فاروق اور سلیم الرازی بھی اتفاق کرنے والے فقہاء کے زمانے کے اختتام کو ایک ضروری شرط قرار دیتے ہیں۔ امام الحارثین کی ان لوگوں کے برخلاف یہ رائے ہے کہ ایسا اجماع جس سے یقین کا فائدہ حاصل ہوتا ہے فوراً مؤثر ہے۔ البتہ اگر وہ صرف قیاس غالب پیدا کرتا ہے تو دوسری صورت ہے۔ یعنی کچھ فقہاء ایسے بھی ہیں جن کے نزدیک کوئی مسئلہ اجماع سے طے شدہ نہیں کہا جاسکتا جب تک ان فقہاء کا زمانہ جو اس میں شریک تھے بغیر ان لوگوں کی رائے مذکور سے رجوع کرنے یا تبدیل کرنے کے نہ گزر گیا ہو اور اس زمانہ میں کوئی ایسا فقیہ نہ پیدا ہوا جس نے بعد اس کے خلاف اپنی رائے کا اظہار کیا ہو۔ اس کی نسبت کہا جاتا ہے کہ اگر ایسا ہو تو کوئی اجماع ہی قائم نہیں کیا جاسکتا۔ اجماع کے فوری مؤثر ہونے کی تائید میں جو دلیل پیش کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ جو نہی ایک متفقہ فیصلہ کا اعلان کیا جاتا ہے وہ تمام اہل اسلام پر بشمول ان مجتہدین کے جو اس فیصلہ میں شریک تھے واجب العمل ہو جاتا ہے اور اس بنا پر کسی کو یہ حق نہیں کہ اس سے اختلاف کا اظہار کرے۔ اس کے خلاف یہ بحث کی جاتی ہے کہ اگر اجماع قطعی کے اتفاق آرا لازمی ہے تو اس اجماع کے قیام کے لیے بھی اس اتفاق آرا کا بحال قائم رہنا ضروری ہے۔ اس لیے جب تک وہ کل علماء جو اس اجماع میں شریک تھے انتقال نہ کر جائیں۔ ان کی رائے کے بدل جانے کا امکان اور معاملہ میں اشتباہ کی گنجائش باقی رہتی ہے۔ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ ان احادیث کے الفاظ سے جو اس دلیل شرعی کے ماخذ ہیں۔ ایسی کسی شرط کا پتہ نہیں چلتا اور چونکہ علماء کو اس مسئلہ پر غور و فکر کرنے کے لیے کافی وقت ہوتا ہے، اس لیے اس بات کا اندیشہ باقی نہیں رہتا کہ انہوں نے بلا غور و فکر کے عجلت میں کوئی رائے قائم کی ہوگی۔ مسئلہ متذکرہ بالا کے متعلق دو نظریں پیش کی جاتی ہیں۔ حضرت ابو بکر صدیقؓ کے زمانہ خلافت میں جو مال غنیمت آتا تھا وہ سب مسلمانوں میں بلا لحاظ علم و فضل اور بلا لحاظ سبقت قبول اسلام کے مساوی

۱۔ تقریر، جلد سوم صفحہ 86 و مختصر جلد دوم، صفحہ 38

۲۔ جمع الجوامع، جلد سوم، صفحہ 294

۳۔ جمع الجوامع، جلد سوم، صفحہ 295۔ کشف الاسرار، جلد سوم، صفحہ 243

طور سے تقسیم کر دیا جاتا تھا۔ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے کسی شخص نے اس پر اعتراض نہیں کیا۔ جب حضرت عمرؓ خلیفہ ہوئے تو انہوں نے فضلاء اور سابقین اسلام کو بہ نسبت دوسرے لوگوں کے زیادہ تر دنیا شروع کیا۔ اس پر بھی کوئی معترض نہیں ہوا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اگرچہ حضرت ابو بکرؓ کے زمانہ میں اہل علم نے ان کی رائے کو بلا اختلاف تسلیم کر لیا تھا تاہم اس پر اجماع کا اطلاق نہیں کیا جاتا تھا کہ وہ آپ کے جانشین کے لیے قابل اتباع ہوتا۔ دوسری نظیر یہ تھی کہ حضرت عمرؓ نے اپنے زمانہ خلافت میں اُمّ الولد (وہ لونڈی جس سے آقا کی اولاد ہو) کی فروخت کی اجازت دے دی تھی جس پر مجتہدین میں سے کسی نے اعتراض نہیں کیا۔ جب حضرت علیؓ خلیفہ ہوئے تو انہوں نے اس بیع کو موقوف فرما دیا اور صحابہ میں سے کسی نے علانیہ طور سے اختلاف نہیں کیا۔ پہلی صورت کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے تقسیم مالِ غنیمت کے معاملہ میں حضرت ابو بکرؓ سے اختلاف کیا تھا اور اسی طرح اُمّ الولد کی بیع کے متعلق حضرت علیؓ کو حضرت عمرؓ کی رائے سے اختلاف تھا۔ پس ان دونوں معاملات میں پہلے سے کوئی اجماع نہ تھا۔

جب ایک مرتبہ کسی مسئلہ کا بہ اتفاق آراء فیصلہ ہو جائے تو منفرداً کسی فقہیہ کو یہ حق نہیں ہے کہ اس پر دوبارہ بحث شروع کرے :

اہل سنت والجماعت کی مسلمہ عام رائے کے مطابق جب کوئی مسئلہ بہ اتفاق رائے ایک مرتبہ طے ہو جائے تو اسی زمانہ یا زمانہ مابعد کے کسی فقہیہ کو منفرداً یہ حق نہیں ہے کہ اس کی نسبت کوئی دوسری رائے قائم کرے یا اس رائے سے قبل بعض فقہاء کی رائے اس بارے میں مختلف رہی ہو یا شرکائے اجماع میں ایک جماعت فقہاء نے بعدہ اپنی رائے تبدیل کر دی ہو یہ مثلاً اگر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہ اتفاق ایک قاعدہ مقرر فرمایا۔ پس ان میں سے بعض بشمول تابعین کے دوسری رائے نہیں قائم فرما سکتے ہیں جب تک معاملہ ایسا نہ ہو کہ اجماع سے قبل اس بارے میں بعض اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے مختلف رائے کا اظہار فرمایا ہو۔

۱۔ کشف الاسرار جلد سوم صفحہ 243

۲۔ توضیح بر حاشیہ تلویح، صفحہ 515، جمع الجوامع جلد سوم، صفحہ 313

۳۔ تلویح، صفحہ 515۔

ایک اجماع مابعد کے اجماع سے منسوخ ہو سکتا ہے:

ایک عہد کا اجماع اسی عہد کے دوسرے اجماع سے منسوخ ہو سکتا ہے۔ ایسی حالت میں پہلا فتوے منسوخ العمل ہو جائے گا۔ اسی طرح ایک عہد کا اجماع دوسرے عہد کے اجماع سے منسوخ ہو جائے گا۔ مگر اس سے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اجماع مستثنیٰ ہے جو بعد کے کسی اجماع سے منسوخ نہیں ہو سکتا۔

اس موقع پر یہ امر ذہن نشین رہنا چاہیے کہ حضرت رسالت پناہ کے زمانہ حیات میں اہل علم کی کوئی جماعت بے اتفاق آرا کوئی قاعدہ وضع کرنے کی مجاز نہ تھی کیونکہ احکام الہی کی تبلیغ کا آپ ہی ایک ذریعہ تھے۔ شافعیوں کے نزدیک ایسے مسائل کا جس میں اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مختلف رائے تھے، اجماع سے فیصلہ نہیں ہو سکتا اور یہی رائے حنبلیوں کی بھی بیان کی جاتی ہے۔ مگر حنفی اس کے قائل ہیں کہ اصحاب کا کسی مسئلہ میں مختلف رائے ہونا جائز اجماع کے انعقاد کا مانع نہیں ہے۔ یہ مذہب امام محمد کی رائے کے مطابق ہے اگرچہ خود امام ابوحنیفہؒ کی نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ اس کے خلاف تھے۔ مالکی اس معاملہ میں امام محمدؒ کی رائے سے متفق ہیں اگرچہ وہ یہ کہتے ہیں کہ ایسی صورتیں شاذ ہیں۔ سرخسی کا بیان ہے کہ تمام مشائخ فقہائے حنفی اس امر پر متفق ہیں کہ کسی مسئلہ میں اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مختلف رائے نہ ہونا اس مسئلہ میں جائز اجماع کے لیے لازمی شرط نہیں ہے۔ برخلاف اس کے "مصول" میں بتایا گیا ہے کہ حنفی عام طور سے شافعیوں کے ساتھ متفق رائے ہیں کہ اجماع کے لیے اصحاب رسولؐ کا عدم اختلاف ایک لازمی شرط ہے۔ امام شافعیؒ کی اس رائے کی تائید میں یہ بحث کی جاتی ہے کہ اگر ایسے معاملات میں جس میں اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مختلف رائے تھے، اجماع صحیح تسلیم کیا جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ اصحاب غلطی پر تھے کیونکہ جو قاعدہ اجماع سے طے ہوتا ہے وہ قطعی طور سے

۱۔ کشف الاسرار، صفحہ 262

۲۔ تقریر، جلد سوم صفحہ 71

۳۔ تلویح، صفحہ 507

۴۔ مختصر، جلد دوم صفحہ 47

۵۔ تقریر، جلد سوم، صفحات 9 - 88

صحیح سمجھا جاتا ہے اور جو شخص اس سے اختلاف کرتا ہے وہ اپنے آپ کو کفر کا مستوجب قرار دیتا ہے اور ایسا شبہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت کیا جانا ہرگز جائز نہیں ہو سکتا۔ حنفیوں کا جواب یہ ہے ہر مجتہد سے غلطی کا امکان ہے اور اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہیں البتہ یہ ضرور ہے کہ ایسی حالت میں قطعی اجماع نہ ہوگا اور اس لیے اس سے انکار کرنے والے پر کفر کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

جب کسی مسئلہ کے متعلق علماء عہد صرف دو رائیں دیں تو تیسری رائے ممنوع ہے؛

اگر کسی مسئلہ کے متعلق ایک زمانہ کے کچھ فقہاء ایک رائے رکھتے ہوں اور کچھ دوسری ایسی حالت میں اس کا اثر مثل اجماع کے ہوگا کیونکہ اس سے تیسری رائے کے قائم کیے جانے کا انسداد ہو جائے گا بعض فقہائے حنفیہ نے اس قاعدہ کو اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اجماع تک محدود رکھا ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے اس فرق کے قائم کرنے کی بظاہر کوئی کافی وجہ نظر نہیں آتی۔ مالکی، شافعی اور بعض حنبلیوں کے نزدیک یہ قاعدہ اس صورت میں متعلق ہونا چاہیے جب کہ تیسری رائے اس مشترکہ اصول سے مختلف ہو جس پر دو رائیں مبنی ہوں۔ مگر فخر الاسلام اور صدر الشریعت اس شرط کے مؤید نہیں ہیں۔ اس قاعدہ کے سمجھنے میں مفصلہ ذیل تمثیل کار آمد ہوگی۔

ایسی بیوہ کی عدت جو شوہر کے انتقال کے وقت حاملہ ہو، فقہاء کی رائے ہے کہ دونوں مدتوں یعنی وضع حمل یا چار ماہ دس دن میں جو زیادہ مدت ہو، وہ قرار دی جانی چاہیے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ایسی صورت میں عدت کا زمانہ وضع حمل کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے۔ تیسری رائے ہے کہ عدت کا زمانہ چار ماہ دس دن کے گزر جانے کے بعد ختم ہو جاتا ہے خواہ وضع حمل ہو کہ نہ ہو، ناقابل قبول ہے اس بنا پر کہ وہ اجماع کے خلاف ہے۔

دوسری تمثیل اس صورت سے ملتی ہے کہ ایک شخص دادا اور بھائیوں کو چھوڑ کر فوت ہو جائے۔

۱۔ توضیح بر حاشیہ تلویح، جلد سوم صفحات 6-50 و کشف الاسرار جلد سوم صفحات 5-234 و تلویح صفحہ 501 و مختصر جلد دوم صفحہ 39۔ جامع الجوامع جلد سوم، صفحات 8-296
۲۔ توضیح صفحہ 285۔

بعض فقہاء کے نزدیک کل متروکہ دادا کو ملے گا اور بھائی محروم رہیں گے۔ دوسرے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ متروکہ دادا اور بھائیوں میں تقسیم ہوگا۔ اس لیے یہ تیسری رائے ہے کہ دادا کو کچھ نہ ملے گا، ناقابل قبول قرار پانی چاہیے کیونکہ وہ اجماع معنوی کے خلاف ہے۔ ان دونوں صورتوں میں تیسری رائے کی نسبت یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ دونوں صورتوں کی مشترکہ اصول سے مطابقت نہیں رکھتی۔ آئندہ کی دو مثالوں میں تیسری رائے اس وجہ سے ناقابل قبول ہے کہ فقہاء کی صرف دو ہی رائیں قائم ہوئیں تھیں۔ ایک عورت اپنے شوہر اور اپنے والدین کو بطور ورثاء کے چھوڑ کر مر جاتی ہے یا ایک مرد اپنی زوجہ اور والدین کو چھوڑ کر مر جاتا ہے۔ بعض فقہاء کے نزدیک دونوں صورتوں میں ماں کو جملہ متروکہ کا ایک ثلث ملے گا۔ دوسروں کے نزدیک شوہر یا زوجہ کو دینے کے بعد جو کچھ باقی رہے گا اس کا ایک ثلث ملے گا۔ ابن شیرین نے تیسرا طریقہ اختیار کیا یعنی یہ کہ پہلی صورت میں ماں کو جملہ متروکہ کا ایک ثلث ملے گا مگر دوسری صورت میں نہیں۔ یہ صدر الشریعت کے نزدیک اجماع کے خلاف ہونے کی وجہ سے ناقابل قبول ہوگا۔ بعض فقہاء کی رائے میں عقد نکاح مفصلہ ذیل پانچ جہانی نقائص کی بنا پر منسوخ ہو سکتا ہے۔ یعنی جذام، جنون، نامردی یا شوہر و زوجہ کے دوسرے نقائص کی بنا پر جو اس کو ناقابل اجماع کر دے۔ دوسروں کی یہ رائے ہے کہ ان میں سے کوئی وجہ بھی تین سو نکاح کے لیے کافی نہیں۔ تیسری رائے کے نکاح ان میں سے بعض نقائص کی بنیاد پر منسوخ ہو سکتا ہے اور بعض کی بنیاد پر نہیں، ناقابل قبول ہے۔ صاحب تلویح کو اس رائے کی صحت میں کلام ہے۔ ۵۰

انقاد اجماع کے طریقے؛

اجماع کا انعقاد اس طرح ہوتا ہے کہ یا تو کسی فیصلہ کا الفاظ میں اظہار کیا جائے یہ اجماع قولی ہے یا فقہاء اس پر عمل کرنے لگیں یہ اجماع فعلی ہے۔ ان دونوں صورتوں میں یا وہ باضابطہ (اجماع عزیمت) یا بے ضابطہ (اجماع رخصت) ہوگا۔ اجماع قولی کا منعقد ہونا اس وقت کہا جاتا ہے جب کہ مجتہدین کسی

۱۔ توضیح بر حاشیہ تلویح، صفحہ 500۔

۲۔ توضیح بر حاشیہ تلویح، صفحہ 500۔

۳۔ ان فقہاء کا نام ابن سیرین ہے۔ انگریزی کتاب میں ابن شیرین غلطی سے چھپ گیا ہے۔ (مترجم)

۴۔ توضیح بر حاشیہ تلویح، صفحہ 501۔

۵۔ تلویح، صفحہ 501۔

جلسہ میں یا یہ اطلاع پا کر کہ کوئی مسئلہ زیر غور ہے، معقول مدت کے اندر منفرداً اور صریح الفاظ میں اپنی رائے کا اظہار کرتے ہیں یا جب کوئی ایک یا ایک سے زیادہ ممتاز مجتہد اپنی رائے کا اظہار کرتا ہے اور دوسرے اس کو جلسہ میں سن کر یا اس کی خبر پا کر خاموشی اختیار کرتے ہیں اور اس سے اختلاف نہیں کرتے۔ پہلی صورت کا اجماع باضابطہ اور دوسری صورت کا اجماع بے ضابطہ سمجھا جاتا ہے۔ اجماع فعلی اس وقت واقع ہوتا ہے جب تمام مجتہدین کسی معاملہ شرعی میں ایک خاص طرز پر عمل پیرا ہوتے ہیں یا بعض ان میں سے ایک خاص طرز پر عمل اختیار کرتے ہیں اور باقی دوسرا طرز پر عمل اختیار کر کے اس سے اختلاف کا اظہار نہیں کرتے۔ پہلی صورت کا اجماع باضابطہ اور دوسری صورت کا اجماع بے ضابطہ متصور ہوتا ہے۔ اجماع قولی اور فعلی دونوں محبت ہیں۔ حنفی اور عام طور پر مالکی اور بعض شافعی فقہاء باضابطہ اور بے ضابطہ اجماع (اجماع عزیمت اور رخصت) دونوں کو شرعاً جائز اور واجب العمل سمجھتے ہیں۔ اگرچہ مقدم الذکر کو مؤخر الذکر پر مذہبی لحاظ سے ترجیح دیتے ہیں۔ بعض حنفی فقہاء کے نزدیک دونوں مساوی ہیں۔ برخلاف اس کے بعض شافعی اور بعض مالکی اور بعض معتزلہ اور ظاہری بے ضابطہ اجماع (اجماع رخصت) کو مطلق تسلیم نہیں کرتے۔

فخر الاسلام لکھتے ہیں کہ اگر خلفائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے کسی نے کوئی مسئلہ اپنے خطبہ میں اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مجمع میں بیان کیا اور حاضرین میں سے کوئی شخص اس کے جواز پر معترض نہیں ہوا تو اس پر اجماع کا ہو جانا قیاس کر لیا جائے گا۔ شارح مصنف موصوف لکھتا ہے یہ قاعدہ اول چار خلفاء یا خلفائے تک محدود نہیں ہے بلکہ دوسری سلطنتوں کے حکمرانوں پر بھی ساری ہے بشرطیکہ وہ نقیہ ہوں۔

بے ضابطہ اجماع (اجماع رخصت) کی تائید میں جو دلائل پیش کیے جاتے ہیں وہ یہ ہیں:

اول: اگر تمام مجتہدین کا بصراحت تمام رائے دینا لازمی قرار دیا جائے تو اجماع کا امکان باقی نہیں رہتا اور شریعت کسی معاملہ میں کوئی ناممکن شرط عائد نہیں کرتی ہے۔ دوسرے ہر مجتہد کا از روئے شرع یہ فرض ہے کہ اگر وہ کسی مسئلہ کے متعلق دوسروں کو غلطی کرتے دیکھے تو وہ خاموش نہ رہے بلکہ اپنے اختلاف

۱۔ توضیح بر حاشیہ تلویح صفحہ 499، مختصر جلد اول صفحہ 37، تلویح صفحہ 500، تقریر جلد سوم صفحہ 108

کشف الاسرار، جلد سوم، صفحہ 9 - 228، جمع الجوامع جلد سوم صفحہ 300 - 295 -

۲۔ کشف الاسرار جلد سوم، صفحہ 235 -

کا اظہار کرے۔ اس وجہ سے کہ ان کی خاموشی یا عدم اظہار اختلاف سے ان کا اتفاق قیاس کیا جائے گا۔ ان مجتہدوں کے مقابلے میں اکثر ایسی صورتیں پیش کی جاتی ہیں جن میں خاموشی بمنزلہ اتفاق کے نہیں سمجھی جا سکتی۔ ایک مرتبہ حضرت عمرؓ نے اپنے ساتھیوں سے ایک جلسہ میں دریافت کیا کہ آیا مالِ غنیمت کی تقسیم میں توقف جائز ہے۔ سب نے برائستدئے حضرت علیؓ کے اثبات میں جواب دیا۔ حضرت علیؓ خاموش رہے۔ جب حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ سے دریافت کیا تو آپ نے نفی میں جواب دیا اور آپ ہی کی رائے منظور کی گئی۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ حضرت علیؓ نے بغیر دریافت کیے اظہار اختلاف کو اپنے فرائض میں داخل نہیں تصور فرمایا تھا۔

دوسری مثال یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کو یہ اطلاع ملی کہ ایک عورت جس کا شوہر غائب تھا، دوسرے لوگوں کے ساتھ بے تکلفی سے باتیں کرتی تھی۔ وہ عورت حاملہ تھی۔ حضرت عمرؓ کے زجر سے بوجہ خوف، اس کا حمل ساقط ہو گیا۔ حضرت عمرؓ نے اپنے ساتھیوں سے دریافت کیا کہ ایسی حالت میں ان کو عورت مذکورہ کو معاوضہ دینا لازم ہے۔ سب کی یہ رائے ہوئی کہ حضرت عمرؓ نے چونکہ اس عورت کے مذہبی فائدہ کے لیے یہ عمل کیا تھا، اس لیے ان پر کوئی معاوضہ عائد نہیں ہوتا۔ حضرت علیؓ نے جواب تک خاموش تھے، دریافت کیے جانے پر فرمایا کہ حضرت عمرؓ کو معاوضہ دینا ضروری ہے اور بالآخر یہی رائے قابل قبول ٹھہری۔ فقہائے حنفی ان دونوں صورتوں کے متعلق لکھتے ہیں کہ حضرت علیؓ کی راہوں کی منظوری سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ از روئے شرع صرف وہی راہیں صحیح تھیں۔ جو کچھ ظاہر ہوتا ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ ان کو دوسری راہوں پر ترجیح تھی۔ کہا جاتا ہے کہ بعض اوقات فقہاء کی خاموشی برائے خوف کے ہو سکتی ہے، اس کی تائید میں بیان کیا جاتا ہے کہ ابن عباسؓ نے حضرت عمرؓ کے عہدِ خلافت میں عول کے مسئلہ میں حضرت عمرؓ کے خوف سے اختلاف کا اظہار نہیں کیا کیونکہ حضرت عمرؓ کی رائے اس بارے میں ابن عباسؓ سے مختلف تھی۔ لیکن اس روایت کی صحت سے انکار کیا جاتا ہے۔

امام وقت کے اپنے خطبہ میں کسی مسئلہ شرعی کے بیان کرنے کی جو بظاہر بے ضابطہ اجماع (اجماعِ رخصت) کی مثالیں ہیں اکثر صورتیں پیش کر کے یہ ظاہر کیا جاتا ہے کہ اصحابِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسے مواقع پر کہ وہ سمجھتے تھے کہ امام وقت غلطی کر رہا ہے، اپنی رائے کا اظہار کرنا اپنا فرض سمجھتے تھے، اس لیے ایسی صورتوں میں ان کی خاموشی بمنزلہ ان کی رضا مندی کے منظور ہوتی ہے۔ جب اصحابِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں یہ طریقہ جاری تھا تو بعض فقہاء کے نزدیک اس قاعدہ کو دوسرے خلفاء اور حکمرانوں تک وسیع کرنے کی کوئی معقول وجہ ظاہر نہیں ہوتی۔ اس کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ اگر یہ طریقہ اصحابِ رسول اللہ تک

محدود رکھا جائے تو زیادہ اعتراض نہیں کیونکہ ان کی تعداد محدود اور حیثیت مساوی تھی اور ان کو تقریر کی آزادی حاصل تھی، لیکن اس قیاس پر وہ قاعدہ بعد کے خلفاء اور حکمرانوں سے متعلق کرنا جن کے مخاطبین میں نہ اسلامی دنیا کے فقیہہ شریک ہوتے تھے اور نہ عامہ خلایق کو تقریر کی وہ آزادی حاصل تھی، بالکل مصنوعی اور بے بنیاد پر ہوگا۔

ابو علی ابن ابی ہریرہؓ کا قول ہے کہ اگر کسی مجتہد کا فتویٰ شائع ہوا اور اس سے اختلاف نہ کیا جائے تو اس پر اجماع کا اطلاق ہوگا۔ لیکن اگر ایک قاضی کا فیصلہ اسی طرح شائع ہو تو اس کا یہ اثر نہ ہوگا۔ ابواسحق مروزی کی رائے بالکل اس کے خلاف ہے۔ بیضاوی کا خیال ہے جو بظاہر ابن ابی ہریرہؓ کی رائے کی تائید کرتا ہے کہ قاضی کا فیصلہ ہمیشہ واجب التعمیل ہے اگرچہ وہ مسئلہ شرعی کی غلط فہمی پر مبنی ہو۔ مجتہد کے فتوے کی یہ حالت نہیں ہے۔ اگر اس واقعہ کی کہ فلاں مسئلہ زیر غور ہے، کمال طور سے اشاعت نہ ہوئی ہو، اس وقت اجماع جائز کے ہونے یا نہ ہونے کے متعلق بھی بہت اختلاف ہے۔

اجماع میں شریک ہونے والے فقہاء کی تعداد کا زیادہ ہونا لازمی نہیں ہے:

حنفیوں اور مالکیوں کے نزدیک اجماع کے جائز قرار پانے کے لیے یہ شرط لازمی نہیں ہے کہ اس میں فقہاء کی کثیر تعداد شریک ہوئی ہو۔ بعضوں کے نزدیک تین اور بعضوں کے نزدیک ان کی تعداد دو سے کم نہ ہونی چاہیے۔ ایک فقیہ یعنی ابن جریج کی تو یہ رائے ہے کہ اگر کسی زمانہ میں صرف ایک ہی فقیہ ہو تو اس کی رائے کو اجماع کی حیثیت حاصل ہو جائے گی۔

اجماع قرآن، حدیث یا قیاس پر مبنی ہو سکتا ہے:

تمام اہل سنت والجماعت کا یہی مذہب ہے کہ اجماع قرآن یا حدیث یا قیاس پر قائم ہو سکتا ہے۔

۱۔ کشف الاسرار، جلد سوم، صفحہ 229۔

۲۔ کشف الاسرار، جلد سوم، صفحہ 229۔

۳۔ کشف الاسرار، جلد سوم، صفحہ 229۔

۴۔ جمع الجوامع، جلد سوم، صفحہ 305 و صفحہ 294۔ مختصر جلد دوم، صفحہ 367، تقریر جلد سوم، صفحہ 593۔

۵۔ تلویح صفحہ 7-516۔ کشف الاسرار جلد سوم صفحہ 5-263۔ مختصر جلد دوم صفحہ 39۔ جمع الجوامع جلد سوم صفحہ 296۔

مگر معتزلہ اور اصحاب النطو اس اجماع کو تسلیم نہیں کرتے جو خبر احادیث یا قیاس پر مبنی ہوتا ہے۔ ان کی محنت یہ ہے کہ چونکہ متفقہ فیصلہ شرعاً قطعی ہے، اس لیے اس سند کا بھی جس پر وہ قائم ہے، قطعی ہونا لازم ہے اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اس ماخذ (دلیل) شرعی کی سند اتفاقِ آراء سے پیدا ہوتی ہے نہ کہ ان دلائل یا نصوص سے جس پر وہ مبنی ہوتی ہے۔ علاوہ اس کے اگر وہ سند جس پر اجماع مبنی ہے، قطعی واجب العمل ہو تو اتفاقِ آراء سے اس میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا اور یہ عمل بالکل بیکار ہو جاتا ہے۔ حضرت ابو بکر صدیقؓ کا خلافت کے لیے منتخب کیا جانا معروف اور مشہور تمثیل قیاسی اجماع کی ہے۔ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو بکرؓ کو خلافت کے لیے بہترین شخص تصور کیا۔ اس قیاس پر کہ حضرت رسالت پناہ نے ان کو اپنی حیات میں ایک مرتبہ جماعت کی امامت کے لیے مقرر فرمایا تھا۔ دلیل یوں قائم ہوتی کہ جو شخص امور دین میں امام یا پیشوا ہونے کے لائق اور قابل سمجھا گیا وہ ان کے دوسرے امور میں امام یا پیشوا بننے کا بدرجہ اولیٰ موزوں اور مناسب ہوگا۔

دوسری مثال قیاسی اجماع کی وہ قاعدہ ہے جس کی رو سے شراب خوری کی سزا اسی دوسرے مقرر کی گئی ہے۔ اس کا قیاس حدِ قذف (تمت لگانے کے الزام کی سزا) پر کیا گیا ہے کیونکہ مخمور شخص جو اپنی زبان پر اختیار نہیں رکھتا، ممکن ہے کہ مرتکب قذف ہو۔ گہوں یا اسی قسم کی دوسری اشیاء کی جو قبضہ میں نہ ہوں، فروخت کی ممانعت اس اجماع کی مثال ہے جو خبر احادیث پر مبنی ہے۔

اجماع کا ثبوت:

دوسرا سوال یہ ہے کہ اس امر کے ثبوت کے لیے کہ ایک خاص مسئلہ بہ اتفاقِ آراء طے ہو چکا ہے، کس قسم کی شہادت ہونی چاہیے۔ وہ یا تو عام یا متواتر شہادت عامہ، خلألق میں مشہور و معروف ہونے کی بنا پر ثابت کیا جاسکتا ہے۔ اس بارہ میں اہل سنت و الجماعت کے چاروں مذاہب میں کوئی اختلاف نہیں۔ مگر حنفی اس میں یہ اضافہ کرتے ہیں کہ وہ خبر واحد سے بھی ثابت قرار پائے گا۔ لہٰذا حنفیوں میں امام غزالی کی یہ رائے ہے کہ اجماع جس کی شہادت بیانِ واحد پر منحصر ہوئی کوئی سند نہیں ہے اور بعض حنفی بھی اس رائے سے متفق ہیں۔ بیضاوی لکھتے ہیں کہ اکثر فقہاء اس امر پر متفق رائے ہیں کہ اجماعی فیصلہ جو اس طرح ثابت ہو وہ واجب التعمیل ہیں اگرچہ وہ موجب پر مبنی ہوتی ہے۔ جو اجماع عام علم یا شہرت عامہ سے ثابت ہوتا ہے وہ متواتر اور مشہور احادیث کے مطابق سمجھا جاتا ہے۔

اجماع کا شرعی اثر:

جو قاعدہ اجماع سے قائم ہو وہ مستند اور واجب التعمیل ہے۔ مذہباً خفیوں کے نزدیک ایسا مجموعی فیصلہ جب بلحاظ ترکیب اجماع اور اس کے ثبوت کے تمام شرعی شرائط کو پورا کرتا ہے اس وقت اس پر قطعی ہونے کا اطلاق ہو سکتا ہے اس معنی میں کہ اس سے یقین کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور ان کا منکر کفر کی حد تک پہنچ جاتا ہے۔ شافعی اور مالکیوں کے مسئلہ اصول کے مطابق اجماع کا منکر کفر کی حد تک نہیں پہنچتا۔ جب وہ فیصلہ ایسے معاملات سے متعلق نہ ہو جو صریح نص سے ثابت اور عام طور سے مسلمہ ہیں۔ مثلاً پانچوں وقت کی نماز، رمضان کے روزے۔ زکوٰۃ کی ادائیگی، زنج کی فرضیت، زنا، شراب خوری اور سود کی ناجوازی، نکاح، بیع اور اجارہ وغیرہ کا جواز۔ خفیوں کے نزدیک اجماع کا فیصلہ مذہباً اسی صورت میں مستند ہوگا جب کہ اس میں مفصلہ ذیل شرائط پر پائے جائیں:-

- 1- اس کے متعلق اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے کسی نے اظہار اختلاف نہ کیا ہو یا کسی مجتہد نے انعقاد اجماع سے پہلے اس کے خلاف کوئی رائے قائم نہ کی ہو۔
- 2- جو مجتہدین اس میں شریک ہوں ان میں سے کسی نے بعدہ اپنی رائے نہ بدلی ہو۔
- 3- فیصلہ مذکورہ عامہ خلایق میں زبان زد یاکم از کم معروف و مشہور ہو۔
- 4- وہ کسی صریح نص قرآنی یا کسی متواتر یا مشہور حدیث پر مبنی ہو۔
- 5- وہ اجماع باضابطہ طریقہ پر منعقد ہوا ہو۔

اس مضمون کو ختم کرنے سے قبل مجھ کو اس کا اظہار کر دینا ضروری ہے کہ اس اہم شرعی ماخذ کے قواعد میں سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ اس کے متعلق کوئی معین اور قابل عمل ایسا ذریعہ نہیں بتایا گیا ہے جس کی رو سے ایسے فقہار کا جو اجماع میں شرکت کے قابل ہوں، انتخاب کیا جاسکے اور ان کے مجموعی فیصلوں کی دریافت ہو سکے اور مستند شکل میں جمع اور محفوظ کیے جاسکیں۔ غالباً یہ اس ملکی حالت کی وجہ سے ہوا جو اسلامی دنیا میں خلفائے راشدین کے وقت ہی سے پیدا ہو گئی تھی۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اجماع کا مسئلہ ان لوگوں کے طرز خیال اور عمل سے قدر بالا تر تھا کہ یہ اُمید نہیں کی جاسکتی تھی کہ وہ اس زمانے میں جس میں وہ پیدا ہوا، کوئی عملی اور مستقل صورت اختیار کر سکتا۔

۱- مختصر، جلد دوم، صفحہ 44، جامع الجوامع، جلد سوم، صفحہ 315۔

دفعہ ۲۔ رسم و رواج

اہل عرب کی ان رسم و رواج کی نسبت جو بصراحت حضرت رسالت پناہ کے زمانہ حیات منسوخ نہیں ہوئے، یہ سمجھا جاتا ہے کہ ان کو ذریعہ خاموشی شارع علیہ السلام نے منظور فرمایا۔ رسم و رواج (عرف تعارف و عادات) کے متعلق بحیثیت ماخذ قانون کے کہا جاتا ہے کہ ان کو اجماع کی حیثیت حاصل ہے اور ان کے جواز کی دلیل وہی ہے جو اجماع کی ہے۔

مذاہب میں لکھا ہے کہ صریح نص کی عدم موجودگی میں رسم و رواج کی وہی حیثیت ہے جو اجماع کی ہوتی ہے۔ اسی کتاب میں رسم و رواج کو ایک موقع پر قیاس کا فیصلہ کرنے والا کہا گیا ہے۔

رسم و رواج کے لیے اجماع علماء کی طرح کوئی مذہبی سند نہیں ہے لیکن جو معاملہ از روئے رسم و رواج کیا جائے وہ شرعاً قابل نفاذ ہے اگرچہ وہ کسی ایسے مسئلہ کے خلاف بھی ہو جو قیاس سے قائم کیا گیا۔ لیکن ضروری ہے کہ وہ کسی صریح آیہ قرآنی یا حدیث صحیح کے خلاف نہ ہو۔ اہل سنت و الجماعت کے فقہاء اس پر متفق ہیں کہ رسم و رواج کو ان قواعد پر ترجیح ہے جو قیاس سے مستخرج ہوئے ہیں اور شرع اسلام کے پڑھنے والے اس امر سے ناواقف نہیں ہیں۔ اس شرع کے نشوونما میں رسم و رواج کو بڑا دخل رہا۔ خصوصاً اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور تابعین کے زمانہ میں علم اصول پر لکھنے والے حنفیوں نے رسم و رواج سے بحیثیت ماخذ قانون امتحان (فقہی ترجیح) کے عنوان میں بحث کی ہے۔

عام رسم و رواج اور کسی خاص پیشہ یا کاروبار کے مروجہ عمل میں تمیز کرنا ضروری ہے جو خزانہ ذکر کا بلحاظ اپنی نوعیت کے عام طور سے عامہ خلایق میں رائج ہونا ضروری نہیں ہے۔

وہ رسم و رواج جو شرع میں معتبر ہے عام طور سے ملک میں شائع اور رائج ہونا چاہیے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کی ابتدا صحابہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ہوئی ہو۔ عدالتوں میں اس کے تسلیم کیے جانے کے لیے اگر کسی مدت کی ضرورت ہے تو کس قدر اس کا کہیں سے پتہ نہیں چلتا۔ ممکن ہے کہ ایک رواج جو لوگوں کی یاد میں شروع ہوا ہے، قابل نفاذ قرار دیا جائے۔ اگر یہ معلوم ہو کہ وہ عام طور سے اس حصہ ملک کے مسلمانوں میں رائج اور شائع ہے جہاں اس کے جواز یا ناجواز کا سوال پیدا ہوا ہے۔

مصنف ردالمحتار نے تعالٰی یا رسم کی تعریف اس طرح کی ہے اس پر ترک کے بہ نسبت عمل زیادہ تر ہوتا ہو۔ (ردالمحتار، جلد سوم، صفحہ 408)

چند آدمیوں یا ایک محدود جماعت کا عمل قابل تسلیم نہیں ہو سکتا اور نہ وہ تعالٰی قانوناً معتبر سمجھا جائے گا جب کہ وہ ایک خاص مقام مثلاً ایک گاؤں یا قصبہ تک محدود رہے گا۔ اس کا اس ملک میں جس میں اس کے جواز کا سوال پیدا ہوا ہے۔ عام طور سے راجح ہونا ضروری ہے۔ چند بار کا عمل جائز تعالٰی نہیں منظور ہو سکتا۔ تعالٰی کا اصل اصول یہ ہے کہ وہ ملک ہو۔ پس ایک ملک کے تعالٰی سے دوسرے ملک کا عام قانون متاثر نہیں ہو سکتا۔ علاوہ بریں اس کا اثر اسی وقت تک قائم رہتا ہے جب تک کہ وہ راجح ہے۔ پس ایک زمانہ کا تعالٰی دوسرے زمانے میں نافذ نہیں ہو سکتا۔ ہندوستان میں پنجاب اور بمبئی کے نوجوں میں شرع اسلام کے اکثر مسائل اس تعالٰی کی بنا پر جو ہندوؤں سے اخذ کیا گیا ہے اور جس کو واضعاً قانون اور عدالتوں نے منظور کر لیا ہے، بالکل متروک اور بے حد تبدیل ہو گئے ہیں۔ ان میں سے بعض تعالٰی متعلقہ جانشینی و توریث اصول فقہ اسلام کی رو سے بالکل ناجائز ہیں کیونکہ وہ صریح نصوص کے خلاف ہیں۔

حصہ سوم

استنباط فقہی

دفعہ 1۔ قیاس

قیاس کی تعریف:

اصول فقہ کے چاروں مذاہب اس پر متفق ہیں کہ ایسے معاملات میں جن کے متعلق کلام مجید یا

حدیث میں کوئی حکم نہیں ہے یا جو اجماع سے طے نہیں ہوئے ہیں، مسائل شرعیہ، احکام سے جو ان تین اولہ شرعیہ میں سے کسی ایک میں پائے جائیں۔ بذریعہ قیاس مستنبط کیے جاسکتے ہیں۔ لفظ قیاس کا ترجمہ انگریزی میں عام طور سے لفظ اینالوجی سے کیا جاتا ہے۔

قیاس کے نقلی معنی اندازہ کرنے، مطابق یا مساوی کرنے کے ہیں۔ بحیثیت دلیل شرعی کے ہونے کے حنفیوں نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ اصل نصوص کے حکم کو جو مقیس علیہ ہے کسی خاص صورت تک توسیع دینا بسبب ایسی علت متحدہ کے جس کا ادراک محض لغت سے نہیں ہو سکتا۔ بلکہ مالکی قائل ہیں کہ استنباط کو بلحاظ علت کے اصل حکم کے ساتھ مطابق کرنے کا نام قیاس ہے اور شافعیوں کے نزدیک امور شرعیہ میں معلوم کو معلوم پر ایک علت موثرہ احکام کی وجہ سے عمل کرنے کا نام قیاس ہے۔ صاف اور صریح الفاظ میں قیاس اس عمل استنباط کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ سے ایک نص کا حکم ان صورتوں سے متعلق کیا جاتا ہے جو اگرچہ نص کے الفاظ میں نہیں آتیں مگر اس کی علت میں داخل ہوتی ہیں۔ نص کی علت کو رکن اور اس کے حکم کی توسیع کو جس سے شرعی امور میں قیاس قائم کیا جاتا ہے۔ حکم کہتے ہیں۔ قیاس بحیثیت حجت شرعی کے کلام مجید حدیث اور اجماع کے بعد ہی جن کو فقہائے اسلام اصل یا نص کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ قیاس کی جو تعریف کی گئی ہے اس سے ظاہر ہے کہ اس میں اور تعبیر میں امتیاز کرنا ضروری ہے۔

قیاس کی حد:

صحیح تعبیر کے ذریعہ سے ایک نص ان صورتوں سے متعلق کی جاتی ہے جس پر نص مذکور کے الفاظ حاوی ہوتے ہیں برخلاف اس کے قیاس جس کے احکام کو ان صورتوں تک وسیع کرتا ہے جس پر نص کے الفاظ حاوی نہیں ہوتے۔ اصول فقہ کے علماء اس امر کو تسلیم نہیں کرتے کہ قیاس کے ذریعہ سے احکام کی توسیع شرع میں جدید احکام کے قائم کیے جانے کے مساوی ہے بلکہ ان کی رائے یہ ہے جیسا کہ قبل ازیں معلوم ہو چکا ہے کہ قیاس کی مدد سے ایک حکم شرعی دریافت ہو جاتا ہے کوئی جدید حکم قائم نہیں ہوتا۔

قیاس کے عمل سے ایک نص کا حکم عموماً وسیع تر ہو جاتا ہے۔ اگرچہ بعض فقہاء اس معاملہ میں محدود

۱۰۰ توضیح صفحہ 302

۱۰۱ مختصر، جلد دوم، صفحہ 204

۱۰۲ جمع الجوامع، جلد چہارم

۱۰۳ مختصر، جلد دوم، صفحہ 204

۱۰۴ آیات بینات، جلد چہارم، صفحہ 6 -

نظری سے کام لے کر اس کے قائل ہیں کہ قیاس سے صرف نفس کے اصل حکم میں توسیع ہوتی ہے نہ کہ اس کے عمل کی علت یا شرط میں واقعات سے نتائج مستنبط کرنے میں بھی قیاس کا کوئی تعلق نہیں ہے یہ کام بحد علم و فنون محض مشاہدہ سے لیا جانا چاہیے۔

قیاسِ سند کی نوعیت بحیثیت حجت شرعی (ماخذ احکام) :

جو احکام قیاس سے مستنبط ہوتے ہیں وہ بلحاظ مستند ہونے کے ایسے نہیں ہوتے جیسے کہ وہ احکام جو قرآن یا حدیث یا اجماع سے ماخوذ ہوتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ قیاسی احکام کی نسبت اس امر کا یقین نہیں ہو سکتا کہ وہ حسبِ منشاء شارع ہیں کیونکہ ایسے استنباط کا انحصار انسانی عقول پر ہوتا ہے جس میں ہمیشہ خطا اور غلطی کا امکان رہتا ہے۔ اہل سنت والجماعت کے اصول فقہ کا مسلہ مسلہ ہے کہ ایک فقہ کی رائے صحیح اور غلط دونوں ہو سکتی ہے۔ اس لیے قاضی پر تصفیہ مقدمات میں یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ کسی خاص قاعدے کی پابندی محض اس بنا پر کرے کہ بعض فقہاء نے اس کو پسند کیا ہے بلکہ اس کو اپنی رائے کے مطابق عمل کرنے کی اجازت ہے۔ اگر کسی قیاس پر علماء کا اجماع ہو جاتا ہے تو اس کی شرعی حیثیت تبدیل ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ اجماع ہوتا ہے نہ کہ ان علماء کا وہ قیاس جس پر وہ مجموعی فیصلہ مبنی ہوتا ہے۔

قیاس کے خلاف دلائل :

اصحابِ الفلوس اور کچھ حنبلی اور ابنِ حزم قیاس کو حجت شرعیہ تسلیم کرنے کے منکر ہیں بہ استثنائے ان معاملات کے جن کا تعلق حقوق عباد سے ہے، (مثلاً تخمینہ نقصان جائداد جو ایک ناجائز قابض کے قبضہ کی وجہ سے ہو گیا ہو) اور جو ہمارے ہوا اس اور عقول کے استعمال سے دریافت ہو سکتے ہیں۔ وہ یہ حجت کرتے ہیں کہ ان کے سوائے قیاس کی نسبت دوسری رائے قائم کرنے کا یہ نتیجہ ہو گا کہ قیاس واضح قواعد ٹھہرے گا جس کا حق صرف خداوند تعالیٰ کو حاصل ہے اپنی رائے کی ناسید میں وہ مفصلہ ذیل نصوص پیش کرتے ہیں۔

نزلنا علیک الكتاب تبیاناً لکل شیء -

(حضرت رسالت پناہ کے ذریعہ سے خداوند تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے) کہ ہم نے تجھ پر کتاب

لہ آیات بینات، صفحہ 5۔

نازل کی ہے جو ہر شے کے لیے بیان یعنی صراحت ہے۔

”لا رطب ولا یابس الا فی کتاب مسبین“

یعنی آسمانی کتاب میں برابر کے متعلق حکم موجود ہے۔

قل لا اجد فیما اوحی الی محوماً علی طاعمریطعدہ الا ان ینکون
میتة اود ما مسفوحاً۔

(حضرت رسالت پناہ کو یہ حکم دیا جاتا ہے) کہ سامعین کو سنا دے کہ جو وحی مجھ پر بھیجی گئی ہے، اس میں کوئی ایسا حکم نہیں پاتا جس سے بجز مرے ہوئے جانور یا بہتے ہوئے خون کے کسی اور شے کا کھانا ممنوع قرار پایا ہو۔

فکل ما لا یوجد فی کتاب اللہ تعالیٰ محرماً لایکون محرماً
پس جو چیز کتاب اللہ میں حرام نہیں قرار پائی ہے وہ حرام نہیں ہو سکتی۔

لم یزل امر بنی اسرائیل مستقیماً حتی کثرت فیہم اولاد السبایا
فقاموا مالمریکن بما قد کان فضلوا واصنلوا۔

یعنی بنی اسرائیل کے معاملات ٹھیک طور سے چل رہے تھے یہاں تک کہ وہ لوگ جو نوڈیوں کے پیٹ سے پیدا ہوئے تھے، تعداد میں بڑھ گئے اور انہوں نے ان احکام سے جو درج کتاب تھے، ایسے احکام مستنبط کرنے شروع کیے جو درج کتاب نہ تھے اور اس طور سے وہ خود گمراہ ہوئے اور انہوں نے دوسروں کو گمراہ کیا۔

قیاس کی تائید میں دلائل؛

ان نصوص سے جو دلائل قائم کی جاتی ہیں، ان کا جواب اس طرح دیا جاتا ہے کہ اہل سنت والجماعت بلحاظ اول دو آیات متذکرہ بالا کے اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ ہر امر کے متعلق کلام مجید میں مسلمانوں کی ہدایت کے لیے احکام موجود ہیں مگر صاف اور صریح احکام چند ہی امور کے متعلق دیے گئے۔ باقی امور کے متعلق صرف ایسے اشارات ہیں جن سے احکام کو استخراج کرنے کی ضرورت ہوتی ہے جو انتباہ آخر آیت میں بنی اسرائیل کے اتباع نہ کرنے کے متعلق ہے اس کی بنا مخاطبین کا تعصب اور جہل تھا اور یہ الزام اہل اسلام کے مجمع فقہاء پر عالم نہیں کیا جاسکتا۔ اس آیت کا اصول کہ کوئی چیز جو قرآن میں ناجائز قرار دی گئی ہے، ناجائز نہیں ہو سکتی صحیح تسلیم کیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ یہ دعویٰ ہی نہیں ہے کہ قیاس اس مقصد کے لیے مستعمل ہو

سکتا ہے۔ برخلاف اس کے اہل سنت والجماعت قیاس کی تائید میں مفصلہ ذیل نصوص سے استناد کرتے ہیں:

ما ظننتم ان یخرجوا وظنوا انہم مالکتہم حصونہم من اللہ
فاتاہم اللہ من حیث لم یحتسبوا وقذف فی قلوبہم الرعب
یخربون بیوتہم بایدیہم وایدی المومنین فاعتبروا یا اولی
الابصار۔ (سورہ حشر)

یعنی کیا تم سمجھتے ہو کہ تم نپچ کر نکل جاؤ گے۔ وہ سمجھتے تھے کہ ان کے قلعے ان کی حفاظت کریں گے، لیکن خدا نے ان کو اس طرف سے پکڑا جدھر سے ان کو خیال بھی نہ تھا۔ خدا نے ان کے دلوں میں خوف ڈال دیا اور وہ اپنے گھر اپنے ہاتھوں سے ویران کرنے لگے اور اسی طرح مسلمانوں نے بھی ان کے گھر ویران کیے۔ پس اسے لوگوں جن کو عقل ہے عبرت حاصل کرو۔

جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذؓ کو (والی بنا کر) یمن کی طرف بھیجا تو ان سے درپٹا فرمایا کہ (تم مقدمات کا) فیصلہ کس طرح کرو گے۔ معاذؓ نے جواب دیا کہ کتاب اللہ سے۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا کہ اگر کتاب اللہ میں کوئی ایسی چیز نہ ملے جو تمہاری ہدایت کر سکے۔ عرض کیا کہ سنت رسول اللہ سے۔ پھر ارشاد ہوا کہ اگر تم کو میرے عمل کی بھی کوئی نظیر نہ ملے تو۔ اس پر معاذؓ نے عرض کیا کہ اس وقت میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔ اس کو سن کر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شکر ہے اس خدا کا جس نے اپنے رسول کے قاصد کو یہ توفیق دی جس سے وہ راضی ہے اور جس کو وہ پسند کرتا ہے۔

متذکرہ بالا اسناد میں پہلی آیت قرآنی ہے جس کی تفسیر اس طرح کی جاتی ہے کہ اس میں خداوند تعالیٰ نے مسلمانوں کو بذریعہ قیاس بنی اسرائیل کی حالت سے اس استنباط کرنے کا ایما فرمایا ہے کہ بوجہ تکبر خدا کی نافرمانی بغیر سزا کے نہیں رہ سکتی۔ دوسری سند مشہور حدیث نبوی ہے جس سے احکام قرآنی کو انسانی عقل اور تجربہ سے توسیع دے کر معاملات میں استعمال کرنے کی سند ملتی ہے۔ قیاس کی حجت شرعی (ماخذ قواعد) ہونے کی بڑی دلیل یہی سمجھی جاتی ہے۔ علاوہ اس کے یہ بھی کہا جاتا ہے کہ خود حضرت رسالت پناہ نے شرعی معاملات کے تصفیہ میں قیاس سے کام لیا ہے۔ مثلاً ایک مرتبہ ایک شخص نے جس کا باپ

باوجود مستطیع ہونے کے بغیر حج کرنے کے مرگیا تھا، دریافت کیا کہ آیا اس کو اپنے باپ کی روح کو ثواب پہنچانے کی غرض سے اس کی طرف سے حج بدل کرنا لازم ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے دریافت فرمایا کہ اگر تمہارا باپ کچھ قرض چھوڑ کر مر جاتا تو تم اس کو ادا کرتے یا نہیں۔ اس سے یہ استنباط کیا جاتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قرض پر اس مذہبی فرض کو قیاس فرمایا جو شخص مذکور بغیر ادا کیے فوت ہو گیا تھا، اس کے ورثاء کو ایسے فریضہ کے ادا کرنے کا حکم فرمایا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ شرعی استنباط بذریعہ قیاس فرمایا کرتے تھے اور اس کے جواز کی نسبت کبھی شبہ نہیں کیا جاتا تھا۔

شرائط قیاس :

جائز قیاس کی شرطیں مفصلہ ذیل ہیں :

- 1- یہ کہ مقیس علیہ نفس (جس نفس سے قیاس کیا جاتا ہے) کا حکم خاص واقعات اور حالات پر مبنی نہ ہونا چاہیے۔ مثلاً وہ حدیث جس میں ارشاد ہوا ہے کہ من شهد لہ حزمیہ فہو حسبہ۔ یعنی حزمیہ جس شخص کی تصدیق کر دیں وہ اس کے لیے کافی ہے۔ اس سے یہ عام قاعدہ نہیں قائم ہوتا کہ دعویٰ کے ثبوت کے لیے ایک شخص کی شہادت کافی ہے۔ یہ حکم خاص حزمیہ کے لیے ذاتی طور سے تھا۔ قرآن کی وہ آیتیں جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ خاص سے مخصوص ہیں۔ دوسری مثال ہے جہاں قیاس نہیں ہو سکتا۔
- 2- نفس کا حکم ایسا نہ ہونا چاہیے کہ اس کی علت ادراک انسانی سے خارج ہو اور نہ اس کی نوعیت کسی عام قاعدہ کی استثنا کی ہو۔

مثالیں :

اس امر کی علت کہ زکوٰۃ کے لیے مال کا ایک خاص جزو کیوں مقرر کیا گیا ہے اور خاص خاص ورثاء کو خاص خاص حصے مثلاً ایک چوتھائی شوہر کو اور ایک آٹھواں حصہ زوجہ کو کیوں دلایا گیا ہے، دریافت نہیں

۱۔ آیات بینات، جلد چہارم، صفحہ 7۔

۲۔ توضیح، صفحہ 308۔ مختصر، جلد دوم، صفحہ 211۔

۳۔ توضیح، صفحہ 308۔ مختصر، جلد دوم، صفحہ 211۔

ہو سکتی اور اس لیے ان صورتوں سے قیاس کر کے دوسری اسی طرح کی صورتوں کے لیے کوئی قاعدہ قائم نہیں ہو سکتا۔ اسی اصول پر امام اعظمؒ کے نزدیک جو حد خمر اور قذف (سہمت لگانے) کے لیے مقرر ہے، اس میں توسیع نہیں ہو سکتی۔ لیکن امام شافعیؒ اس سے مختلف ہیں۔ وہ حد سرقہ کفن چور پر بھی جاری کرتے ہیں اگرچہ کفن کی چوری قاعدہ مندرجہ نص کے لحاظ سے سرقہ کی تعریف میں نہیں آتی۔ کرایہ یا اجارہ کے معاہدہ میں آئندہ کی خدمات یا پیداوار کی قیمت کی تشخیص بغرض تعین اجرت یا کرایہ واجب الادا شرعاً جائز ہے۔ یہ اجازت اس عام قاعدہ کا استثنا ہے کہ جو مال موجود اور قابل احساس نہیں۔ اس کی تشخیص قیمت نہیں ہو سکتی۔ اس بنا پر حنفیوں کی رائے کے مطابق ایک جائداد کے ناجائز قابض سے واصلات واجب الوصول نہیں ہیں۔ برخلاف اس کے امام شافعیؒ کی رائے ہے کہ جائداد کی قیمت حتیٰ مالکانہ پر مشتمل ہے اور جو شخص ناجائز طور سے اس کی جائداد پر قابض ہو کر اس کو اس کی منفعت سے محروم رکھتا ہے وہ اس کے نقصان کی پابجائی کا مستوجب ہے۔

3۔ حنفیوں اور مالکیوں کے نزدیک قیاس قرآن یا حدیث کے ایسے حکم پر مبنی ہونا چاہیے جو منسوخ نہ ہو یا جماع پر اور بعض شافعی اور کل حنبلیوں کے نزدیک ایک قیاس دوسرے قیاس پر بھی مبنی ہو سکتا ہے۔ جو حکم اس طور سے مستخرج کیا جائے وہ کسی حکم نص کے مخالف نہ ہو اور نہ کسی نص کے الفاظ سے پیدا ہوتا ہو۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہنا چاہیے کہ جو حکم قیاس سے مستخرج اور مستنبط کیا جائے اس کی نوعیت نص کے احکام کے ماہصل کی ہونی چاہیے۔ کسی نص کے محض الفاظ پر کوئی قیاس نہیں قائم کیا جاسکتا۔

حنفی اور مالکی جو قیاس پر قیاس قائم کرنے کے مخالف ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ جو دوسرا قیاس قائم کیا جاتا ہے اس کی علت یا تو وہی ہوگی جو اصل نص کی ہے یا نہیں۔ پہلی صورت میں یعنی جس حالت میں علت ایک ہی ہے تو ایک درمیانی حکم کی طرف رجوع کرنا بالکل بیکار ہوگا۔ اگر دوسری صورت ہے تو پہلے قیاس کو غلط ماننا پڑے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک کسی چیز کا کھانے کے قابل ہونا اس کو سود کے مسئلہ میں داخل کرنے کے لیے کافی ہے جس میں بیع مثل بالمثل کے ایک فریق کو زیادہ لینا ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ وہ دلیل اس طرح قائم کرتے ہیں کہ سفر جل کھانے کی چیز ہے اور اسی طرح اصول میں آتہ ہے جس طرح سیب جس کا قیاس گیہوں سے کیا جاتا ہے جس کا ذکر بصراحت نص میں موجود ہے۔ ایسی دلیل کی نسبت کہا جاتا

۱۔ آیات بینات، جلد چہارم، صفحہ 5

۲۔ توضیح، صفحہ 309

۳۔ توضیح، صفحہ 309 - مختصر، جلد دوم، صفحہ 209 - آیات بینات، جلد چہارم، صفحہ 26 - 12

۴۔ مختصر، جلد دوم، صفحہ 209 صدر الشریعت، صفحہ 13

ہے کہ وہ بیکار محض ہے کیونکہ اس کو اصول میں لانے کے لیے یہ کہنا بالکل کافی تھا کہ سفرِ جبل کھانے کی چیز ہے۔ سیب کے قیاس کو درمیان میں لانے کی ضرورت نہ تھی۔ برخلاف اس کے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ممکن ہے کہ دوسرا قیاس ایسی علت پر مبنی ہو جو اصل حکم کی علت سے کسی قدر مختلف ہو۔ مثلاً سود کے حکم میں گیہوں کی صراحت موجود ہے جو عام غذا ہے اور کیلی ہے اور جس کی فروخت تبادلاً مثل میں ممنوع ہے جب تک کہ دونوں کی مقدار مساوی نہ ہو۔ بذریعہ قیاس اس کا حکم چاول پر کیا جاتا ہے جو کیلی سے فروخت ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ بھی ایک عام غذا ہے لیکن نہ اس حد تک جیسا کہ گیہوں۔ چاول کے قیاس پر خشک کھجوروں کا قیاس قائم ہوتا ہے کیونکہ دونوں کھانے کی چیزیں ہیں اور دونوں کیل سے ناپ کر فروخت ہوتی ہیں۔ اگرچہ کھجوریں چاول سے بھی کم بطور عام غذا کے مستعمل ہوتی ہیں۔ اس کے بعد یہ مسئلہ کشمش پر بھی حاوی کر دیا جاتا ہے جو کھجوروں کی طرح کیل سے فروخت ہوتی ہے۔ اگرچہ کشمش غذا کے طور سے استعمال نہیں ہوتی، بعدہ قیاس کو سیب تک توسیع دی جاتی ہے کیونکہ وہ مثل کشمش کے کھانے کی چیز ہے۔

قیاس مستخرجہ کے لیے جو بہ شرط القیاس قائم کیے گئے ہیں کہ وہ نص کے حکم کے خلاف نہ ہونا چاہیے اور نہ الفاظ نص میں آنا چاہیے اس وجہ سے ہے کہ قیاس ایک ضعیف تر ماخذ احکام ہے اور جو حکم اس کے ذریعے سے قائم کیا جائے گا وہ ناجائز قرار پائے گا۔ اگر وہ حکم نص کے مخالف ہوگا اور اگر الفاظ نص اس پر حاوی ہو گئے تو اس کا قائم کیا جانا ہی عبث اور بے کار ٹھہرے گا۔ اس سے ظاہر ہے کہ جو حکم قیاس سے مستخرج کیا جائے۔ اس کی نوعیت حکم مثبتہ نص کے حاصل یا نتیجہ کی ہونی چاہیے۔ اس شرط کی تشریح میں حنفیوں کو امام شافعیؒ کے استخراج مسئلہ ربوہ پر اعتراض ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ ربوہ کو تمام ایسی چیزوں کے تبادلاً پر حاوی کر دینا جو کھانے کے قابل ہوں، اصل حکم کی خلاف ورزی ہے۔ صدر الشریعت یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر امام شافعیؒ کی یہ رائے صحیح تسلیم کی جائے تو کھانے کی ایسی چیزوں کا تبادلاً بھی جو شمار سے فروخت ہوتی ہیں بالکل جائز نہ قرار پائے گا۔ کیونکہ ایسی حالت میں تعداد کے مساوی ہونے سے یہ ضرور نہیں ہوتا کہ حقیقی طور سے بھی وہ مساوی ہوں اور اگر مساوات کی شرط سے قطع نظر کر لیا جائے تو مسئلہ ربوہ گیہوں اور خشک کھجوروں سے بھی جو حکم میں بصراحت بیان ہوئے ہیں، متعلق نہ رہے گا۔ ان صورتوں میں جن مساوات کا نص میں خیال رکھا گیا ہے وہ کیلی مساوات ہے۔

۱۳ آیات بینات، جلد چہارم، صفحہ 14 - 13

۱۴ توضیح، صفحہ 310 -

ایک دوسری مثال جس میں کہا جاتا ہے شافیوں نے قیاس کا صحیح استعمال نہیں کیا، یہ ہے۔ ایک ذمی
 ۱ ایک غیر مسلم جو اسلامی حکومت کی حفاظت میں رہتا ہو (مسلمہ طور سے اپنی زوجہ سے افتراق بذریعہ طلاق
 کے منحل کر سکتا ہے۔ اسی قیاس پر شافیوں کی رائے ہے کہ وہ ظہار کے بھی مجاز ہیں۔ ظہار اپنی بیوی کے بدن
 کو ایسی غورتوں کے بدن سے تشبیہ دینا ہے جو اس پر ہمیشہ کے لیے حرام ہیں۔ حنفیوں کی یہ حجت ہے کہ طلاق
 اور ظہار میں فرق ہے کیونکہ مرد فدیر دے کر ظہار کے اثر سے شرعاً بری ہو سکتا ہے۔ لیکن فدیر کا مذہبی مسئلہ
 غیر مسلموں سے متعلق نہیں ہو سکتا۔

اس قاعدہ کی خلاف ورزی کی مثال کہ قیاس نص کے الفاظ پر نہیں بلکہ حکم کی علت پر کیا جانا چاہیے۔
 حنفی شافیوں کے اس استنباط کو پیش کرتے ہیں جو انہوں نے حرمت خمر کی نص کے متعلق کیا ہے۔ خمر جو ایک
 منشی چیز ہے اور نشیرہ انگور کو ٹرانے سے بنتی ہے۔ شافی کہتے ہیں کہ خمر کے لغوی معنی اس چیز کے ہیں جو اس
 کو تیار کرنے کا ایک ذریعہ ہے اور اس واسطے خمر کا اطلاق تمام منشی اشیا پر ہوتا ہے۔ حنفی اس پر اعتراض یہ
 کرتے ہیں کہ یہ نص کے الفاظ پر قیاس کرنا ہے۔

۲۔ جو حکم قیاس سے مستنبط کیا جائے اس کی بنا پر نص کے حکم میں تبدیلی واقع نہ ہونی چاہیے۔ مثلاً بیع سلم
 کا معاہدہ جس کی رو سے مشتری ایسی چیز خریدتا ہے جس کے حوالے کرنے کے متعلق بائع زمانہ آئندہ کا وعدہ
 کر کے پیشی قیمت لے لیتا ہے۔ شرع کے اس عام قاعدہ کے لحاظ سے کہ معاہدہ بیع اس وقت جائز متصور ہوتا
 ہے جب کہ شے بیعہ بروقت معاہدہ موجود ہو۔ لیکن ایک حدیث سے بیع سلم کا جواز ثابت ہے جس میں ارشاد
 ہوا ہے کہ ایسی شے کی فروخت جس کی حوالگی کے لیے کوئی آئندہ تاریخ مقرر ہو، جائز ہے۔ شافیوں کا خیال
 ہے کہ اگر کوئی تاریخ مقرر بھی نہ ہو، تب بھی یہ معاہدہ جائز ہے۔ اس وجہ سے ان پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ وہ
 نفوس حکم میں تبدیلی کرتے ہیں۔ شرعاً معاہدہ نکاح کے لیے دو گواہوں کی موجودگی لازم قرار پائی ہے۔ امام
 مالک کی اس رائے کی نسبت کہ گواہوں کا وجود صرف اعلان نکاح کے لیے ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ اس سے حکم
 منسوس میں تبدیلی واقع ہوتی ہے۔ اگر قیاس مستخرج سے اصل حکم کی کوئی جدید علت یا اس کے جواز کے لیے
 کوئی جدید شرط قائم ہوتی ہو، تب بھی قیاس مستخرج خلاف حکم منصوص متصور ہوگا۔ جن مردوں اور غورتوں میں
 باہم صحبت کا اتفاق ہوا ہو، اس کے خاص رشتہ داروں کے ساتھ از روئے حکم نص نکاح ناجائز ہے۔ امام
 مالک کی رائے ہے کہ صحبت کا بذریعہ نکاح کے واقع ہونا ضروری ہے۔ اس کی نسبت حنفیوں کا خیال ہے

کہ یہ جدید شرط کا اضافہ ہے۔

علت کی خصوصیات

اب ہم کو علت کی خصوصیات پر ایک نظر ڈالنی چاہیے۔ علت کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ وہ معرف حکم کے وجود پر دلالت کرنے والی (مترجم) یا علامتہ یا مؤثر (جس پر شے کا وجود موقوف ہو۔ مترجم) ہے۔ صدر الشریعت پہلی تعریف کو ترجیح دیتے ہیں کیونکہ علت سے ایک منصوص حکم کا ایسی صورتوں پر جو اس کے الفاظ سے ظاہر نہیں ہوتیں، حاوی ہونے کا علم حاصل ہوتا ہے۔ دوسری تعریف ان کے نزدیک پہلی تعریف میں شامل ہے۔ آخری تعریف پر ان کا یہ اعتراض ہے کہ حکم کا قائم کرنے والا یعنی مؤثر شارع ہے نہ کہ علت یا سبب صاف الفاظ میں علت کی تعریف اس طرح کی جاسکتی ہے کہ علت وہ واقعہ یا حالت یا مقصد ہے جو منصوص قاعدہ کو قائم کرتے وقت شارع کے پیش نظر تھا۔ جب کسی نص کے حکم کی علت دریافت ہو جاتی ہے تو فقہاء بذریعہ تفسیل کے اس نص کے حکم کو دوسری صورتوں میں جن میں وہی اسباب موجود ہوں، کام میں لاسکتا ہے۔ اہل سنت و الجماعت کا عقیدہ ہے کہ ہر حکم کے نفاذ کے وقت کوئی حکمت اور مصلحت شارع کے پیش نظر ہوتی ہے۔ اس حکمت اور مصلحت کی غرض یہ ہوتی ہے کہ انسانوں کی فلاح میں ترقی ہو یا وہ ناجائز زبان سے محفوظ رہیں اور جب حکم کی علت یا اس کا سبب اس حکمت اور مصلحت کی تائید کرتا اور اس کو بڑھاتا ہے تو کہا جاتا ہے کہ وہ سبب یا علت مناسب ہے۔

علت ایسی ہونی چاہیے کہ اس انسانوں کی فلاح میں اضافہ ہو؛

ابوزید الدہلوی کا قول ہے کہ علت یا سبب اسی وقت مناسب تصور کیا جائے گا جب کہ وہ انسانوں کے معمول عقل کے مطابق ہو۔ حکم کی مصلحت اور حکمت کے دو پہلو ہیں۔ ایک دینی اور دوسرا دنیوی حکم کی۔ دینی مصلحت جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ریاضت نفس اور تہذیب اخلاق ہے۔ اس کا دنیوی مقصد جان، مال، نسل، نیک نامی، مذہب اور عقل کی حفاظت ہے۔ شرع میں ان مقاصد کے علاوہ دوسرے مقاصد بھی جو ان سے درجہ میں کم ہیں، پیش نظر رکھے گئے ہیں یعنی رفع حاجت اور اس امر کا تعین کہ انسان کی وقعت کے لحاظ سے کیا چیز مناسب اور کیا چیز نامناسب ہے جو تحسین کے نام سے موسوم ہیں۔ ضرورتوں میں بھی فرق ہے۔ بعض کو بعض پر ترجیح ہے۔ قتل یا ضرر بالا راہ میں سزا دینے، ناجائز قابض کو واپسی جاؤاد پر مجبور کرنے

اور زنا اور انہام اور شراب پینے کے متعلق سزا دینے اور جہاد کا آئین قائم کرنے میں شارع کا مقصد علی الترتیب جان و مال، نسل، نیک نامی، عقل اور مذہب کی حفاظت ہے۔ ان صورتوں میں حکم کے مناسب اسباب اور علتیں بالارادہ قتل یا ضرر، سرقت یا مداخلت بے جا، زنا، نشاور کافروں کے مظالم کہے جاسکتے ہیں۔ نابالغ کے نکاح کے لیے ولی کا تقرر ایسے مقصد کی مثال ہے جو دوسرے درجہ کا ہے یعنی زیادہ اہم نہیں منظور ہوتا۔ احکام متعلقہ بیع، اجارہ اور دوسرے اسی قسم کے معاہدات کے مقاصد بھی اسی نوعیت میں داخل کیے جاتے ہیں۔ مگر فی الحقیقت اس امر کا تعین کرنا کہ اہم مقاصد کہاں ختم ہوتے ہیں اور غیر اہم مقاصد کہاں سے شروع ہوتے ہیں، نہایت دشوار ہے۔ مثلاً یہ کہا جاتا ہے کہ احکام بیع جائداد ایسی ہی انسان کی زندگی کے لیے ضروری ہیں جیسا کہ اس کی جائداد کا زیاں ناجائز سے محفوظ رکھنا۔ اسی طرح ایک دایہ کا نوکر رکھنا بعض اوقات بچے کی جان کی حفاظت کے لیے بے حد ضروری ہوتا ہے۔ اسی بنا پر اسلامی اصول فقہ کا یہ مشہور اور مسلمہ مسئلہ ہے کہ انسانی ضروریات قطعی ضروریات کے زمرہ میں داخل ہیں۔ بعض صورتوں میں احکام کی بنا مناسبت اور ملامت پر قائم ہوتی ہے۔ اس کی مثال وہ احکام ہیں جو تخمین و تزیین کے متعلق ہیں یا یہ حکم کہ غلام کی شہادت ناقابل قبول ہے، قطعی ضرورتوں کو دوسری ضرورتوں پر اور انسانی ضرورتوں کو مناسبت اور ملامت کے مسئلہ پر تفوق اور ترجیح حاصل ہے۔

مذہبی اور دنیوی مقاصد میں اختلاف :

اس امر کے متعلق کوئی عام قاعدہ بنانا مشکل ہے کہ آیا ہمیشہ مذہبی مقاصد کو دنیوی مقاصد پر تفوق ہے یا اس کے خلاف اس میں کوئی کلام نہیں ہو سکتا کہ اکثر صورتوں میں مذہبی مقاصد کو ترجیح دی جاتی ہے۔ مثلاً ممکن ہے کہ کسی شخص کو رمضان میں روزہ رکھنا طبی طریقہ سے مضر ہو لیکن چونکہ روزہ انسان کی حیوانی خواہشات کو فرو کرنے میں مفید ہے اس لیے حکم شخص مذکور کے واسطے روزے کو مفید قرار دیتا ہے۔ بہت سی صورتیں ایسی بھی ہیں جس میں دنیاوی مقاصد کو ترجیح دی جاتی ہے۔ مثلاً سفر کی حالت میں روزہ نہ رکھنے کی رخصت ہے۔ ان جسمانی تکالیف کی وجہ سے جو مسافر کو اٹھانی پڑتی ہیں۔ اس طرح ایک مسلمان جمعہ

۱۔ توضیح صفحہ 318 . آیات بینات، صفحہ 960 . مختصر، جلد دوم، صفحہ 1 - 240

۲۔ توضیح، صفحہ 318

۳۔ آیات بینات، جلد 4، صفحہ 97

کی نماز کے لیے مجد میں جانے سے معاف ہے اگر اس کو اپنے سامان کے تحفظ کے لیے مجبوراً ٹھہرنا پڑے۔ عام مسئلہ یہ ہے کہ "مفترات" ہر حالت میں رفع کیے جانے چاہئیں۔

ایسا قیاس جس کی بنیاد محض حکم کی عام مصلحت پر ہو، جائز متصور نہیں ہو سکتا؛

عام طور سے اس کی اجازت نہیں ہے کہ کوئی فقیہ کسی حکم کی عام مصلحت پر قیاس کی بنیاد قائم کرے۔ علت کو اس مضمون سے جس کے متعلق نص ہے، خاص تعلق ہونا چاہیے۔ اگر ایسا نہ ہو تو متضاد امور کے درپیش آجانے کا اندیشہ ہے۔ مثلاً احکام کا مجملہ اور مقاصد کے ایک اہم مقصد انسان کی جان کی حفاظت ہے۔ اگر فقیہ کو محض اس پر بلا لحاظ دوسرے امور کے قیاس قائم کرنے کی اجازت ہو تو جہاد ناجائز قرار پائے گا۔ اس لیے فقیہ کو لازم ہے کہ وہ اس مسئلہ میں اس مصلحت پر بھی غور کرے جس کے لحاظ سے ایسی لڑائی جائز قرار دی گئی ہے اور جس کا مقصد حفاظت مذہب ہے۔

علت کا معین ہونا ضروری ہے؛

عام قاعدہ یہ ہے کہ علت معین اور قابل احساس ہونی چاہیے۔ مثلاً معاہدہ کے فریقین کی رضا مندی ایک ایسی چیز ہے جو قابل احساس نہیں۔ اس لیے قانون نے ایجاب اور قبول کو لازم کر دیا ہے۔ اسی طرح کسی شخص کا ارادہ محسوس نہیں ہو سکتا۔ اس لیے قانون اس کے اظہار کو کسی ایسے صریح فعل سے اخذ کرتا ہے جو انسانی زندگی میں عام طور سے اس مقصد کے اظہار کے لیے کام میں لایا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب یہ سوال زیر بحث ہوتا ہے کہ آیا قاتل نے مقتول کو بالارادہ مار ڈالا یا نہیں تو قانون اس آلہ کی نوعیت پر جو اس کام میں لایا گیا غور کر کے اس کے ارادہ کا پتہ چلاتا ہے۔

عام اور مستلزم رائے یہ ہے کہ دلیل جو کافی طور سے معین اور صریح ہو استنباط قیاسی کے لیے بہتر بنیاد ہو سکتی ہے۔

۱۔ مختصر، جلد دوم، صفحہ 239 و المجلد صفحہ 13۔

۲۔ مختصر، جلد دوم، صفحات 239، 268 ۳۔ مختصر، جلد دوم، صفحات 4 - 213۔

بعض اوقات ایک معاملہ میں ایک حکم دوسرے اسی قسم کے معاملہ کے لیے علت ہو جاتا ہے، جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا۔ اسی طرح امتحان کی اکثر صورتوں میں ایک حکم کی علت پوشیدہ اور غیر محسوس رہتی ہے۔ لیکن یہ سب اس عام قاعدے کے مستثنیات ہیں جس کی رو سے علت کا ایک معین واقعہ یا عمل ہونا ضروری ہے جس میں حکم کی پوری دلیل موجود ہوتی ہے جہاں کہیں اس کا وجود پایا جائے وہاں حکم بطور نتیجہ کے ثابت قرار دیا جاسکے۔

یہ ضروری نہیں کہ علت کی مناسبت صورت میں عیاں ہو سکے؛

یہ ضروری نہیں ہے کہ قاعدے کی ہر مخصوص صورت سے اس واقعہ یا حالت کی مناسبت علانیہ ظاہر ہوتی ہو جو اس قاعدہ کی علت ہے۔ صرف اتنا کافی ہے کہ اکثر صورتوں میں اس سے فلاح اور مہبودی میں اضافہ اور مضرت و نقصان میں کمی واقع ہوتی ہو۔ مثلاً کے طور پر رمضان کے روزوں میں جو رخصت مسافر کو دی گئی ہے اسی کو لو۔ اس رعایت اور رخصت کی بنیاد یہ ہے کہ عام طور سے لوگوں کو مسافرت میں تکلیف ہوتی ہے۔ اگرچہ ہر مسافر کے متعلق نہیں کہا جاسکتا تاہم یہ قاعدہ ہر صورت میں قائم رہتا ہے۔

سب سے پہلے اس پر غور ہونا چاہیے کہ آیا نفس کی بنا ایسی علت پر قائم ہے جو قابل توسیع ہے یا نہیں؛

بعض فقہاء اس کے قابل ہیں کہ جو حکم ایک نفس میں دیا گیا ہے اس کی نسبت یہ خیال کرنا چاہیے کہ وہ کسی ایسی علت یا سبب پر مبنی نہیں ہے جو توسیع کے قابل ہے۔ جب تک کہ کسی صریح سند سے اس کے خلاف نہ ظاہر ہوتا ہو، کیونکہ حکم نفس کے الفاظ سے قائم ہوتا ہے نہ کہ سبب یا علت سے۔ بعضوں کی رائے ہے کہ ہر حالت یا واقعہ کو جس کا حوالہ نفس میں موجود ہو، حکم مخصوص کی علت یا سبب قرار دینا چاہیے جب تک کہ کوئی امر اس کے خلاف ظاہر نہ ہو۔ شافعی اور حنفی ان دونوں رایوں کو ناقابل قبول قرار دیتے ہیں۔

۱۔ توضیح، صفحہ 319، مختصر، جلد دوم، صفحہ 239۔

۲۔ توضیح، صفحہ 319

۳۔ مختصر، جلد دوم، صفحہ 4-213۔ توضیح، صفحہ 319۔

اول کو اس بنا پر کہ حکم مخصوص الفاظ کے ذریعہ سے مفہوم ہوتا ہے، مگر قیاس کا کام یہ ہے کہ وہ اس کو دوسری صورتوں تک توسیع دے۔ دوسری رائے اس بنا پر صحیح نہیں ہو سکتی کہ ممکن ہے کہ بعض واقعات اور حالات اس مسئلہ سے مخصوص ہوں جس کا ذکر سند میں کیا گیا ہے، مگر بعض ہی لحاظات ایسے ہوتے ہیں جس میں توسیع کی گنجائش ہوتی ہے۔ شافعیوں کی رائے یہ ہے کہ بادی النظر طور سے نص کی توسیع بذریعہ قیاس کے ہو سکتی ہے یا یوں کہو کہ وہ محتمل ہے، یعنی اس کی بنیاد قابل توسیع سبب پر قائم ہے، لیکن مخصوص واقعات متعلقہ نص کو اس عام لحاظ سے جس پر کہ نص قائم ہے، جدا کرنے کی کافی وجہ ہونی چاہیے۔ اس حد تک تو حنفی شافعیوں کے ہم زبان ہیں، مگر آگے چل کر وہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ قبل اس کے کہ کوئی فقہ کسی حکم کی علت دریافت کرنے کی طرف متوجہ ہو، اس کو کسی معتبر سند یا دلیل سے اس امر کا اطمینان کر لینا ضروری ہے کہ نص میں توسیع کی قابلیت موجود ہے۔ صدر الشریعت لکھتے ہیں کہ اس مزید شرط سے قیاس کا میدان بالکل تنگ ہو جاتا ہے اور اگر اس اصول کی توسیع حد منطق تک کی جائے تو اس سے دور تسلسل لازم آتا ہے۔

ایک شرعی حکم سزا کی ایک سے زیادہ علتیں ہو سکتی ہیں :

علت کا ایسا ہونا ضروری نہیں ہے کہ جب وہ مفقود ہو تو وہ حکم بھی جو اس پر مبنی ہے مفقود ہو جائے کیونکہ بعض اوقات ایک حکم کی کئی علتیں ہوتی ہیں۔ مثلاً کفر سزائے موت کی علت ہے اور اسی طرح قتل عمد بھی اس کی علت ہے۔

کیا کیا چیزیں علت ہو سکتی ہیں؟

وصف حکم کی علت ہو سکتا ہے، جس کا لازم یا عارضی جلی یا خفی ہونا ممکن ہے۔ اسی طرح اوصاف کا مجموعہ یا اسم جنس یا حکم شرعی۔ اس کے متعلق چند مثالیں ذیل میں درج کی جاتی ہیں۔

ایک حدیث میں بتایا گیا ہے کہ منجملہ دیگر اشیاء کے سونے چاندی پر زکوٰۃ واجب ہے۔ اس میں حنفیوں کی رائے کے مطابق سونے چاندی پر وجوب زکوٰۃ کی علت ان کی ثنیت ہے۔ یعنی ان دھاتوں کا خرید و فروخت یا تبادلہ اشیاء میں کار آمد ہونا، یہ وصف سونے اور چاندی کے کسی حالت میں جدا نہیں ہو سکتا اور جو نتیجہ از روئے قیاس وہ نکالتے ہیں وہ یہ ہے کہ سونے اور چاندی کے زیور پر بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ جو نص ربو کے متعلق ہے اس میں ایک جنس کی اشیاء کے تبادلہ میں کسی فریق کو زیادہ لینے کی جو ممانعت

یہ کہنے سے کہ عیال کی طرف سے جو کچھ ملتا ہے وہ اس کے لئے کافی ہے۔ یہ وصف نہ نہیں ہے۔
 یہ کہ عیال کی طرف سے جو کچھ ملتا ہے وہ اس کے لئے کافی ہے۔ یہ وصف نہ نہیں ہے۔
 یہ کہ عیال کی طرف سے جو کچھ ملتا ہے وہ اس کے لئے کافی ہے۔ یہ وصف نہ نہیں ہے۔
 یہ کہ عیال کی طرف سے جو کچھ ملتا ہے وہ اس کے لئے کافی ہے۔ یہ وصف نہ نہیں ہے۔
 یہ کہ عیال کی طرف سے جو کچھ ملتا ہے وہ اس کے لئے کافی ہے۔ یہ وصف نہ نہیں ہے۔
 یہ کہ عیال کی طرف سے جو کچھ ملتا ہے وہ اس کے لئے کافی ہے۔ یہ وصف نہ نہیں ہے۔
 یہ کہ عیال کی طرف سے جو کچھ ملتا ہے وہ اس کے لئے کافی ہے۔ یہ وصف نہ نہیں ہے۔
 یہ کہ عیال کی طرف سے جو کچھ ملتا ہے وہ اس کے لئے کافی ہے۔ یہ وصف نہ نہیں ہے۔
 یہ کہ عیال کی طرف سے جو کچھ ملتا ہے وہ اس کے لئے کافی ہے۔ یہ وصف نہ نہیں ہے۔
 یہ کہ عیال کی طرف سے جو کچھ ملتا ہے وہ اس کے لئے کافی ہے۔ یہ وصف نہ نہیں ہے۔

کیا عیال ایک ہی علم تک محدود ہو سکتی ہے؟

جائزہ دینا کہ آیا ایک عیال نفس کے ساتھ مخصوص ہے۔ علاوہ اس صورت کے جس سے وہ
 اس سے زیادہ مانگتا ہے۔ دوسری صورتوں میں صحیح طریقہ سے عیال قرار دی جا سکتی ہے یا نہیں۔
 یہ کہ عیال کی طرف سے جو کچھ ملتا ہے وہ اس کے لئے کافی ہے۔ یہ وصف نہ نہیں ہے۔
 یہ کہ عیال کی طرف سے جو کچھ ملتا ہے وہ اس کے لئے کافی ہے۔ یہ وصف نہ نہیں ہے۔
 یہ کہ عیال کی طرف سے جو کچھ ملتا ہے وہ اس کے لئے کافی ہے۔ یہ وصف نہ نہیں ہے۔
 یہ کہ عیال کی طرف سے جو کچھ ملتا ہے وہ اس کے لئے کافی ہے۔ یہ وصف نہ نہیں ہے۔
 یہ کہ عیال کی طرف سے جو کچھ ملتا ہے وہ اس کے لئے کافی ہے۔ یہ وصف نہ نہیں ہے۔
 یہ کہ عیال کی طرف سے جو کچھ ملتا ہے وہ اس کے لئے کافی ہے۔ یہ وصف نہ نہیں ہے۔
 یہ کہ عیال کی طرف سے جو کچھ ملتا ہے وہ اس کے لئے کافی ہے۔ یہ وصف نہ نہیں ہے۔
 یہ کہ عیال کی طرف سے جو کچھ ملتا ہے وہ اس کے لئے کافی ہے۔ یہ وصف نہ نہیں ہے۔
 یہ کہ عیال کی طرف سے جو کچھ ملتا ہے وہ اس کے لئے کافی ہے۔ یہ وصف نہ نہیں ہے۔

عیال کس طرح دریافت ہوتی ہے؟

بعض اوقات خود نفس میں عیال کا بصراحت بیان ہوتا ہے۔ بعض اوقات ایسے قرآن موجود ہوتے
 ہیں جن سے اس کا پتہ چل جاتا ہے اور کبھی اس کا تعین اجماع سے ہوتا ہے۔ (مختصر جلد دوم، صفحہ 4-233)

جب وہ بصراحت بیان ہوتی ہے تو اس قسم کے الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں۔ ”پس بنا علیہ اگر ایسا ہو تو ایسا ہونا چاہیے“ وغیرہ وغیرہ۔ مثلاً کلام مجید کی اس آیت میں ”السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما“ پھر مرد ہو یا عورت، پس تم ان کے ہاتھ کاٹ ڈالو۔ ”پس“ کا لفظ بتاتا ہے کہ ہاتھ کاٹ ڈالنے کی سزا علت سزا ہے۔ جس حدیث میں کہا گیا ہے کہ ماعز مرتکب زنا ہوا۔ پس وہ سنگسار کر کے مار ڈالا گیا۔ لفظ ”پس“ سے ظاہر ہوتا ہے کہ سنگسار کر کے مار ڈالے جانے کی علت زنا تھی۔ ان دونوں صورتوں میں علت کی نسبت مشکل سے کہا جاسکتا ہے کہ اس میں توسیع کی گنجائش ہے۔

جب علت کا پتہ صرف قرینہ سے چلتا ہے تو اس کا اظہار جملہ کی ترکیب سے ہو سکتا ہے یا کسی سوال کے جواب میں حکم کے صادر ہونے یا دو مختلف صورتوں میں کسی خاص حالت یا واقعہ کی وجہ سے احکام میں فرق اور تمیز ہونے کی بنا پر۔ کلام مجید میں متوفی کے ورثا بتانے کے بعد یہ ارشاد ہوا ہے کہ القاتل لا يرث۔ یعنی ”قاتل کو وراثت نہیں پہنچتی“۔ یہاں جملہ کی ترکیب یا یوں کہو کہ سیاق عبارت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قاتل کو مقتول کی وراثت سے محروم رکھے جانے کی علت قتل ہے۔ حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک شخص کی نذرجج کو قرض پر قیاس فرمانے کی روایت اس علت کی مثال ہے، جس کا پتہ سوال کے جواب سے چلتا ہے۔ کلام مجید میں ارشاد ہوا ہے کہ ”للفارس سهمان وللراجل سهم“۔ سوار کے لیے (مال غنیمت سے) دو حصے اور پیادے کے لیے ایک حصہ ہے۔ اس جگہ علت کا اظہار اس امتیاز اور فرق سے ہوتا ہے جو دونوں صورتوں میں ملحوظ رکھا گیا ہے۔ یعنی سوار ہونا دوہرا حصہ اور پیادہ ہونا ایک حصہ پانے کی علت ہے۔ علت کا بعض اوقات اجماع سے پتہ چلتا ہے۔ نابالغ کی جائداد کا ولی کے ہاتھ میں انتظام کے لیے سپرد کر دیے جانے کی علت صغر ہی ہے اور یہی اجماع سے قرار پایا ہے۔

جب علت نص یا اجماع سے ظاہر نہ ہوتی ہو اس وقت ان مناسبات و اوقات کو معلوم کرنا چاہیے جو قیاس شرعی کے لیے موزوں ہوں :

جب علت خود نص یا اجماع سے نہ ظاہر ہوتی ہو تو ہم کو وہ مناسب واقعہ یا سبب دریافت کرنا چاہیے

۱۔ مختصر جلد دوم، صفحہ 213

۲۔ یہ آیت قرآنی نہیں ہے بلکہ حدیث ہے۔ (منزہم) ۳۔ توضیح، صفحہ 326

جس پر حکم منصوص مبنی ہے، مناسب سبب جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے وہ ہے جس سے انسانی فلاح اور بہبود میں ترقی متصور ہو۔ سبب کو مناسب ہی نہیں ہونا چاہیے بلکہ اس کے ساتھ یہ شرط بھی لگی ہوئی ہے کہ وہ ملائم بھی ہو۔ ایک واقعہ یا سبب اس حالت میں "ملائم" کہا جاتا ہے جب کہ شرع اس قسم کے واقعہ یا سبب کو اسی قسم کے حکم کے ثابت کرنے کے لیے کافی تصور کرتی ہے جس قسم کے حکم نص کو اس وقت توسیع دینا پیش نظر ہے۔ علت کا تعلق نص سے جس قدر زیادہ قوی ہوگا اسی قدر وہ قیاس شرعی جو اس پر مبنی ہوگا، قوی ہوگا۔

ایک ہی جنس یا نوع کی علت کا تعلق ایک ہی جنس یا نوع کے احکام کے ساتھ؛

احکام شرع کے عام مصالح اور ضروریات جو عمومیات بعیدہ ہوتے ہیں، علت کی اعلیٰ جنس متصور ہوتے ہیں۔ جب ان کو تحلیل کر کے دیکھا جاتا ہے تو وہ ایسے علت سے مرکب پائے جاتے ہیں جو عمومیت میں ان سے کمتر ہوتے ہیں اور پھر جب ان پر مزید تحلیل کا عمل ہوتا ہے تو وہ اور بھی زیادہ محدود اور مخصوص نظر آتے ہیں اور علیٰ ہذا القیاس مخصوص اور محدود علت زیادہ تر حاوی اور عام علت کی جنس کی ایک نوع متصور ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک صغیر کا عجز جس کو سمجھ نہ ہو اور مجنون کا عجز، اس عجز کے انواع ہیں جو نقص عقل کی بنا پر ہوتا ہے۔ پھر نقص عقل خود اس عجز کے تحت آتا ہے۔ جو عام طور سے عدم استعداد سے خواہ وہ جسمانی ہو یا دماغی پیدا ہوتا ہے۔ اس سے زیادہ تر وسیع اور حاوی وہ عجز ہے جو انسان کے قصد کے خلاف ہوتا ہے۔ مثلاً جب کہ وہ اپنی مرضی کے خلاف مقید کر دیا جاتا ہے یا خود اپنے عمل مثلاً شراب وغیرہ کے استعمال سے عاجز ہو جاتا ہے۔ اس سے بھی بالاتر وہ عام عجز ہے جو خود اس کے افعال یا دوسرے ذریعہ یا خود کسی عمل کی نوعیت کے لحاظ سے پیدا ہو۔ عجز سے عموماً ضروریات پیدا ہوتی ہیں جن کی وجہ سے بالآخر قانون کو دست اندازی کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔

اسی طرح احکام بھی بلحاظ عمومیت کے درجہ بدرجہ ہیں جو حکم زیادہ تر عام اور حاوی ہوتا ہے وہ مخصوص اور محدود حکم کی جنس سمجھا جاتا ہے اور اس کو اپنے تحت میں بطور نوع کے شامل کر لیتا ہے۔ مثلاً ولایت عام طور سے ایک جنس ہے اور ولایت ذات اور ولایت مال اس کی دو انواع یا اقسام ہیں۔

علت کی دریافت کا ایک طریقہ بذریعہ اخراج کے ہے :

علت کی دریافت کا ایک طریقہ ”سبر“ ہے یعنی ان واقعات اور علل کو خارج کرتے جانا جو نامناسب اور ناموزوں ہوں اور اس طور سے بتدریج صحیح علت تک پہنچ جانا۔ یہ امر کہ کون سے واقعات اور علل نامناسب یا ناموزوں ہونے کی بنا پر قابلِ اخراج ہیں۔ فقہہ ک رائے اور اس کی تمیز پر منحصر ہوتے ہیں۔

اس استنباط کا جو مناسب اور موزوں علت پر مبنی ہونا قابلِ اتباع ہو :

چاروں اہل سنت و الجماعت کے مذاہب کے مطابق وہ شرعی قیاسی استنباط جو ایسے مناسب واقعات یا علل پر مبنی ہو جو شرعی قیاس کے لیے موزوں سمجھے جاتے ہوں، جائز اور صحیح ہے۔ شافعی اور مالکیوں کے نزدیک ایسی علت کی موجودگی میں استنباط کن مجتہد پر لازم ہے۔ حنفی اس کو لازم قرار نہیں دیتے جب تک کہ وہ علت مؤثر بھی نہ ہو۔ علت یا سبب کو مؤثر اس وقت کہیں گے جب کہ اسی قسم یا اس کے قریب تر جنس کی علت یا سبب کو کسی نص یا اجماع نے ایسی قسم یا اس کے قریب تر جنس کی لخصوص میں جس سے اس وقت استنباط کرنا مقصود ہے، صحیح قرار دیا ہو۔ حنفی فقہاء کی اس رائے پر علامہ تفتازانی کو یہ اعتراض ہے کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بہت سے ایسے فیصلے موجود ہیں جن کی بنا ایسی علت پر قائم نہیں ہے جو کہ منصوص یا متفقہ اجماع ہو۔ مثلاً جب ایک متوفی شخص کی نسبت یہ سوال پیدا ہوا کہ منجملہ اس کے دادا اور بھائی کے کون شخص اس کی وراثت کا زیادہ تر مستحق ہے۔ حضرت علیؑ کی رائے ایک تشبیہ کی بنا پر قرابت قریبہ کی وجہ سے بھائی کے حق میں تھی۔ آپ نے دادا کو ایک درخت کے تناسے تشبیہ دی، جس کی ایک شاخ نکلی (متوفی کا باپ) پھر اس شاخ سے دو ٹہنیاں ظاہر ہوئیں (یعنی متوفی اور اس کا بھائی) اس سے آپ نے یہ نتیجہ نکالا کہ بھائی بہ نسبت دادا کے قریب تر ہے۔ دوسرے فقہاء کہتے ہیں کہ شاخ تناسے کا ایک جز ہے۔ غرض اس فیصلہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قیاس کرنے میں قدیم فقہاء زیادہ آزادی اور اختیار تیزی کو کام میں لانے کے طرفدار تھے جن کی اجازت صدر الشریعت نہیں دیتے۔ برخلاف رائے مندرجہ سابق کے بعض فقہاء کی رائے میں ایک فقہیہ کو کسی خاص واقعہ یا حالت سے محض اس بنا پر کہ وہ اس کے نزدیک ایک حکم منصوص کی علت ہے، قیاس کرنا لازم ہے۔ یہ دلیل جس میں فائدہ عام ملحوظ رکھا جاتا ہے۔

”مصالحِ مرسلہ“ کے نام سے موسوم ہے۔

اس بارے میں امام غزالیؒ کی یہ رائے ہے کہ ایسی دلیل سے عام قیاس کیا جانا جائز ہے، بشرطیکہ اسلامی جماعت کی فلاح کے لیے اس کی شدید ضرورت محسوس ہوتی ہو۔ ان کی رائے کی تشریح کے لیے مفصلہ ذیل مثال پیش کی جاتی ہے۔

اگر ایک لڑائی میں جو مسلمانوں اور غیر مسلموں میں واقع ہو اور غیر مسلم اپنی فوج کے سامنے مسلمان قیدیوں کی ایک جماعت کو کھڑا کر کے بطور سپر کے کام لینا چاہیں، ایسی صورت میں ان کے نزدیک اگر کوئی اور صورت ان کے بچالے کی نہ نکل سکے تو ان پر تیر چلانا جائز ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر مسلمانوں کے حملہ نہ کرنے سے غیر مسلم فتیاب ہو جائیں گے تو عامۃً مسلمین کا وجود خطرہ میں پڑ جائے گا۔ بجائے اس کے فرض کرو کہ ایک کشتی طوفان میں آگئی اور یہ تیس دن ہو گیا کہ اگر کشتی میں بیٹھنے والوں میں سے کچھ لوگ دریا میں نہ ڈال دیے گئے تو سب کے سب ڈوب جائیں گے۔ ایسی حالت میں شرع اس کی اجازت ہرگز نہ دے گی کیونکہ اس سے کافراہل اسلام کے امن میں خلل پڑنے کا کوئی اندیشہ نہیں ہے۔

علت کی قوت مختلف صورتوں میں مختلف ہوتی ہے؛

بعض علل مؤثرہ ایسے ہیں جو دو یا دو سے زیادہ صورتوں میں، ان چار صورتوں میں سے جو خفیوں کے نزدیک قابل اتباع ہیں، استنباط قیاس کے قابل سمجھے جاتے ہیں۔ جو علت چاروں صورتوں میں قیاس کی بنیاد ہو سکتی ہے، وہ زیادہ تر اعتماد کے قابل ہے۔ اس کے بعد تین صورتوں والی اور بعدہ دو صورتوں والی۔ اس سے ظاہر ہے کہ معاملات کی صرف ایک قسم ایسی ہو سکتی ہے جس میں چاروں قسم کے استنباط ممکن ہوں۔ چار میں تین قسم کا اور چھ میں صرف دو قسم کا امکان ہے۔ یہ سب مل کر گیارہ ہوتے ہیں۔ مثلاً نابالغی کو لیجیے جو ایک مخصوص قسم کی علت ہے اور جس سے ایک عام حکم پیدا ہوتا ہے۔ یعنی ایک نابالغ لڑکی کے مال کی حفاظت کے لیے ولی کا تقرر کیا جانا، خواہ لڑکی کا نکاح ہو گیا ہو یا نہ ہو اور پھر وہی عجز جس کی ایک نوع نابالغی ہے نہ صرف نابالغ بلکہ ایک مجنون کی جائداد کا ولی مقرر کیے جانے کی علت ہے۔ اس قیاس کو جس کی بنیاد ایسی علت پر ہو جو صریحاً منصوص ہے۔ اس پر ترجیح ہے جس کی علت کا اظہار مجملاً یا کنایتاً ہوا ہو۔ اور ان دونوں قسم کے قیاسات کو اس قسم کے قیاس پر ترجیح ہے جس کی علت کی بنا مناسب واقعات پر قائم ہو۔ جس قیاس کی علت کی مناسبت اسی قسم کے احکام کے ساتھ متفقہ اجماع ہو اس کو ایسے قیاس پر جس کی علت کی مناسبت اسی جنس کے احکام کے ساتھ متفقہ اجماع نہ ہو، ترجیح حاصل

ہے۔ پھر خود اس قیاس کو ایسے قیاس پر جس کی علت کی قسم کی مناسبت کو اسی جنس کے احکام کے ساتھ اجماع نے قوی قرار دیا ہو، فوقیت حاصل ہوگی۔ اقسام متذکرہ بالا میں سے ہر قسم کو اس قیاس پر ترجیح ہے جس کی علت کی جنس کا اسی جنس کے احکام کے ساتھ قوی تعلق سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرح وہ قیاس جس کی علت کی قربت کی جنس کا تعلق اسی قریب جنس کے احکام کے ساتھ ہو۔ اس قیاس سے اولیٰ ہے جس کی علت کی جنس بعید کا تعلق اسی جنس بعید کے احکام کے ساتھ ہو۔ (توضیح، صفحہ 371)

اس مسئلہ میں کہ مختلف قیاسات میں، کونسا قیاس قابل قبول ہے، غالباً مفضلہ ذیل معیار مفید ثابت ہوں:

- 1- ایسا قیاس جس کی علت کی تائید میں زیادہ قوی شرعی اسناد ہوں، قابل ترجیح ہے۔
- 2- اگر ایک علت پر بہ نسبت دوسری کے شرع میں زیادہ نزاع ہو تو وہ قیاس جو کثیر العمل علت پر مبنی ہے، قابل ترجیح ہوگا۔
- 3- اگر ایک علت بہ نسبت دوسری کے زیادہ تر نفوس میں پائی جاتی ہے تو زیادہ پائی جانے والی کو شرعاً زیادہ اعتبار حاصل ہوگا۔
- 4- اگر ایک علت اس حکم کی ہے کہ اس کی نفی سے وہ حکم جو اس پر قائم ہے منتفی ہو جاتا ہے تو اس کو ایسی علت پر ترجیح دینا چاہیے جس میں یہ سفت نہیں پائی جاتی۔

دو مختلف اور متضاد قیاسوں میں سے فیصلہ کسی قیاس کو اختیار کر سکتا ہے؛

ایک قیاس دوسرے قیاس کو باطل نہیں کرتا اگر دو قیاس ایک دوسرے کے خلاف ہوں تو فقہاء مجاز ہے کہ ان دونوں میں سے جس کو اس کی رائے منتخب کرے، اختیار کرے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قیاس کی صحت کا انحصار مجتہد کی استعداد اور علم پر ہوتا ہے اور وہ کسی طور سے معصوم نہیں سمجھا جاسکتا۔

آیا علت کا اثر محدود ہو سکتا ہے؟

اکثر حنفی بعض شافعی اور مالکی اور حنبلی اس کے قائل ہیں کہ ایک مخصوص علت کا اثر محدود ہو سکتا ہے یعنی ایک علت جو کہ عام طور سے مؤثر ہوتی ہے، ممکن ہے کہ بعض صورتوں میں مؤثر نہ ہو، لیکن فرقہ حنفیہ

کے ممتاز اور سربر آوردہ فقہاء، مثلاً فخر الاسلام اور صدر الشریعت کی یہ رائے ہے کہ اس پر صحیح علت کا اطلاق ہی نہیں ہو سکتا جب تک وہ ایسی نہ ہو کہ جہاں وہ پائی جائے وہاں حکم کا پایا جانا بطور نتیجہ کے لازم نہ ہو۔ امام شافعیؒ کی ایک روایت کے مطابق اور اکثر ان کے متبعین اسی سے متفق ہیں کہ اول الذکر رائے کی شرع کے عام اصول سے بھی تائید ہوتی ہے۔ جو لوگ اس سے مختلف رائے ہیں وہ اس کی اس طرح توضیح کرتے ہیں کہ بعض موانع کی وجہ سے بعض حالتوں میں علت کا قانونی اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ حقیقت یہ ہے کہ جیسا کہ قاضی عسقلانی لکھتے ہیں کہ یہ بحث ایک لفظی بحث سے ہے۔

اس مسئلہ کو سمجھنے کے لیے ہم ان مثالوں سے بحث کریں گے جو عموماً اس کے متعلق پیش کی جاتی ہیں۔ اگر ایک شخص بھوک کے بے حد بے تاب ہو کر دوسرے شخص کا کھانا کھا لیتا ہے تو وہ اس امر کا مستوجب ہے کہ اس کا معاوضہ ادا کرے۔ اس وجہ کی علت یہ ہے کہ اس نے ایک شخص کے حق مالکانہ کی جس میں دست اندازی جائز نہیں، خلاف ورزی کی۔ برخلاف اس کے اگر ایک مسلم کسی باغی کی جائداد چھین لیتا یا اس کو ضائع کر دیتا ہے تو شرع کا اس پر کوئی مواخذہ نہیں ہوتا۔ شافعی یہ کہیں گے کہ یہ صورت اس عام قاعدہ کی مستثنیات میں داخل ہوتی ہے جس کی رو سے کسی کے مالکانہ حق میں دست اندازی علت معاوضہ قرار پاتی ہے۔ اس کے خلاف عہفی جو علت کے اثر میں مستثنیات کو تسلیم نہیں کرتے، یہ کہیں گے کہ باغی کی صورت میں بغاوت انتقام حقوق مالکانہ کی علت ہے نہ یہ کہ شرع اس کے حق مالکانہ میں دست اندازی کی اجازت دیتی ہے۔ اس موقع پر اس استعارہ کا تذکرہ جو عموماً فریق مخالف کی طرف سے ان مختلف صورتوں کے اظہار کے لیے پیش کیا جاتا ہے جس میں علت کا اثر نہیں ہوتا، غالباً دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔

(1) بعض اوقات ایک خاص حالت ایک علت کو قائم ہی نہیں ہونے دیتی، جیسے تیر چلا لے کی کوشش میں کمان کی زہ ٹوٹ جائے اور تیر چل ہی نہ سکے۔ مثلاً ایک معاہدہ ایک آزاد آدمی کو بیع کر دینے کا ناقابل نفاذ ہے، کیونکہ اس میں شے بیع ہونے کی قابلیت ہی نہیں ہے۔

(2) بعض صورتوں میں علت کی تکمیل بعض موانع کی وجہ سے نہیں ہو سکتی۔ استعارہ متذکرہ بالا کے لحاظ سے تیر چلایا جائے مگر نشانہ پر نہ لگے۔ اگر کوئی ایسا شخص جو اس چیز کا مالک نہ ہو اس کو فروخت کرے۔

۱۔ توضیح، صفحہ 345

۲۔ مختصر، جلد دوم، صفحہ 219۔

۳۔ توضیح، صفحہ 6 - 345۔

یہ معاہدہ جو کہ انتقالِ جامد ادا کی علت ہے، تکمیل نہیں پاسکتا، کیونکہ بائع اس چیز کے قبضہ دینے سے عاجز ہے۔ (3) بعض حالتوں میں کوئی خاص مانع ایسا پیش آجاتا ہے کہ حکم کو مؤثر اور نافذ ہونے ہی نہیں دیتا جیسے تیسرے دشمن کو لگتا ہے مگر اس کی زرہ اُس کو زخمی نہیں ہونے دیتی۔ مثلاً ایک شخص کسی شے کے فروخت کا معاہدہ کرتا ہے اس شرط پر کہ فلاں صورت کے واقع ہونے کی حالت میں اس کو فسخ معاہدہ کا اختیار ہوگا اور وہ صورت واقع ہو کر بیع کو کامل نہیں ہونے دیتی۔

(4) کبھی وہ مانع حکم کے پورے طور سے اثر کرنے میں مزاحم ہوتا ہے جیسے کہ تیردشمن کو لگے اور زخمی کسے مگر وہ بعدہ ہزاروں کے علاج سے اچھا ہو جائے۔ مثلاً ایسے شخص کو تو بغیر دیکھے ایک چیز خریدتا ہے، تیسخ معاہدہ کا اختیار ہے جو کہ بعد معائنہ شے مبیعہ انتقال جامد ادا کی علت ہے۔

(5) بعض اوقات حکم تو علت کی وجہ سے ثابت ہو جاتا ہے مگر وہ قابلِ اتباع یا واجب العمل نہیں رہتا جیسے تیر کا زخم اچھا نہ ہو کر گہرا ہو جائے، اس طور سے کہ زخم خوردہ شخص اس کا عادی ہو جائے۔ مثلاً جب ایک شے کا مشتری اس شے میں عیب دیکھ کر معاہدہ کو منسوخ کر دے۔

جو لوگ علت کے شرعی اثر میں استثنا کو تسلیم نہیں کرتے، وہ کہتے ہیں کہ متذکرہ بالا صورتوں میں مغالطہ یہ ہے کہ معاہدہ یعنی ایجاب و قبول کو علت قرار دیا جاتا ہے، اور ہر صورت کے مخصوص حالات پر نظر نہیں ڈالی جاتی۔ ان کا قول ہے کہ علت کی راہ میں کسی مزاحمت کا نہ ہونا اس علت کے قائم ہونے کی مقدم شرط ہے۔ صدر الشریعت اور فخر الاسلام کی اس رائے پر یہ بھی اعتراض کیا جاتا ہے کہ استحسان فقہی کا یہ اثر ہوتا ہے کہ وہ ایسی علت کے اثر کو جس پر قیاس قائم ہوتا ہے، محدود کر دیتا ہے۔ صدر الشریعت کا جواب یہ ہے کہ تمام ایسی صورتوں کو جن میں استحسان قیاس کو باطل کر دیتا ہے، اس علت کو جس پر وہ قیاس مبنی ہے، علت نامہ نہیں کہا جاسکتا۔

قیاس کی مثالیں :

یہاں ہم چند اور قیاسات کی مثالیں پیش کر کے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ان کے قیام میں کس طرح اختلافِ آراء ہوا اور ہر ایک کی تائید میں جو بحث کی گئی ہے اس کی کیا نوعیت ہے۔ اصول کی کتابوں میں ان کا تذکرہ خاص خاص احکام کے تحت کیا گیا ہے، لیکن جب وہ احکام بہ نظر غور دیکھے جاتے ہیں تو ان میں کوئی عام اہم اصول نہیں پایا جاتا، بلکہ وہ خاص خاص مسائل میں ایک فرقہ کی تائید اور مخالف کی تردید کے مباحث معلوم ہوتے ہیں۔

آمین یا الجہر کی بحث :

1 - حنفیوں کی رائے : نماز میں سورۃ فاتحہ کے بعد لفظ ” آمین “ آہستہ کہنا چاہیے کیونکہ یہ عمل متعلق بہ عبادت ہے اور اس لیے وہ آہستہ کہا جانا چاہیے۔

2 - شافعیوں کی رائے : اگر آمین آہستہ کہنے کی یہی وجہ ہے کہ وہ ایک عمل متعلق بہ عبادت ہے تو اذان اور تکبیر اور ارکان میں ” اللہ اکبر “ کا باواز بلند کہنا کس طرح جائز ہوگا۔

حنفیوں کا جواب : اس میں شک نہیں کہ یہ افعال عبادت کی حیثیت سے ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں، لیکن اذان اور تکبیر وغیرہ کی ایک دوسری حیثیت بھی ہے جو اس کو ” آمین “ سے ممتاز کرتی ہے۔ یعنی اس کا نمازیوں کے لیے ذریعہ اطلاع ہونا کہ نماز کا وقت آگیا ہے یا نماز فلاں رکن تک پہنچ گئی ہے۔

نکاح کا ثبوت :

2 - شافعی : نکاح کی وہ حیثیت نہیں ہے جو جہاد کی ہوتی ہے اور اس لیے دو عورتوں اور ایک مرد کی شہادت سے ثابت نہیں ہو سکتا۔

حنفی : جو قیاس کیا گیا ہے وہ صحیح نہیں کیونکہ وہ نفی پر مبنی ہے۔ حنفیوں کے یہاں جس بنا پر مرد اور عورتوں کی شہادت نکاح میں جائز رکھی گئی ہے، وہ یہ ہے کہ اگر ثبوت میں کسی قسم کا شبہ ہو تو اس کا اثر نکاح کے جواز پر نہیں ہو سکتا، جیسا کہ اس واقعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر نکاح ہنسی دل لگی میں کیا جائے تب بھی باضابطہ نکاح منعقد ہو جاتا ہے، اس لیے شافعیوں نے جو قیاس سرقہ پر قائم کیا ہے وہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر ثبوت میں ذرا سا بھی شک ہو تو حد کا حکم نہیں دیا جاسکتا اور عورتوں کی شہادت عموماً ضعف کی وجہ سے شبہ سے خالی نہیں ہوتی۔

نسب کے متعلق ایک صورت :

3 - ایک عورت کو یہ اطلاع ملی کہ اس کا شوہر مر گیا اور اس نے اس اطلاع پر اعتبار کر کے دوسرا شوہر کر لیا اور اس دوسرے شوہر سے اس کے لڑکا پیدا ہوا۔ اب پہلا شوہر واپس آ کر دعویٰ دے تو وہی

اس کا متحق سمجھا جائے گا کیونکہ اس عورت کا شرعی طور سے صاحبِ فراش وہی ہے۔
شافعی، لڑکے کا مستحق اور زنا شوہر ہے کیونکہ حقیقی طور سے صاحبِ فراش وہی ہے جس طرح
سے وہ لڑکا جو ایسے نکاح سے پیدا ہو جس کے گواہ نہ ہوں، شوہر کی طرف منسوب ہوتا ہے اگرچہ نکاح شرعی
طور سے باطل قرار پاتا ہے۔

ولایتِ نکاح؛

4۔ حنفی؛ ایک نابالغہ ثیبہ کی جائداد شرعاً ولی کے اختیار میں رہتی ہے۔ اسی طرح اس کو نابالغہ مذکورہ
کے نکاح کی ولایت بھی حاصل ہونی چاہیے جس طرح ایک نابالغہ باکرہ کے نکاح کی ولایت اس کو حاصل
ہوتی ہے۔

شافعی؛ یہ دلیل صحیح نہیں ہے، کیونکہ ایک نابالغہ باکرہ کی جائداد کو شرعاً ولی کے اختیار میں اس بنا
پر دیتی ہے کہ اس نابالغہ کی ذات اس کے اختیار میں دیا گئی ہے نہ کہ اس کے برعکس اور اس بنا پر ولی بطور
جائز ایک ثیبہ کو بغیر اس کی رضامندی کے کسی نکاح میں نہیں دے سکتا۔

حنفیوں کا جواب؛ شرع میں ولایت ضرور قائم کی گئی ہے اور اس لحاظ سے اس کی ذات
اور جائداد اور ثیبہ میں کوئی فرق نہ ہونا چاہیے۔

سزائے زنا کی ایک صورت؛

5۔ ایک غیر مسلم باکرہ لڑکی پر زنا کے جرم میں دوزے لگائے جاتے ہیں۔ اسی بنا پر ایک غیر مسلم شوہر دار
عورت کو اسی جرم میں موت کی سزا ہونی چاہیے جس طرح انہیں حالات میں ایک مسلمان عورت کو موت ہے۔
حنفی؛ قیاس غلط ہے۔ ایک مسلمان باکرہ لڑکی کو دوزوں کی سزا اس بنا پر دی جاتی ہے کہ اسی جرم میں
ایک شوہر دار عورت کو موت کی سزا دی جاتی ہے۔ شوہر دار عورت کا جرم بمقابلہ باکرہ کے زیادہ تر سنگین
سمجھا جاتا ہے اور شرعاً میں حد کے لیے موت سے کم کوئی اور ایسی سزا نہیں قرار دی گئی ہے جو دوزوں سے
سخت تر ہو۔

۱۷ توضیح صفحہ 352

۱۸ توضیح صفحہ 351

۱۹ توضیح صفحہ 352

قابض ناجائز کی ذمہ داری و اصلات کے متعلق :

۶۔ شافعی : ایک شخص جو غصباً کسی دوسرے کی جائداد پر قابض ہو جائے، اس امر کا مستوجب ہے کہ جائداد مذکور کو واپس کرے اور اصلات کا حساب دے جس طرح نقصان معاہدہ کا مرکب اس کے لازمی نقصانات کا ذمہ دار ہوتا ہے۔

حنفی : غاصب پر جائداد کا واپس کرنا لازم ہے مگر وہ اصلات کا ذمہ دار قرار نہیں دیا جاسکتا، کیونکہ استفادہ جائداد ایک حادثہ ہے جو شے کے مساوی نہیں ہو سکتا۔ شے کے لیے قابل احساس ہونا لازم ہے۔ اس لیے نقصانات کے تعین کی کوئی بنیاد نہیں ہو سکتی، جس کا اصول یہ ہے کہ فریقین مساوی حالت میں کر دیے جائیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس مسئلہ شرعی پر اس طور سے نظر ڈالنے سے ایک بے گناہ شخص پر سختی ہوتی ہے، لیکن یہ اس سے بہتر ہے کہ شرع نقصان سے زیادہ ہرجہ دلائے کیونکہ وہ ایسی سختی ہوگی جس کی بانی مبانی خود شرع سمجھی جائے گی اور چونکہ شرع کا جاری کرنے والا خدا ہے، اس لیے یہ سختی اس کی طرف منسوب ہوگی۔ معاہدہ کے احکام پر جو قیاس کیا جاتا ہے، اس کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ ایسی صورتوں میں اسلئے منافع کے تعین کی بوجازت دی گئی ہے وہ ایک مستثنیٰ ہے اور استثنائے قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

شافعیوں کا جواب : جائداد کی قیمت وہ حقوق ہیں جو اس کے ساتھ ہوتے ہیں نہ کہ بالذات وہ محسوس شے۔ علاوہ بریں حقیقی مساوات کا متعین نہ ہو سکتا، اس امر کے لیے کافی وجہ نہیں ہو سکتی کہ بہ نسبت غاصب کے مظلوم مالک پر نقصان عائد کیا جائے۔ (توضیح، صفحہ 5 - 374)

غیر مسلم شوہر یا زوجہ کے مسلمان ہوجانے کا اثر :

۷۔ شافعی : منجملہ غیر مسلم شوہر یا زوجہ کے اگر کوئی مسلمان ہو جاتا ہے تو اگر باہم صحبت نہیں ہوئی ہے تو فوراً ورنہ تین حیضوں کے بعد ان میں افتراق کرا دیا جائے گا۔ قاضی کو شوہر یا زوجہ کو یہ موقع دینا کہ آیا وہ اسلام قبول کرتی یا کرتا ہے، ضروری نہیں ہے۔

حنفی : قاضی کو لازم ہے کہ پہلے اس شخص سے جو مسلمان نہیں ہوا ہے، خواہ وہ شوہر ہو یا زوجہ درینت کرے کہ آیا وہ اسلام قبول کرتا ہے اور اس کے انکار کرنے پر افتراق کا حکم دے، خواہ تبدیل مذہب صحبت سے پہلے واقع ہوا ہو یا بعد۔ شافعیوں کی دلیل غلط ہے، کیونکہ اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ قبول

اسلام افتراق کی علت قرار پاتا ہے، جو ہو نہیں سکتا، اس لیے کہ اس حالت میں اسلام زندگی کے ایک لطف یعنی نکاح کا معدوم کرنے والا قرار پائے گا۔ حنفی قبولِ اسلام سے انکار کو افتراق کی علت قرار دیتے ہیں۔

دفعہ 2 - امتحان

بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ جو حکم بذریعہ قیاس کی نفس سے مستنبط کیا جاتا ہے، وہ کسی ایسے حکم سے جو کسی دوسری نفس میں بصراحت موجود ہے یا اجماع سے طے ہوا ہے، اس کے مخالف ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں چاروں مذاہب اس پر متفق ہیں کہ صریح حکم کو بمقابلہ قیاسی استنباط کے ترجیح ہونی چاہیے۔ جو حکم قیاس سے مستنبط ہوتا ہے وہ ممکن ہے کہ اپنی تنگی یا لوگوں کے عادات یا مراسم کے خلاف ہونے کی وجہ سے یا اس بنا پر کہ اس سے برقیاس غالب لوگوں پر سختی ہونے یا تکلیف پہنچنے کا اندیشہ ہے، ایک فقیہ کی نظر میں مناسب نہ معلوم ہو۔ اس صورت میں بھی حنفیوں کے نزدیک فقیہ مجاز ہے کہ ایسے مستنبط حکم کو رد کر کے اس کی جگہ ایسا حکم اختیار کرے جو انسانی فلاح و بہبود اور انصافِ ربانی کے مقاصد کو زیادہ تر خوبی کے ساتھ پورا کرتا ہو۔ فقیہ کے اس اختیار کا نام جس کے ذریعہ سے وہ ایسے قیاسی استنباط کو اس بنا پر کہ وہ نفس یا اجماع کے مخالف ہے یا وہ اپنی رائے میں اس کو مناسب اور مفید نہیں سمجھتا، اصطلاحِ شرع میں "امتحان" ہے، جس کے لفظی معنی ترجیح دینا یا ایک شے کو اچھا سمجھنا ہے۔ اس اصطلاح کو صرف حنفی فقہاء نے استعمال کیا ہے اور قیاس کے حکم کو چھوڑ کر فقیہ کی ذاتی رائے پر عمل کرنے کا مسئلہ بھی حنفی تک محدود ہے۔ حنفی فقہاء اس مسئلہ کو استنباطِ قیاسی قرار دے کر اکی ضمن میں اس پر بحث کرتے ہیں۔ ان کا قول ہے کہ یہ ایک حنفی قیاس ہے۔ بہر حال حقیقت خواہ کچھ ہو، "امتحان" قواعد کی جگہ بند سے آزاد ہونے کی بنا پر بحیثیت ماخذِ قانون ہونے کے قیاس ہونے کے قیاس سے زیادہ تر آزاد اور وسیع ہے۔ اگر قیاس مسلمانوں کا "کامن لا" (قانونِ عام) سمجھا جائے تو اس نسبت سے امتحان کو "اکوٹی" نسبت کے نام سے موسوم کر سکتے ہیں۔ اس سے فقہ حنفی کی ترقی اور توسیع میں بہت مدد ملی اور اس امر کے سب سے پہلے محسوس کر لینے کا سہرا کہ قیاس کا سختی کے ساتھ اتباعِ قانون کے اس لوچ اور لچک کو زائل کر دے گا جو انصاف کا حقیقی موید اور معاون ہے اس کے بانی کے سر ہے۔ "امتحان" اہل سنت والجماعت کے دوسرے فرقوں میں بہت کچھ موردِ لعن و طعن رہا۔ کہا جاتا ہے کہ امام شافعیؒ کا مقولہ ہے کہ جو شخص امتحان سے کام لیتا ہے وہ خود شرع بناتا ہے۔ اس قسم کے اعتراضوں کی وجہ سے

امام ابو حنیفہ کے متبعین اس مسئلہ کو زیادہ تر ترقی نہ دے سکے اور یہی وجہ ہے کہ حنفی فقہاء اس کو کھینچ تان کر قیاس کے تحت لانے کی کوشش کرتے ہیں۔ اگرچہ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان کی اس قسم کی کوشش سے اسلامی فقہ کے پڑھنے والوں کو کوئی کارآمد مدد یا ہدایت ملی ہو۔

مختلف قسم کے امتحان بمقابلہ مختلف قسم کے قیاسوں کے :

بعض فقہاء نے ان احکام کو جو امتحان پر مبنی ہیں، دو قسموں میں تقسیم کیا ہے :

(الف) وہ جن کی صحت پر فقیہ کا قلب مطمئن ہو جاتا ہے۔

(ب) وہ جو بادی النظری طور سے صحیح معلوم ہوتے ہیں لیکن فقیہ کے قلب کو وہ اطمینان حاصل نہیں ہوتا۔ اس کے مقابلہ میں قیاسی احکام کی بھی اسی طرح تقسیم کی گئی ہے،

(1) وہ جو ضعیف ہوتے ہیں۔

(2) وہ جو بادی النظر میں غیر صحیح معلوم ہوتے ہیں، لیکن مزید غور اور فکر کے بعد صحیح پائے جاتے ہیں۔

جب یہ دو اقسام ایک دوسرے کے مقابل ہوں تو (الف) (1) پر اور (2) کو (ب) پر ترجیح حاصل

ہے۔

بعض فقہاء نے ان دونوں اقسام کی زیادہ تر تفصیل کے ساتھ تقسیم کی ہیں، ان کے نزدیک امتحان

ایسا ہو سکتا ہے کہ :

(الف) بادی النظر میں صحیح معلوم ہو اور مزید غور اور فکر کے بعد بھی ایسا ہی ثابت ہو۔

(ب) نہ صرف بادی النظر میں غیر صحیح معلوم ہو، بلکہ مزید غور کے بعد بھی ایسا ہی معلوم ہو۔

(ج) بادی النظر میں صحیح معلوم ہو، مگر مزید غور کے بعد غیر صحیح ٹھہرے۔

(د) بادی النظر میں غیر صحیح معلوم ہو، لیکن مزید تاویل اور غور کے بعد صحیح معلوم ہو۔

وہ لوگ اسی قیاسی احکام کو بھی تقسیم کرتے ہیں جن کے نمبر حسب ذیل قائم کیے جاتے ہیں :

(الف) (ب) (ج) (د)

جب یہ اقسام ایک دوسرے کے مقابل ہوتی ہیں تو (الف) کو ہر قسم کے امتحان پر ترجیح سے اور

(ب) اور (د) کسی حالت میں قابل قبول نہیں۔ (الف) کو (ج) پر اور (الف) (د) کو (ج) پر

اور (ج) کو (د) پر اور (ج) کو (د) پر ترجیح ہے۔

مگر تو ضیح کے مصنف کی یہ رائے ہے کہ ایک ہی معاملہ میں صحیح امتحان کے قاعدہ اور صحیح قیاس

کے قاعدہ میں اختلاف ہو ہی نہیں سکتا، کیونکہ جب ایک نفس کی علت صحیح طور سے معلوم ہو جائے تو حکم کا ثابت ہونا لازمی ہے اور امتحان صرف قیاس کی ایک شکل ہے۔ ایسا اختلاف ایسی صورت میں ممکن ہے جب کہ علت کے دریافت کرنے میں غلطی ہو جائے۔

اس مسئلہ کے استعمال کی مثالیں اکثر کتابوں میں موجود ہیں بلکہ شرع کے بعض ابواب کی بنیاد اسی پر قائم ہے، مثلاً معاہدات سلم و اشتنا۔ اس مسئلہ سے ان مقدمات میں کام لیا جاتا ہے جو سوسائٹی کی روز افزوں ضرورتوں کی پیچیدگیوں کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں اور جن میں سختی کے ساتھ پابندی لوگوں کی ضرورتوں کو رفع کرنے میں کامیاب نہیں ہوتی۔ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ حنفی فقہاء کا قیاسی قواعد کی جگہ پر ایسے قواعد کا برتنا جو بنائے رسم و رواج لوگوں کے طبائع سے زیادہ مناسبت رکھتے ہیں، اسی مسئلہ کی بنا پر ہے۔

دفعہ 3۔ مصالح المرسلہ والاستصلاح

امام مالک کا اصول مصالح المرسلہ والاستصلاح؛

امام مالک نے ”امتحان“ سے ملتا جلتا ایک اصول بنام نہاد ”مصالح المرسلہ والاستصلاح کے قائم کیا۔ ان کے نزدیک ایک شرعی حکم اس مصلحت عامہ پر نظر اور لحاظ کر کے قیاس کیا جاسکتا ہے۔ جس کو وہ ”مصالح المرسلہ والاستصلاح“ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ امام الحرمین کی رائے بھی اسی کے قریب قریب تھی۔ لیکن بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مالکی فقہاء نے اس اصول سے جیسا کہ چاہیے، کام نہیں لیا اور ان کے تبعین فقہاء نے حنفیوں کی طرح اس اصول کو غیر معین اور غیر محدود ہونے کی وجہ سے اس قابل نہیں تصور کیا کہ وہ احکام شرعی کے استنباط کی بنیاد قرار پاسکے۔ اس اصول کے استعمال کی جو مثالیں پیش کی جاتی ہیں وہ بھی کوئی اچھی مثال نہیں ہے۔ مثلاً بعض مالکی فقہاء نے اس اصول کی بنا پر سرقہ کے ملزم پر اقبال کرانے کی غرض سے سختی کا کیا جانا جائز قرار دیا ہے۔ لیکن اس کے مقابلہ میں یہ کہا جاتا ہے کہ ایک مجرم کا چھٹ جانا اس سے بہتر ہے کہ کسی بے گناہ آدمی پر سختی کی جائے۔

۱۔ جمع الجوامع، جلد چہارم، صفحات 2 - 101

۲۔ مختصر، جلد اول، صفحہ 9 - 281

۳۔ جمع الجوامع، جلد چہارم، صفحہ 102

دفعہ ۴۔ استدلال

لفظ ”استدلال“ کے عام معنی ایک چیز سے دوسری چیز کا استنباط کرنا ہے اور ہم دیکھ چکے ہیں کہ حنفی فقہاء نے اس لفظ کو قواعدِ تعبیر میں کم و بیش انہی معنوں میں استعمال کیا ہے، لیکن مالکی اور شافعی کے یہاں ”استدلال“ شرعی احکام کے استنباط کا ایک علیحدہ طریقہ ہے جو تعبیر یا قیاس کے حدود میں داخل نہیں ہوتا، استدلال کی تین تقسیمیں ہیں :

1۔ ایک حکم کا دوسرے حکم کے ساتھ متعلق ہونا۔ بغیر کسی خاص علت کے جو ”التلازم بین الحکمین من غیر تعین علیہ“ کہلاتا ہے۔

2۔ ”استصحاب الحال“ یعنی اس امر کو تسلیم کر لینا کہ جو حالت پہلے تھی وہ اس وقت تک قائم ہے جب تک کہ اس کے خلاف ثابت نہ کیا جائے۔

3۔ وہ شراعی ہو اسلام سے پہلے موجود تھے ”شراعی من قبلنا“۔ قسم اول کے استدلال کی پھر چار قسمیں ہیں :

(الف) جب تعلق دو مثبتہ قضیوں میں ہو، مثلاً یہ مسئلہ کہ جو شخص بطور جائز طلاق دیئے کا مجاز ہے وہ بطور جائز ظہار بھی کر سکتا ہے۔

(ب) جب تعلق دو منفی قضیوں میں ہو، مثلاً اگر وضو بغیر نیت ہے جائز ہے تو تیمم بھی بغیر نیت کے جائز ہوگا۔ چونکہ تیمم جو کہ خاص حالتوں میں وضو کا قائم مقام ہے، بغیر نیت کے جائز نہیں، اس لیے وضو بھی بغیر نیت کے جائز نہیں ہو سکتا۔ یہ حنفیوں کا رد ہے جو اس کے خلاف کے قائل ہیں۔

(ج) جب تعلق ایک مثبت اور ایک منفی قضیہ میں ہو، مثلاً جو امر جائز ہے وہ ممنوع یا حرام نہیں ہو سکتا۔

(د) جب تعلق ایک منفی اور مثبت قضیہ میں ہو، مثلاً یہ مسئلہ کہ جو جائز نہیں وہ ممنوع ہے۔

قسم دوم یعنی استصحاب کی مثال میں وہ صورت پیش کی جا سکتی ہے جس میں ایک شخص غائب اور مفقود الخبر ہو جاتا ہے۔ امام شافعی اس کو تمام شرعی مقاصد کے لیے اس وقت تک زندہ تصور کریں گے جب تک اس کی موت ثابت نہ کی جائے۔ اس وقت تک نہ اس کی جائداد وراثت میں تقسیم ہوگی اور نہ

وہ ایسے مورث کی جائداد میں حصہ پانے سے محروم رکھا جائے گا جو اس کے غیاب میں فوت ہو۔ حنفیوں کا قول ہے کہ یہ مسئلہ کہ ایک حالت کو اس وقت تک قائم تصور کرنا چاہیے جب تک کہ اس کے خلاف ثابت نہ ہو، موجودہ حقوق کے تحفظ کے لئے (للدفع) صحیح ہے۔ لیکن اس سے جدید حقوق (لالائیات) پیدا نہیں ہو سکتے۔ اس بنا پر صورتِ متذکرہ بالا میں ان کو شافیوں کے ساتھ اس امر میں اتفاق ہے کہ شخص مفقود الخیر کی جائداد کی جائداد اس کے ورثاء میں تقسیم نہ ہونی چاہیے۔ لیکن جو مورث اس کے غیاب اور اس کی مفقود الخیر کے زمانہ میں فوت ہوا ہے اس کے متروکہ میں حنفی اس کو حصہ نہیں دلاتے۔

تیسری قسم یعنی ان شرائع کے متعلق جو اسلام سے قبل جاری تھے۔ حنفیوں کی رائے اس سے پہلے ظاہر کی جا چکی ہے۔ اس میں اور اہل سنت و الجماعت کی دوسرے مذاہب کی آراء میں زیادہ فرق نہیں ہے۔

اس سے ظاہر کہ "استدلال" بحیثیت استنباط شرعی ان تمام استدلالوں پر حاوی ہے جو قیاس کی حد میں داخل نہیں ہوتے۔ خود قاضی عسقلانی کا مقولہ ہے کہ حنفیوں کا مسئلہ "استحسان" اور مالکیوں کا "مصالح مرسلہ" دونوں استدلال کے تحت آجاتے ہیں۔

دفعہ 5۔ اجتہاد و تقلید

کیا شرع محمدی میں مزید اجتہاد اور ترقی کی گنجائش نہیں ہے؟

ماخذِ شریعت (اولہ شرعیہ) کے ضمن میں یہ امر بہت زیادہ قابلِ غور ہے کہ آیا شریعتِ اسلام میں مزید اجتہاد اور ترقی اس کے اصول کے خلاف تو نہیں ہے۔ اس مقصد کے لیے پہلے ان شرائط اور قواعد سے واقف ہونا ضروری ہے جو مجتہد یا فقیہ کے لیے لازمی اور ابدی قرار دیے گئے ہیں اور اہل سنت و الجماعت کا عقیدہ تقلید یعنی شرعی مسائل میں قدیم فقہاء کی رائے کے اتباع کرنے کے متعلق کیا ہے۔ مجتہد مصدر اجتہاد سے اسمِ فاعل کا صیغہ ہے جس کے معنی اس شخص کے ہیں جو اجتہاد کرتا ہے۔ اجتہاد کے معنی لفظی کوشش

۱۔ دیکھو فصل سوم حصہ 1 دفعہ توضیح صفحہ 250 جمع الجوامع جلد چہارم صفحہ 2۔ 191۔ مختصر

جلد دوم، صفحہ 286 ۲۔ مختصر، جلد دوم، صفحہ 281۔

کرنے کے ہیں۔ اصطلاح فقہ میں اس سے مراد ایک فقہ کا اپنی تمام عقل اور فہم کو اولہ شرعی (قرآن، حدیث اور اجماع) پر اس غرض سے صرف کرنا ہے کہ وہ دریافت کر سکے کہ (کسی ایسے معاملہ میں جس میں منصوص اور صریح احکام موجود نہ ہوں اور نہ اس پر اجماع ہو چکا ہو) بقیاس غالب شرعی حکم کیا ہے۔ دوسرے الفاظ میں اجتہاد اس قابلیت استنباط کا نام ہے جو ایسے شرعی امور میں صرف کی جاتی ہے جہاں نہ صریح نص اور نہ کوئی قاعدہ مقررہ اجماع موجود ہو۔ اس موقع پر یہ بتا دینا ضروری ہے کہ اگرچہ اجماع کے طے کردہ مسائل کی نسبت اجتہاد کام میں نہیں لایا جاسکتا تاہم چونکہ اجماع میں شریک ہونے والے لوگ مجتہد ہی ہوتے ہیں، اس لیے جو اوصاف مجتہد کے لیے ضروری ہیں اس کا اثر شرع کے اس ماخذ پر پڑنا لازم ہے۔ مجتہد کا درجہ فقہ سے بڑھا ہوا ہے، اس کو نہ صرف شرع کا علم بلکہ شرعی استخراج اور استنباط کی قابلیت بھی ہونی چاہیے۔ اجتہاد کا قانونی نتیجہ یہ ہے کہ جو استنباط اس طور سے کیا جاتا ہے اس کی صحت کی نسبت غالب قیاس ہو جاتا ہے۔ اگرچہ اس سے غلطی کا امکان کلیتاً رفع نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر شرعی استنباط تمیزی اور قیاسی احکام میں شمار کیے جاتے ہیں۔ اگر مجتہد کسی اجتہاد میں غلطی کرتا ہے تو وہ مستوجب عذاب نہیں متصور ہوتا، کیونکہ وہ صحیح حکم کے دریافت کرنے میں اپنی امکانی کوشش صرف کرتا ہے، غلطی سے بری ہونے کی صفت صرف خداوند تعالیٰ اور حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مخصوص ہے جن کا شرعی اور مذہبی امور میں تمام نطق وحی اور منزل من اللہ تھا۔ اس پر چاروں سنی فرقوں کو اتفاق ہے کہ اجتہادی استنباط قطعی اور یقینی نہیں ہوتا اور مجتہد سے غلطی کا امکان ہے۔ صرف معتزلہ کی یہ رائے ہے کہ اس کا یقینی اور قطعی ہونا لازم ہے لہ

مجتہد کا اطلاق کس پر ہو سکتا ہے ؟

یہ اجماع کے ضمن میں عام طور سے ان اوصاف کو بیان کر چکا ہوں۔ جو ایک مجتہد میں پائے جانے چاہئیں، لیکن چونکہ یہ مضمون اہم ہے۔ لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان کو اہل اصول کے الفاظ میں دوبارہ بیان کیا جائے۔ صدر الشریعت بہ اثباع فخر الاسلام لکھتے ہیں کہ مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ قرآن کے علم، اس کے لغوی اور اصطلاحی معنوں، اس کی مختلف اقسام، حدیث اور اس کے متون اور

۱۔ جمع الجوامع، جلد چہارم، صفحہ 262 و مختصر جلد دوم، صفحہ 289

۲۔ توضیح، صفحہ 382 -

اسناد اور قیاسات شرعی کے استنباط کے قواعد سے پوری طرح واقف ہو لے۔ جمع الجوامع کے مصنف "مستقل مجتہد" کے لیے حسب ذیل اوصاف قرار دیتے ہیں۔

اس کو بالغ اور عاقل ہونا چاہیے تاکہ وہ کلام کا نشاء اور مفہوم سمجھ سکے۔ اس کو بدرجہ اولیٰ اور عربی زبان اس کی صرف و نحو اور صنائع و بدائع اور اصول الفقہ اور اولہ شرعیہ یعنی قرآن اور حدیث سے واقف ہونا لازم ہے اور شریعت کے اسل اسول سے پورا آگاہ ہونا چاہیے تاکہ وہ شارع کا منشا اور مقصد سمجھ سکے۔ نسخ، منسوخ، شان نزول اور احادیث متواتر اور احاد کے قواعد جانتا ہو اور قوی اور ضعیف احادیث میں تمیز کر سکتا ہو اور اسما و رجال سے واقف ہو، لیکن اس زمانہ میں صرف کسی امام حدیث مثلاً احمد بخاری یا مسلم کا حوالہ کافی ہے۔ مجتہد کے لیے البیات کا عالم ہونا ضروری نہیں اور نہ شرع کی مختلف شاخوں کے تمام قواعد سے آگاہی ضروری ہے۔ ایک عورت اور ایک غلام بھی مجتہد ہو سکتا ہے۔ مجتہد کے لیے اتقا کی بھی شرط نہیں ہے۔ اجتہاد کے لیے جن شرائط کی ضرورت ہے اور جن کی نہیں ہے وہ یہاں اس سے زیادہ تر تفصیل کے ساتھ بیان ہوئے ہیں جو فخر الاسلام یا صدر الشریعت نے دیے ہیں مگر اس بارہ میں جو قواعد ہیں وہ تقریباً چاروں سنی فرقوں میں یکساں ہیں۔ تاج الدین سبکی اس کے بعد لکھتے ہیں کہ مستقل مجتہد کے بعد "مجتہد المذہب" کا درجہ ہے۔ یعنی ایسا مجتہد جو کسی خاص مذہب کا اتباع کرتا ہو۔ ایسے مجتہد میں اس قدر قابلیت ہونی چاہیے کہ وہ اپنے بانی مذہب کا قائم کر دے اصول و خاص سورتوں میں استعمال کر سکے۔ اس کے بعد ان کی رائے کے مطابق "مجتہدون الفتی" ہیں۔ یعنی وہ مجتہد جن میں فتویٰ دینے کی قابلیت ہوتی ہے یا یوں کہو کہ جو اس امر کا فیصلہ کرتے ہیں کہ جو دو مختلف رائیں مجتہدین قدیم کی چلی آتی ہیں، ان میں سے کون سی ہے۔

شافعی اور مالکی اس کے بھی قائل ہیں کہ بعض لوگ ایسے ہو سکتے ہیں جن کی قابلیت اجتہاد شرع کی مخصوص شاخوں تک محدود ہو۔ مثلاً جانشینی اور توریث کے احکام ہیں۔ اگرچہ صدر الشریعت اور فخر الاسلام نے مجتہدین مذہب اور مجتہدین فتاویٰ کا بصراحت ذکر نہیں کیا ہے، لیکن یہ مسلم ہے کہ امامان مذہب کے بعد جو فقہاء پیدا ہوئے، ان میں سے اگر سب نہیں تو اکثر نے اپنی تمام قوت انہی چار مذاہب خصوصاً حنفی، شافعی، اور مالکی فقہ کی توسیع اور ترقی میں صرف کی۔ جہاں تک مجتہد کو علم ہے جمع الجوامع کے مصنف ہی پہلے شخص ہیں جنہوں نے بلحاظ ان کے کاموں کے مجتہدین کی مختلف تفسیہ کی ہیں۔

بعد کے مستنقین نے مجتہدین کی تقسیم میں اور زیادہ تفصیل سے کام لیا ہے، جیسا کہ ہم کو آگے چل کر معلوم ہوگا، مجتہدین کی جماعت میں یہ درجہ بندی ایسے تاریخی واقعات ہیں جن سے کسی طرح انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس کا قانونی اثر کیا ہے۔

تقلید:

اس کے لیے ضروری ہے کہ تقلید کے مسئلہ پر ایک تنقیدی نظر ڈالی جائے۔ تقلید دوسرے شخص کی رائے کے اتباع کا نام ہے بغیر اس علم کے کہ اس رائے کی سند کیا ہے۔ اصول فقہ کی اصطلاح میں اس کے معنی ایک مجتہد کی رائے کے اتباع کے ہیں۔ ایسے معاملات میں جو بصراحت کلام مجید یا حدیث یا اجماع سے طے نہ ہوئے ہوں۔ کیونکہ جن کا فیصلہ ان ذرائع سے ہو چکا ہے اس میں کسی اجتہاد کی گنجائش باقی نہیں رہتی اور اس کی تعمیل ہر شخص پر خواہ وہ مجتہد ہو یا غیر مجتہد یکساں لازم ہوتی ہے۔ تقلید کی اس تعریف سے ظاہر ہے کہ اس کا تعلق ایسے لوگوں سے ہے جس میں مجتہد کے شرائط نہیں پائے جاتے۔ اگر کسی مجتہد نے کسی خاص مسئلہ کے متعلق خود کوئی رائے قائم کی ہے تو اس پر کسی دوسرے مجتہد کی رائے کا اتباع جو اس کی رائے کے خلاف ہو، حرام ہے۔ یہاں تک کہ اگر کسی شخص میں مجتہد کے شرائط نہ بھی پائے جائیں، مگر وہ شرع کا عالم ہو اور کسی خاص مسئلہ میں اس نے ایک رائے قائم کی ہو تو اس کا اتباع بمقابلہ کسی دوسرے مجتہد کی رائے کے اس پر لازم ہے۔ یہی ہونا بھی چاہیے تھا، کیونکہ شرع اسلام کی بنیاد انسان کے ضمیر پر رکھی گئی ہے۔

تقلید کے متعلق مسائل:

تقلید کے جو معنی بعض لوگ سمجھتے ہیں، اس کے لحاظ سے جو سوالات پیدا ہوتے ہیں وہ یہ ہیں:

- 1۔ کیا اس زمانہ کے ایک مسلمان پر لازم ہے کہ وہ شرع کے مروجہ مذاہب میں سے کسی ایک مذہب کو اختیار کرے یا اس کو یہ کہنے کا حق ہے کہ میری شرع قرآن اور حدیث ہے اور جن معاملات میں ان میں بصراحت حکم نہیں ہے، ان میں میں اپنے فہم اور ادراک کے مطابق استنباط کرنے کا مجاز

۱۔ جمع الخوامع، جلد چہارم، صفحہ 276 و مختصر، جلد دوم، صفحہ 307 و تقریر والتعبیر، جلد سوم، صفحہ 340

۲۔ جمع الخوامع، جلد چہارم، صفحہ 264۔

ہوں، بلا لحاظ اس کے کہ اس بارے میں دوسروں نے کیا رائے دی ہے یا وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ،
2۔ میں صرف اس اصول کا پابند ہوں جو چاروں اہل سنت والجماعت کے مذاہب میں مشترک ہیں اور
جن مسائل میں وہ باہم مختلف ہیں، ان میں مجھ کو کسی ایک کی رائے سے اتفاق کرنے کا حق ہے جو
میرے نزدیک مناسب اور بہتر ہو، یا،

3۔ اگر وہ عام طور سے کسی ایک مذہب کا پابند ہے تو کیا اس کو اس امر کا اختیار ہے کہ وہ کوئی خاص مسئلہ
دوسرے مذاہب کا اختیار کر لے۔ اور

4۔ آیا قاضی یا ناظم عدالت کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ شرع کے معاملہ میں مقدمہ کو اپنے مذہب کے خلاف
کسی دوسرے مذہب یا فریقین کے مذاہب کے اصول کے مطابق فیصلہ کرے جب کہ اس کو معلوم ہو کہ
وہ اصول ایک یا ایک سے زیادہ مذاہب میں موجود ہے اور اس کے نزدیک بلحاظ انصاف کے
وہ دوسرے اصول سے زیادہ تر مناسب اور مفید نظر آئے؟

اول تین سوالات کا تعلق ایک مسلمان کے ضمیر سے ہے، اس بارے میں کہ اس کے طرز عمل کے لیے
کون سے قانون کا اتباع مناسب ہوگا۔ چوتھے سوال کا تعلق عملی طور سے انتظام عدالت سے ہے۔

عامی کا فرض؛

عامی یعنی ایسے شخص پر جس نے شرع اور مذہبی علم نہ حاصل کیا ہو، فرض ہے کہ وہ علماء کا اتباع کرے
اور یہ اس کی برأت کے لیے کافی ہے بشرطیکہ اس نے اس بارے میں کسی ایسے شخص سے دریافت کیا ہو جو
علم دین کا سب سے بڑا عالم ہو جو اس کو مل سکتا ہو۔ مگر، شافعی اور قدیم حنفی علماء کے نزدیک اگرچہ
جس سے مسئلہ دریافت کیا جاتا ہے، وہ سائل سے مختلف المذہب ہی کیوں نہ ہو لیکن اس امر کے تسلیم کر لینے
کے بعد کہ اجتہاد شرعی حکم کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس مسئلہ کی بدیہی صداقت کے قائم کرنے میں کوئی دقت
واقع نہیں ہو سکتی۔

کیا شرع کے احکام کے لحاظ سے اس زمانہ کے کسی فقیہ پر مجتہد کا اطلاق نہیں ہو سکتا؟

یہ مسئلہ نہایت اہم ہے کہ آیا شرع یا حنفی مذہب میں کوئی ایسا حکم ہے جس کے لحاظ سے سوائے

لے مختصر، جلد دوم، صفحہ 309۔

قدما کے اور کوئی فقیہ مجتہدین کے گروہ میں داخل نہیں ہو سکتا۔ اس کا جواب قطعاً نفی میں ہونا چاہیے۔ حنبلی تو اس حد تک گئے ہیں کہ کوئی زمانہ ایسا نہیں ہو سکتا جو مجتہد سے خالی ہو۔ دوسرے مذاہب میں بھی اس کے امکان سے انکار نہیں کیا گیا ہے۔ امام رازیؒ تو اس پر بحث کرتے ہیں کہ آیا ایسے مجتہد کا اتباع جائز ہے جو اس وقت زندہ نہ ہو مگر کسی معتبر عالم کا بھی یہ قول نہیں ہے کہ موجودہ زمانہ کا کوئی عالم جس میں تمام شرائط پائے جائیں، وہ از روئے کسی حکم شرع کے مجتہد کی حیثیت نہیں پیدا کر سکتا۔ اس میں کچھ کلام نہیں کہ ایک گروہ ایسا ہے جس کا یہ خیال ہے کہ اجتہاد کا زمانہ گزر گیا ہے اور انہیں میں سے بعض کا خیال یہ ہے کہ اب نہ محض شرع بلکہ اس کے چار مذاہب میں سے کسی مذاہب میں بھی مزید توضیح اور ترقی کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ اگر اجتہاد کا زمانہ ان کے خیال کے مطابق چاروں امام، ان کے شاگردوں اور ان کے بعد ان کے جانشینوں تک محدود ہوتا تو اس اہم مسئلہ کا ذکر ضرور اصول کی کتابوں میں پایا جاتا، کیونکہ فن اصول جیسا کہ قبل ازیں ظاہر ہو چکا، شرع کے تمام ماخذوں سے بحث کرتا ہے۔ برخلاف اس کے فخر الاسلام اور صدر الشریعہ اس پر بحث کر کے مسلمانوں پر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی منفرد رائے کا اتباع کہاں تک لازم ہے، یہ طے کرتے ہیں کہ ان کی رائے کی وہی حیثیت ہے جو دوسرے فقہاء کی رائے کی ہوتی ہے اور اس پر اکثر اہل سنت والجماعت کے علماء کا اتفاق ہے۔ ایسی حالت میں یہ کسی طرح نہیں کہا جاسکتا کہ مذاہب اربعہ کے ”ائمہ“ کی رائے کو اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے پر ترجیح ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو علمائے فن اصول ضرور ان آراء کو شرع کا ایک ماخذ قرار دیتے۔ بحر العلوم نے بہت صحیح کہا ہے کہ کچھ لوگ ایسے ہیں جنہوں نے لکھا ہے کہ نسفی کے بعد تیسرے درجہ کے مجتہدوں (یعنی مجتہدانِ خاص) کا بھی خاتمہ ہو گیا اور درجہ اول کے مجتہدوں کا دور تو چار اماموں کے ساتھ ہی ختم ہو گیا تھا اور اس لیے ہر شخص پر لازم ہے کہ چار اماموں میں سے کسی ایک کی تقلید اختیار کرے۔ یہ سب وہم ہے اور ان کے پاس اس کی کوئی دلیل نہیں اور نہ ان کے اس قول پر کسی طرح کا اعتبار کیا جاسکتا ہے۔ ان پر حضرت رسالت پناہ کا یہ مقولہ صادق آتا ہے کہ ”وہ بغیر علم کے رائیں لگاتے ہیں“ اور ”نزدہ خود گمراہ ہوتے ہیں بلکہ دوسروں کو بھی گمراہ کرتے ہیں“ ان کا یہ مقولہ کہ اب کوئی مجتہد درجہ اول تو کیا درجہ سوم کا بھی نہیں ہو سکتا۔ اس پیشین گوئی کے

۱۔ مختصر، جلد دوم، صفحہ 307

۲۔ جمع الجوامع، جلد چہارم، صفحہ 269

۳۔ درالمختار، جلد اول، صفحہ 57

مساوی ہے جو ان پانچ چیزوں سے کسی ایک کے متعلق کی جائے جو پردہ غیب میں پوشیدہ رکھی گئی ہیں۔ اور جس کا علم سوائے خداوند تعالیٰ کے اور کسی کو نہیں ہو سکتا۔ بعض لوگ اس حد تک نہیں جانتے صرف یہ کہتے ہیں کہ اگرچہ اس زمانہ میں مجتہدین کا ہونا ناممکن نہیں ہے مگر قیاس غالب یہ ہے کہ کوئی ایسا شخص پیدائے ہو۔ حالانکہ جو شرائط اور اوصاف مجتہد کے لیے بتائے گئے ہیں، وہ ایسے سخت اور دشوار نہیں ہیں کہ یہ خیال کیا جائے کہ موجودہ زمانہ کے لوگ ان کے حاصل کرنے کے ناقابل ہیں۔ اجماع کے مسئلہ پر نظر ڈالنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں ہر زمانہ میں فقہاء کے موجود ہونے کے امکان کو تسلیم کیا گیا ہے اور جو تفصیلی مباحث قیاس کے متعلق اصول فقہ کی کتابوں میں پائے جاتے ہیں، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ قیاس شرع کا ایک ایسا ماخذ ہے جو ہمیشہ قائم اور دائم رہنے والا ہے۔ یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا کہ قرآن یا حدیث میں کوئی ایسا امر ہے جس سے اشخاص متذکرہ بالا کی رائے کی تائید ہوتی ہو۔ برخلاف اس کے خود کلام مجید کی اس آیت سے کہ ”اگر تم نہیں جانتے تو ان لوگوں سے پوچھو جو جانتے ہیں“ ہر زمانہ میں علماء کی موجودگی مستنبط ہوتی ہے۔ یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ اس خیال کی تائید میں کوئی امر ان لوگوں کی تصانیف میں موجود ہے جو سخت تر مقلدین کے خیال کے مطابق مجتہدین کے مسلمہ طبقات میں سے کسی ایک طبقہ میں شمار ہوتے تھے۔ اس صورت میں یہ سمجھنا دشوار ہے کہ ایسے لوگ جو خود مجتہد ہونے کا دعویٰ نہیں کرتے۔ ایسا قاعدہ کس حق کی بنا پر قرار دے سکتے ہیں جس کی اگر سختی کے ساتھ تعبیر کی جائے تو شرع کے دو اہم ماخذ یعنی اجماع اور قیاس کا دروازہ بالکل بند ہوجاتا ہے اور چونکہ وحی کا سلسلہ قطع ہی ہو چکا ہے۔ اس لیے اس کا نتیجہ بحر جمود کے اور کیا ہو سکتا ہے۔ علاوہ اس کے یہ قاعدہ خود حنفیوں کے اس اہم اصول کے معارض ہے کہ تمام فقہی قیاسات غیر یقینی اور اختیار تیزی پر منحصر ہیں۔ اس سے جو حالت فی الحقیقت پیدا ہو جائے گی، وہ یہ ہے کہ قدیم فقہاء کی منفردہ رائے اگر کسی طرح ہم کو معلوم ہو جائے وہ ناقابل بحث ٹکڑے کی اور اس کا اتباع مثل یقینی اور قطعی حکم کے لازم ہو جائے گا۔ حقیقت یہ ہے کہ تقلید کے مسئلہ کو بہ نسبت شرع کے تاریخ سے زیادہ تر تعلق ہے۔

چار اماموں کے زمانہ سے اسلامی دنیا بہ استثناء اہل تشیع کے عام طور سے انہیں مسائل کی پابندی جس کی اشاعت امامان موصوف نے کی جیسا کہ میں قبل اس کے ذکر کر چکا ہوں۔ جب اس امر پر غور کیا جاتا ہے کہ اس زمانہ میں بے شمار مذاہب اچھے اور برے عقائد لے کر آئے اور غائب ہو گئے

شرح مسلم الثبوت از بحر العلوم مطبوعہ لکھنؤ، صفحہ 264۔

اور مسلمانوں نے بعد غور اور فکر کے ان مختلف مذاہب اور ان کے بانیوں میں سے چند کا انتخاب کر لیا تو ان کا اس زمانہ میں یہ سمجھنا کہ ان کے مذاہب کے اہم مسائل کی تعبیر جو کچھ ہوتی تھی وہ ہو چکی، کچھ زیادہ تعجب انگیز نہیں ہے۔ علاوہ اس کے یہ بالکل صحیح ہے کہ خود چار مذاہب کے دائرہ میں رہ کر شرع کی توسیع اور نرمی کے لیے کافی گنجائش موجود ہے۔ اس لیے اہل سنت والجماعت کا باوجود اس کے کہ وہ اصولاً کسی جدید امام کے اتباع کے منکر نہیں ہیں۔ کسی ایسے مسئلہ کے قبول کرنے میں جو ان کے مذاہب کے اصول کے صریح معارض ہو، متردد ہونا کم و بیش فطری تھا۔

دوسرے سوال کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ متعصب سنی اور خصوصاً حنفی اہل سنت والجماعت میں صحیح طور سے شمار ہونے کے لیے چاروں اماموں میں سے کسی ایک کا اتباع لازمی قرار دیتے ہیں۔ یہ گروہ اہل سنت والجماعت کے اس فرقہ کا سخت مخالف ہے جو خصوصیت کے ساتھ اپنے آپ کو کسی امام کا تابع نہیں قرار دیتا اور جس کو یہ لوگ "غیر مقلد" اور اپنے آپ کو "مقلد" کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ غیر مقلد وہابی یا تبعین عبدالوہاب کے نام سے بھی پکارے جاتے ہیں۔ عبدالوہاب تیرھویں صدی ہجری میں عرب میں ظاہر ہوئے۔ وہ ترکوں کی حکومت کے خلاف تھے جو عام طور سے غیر مقلدین کی بدنامی کا بڑا موجب ہوا۔

غیر مقلد اپنے آپ کو "اہل حدیث" کہتے ہیں اور نہ صرف قرآن اور حدیث بلکہ اصولاً اجماع اور قیاس کو بھی صحیح مافذ شریعت تسلیم کرتے ہیں، مگر قیاس سے بہت کم اور حدیث سے زیادہ تر کام لیتے ہیں۔ اس بارہ میں ان کا مذہب امام احمد بن حنبل کے مذہب سے ملتا جلتا ہے۔ وہ لوگ ان چاروں اماموں یا کسی دوسرے مجتہد کی رائے کو صحیح نہیں تصور کرتے جب تک کہ وہ رائے قرآن کی صحیح تفسیر یا صحیح حدیث کی سند پر مبنی نہ ہو۔ نہ وہ لوگ کسی حدیث کو اس بنا پر ضعیف سمجھ کر ترک کرتے ہیں کہ ان چار اماموں نے اس سے استدلال نہیں کیا۔ وہ ان چاروں اماموں اور اہل سنت والجماعت کے دوسرے ممتاز فقہاء کی رائے کو قابل وقعت قرار دیتے ہیں اور اکثر اجماع سے سند لیتے ہیں، مگر خاص خاص مسائل میں ایسی رائے کا قائل کرنا جائز تصور کرتے ہیں جو ممکن ہے کہ سنیوں کے چاروں مذاہب کے

۱۔ روضۃ النذیر، مطبوعہ بولاق، صفحہ 284 و شرح ذاب صدیق حسین بر "درالبہیہ" مصنفہ شوکانی مینی
متوفی 1255ھ۔

۲۔ "درالبہیہ" مصنفہ شوکانی، صفحہ 2 - 251۔

خلاف ہو۔ مثلاً وقف علی الادلاد کا مسئلہ۔ ایسے وقف کو وہ علی الرغم چاروں اہل سنت و اجماعت کے مذاہب کے ناجائز قرار دیتے ہیں۔ اس کا ذکر اس موقع پر دلچسپی سے خالی نہیں، کہ جو دلائل ایک اہل حدیث نے تیس سال قبل اس قسم کے اذتاف کی ناجوازی کے متعلق پیش کیے تھے وہ دراصل وہی تھے جس پر بعدہ پریوی کونسل نے بھروسہ کر کے ابوالفتح محمد اسحاقؒ اور احسن اللہ چودھری کے مقدمات کا فیصلہ کیا۔ جن مقدمات میں اہل حدیث فریق ہوتے ہیں اور ان میں شرعی مسائل پیش آتے ہیں۔ ان میں بظاہر عدالتیں کوئی ایسا قاعدہ اختیار نہیں کرتیں جو ان کے لیے مخصوص اور دوسرے اہل سنت و اجماعت کے مذاہب سے مختلف ہو۔ مجھ کو اس کا علم نہیں ہے کہ آیا ان کی طرف سے کبھی ایسی درخواست بھی پیش ہوئی یا نہیں۔

خلاف اس کے عدالتوں نے ان ناستوں کو جو حنفیوں کی طرف سے اہل حدیث کو برسائے آئین باہر اور رفع الیدین کے، جن کی نسبت سنیوں کو اعتراض ہے، اپنی مسجدوں سے روکنے کے متعلق پیش کی تھیں خارج کیا ہے۔ تیسرے اور چوتھے سوالات کا تعلق ان لوگوں سے ہے جو چاروں مذاہب میں سے کسی خاص ایک مذاہب کے اتباع کا دعوے کرتے ہیں۔ اس بارہ میں جوڑے معتبر فقہاء کی قرار پائی ہے، جیسا کہ میں آگے چل کر بیان کروں گا۔ یہ ہے کہ ایک خاص مذاہب کے تبع کے لیے جائز ہے کہ وہ کسی خاص شرعی معاملہ میں اپنے مذاہب کے فقہاء کی تعبیر پر دوسرے مذاہب کے فقہاء کی تعبیر کو ترجیح دے۔ جمع ابوامع کے مصنف جیسا کہ قبل ازیں اشارہ ہو چکا، پہلے شخص ہیں جنہوں نے ایک مذاہب کے فقہاء میں درجہ بندی کا آغاز کیا اور ان کا مقصد اس سے ایک واقعہ کا اظہار موزغانہ طریقہ سے تھا۔ فخر الاسلام، صدر الشریعہ اور ابن حاجب کی تصنیفات میں کہیں اس کا پتہ نہیں۔ اگر اس زمانہ میں یہ خیال شائع ہوتا کہ کسی حکم کی رو سے فقہی تعبیرات کے دائرہ کو رفتہ رفتہ تنگ اور محدود کر دینا لازم ہے تو ضرور قدیم مصنفین میں اسول کی تصنیفات میں اس کا ذکر پایا جاتا۔ بر خلاف اس کے یہ ساف طور سے نمایاں ہے کہ اجماع کے اعتقاد کے لیے چاروں مذاہب کے فقہاء کے اتفاق کی ضرورت ہے اور اتفاق ہی ان مذاہب کی اظہار بنیاد ہے جیسا کہ خود ان کے نام "اہل سنت و اجماعت" (یعنی حدیث اور عام جماعت کے پابند) سے ظاہر

۱۔ روضۃ الندیہ، صفحہ 4-283

۲۔ 22 کلکتہ، صفحہ 619

۳۔ 17 کلکتہ، صفحہ 498

۴۔ 28 کلکتہ صفحہ 448 - 12 الہ آباد، صفحہ 494 - 13 الہ آباد صفحہ 419 - 35 کلکتہ صفحہ 294

ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ چاروں اماموں میں سے ہر امام کے اتباع کرنے والے لوگ تھے اور جوں جوں زمانہ گزرتا گیا، یہ لوگ اپنے اپنے اماموں کے مسائل کو پھیلاتے اور شائع کرتے گئے، یہاں تک کہ فنِ اسول فقہ کے مصنفوں کا زمانہ آگیا۔ ان بزرگوں نے ہر امام کے قائم کردہ اصول کو الگ الگ جمع کرنے کی کوشش کی اور اس سے جداگانہ مذاہب کے قائم ہو جانے کے رجحان میں ترقی ہوتی گئی۔ مگر ان کے زمانہ میں بھی اگرچہ مختلف اماموں کی رایوں پر بحث مباحثہ ہوتا تھا، مگر یہ نہیں سمجھا جاتا تھا کہ ایک امام کے مسئلہ کو جو اس کے ممتاز متبعین میں راجح اور شائع ہے بمقابلہ دوسرے امام کے مسئلہ کے اختیار کرنا کسی طور سے بھی تمام اہل سنت والجماعت یا عدالتوں پر واجب ہے۔ یہ بر بنائے مسئلہ تقلیدِ زمانہ حال ہی میں قرار پایا کہ عدالتوں اور فقہاء کا منجملہ چار مذاہب کے کسی ایک مذاہب کا تتبع رہنا ضروری ہے۔ بعض اشخاص کی رائے میں اس مسئلہ سے بہ استثنائے با نیانِ مذاہب کے ہر مذاہب کے فقہاء اور مجتہدین کے طبقات قائم ہو جاتے ہیں۔ اس طور سے کہ ایک طبقہ ادنیٰ کے فقیہہ یا مجتہد کی رائے اگر وہ طبقہ اعلیٰ کے فقیہہ یا مجتہد کی رائے کے مخالف ہو تو اس کی کوئی وقعت نہیں ہو سکتی۔ ہر مذاہب کے مصنفین کی تصنیفات کی بھی اسی طور سے تقسیم کی گئی ہے تاکہ یہ امر متعین ہو سکے کہ جو مسائل ان میں درج ہیں وہ کس حد تک قابل اعتبار ہیں۔ مگر قبل اس کے کہ ہم اس تقسیم کا بیان شروع کریں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس امر پر غور کیا جائے کہ مروجہ اور خصوصاً بہ ضمن عدالتی کارروائی کے تقلید کی ابتدا کس طرح ہوئی۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ جو رائے قاضی یعنی جج کسی شرعی مسئلہ کے متعلق ظاہر کرتا ہے وہ اگرچہ ایک مقدمہ کے فیصلے کی بنیاد ہوتی ہے مگر اس سے کوئی بحث شرعی نہیں قائم ہوتی۔ ڈگری کا قانونی اثر یہ ہے کہ فریقین میں جو نزاع ہے وہ دور ہو جائے اس لحاظ سے وہ فریقین پر واجب التعمیل ہے۔ اگرچہ وہ مسئلہ شرعی جس پر وہ مبنی ہے غلط اور قاضی ایک محض باہل شخص ہی کیوں نہ ہو۔ صرف فقہاء اور مجتہدین کی رائے کی نسبت یہ تیس کیا جاسکتا ہے کہ وہ شرعاً درست ہوگی، اگر قاضی اتفاق سے فقیہہ بھی ہے تو اس کی رائے کی وہی وقعت ہوگی جو ایک فقیہہ کی رائے کی ہوتی ہے۔ قاضیوں میں بعض بڑے بڑے فقیہہ گزرے ہیں، جیسے قاضی شریح، ابو یوسف اور قاضی خان۔ اگر قاضی خود فقیہہ نہ ہو تو اس کو چاہیے کہ وہ تمام ایسے شرعی مسائل میں جن میں اس کو شک ہو، کسی فقیہہ سے، بشرطیکہ ایسا شخص دستیاب ہو سکے، دریافت کرے یا قدیم مصنفین کی تصنیفات اور تالیفات کی طرف رجوع کرے۔ اس سے کچھ زمانہ پہلے تمام اسلامی عدالتوں میں مفتیوں کے تقرر کرنے کا قاعدہ تھا۔ جو شرعی معاملات میں قاضیوں کو مشورہ دیا کرتے تھے۔ اس کی وجہ غالباً کچھ تو انتظامی آسانی اور کچھ یہ تھی کہ معتبر اور مستند فقہاء، خدمتِ قضا کو قبول نہیں کرتے تھے اور جو لوگ ان خدمتوں کو قبول

کرتے تھے ان کی دیانت پر کامل اعتبار نہیں ہوتا تھا اور اس بنا پر کہ ان کے اختیارات کو محدود کر دینا مناسب سمجھا جاتا تھا۔

ایک حج کو فقہ اسلام کے مسائل کو دریافت اور کام میں لانے کے لیے جو احکام دیے گئے ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

حج کا فرض ایسے معاملات میں جن کے متعلق نص یا اجماع موجود نہ ہو:

قاضی پر لازم ہے کہ وہ مقدمہ کے فیصلے میں صریح احکام قرآن یا مسلمہ یا مشہور حدیث یا اجماع کا اتباع کرے اس کے خلاف کرنے کا وہ مجاز نہیں ہے۔ اس کا جو فیصلہ ایسے صریح اور قطعی احکام کے خلاف پایا جائے اور اس کی غلطی دریافت ہو تو وہ خود یا اس کا جانشین اس کی تفسیح کا مجاز ہے۔ اس صورت کے سوائے اس کے فیصلے کو نہ دوسرا حج اور نہ وہ خود منسوخ کر سکتا ہے۔ اگرچہ وہ رائے جس پر اس کا فیصلہ مبنی ہے غلط ہی کیوں نہ ہو۔ اصول یہ ہے کہ تمام اجتہادات (مجتہدین) میں جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا، کوئی شخص یقین کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتا کہ فلاں رائے غلط ہے اور اس لیے جس رائے پر ایک مقدمہ کا فیصلہ ہوا ہے اس کو دوسری رائے کے مقابلہ میں جو اس کے خلاف ہے قائم رکھنا زیادہ تر مناسب ہو گا۔ امام ابوحنیفہؒ اس بارے میں اور زیادہ نرم ہیں۔ ان کے نزدیک اگر قاضی نے فیصلہ غلطی سے ایسی رائے کی بنیاد پر کیا ہے جو اس کے نزدیک بھی صحیح نہیں ہے تب بھی وہ قابل نفاذ اور واجب التعمیل ہے۔ لیکن ان کے شاگرد اس بارہ میں ان سے متفق نہیں ہیں اور فتویٰ دونوں رایوں پر ہے۔ جو فیصلہ شرعی مسئلہ کی غلطی پر صادر ہوا ہے وہ نہ صرف واجب النفاذ اور قابل التعمیل ہے، بلکہ اس پر عمل کرنے سے کوئی شخص مستوجب گناہ بھی نہیں ہو سکتا۔ یہ شرعی معاملات میں عدالتوں کو جو آزادی دی گئی ہے اس کی سند منجملہ دوسرے اسناد کے حضرت عمرؓ خلیفہ ثانی کے قول سے لی جاتی ہے جو اہل سنت و اجماعت میں بڑے فقہہ متصور ہوتے ہیں۔ ایک مقدمہ میں جو قاضی ابو الدرداء کے سامنے پیش تھا، جن کو خود حضرت عمرؓ نے قاضی مقرر کیا تھا، مدعا علیہ نے جس کے

۱۔ ہدایہ، جلد چہارم، صفحہ 396 دعا لکیری، جلد سوم صفحہ 2-431 و 434 -

۲۔ ہدایہ، جلد چہارم، صفحہ 7-396

۳۔ فتح القدیر، جلد چہارم، صفحہ 391

۴۔ ہدایہ، جلد چہارم، صفحہ 9-398

خلاف فیصلہ صادر ہوا تھا، جا کر حضرت عمرؓ سے اس فیصلہ کی نسبت شکایت کی۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اگر وہ اس مقدمہ کا فیصلہ کرتے تو ان کا فیصلہ ضرور اس کے خلاف ہوتا۔ لیکن وہ ایک قاضی کے فیصلہ کو منسوخ کرنے کے مجاز نہیں ہیں، کیونکہ جس مسئلہ پر مقدمہ کا فیصلہ ہوا ہے، اس کے متعلق کوئی صریح نص موجود نہیں ہے بلکہ وہ فقہی استنباط یا اجتہاد پر مبنی ہے۔

جب کہ مسئلہ کا انحصار فقہی استنباط اور اجتہاد پر ہو تو ایک حنفی قاضی مجاز ہے کہ اس کا فیصلہ شافعی مذہب کے مطابق کرے، بشرطیکہ وہ اس رائے کو ترجیح دیتا ہو یا اگر ممکن ہو تو مقدمہ تصفیہ کے لیے کسی شافعی قاضی کے سپرد کر دے۔ اس کی تائید میں بہت سی نظائر پیش ہو سکتی ہیں۔ مثلاً ایک حنفی قاضی اس مسئلہ میں کسی دوسرے اہل سنت و الجماعت کے مذہب کی رائے کو اپنے مذہب کی رائے پر ترجیح دے کر اس طلاق کو جو نشہ کی حالت میں دی جائے ناجائز قرار دے سکتا ہے یا جو نکاح بغیر دو گواہوں کے موجودگی کے منعقد ہوا ہو، اس کو جائز ٹھہرا سکتا ہے یا نابالغ کے عقد کو جو اس کے باپ نے فاسق گواہوں کے مواجہہ میں کر دیا ہو، منسوخ کر سکتا ہے یا مدبر اور شاید امّ الولد کی فروخت کو جائز قرار دے سکتا ہے و قس علیٰ ہذا یہ امر شرع میں نہ صرف بر بنائے اصول درست ہے بلکہ اس کی سند سیر الکبیر، جامع الفتاویٰ، خزائنہ المفتین النوازل الذخیرہ، فتاویٰ رشید الدین، شیخ الاسلام عبدالوہاب شیبانی، شیخ الاسلام عطا بن حمزہ اور دوسرے ذرائع سے بکثرت ملتی ہے۔ لہذا بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن ہمام کے زمانہ میں جو کہ ہدایہ کے مشہور شارح ہیں، قاضیوں کا وہ اعتبار جو قاضی خاں اور صاحب ہدایہ کے زمانہ میں تھا، اہل علم کی رائے میں اس قدر گھٹ گیا تھا کہ وہ ان کے اختیارات تیزی کو، جہاں تک ممکن ہو، گھٹانے اور کم کر دینے کی طرف مائل نظر آتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ابن ہمام لکھتے ہیں کہ اس زمانہ کے قاضیوں کو اپنے مذہب کے خلاف مقدمات کے فیصلہ کا اختیار نہ ہونا چاہیے کیونکہ ممکن ہے کہ اس کی محرک کوئی ناجائز غرض ہو وہ اس قید کی تائید میں یہ حجت پیش کرتے ہیں کہ جب فرما زوائے وقت کسی قاضی کو ایک خاص مذہب کے احکام کے نفاذ کی غرض سے مقرر کرتا ہے تو دوسرے مذہب کے احکام کا نفاذ کرنا شرط تقرر کی خلاف ورزی منصور

۱۔ ہدایہ، جلد چہارم، صفحہ 396

۲۔ فتاویٰ قاضی خاں، جلد دوم، صفحہ 9-451 و فتاویٰ عالمگیری، جلد سوم، صفحہ 41-439 -

امّ الولد کی فروخت کے متعلق صدر الشریعت کی یہ رائے ہے کہ وہ ناجائز ہوگی کیونکہ اجماع کے خلاف ہے۔ دیکھو توضیح، صفحہ 445 -

ہوگا یہ اس قید کو قدیم فقہاء کی رائے سے مطابق کرنے کے لیے مزید دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے شاگردوں نے جن قاضیوں کو اس قدر وسیع اختیارات کا دیا جانا تجویز کیا تھا وہ ایسے قاضی تھے جن کو بجائے خود اجتہاد کا مرتبہ حاصل تھا۔ اگر قاضی اتفاق سے زیادہ علم والا نہ ہو تو قدیم فقہاء کی رائے کے مطابق اس کے لیے یہ ضروری نہ تھا کہ وہ مشتبہ مسائل میں اپنے ہی مذہب کے فقہاء کی کتابوں کی طرف رجوع کرے۔ لیکن زمانہ حال کے فقہاء نے اس میں بھی قید لگا دی ہے۔

ابن ہمام کے زمانہ سے لے کر صاحب بحر الرائق اور مؤلفین فتاویٰ عالمگیری کے زمانہ تک قاضی کو صرف اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اپنے بانی مذہب کے مسائل کا اتباع لازم تھا۔ حنفی ہونے کی صورت میں وہ مجاز نہ تھا کہ کوئی ایسی رائے اختیار کرے جو امام ابوحنیفہؒ اور ان کے شاگردوں کی رائے کے خلاف ہو۔ اگر کسی مسئلہ میں وہ خود باہم مختلف ہوتے تھے تو اس پر امام صاحب کی رائے کا اتباع ضروری تھا۔ اگر ان کی کوئی ایسی رائے موجود نہ ہوتی تھی تو شاگردوں کی رائے پر چلنا پڑتا تھا۔ اس زمانہ میں ایسے مسائل میں بھی جن کی نسبت ان فقہاء کی کوئی رائے نہ تھی، قاضی کی آزادی کو محدود کر کے اس کو بعد کے مجتہدین کی رائے کا پابند کر دینے کی طرف رجحان نظر آتا تھا۔ لیکن صاحب درالمختار کے زمانہ کے قریب سلطان روم کا ایک فرمان اس مضمون کا صادر ہوا کہ قاضیوں کو "ضعیف آراء" کا اتباع نہ کرنا چاہیے جس نے تقلید کے مسئلہ کی موجودہ مستقل اور سخت صورت قائم کر دی۔ بظاہر علامہ قاسم نامی ایک بزرگ اس کی اشاعت کا باعث ہوئے۔

مجتہدین کی تقسیم:

علمائے حال نے مذہب حنفی کے مجتہدین کی جس طرح تقسیم کی ہے وہ حسب ذیل ہے:

۱۔ مجتہدین فی الشرع: یعنی وہ فقہاء جو چار مذاہب اہل سنت و الجماعت کے بانی ہوئے ہیں۔ سلاً امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام حنبلیؒ۔ ان کی نسبت سمجھا جاتا ہے کہ ان کو شرع کے احکام کے استخراج کا آزادانہ اور قطعی اختیار تھا یعنی وہ قرآن اور حدیث کی تعبیر یا احادیث کے ضعیف اور قوی قرار دینے میں کسی ماقبل کے قواعد یا قیود کے پابند نہ تھے بلکہ خود انہوں نے تعبیر اور

۱۔ فتح القدیر، جلد چہارم، صفحہ 397

۲۔ ردالمختار، جلد اول، صفحہ 55-7

استخراج، استنباط کے عام اصول اور قواعد قرار دیئے۔ انہیں مجتہدین کی سند پر اجماع، قیاس، استحسان، مصالح مرسلہ اور استصلاح، رسم و رواج اور استدلال کے مسائل بطور اولہ شرعیہ تسلیم کیے گئے۔

2- "مجتہدان فی المذہب": یعنی وہ مجتہدین جن کو کسی خاص ایک مذہب میں اجتہاد کا حق تھا۔ یہ مجتہدین طبقہ اولیٰ کے شاگرد تھے۔ حنفی مذہب میں ابو یوسف، محمد، زفر، حسن ابن زیاد مشہور اور معروف لوگوں میں ہیں۔ شافعی مذہب میں نووی، ابن الصلاح اور سیوطی اور مالکی مذہب میں عبد البر، ابوبکر، ابن عربی کا نام لیا جاسکتا ہے۔ یہ مجتہد اپنے اماموں کے قائم کردہ اصل اصول کے پابند ہوتے تھے۔ مثلاً یہ کہ جس مسئلہ پر اجماع ہو گیا ہو، وہ قطعی طور سے واجب العمل ہے یا یہ کہ قیاس نص قرآنی یا صریح حدیث کے معارض قائم نہیں ہو سکتا۔ لیکن وہ ان عام اصول کے استعمال یا خاص مسائل میں اپنے استادوں کے دلائل کے پابند نہ تھے بلکہ انہوں نے اکثر مسائل میں برخلاف اپنے شیوخ کے رائے قائم کی ہیں۔

3- "مجتہدان فی مسائل": جن کو صرف مخصوص مسائل شرعی میں جن کو مجتہدین طبقہ اولیٰ اور ثانیہ نے طے نہیں کیا تھا، اجتہاد کا حق تھا، مگر وہ ان سے کسی اصولی مسئلہ میں اختلاف کرنے کے مجاز نہ تھے۔ جدید مسائل یا ایسے مسائل میں جن کے متعلق مجتہدین طبقہ اعلیٰ کے فیصلے صریح نہ تھے یہ مجتہدین ایسے اجتہاد کے مجاز تھے جو ان کے مذہب کے مسلمہ اصول کے خلاف نہ ہوں۔ حنفیوں میں اس طبقہ میں خضاف، طحاوی، سرسی، کرخی، بیضاوی، حلوانی، اور قاضی خان اور بعض فقہاء کی رائے کے مطابق نسفی بھی داخل تھے۔

یہ تین قسم کے مجتہد ہیں جو مقلدین کے نزدیک صحیح طور سے مجتہدین کے نام سے پکارے جانے کے مستحق منظور ہو سکتے ہیں جو فقہاء اس کے بعد ہوئے ان کی نسبت اصولاً یہ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے کوئی اجتہاد نہیں کیا بلکہ مجتہدین مندرکہ بالا کے مسائل کی توضیح اور ان سے استخراج اور ان کی رایوں کی تقسیم اور ان میں ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کا کام کرتے رہے۔ فی الحقیقت یہ لوگ مقلد ہیں اور اسی بنیاد پر وہ بعض اوقات "مجتہدون المقید" کے نام سے موسوم کیے جاتے ہیں یعنی یہ لوگ مثل دو طبقات مندرکہ بالا کے مجتہدون کے ہیں اگرچہ حیثیت میں ان سے کم ہیں۔ برخلاف "مجتہدون المطلق" کے جن کو اجتہاد کا پورا حق حاصل تھا اور جو طبقہ اولیٰ میں شریک ہیں۔
اس طبقہ ادنیٰ کے مجتہدین کی پھر چار تقسیمیں ہیں:

1. "أصحاب التخریج" یعنی وہ لوگ جو مجتہدین طبقاتِ اعلیٰ کے اجتہادات سے نتائج نکالنے اور جو امرِ صریح اور صاف نہ تھے۔ ان کی صراحت اور تشریح کرنے میں مصروف رہے۔ ابو بکر رازی اسی قسم کے فقہاء میں شمار ہوتے ہیں۔

2. "أصحاب الترجیح" یعنی وہ لوگ جو مجتہدین طبقاتِ اعلیٰ کے مختلف آراء کو جانچ کر یہ بتانے کی حیثیت رکھتے تھے کہ فلاں رائے صحیح، فلاں بہتر اور فلاں طبائعِ انسانی کے مطابق ہے۔ وقس علیٰ ہذا قدوری اور صاحبِ ہدایہ کو اس درجہ میں رکھا جاتا ہے۔

3. "أصحاب التصحیح" یعنی وہ لوگ جو اپنے مذہب کے مجتہدین کی آراء کو قوی و ضعیف اور ظاہر و شاذ بنانے کا حق رکھتے ہیں۔ ان کی نسبت یہ قیاس کیا جاتا ہے کہ ان کی تصنیفات ضعیف اور مردود روایات سے پاک و صاف ہیں۔ فقہِ اعظم صدر الشریعہ جو بجا طور سے ابو حنیفہ ثانی کے لقب سے ملقب کیے جاتے تھے اور صاحبِ المختار (در المختار نہیں) اور بعضوں کی رائے میں صاحبِ کنز کو اس درجہ میں جگہ دی جاتی ہے۔

4. وہ لوگ جو اصحابِ التصحیح بھی نہیں ہیں، یہ فقہاء، اس امر کے مجاز بھی نہیں سمجھے جاتے کہ وہ بطور خود اس کا فیصلہ کر سکیں کہ فلاں حکم بلحاظِ سند کے قوی ہے یا ضعیف جو فیصلہ طبقات اور درجاتِ اعلیٰ کے مجتہدین اور فقہاء کر گئے ہیں وہ سب ان کو تسلیم کرنے چاہئیں۔ اگر کوئی مسئلہ ان سے چھوٹ گیا ہے، تو البتہ یہ لوگ اس اصول پر جس پر متقدمین نے اور اسی قسم کے معاملات میں عمل کیا ہے، عمل کرنے کے مجاز منظور ہو سکتے ہیں۔ لیکن ان کو ضروری ہے کہ وہ انسانوں کے عادات اور اطوار میں جو تبدیلی ہو گئی ہے اس کو پیش نظر رکھیں اور جو قاعدہ قرار دیں وہ بلحاظِ حالات مقدمہ مناسب اور لوگوں کے رسم و رواج کے مطابق ہو۔ در المختار کے مؤلف لکھتے ہیں کہ ہم اسی درجہ میں ہیں جس سے ان کا مقصد اپنی ذات اور دوسرے زمانہ حال کے فقہاء سے ہے۔

مسائل کی اطلاع کے ذرائع؛

مذہبِ حنفی کے مسائل اول تین طبقات کے مجتہدین نے قرار دیے ہیں۔ وہ بلحاظِ ذرائع اطلاع بھی تقسیم کیے گئے۔ اس کی ضرورت اس وجہ سے ہوئی کہ امتدادِ زمانہ کی وجہ سے بہت سے مشتبہ مسائل ان

فقہاء اور خصوصاً بانیانِ مذاہب اور ان کے شاگردوں کی طرف منسوب کیے جانے لگے۔

1- وہ مسائل جو امام ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمد اور زفرؒ، حسن ابن زیاد اور امام ابوحنیفہؒ کے دوسرے شاگردوں سے منسوب کیے جاتے ہیں خصوصاً مقدم الذکر تین صاحبوں سے ان میں سے بعض "ظاہر الرواۃ" یا "مسائل الاصول" کے نام سے موسوم ہیں۔ (صریح اطلاق یا بانیانِ مذاہب کے متخرجہ مسائل) یعنی وہ رائیں جن کی نسبت بلا کسی شبہ کے ثابت ہے کہ وہ انھیں لوگوں کی ہیں۔ یہ ان کتابوں میں درج ہیں جو متواتر اور مشہور شہادت کی بنا پر امام محمد (شاگرد امام ابوحنیفہؒ) سے منسوب کی جاتی ہیں، ان کتابوں کے نام یہ ہیں: المبسوط، الزیادہ، الجامع الصغیر، السیر الصغیر اور جامع الکبیر اور یہ ظاہر الروایات کے مجموعے کہلاتے ہیں۔ ان میں سے جامع الصغیر جو بہت ابتدائی کتاب ہے، عام طور سے دستیاب ہو جاتی ہے اور شاید جامع الکبیر بھی۔ باقی کتابیں دستیاب نہیں ہوتیں۔ دوسرے مسائل جو ان اماموں کی طرف منسوب ہیں وہ "مسائل النوادر" یا بغرض اختصار محض "نواذر" کہلاتے ہیں کیونکہ ان کا پتہ ان کتابوں سے نہیں چلتا جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے اور نہ ان کی صحت پورے طور سے ثابت ہے۔ وہ ان کتابوں میں پائے جاتے ہیں جن میں سے بعض کے مؤلف امام محمدؒ سمجھے جاتے ہیں جیسے "کیسانیات" "ہارونیات" "جرجانیات" و "رقیات" اور بعضوں کے دوسرے لوگ جیسے "المحرر" کے مصنف حسن ابن زیاد، اور بعض رسائل "امالی" کے نام سے مشہور ہیں۔ یعنی وہ رسائل جن کی نسبت بیان کیا جاتا ہے کہ امام ابو یوسفؒ بتاتے جاتے تھے اور کاتب ان کو لکھتے جاتے تھے۔ ان کتابوں کی تصنیف کے متعلق جن لوگوں کا نام لیا جاتا ہے وہ پورے طور سے مسلم نہیں ہے اور جہاں تک میرا علم ہے ان میں سے کوئی کتاب عام طور سے دستیاب بھی نہیں ہوتی۔

2- "واقعات" یا مقدمات: یہ علمائے مجتہدین مابعد کے مسائل ہیں۔ یعنی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے شاگردوں اور ان کے شاگردوں کے شاگردوں اور دوسرے فقہاء طبقہ ثالث کے جو انہوں نے مختلف استفتاؤں کے پیش ہونے پر بیان کیے ہیں۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے شاگردوں میں عامم ابن یوسف، ابن رستم، محمد بن ساعد، ابوسلمان، الجرجانی اور ابو حفص البخاری کا نام لیا جاتا ہے اور ان کے جانشین محمد بن سلمہ، محمد بن مقاتل، ناصر بن یحییٰ اور ابوالنضر القاسم ابن سلام ہوئے۔ ان علماء کے فتاویٰ منجملہ اور لوگوں کے ابولیت سمرقندی نے جمع کیے ہیں اور ان کے بعد دوسرے فقہاء نے بھی ان کو اپنی کتابوں مثلاً مجموعہ النوائیل و الواقعات مصنفہ ناطفی اور الواقعات مصنفہ صدر الشہید میں جمع کیے ہیں۔ مگر

لہ اس میں بظاہر طبع کی غلطی معلوم ہوتی ہے۔ علامہ ناطفی کی کول کتاب اس نام کی مشہور نہیں ہے۔ البتہ "النوازل" ہے۔ (مترجم)

فی زمانہ ان میں سے کوئی کتاب بھی دستیاب نہیں ہوتی۔

بعض فتاویٰ مثلاً فتاویٰ قاضی خاں اور الخلاصہ میں ایسے مسائل کو جو فی الحقیقت امام ابوحنیفہ کے ہیں یا جو ان سے یا ان کے شاگردوں سے منسوب ہیں ان کو مسائل مؤخر الذکر کے ساتھ خلط ملط کر دیا گیا ہے۔ مگر بعض فقہاء نے اپنی تالیفات میں اس فرق کو قائم رکھا ہے، جیسا کہ رضی الدین سرخسی نے "المحیط" میں پہلے ظاہر الروایات پھر نوادر اور بعدہ جزئیات کو لکھا ہے۔ یہ کتاب بڑی مستند ہے اور جا بجا اس کے حوالے دیے گئے ہیں۔ لیکن یہ کتاب ابھی تک طبع نہیں ہوئی ہے اور مجھ کو علم نہیں کہ آیا اس کا کوئی نسخہ اس وقت ہندوستان میں موجود ہے۔

"الکافی" مؤلف حکیم الشہید دوسری مستند کتاب ہے جس میں امام ابوحنیفہ اور ان کے شاگردوں کے مسائل جمع کیے گئے ہیں۔ اس کی شرح اکثر علماء نے لکھی ہے، لیکن سب سے زیادہ معروف شمس الائمہ سرخسی کی شرح ہے جو "المبسوط" کے نام سے مشہور ہے اور جو شہرت میں اصل کتاب سے بھی بڑھ گئی ہے۔ علامہ طوسی "المبسوط" کی تعریف میں لکھتے ہیں کہ جو کچھ اس میں لکھا ہے اس کے خلاف کسی کو نہ تسلیم کرنا چاہیے۔ جو کچھ اس میں درج ہے وہ قابل اعتبار ہے اور اسی کے مطابق ہر عالم کو فتوے دینا چاہیے۔ اس "المبسوط" کو جو کہ شمس الائمہ سرخسی کی تالیف ہے، امام محمد کی المبسوط سے نہ ملا دینا چاہیے جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے اور جو اکثر "الاصل" کے نام سے یاد کی جاتی ہے۔ اس کے متعدد نسخے بیان کیے جاتے ہیں۔ سب سے زیادہ معتبر ابوسلیمان زجانی کا نسخہ سمجھا جاتا ہے۔ امام محمد کے بسوط کی مختلف شرحیں لکھی گئی ہیں، ان میں سے زیادہ تر مشہور شیخ الاسلام ابوبکر معروف بہ خواہر زاوہ کی شرح موسوم بہ بسوط البکر اور شمس الائمہ حلوانی کی شرح موسوم بہ بسوط ہیں۔ کوئی بسوط بھی اس وقت تک طبع نہیں ہوئی ہے ایک بسوط کے ناقص نسخے ہندوستان میں جا بجا نظر آتے ہیں۔ چونکہ اصل کتابیں نہیں مل سکتیں اس لیے ہم کو زمانہ مابعد کے فقہاء مثلاً قاضی خاں اور مؤلف ہدایہ اور وقایہ کی کتابوں پر قدیم فقہاء کی رائے درپنا کرنے کے لیے اعتبار کرنا پڑتا ہے۔

قواعد لغرض ہدایت بحالت اختلاف آراء:

فرض کرو کہ باوجود ان تمام دقتوں کے ہم کو مجتہدین طبقہ ثالثہ کی رائے میں ایک حد تک صحت کے ساتھ معلوم ہو گئیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر ان میں اور خصوصاً با بنیان مذہب اور ان کے شاگردوں میں اختلاف ہو جو اکثر ہزار ہا ہے تو قول فیصل کا تعین کس طرح ہوگا۔ بعضوں کے نزدیک فتویٰ امام ابوحنیفہ

کی رائے کے مطابق دیا جانا چاہیے اگرچہ ان کے تمام شاگرد ان سے مختلف رائے ہوں۔ اگر اس بارہ میں امام صاحب کی کوئی رائے نہ ہو تو امام ابو یوسف، بعدہ امام محمد، بعدہ زفر اور اس کے بعد حسن ابن زیاد کی رائے کے مطابق فتویٰ ہونا چاہیے۔ یہ قول مسلمہ نہیں ہے کیونکہ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ عبادات میں امام ابوحنیفہ کی رائے کے مطابق اور معاملات یعنی عدالتی کارروائیوں اور قاضیوں کے فرائض اور شہادت وغیرہ میں امام ابو یوسف کی رائے کے مطابق جو کہ بغداد کے قاضی القضاة ہونے کی وجہ سے ان معاملات کا خاص تجربہ رکھتے تھے اور توریث فوی الارحام کے معاملات میں امام محمد کی رائے کے مطابق علماء فتوے دیتے رہے ہیں۔ زفر کی رائے صرف سترہ معاملات میں قبول کی گئی ہے۔ یہ قول گو عام طور سے صحیح ہو لیکن یہ سمجھنا کہ اس قاعدہ میں کبھی تبدیلی نہیں ہوتی غلطی سے خالی نہ ہوگا۔ الحادی میں ایسے اختلاف آراء کی صورتوں کے لیے صحیح طریقہ یہ بتایا گیا ہے کہ ہر رائے کی اسناد اور دلائل پر غور اور جو رائے، ان امور پر لحاظ کر کے، سب سے زیادہ قوی معلوم ہو، اس پر عمل ہونا چاہیے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ یہ رائے ایک مستند اور معتبر کتاب میں پائے جانے کے علاوہ اسلامی اصول فقہ کے بالکل مطابق ہے۔ لیکن فی زمانہ تقلید کا جو مفہوم قرار دیا گیا ہے جیسا کہ قبل ازیں بیان کیا گیا ہے، اس کے لحاظ سے زمانہ حال کے ایک فقیہ کو ایسی صورتوں میں لازم ہوگا کہ وہ اس رائے کو اختیار کرے، جس کو طبقہ چہارم، پنجم اور ششم کے مجتہدین صحیح قرار دے چکے ہیں اور اس پر عمل ہو چکا ہے، لیکن اگر ان مجتہدین نے کسی معاملہ میں بصراحت یہ فیصلہ نہیں کیا ہے کہ دو مختلف رایوں میں کسی رائے کو ترجیح حاصل ہے تو اس رائے کو اختیار کرنا جو انسانی عادات اور اطوار سے زیادہ تر مطابقت اور مناسبت رکھتی ہے، حسبِ منشاء شرع ہوگا۔

اگر کسی مسئلہ کے متعلق مجتہدین طبقہ اول اور ثانیہ نے کوئی رائے ظاہر نہیں کی بلکہ اس کے متعلق صرف مجتہدین طبقہ ثالث کی رائے ہے تو وہ رائے قبول کی جانی چاہیے۔ اگر اس طبقہ کے مجتہدین میں اختلاف ہو تو وہ رائے جدھر غلبہ ہو، اختیار کی جائے۔ ایسی صورتوں میں جن میں طبقہ ثالث کے مجتہدین نے بھی کوئی رائے نہ دی ہو، مطلق کو کامل غور اور فکر کر کے خود رائے قائم کرنی چاہیے۔

۱۔ درالمختار، جلد اول، صفحہ 52۔

۲۔ درالمختار، جلد اول، صفحہ 53۔ مجھ کو بہت معلوم ہو سکا کہ وہ سترہ معاملات کیا ہیں۔

۳۔ درالمختار، جلد اول، صفحہ 53۔

خاص خاص فقرے جن کے ذریعے مجتہدین طبقہ چہارم، پنجم اور ششم اظہار کرتے ہیں؛

طبقہ چہارم، پنجم و ششم کے مجتہدین اپنی ترجیح یا علما کی کسی خاص رائے کے اختیار کرنے کو خاص خاص پیرایہ میں اظہار کرتے ہیں جن میں سے زیادہ تر مشہور یہ ہیں: "اس پر فتویٰ ہے"، "اس پر فتویٰ دیا جاتا ہے"، "ہم اس پر عمل کرتے ہیں"، "معتبر یہی ہے"، "عمل اسی پر ہے"، "لوگ اسی پر عمل ہیں"، "یہ اصح ہے"، "یہ بالکل ظاہر ہے"، "یہ بہت زیادہ قرین قیاس ہے"، "یہ دیلاً قوی ہے"، اور "یہ مسلمہ ہے"۔ رتلی کا بیان ہے، ان میں بعض فقرات دوسرے فقرات سے قوی تر ہیں۔ "فتویٰ" "صحیح" سے قوی تر ہے۔ "اصح" "بقیاس غالب" اور "اس پر فتویٰ ہے" بہ نسبت "اس پر فتویٰ دیا جاتا ہے" کے زیادہ زور دار ہے اور یہ اصح ہے "بہ نسبت" "یہ صحیح ہے" کے قوی تر ہے۔ صاحب درالمختار لکھتے ہیں کہ بعض اوقات ایک خاص رائے "صحیح" اور "اصح" کہی جاتی ہے مگر فتویٰ اس کے معارض رائے پر دیا جاتا ہے کیونکہ وہ لوگوں کو زیادہ تر پسند اور ان کی طریق معیشت سے زیادہ تر مناسبت رکھتی ہے۔ اس لیے ان کے نزدیک فقرات "ہم اس پر عمل کرتے ہیں" اور "عمل اسی پر ہے" اور "اہل اسلام میں عمل اسی پر ہے" قوت میں "فتویٰ اسی پر ہے" کے برابر ہیں۔ "اہل اسلام کا عمل اسی پر ہے" سے اجماع کا پتہ چلتا ہے لیکن اگر ایک ہی مسئلہ کی دو مختلف صورتیں ہوں اور چند معتبر فقہاء نے ان میں سے ایک صورت کو صحیح بتایا ہو اور دوسروں نے دوسری صورت کو، ایسی حالت میں فتویٰ ان دونوں صورتوں میں سے کسی ایک صورت کے مطابق دیا جاسکتا ہے۔ اگر مسئلہ کی ایک صورت قیاس کے مطابق ہے اور دوسری استحسان کے مطابق، تو مؤخر الذکر قابل قبول ہوگی کیونکہ صحیح استحسان یا فقہی ترجیح کا خاصہ یہی ہے کہ اس کو قیاس پر فوقیت حاصل رہے۔ اگر کسی مسئلہ کی نسبت کہا جائے کہ وہ "ظاہر الروایت" ہے تو وہ بلا تامل قابل قبول ہے، کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ امام مذہب اور اس کے شاگردوں کا مقرر کردہ قاعدہ ہے۔

۱۔ ردالمختار، جلد اول، صفحہ 54

۲۔ ردالمختار، جلد اول، صفحہ 53

مشتبہ السنن کتابیں :

اس ضمن میں جن کتابوں کا حوالہ دیا جاتا ہے۔ ان کی نسبت احتیاط کی شرح کتبخانہ قشتانی کی شرح نقایہ اور دوسری غیر معتبر کتابوں یعنی ایسی کتابوں سے جن میں ضعیف روایتیں پائی جائیں جیسے زاہدی کی شرح کنایہ سے احتراز لازم ہے۔ ان کے مندرجہ مسائل اسی حالت میں قابل قبول ہو سکتے ہیں جب کہ ان کی سند معلوم ہو۔ جو مسائل ابتدائی کتابوں مثلاً النہر، کنز کی شرح عینی درالمختار اور شاید اشباہ والنظائر میں درج ہوں ان پر فتویٰ نہ دیا جانا چاہیے، کیونکہ وہ مسائل توضیح اور تشریح کے محتاج ہوتے ہیں۔ یہ جو کچھ لکھا گیا ہے اس کا تعلق ان مصنفین کی تصنیفات سے نہیں ہے جو جماعت فقہاء میں مسلم اور معتبر مانے جاتے ہیں۔

شرح کی کتابوں میں بعض "متون" ہیں جن میں احکام اختصار مگر قطعیت کے ساتھ لکھے گئے ہیں۔ مثلاً قدوسی، ہدایہ، کنز اور وقایہ بعض شروع ہیں، جیسے فتح القدر، بحر الرائق وغیرہ بعض ایسی کتابیں ایسی ہیں جن میں شروع سے بحث کی گئی ہے، یعنی شرحوں کی شرحیں جیسے درالمختار اور کچھ فتاویٰ یا فتویٰ آراء کے مجموعے ہیں، جیسے فتاویٰ قاضی خاں اور فتاویٰ عالمگیری متون جن کی شرحیں اور شرحوں کی شرحیں ہوں وہ بہ نسبت فتاویٰ کے زیادہ معتبر ہیں کیونکہ ان میں مسائل سے باقاعدہ طور سے بحث کر کے ان کی توضیح اور تشریح کی جاتی ہے، برخلاف فتاویٰ کے جو صرف مجموعہ آراء ہوتے ہیں۔

امور قابل لحاظ :

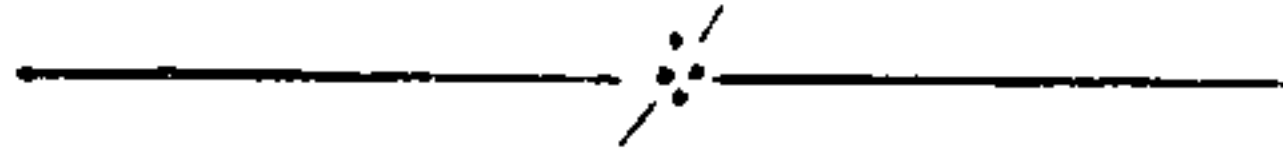
یہ امور قابل لحاظ ہے کہ جہاں تک عدالتی نظام کا تعلق ہے صرف بددیانت اور ناقابل قاضیوں کا تقرر تقلید کی موجودہ شکل قائم کرنے کا باعث ہوا ہے۔ اس کا آسان علاج یہ تھا کہ دیانت دار قاضی مقرر کیے جاتے اور دوسرے طریقوں سے اس کی اصلاح کی جاتی، مگر بظاہر اس عمل کے نہ ہونے کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ چار خلفاء اول اور کچھ زمانہ مابعد کے سوائے شریعت اسلام کو حاکمان وقت سے پوری مدد نہیں ملی۔ یہ حکمران زیادہ تر وہ اختیارات اپنے ہاتھ میں لے لیتے تھے جو شریعت اسلام میں ان کو نہیں دیے گئے تھے اور خود ان کا طرز عمل اس کے اہم اصول کے خلاف تھا۔ تقلید کی تائید میں یہ کہا جاتا ہے کہ اس سے شریعت کے استعمال میں یقین اور یکسانیت کا اصول قائم ہوتا ہے۔ لیکن اس فائدہ کے مقابلہ میں اس منہر کا اندیشہ لگا ہوا ہے کہ اگر اصول تقلید کی تعبیر تنگی کے ساتھ کی جائے تو وہ شریعت کی ترقی اور وسعت میں ہرج اور مزاحم ہو جاتی ہے۔ علاوہ اس کے یہ امر بھی یاد رکھنا چاہیے کہ اسلامی اصول فقہ نے اجماع کو بڑا اختیار دیا ہے اور

یہ اصول جہاں تک کہ ممکن ہے شریعت کے استعمال میں یکسانیت کو قائم رکھنے اور غیر یقینی حالتوں میں
 کرینے کا ضامن متفقہ ہو سکتا ہے۔

تعلیق کی تائید میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اگر اہل علم پندرہویں صدی عیسوی کے اہل سنت و جماعت کے
 علماء کو اس کی طرف اشارہ کرتے رہتے ہیں، اس لیے وہ اصول اجماع کے تحت میں آجاتے۔ اگر علماء
 کی طرف اشارہ اور تائید کا واقعہ تسلیم ہی کر لیا جائے تب بھی تعلیق ہمسایہ میں محدثین کی طرف اشارہ
 داخل نہیں ہو سکتی۔ اس کی سرکونی عقائد اصولی میں اس قدر سخت ہے کہ وہ اس قدر سخت ہے کہ اس کے
 کے ایک قاعدہ ہی ایک فرض محدود پر تعین کرتے ہیں۔ اس میں عمل نہ چاہا جائے۔ تعلیق و تعلیق
 معلوم میں ہے تو وہ عمل نو کے اصول کے تحت اس سے ہی حوصلہ چیت کا یہاں ہے۔ علماء و علمائے
 تعلیق اگرچہ وہی سطوح صورت سے تعلق و تعلق سے ان میں معلوم ہوتی ہیں تو اس کے متعلق تو ایسے
 میں اگر اس کا مضمون پرست صورت سے کچھ نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ اس کے جس طرح اس کے لئے اس
 میں سے اتنا جو کیا ہے۔ عملی طور پر اس کے ساتھ ساتھ اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے
 کو بہت سے کہیں اس کے متعلق مضمون ہی ہی ہے تو اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے
 یہ اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے
 کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے
 میں میں اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے
 اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے
 تھے جو مضمون ہی ہی ہے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے
 جمع و جمع ہی ہی ہے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے
 سے تعلیق و تعلیق ہی ہی ہے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے
 اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے
 اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے
 اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے
 اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے اس کے لئے

کے حنفی علماء نے زمانہ حال کے خیالات کے مطابق سزاؤں کا دیا جانا بعض من اصول تغزیر کے جائز قرار دیا ہے۔ یہ امر ضرور قابل تسلیم ہے کہ یورپین قوانین کے مقابلہ میں شرع اسلام کی ترقی اور توسیع بہت محدود رہی، لیکن اس کی وجہ پولیٹیکل حالات کی نامساعدت اور مسلمانوں کا دماغی اور تمدنی جمود ہے جو کہ ایک عرصہ سے ان پر طاری ہے نہ کہ شریعت اسلام کا کوئی اصول۔

تقلید کے متعلق ہم نے جو خیال ظاہر کیا ہے، اگر یہ صحیح ہے تو وہ اس اصول سے بالکل مطابقت رکھتا ہے جس پر ہندوستان کی انگریزی عدالتیں عام طور سے شریعت اسلام کی تفسیر کرتی اور اس کو برقی ہیں۔ (دیکھو فصل اول)



فصل چہارم

افعال، حقوق اور فرائض

صدر الشریعت کے طریقہ کے مطابق اب ہم کو فنِ اصولِ فقہ کے بقیہ مضامین سے بعض من دو خاص قسم کے احکام یعنی ”ذنی“ اور ”تکلیفی“ کے بحث کرنا باقی ہے۔ ”ذنی“ حکم وہ ہے جس کی مخصوص حیثیت اس ناپہنیں ہوتی کہ وہ کسی دوسری شے کی طرف منصاف ہے، وہ یا تو:

1۔ محکوم کے فعل کی صفت ظاہر کرتا ہے۔ مثلاً وہ حکم جس سے معلوم ہوتا ہے کہ فلاں فعل واجب یا ممنوع

ہے، یا

2۔ اس کا شرعی اثر ظاہر کرتا ہے جیسے ملکیت اور اس کے متعلقہ امور مثلاً اپنی زوجہ سے حق زوجیت کا استفادہ اور پیداوار یا آدمیوں کی خدمت کے استعمال اور تصرف کا حق یا ادائے قرضہ کی ذمہ داری وغیرہ۔

افعال کی تقسیم

اب ہم کو اس پر غور کرنا چاہیے کہ محکوم یعنی افعال، حقوق اور فرائض کی تقسیم کس طرح کی گئی ہے۔

حسی، شرعی، ظاہری اور قلبی افعال:

افعال کی پہلی تقسیم حسی اور شرعی ہے۔ حسی افعال میں افعالِ اجوارح اور افعالِ القلبیہ شامل ہیں۔ افعالِ اجوارح انسان کے کسی عضو کی حرکت پر مشتمل ہوتے ہیں، جیسے الفاظ کا منہ سے نکالنا، کھانا، پینا، مارنا

لے توضیح، صفحہ 410 و تلویح، صفحہ 704

وغیرہ۔ ان افعال کا ظاہری خاصہ یہ ہے کہ وہ فاعل کے علاوہ دوسرے اشخاص کو بھی محسوس ہوتے ہیں اور اس لحاظ سے وہ افعال القلب مثلاً یقین کرنے، تسلیم کرنے، ارادہ کرنے اور خواہش وغیرہ کرنے سے متمیز ہوتے ہیں۔ انسانی عدالتیں تنہا اور بنفسہ افعال القلب سے بحث نہیں کرتیں، اس کی وجہ ظاہر ہے کہ وہ اس کی گرفت نہیں کر سکتیں۔ فرض کرو کہ ایک شخص بجائے ایک خدا کے متعدد خدا مانتا ہے۔ قاضی اس معاملہ میں بے اختیار ہے۔ شخص مذکور اس کا خود خدا کے سامنے جواب دہ ہے۔ برخلاف اس کے اگر وہ اپنے الفاظ یا طرز عمل سے اس عقیدہ کا اظہار کرتا ہے۔ اس وقت البتہ شرع اس کو غیر مسلم قرار دے گی۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کی گھڑی لینے کا ارادہ کر رہا ہے تو جب تک وہ اس مقصد کے لیے کسی فعل کا مرتکب نہیں ہوتا، شرع اس پر ہاتھ نہیں ڈال سکتی۔

شرعی حکم کی تعریف اس طرح کی جاسکتی ہے کہ وہ ایک یا ایک سے زیادہ اشخاص کے ایک سے زیادہ حسی افعال کا مجموعہ ہے جس کو شرع ایک فعل تصور کرتی ہے۔ جیسے ایمان، صلوة، معاہدہ بیع یا اجارہ یا جرم بغاوت وغیرہ۔ شرعی افعال بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ ان کے ترکیبی اجزاء کا خارجی اور شرع کے نزدیک جداگانہ وجود ہونا لازم ہے۔ برخلاف اس کے حسی فعل کا جداگانہ وجود شرع میں ضرور نہیں ہے اگرچہ شرع اس سے بحث کرتی ہے۔

افعال الجوارح کی بڑی تقسیم قول اور عمل یا فعل میں ہوتی ہے۔ قول میں جو الفاظ زبان سے نکلتے ہیں یا جو اظہار ارادہ میں ان کے قائم مقام ہو سکتے ہیں جیسے تحریرات اور اشارات وغیرہ شامل ہیں اور عمل میں جسم یا عضو کے دوسرے تمام حرکات مثلاً چلنا، شکار کرنا، مارنا، ڈرانا، دھکانا اور نیز ترک فرائض جیسے عدم تعمیل معابدات وغیرہ شریک ہیں۔

ارادی اور غیر ارادی افعال :

ایک فعل کی شرعی حیثیت اس کے ارتکاب کے قبل یا عین اس کے ارتکاب کے وقت فاعل کی نیت سے متاثر ہوتی ہے اور اس بنا پر افعال کی ایک اہم تقسیم ارادی اور غیر ارادی کی جاتی ہے۔ لیکن جس نوع کا تعلق قلب اور فعل کی قانونی حیثیت میں ہوتا ہے وہ شرع اسلام میں نہایت باریک اور پیچیدہ ہے اور اس سے میں شرعی حیثیت کے مؤثرات پر غور کرتے وقت بتفصیل تمام بحث کروں گا۔ تمام ارادی افعال

”تصرفات“ کے نام سے موسوم کیے جاتے ہیں، کیونکہ ان کے عمل میں لانے میں قوت اور ارادہ صرف کرنا پڑتا ہے اور ”تصرفات الشرع“ وہ افعال ہیں جن کی شرع اجازت دیتی ہے یعنی وہ جائز ہیں۔

انشآت، اخبارات اور اعتقادات؛

شرعی افعال عام طور سے ”انشآت“، ”اخبارات“ اور ”اعتقادات“ میں تقسیم ہوتے ہیں۔ میں پہلے بیان کر چکا ہوں کہ انشا اور اخبار میں فرق یہ ہے کہ اخبار کی نسبت صمیم یا غیر صمیم ہونا کہا جاسکتا ہے لیکن انشا کی نسبت ایسا نہیں کہا جاسکتا۔ انشاءت اور اخبارات دونوں افعال ابجارج ہیں۔ برخلاف اس کے اعتقادات افعال القلب میں داخل ہیں۔ انشاءت یعنی انشائیہ افعال کا مقصد شرعی نتائج پیدا کرنا ہے جیسے بیع، نکاح، طلاق، اعتاق وغیرہ اور اخبار کا مقصد کسی واقعہ کا بیان کرنا ہے۔ مثلاً کسی گواہ کی شہادت عدالت میں۔ اقرار جو خود اپنے خلاف گواہی دینا ہے اور روایت احادیث وغیرہ۔

افعال مثبت و مزیل حق؛

افعال جائز کی مزید دو قسمیں ہیں۔ ”اثباتات“ یعنی وہ افعال جن سے حق پیدا ہوتا ہے مثلاً بیع، اجارہ، ہبہ وغیرہ۔ اور ”اسقاطات“ یعنی وہ افعال جن سے حق زائل ہوتا ہے۔ مثلاً خلع، اعتاق وغیرہ۔

افعال جو فسخ ہو سکتے ہیں اور جو نہیں ہو سکتے؛

افعال انشائیہ دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ جن کے شرعی اثرات زائل ہو سکتے ہیں۔ ”مالا یفسخ“ جیسے بیع، اجارہ وغیرہ۔ دوسرے وہ جن کے شرعی اثرات زائل نہیں ہو سکتے۔ ”مالا یفسخ“ جیسے طلاق، اعتاق یہ ہیں۔ ایسے انشائیہ افعال جو شرعی تعلقات کو پیدا کرتے ہیں ”عقودات“ اور جو ان کو زائل کرتے ہیں وہ ”فسخات“ کہلاتے ہیں جیسے خیارج بیع۔

۱۔ توضیح، صفحہ 450 و تلویح، صفحہ 773۔

۲۔ توضیح، صفحہ 74۔

۳۔ توضیح، صفحہ 2 - 450۔

وہ افعال جو شرعی احکام کے اسباب بنتے اور جو نہیں ہوتے،

افعال الجوارح کی تقسیم حسب ذیل ہے:

1 - وہ افعال جن کے متعلق کوئی شرعی حکم ہے اور وہ دوسرے احکام شرعی کے سبب ہوتے ہیں۔ مثلاً "زنا جو کہ ایک فعل الجوارح ہے اور شرع اسلام کی رو سے حرام قرار پایا ہے اور اس سے دوسرا حکم "حد" کا پیدا ہوتا ہے۔

2 - وہ افعال جن کے متعلق شرع کا حکم تو ہے مگر وہ شرع کے کسی دوسرے حکم کا باعث نہیں ہوتے۔ مثلاً "کھانا جو شرعاً بعض صورتوں میں واجب ہے، مثلاً جان بچانے کے لیے اور بعض صورتوں میں ممنوع ہے، مثلاً روزے میں۔ مگر کھانا بنفسہ کسی شرعی حکم کا سبب نہیں ہے۔

اسی قسم کی تقسیم شرعی افعال میں بھی ہے۔ بعض شرعی افعال کے متعلق احکام ہیں اور وہ بعض دوسرے شرعی احکام کا سبب بھی ہوتے ہیں۔ مثلاً بیع ایک شرعی فعل ہے اور شرع اس کو جائز قرار دیتی ہے اور مذہباً مباح ہے اور وہ ایک مزید شرعی نتیجہ پیدا کرتی ہے یعنی تبدیل ملکیت۔ دوسرے شرعی افعال کے متعلق اگرچہ احکام ہیں مگر وہ دوسرے شرعی احکام یا نتائج کے سبب نہیں ہوتے۔ مثلاً نماز ایک شرعی فعل ہے اور شرع اسلام کے مطابق بعض اوقات فرض اور بعض اوقات نفل ہے۔ مگر وہ کسی دوسرے حکم شرعی کا سبب نہیں ہے۔

افعال کی تقسیم بلحاظ مذہبی مقاصد کے:

"تکلیفی قانون کا مقصد جہاں تک کہ اس کا تعلق افعال کی صفات کے اظہار سے ہے مخصوص دنیاوی یا دینی ہو سکتا ہے۔ اس قسم کے قانون کا دنیاوی مقصد یہ ہوتا ہے کہ جو مذہبی فرض قانون مذکور کی رو سے عائد ہوتا ہے ان سے ایک شخص خاص افعال عمل میں لا کر جو قانون میں بنائے گئے ہیں کس طرح سبکدوش ہو سکتا ہے اور اس کا روحانی مقصد ثوابِ آخرت ہے۔ تمام افعال بنظر ثوابِ آخرت بھی اسی طور سے تقسیم ہو سکتے ہیں۔ اگر کوئی فعل ایسا ہو کہ اس کا عمل میں لانا اس کے ترک سے افضل ہو اور اس کا ترک ممنوع قرار دیا گیا ہو تو وہ فعل یا فرض ہو گا یا واجب۔ اگر اس فعل کے ترک کی ممانعت قرآن یا حدیث کی صریح نص سے ثابت

ہو تو وہ فرائض میں داخل ہے لیکن اگر ممانعت مذکور قیاسی سند پر مبنی ہو تو وہ واجبات میں شمار ہوگا۔ ایک مسلمان پر فرائض اور واجبات دونوں کی تعمیل لازم ہے۔ اگر وہ ان کو ادا کرتا ہے تو ثواب کا مستحق ہوگا اور اگر دیدہ دانستہ ترک کرتا ہے تو عذاب کا مستحق ٹھہرے گا۔ فرض اور واجب میں فرق یہ ہے کہ جو شخص فرائض کی فرضیت سے انکار کرتا ہے وہ کافر ہو جاتا ہے، برخلاف اس کے اگر وہ واجبات کی سند کو تسلیم نہیں کرتا تو کافر نہیں ہوتا صرف فاسق ہو جاتا ہے۔ پانچ وقت کی نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، جیسا کہ میں پہلے بیان کر چکا ہوں، فرائض ہیں۔

امام شافعیؒ فرض اور واجب میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ علاوہ اس کے بعض افعال ایسے ہیں جو کافر مسلمین پر فرض ہوتے ہیں، اگر مسلمان کافی تعداد میں اس کو ادا کر دیں تو شرعاً وہ فرض ادا ہو جاتا ہے۔ یہ فرض کفایہ، یعنی اہل اسلام کی جماعت کے فرائض کے نام سے موسوم ہیں۔ جہاد یا مذہبی لڑائی اسی قسم کے افعال میں داخل ہے۔ اگر کوئی فعل ایسا ہو کہ اس کا عمل میں لانا اس کے ترک سے بہتر ہو، مگر اس کا ترک ممنوع نہ ہو تو وہ سنت کہلاتا ہے، بشرطیکہ وہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا عامہ مسلمین کے عمل کے مطابق ہو۔

دوسری صورتوں میں وہ مندوب، مستحب، نفل کہلاتا ہے۔ خیراتی یا مذہبی اوقاف، سب زبانی یا بذریعہ وصیت، محتاجوں کو خیرات دینا، فرائض کے علاوہ دوسری نمازیں، رمضان کے سوائے اور ایام کے روزے، مریضوں کی عیادت، اسی قسم کے دوسرے کام اس عنوان کے تحت آتے ہیں۔ مگر بعض مستحبات ایسے بھی ہیں کہ ان کا ترک مستوجب ملامت ہوتا ہے۔ مثلاً نماز جماعت سے غیر حاضر یا اذان نہ دینا۔ اگر کوئی فعل ایسا ہے کہ اس کا ترک اس کی عمل آوری سے بہتر ہے تو وہ ممنوع کہلاتا ہے، بشرطیکہ اس کی عمل آوری کی ممانعت کی گئی ہو، ورنہ وہ مکروہ کہلائے گا۔ مکروہ افعال میں سے بعض ناجوازی کی حد کو پہنچ جاتے ہیں، یعنی مکروہ بہ کراہتہ تحریمی ہوتے ہیں اور بعض جو ازک حد تک، یعنی صرف مکروہ بکراہتہ تنزیہی ہوتے ہیں۔ ایک فعل بعض اوقات بہ تعلق اشیائے ظاہری کے ممنوع ہوتا ہے جس طرح شراب پینا، سور کا گوشت یا مردار کھانا وغیرہ اور بعض اوقات بلحاظ دوسرے اشخاص کے حقوق کے مثلاً کسی شخص کو مار ڈالنا یا زخمی کرنا یا اس کا مال چھین لینا، کسی مرد یا عورت کے چال چلن پر عیب لگانا۔ اگر کوئی فعل ایسا ہے کہ اس کا کرنا اور نہ کرنا شارع کے نزدیک مساوی ہے تو وہ، جیسا کہ میں قبل ازیں بیان کر چکا ہوں، ”مباح“ کہلاتا ہے۔ بیع، رہن، اجارہ وغیرہ سب اسی قسم کے افعال میں داخل ہیں۔

افعال کی تقسیم بلحاظ دنیاوی مقاصد کے :

دنیاوی مقاصد کے لحاظ سے شرع میں افعال کی تقسیم حسب ذیل ہوتی ہے :

شرعی فعل کا وجود اس وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ اس کے اہم ارکان مقررہ شرع کا وجود پایا جائے۔ اگر فعل مذکور میں ایسے مخصوص اوصاف پائے جاتے ہیں جو شریعت میں معتبر ہیں تو وہ صحیح کہلاتا ہے۔ دوسری صورت میں اس کو فاسد کہتے ہیں۔ اگر کوئی شرعی فعل اپنے اہم ارکان یا شرائط سے خالی ہو تو وہ باطل کہا جاتا ہے۔ فعل فاسد دراصل صحیح ہوتا ہے مگر اپنے اوصاف یعنی بیرونی حالات کے لحاظ سے ناقص ہو جاتا ہے۔ برخلاف اس کے فعل باطل دراصل ناقص ہوتا ہے۔ صحیح شرعی فعل سے مقصد مطلوبہ حاصل ہو جاتا ہے اور باطل سے مطلق وہ مقصد حاصل نہیں ہوتا۔ فعل فاسد سے جہاں تک کہ اس کے ارکان اور ضروری شرائط کو تعلق ہے نہ اس کے بیرونی حالات کو مقصد مطلوبہ حاصل ہو جاتا ہے۔ ان تین اقسام کے شرعی افعال کا فرق بطور اختصار یہ ہے، صحیح اور فاسد افعال شرعاً جائز اور ناجائز ہیں۔ لیکن فاسد افعال میں شرع فریقین کو ایک موقع اس سے علیحدہ ہو جانے کا دیتی ہے تاکہ وہ لوگ ان احکام کی خلاف ورزی سے جو اس بارے میں شرع صرف بطور ہدایت کے نہ بطور اوامر کے دیتی ہے، روحانی مواخذہ کے مستوجب نہ ہوں۔ شائعی افعال فاسد کو کوئی علیحدہ قسم نہیں قرار دیتے، ان کے نزدیک شرعی افعال یا صحیح ہیں یا باطل۔ وہ لفظ "فاسد" کا استعمال بمعنی "باطل" کے کرتے ہیں اور دونوں کو غیر صحیح قرار دیتے ہیں۔ بعض حنفی فقہاء بھی جن میں صاحب ہدایہ سے محتاط شخص شریک ہیں، لفظ "فاسد" کو کبھی باطل کی جگہ اور کبھی اپنے حقیقی معنوں میں مستعمل کرتے ہیں۔ اگر صحیح طور سے استعمال کیا جائے تو لفظ "فاسد" سے وہ افعال مراد ہیں جو خاص خاص حالات میں فریقین کی خواہش پر فرج ہو سکتے ہیں۔ شریعت اسلام کے متعلق جو کتابیں انگریزی میں لکھی گئی ہیں، ان میں اور نیز قانونی رپورٹوں میں فاسد کے بجائے قابل "تیسخ" اور "ناجائز" کے الفاظ بھی استعمال ہوئے ہیں۔

منعقد و نافذ و غیر نافذ احکام :

ایک شرعی فعل متعلقہ معاملات اس حالت میں منعقد کہلاتا ہے جب کہ اس میں ایسے معاملہ کی ضروری شرائط پائی جاتی ہوں۔ اس قسم کا فعل اگر اس میں مطلوبہ شرعی اثر پایا جاتا ہے تو نافذ کہلاتا ہے ورنہ غیر نافذ

ایک شے کا عقد بیع اگر مالک صحیح طور سے کرے تو وہ نافذ کہا جائے گا۔ لیکن اگر ایسا معاہدہ ایک ایسا شخص کرے جو اس شے کا خود مالک ہو اور نہ مالک شے کا باضابطہ مختار تو وہ غیر نافذ سمجھا جائے گا اگرچہ وہ باضابطہ طور سے کیا گیا اور منعقد ہوا ہو۔ ایک فاسد بیع منعقد سمجھی جائے گی اگرچہ وہ شرعاً غیر صحیح متصور ہوگی، شرعاً درست یا صحیح فعل اور فعل نافذ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ لہذا معاملہ فاسد از قسم معاہدہ یا انتقال جامدات ہمیشہ غیر نافذ اور ایک صحیح معاملہ اسی قسم کا ہمیشہ نافذ سمجھا جاتا ہے۔ ایک معاملہ "لازم" اس وقت کہلاتا ہے جب کہ صاحب معاملہ اس کے شرعی اثر کو زائل کر دینے پر قادر نہیں ہوتا۔ جیسے وقف صحیح۔ برخلاف ہبہ و وصیت کے جس کو موصی ہر وقت منسوخ کر دینے کا مجاز ہوتا ہے۔

ایک دُنیاوی معاملہ کے اہم ارکان :

ایک دُنیاوی معاملہ کے طور سے تین اہم ارکان ہوتے ہیں :

- 1- صاحب معاملہ کی شرعی قابلیت مثلاً اس کا عاقل ہونا۔
- 2- جس امر یا شے کے متعلق معاملہ ہو، اس کی قابلیت یعنی آیا اس کے متعلق وہ معاملہ ہو سکتا ہے۔
- 3- فریقین کی رضا مندی۔

ہبہ ایک نابالغ کی طرف سے شرعاً باطل ہے کیونکہ اس میں بلا معاوضہ جامدات کے منتقل کر دینے کی قابلیت موجود نہیں۔ ایک نفل کی بیع باطل ہے کیونکہ نفل میں معاملہ کے موضوع بننے کی قابلیت موجود نہیں ہے، اس لیے کہ شرعاً اسلام اس کو کوئی جامدات تسلیم نہیں کرتی۔ اسی طرح محرکات کے ساتھ، رضا مندی کے متعلق عام قاعدہ یہ ہے کہ اگر معاملہ بشکل معاہدہ ہے تو فریقین کی رضا مندی ضروری ہے۔ اگر وہ کوئی فعل منزلی حق ہے تو صاحب حق کی رضا مندی لازمی ہے۔ اس امر سے کہ خاص خاص معاملات میں رضا مندی کی نوعیت اور اس کی حد کیا ہونی چاہیے، آئندہ بحث کی جائے گی۔

شرائط :

تین ارکان متذکرہ بالا کے علاوہ ہر معاملہ کے ضروری شرائط اس معاملہ کی نوعیت کے لحاظ سے بدلتے رہتے ہیں۔ یہ شرائط تینوں ارکان متذکرہ بالا میں سے ہر ایک سے منعلق ہو سکتے ہیں۔ مثلاً یہ شرط کہ ایسے شخص کی

گو اسی جو صاحبِ عدالت نہ ہو، ناقابلِ قبول ہے۔ ایک ایسے شخص کی قابلیت کے متعلق ہے جو خاص ایک شرعی فعل (شہادت) کا عامل ہے۔ شرط متعلقہ شے کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ سونے کی خریداری سونے سے جائز نہیں جب تک کہ دونوں اجناس مساوی المقدار نہ ہوں۔ یہ شرائط کہ انتقالِ جائداد کے معاہدہ میں تمام حقوق مالکانہ سے دست برداری کا اظہار ہونا چاہیے اور ہبہ بلا معاوضہ میں واپس کے ارادہ اور منشا کا اظہار اور اس کی تکمیل جائداد کو مہربوب لہ کے حقیقی قبضہ میں دے دینے سے کیا جائے، خود فعل کے متعلق شرائط کی مثالیں ہیں۔ شرعی معاملات کی شرائط کی بحث زیادہ تر تفصیل کے ساتھ شرعی تصورات کے ضمن میں جو شرع کے مختلف اجزا میں دائر و سائر ہیں، کی جائے گی، اس مسئلہ پر کہ فقہاء اسلام کے نزدیک عام طور سے ایک شخص کے فعل کا اس کی قلبی حالت سے کیا تعلق ہے، آئندہ غور کیا جائے گا، لیکن اس موقع پر اتنا بیان کر دینا کافی ہے کہ ایک شخص کا معمولی فعل اس شخص کی آزاد مرضی کا اظہار ہوتا ہے اور یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ اپنے فعل کے نتائج سے پوری طرح سے آگاہ ہے۔ مذہبی لحاظ سے ایک فعل کا اندازہ فاعل کی نیت سے کیا جاتا ہے، کیونکہ خداوند تعالیٰ ہر شے سے واقف ہے، مگر ایک فعل کے دنیاوی اثر کو فاعل کی قلبی اور دماغی حالت سے متعلق اور اس کے متعین کرنے میں انسانی عدالتوں کو بے حد وقتیں پیش آتی ہیں۔ یہی وقتیں ان تفصیلی اور بعض اوقات باریک فرقوں کا موجب ہوتی ہیں جن سے فقہائے اسلام کو اس مسئلہ میں بحث کرنی پڑتی ہے۔

حقوق تقسیم

حقوق اللہ و حقوق العباد :

فقہائے اسلام نے حقوق کو ذات کے لحاظ سے حقوق اللہ اور حقوق العباد میں تقسیم کیا ہے۔ حقوق اللہ وہ ہیں جس میں بجائے کسی ایک شخص کے عام جماعت کا فائدہ منظور ہوتا ہے۔ ان کی خلاف ورزی میں نقصانِ عظیم اور ان کی تعمیل سے بے حد منافع ہونے کی بنا پر وہ خدا کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں۔ ان کا حقوق اللہ کے نام سے موسوم ہونا اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ خداوند تعالیٰ کے نفع کے لیے ہیں کیونکہ اس کی ذات تمام حاجتوں سے مبرا ہے اور نہ اس وجہ سے ہے کہ وہ خدا کے پیدا کیے ہوئے ہیں، کیونکہ تمام حقوق اسی کے پیدا کیے ہوئے ہیں اور وہی سب کا خالق ہے۔ پس حقوق اللہ کو عامہً مخلوق کے مترادف سمجھنا چاہیے اور چونکہ شرعِ محمدی، فرائضِ مذہبی کو مفید عام افعال قرار دیتی ہے، اس لیے حقوق اللہ کو حقوق عامہً منظور کرنے

میں کوئی دقت نہیں واقع ہوتی لیے حقوق اللہ اور حقوق العباد یا شخصی حقوق میں جو خاص امتیاز رہ جاتا ہے وہ یہ ہے کہ حقوق اللہ کی تعمیل کرانا خود سلطنت کا فرض ہے۔ برخلاف اس کے شخصی حقوق کی پابندی کرانا یا نہ کرانا اس شخص یا اشخاص کی مرضی پر منحصر ہوتا ہے جس کے حقوق میں دست اندازی کی جاتی ہے۔ ممکن ہے کہ بعض افعال جو حقوق عامہ کی پیدائش کے باعث ہوتے ہیں۔ بعض لوگوں پر بہ نسبت دوسرے اشخاص کے زیادہ تر موثر ہوں، لیکن اس بنا پر ان لوگوں کو افعال مذکور کے مرتکبین کو معافی دینے کا اختیار حاصل نہیں ہو جاتا، حالانکہ حقوق العباد کی خلاف ورزی سے جن لوگوں کو ضرر پہنچتا ہے ان کو یہ اختیار حاصل رہتا ہے کہ وہ چاہیں تو ان کو معاف کر دیں اور اگر چاہیں تو رفع مضریت پر مضر ہوں۔ اس نظر سے اسلامی فقہاء نے حقوق کی تقسیم اس طرح کی ہے:

1۔ وہ معاملات جو خالصتاً حقوق اللہ یعنی حقوق عامہ ہیں جس سے عموماً عامہ خلایق کو فائدہ پہنچتا ہے۔ مثلاً سرقت کے جرم میں حد کا جاری کیا جانا۔ یہ جرم ایسا ہے کہ اس میں شخص متضرر اس کا مجاز نہیں ہے کہ وہ مجرم کے جرم کو معاف کر سکے۔

2۔ وہ معاملات جو خالصتاً حقوق العباد یا شخصی حقوق ہیں جیسے معاہدات کی تعمیل، حفاظت جائداد وغیرہ۔ ان حقوق کا حاصل کرنا محض ان اشخاص کی مرضی پر منحصر ہوتا ہے جن کے حقوق میں دست اندازی کی گئی ہے۔

3۔ وہ معاملات جن میں حقوق عامہ اور شخصی حقوق مشترک رہتے ہیں مگر حقوق عامہ کو غلبہ رہتا ہے۔ جو شخص کسی دوسرے شخص پر زنا کا اتہام کرے اس کی سزا دہانی حنفیوں کے نزدیک اس قسم کے حقوق کی مثال ہے۔ زنا کے اتہام کی بنا پر جماعت کے ایک رکن کے ازالہ حیثیت عرفی سے حقوق عامہ کی خلاف ورزی ہوتی ہے اور جس شخص پر اتہام لگایا جاتا ہے، اس کے شخصی حق میں دست اندازی ہوتی ہے کیونکہ اس الزام سے جماعت میں اس کی آبروریزی ہوتی ہے۔ حنفیوں کے نزدیک اس معاملہ میں حقوق اللہ کا پلہ بھاری ہے کیونکہ وہ شخص جس کی اس طرح توہین ہوتی ہے، راضی نامہ دینے کا مجاز نہیں ہے اور نہ اس کی موت کی حالت میں اس کے ورثا، مجرم کی سزا دہانی پر اصرار کر سکتے ہیں۔ شافعیوں کی رائے بالکل اس کے مخالف ہے۔ ان کے نزدیک شخص متضرر اتہام لگانے والے کو معافی دینے کا مجاز ہے اور موت کی حالت میں اس کے ورثا کو حق مناصت پہنچتا ہے۔

4۔ وہ معاملات جن میں حقوق عامہ اور شخصی حقوق مشترک رہتے ہیں، مگر شخصی حقوق کا پلہ بھاری رہتا ہے۔ قصاص جو کہ قتل عمد یا ضرر شدید کی سزا ہے، اس قسم کے حقوق میں شمار ہوتا ہے۔ اس میں حق عامہ یہ ہے کہ دنیا میں منگامہ اور نقص امن نہ ہونے پائے اور شخصی حق کی بنیاد وہ نقصان اور رنج ہے جو مقتول کے ورثاء کو پہنچتا ہے اور بالارادہ ضرر کی حالت میں وہ تکلیف اور نقصان ہے جو شخص متضرر کو برداشت کرنا ہوتا ہے۔ ان مثالوں میں شخصی حق کا غلبہ ہے کیونکہ شخص متضرر یا مقتول کے ورثاء مجرم کو معافی دینے یا نقصان کے معاوضہ میں رقم لے لینے کے مجاز ہیں اور اس لیے سزا کے نافذ کرانے کا اختیار ان کو حاصل رہتا ہے۔

حقوق عامہ کی مزید تقسیم:

اقسام (1) اور (2) کو پھر اٹھ قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے:

(اول) خالص عبادات یعنی ایمان اور اس سے متعلقہ فرائض نماز، زکوٰۃ، صوم، حج، جہاد۔

(دوم) عقوبات کاملہ جو خاص خاص جرائم کے ارتکاب کے لازمی نتائج ہیں۔ مثلاً حدود بر بنائے سرقت، زنا، شراب خوری و اتہام۔

(سوم) عقوبات قاصرہ۔ مثلاً قاتل کا مقتول رشتہ دار کی وراثت سے محروم رکھا جانا۔ اس قسم کی سزائیں قاصرہ اس وجہ سے کہی جاتی ہیں کہ وہ کوئی جہانی تکلیف نہیں عائد کرتیں اور نہ مجرم کو ایسی جامداد سے جس پر وہ فی الوقت قابض ہے، محروم کرتی ہیں۔

(چہارم) معاملات جن میں عبادات اور عقوبات دونوں کی نوعیت مشترک پائی جاتی ہے جیسے کفارے جو بعض فرائض کے نداد ہونے کی صورت میں عائد ہوتے ہیں۔ ان کی مشابہت عبادات سے اس بنا پر ہے کہ وہ عموماً روزے کے رکھنے، غلاموں کے آزاد کرنے، مساکین کے کھانا کھلانے اور کپڑا پہنانے سے مرکب ہیں۔

(پنجم) عبادات مشتل بر مؤنت **Impos:** جس میں اپنے قبضہ سے کسی چیز کا دینا لازم ہوتا ہے

جیسے صدقہ، عید الفطر۔

(ششم) مومنات من قبیل عبادات، مثلاً اہل اسلام کا بعض قسم کی اراضی کے متعلق عشر ادا کرنا۔

(ہفتم) مومنات من قبیل عقوبات، مثلاً خراج جو ابتداءً غیر مسلم لوگوں کے وصول کیا جاتا تھا۔

(ہشتم) حقوق قائم بنفسہا یعنی ایسے حقوق جن کے متعلق کوئی خاص عمل فرض کسی خاص شخص کے ذمہ عائد

نہیں ہوتا۔ مثلاً خمس جہاد کے مالِ غنیمت کا جو شرعاً مساکین کے لیے مخصوص ہے، $\frac{4}{5}$ حصہ ان مجاہدین کا حصہ ہے جو جہاد میں شریک ہوتے ہیں۔ جہاد دشمنانِ اسلام کے مقابلہ میں فرضِ عام ہے اور اس بنا پر مالِ غنیمت کا ذمہ مسلمان کا حق ہونا چاہیے مگر شارع نے بنظرِ مرحمت $\frac{4}{5}$ حصہ مالِ غنیمت کا ان مجاہدین کے لیے مخصوص فرما دیا ہے جو شریک جہاد ہوں اور $\frac{1}{5}$ حصہ کا ذمہ مسلمان کے لیے اور حکومت کے اعلیٰ افسر کو بحیثیتِ نائبِ قوم کے مجاز کیا ہے کہ اس کی طرف سے مقدارِ مذکورہ حاصل کر کے قوم کے مساکین میں تقسیم کر دے۔ انہیں حقوق میں خمس ہے جو سونے اور چاندی وغیرہ کے معدنیات سے وصول کیا جاتا ہے جو اشیاءِ زیر زمین ہیں ان کا بھی خالق خداوند تعالیٰ ہے۔ پس جو کچھ ان سے نکلتا ہے وہ خالصتاً اسی کی ملک ہے۔ لیکن اس نے اپنی مرحمت سے مالکانِ معدنیات یا باندگانِ اجناس قیمتی کو $\frac{4}{5}$ لینے کی اجازت عطا فرمائی ہے اور بقیہ $\frac{1}{5}$ کو قوم کے لیے مخصوص رکھا ہے۔

حقوق قائم بنفسہ اور حقوق غیر قائم بنفسہ :

ہم کو اوپر معلوم ہو چکا کہ فقہائے اسلام نے حقوق کو عام طور سے حقوق قائم بنفسہ اور غیر قائم بنفسہ میں تقسیم کیا ہے۔ اول قسم کے حقوق کی خصوصیت یہ ہے کہ ان کے مقابلہ میں کوئی فرض کسی خاص شخص کے مقابلہ میں عام نہیں ہوتا۔ اگرچہ اس کی خلاف ورزی نہ کرنا عام لوگوں پر فرض ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے دوم کے حقوق کا خاصہ یہ ہے کہ وہ خاص اشخاص کے مقابلہ میں عام ہوتے ہیں جن کو خاص خاص فرائض اصحابِ حقوق کے لیے ادا کرنے ہوتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ حقوق قائم بنفسہ یورپین اصول قانون کے حقوق عام **Right in rem** اور حقوق غیر قائم بنفسہ، حقوق خاص **Right in Personam** ہیں۔

اصل اور خلف حقوق :

فقہائے اسلام نے حقوق کی ایک اور تقسیم اصل اور خلف میں کی ہے، مثلاً خداوند تعالیٰ کا یہ حکم دینے کا حق کہ نماز سے قبل پانی سے وضو کیا جائے، اصل ہے اور بیماری کی حالت میں بجائے اس کے تیمم کی اجازت اس کی خلف ہے۔ اسی طرح فرض کرو کہ (الف) (ب) سے کوئی شے خریدتا ہے۔ (الف) کا یہ حق کہ وہ شے اس کے

حوالے کی جائے۔ قسم اول کا حق سے (ب) کے نقض معاہدہ کی حالت میں اس کا ہرجہ کا پانا دوسری قسم کا حق ہوگا۔
 پروفیسر ہانڈ کی اصطلاح کے مطابق اصل اور خلف حقوق "ابتدائی" اور "چارہ کار" Antecedent
 & Remedial کے مترادف سمجھے جاسکتے ہیں۔

شخصی حقوق کی تقسیم : Personal Right :

حقوق کی جو تفریق قائم بنفسہ اور غیر قائم بنفسہ اور اصل اور خلف میں کی گئی ہے وہ نہ صرف حقوق عامہ بلکہ شخصی حقوق میں بھی قائم رہتی ہے۔ اگرچہ اسلامی فقہانے حقوق عامہ کی طرح ان کی تفصیلی تقسیم نہیں کی ہے۔ صدر الشریعت نے بھی یہ لکھ کر کہ شخصی حقوق بے حد اور بے شمار ہیں، اس مضمون کو چھوڑ دیا ہے۔ اس کی بظاہر یہ وجہ معلوم ہوتی ہے کہ فن اصول میں دراصل صرف ماخذ شرع سے بحث کی جاتی ہے اور دوسرے مضامین کی بحث محض ضمنی ہوتی ہے شخصی حقوق کی تقسیم کی بنیاد پر ضمن مقاصد و موضوع شریعت قبل ازیں کافی طور سے بحث ہو چکی ہے۔

اگر شخصی حقوق کی تقسیم اور تفریق مقاصد شریعت کے لحاظ سے کی جائے تو کچھ ان میں سے اہم اور حقیقی ضروریات مثلاً حق حفاظت ذات و جامداد اور کچھ اس سے کم درجہ کی ضروریات مثلاً ان حقوق سے جو ربائے معاہدات پیدا ہوتے ہیں، متعلق ہوں گے، لیکن جیسا کہ اوپر ظاہر ہو چکا ہے۔ ان دونوں اقسام میں امتیاز کا قائم رکھنا نہایت دشوار ہوگا۔ فقہائے اسلام نے حقوق عامہ کی تقسیم میں جس اصول کو برتا ہے، اس کو پیش نظر رکھ کر شخصی حقوق کی تقسیم بلحاظ امور متعلقہ غالباً زیادہ تر مفید ہوگی۔ شخصی حق قائم بنفسہ کا تعلق حق عام قائم بنفسہ کی طرح کسی ایسی شے سے ہوتا ہے جو حسی ہوتی ہے یا جس کو شریعت حسی تصور کرتی ہے اور شخصی حق غیر قائم بنفسہ کا تعلق دوسرے شخص کے فعل سے ہوتا ہے، ان تعلقات کی بنا پر شخصی حقوق کی تقسیم بطریق ذیل ہو سکتی ہے۔

ابتدائی اور اہم شخصی حقوق :

- 1 - حق حفاظت نفس
- 2 - حق حرمت حسب رائے امام شافعیؒ
- 3 - حق ملک
- 4 - حقوق خانگی بشمول :-

(الف) حق زوجیت

(ب) حق ولایت

(ج) حق اولاد و اقربا، مساکین

(د) حق خلافت و وراثت

(۴) حق تصرفات، یعنی جائز افعال کرنے کا حق۔

(۵) حق بر بنائے معاہدات۔

یہ اہم اور ابتدائی شخصی حقوق کہے جاسکتے ہیں۔

حقوق خلف:

فقہائے اسلام نے حقوق خلف پر بلحاظ اشخاص متعلقہ یعنی بطور جز اس "وجوب" کے جو کسی حکم شریعت کی رو سے عائد ہوتا ہے اور اس کی تعمیل یعنی "الایمان بالماوردیہ" کے بحث کی ہے۔ "وجوب" بلحاظ قائم ہونے کے عام طور سے اس طرح تقسیم کیے جاسکتے ہیں۔ وہ وجوب جو:۔

(۱) شریعت سے مفہوم ہوتے ہیں۔

(الف) خدایا حکومت کے متعلق، مثلاً عبادت کا وجوب یا ٹیکس وغیرہ کے ادا کرنے کا وجوب۔

(ب) دوسرے انسانوں کے متعلق۔ یعنی وہ وجوب جو خاندانی تعلقات سے عائد ہوتے ہیں۔ یعنی

زن و شوہر ہونے، باپ یا بیٹا اور رشتہ دار ہونے سے عائد ہوتے ہیں یا بر بنائے امانت

تعبیری کے۔

(۲) خود انسان کے قول سے پیدا ہوتے ہیں مثلاً حقوق بر بنائے معاہدات یا کسی دوسرے شخص کے دعوے کو

قبول کر لینے کی بنا پر۔

(۳) ایسے طرز عمل کے اختیار کرنے کی بنا پر جس سے دوسرے اشخاص کی حق تلفی متصور ہو۔

(الف) متعلقہ حفاظت ذاتی

(ب) متعلقہ تصرفات

(ج) متعلقہ حیثیت عرفی

(د) متعلقہ حقوق خاندانی

(۴) ملک و قبضہ۔

وجوب قسم (1) و (2) کا تعلق ان افعال سے ہے جو فرائض سمجھے جاتے ہیں اور قسم (3) کے وجوب حرام افعال کے عمل میں لانے سے پیدا ہوتے ہیں۔

نفس الوجوب اور وجوب الادا میں فرق؛

اکثر حنفی جن میں صدر الشریعت اور فخر الاسلام بھی شریک ہیں، نفس الوجوب یعنی وجوب بنفسہ اور وجوب الادا یعنی کسی کام کے عمل میں لانے میں تمیز اور فرق کرتے ہیں، نفس الوجوب کسی اس شخص کی آزادی میں جس پر وہ وجوب عائد ہوتا ہے، بعض معاملات میں شرائط اور قیود کا قائم کرنا ہے اور وجوب الادا اس وجوب کی قیود اور شرائط سے اپنے آپ کو فارغ کر لینا ہے یعنی ایک وجوب کا عائد ہونا اور دوسرا اس کا ادا ہونا ہے۔ آخر قسم کے وجوب اس وقت قائم ہوتے ہیں جب کہ شریعت ان کی طالب ہوتی ہے نہ کہ اس سے قبل۔ بظاہر اس کے محض وجوب کا عائد ہونا ممکن ہے کہ اس سے پہلے سے موجود ہو۔ مثلاً بعض عبادات کا وجوب ازل سے مان لیا جاتا ہے لیکن اس کی تکمیل کا وقت وہ سمجھا جاتا ہے جب کہ انسان عاقل ہو جاتا ہے اور اس کی تعمیل صرف اس وقت پائی جاتی ہے جب کہ ان عبادات کے ادا کا وقت مقررہ آجاتا ہے اس موقع پر حد بلوغ کو پہنچاؤ وقت مقررہ کا آجانا اس وجوب کی ادائیگی کے اسباب سمجھے جاتے ہیں۔ بلوغ، سبب ابتداء بعد اور وقت سبب قریب اور موثر قرار پاتا ہے۔

اسی طرح اگر ایک شخص کچھ سامان دوسرے شخص کے ہاتھ بغیر نفعین قیمت کے فروخت کرتا ہے اور خریدار اس سامان پر قبضہ کر لیتا ہے تو فروخت کنندہ قیمت مناسب کا مستحق ہو جاتا ہے اور اس بارے میں خریدار پر ایک وجوب عائد ہوتا ہے، مگر اس وجوب کی ادائیگی اسی وقت اس پر لازم آتی ہے جب کہ اس سے قیمت کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ بعض فقہاء کے نزدیک نفس الوجوب اور وجوب الادا میں کوئی قابل امتیاز فرق نہیں ہے۔ ان کا قول یہ ہے کہ وجوب کا تعلق کسی فعل کے عمل میں لانے سے ہونا لازمی ہے اس کا کوئی وجود اس فعل سے علیحدہ اور جدا نہیں ہو سکتا۔

وجوب کی ادایا قضا؛

وجوب کی سبکدوشی بذریعہ ادا کے ہوتی ہے یا قضا کے ادا اس وقت کہا جاتا ہے جب کہ مجنبہ وہی

امر کیا جاتا ہے جو مطلوب ہے۔ قضا اس وقت کہا جاتا ہے جب کہ وہ امر جو کہ کیا جاتا ہے وہ امر مطلوب کے مثل ہوتا ہے۔ یہ تقسیم وجوب متعلقہ حقوق اللہ اور حقوق العباد دونوں پر یکساں حاوی ہے۔

مزید برآں ایک وجوب کی ادائیگی کا عمل ہو سکتی ہے یا قاصر یا ایسی شکل میں کہ وہ قضا سے مشابہ ہو۔ مثلاً جب بائع وہی شے جو اس نے بیع کی ہے مشتری کے حوالہ کرتا ہے تو کہا جائے گا کہ دونوں صورتوں میں اس نے وجوب کو ادا کیا لیکن فرض کر دو کہ ایک شخص نے جس نے دوسرے شخص کے غلام پر فوجداری یا دیوانی ذمہ داری عائد ہے، اس صورت میں کہا جائے گا کہ غاصب نے اپنے وجوب کو بطور قاصرہ ادا کیا۔ اسی مثال میں اگر غلام پر قضا کا حکم ہو یا اس کے کسی جرم کی بنا پر اس کا کوئی عضو کاٹ ڈالا گیا ہو یا وہ کسی قرضہ کی ادائیگی میں فروخت کر دیا گیا ہو تو مالک حسب رائے امام عظیم کے کامل قیمت کا اور حسب رائے ابو یوسف اور محمد کے اس تفاوت کا مستحق ہو گا جو موجودہ غلام اور اسی قسم کے دوسرے غلام کی قیمت میں پایا جائے جو ان ذمہ داریوں سے متبرک ہے۔ بعض صورتوں میں ایک وجوب کی ادائیگی اس طرح ہوتی ہے کہ وہ قضا سے مشابہ ہوتی ہے۔ فرض کر دو کہ الف نے ب کا غلام غصب کر لیا اور پھر ب کے پاس لا کر اس کو آزاد کر دینے کی درخواست کی۔ ب نے بلا اس علم کے کہ وہ اسی کا غلام ہے، اس کو آزاد کر دیا۔ حنفیوں کے نزدیک نہ صرف یہ آزاد کر دیا جانا قابل نفاذ منظور ہو گا بلکہ غاصب بھی اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہو جائے گا۔ حنفیوں کی دلیل یہ ہے کہ غاصب غلام کو مالک کے حوالے کر کے اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہو گیا اور مالک کے کسی فعل مابعد متعلقہ اعتناق سے اس میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ لیکن امام شافعی کے نزدیک غاصب کا یہ فعل اس کے وجوب کی ادائیگی کے لیے کافی منظور نہ ہو گا کیونکہ اس میں فریب موجود ہے۔ ایک وجوب کی قضا مثل معقول سے ادا ہو سکتی ہے جو اصل سے ظاہراً اور باطناً مشابہ ہو۔ جب ایسا ممکن نہ ہو تو شریعت ایسی شے کو قبول کر لیتی ہے جو اگرچہ ظاہراً نہیں صرف باطناً اس کے مثل ہو جیسی قیمت اس شے کی جس کے متعلق تصرف بے جا کیا گیا ہو۔

اگر کسی شے کا مثل معقول نہ ہو سکے تو امام ابو حنیفہ کی رائے کے مطابق وجوب کی قضا کا اسی حالت میں حکم دیا جائے گا جب کہ اس کے متعلق کوئی صریح نص موجود ہو۔ اسی بنا پر، جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے، وہ غاصب سے واصلات نہیں دلاتے، کیونکہ اس کے نزدیک شے کا تصرف محض عوارضات میں منظور ہوتا ہے اور اس قابل نہیں ہے کہ اس کی قیمت جائداد کی طرح متعین اور مشخص ہو سکے جب کہ وہ شے جو از روئے حق طلب کی جاتی ہے، ایسی ہو کہ اس کی نوعیت تعین نہ ہو سکتا ہو، اور اس بنا پر اس شے کی واپسی کا حکم نہ دیا جاسکتا ہو، تو شرعاً اس کی قیمت کا ادا کر دیا جانا کافی ہو گا۔

اگر شے زیر حق کا مثل معقول موجود نہ ہو تو حنفیوں کی رائے کے مطابق اس کا وجوب بعض اوقات

بشرطیکہ اس کے واسطے کوئی سند موجود ہو، مال کے دینے سے ادا ہو جاتا ہے، جیسا غیر ارادی قتل میں۔ لیکن اگر اس کا تقریباً بھی مثل معقول موجود ہو تو اس حالت میں مال کے ذریعہ ادائیگی کو ترجیح نہ دی جائے گی۔ مثلاً قتل عمد میں متصرف فریق یعنی ورثاء مقتول اس امر پر مجبور نہیں کیے جاسکتے کہ وہ بجائے قصاص کے دیت کو قبول کریں۔ اس جرم میں جو دیت کی اجازت دی گئی ہے، وہ قاتل پر ایک قسم کا ترحم ہے اور مقصد یہ ہے کہ اتلاف نفس بھی بغیر معاوضہ کے نہ رہے۔

حقوق اور وجوب کا پیدا، منتقل اور زائل ہونا؛

وضعی قوانین، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے، حقوق اور وجوب کے پیدا، منتقل اور زائل ہونے سے بحث کرنے ہیں۔ وضعی قانون کی خصوصیت ان تعلقات پر مبنی ہے جو ایک واقعہ کو دوسرے واقعہ کے ساتھ ہوتے ہیں۔

اجرا، اسباب، شرائط اور علل حسب شریعت؛

اگر دو واقعات میں ایسا تعلق ہو کہ ایک واقعہ دوسرے واقعہ میں شامل ہو تو پہلا واقعہ دوسرے واقعہ کا جز ترکیبی یا رکن کے نام سے موسوم ہوتا ہے۔ اگر ایک واقعہ براہ راست دوسرے واقعہ کو بطور نتیجہ شرعی کے پیدا کرنے کا باعث ہوتا ہے تو پہلا واقعہ جیسا کہ ہم کو قبل ازیں معلوم ہو چکا ہے، اس کی علت کہلاتا ہے۔ اگر ایک واقعہ بہم وجہ دوسرے واقعہ کی طرف لے جاتا ہے یعنی نہ براہ راست اور نہ فریب طریق سے بلکہ بعید طور سے تو وہ دوسرے کا سبب کہلاتا ہے۔ اگر ایک واقعہ کا جو دوسرے واقعہ کے وجود پر منحصر ہوتا ہے تو دوسرا شرط کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے جب تک کہ وہ واقعہ جو شرع میں شرط ہے وقوع میں نہیں آتا، علت کا عمل نہیں ہوتا جب کہ ایک واقعہ کا وجود دوسرے واقعہ سے ظاہر ہوتا ہے مگر وہ اس پر منحصر نہیں ہوتا تو آخر واقعہ اول واقعہ کی علامت سمجھا جاتا ہے۔ جیسے خدا کی وحدانیت اور قدرت کی تصدیق ایمان کا ایک جز ترکیبی ہے۔ پس اگر تصدیق نہ ہو تو ایمان ثابت نہیں ہو سکتا۔ یہ امر بھی اس موقع پر قابل بیان ہے کہ حنفی لازمی اجزائے ترکیبی اور زائد اجزائے ترکیبی میں امتیاز کرتے ہیں۔ مثلاً وہ اظہار ایمان کے لیے اقرار باللسان کو زائد جز ترکیبی قرار دیتے ہیں۔ اس طور سے اگر ایسا اقرار ترک کر دیا جائے تو اس سے ایمان کا انکار لازم نہیں آتا۔

علت کی اقسام :

علت کی تین حیثیتیں ہوتی ہیں :

- 1- جب حکم شرعی اس کی طرف مضاف کیا جاتا ہے تو وہ علت اسما کہلاتی ہے۔
- 2- جب وہ کسی حکم شرعی کے صدور کا باعث ہوتی ہے تو وہ علت معنی کہلاتی ہے۔
- 3- اور جب وہ معاشرعی حکم کے ساتھ ہوتی ہے تو وہ علت حکما کہلاتی ہے۔

ایک قطعی بیع جملہ مالکانہ حقوق کے انتقال کی علت ہے۔ نکاح عودت سے صحبت کے جواز کی اور قتل

قصاص کی علت ہے۔ یہ ایسی علتوں کی مثالیں ہیں جو تینوں حیثیتوں سے درست ہیں۔ بیع بالخیار اور اجارہ علت کی دو اول حیثیتوں کی مثالیں ہیں۔ کیونکہ شرعی نتیجہ کی تکمیل یعنی حصول جامدات مثال اول میں اور استفادہ دوسری مثال میں مدت خیار کے ختم ہونے اور فائدہ کے وجود میں آنے تک ملتومی ہے۔ طلاق جو زمانہ مستقبل کے ساتھ ہو، مثلاً شوہر اپنی زوجہ سے کہے کہ تو کل (آنے والا) سے مطلقہ ہے۔ مرض الموت جس کے شرعی اثر سے ورثاء کے حقوق پیدا ہوتے ہیں اس وقت تک دریافت نہیں ہو سکتا جب تک کہ فی الحقیقت موت واقع نہ ہو اور وہ زخم جس کا اثر زخمی پر بغرض ادائی معاوضہ بعد کو دریافت ہو سکے گا۔ علت کی اول دو اقسام کی مزید مثالیں ہیں۔ فخر الاسلام کے نزدیک علت کی علت بھی ای نہیں میں داخل ہو جاتی ہے۔ مثلاً ایک غلام کو اس کے بھائی کا خرید لینا اس کی آزادی کی علت ہے، کیونکہ خریدنا ملکیت کی علت ہے اور ایک غلام کا اپنے بھائی کی ملکیت میں آجانا اس کے اعتناق کی علت ہے، مگر صدر الشریعت اس کو صحیح نہیں قرار دیتے اور آخر الذکر دو حیثیتوں کی علت کی ایک مثال تصور کرتے ہیں، کیونکہ اس صورت میں خریداری صرف سبب ہے اور ملکیت اعتناق کی علت سے اور شرعی اثر یعنی اعتناق فوراً عمل پذیر ہوتا ہے، ملتومی نہیں رہتا۔ اول۔ اول تیسری حیثیت کی علل کی مثالیں وہ صورتیں ہیں جن میں شرعی نتائج ان امور سے متعلق کیے جاتے ہیں جو فی الحقیقت اسباب ہوتے ہیں، مگر علل پر بھی حاوی ہوتے ہیں۔ مثلاً باپ کا حق بیٹے پر اس نکاح کی بنا پر قرار دیا جاتا ہے جو اس لڑکے کے والدین میں منعقد ہوتا ہے۔ یہ نفیاً اس کر کے کہ ان دونوں میں صحبت واقع ہوئی جو کہ اس لڑکے کی پیدائش کی علت ہے۔ نکاح صرف اس کا سبب تھا۔ اس کی دوسری مثال اس قاعدہ سے ملتی ہے جو طلاق حسن میں ہر ایک طلاق کے بیچ میں وقفہ دینے کے متعلق قرار دیا گیا ہے۔ شریعت اسلام میں طلاق ایک قابل اجتناب فعل ہے کیونکہ اس سے فسخ نکاح لازم آتا ہے، مگر ضرورتاً اس کی اجازت اس بنا پر دی گئی ہے کہ بعض اوقات فریقین اپنے فرانس زن و شوئی کو ادا نہیں کر سکتے۔ اس ضرورت کا وجود حتی نہیں ہے اور

اس بنا پر شریعت اسلام نے یہ قرار دیا ہے کہ ہر طلاق کے بعد کسی قدر وقفہ رکھا جائے تاکہ بعد ختم مدت اگر شوہر اپنے ارادہ پر قائم رہے تو افتراق کی ضرورت ثابت قرار پائے۔ اسی طرح سفر میں روزہ نہ رکھنے کا معقول عذر قرار دیا گیا ہے، اس وجہ سے کہ سفر میں زحمتیں اور تکلیفیں پیش آتی ہیں، مگر شرع نے سفر کو اس رعایت کی علت ٹھہرایا ہے اس بنا پر کہ سفر میں اکثر زحمت اور تکلیف اٹھانی پڑتی ہے۔

سبب:

جب ایک سلسلہ واقعات میں دو سبب ایک خاص نتیجہ پیدا کرتے ہیں تو جو سبب نتیجہ سے قریب ہوتا ہے وہ علت اور جو دور ہوتا ہے وہ سبب کہلاتا ہے اور نتیجہ علت اول الذکر ہی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، لیکن اگر علت خود سبب کی طرف منسوب ہو تو نتیجہ سبب کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ مثلاً ایک شخص ایک جانور کو ہانک دیتا ہے اور وہ کسی چیز کو کچل کر ضائع کر دیتا ہے، یہ نقصان ہانکنے کے فعل کی طرف منسوب ہوگا کیونکہ وہی کچلنے کا باعث ہوا جو بلا واسطہ سبب یا نقصان کی علت تھا لیکن اگر صورت اس کے خلاف ہو یعنی جب بلا واسطہ سبب یا علت ایک آزاد شخص کا فعل ہو تو نتیجہ اس فعل کی طرف منسوب ہوگا۔ مثلاً ایک شخص نے ایک چھری ایک بچے کے ہاتھ میں اس غرض سے دے دی کہ وہ اس کو لیے رہے اور لڑکے نے بالارادہ اس سے اپنے آپ کو زخمی کر لیا تو چھری دینے والا شخص اس کا ذمہ دار نہ ہوگا، کیونکہ کاٹنا جو کہ زخمی ہونے کا سبب قریب تھا، خود اس بچے کے ارادی فعل کی طرف منسوب ہوگا۔ لیکن اگر بچہ نے اتفاقی طور سے اپنے آپ کو زخمی کر لیا تو چھری دینے والا اس کا ذمہ دار قرار پائے گا۔ اسی اصول پر وہ شخص جو مجاہد دشمن کے مال کی نشان دہی کرتا ہے، اس مال غنیمت میں حصہ پانے کا مستحق نہیں قرار پا سکتا اور نہ وہ شخص جو سارق کو مال کے متعلق خبر دیتا ہے، نقصان کا ذمہ دار قرار دیا جاسکتا ہے۔ بعض اسباب دوسرے درجہ میں بعید تصور ہوتے ہیں، مثلاً طلاق یا اعتاق معلق، جب کہ ایک شوہر اپنی زوجہ سے یہ کہتا ہے کہ اگر تو مکان میں داخل ہوتی ہے تو تجھ پر طلاق ہے یا ایک مالک اپنے غلام سے کہتا ہے کہ اگر میں گھر میں داخل ہوں تو میرا غلام آزاد ہے۔ ان مثالوں میں اعلان سبب ہے اور وہ بعید اس وجہ سے کہ جاتا ہے کہ ممکن ہے کہ واقعہ محولہ کبھی وقوع میں نہ آئے۔ اگر وہ وقوع میں آتا ہے تو وہ سبب قریب یا علت ہو جائے گا۔ یہ امر پیش نظر رکھنا چاہیے کہ شرع کے ہر حکم کے لیے کسی قابل احساس سبب کا موجود ہونا لازم ہے۔ مثلاً ایمان یا عدا کے یقین کا سبب اس کا ناسخ عالم ہونا ہے اور چونکہ یہ سبب عالم موجودات و حیوانات میں نہیں ہو سکتا، اس لیے ایک بچہ کا خداوند تعالیٰ کے وجود کو تسلیم کرنا جائز مانا گیا ہے۔ اگرچہ خداوند تعالیٰ کو دیکھنا یا سمجھنا ممکن ہے کہ حکم کا بچہ مخاطب نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح دن کے بعض اوقات بعض نمازوں کے لیے نوافل کا حکم ہے۔

اسباب بعیدہ ہیں، جائداد کی ملک ادائی زکوٰۃ کا اور رمضان کا مہینہ صوم کا اور خانہ کعبہ کی موجودگی حج کا اور زمین کی پیداوار عشر اور خراج کی ادائی کا اور سرفہ و قتل سزاؤں کا اور زندگی کی ضرورتیں آدمیوں کے ساتھ شرعی برتاؤ کے اور مختلف شرعی معاملات خاص خاص نتائج مقررہ شرعیہ کے اسباب ہیں۔ مثلاً بیع ملک کا اور نکاح جواز ہم بستری کا اور علیٰ ہذا القیاس۔

جب شایع کا کوئی حکم کسی ایسے واقعہ یا حالت پر مبنی ہوتا ہے جس پر انسان کو کوئی اختیار نہیں ہوتا اور نہ انسانی عقل اس امر کو سمجھ سکتی ہے کہ حکم مذکور اس واقعہ یا حالت پر کیوں مبنی کیا گیا ہے، تو ایسی حالت یا واقعہ سبب کہلاتا ہے۔ اس کی مثال خاص خاص نمازوں کے متعلق خاص خاص اوقات میں ادا کیے جانے کے حکم سے ملتی ہے۔ اس مثال میں وقت مقررہ کا آنا انسان کے اختیار سے باہر ہے اور انسانی عقل اس کے سمجھنے سے قاصر ہے کہ فلاں وقت فلاں نماز کے ادا کرنے کے لیے کیوں مقرر کیا گیا ہے۔ اسی طرح ایک شخص کا مر جانا میراث متوفی میں ورثاء کے مقررہ حصص کے مستحق ہونے کا سبب یعنی علت کے کہا جاتا ہے۔ اگر سبب انسان کا اختیار ہی ہو اور نتیجہ مطلوبہ کے حصول کے لیے اس پر عمل کیا گیا ہو تو فی الحقیقت وہ اس نتیجہ کی علت ہے مگر وہ بھی ضمنی طور سے اس کا سبب کہلاتا ہے۔ مثلاً بیع کا عمل ہو کہ انتقال ملکیت کا باعث ہوتا ہے، اگر سبب انتقال کہا جاتا ہے، حالانکہ وہ علت ہوتا ہے لیکن اگر ایسے سبب کا نتیجہ وہ نہ ہو جو فی الحقیقت مطلوب نتیجہ بلکہ اس کا ضمنی نتیجہ ہو، تب فعل زیر بحث کو اس ضمنی نتیجہ کا سبب کہنا ٹھیک ہوگا۔ اگر سبب ایسا ہو کہ عقل انسانی یہ سمجھ سکتی ہو کہ اس کا خاص شرعی نتیجہ کیوں پیدا ہوتا ہے تو جیسا کہ قبل ازیں قیاس کی بحث میں بتایا جا چکا ہے وہ اس حکم شرعی کی علت قرار پائے گا۔ مثلاً نابالغی ولایت کی علت کہی جاتی ہے کیونکہ اس کی وجہ سمجھ میں آنے کے قابل ہے۔

شرائط؛

شرعی شرائط ممکن ہے کہ:

- 1- خالص شرط ہوں۔
- 2- ان میں سبب یا علت کی تاثیر ہو، یا
- 3- شرط برائے نام ہوں، مگر ان کا شرعی اثر نہ ہو، پہلے معنوں میں خالص شرط اس وقت کہی جائے گی جب کہ اس پر کسی امر کافی الحقیقت یا شرعاً انحصار ہو۔ مثلاً ایسے شخص میں، جو جائداد کو منتقل کرتا ہو، عقل کا موجود ہونا اس کے جواز کے لیے از روئے شرع ایک شرط ہے۔ اسی طرح حنفیوں کی رائے

کے مطابق نکاح کی صحت کے لیے دو گواہوں کی موجودگی شرعاً مشروط ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کوئی شرط جعلی یعنی خود اس شخص کی پیدا کی ہوئی ہو، جیسے ایک شخص ایسے ایک فعل کے عمل کو خاص واقعات کے وقوع پذیر ہونے پر منحصر اور محمول کر دے۔ مثلاً ایک آدمی یہ کہے کہ جس عورت کے ساتھ میں نکاح کروں گا اس پر طلاق ہے۔ جنفیوں کی رائے کے مطابق جس عورت سے وہ بعدہ نکاح کرے گا، اس پر نکاح ہوتے ہی طلاق واقع ہو کر افتراق ہو جائے گا۔

خالص شرط بعض اوقات علت سے پہلے اور بعض اوقات علت کے بعد مگر جعلی شرط ہمیشہ علت کے بعد ہی وجود میں آتی ہے۔

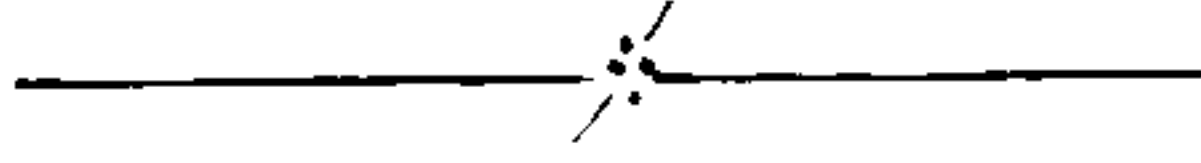
ایک شرط میں علت کا اثر اس وقت ہوتا ہے جب کہ کوئی ایسی علت موجود نہ ہو جس کی طرف حکم مضاف کیا جائے۔ مثلاً:

الف نے ب کی زمین پر بغیر اس کی اطلاع کے ایک کنواں کھودا۔ ب اسی زمین پر ٹھہرتے ہوئے اس میں گر کر مر گیا۔ فقہائے اسلام کے نزدیک اس موقع پر گرنے کی علت اس آدمی کے جسم کا ثقل تھا، لیکن نہ وہ اس کا ذمہ دار قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ وہ ایک فطرتی چیز ہے اور نہ ٹھلنا جو کہ ایک جائز عمل ہے، البتہ سطح زمین کے ایک حصے کو ضائع کر دینا ایک ایسی شرط ہے جس پر گرنے کا سبب تھا اور اس بنا پر ذمہ داری اس شخص پر عائد ہوتی ہے جو ایسے ناجائز فعل کے ذریعہ اس شرط کے پیدا کرنے کا باعث ہوا۔ اس مثال میں شرط کا وہی شرعی اثر جو علت کا ہوتا ہے، اس شرط کی مثال جس کا شرعی اثر سبب کا سا ہوتا ہے یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کے غلام کے پیرے زنجیر نکال دی جس کی وجہ سے وہ بھاگ گیا۔ زنجیر کا نکال دینا ایک ایسی شرط ہے جس پر غلام کا بھاگ جانا منحصر ہے مگر چونکہ ان دونوں کے درمیان میں ایک بالارادہ فاعل یعنی غلام کا فعل داخل ہوتا ہے۔ اس لیے زنجیر کھول دینے والے شخص کے فعل پر جو غلام کے بھاگنے کا باعث ہوا کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی اور اس کے فعل پر صرف سبب کی حیثیت سے نظر ڈالی جاتی ہے۔ ایسی شرط کی مثال میں جو برائے نام شرط ہوتی ہے مگر اس کا کوئی شرعی اثر نہیں ہوتا، وہ صورت بیان کی جاتی ہے جس میں ایک شخص طلاق کو دو شرطوں پر معلق کرتا ہے۔ اس موقع پر پہلی شرط شرط برائے نام ہوگی جس کا کوئی شرعی اثر نہ ہوگا۔

علامت :

علامت فی الحقیقت ایک شرط ہے جس کا وجود علت سے مقدم ہوتا ہے۔ اس میں علت کی قوت نہیں

ہوتی، کیونکہ شرعی نتیجہ اس سے منسوب نہیں کیا جاتا ہے۔ مثلاً کسی مرد یا عورت کا جس پر زنا کا الزام ہے باضابطہ عقدِ نکاح (احسان) میں ہونا خاص اس سزا کی علامت ہے جو اس جرم کے لیے مقرر ہے، لیکن احسان کو اکثر ایسی سزا کا سبب بھی کہتے ہیں۔



فصل پنجم

ذمہ یا شرعی اہلیت

شرعی اہلیت :

تکلیفی اور وضعی قوانین کے عمومیات اور شرع کے محکوم بہ سے بحث کرنے کے بعد فقہائے اسلام ان اشخاص سے بحث کرتے ہیں جو احکام کے مخاطب (یعنی محکوم علیہ) ہیں۔ ایک شخص کی افعال سے احکام شرع کے متعلق ہونے کی اہلیت کو ذمہ یا شرعی اہلیت کہتے ہیں، ذمہ کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے کہ وہ ایک ایسی صفت ہے جس کے ذریعہ شخص مذکور مالاہ (حقوق) اور ماعلیہ (ذمہ داریوں) کا اہل ہو جاتا ہے۔

اہلیت الوجوب و اہلیت الاواہ

شرعی اہلیت کے دو اجزاء ہیں۔ حقوق اور ذمہ داریوں کے وارث ہونے کی اہلیت (اہلیت الوجوب) اور حقوق کے استعمال اور ذمہ داریوں کے ادا کی اہلیت (اہلیت الاواہ) پہلی کو مفعولی اور دوسری کو فاعلی شرعی اہلیت کہہ سکتے ہیں۔ اسلامی اصول کے مطابق ہر شخص میں قدرتی طور سے شرعی اہلیت موجود ہوتی ہے جو حقوق اور ذمہ داریوں کا مجموعہ ہے اور جو فطرتِ انسانی کی شرافت سے کسی طرح جدا نہیں ہو سکتا۔ یہ اہلیت جیسا کہ بیان کیا گیا، نوعِ انسانی کی تخلیق کے ساتھ پیدا ہوتی ہے، لیکن ذاتی طور سے اس کا اظہار اس کی دنیاوی ہستی کے واقعات کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس اہلیت کا فاعلی جز (اہلیت الاواہ) لازمی طور سے انسان کے جسمانی اور دماغی قوا کی تکمیل سے مشروط ہونا چاہیے اور اس لیے وہ بتدریج اور رفتہ رفتہ ظہور پذیر ہوتا ہے۔ مثلاً جب تک بچہ رحمِ مادر میں بطور جنین کے رہتا ہے۔ اس کی زندگی اس کی ماں کی زندگی کا

ایک جز ہوتی ہے اور اس لیے اس کی فطری اہلیت غیر مکمل متصور اور اس سے فاعلی اہلیت معدوم محض متصور ہوتی ہے۔ پیدائش کے ساتھ ہی اس کی مفعولی اہلیت (اہلیت الوجوب) کامل ہو جاتی ہے، مگر فاعلی اہلیت (اہلیت الاداء) رفتہ رفتہ ترقی کرنے لگتی ہے یہاں تک کہ اس کے قواعد جسمانی اور دماغی کی تکمیل کے ساتھ وہ بھی مکمل ہو جاتی ہے۔

وہ امور جو عام طور سے شرعی اہلیت پر مؤثر ہیں :

بچپن منجملہ ان حالات (عوارض) کے ہے جس کا اثر شرعی حیثیت پر پڑتا ہے اور جو انسانی زندگی کا ایک لازمی جز ہے۔ علاوہ اس کے دوسرے حالات عام طور سے اس اہلیت میں انسان کے حواس پر اثر ڈالنے کی وجہ سے نخل ہوتے ہیں جیسے بے عقلی، دیوانگی، ضعف عقل جو بے عقلی کی حد تک نہیں پہنچتا اور موت وغیرہ یا شرع کے مخالف ہونے کی وجہ سے اس اہلیت کو جزاً یا کلیتاً زائل کر دینے کا باعث ہوتے ہیں۔ جیسے اس سے پھر جانا یا اس پر اعتقاد نہ رکھنا یا غلام ہونا یا وہ حالات دوسروں کے حقوق کی حفاظت کی غرض سے اس اہلیت کو معرض التوا میں ڈال دیتے ہیں، جیسے مرض موت یا دیوالیہ ہو جانا۔

کامل اہلیت کا شخص :

پس کامل شرعی اہلیت کا انسان وہ ہے جو زندہ، عاقل، بالغ، آزاد اور مسلمان ہو اور نہ مرض الموت میں مبتلا اور نہ دیوالیہ ہو۔

فرضی شخص :

یہ امر مشتبہ ہے کہ آیا قدیم فقہاء فرضی یا محض قانونی شخص کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں یا نہیں۔ ان کے نزدیک نیکدست یا جماعت بذریعہ امام وقت ان اختیارات کو نیا بتا استعمال کرتی ہے جو خداوند تعالیٰ کے لیے مخصوص ہیں۔ اسی طرح متوفی شخص کی نسبت کہا جاتا ہے کہ اس کی جائداد نہیں، مگر اس کے حقوق اور ذمہ داریاں باقی رہتی ہیں۔ شرع اسلام انسان کے دینی اور دنیاوی دونوں حقوق اور ذمہ داریوں سے بحث کرتی ہے اور ایک شخص کے دنیاوی حقوق اور ذمہ داریاں اس کے انتقال کی بنا پر کلیتاً زائل شدہ نہیں سمجھی جاتی ہیں، کیونکہ وہ اس امر کا مستحق سمجھا جاتا ہے کہ اس کی تجہیز و تکفین کے اخراجات اور اس کا قرض اس کی جائداد سے ادا کیا جائے، لیکن فقہائے مناخرین فرضی شخص کے تسلیم کرنے کی جانب مائل نظر آتے ہیں۔ مثلاً ان کے

نزدیک بلا توسط غیرے ایک مسجد کے نام پر مجاز ہے۔ قدیم فقہاء، بغیر امنائے کے توسط کے اس کو کبھی مجاز قرار دیتے۔

خاص صورتوں میں شرعی اہلیت پر اثر ڈالنے والے امور :

بعض صورتیں ایسی بھی ہیں جس میں احکام شرع کے استعمال ان لوگوں کے افعال پر مؤثر ہوتا ہے، جن کی شرعی اہلیت پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ ان صورتوں کا تعلق ایک فعل کے کرنے والے کے ارادہ یا علم کی اس حالت سے ہوتا ہے جس کا ظہور فعل مذکور کے قبل یا اس کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے۔ مثلاً جبر یا قانون یا واقعات کی لاعلمی وغیرہ۔

فقہائے اسلام نے ان صورتوں کو جو عام طور سے انسان کی شرعی اہلیت پر اثر ڈالتی ہیں یا خاص حالتوں میں اس کی صحیح شرعی اہلیت میں مغل ہوتی ہیں، دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ سماوی یا افعال الہی، یعنی وہ افعال جو انسان سے اختیار سے باہر ہیں اور مکسوبہ جو انسان کے اختیاری ہیں۔ بچپن، ضعف عقل، جنون، زہان، بیند، غشی، بیماری، موت۔ قسم اول۔ اور دین اسلام کی صداقت سے لاعلمی، جیسی کہ غیر مسلموں اور بے دینوں میں پائی جاتی ہے اور کسی خاص معاملہ میں واقعات یا احکام سے لاعلمی، اور غلامی، نشہ، مزاح، فضولی، غلطی اور اکراہ دوسری قسم میں داخل ہیں۔ دوسری قسم کی بعض صورتیں محض انسان کی طرف منسوب کی جاتی ہیں، جیسے لاعلمی، مزاحاً کسی بات کا کہنا، نشہ، فضولی اور غلطی۔ اکراہ وہ حالت ہے جس کا ارتکاب بجز اس شخص کے جو اس کے زیر اثر کام کرتا ہے، دوسرے انخاص کی طرف سے ہوتا ہے، لیکن میرے نزدیک اس قانونی تعلق سے جو ایک شخص کے فعل اور اس کی حقیقی دل حالت اور ارادہ میں اس فعل کے ارتکاب سے قبل یا اس کے ساتھ پایا جاتا ہے اور نیز ان حالات سے جو عام طور سے ایک شخص کی شرعی اہلیت پر مؤثر ہوتے ہیں، علیحدہ بحث کرنا زیادہ مناسب ہوگا۔ اگرچہ یہ طریقہ فن اصول کے مصنفین اور مؤلفین کے طریقہ سے کسی قدر مختلف ہوگا۔

اس موقع پر یہ امر بھی قابل اظہار معلوم ہوتا ہے کہ بعض حالات، مثلاً ارتداد و موت حقوق وغیرہ سے محروم اور ان کے منتقل کرنے والے بھی ہوتے ہیں، یعنی خاص حقوق اور ذمہ داریوں کو ایک شخص سے زائل کر کے دوسرے لوگوں میں پیدا کر دیتے ہیں۔ لیکن چونکہ از روئے شرع اسلام کوئی شخص بر بنائے ارتداد اور موت کے اپنے حقوق اور ذمہ داریوں سے کلیتاً محروم نہیں ہو جاتا۔ اس لیے یہ واقعات فقہاء اسلام کے نزدیک مرتد اور متوفی کے عام شرعی اہلیت پر مؤثر متصور ہوتے ہیں نہ کہ کلیتاً زائل اور منتقل کرنے والے۔

افعال کا تعلق نیت اور ارادہ سے :

اس سلسلہ میں کہ شرعاً افعال کے شرعی نتائج پر فاعل کی نیت کا اثر ہوتا ہے۔ بعض مفتیین نے اصول نے جبر و اختیار کی طویل بحث چھیڑ دی ہے۔ ہمارے مقصد کے لیے ان مباحث کا خلاصہ، جہاں تک کہ اس کا تعلق شرعی امور سے ہے، صرف اس قدر کافی ہے کہ حنفیوں کی مسلمہ رائے کے مطابق جس کے ساتھ دوسرے اہل سنت و الجماعت کے مذاہب کو تقریباً اتفاق ہے، ہر شخص ایک حد تک اپنے فعل کا خود مختار اور ایک حد تک مجبور ہے۔

جبر و اختیار :

اس کو یہ آزادی حاصل ہے کہ وہ ایک فعل کرنے یا نہ کرنے میں اپنی آزادی کو کام میں لائے، یہی قوت انتخاب اختیار یا خواہش کے نام سے موسوم کی جاتی ہے۔ جب دو افعال میں سے ایک فعل کو عمل میں لانے کے متعلق تصفیہ کر لیا جاتا ہے تو کہا جاتا ہے کہ اس نے اس فعل کا قصد یا ارادہ کیا۔ جب اس ارادہ کے بعد وہ فعل جس کا ارادہ کیا گیا ہے، عمل میں آتا ہے تو عام طور سے وہ ایسی ہی حالت میں ارادی ہوتا ہے جب کہ وہ فعل ایسا ہوتا ہے کہ ہم حالات گرد و پیش کے لحاظ سے اپنے تجربہ کی بنا پر اس کی توقع کر سکتے ہیں، مگر بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ وہ فعل جس کا ارادہ کیا گیا ہے، واقع ہو جاتا ہے، اگرچہ معمولی حالات میں اس کے وقوع کی توقع نہیں کی جاسکتی تھی، جیسا کہ معجزات کی حالت میں ہوتا ہے۔ چونکہ مسلمان معجزات کا انکار نہیں کر سکتے، اس لیے یہ کہا جاتا ہے کہ جب ارادہ کے مطابق وہ فعل جس کا ارادہ کیا گیا ہے، وقوع میں آتا ہے تو اس کا نتیجہ کا پیدا کرنے والا ارادہ کرنے والا شخص نہیں ہوتا بلکہ خداوند تعالیٰ ہوتا ہے۔ مگر تفصیلاً لکھتے ہیں کہ بعض اوقات معجزات کا واقع ہو جانا اس امر کی صداقت کی قوی دلیل نہیں ہے کہ ایک فعل جو کہ عام طور سے ارادہ کے بعد واقع ہوتا ہے، انسان کے اختیار سے باہر ہے۔ زیادہ سے زیادہ جو کچھ کہا جاسکتا ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ اگر خداوند تعالیٰ چاہتا ہے کہ کوئی نتیجہ اس کے مقررہ قاعدہ کے خلاف واقع ہو تو وہ اس پر قادر ہے۔

ارادہ اور رضا مندی میں فرق :

اس لحاظ سے ممکن ہے کہ ایک شخص ایک فعل کے کرنے کا ارادہ کرے، مگر اس کے کرنے کے لیے اس

لہ تلویح، صفحہ 355

کی رضامند نہ ہو۔

مثلاً ایک شخص جو جسمانی ضرر کے خوف سے ایک فعل کا مرتکب ہوتا ہے، دو پیش نظر امور یعنی اس فعل کے کرنے یا جسمانی ضرر برداشت کرنے میں سے اول کو منتخب کر کے اس کا ارادہ کرتا ہے مگر وہ اس سے مطمئن یا دوسرے الفاظ میں اس کے عمل میں لانے پر رضامند نہیں ہوتا۔ اس لیے فقہاء اسلام کے نزدیک ارادہ بلحاظ فعل کے اس دلی حالت کا نام ہے جو بلا واسطہ اور بلا توقف اعصاب کو حرکت دے کر ایک فعل کے وقوع میں لانے کا باعث ہوتی ہے۔ ایک فعل جو بہ اکراہ کر لیا جائے، ارادی ضرور ہوتا ہے، لیکن اس پر رضامندی نہیں ہوتی۔

ارادہ فاسدہ

اکراہ اگرچہ ارادہ کا مانع نہیں ہے مگر اس کو فاسد کر دیتا ہے جو فعل ارادہ سے نہ کیا جائے، یعنی انتخاب کا نتیجہ نہ ہو۔ مثلاً سونے یا غنمی یا نسبیان یا نشہ میں کسی کا باتیں کرنا یا ہاتھ پلانا، وہ ارادہ نہیں کہا جاسکتا، بلکہ غیر ارادی کہلائے گا۔ ممکن ہے کہ ایک شخص ایک فعل کے کرنے یا نہ کرنے میں انتخاب کرنے کے بعد بھی اس کے کرنے کا ارادہ نہ رکھتا ہو، اس معاملہ میں اپنے ارادہ کو اس حالت میں کر لے کہ دوسری شق کا امکان نہ رہے۔ یہ اختیار شرعی طور سے کچھ مفید نہیں ہے کیونکہ انتخاب کرنے میں بحیثیت آزادی عمل کے اور ارادہ کرنے میں عملی طور سے کوئی فرق نہیں ہے، بلکہ دونوں ایک ہی ذہنی عمل ہیں جس پر مختلف نقطہ خیال سے نظر ڈال جاتی ہے اور حقیقت یہ ہے کہ الفاظ، اختیار، ارادت و قصد بجائے ایک دوسرے کے عام طور سے بولے جاتے ہیں۔

ارادہ پر نظر بلحاظ محل فعل کے :

فعل عام طور سے کسی شے کی طرف رجوع ہوتا ہے جو اس کا محل کہلاتا ہے۔ اس صورت میں ارادہ کی تکمیل کے لیے ضرور ہے کہ اس پر بلحاظ فعل کے جو کہ جسم کی حرکت پر مشتمل ہے اور اس فعل کے محل کے نظر ڈالی جائے۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ خود فعل تو وقوع میں آتا ہے مگر براہ راست اس کا محل وہ نہیں ہوتا جس کا ارادہ کیا جاتا ہے۔ یہ ان ذرائع کی وجہ سے ہو جاتا ہے جو فعل کے کرنے کی غرض سے کام میں لائے گئے تھے یا ان حالات ظاہری کی لاعلمی کی بنا پر جو فعل مقصود کی تکمیل پر مؤثر ہوتے ہیں۔ اگر ایسے ذرائع کے کام میں لانے یا ایسی لاعلمی

کی وجہ یہ ہے کہ اس بارے میں صحیح رائے قائم نہیں کی گئی یا اس قدر توجہ یا کوشش نہیں کی گئی جیسی کہ عام طور سے کی جاتی ہے، تو اس حالت میں وہ فعل بے احتیاطی اور بے پروائی (ترک التروی) کا کہا جائے گا۔

فعل خطا اور ناگہانی :

دوسری صورت میں ناگہانی یا اتفاقی (خطا) ہوگا۔

شوق، نیت اور اُمید :

ہمارے ارادوں کو عام طور سے خواہش یا شوق اسی شے کی طرف مائل کرتا ہے جو اس فعل کا اصل مقصد یا اس کا فریب یا بعید نتیجہ یا اثر یا کوئی دوسرا مقصد ہوتا ہے۔ جب ہمارے ارادہ اور خواہش کا مقصد ایک ہی ہوتا ہے تو شرعاً اسلام خواہش کے مقصد کو ارادہ کے مقصد میں ضم کر دیتی ہے اور اس کا کوئی وجود باقی نہیں رہتا۔

ارادہ اور نیت میں فرق :

لیکن جب وہ دونوں مقصد جدا اور علیحدہ ہوتے ہیں تو ہماری خواہش اور (شوق) کے مقصد کو اس فعل کی نیت سے تعبیر کرتے ہیں۔

مثلاً اگر میں اپنے گھر کو ایک خاص قیمت پر فروخت کرنے کا ارادہ کروں تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ میں اس مکان کے متعلق جو میرا مقصود ہے، ضروری معاہدہ کرنے کا ارادہ کرتا ہوں اور اس عمل سے میری نیت یہ ہو سکتی ہے کہ میں اپنے قرض خواہوں کی رقم ادا کروں یا ان کو اس رقم سے محروم رکھوں جو مجھ کو اس فعل کے نتیجہ کے طور پر دستیاب ہونے والی ہے، یا اگر میں ایسی جائیداد کسی دوست کے نام ہبہ کر دوں تو اس سے جو کچھ میرا ارادہ ہو سکتا ہے وہ یہ ہے کہ میں وہ شرعی عمل کروں جس سے یہ ہبہ نافذ ہو جائے اور اس سے میری نیت اس دوست کی دولت مندی میں اضافہ یا ثوابِ آخرت ہو سکتی ہے۔ نیت دینی یا دنیاوی، اچھی، بری، جائز اور ناجائز ہو سکتی ہے۔ مگر شرعاً اس کا تعلق بہ نسبت معاملات کے زیادہ تر عبادات سے ہے۔ مثلاً ایک شخص بارہ اور دو بجے دن کے درمیان میں نماز پڑھ رہا ہے ممکن ہے کہ اس کی نیت اس دن کی ظہر کی نماز کی ادا یا دوسرے دن کے فرض کی قضا کی ہو، یہ امر بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ لفظ نیت، کنایات میں بغرض اظہار اس معنی کے جس میں کوئی شخص کسی خاص لفظ کو کام میں لایا ہے، مستعمل ہوتا ہے۔ مثلاً ایک

شخص اپنی عورت سے کہتا ہے کہ مجھ کو بچپے سے کوئی تعلق نہیں، شرعاً اس امر کے دریافت کی ضرورت ہوگی کہ اس شخص کا ان الفاظ سے کیا مطلب تھا، آیا وہ ان الفاظ سے طلاق دینا چاہتا تھا یا نہیں۔ اس کو حقیقی ارادہ سے میسر کرنا ضرور ہے۔ اس موقع پر خواہ اس شخص کا مطلب کچھ ہی کیوں نہ ہو اس کا ارادہ فعل صرف الفاظ کا منہ سے نکالنا تھا، بشرطیکہ وہ الفاظ اس کے منہ سے بلا ارادہ سوتے وغیرہ میں نہ نکلے ہوں۔ جس طرح ارادہ کا بعض فعل مقصد سے تعلق ہوتا ہے۔ اسی طرح اس کا تعلق اس کے قانونی اثر یعنی حکم سے ہوتا ہے اور بعینہ اسی طرح رضا کا تعلق خود فعل یا اس کے قانونی اثر یا دونوں سے ہوتا ہے۔ بعض اوقات ایک شخص ایک کام کے کرنے کا ارادہ کرتا ہے اور اس کی رضا دیتا ہے، مگر نہ اس کا یہ ارادہ ہوتا ہے اور نہ رضا کہ اس فعل کا قانونی اثر ہو۔ ہم قبل ازیں بتا چکے ہیں کہ جب کوئی شخص بحالت جبر کوئی کام کرتا ہے تو وہ کام بجائے خود ارادہ ہوتا ہے اگرچہ وہ ارادہ فاسد ہو، لیکن شخص مذکور اس کے کرنے پر رضا مند نہیں ہوتا، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ نہ اس شخص کا یہ ارادہ ہوتا ہے اور نہ اس کی رضا مندی کہ فعل مذکور کا قانونی اثر ظاہر ہو۔ مگر فرض کرو کہ ایک شخص چند شرعی الفاظ بطور ہزل کے استعمال کرتا ہے، یعنی اس کا منشا یہ نہیں ہوتا کہ ان الفاظ کا حقیقی یا مجازی معنوں میں کوئی اثر ہو، اس موقع پر بھی ارادہ اور رضا کا مسئلہ بلحاظ تقریر الفاظ اور ان کے اثر کے قابل غور ہوتا ہے۔ ایسے شخص کی نسبت کہا جاتا ہے کہ اس نے ارادہ کیا اور وہ اس شرعی فعل کی ترکیب پانے پر راضی ہوا، لیکن نہ اس ارادہ اور نہ اس منشا سے کہ فعل مذکور شرعی طور سے مؤثر ہو۔

ارادہ اور رضا مندی کس حالت میں کامل کہی جاسکتی ہے؛

اس طور سے شرع اسلام میں ہم کو نہ صرف ارادہ اور رضا بلکہ ایک طرف ارادہ اور رضا اور دوسری طرف نیت میں تمیز کرنے کی ضرورت واقع ہوتی ہے۔ علاوہ اس کے ارادہ پر بسلسلہ حقیقی فعل کے اور اس فعل کے مقصد اور حکم (قانونی اثر) پر بھی غور کرنا ہوتا ہے۔ ارادہ اس وقت تک کامل نہیں سمجھا جاتا جب کہ وہ ان تینوں اجزائے مکمل نہ ہو، یہی کیفیت رضا کی ہے۔ مثلاً ایسے افعال میں جو خواب، غشی، نسیان یا نشہ میں کیے جائیں، ارادہ بالکل مفقود ہوتا ہے اور رضا بدرجہ اولیٰ اس فعل میں جو جبر یا غلطی سے کیا جائے، ارادہ فاسد اور ناقص اور رضا بالکل مفقود ہوتی ہے۔ ایک ہزل فعل میں ارادہ اور رضا دونوں ناقص ہوتے ہیں۔

رائے اور علم؛

بعض اوقات ایک شخص کو ایک فعل کی ترغیب دوسرے شخص کی تقریر یا اس کے عمل سے ہوتی ہے،

جو اس سے کوئی خاص اثر پیدا کرنا چاہتا ہے۔ اگر اس شخص کی تقریر یا اس کا طرز عمل غلط ہے، یعنی خلاف واقعہ ہے اور شخص مذکور کو اس کا علم بھی ہے تو وہ جرم فریب (غور) کا مرتکب سمجھا جائے گا۔ شرع محمدی میں فریب، شخص فریب خوردہ کی رائے پر بلا واسطہ اور اس کے ارادہ پر بلا واسطہ اور بطریق بعید مؤثر سمجھا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے اس شخص کی نسبت کہا جائے گا کہ اس نے خود فعل مذکور اور اس کے شرعی نتیجہ کا ارادہ کیا اور اس پر راضی ہوا، اور جس شخص نے فریب دیا، اس کا فریب اس کی نیت کی طرف مضاف ہو گا نہ کہ اس کے ارادہ کی طرف، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک فعل کا فاعل اس فعل کی شرعی حیثیت اور اس کے اثر سے ناواقف ہوتا ہے، یا وہ ایک فعل یا اس کے ترک کا غلط فہمی یا بعض واقعات کی لاعلمی کی بنا پر مرتکب ہوتا ہے۔ جو مسئلہ شرعی کو اس موقع پر حل کرنا ہوتا ہے وہ عام طور سے اس طرح ظاہر کیا جاتا ہے کہ کہاں تک احکام شرع یا واقعات کی لاعلمی عذر معقول متصور ہو سکتی ہے۔

ان حالات کی تمثیلیں جو خاص خاص مقدمات میں شرعی اہلیت پر مؤثر ہوتی ہیں:

ان عام امور کو پیش نظر رکھ کر ہم کو ان صورتوں پر غور کرنا چاہیے جس میں ان کی تمثیلیں دستیاب ہوتی ہیں۔ فقہائے اسلام کے نزدیک نیاں ایک خدائی فعل ہے، یعنی وہ حالت ایسی نہیں ہے کہ خود انسان کے کسی فعل کا نتیجہ سمجھا جائے۔ ایسی صورت میں ارادہ کا فقدان ضرور ہوتا ہے، لیکن اس سے شرعی اہلیت زائل نہیں ہوتی۔ چونکہ یہ ایک قضائے الہی ہے، اس لیے خالص حق اللہ کے معاملات میں وہ معقول عذر متصور ہو سکتا ہے، بشرطیکہ معاملات مذکور ایسے ہوں کہ ان میں معمولی عادات کے لحاظ سے نیاں کا ہو جانا بہ آسانی قیاس کیا جاسکے۔ مثلاً روزہ میں کسی چیز کا کھانا پانی لینا نیاں کا عذر اس حالت میں ناقابل قبول ہوتا ہے جب کہ وہ فعل جو اس نیاں کا نتیجہ ہے حق العباد پر مؤثر ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حق العباد ناقابل دست اندازی ہیں اور ان کا اندازہ اس میں دست اندازی کرنے والے کے مستوجب السزا ہونے یا نہ ہونے سے نہیں کیا جاسکتا، اس لیے اگر کوئی شخص کسی دوسرے کا مال حالت نیاں میں نسلع یا خراب کر دے تو وہ اس کا ذمہ دار متصور ہو گا۔

نیند:

نیند ایک ایسی حالت ہے کہ جب تک وہ قائم رہتی ہے انسان کو اپنے حواس سے کام لے کر کسی امر کے معلوم کرنے اور تمام ارادی حرکات کے عمل میں لانے سے باز رکھتی ہے اور چونکہ نیند ارادہ کے

منافی ہے، اس لیے کوئی گفتگو یا تقریر، خواہ انشائیہ ہو یا خبریہ، جو اس حالت میں کی جائے گی وہ فاسد اور شرعاً بے اثر ہوگی۔ جیسے اقرار یا انکار ایمان، طلاق، اعتناق، بیع اور ہبہ وغیرہ۔ لیکن اگر سوتے ہوئے آدمی سے کسی دوسرے شخص کی جائیداد کو نقصان پہنچ جائے تو اس کا وہ اسی طرح اور اسی بنا پر ذمہ دار ہوگا جس طرح وہ شخص جو نسیان میں مبتلا ہو۔

غشی :

جب کوئی شخص بیماری کی وجہ سے غشی کے دورہ میں مبتلا ہو جاتا ہے تو اس سے احساس اور ارادی حرکت موقوف ہو جاتی ہے اور جب تک یہ حرکت قائم رہتی ہے، اس کے افعال ویسے ہی سمجھے جاتے ہیں جیسے کہ ایک سوتے ہوئے شخص کے۔

غلطیاں :

اگر کوئی ایسا فعل جو معمولی حالت میں جرم کی حد تک پہنچتا ہو، کسی غلطی کی بنا پر کیا جائے تو مرتکب فعل کو شبہ کا فائدہ دیا جائے گا اور اس پر حد اور قصاص کے احکام جاری نہ ہوں گے، لیکن اگر اس کے فعل سے کسی دوسرے شخص کے حقوق کو نقصان یا مفرت پہنچتی ہے، یعنی اس سے حق العباد کی خلاف ورزی ہوتی ہے تو ایسی غلطی شرعاً قابل معافی نہ ہوگی، لیکن ایسی ذمہ داریوں میں جو تبرع سے مشابہ ہیں، تخفیف کر دینے کے لیے کافی ہوگی، مثلاً ادائیگی دیت وغیرہ۔

حنفیوں کے نزدیک طلاق کے الفاظ اگر غلطی سے بھی بولے جائیں تب بھی موثر ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک شخص اپنی عورت سے یہ کہنا چاہتا ہے کہ تو بیٹھی ہوئی ہے، اور بجائے اس کے زبان کی لغزش سے یہ کہہ جاتا ہے کہ ”تجھ پر طلاق ہے“ تو اس عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ شافعیوں کو اس بارے میں حنفیوں سے اختلاف ہے۔ حنفیوں کی رائے اس عام اصول پر مبنی ہے کہ شرع میں ہر شخص کے الفاظ اور افعال کو پورا اعتبار اور اثر حاصل ہے۔ پوشیدہ واقعات اور حالات کا دریافت کرنا اس کا کام نہیں ہے، کیونکہ ان کے نزدیک یہ واقعات اور حالات یقین کے ساتھ معلوم نہیں ہو سکتے۔ چونکہ یہ کہنا دشوار ہے کہ کب ایک شخص کا فعل اس کے ارادہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور کب اس کی غلطی کی طرف، اس لیے شرع یہ فرض کر لیتی ہے کہ جو الفاظ ایک بالغ شخص کی زبان سے نکلتے ہیں وہ ارادی ہیں اور لغزش زبان کا نتیجہ نہیں ہیں۔ شافعیوں کا استدلال اس طرح ہے کہ جو طلاق بر بنائے کسی غلطی کے دی جاتی ہے وہ

غیر ارادی ہونے کی وجہ سے غیر مؤثر ہے، اس کی حالت بعینہ ایسی ہے جیسے کہ سوتے میں کوئی شخص کچھ کہے اور ایسی تقریر مستطور سے بے اثر ہوتی ہے۔ حنفی اس اعتراض کو اس طرح سے رفع کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ نیند فعل کے غیر ارادی ہونے کا ایک بین اور صاف ثبوت ہے، لیکن یہ کیفیت غلطی کی صورت میں نہیں پائی جاتی۔ جو بیع بر بنائے کسی غلطی کے عمل میں آئے وہ حنفیوں کے نزدیک بھی ناقابل نفاذ ہے کیونکہ یہ ایک ایسا معاملہ ہے جس کے جواز کے لیے بائع کے ارادہ اور رضا مندی دونوں کی موجودگی کی ضرورت ہے۔ ان دونوں صورتوں میں ارادہ کا موجود ہونا تو کہا جاتا ہے، کیونکہ ایک صورت میں شوہر اور دوسری صورت میں بائع نے اپنے اعصاب کو حرکت دے کر طلاق اور ایجاب کے الفاظ زبان سے نکالے طلاق کے بارے میں شرع اس ارادہ کو کافی تصور کرتی ہے اور مزید رضا مندی کی طالب نہیں ہوتی۔ حنفیوں کے اس استدلال پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ رضا مندی بھی ایک غیر محسوس واقعہ ہے۔ پھر شرع اس کو اس صورت میں کس طرح معتبر قرار دیتی ہے۔ جواب یہ دیا جاتا ہے کہ جب کوئی شخص کسی فعل کے کرنے پر راضی ہوتا ہے تو اس فعل کے وقوع میں آنے پر اس کے چہرہ پر اطمینان اور خوشی کے آثار نمایاں ہوتے ہیں، برخلاف ایسے شخص کے جو کسی غلطی یا جبر کی بنا پر کوئی کام کرتا ہے، چہرہ کی یہ حالت ان کے خیال کے مطابق ایک ایسا قابل احساس واقعہ ہے جس پر اعتبار کیا جاسکتا ہے، جیسے کہ ایک شخص کی حالت بیداری جو حواسوں سے محسوس ہو سکتی ہے اور اس بنا پر شرع میں چہرہ کی یہ حالت رضا مندی کے اظہار کے لیے کافی تصور ہوتی ہے۔ اس موقع پر غالباً یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ اس بارے میں شافعیوں کی رائے بہ نسبت حنفیوں کے ان باریک فرقوں کے جو انہوں نے قائم کیے ہیں زیادہ تر عام نعم اور قابل قبول معلوم ہوتی ہے۔

نشر:

شرع میں حالتِ نشہ کا ہونا اس وقت کہا جاسکتا ہے جب کہ انسان اس کے اثر سے اپنے نفس پر قادر نہیں رہتا۔ لیکن امام ابوحنیفہ اتنا اور زیادہ کرتے ہیں کہ زمین اور آسمان میں تیز نہ کر سکتا ہو۔ شرعی اہلیت پر موثر ہونے کے لیے شرع اس امر پر غور کرتی ہے کہ حالت کس طرح پیدا ہوئی۔ اس حیثیت سے نشہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو مذہباً حرام ہے۔ دوسری وہ جو مذہباً

لہ تلویح، صفحات 9 - 878 و صفحہ 770۔

کہ صاحب توضیح نے اس مقام پر لکھا ہے: حد السكر والمراد به الحالة المميزه بين السكر والمحو و زاد ابوحنيفه ان لا يعرف الارض من السماء (مترجم)

محافظ سے مباح ہونے کی بنا پر جائز ہے۔ وہ نشہ بونشتی اشیا کے بحالت مجبوری استعمال سے پیدا ہوتا ہے۔ مثلاً بیاس سے جان جانے کا خوف ہے اور بجز شراب کے کوئی اور چیز پینے کے لیے نہیں مل سکتی یا فیون یا کوئی اسی قسم کی دوسری چیز بطور دوا کے استعمال کی، یا کوئی غذا کھائے جو جو یا شہد وغیرہ سے تیار کی گئی ہے اور اس سے نشہ پیدا ہوا۔ ایک شخص کی شرعی اہلیت پر نشہ کا وہی اثر ہے جو عشتی کا ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ ناجائز طرق سے نہ پیدا کیا گیا ہو، یعنی اس کے تمام انتقالات، معاہدات اور اقرارات مثلاً وقف، ہبہ، بیع، طلاق، اعتاق وغیرہ شرعاً ناجائز متصور ہوں گے، لیکن اگر وہ نشہ کی حالت میں کسی کی جائداد کو نقصان پہنچائے تو وہ اس کا ذمہ دار متصور ہوگا۔

اگر نشہ بطور خود یا جبریہ خمر پینے کی وجہ سے ہو ہے تو اس کی شرعی اہلیت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ یعنی اس حالت میں وہ بیان یا اقرار مثلاً بیع، طلاق، نکاح، اعتاق افعال اور داد و ستد وغیرہ کرے گا وہ شرعاً قابل نفاذ ہوں گے، اگرچہ وہ اس کے حق میں مضر ہی کیوں نہ ہوں۔ یہی عام قاعدہ ہے۔ ایسی حالت میں اگر وہ کسی جرم یا افعال ناجائز مثلاً قتل، ازالہ حیثیت عرفی، سرقہ، زنا یا دوسرے شخص کی جائداد کو نقصان پہنچائے یا اس کو ضائع کر دینے کا مرتکب ہوگا تو اس کی ذمہ داری اس پر عائد ہوگی۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ایک شخص کی شرعی اہلیت اس کے حد بلوغ کو پہنچنے پر کامل ہو جاتی ہے۔ اگر اس کے فہم اور اور ادراک بوجہ نشاط میں، جس کا باعث وہ خود دیدہ و دانستہ ہوتا ہے، عارضی طور پر معطل ہو جاتے ہیں تو شرع اس پر مطلقاً لحاظ نہیں کرتی، کیونکہ ایسا کرنا گویا شرعی احکام کی خلاف ورزی کے لیے ترغیب دینا ہوگا۔ مزید برآں شرعی احکام کے مخاطب وہ لوگ بھی ہیں جو نشہ کی حالت میں ہوں، کیونکہ خداوند کریم کا ارشاد ہے، لا تقربوا الصلوٰۃ و انتم سكارى (یعنی نماز کے قریب نہ جاؤ درآں حالیکہ تم نشہ کی حالت میں ہو)۔ اگر ایک مسلمان نشہ کی حالت میں ایسا کلمہ کہے جو معمولی حالت میں کفر کی حد تک پہنچتا ہے۔ مثلاً بجائے اس کے کہ اے خدا، تو میرا باک ہے اور میں تیرا بندہ ہوں، بالکل اس کے خلاف کہتا ہے تو اس پر کفر کا اطلاق نہ ہوگا۔ برخلاف اس کے اگر ایک کافر نشہ کی حالت میں اسلام کا اقرار کرتا ہے تو وہ مسلمان سمجھا جائے گا کیونکہ شرع میں اسلام کو کفر پر ترجیح حاصل ہے۔

جو اقبال نشہ کی حالت میں کیا جائے، اگر وہ ایسے معاملہ میں ہے جس میں اقبال سے رجوع

جائز ہے، جیسے زنا، تو وہ اس اقبال کی بنا پر قابل مواخذہ نہ قرار پائے گا، تا وقتیکہ وہ ہوش و حواس آنے کے بعد بھی اس کی تصدیق نہ کرے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان نشہ کی حالت میں کسی ایک بات پر قائم نہیں رہتا اور خود اس کی یہ حالت رجوع کی مؤید ہوتی ہے۔ لیکن اگر وہ کسی ایسے معاملہ میں اقبال کرتا ہے جس سے رجوع جائز نہیں، جیسے ازالہ حیثیت عرفی یا قصاص، تو اس اقبال کی بنا پر قابل مواخذہ قرار پائے گا، اگرچہ اس پر سزا کا نفاذ اس وقت تک نہیں ہوگا جب تک وہ ہوش و حواس میں نہ آجائے۔

ہزل:

جب کوئی شخص کچھ الفاظ یا کلمے اس ارادہ سے استعمال کرتا ہے کہ ان کے حقیقی یا مجازی معنی نہ لیے جائیں تو کہا جاتا ہے کہ اس نے ان کو بطور ہزل کے استعمال کیا۔ اگر وہ ارادہ صرف بطور دلالت کے پیدا ہوتا ہے تو اس پر کچھ لحاظ نہیں کرتی اور نفاذ اسی کا ہوتا ہے جس کا اظہار کیا جاتا ہے۔ ایسے قابل غور و دریافت کسی شخص کا یہ مخفی منشا نہیں ہوتا کہ اس کے الفاظ کا پورا شرعی اثر نہ ہوگا، بلکہ صرف وہ صورتیں ہوتی ہیں جن میں صاف طور سے اس ارادہ کا اظہار معاملہ سے قبل کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً دو شخصوں نے معاہدہ کرنے سے پہلے باہم یہ قرارداد کرنی کہ وہ اس معاہدہ کے مناسب الفاظ تو استعمال کریں گے، لیکن وہ الفاظ قابل نفاذ اور بااثر نہ ہوں گے۔ یہ ضرور نہیں ہے کہ یہ مخفی قرارداد معاملہ زیر بحث کا ایک جز ہو۔ تمام صورتوں میں جن میں باہم مخفی قرارداد ہوتی ہے، یہ تسلیم کر لیا جاتا ہے کہ جو معاملہ عامہ خلایق کے سامنے پیش کیا جا رہا ہے، وہ اس سے مختلف ہے جو پہلے باہم طور سے طے ہو چکا ہے۔ ایسی باہمی خفیہ قرارداد کی صورتوں میں جو فقہی اصول بتاتا ہے وہ، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے، یہ ہے کہ فریقین اگرچہ معاملہ زیر بحث کے کرنے اور اس کی شرعی حیثیت کے قیام کا ارادہ کرتے اور اس پر رضا مند ہوتے ہیں، لیکن فی الحقیقت نہ اس کا ارادہ ہوتا ہے اور نہ اس پر رضامند ہوتے ہیں کہ اس کے معمولی نتائج ظہور پذیر ہوں۔

ان امور کو پیش نظر رکھ کر اس مضمون پر بہ تعلقات ذیل بحث کی جاتی ہے:

1۔ بہ تعلق ان افعال کے جن سے حقوق پیدا ہوتے ہیں (انشآت) مثلاً بیع، اجارہ، ہبہ،

وقف، نکاح، طلاق و اعتماق وغیرہ۔

2۔ ثبوت و اقبال (اخبارات) اور

3- معاملات مذہبی (اعتمادات)۔

افعال انشائیہ میں بعض افعال ایسے ہیں کہ ان میں نقص کی گنجائش ہے۔ مثلاً فروخت، اجارہ، ہبہ وغیرہ اور بعض ایسے ہیں کہ اس میں نقص کی گنجائش نہیں۔ جیسے نکاح، طلاق اور اعتاق۔

پہلے قسم اول کے معاملات میں خفیہ باہم قرارداد کے مسئلہ پر غور کریں گے۔
تمثیل کے طور پر ایک بیع کا معاملہ کیا جاتا ہے۔ اگر ایک معاہدہ بیع کے فریقین جنہوں نے پہلے یہ قرارداد کر لی تھی کہ ان کا باہمی معاہدہ بے اثر ہوگا۔ بعد تکمیل معاہدہ کے خفیہ قرارداد سے دست بردار ہو کر معاملہ کی ظاہری صورت پر متفق ہو گئے تو اس صورت میں وہ بیع جائز منصور ہوگی۔ برخلاف اس کے اگر وہ اس امر پر متفق ہوں کہ خفیہ قرارداد ہی معاملہ کی بنیاد قابل نفاذ ہے تو معاہدہ ظاہری فریقین میں سے کسی ایک فریق کی خواہش پر منسوخ ہو سکے گا، گویا کہ وہ صریح شرطِ خیاب کے ساتھ کیا گیا تھا۔ ایک ایسے معاہدہ کے وقت وہ خفیہ شرائط ان کے پیش نظر نہ رہے تھے یا ان کا ارادہ ان شرائط کے مطابق عمل کرنے کا نہ تھا، یا اس بارہ میں فریقین میں اختلاف ہو جائے۔ ایک یہ کہے کہ معاہدہ انہیں شرائط پر ہوا ہے اور دوسرا کہے کہ وہ شرائط تبدیل اور منسوخ ہو گئے تھے۔ ایسی حالت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک معاہدہ قائم رہے گا اور خفیہ شرائط منسوخ منصور ہوں گے۔ مگر ان کے دونوں شاگردوں کی رائے میں یہ معاہدہ ناقابل نفاذ ہوگا۔ کیونکہ خفیہ شرائط ہی ان کا اصلی مقصد تھا۔ اگر ایک فریق معاہدہ یہ کہتا ہے کہ معاہدہ خفیہ شرائط کے ساتھ ہوا ہے یا ان کو منسوخ کر کے ہوا ہے اور دوسرے فریق کا یہ قول ہے کہ ان میں سے کوئی امر بھی بروقت معاہدہ اس کے ذہن میں نہ تھا، تو حکم وہی ہوگا جو مقدم الذکر صورت کے لیے بیان ہوا۔ اگر خفیہ شرط یہ نہ تھی کہ بیع کا عمل ہی نہ ہوگا، بلکہ شرط اس معاوضہ کی کمی یا زیادتی کے متعلق تھی جو ظاہری معاہدہ میں بتایا گیا ہے، تو امام ابوحنیفہؒ کی رائے کے مطابق معاہدہ حسب شرائط مندرجہ جائز رکھا جائے گا۔ مگر ان کے دونوں شاگردوں کے نزدیک شرائط سابقہ نافذ ہوں گے تا وقتیکہ فریقین نے بروقت تکمیل معاہدہ ان سے دست برداری نہ کر لی ہو۔ لیکن اگر معاوضہ جو پہلے طے ہوا تھا، معاوضہ مندرجہ معاہدہ سے نہ صرف مقدار بلکہ جنس میں بھی مختلف ہو۔ مثلاً شرط ایک ہزار درہم کی ہو اور معاہدہ میں ایک سو دینار ہوں تو تینوں کے نزدیک جو معاوضہ معاہدہ میں بیان ہوا ہے، یعنی ایک سو دینار واجب الادا ہوں گے۔

لے تلویح مطبوعہ بولاق میں یہ لکھا ہے کہ ایک ہزار درہم واجب الادا ہوں گے۔ یہ صاف طور سے مطبع کی غلطی ہے۔ ایک سو دینار ہونا چاہیے تھا۔ دیکھو تلویح مطبوعہ لکھنؤ۔

ایسے معاملات میں جس میں نقص کی گنجائش نہیں، اگر وہ طلاق، اعتناق اور معافی، حق قصاص اور یمین وغیرہ حقوق سے تعلق نہ رکھتے ہوں تو سابقہ شرائط پر مطلق توجہ نہ کی جائے گی اور فریقین کے ظاہری افعال کے نفاذ کا حکم دیا جائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ ان معاملات میں خاص خاص الفاظ کا استعمال نہ سبب منصوبہ ہوتا ہے جس کے ساتھ شرعی نتائج لازمی طور سے ظہور پذیر ہوتے ہیں اور اس لحاظ سے جو شخص ان الفاظ کو زبان سے نکالتا ہے وہ گویا اس سبب کی نسبت اپنی رضامندی کا اظہار کرتا ہے اور اس واقعہ سے کہ اس نے سابق میں کچھ شرائط کر لیے ہیں، صرف یہ ظاہر ہوگا کہ وہ اس کے نتائج پر رضامند نہیں ہوا تھا۔ ان شرعی افعال کی یہ خصوصیت ہے کہ ان الفاظ کے منسے نکلتے ان کا شرعی اثر نافذ ہو جاتا ہے اور وہ کسی صورت سے منسوی نہیں رہ سکتا۔ اسی بنا پر ان معاملات میں تاریخ فاسد ٹھہرایا گیا ہے۔ اس کا ماخذ حضرت رسالت پناہ کی یہ حدیث ہے۔ ثلث من جد وھزلھن جد النکاح والطلاق والیسیمین۔ یعنی یہ کہ تین امور ایسے ہیں جن کا جد و ہزل کی بنا پر کوئی فرق نہیں واقع ہوتا، نکاح، طلاق اور یمین۔

جب ان معاملات میں سے کسی معاملہ میں جائداد کا بعید تعلق بھی ہوتا ہے۔ جیسے نکاح میں مہر بناؤ اور خفیہ شرط یہ ہوتی ہے کہ ظاہری معاملہ کا عدم ہوگا تو خفیہ شرط پر مطلق لحاظ نہیں ہوتا۔ اگر مقدار مہر سے متعلق ہوں، مثلاً یہ قرار پائے کہ مہر کی مقدار صرف ایک ہزار درہم ہوگی تو نکاح مہر کی مقدار دو ہزار درہم بتائی جائے۔ اس حالت میں اگر زن و شوہر اس امر سے کہ بروقت نکاح ان کا ارادہ یہ تھا کہ وہ شرائط سابقہ سے دست بردار ہو جائیں، تو دو ہزار درہم قرار پائے گی اور اگر وہ اس کے خلاف متفق ہوں تو مہر واجب الادا کی مقدار ایک ہزار درہم رہے گی۔ اگر وہ دونوں یہ کہیں کہ نکاح کے وقت ان کے ذہن سابقہ کو منسوخ کرنا نہ تھا اور نہ یہ تھا کہ وہ معاہدہ کی بنیاد قرار پائیں گی، یا اگر ان کے ذہن میں یہ تھی کہ مہر کی مقدار ایک ہزار درہم ہوگی اور امام ابو یوسف کے بیان کرتے ہیں کہ امام ابو یوسف نے اگر خفیہ شرط اور مہر مقررہ وقت نکاح میں نہ صرف مقدار بلکہ جنس کا بھی اختلاف ہے اس پر متفق ہوں کہ شرائط سابقہ سے دست برداری ہو چکی تھی تو جو مہر علانیہ وہ واجب الادا ہوگا۔ لیکن اگر فریقین اس پر متفق ہوں کہ وقت نکاح شرائط جنس کا بھی اختلاف ہے اس صورت میں سب کے نزدیک شرعی مہر واجب الادا ہوگا،

گویا کہ کوئی مہر مقرر ہی نہیں ہوا تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جامد ادا کے متعلق کوئی سہی یا ذمہ داری کسی ایسے معاہدہ سے قائم نہیں ہو سکتی جو ہزل میں یا اس کے ارادہ سے کیا جائے کہ اس کا شرعی اثر ظہور پذیر نہ ہونے دیا جائے گا۔ جب فریقین اس امر پر متفق ہوں کہ نکاح کے وقت نہ ان کے دل میں شرائط سابقہ سے دست برداری کا خیال تھا اور نہ ان کے مطابق عمل کرنے کا یا اگر فریقین میں بروقت نکاح جو خیال تھا اس میں اختلاف ہو تو صاحبین کے نزدیک اور امام ابوحنیفہؒ کی ایک رائے کے مطابق وہی حالت ہوگی جو پہلی صورت میں بیان ہوئی ہے۔ مگر امام ابوحنیفہؒ کی ایک رائے یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ اس صورت میں جو معاہدہ میں درج ہوگا وہی واجب الادا قرار پائے گا۔

جب اسی نوعیت کے معاملات میں کسی جامد ادا کا حصول پیش نظر ہو۔ مثلاً شوہر جب کوئی معاوضہ لے کر عورت کو طلاق لے لینے کا حق خود اس کے سپرد کر دے یا آقا اپنے غلام کو روپیہ لیکر آزاد کرے یا مقتول کے وراثت دیت لے کر قصاص سے دست بردار ہو جائیں، ایسی صورتوں میں معاہدہ بجائے خود واجب العمل اور علانیہ و معاوضہ واجب الادا ہوگا۔ خواہ خفیہ شرائط ایک سے متعلق ہوں یا دوسرے سے اور خواہ فریقین اس پر متفق ہوں کہ معاملہ کے وقت ان کا ارادہ شرائط سابقہ سے دست برداری کا تھا یا یہ کہیں کہ ان کو شرائط سابقہ کے خلاف یا ان کے مطابق عمل کرنے کا خیال ہی نہ تھا یا وہ اپنے ارادوں میں مختلف ہوں۔ اگر فریقین یہ بھی کہیں کہ ان کو شرائط سابقہ کی پابندی پیش نظر تھی، تب بھی نتیجہ وہی رہے گا۔ البتہ خلع کا حق امام ابوحنیفہؒ کی رائے کے مطابق زوجہ کے اختیار میں ہوگا۔

اگر ایک شخص نے بطور ہزل کے اپنا حق طلب کیا تو ایسی طلب غیر موثر ہوگی۔ اسی طرح ایک قرض خواہ کی دست برداری اپنے قرضہ سے اس خفیہ شرط کے ساتھ کہ وہ غیر موثر ہوگی، ناقابل نفاذ تصور ہوگی۔

اخبارات میں اس قسم کی خفیہ شرطیں ان کو بے اثر کر دیتی ہیں، کیونکہ شرع کا مقصد ان کے ذریعہ سے دریافت صداقت ہے جو ایسے شرائط کے وجود سے بالکل مفقود ہو جاتا ہے۔ اس لیے کسی شخص کا بطور ہزل کے یہ بیان کرنا کہ اس نے اپنی عورت کو طلاق دے دی ہے یا اپنے غلام کو آزاد کر دیا ہے، بے اثر ہے جس طرح وہ بیان بے اثر ہے جو بذریعہ حیر کے حاصل کیا جائے۔

اعتقادات میں کفر کے الفاظ کا زبان سے نکالنا بغیر کسی خاص ارادہ کے بھی منکلم کو کافر بنا دیتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسے معاملات میں ہزل کا استعمال موجب توہین اسلام سے جو بچنے خود موجب کفر ہے، الفاظ کے اثر سے کوئی بحث نہیں۔ اگر کوئی کافر کلمہ کہے اگرچہ اس کا یہ ارادہ نہ ہو کہ وہ مؤثر منظور ہو، تاہم اس کی نسبت سمجھا جائے گا کہ اس نے اسلام قبول کر لیا، کیونکہ جوں ہی کلمہ کہا جاتا ہے اس کا شرعی اثر پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شرع میں ہمیشہ اسلام کو دوسرے مذاہب پر ترجیح دی گئی ہے۔

جبر و اکراہ :

جو افعال ایک شخص سے بحالت جبر یا اکراہ وقوع میں آتے ہیں، اس کے شرعی اثر کی تین حیثیتیں ہو سکتی ہیں :

- 1 - فعل مذکور کہاں تک جائز اور مؤثر ہے ؟
- 2 - اس فعل کی بابت اس کا فاعل کہاں تک شخص ثالث کے نقصان کا ذمہ دار ہو سکتا ہے ؟
- 3 - جبر کرنے والا کس حد تک مجبور شخص اور شخص ثالث کے نقصان کا ذمہ دار قرار پا سکتا ہے ؟

آخر حیثیت کا اگر کلیتاً نہیں، تاہم بڑے درجے تک تعلق قانون ہر جبر یا جبر سے ہے۔ دوسری حیثیت پر دو طرح نظر ڈالی جا سکتی ہے۔ شخص ثالث کے متاثر ہونے کی بنا پر بطور ہر جبر کے اور جو شخص مجبور کیا جاتا ہے، اس لحاظ سے یہ دیکھنا پڑتا ہے کہ جبر کا شخص مذکور کے افعال کے معمولی نتائج پر کہاں تک اثر پڑا۔ اول حیثیت کا تعلق جبر کے اثر سے ہے جو شخص مجبور کی شرعی اہلیت پر پڑتا ہے جہاں تک کہ اس کا تعلق اس فعل سے ہے جو جبراً کرایا گیا۔ مجبور انسان کے افعال کی آزادی پر کمی اور زیادتی اثر کے لحاظ سے جبر دو قسم کا ہو سکتا ہے۔ اگر اس میں انسان کی جان یا کسی عضو کے ضائع کرنے کی دھمکی دی جاتی ہے تو فقہاء عرب کی اصطلاح کے مطابق وہ ”بلجی“ کہلاتا ہے اور جب صرف قید، نظر بند یا مار پیٹ کی دھمکی دی جاتی ہے، اس حالت میں وہ ”غیر بلجی“ کے نام سے موسوم ہوتا ہے۔ جبر کی یہ

3- معاملات مذہبی (اعتقادات)۔

افعال انشائیہ میں بعض افعال ایسے ہیں کہ ان میں نقص کی گنجائش ہے۔ مثلاً فروخت، اجارہ، ہبہ وغیرہ اور بعض ایسے ہیں کہ اس میں نقص کی گنجائش نہیں۔ جیسے نکاح، طلاق اور اعتاق۔

ہم پہلے قسم اول کے معاملات میں خفیہ باہم قرار داد کے مسئلہ پر غور کریں گے۔

تمثیل کے طور پر ایک بیع کا معاملہ کیا جاتا ہے۔ اگر ایک معاہدہ بیع کے فریقین جنہوں نے پہلے

یہ قرار داد کر لی تھی کہ ان کا باہمی معاہدہ بے اثر ہوگا۔ بعد تکمیل معاہدہ کے خفیہ قرار داد سے دست بردار ہو کر معاملہ کی ظاہری صورت پر متفق ہو گئے تو اس صورت میں وہ بیع جائز منظور ہوگی۔ برخلاف اس کے

اگر وہ اس امر پر متفق ہوں کہ خفیہ قرار داد ہی معاملہ کی بنیاد قابل نفاذ ہے تو معاہدہ ظاہری فریقین میں

سے کسی ایک فریق کی خواہش پر منسوخ ہو سکے گا، گویا کہ وہ صریح شرطِ خیاری کے ساتھ کیا گیا تھا۔ ایک ایسے

معاہدہ کے وقت وہ خفیہ شرائط ان کے پیش نظر نہ رہ سکتے یا ان کا ارادہ ان شرائط کے مطابق عمل

کرنے کا نہ تھا، یا اس بارہ میں فریقین میں اختلاف ہو جائے۔ ایک یہ کہے کہ معاہدہ انہیں شرائط پر

ہوا ہے اور دوسرا کہے کہ وہ شرائط تبدیل اور منسوخ ہو گئے تھے۔ ایسی حالت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک

معاہدہ قائم رہے گا اور خفیہ شرائط منسوخ منظور ہوں گے۔ مگر ان کے دونوں شاگردوں کی رائے میں

یہ معاہدہ ناقابل نفاذ ہوگا۔ کیونکہ خفیہ شرائط ہی ان کا اصلی مقصد تھا۔ اگر ایک فریق معاہدہ یہ کہتا ہے

کہ معاہدہ خفیہ شرائط کے ساتھ ہوا ہے یا ان کو منسوخ کر کے ہوا ہے اور دوسرے فریق کا یہ قول ہے

کہ ان میں سے کوئی امر بھی بروقت معاہدہ اس کے ذہن میں نہ تھا، تو حکم وہی ہوگا جو مقدم الذکر

صورت کے لیے بیان ہوا۔ اگر خفیہ شرط یہ نہ تھی کہ بیع کا عمل ہی نہ ہوگا، بلکہ شرط اس معاوضہ کی

کمی یا زیادتی کے متعلق تھی جو ظاہری معاہدہ میں بتایا گیا ہے، تو امام ابوحنیفہؒ کی رائے کے مطابق معاہدہ

حسب شرائط مندرجہ جواز رکھا جائے گا۔ مگر ان کے دونوں شاگردوں کے نزدیک شرائط سابقہ نافذ

ہوں گے تا وقتیکہ فریقین نے بروقت تکمیل معاہدہ ان سے دست برداری نہ کر لی ہو۔ لیکن اگر معاوضہ

جو پہلے طے ہوا تھا، معاوضہ مندرجہ معاہدہ سے نہ صرف مقدار بلکہ جنس میں بھی مختلف ہو۔ مثلاً شرط

ایک ہزار درہم کی ہو اور معاہدہ میں ایک سو دینار ہوں تو تینوں کے نزدیک جو معاوضہ معاہدہ میں

بیان ہوا ہے، یعنی ایک سو دینار واجب الادا ہوں گے۔

لے تلویح مطبوعہ بولاق میں یہ لکھا ہے کہ ایک ہزار درہم واجب الادا ہوں گے۔ یہ صاف طور سے مطبع کی غلطی

ہے۔ ایک سو دینار ہونا چاہیے تھا۔ دیکھو تلویح مطبوعہ لکھنؤ۔

ایسے معاملات میں جس میں نقص کی گنجائش نہیں، اگر وہ طلاق، اعتناق اور معافی، حق فضاصل اور یمین وغیرہ حقوق سے تعلق نہ رکھتے ہوں تو سابقہ شرائط پر مطلق توجہ نہ کی جائے گی اور فریقین کے ظاہری افعال کے نفاذ کا حکم دیا جائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ ان معاملات میں خاص خاص الفاظ کا استعمال وہ سبب منصوص ہوتا ہے جس کے ساتھ شرعی نتائج لازمی طور سے ظہور پذیر ہوتے ہیں اور اس لحاظ سے جو شخص ان الفاظ کو زبان سے نکالتا ہے وہ گویا اس سبب کی نسبت اپنی رضامندی کا اظہار کرتا ہے اور اس واقعہ سے کہ اس نے سابق میں کچھ شرائط کر لیے ہیں، صرف یہ ظاہر ہوگا کہ وہ اس کے شرعی نتائج پر رضامند نہیں ہوا تھا۔ ان شرعی افعال کی یہ خصوصیت ہے کہ ان الفاظ کے منہ سے نکلتے ہی ان کا شرعی اثر نافذ ہو جاتا ہے اور وہ کسی صورت سے منسوخ نہیں رہ سکتا۔ اسی بنا پر ان معاملات میں خیانتی نسخ فاسد ٹھہرایا گیا ہے۔ اس کا ماخذ حضرت رسالت پناہ کی یہ حدیث ہے۔ ثلث جلدھن جد وھزلھن جد النکاح والطلاق والیمین۔ یعنی یہ کہ تین امور ایسے ہیں جن میں جد وھزل کی بنا پر کوئی فرق نہیں واقع ہوتا، نکاح، طلاق اور یمین۔

جب ان معاملات میں سے کسی معاملہ میں جائداد کا بعید تعلق بھی ہوتا ہے۔ جیسے نکاح میں مہر کا ادا کیا جانا اور خفیہ شرط یہ ہوتی ہے کہ ظاہری معاملہ کا عدم ہوگا تو خفیہ شرط پر مطلق لحاظ نہیں ہوتا۔ اگر خفیہ شرائط مقدار مہر سے متعلق ہوں، مثلاً یہ قرار پائے کہ مہر کی مقدار صرف ایک ہزار درہم ہوگی اور بروقت نکاح مہر کی مقدار دو ہزار درہم بتائی جائے۔ اس حالت میں اگر زن و شوہر اس امر پر متفق ہوں کہ بروقت نکاح ان کا ارادہ یہ تھا کہ وہ شرائط سابقہ سے دست بردار ہو جائیں، تو مقدار مہر دو ہزار درہم قرار پائے گی اور اگر وہ اس کے خلاف متفق ہوں تو مہر واجب الادا کی مقدار صرف ایک ہزار درہم رہے گی۔ اگر وہ دونوں یہ کہیں کہ نکاح کے وقت ان کے ذہن میں شرائط سابقہ کو منسوخ کرنا نہ تھا اور نہ یہ تھا کہ وہ معاہدہ کی بنیاد قرار پائیں گی، یا اگر ان کے ذہن میں جو کچھ تھا، اس پر وہ دونوں متفق نہ رہیں۔ ایسی حالت میں امام محمد بیان کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کی رائے یہ تھی کہ مہر کی مقدار ایک ہزار درہم ہوگی اور امام ابو یوسف کے بیان کے مطابق دو ہزار ہوگی۔ اگر خفیہ شرائط اور مہر مقررہ وقت نکاح میں نہ صرف مقدار بلکہ جنس کا بھی اختلاف ہو اور فریقین اس پر متفق ہوں کہ شرائط سابقہ سے دست برداری ہو چکی تھی تو جو مہر علانیہ قرار پایا ہوگا وہ واجب الادا ہوگا۔ لیکن اگر فریقین اس پر متفق ہوں کہ وقت نکاح شرائط سابقہ کی پابندی ملحوظ خاطر تھی۔ اس صورت میں سب کے نزدیک شرعی مہر واجب الادا ہوگا،

دونوں شکلیں انسان کے افعال سے اس کی رضامندی کے جز کو مفقود کر دیتی ہیں اور جبر کی انتہائی صورت میں اس کا ارادہ یا آزادی انتخاب بالکل باطل ہو جاتی ہے۔ اگر انسان کو اپنی جان یا کسی عضو کے ضائع ہو جانے کا اندیشہ نہ ہو تو اس کو شرع کی خلاف ورزی کے لیے آمادہ نہ ہونا چاہیے بلکہ اس کی پابندی کی وجہ سے جو نتائج پیدا ہوں، ان کو برداشت کرنا چاہیے۔ تاہم جو شخص ایسی مجبوری کی حالت میں کسی فعل کا مرتکب ہوگا، اس کی نسبت یہ نہیں کہا جائے گا کہ وہ اس فعل کے ارتکاب پر رضامند یا اس کے عمل میں آنے پر مطمئن ہوا۔

جس شخص پر جبر کیا جاتا ہے، اس کی شرعی اہلیت زائل نہیں ہو جاتی اور وہ شرع کا مخاطب باقی رہتا ہے۔ یہاں تک کہ ایسی حالت میں بعض افعال کا کیا جانا مذہبی طریقہ سے اس پر فرض ہوتا ہے اور بعض کا ممنوع اور بعض کا مباح۔ مثلاً موت کی دھمکی دی جانے کی حالت میں شراب کا پینا فرض ہو جاتا ہے۔ لیکن ایسی حالت میں ایک مسلمان کا مار ڈالنا جائز نہیں منظور ہو سکتا اور بحالت جبر روزہ توڑ دینے سے کوئی گناہ نہیں ہوتا۔

حنفیوں کے نزدیک جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے، جبر سے شخص مذکور کا انتخاب یا ارادہ مفقود نہیں منصور ہوتا، کیونکہ وہ ان دو امور میں سے کہ وہ اس فعل کو جو اس سے چاہا جاتا ہے نہ کرے، ان مصائب کو جن کی دھمکی دی جاتی ہے، برداشت کرے، تا آنکہ مطلوبہ فعل کو عمل میں لاکے ان مصائب سے جن کی دھمکی دی جاتی ہے، بچ جائے، ایک امر کو منتخب اور پسند کرتا ہے، تاہم جبر سے ارادہ فاسد اور رضامندی منتفی ہو جاتی ہے۔

اس سب کا نتیجہ یہ ہے کہ تمام قولی افعال جن کے جواز کے لیے رضامندی کی ضرورت ہے۔ مثلاً بیع، ہبہ، اجارہ، اقرار، دست برداری وغیرہ اگر بحالت جبر بلجی یا غیر بلجی کیے جائیں تو وہ سب فاسد قرار پائیں گے، لیکن اگر بعد ان کی تصدیق عمل میں آئے تو وہ جائز ہو جائیں گے۔ لیکن ایسے قولی افعال جو غیر قابل فسخ ہیں، جیسے طلاق اور اعتاق۔ اگر جبر بلجی کی حالت میں بھی کیے جائیں تب بھی وہ جائز اور نافذ منصور ہوں گے۔ اس کی وجہ یہ قرار دی جاتی ہے کہ جب یہ افعال ہزل میں جس میں اس فعل کا شرعی نتیجہ کا نہ ارادہ کیا جاتا ہے اور نہ رضامندی ہوتی ہے، نافذ ہوتے ہیں تو جبر میں بدرجہ اولیٰ ہونے چاہئیں، کیونکہ جبر میں اگرچہ سبب یعنی خاص الفاظ

کے استعمال اور اس کے شرعی نتیجہ دونوں کے متعلق رضامندی کی نفی ہوتی ہے مگر سبب کے متعلق ارادہ یا انتخاب کا وجود باقی رہتا ہے۔ افعال متعلقہ طلاق، اعتاق، اگر ان کے ساتھ فسخ کا اختیار بھی ہو، فوراً نافذ اور مؤثر ہو جاتے ہیں اور اختیار فسخ بے اثر اور بے کار رہتا ہے۔ اگرچہ اس صورت میں شرعی نتیجہ پیدا کرنے کا مطلق ارادہ نہیں ہوتا۔

صاحب "توضیح" اس بارے میں یہ لکھتے ہیں کہ جب کوئی شخص ہزل میں طلاق یا اعتاق کے الفاظ استعمال کرتا ہے تو وہ سبب یعنی ان الفاظ کے زبان پر لانے کو منتخب کرتا ہے یا ان کا ارادہ کرتا ہے اور نیز اس پر رضامند ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے جو شخص مجبور ہو کر کام کرتا ہے۔ وہ اس سبب کی نسبت مطلق اپنی رضامندی کا اظہار نہیں کرتا اور اگرچہ اس کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ اس نے ایک امر کو منتخب کیا اور اس کا ارادہ کیا، لیکن چونکہ اس کا انتخاب اور ارادہ آزاد رائے کا نتیجہ نہیں ہوتا، اس لیے وہ فاسد ہے۔ اس سے ظاہر ہوگا کہ صدر الشریعت حدیث متذکرہ بالا کو جبر یہ صورتوں سے متعلق کرنے کے طرفدار نہیں ہیں بلکہ اس کو صرف ہزل تک محدود رکھتے ہیں۔

اگر جبر کا استعمال طلاق کے معاملہ میں اس غرض سے کیا جاتا ہے کہ کوئی جائداد حاصل کی جائے تو طلاق نافذ ہو جائے گی۔ مگر شخص مجبور جائداد حوالہ کرنے کا مستوجب نہ ہوگا۔ مثلاً ایک شخص اپنی بالغہ زوجہ کو طلاق کا اختیار جبراً سپرد کرتا ہے اس شرط کے ساتھ کہ وہ اس کے معاوضہ میں اس کو ایک ہزار روپے دے۔ ایسی صورت میں طلاق تو فوراً نافذ ہو جائے گی، کیونکہ بغیر کسی مزید کارروائی کے اس اختیار کا قبول کر لینا ہی تیسخ نکاح کا باعث ہو جاتا ہے لیکن زوجہ کو ایک ہزار روپے ادا کرنا لازم نہ ہوگا، کیونکہ انتقالِ جائداد اس وقت تک مؤثر نہیں ہو سکتا جب تک کہ مالکِ جائداد اس کی نسبت اپنی رضامندی کا اظہار نہ کرے۔ اس کی حالت بجنسہ ویسی ہی ہے جیسے بمعاوضہ مقررہ اختیار طلاق کسی نابالغہ زوجہ کے سپرد کیا جائے۔ اس صورت میں بھی طلاق واقع ہو جائے گی، لیکن معاوضہ اس سے واجب الوصول نہ ہوگا۔ عملی افعال میں جو جبراً کرائے جاتے ہیں، یہ امر قابل غور ہوتا ہے کہ آیا وہ عمل ایسا ہے جو جبر کرنے والے کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے۔ اگر فی الحقیقت ایسا ہے تو فاعل کی رضامندی مفقود ہو جاتی ہے اور فعل جبر کرنے والے کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ مثلاً اگر مجبور شخص کسی کی جان یا مال کا نقصان کرتا ہے تو اس کے شرعی نتائج اس کے فعل سے منسوب کیے جائیں

گے۔ لیکن حنفی اس میں ایک اور شرط لگاتے ہیں۔ فرض کرو کہ فعل کو جبر کرنے والے سے منسوب کرتے ہیں۔ شے زیر بحث کی نوعیت میں تبدیلی ہو جائے ایسی حالت میں نتیجہ فاعل تک محدود رہے گا۔ مثلاً الف کو ب نے اس امر پر مجبور کیا کہ وہ ج کے ہاتھ اپنی جائداد فروخت اور حوالے کرے، جائداد کو حوالے کرنا ب کی طرف منسوب نہ ہوگا کیونکہ جائداد بیعہ کی تحویل اس کے فعل کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ اس کا نتیجہ غصب ہے کیونکہ بیع جو جبراً کرائی جائے، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے، ناجائز ہے اور نتیجہ یہ ہوگا کہ بیع منسوخ کر دی جائے گی اور ب کسی ہرجے کی مستوجب نہ ہوگی کیونکہ مالک جائداد کافی الحقیقت کسی قسم کا نقصان نہیں ہوا۔ اگر فعل ایسا ہو کہ وہ جبر کرنے والے کی طرف منسوب نہیں ہو سکتا تو اس کا شرعی نتیجہ خود فاعل کی طرف منسوب ہوگا، مثلاً زنا بالجبر۔

اس سلسلہ میں کہ ایک شخص کے افعال کے شرعی نتائج پر جبر کا کیا اثر ہوتا ہے۔ شافعیوں کے نزدیک سب سے زیادہ قابل غور یہ امر ہے کہ آیا وہ جبر جائز و جہ کی بنا پر کیا گیا تھا یا نہیں۔ مثلاً ایک دارالحرب کے رہنے والے غیر مسلم شخص نے جبر کے اثر سے اسلام قبول کر لیا۔ اس طرح قبول اسلام ان کے نزدیک جائز تصور ہوگا۔ لیکن اگر وہ غیر مسلم شخص کسی اسلامی سلطنت کی رعایا ہے تو اس کا جبراً مسلمان کیا جانا جائز ٹھہرے گا، کیونکہ ایسے معاملات میں جبر کا استعمال جائز نہیں۔ حضرت رسالت پناہ کا ارشاد ہے۔ اترکواہم وما یدینون۔ یعنی ان کو اور ان کے مذہب کو بحالت خود چھوڑ دو۔ قاضی کا ایک دیوالیہ مقروض کو یہ حکم دینا کہ وہ اپنی جائداد کو فروخت کر کے اپنا قرضہ ادا کرے، صحیح اور جائز جبر کی مثال ہے۔ جب جبر جائز سبب کی بنا پر ہو اس وقت اس کا اثر بلحاظ اس فعل کے ہو کہا جائے، مختلف ہوگا اور اس امر پر غور کیا جائے گا کہ آیا اس فعل کے بجز کیے جانے کی حالت میں شرع اس کو قابل معافی تصور کرتی ہے یا نہیں۔

مقدم الذکر حالت میں مجبور شخص کے افعال کا کوئی شرعی نتیجہ نہ ہوگا، کیونکہ اس نے فعل مذکور کا ارادہ نہیں کیا اور حفاظت ذات کے بنا پر اس کو ایسے فعل سے مضرت نہیں پہنچانی جاسکتی جس پر وہ رضامند نہ تھا۔ ایسی صورتوں میں شافعیوں کے نزدیک شرع

افعالِ قولی اور عملی میں کوئی تمیز نہیں کرتی۔ اگر فعل ایسا ہے کہ وہ جبر کرنے والے کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے جیسے ایک شخص، دوسرے کو شخص ثالث کی جائداد ضائع کرنے پر مجبور کرتا ہے تو اس کے شرعی نتائج اس فعل کے عمل میں لانے والے پر عائد نہ کیے جائیں گے۔ بظاہر اس کے اگر وہ فعل جو جبراً کرایا گیا ہے، جبر کرنے والے کی جانب منسوب نہیں ہو سکتا، جیسے اقبال، انتقال اور معاہدہ تو اس کا کوئی شرعی اثر نہ ہوگا۔ شافعیوں کے نزدیک اسی بنا پر اگر ایک شوہر اپنی زوجہ کے طلاق دینے یا ایک مالک اپنے غلام کو آزاد کرنے یا کوئی شخص سرفہرہ کا اقبال کرنے پر مجبور کیا جائے تو ایسی طلاق، اعماق اور افعال غیر قابل نفاذ قرار پائیں گے۔ اس قسم کے افعال بلحاظ شرع کے بجز فاعل کے کسی دوسرے شخص کی طرف منسوب نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ طلاق بطریق جائز صرف شوہر ہی دینے کا مجاز ہے اور غلام کو اس کا مالک ہی آزاد کر سکتا ہے اور ایک شخص اسی وقت ایک جرم کے ارتکاب کا ذمہ دار قرار پاسکتا ہے جب کہ وہ اس کا اقبال اپنے الفاظ میں کرتا ہے۔

اگر وہ فعل جس کے کرنے پر ایک شخص مجبور کیا جاتا ہے، ایسا ہے کہ شرع اس کے فاعل کو ناقابل معافی قرار دیتی ہے تو فاعل مذکور اس کا ذمہ دار قرار پائے گا، اگرچہ وہ اس کو بحالت مجبوری عمل میں لایا ہو۔ مثلاً جو شخص بحالت مجبوری کسی کو قتل کرتا یا زنا کرتا ہے، تو وہ اپنے آپ کو مستوجب سزائے شرعی قرار دینا ہے۔

اگر جبر جائز مقصد کے لیے ہو تو جو عمل اس کے زیر اثر کیا جائے گا وہ شرعاً درست منظور ہوگا۔ مثلاً ایک قرضدار شخص کی جائداد کی جبر بزیع اس غرض سے کہ اس کا قرضہ ادا کیا جائے، جائز سمجھی جائے گی۔ شافعیوں کے نزدیک قتل اور قید کی دھمکی میں کوئی فرق نہیں ہے۔

فریب :

علم اصول کے مصنفین نے فریب کو ان امور میں نہیں شامل کیا ہے جو ایک شخص کی شرعی قابلیت پر موثر ہوتے ہیں، لیکن ظاہری طور پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کی ایسے امور کی فہرست بطور مثال کے ہے نہ کہ بطور کامل فہرست کے فریب، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے کہ وہ

افعال جو ناقابلِ فسخ ہیں، جیسے طلاق و اعتناق وغیرہ۔ اگر فریباً بھی کر لے جائیں تب بھی وہ جائز اور نافذ ہوں گے۔ لیکن معاملات جیسے بیع، اجارہ وغیرہ۔ اگر فریب کی وجہ سے فاسد ہو جائیں تو اس فریق کی خواہش پر، جس کو فریب دیا گیا ہے اور جس کو اس کی وجہ سے مالی نقصان پہنچا ہے، قابلِ فسخ قرار پائیں گے۔ یہ

احکام سے تہل یعنی لاعلمی :

اسلامی اصولِ فقہ میں ایک شخص کے افعال پر احکامِ شرعی سے تہل کا جو اثر ہوتا ہے وہ اس طرح بیان کیا گیا ہے۔ احکامِ شرعی کا استخراج ایک شرعی عمل ہے۔ اگر استخراج کرنے والے نے اپنی پوری کوشش صرف کی ہے تو وہ ثوابِ آخرت کا مستحق ہوتا ہے اور قاضی کا فیصلہ بھی دنیوی لحاظ سے ایک شرعی عمل ہے جو قاضی یا فقیہ تہل کی وجہ سے خلاف آیاتِ قرآنی یا احادیثِ مشہورہ یا اجماع کے حکم کرتا ہے، وہ ناقابلِ معافی سے یا یوں کہو کہ جو احکامِ اسنادِ متذکرہ بالا کے خلاف ہوں، وہ باطل ہیں اور جو فیصلہ ان کی بنیاد پر کیا جائے گا، وہ ناقابلِ نفاذ قرار پائے گا۔ اس اصول کی تشریح کے لیے کتاب "توضیح" میں مفصلہ ذیل تمثیلیں پیش کی گئی ہیں، اگرچہ ان میں سے ہر ایک کے متعلق، جیسا کہ علامہ تفتازانی نے بتایا ہے۔ یہ امر مشتبہ ہے کہ آیا وہ راہیں کسی صریح نص کے خلاف ہیں یا نہیں۔ مدعی کے حق میں جو فیصلہ ایک گواہ کی شہادت اور خود مدعی کے حلف پر کیا جائے وہ غلط ہیں کیونکہ وہ اس آیتِ قرآنی کے خلاف ہے جس میں ایک دعوے کی تائید میں دو گواہوں کا ہونا ضروری قرار دیا گیا ہے۔ ایک شخص کی نعش پائی گئی۔ اس کے جسم پر زرد و ضرب کے نشانات موجود ہیں۔ شخص متوفی کے ورثاء، ایک خاص شخص پر اس کے قتل کا الزام لگاتے ہیں۔ اگر قاضی نے یہ اتباعِ مذہبِ شافعی محض اس بنا پر کہ متوفی کے ورثاء نے پچاس مرتبہ قسم کھا کر یہ بیان کیا ہے کہ متوفی کو ملزم نے قتل کیا ہے۔ ملزم کو ادائی دیت کا حکم دے دیا تو یہ حکم ناقابلِ نفاذ ہوگا، کیونکہ یہ حضرت رسولِ خدا کی مشہور حدیث کے خلاف ہوگا، جس میں یہ حکم دیا گیا ہے کہ داعی کا ثبوت مدعی کے ذمہ ہے اور جو شخص منکرِ دعویٰ ہو، اس سے قسم لی جانی چاہیے۔

لہ المجلد، صفحہ 52۔ لہ توضیح، صفحہ 445۔

احکام کی لاعلمی ایسے مسائل میں جن کے متعلق صریح نص یا اجماع نہیں ہے، قابل معافی ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ ایسے معاملات میں قاضی حسب صواب دید خود عمل کر سکتا ہے اور اس کا حکم باوجودیکہ وہ عام مردِ مجتہد فقہی رائے سے مختلف ہو، قابل نفاذ ہوگا۔ اس کا سبب، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے، یہ ہے کہ ایسے احکام جن کے لیے صریح نص یا متفقہ فیصلہ علمائے وقت کا موجود نہ ہو، غیر یقینی حالت میں سمجھے جاتے ہیں اور ان میں سے کسی ایک کی نسبت یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یقینی طور سے صحیح اور دوسرا غلط ہے۔ یہ کیفیت ان تمام احکام کی ہے جو قیاس پر مبنی ہوتے ہیں۔

احکام کی صحت کے مشتبہ ہونے کا اثر خاص خاص سزاؤں کے صادر کرنے کے مسائل میں بھی پایا جاتا ہے۔ مثلاً اگر مقتول کے دو ورثاء میں سے ایک وارث قاتل کو خون معاف کر دیتا ہے اور دوسرا یہ سمجھ کر وہ باوجود ایک وارث کے خون معاف کر دینے کے بھی بعض فقہاء کی رائے کے مطابق قصاص کا طالب ہو سکتا ہے، قصاص کا خواہاں ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں قاضی قصاص کا فیصلہ نہ کرے گا، کیونکہ فقہاء کی رائے میں اختلاف کا ہونا اس امر کو ظاہر کر رہا ہے کہ صحیح حکم معرضِ اشتباہ میں ہے اور شبہ کی حالت میں قصاص کا حکم کسی طرح بھی صادر نہیں ہو سکتا۔ اس صورت میں بھی کہ حکم کی صحت کی نسبت کسی قسم کا شبہ نہ ہو، مگر ایسے حالات موجود ہوں کہ کسی شخص کو ان کی نسبت غلط فہمی کے لیے کافی وجوہ ہوں، تو حکم مذکور اس سے متعلق نہ ہوگا، کیونکہ وہ شبہ سے خالی نہ متصوّر ہوگا اور اس لیے اس کی خلاف ورزی کرنے والا پوری سزا کا مستوجب نہ سمجھا جائے گا۔ مثلاً ایک کافر دارالحرب کا رہنے والا مسلمان ہو کر ایک اسلامی سلطنت میں آتا ہے اور وہاں شراب پیتا ہے اور اس سے لاعلم ہے کہ جو مذہب اس نے اختیار کیا ہے، اس میں اس کا استعمال ممنوع ہے تو وہ مستوجب سزائے مقررہ متصوّر نہ ہوگا۔ برخلاف اس کے اگر وہ انہیں حالات میں زنا کا مرتکب ہوتا ہے تو وہ سزا سے محفوظ نہیں ہو سکتا، کیونکہ زنا تمام مذاہب میں ممنوع ہے اور اس بارے میں کوئی شبہ بطریق معقول کسی شخص کو نہیں واقع ہو سکتا۔

واقعات کا جہل :

بجز اس حالت کے جو اوپر بیان ہو چکی ہے، احکام کی لاعلمی معقول عذر نہیں متصوّر ہو

سکتا، کیونکہ ہر مسلمان کا فرض ہے کہ وہ اتنی واقفیت حاصل کرے، البتہ واقعات کی لاعلمی اور ناواقفیت کی دوسری حالت ہے۔ مثلاً ایک مسلمان نابالغ لڑکی جس کا نکاح اس کے باپ دادا کے علاوہ کسی دوسرے ولی نے کر دیا ہو، حد بلوغ کو پہنچنے پر یہ حق رکھتی ہے کہ اس نکاح کو منسوخ کر دے۔ بعض فقہار کے نزدیک اس کو یہ حق اس حالت میں بھی حاصل ہے جب کہ اس کے باپ یا دادا نے اس کا نکاح کسی ایسے شخص سے کر دیا ہو جو اس کا ہم کفو نہ ہو یا جو مہر بندھوایا ہے وہ بے انتہا کم ہو۔ ایسی صورتوں میں اگر نابالغ زوجہ نے اس وجہ سے کہ اس کو نکاح کا علم نہ تھا، حد بلوغ کو پہنچنے پر نکاح کی تنسیخ نہیں کی تو وہ اس واقعہ سے واقف ہونے کے بعد اس کو منسوخ کر سکتی ہے، لیکن اگر وہ بروقت بلوغ نکاح کے واقعہ سے واقف تھی، مگر یہ کہتی ہے کہ وہ اپنے اس شرعی حق سے آگاہ نہ تھی، تو عدالت میں اس کا عذر مقبول نہ ہوگا، لیکن اگر ایک منکوحہ لونڈی جس کو آزاد ہو جانے کے بعد اپنے ایسے شوہر سے، جو غلام ہو، علیحدہ ہو جانے کا حق ہے۔ آزاد ہونے کے وقت اپنے اس حق سے ناواقف ہو، تو اس کی حالت اس عام قاعدہ سے مستثنیٰ ہوگی اور اس کو اپنے حق کے علم ہو جانے کے بعد ایک موقع اور دیا جائے گا، کیونکہ اس کا فرض دوسروں کی خدمت کرنا تھا اور اس کو شرعی عذر قرار پاسکتا ہے مہضلاً ذیل مزید تشریحوں سے ہو سکتی ہے۔ مثلاً ایک شفیع کا حق اس بنا پر زائل نہیں ہو سکتا کہ اس نے اس وجہ سے کہ اس کو یہ علم نہ تھا کہ اس کے شریک فی الملک یا پڑوسی نے جائیداد شفعہ طلب کو فروخت کیا ہے۔ طلب مواشت نہیں کی۔ اسی طرح اگر ایک مختار کے اختیارات سلب کر لیے گئے مگر مختار کو اس کا علم نہ ہو اور وہ بدستور اصل شخص کی طرف سے کام کرتا رہا تو اصل شخص اس کی کارروائیوں کا پابند مقصور ہوگا۔

صغریٰ اور نقص فہم شرعی اہلیت پر موثر ہیں :

احکام شرع کا مخاطب انسانی عقول سے ہے، اس لیے عقل و فہم کا فقدان یا نقصان انسان کی عام شرعی اہلیت پر موثر ہوتا ہے۔ انسانی عقل عمر کے ایک حصہ پر پہنچ کر پختہ ہوتی ہے اور یہ زمانہ مختلف لوگوں میں مختلف ہوتا ہے، بلکہ ایک ہی شخص میں مختلف حالتوں میں بلحاظ فہم کے اختلاف ہوتا رہتا ہے۔ لیکن اس لحاظ سے کہ شرع کو یقین اور یکسانی کی ضرورت ہے وہ انسانی زندگی میں ایک زمانہ مقرر کر دیتی ہے جو بچپن اور غیر بچپن عقل میں حد فاصل قرار پاتا

ہے۔ جب تک انسان اس مقررہ حد تک نہیں پہنچتا وہ ”نابالغ“ یا صغیر کہلاتا ہے اور جب اس حد کو پہنچ جاتا ہے، اس وقت بالغ کہا جاتا ہے۔ ممکن ہے کہ ایک نابالغ بلحاظ عقل کے کامل ہو، شرع اسلام اس واقعہ کو مطلق نظر انداز نہیں کرتی۔ صغیر نہ صرف غیر کامل العقل بلکہ جسمانی نشوونما کے لحاظ سے بھی غیر مکمل اور ناقص الارادہ سمجھا جاتا ہے۔ بعض اوقات یہ بھی ہوتا ہے کہ انسان حد بلوغ کو پہنچ جانے کے بعد بھی ناقص العقل رہتا ہے۔ ایسا شخص بے عقل یا (معتوہ) کہلاتا ہے۔ بے سمجھ اور بے پروا (سفید) شخص بھی شرعی اہلیت کے لحاظ سے ناقص سمجھا جاتا ہے اگرچہ معتوہ سے کم درجہ میں۔ بعض اوقات ایک بالغ شخص کی کسی بیماری کی وجہ سے عقل اور ارادہ کی قوت بالکل ضائع ہو جاتی ہے۔ ایسے شخص کو دیوانہ (مجنون) کہتے ہیں جو شخص مرض الموت میں مبتلا ہو، اس کی شرعی اہلیت بھی ناقص متصور ہوتی ہے، کیونکہ اکثر صورتوں میں ایسے مرضا کے دعاوی اور جسمانی قوی بے حد متاثر ہو جاتے ہیں اور موت تو انسان کے تمام احساسات کا خاتمہ کر دیتی ہے۔

بچہ:

شرع اسلام کے لحاظ سے اُس بچہ پر جو اپنی ماں کے رحم میں زندہ موجود ہو شخص کا اطلاق ہوتا ہے اور اس لیے اس میں پوشیدہ شرعی قابلیت موجود ہوتی ہے۔ اگرچہ وہ ایک حد تک ناقص متصور ہوتی ہے۔ کیونکہ جنین کی زندگی اس کی ماں کی زندگی سے علیحدہ نہیں ہوتی۔ اسی پوشیدہ اہلیت کی بنا پر شرع میں اس کا نسب اور دوسرے حقوق مثلاً حق توریت، حق مہبہ بالوصیتہ وغیرہ تسلیم کیے جاتے ہیں۔ مگر اس بچہ پر، جو رحم مادر میں ہو، کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہو سکتی۔ مثلاً اگر اس کا ولی کوئی چیز اس کے لیے خرید کرے تو وہ اس کی قیمت کا ذمہ دار نہیں متصور ہوگا، یعنی وہ جنین کی جائداد سے وصول نہ ہو سکے گی۔

بچہ پیدا ہونے کے بعد ایک حد تک ذمہ داریوں کے عائد کیے جانے کے قابل ہو جاتا ہے۔ شرع اس پر وہی ذمہ داریاں عائد کرتی ہے جن کے ادا کرنے کی اس میں قابلیت ہوتی ہے اور عام طور سے اس کے وہی افعال اور معاملات تسلیم کیے جاتے ہیں جو اس کے

حق میں مفید ہوتے ہیں اور جو امور اس کے فائدہ کے خلاف ہوتے ہیں، وہ رد کر دیے جاتے ہیں۔ ایک بچہ کے انہیں عملی افعال کی ذمہ داریاں اس پر عائد ہوتی ہیں جن کا تعلق حق العباد کی خلاف ورزی سے ہو اور جن کا بدلہ مال کی واپسی، یعنی اس کے معاوضہ کی ادائیگی سے ہو سکتا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسی ذمہ داری کو اس کا ولی اس کی جائداد سے بحیثیت اس کے مختار کے ادا کر سکتا ہے۔ پس جو نقصان وہ دوسرے اشخاص کو اپنے قابل ہر جہہ افعال سے پہنچائے اس کا معاوضہ وہ اپنی جائداد سے ادا کرنے کا ذمہ دار ہے۔ اس ذمہ داری کا اصول وہ نقصان ہے جو دوسرے شخص کی جائداد کو پہنچاتا ہے نہ کہ وہ اخلاقی جرم جس کا باعث نقصان پہنچانے والا شخص ہوتا ہے۔ بچہ پر ایسی ذمہ داریاں بھی عائد ہوتی ہیں جو از قسم صلہ رحم اور رشتہ داروں اور بیوی کے متعلق ہیں اور جن کو شرع نے بطور ٹیکس یا معاوضہ اس فائدے کے جو اس کو پہنچا ہے، مقرر کیا ہے۔ مثلاً بچہ اپنے خاص خاص رشتہ داروں جیسے مفلس والدین اور اپنی بیوی کے نان نفقہ کا ذمہ دار ہے۔ بچہ اگر سمجھ دار بھی ہو تب بھی ایسے معاوضات کا جو سزا سے مشابہ ہیں، جیسے دیت جو قاتل کے قبیلہ سے مقتول کے قبیلہ کو دلائی جاتی ہے، ذمہ دار نہیں قرار پا سکتا نہ وہ ایسے جرماتوں کا ذمہ دار قرار پا سکتا ہے جن کی نوعیت شخصی حقوق کی ہو، مثلاً قصاص وغیرہ اور نہ وہ اس شخص کے حق تواریث سے محروم کیا جا سکتا ہے جس کی موت کا وہ خود باعث ہوا ہو۔

بچہ کی ذمہ داری بلحاظ حق اللہ کے:

منجملہ حق اللہ کے بچہ پر عبادت کا ادا کرنا لازم نہیں ہے، خواہ ان کا تعلق جسمانی افعال سے ہو، جیسے نماز، روزہ، حج، خواہ ایسی ہوں کہ ان کی ادائیگی مال کے ذریعہ سے ہو سکتی ہو، جیسے زکوٰۃ وغیرہ۔ قسم اول کی عبادت سے معافی کی وجہ جسمانی ناقابلیت ہے اور دوسری قسم کی عبادت سے منتہی رہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کی ذمہ داری ذاتی ہوتی ہے۔ بچہ ان سزاؤں سے بھی محفوظ ہے جو حقوق اللہ میں داخل ہیں جیسے حد وغیرہ۔ ایسے عبادتی افعال کے متعلق جو ٹیکس سے مشابہ ہیں، جیسے صدقہ، عید الفطر وغیرہ اختلاف آرا ہے۔ امام محمدؒ کی یہ رائے ہے کہ وہ اس ذمہ داری سے بھی بری ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ اس سے مختلف ہیں۔ ایسی رقوم جو خالصتاً بطور ٹیکس کے عائد ہوتی ہیں اگرچہ وہ اتفافیہ طور سے عبادت یا سزاؤں

سے مشابہ ہوں جیسے عشر و خراج وغیرہ، وہ سب بچہ پر واجب الادا ہیں۔

بچہ کا شرعی افعال کے قابل ہونا اور معاملات کرنا :

ایسے بچہ کا جو سمجھ دار بھی ہو، شرعی افعال کا عامل ہونا اور شرعی معاملات کا کرنا ناقص اور غیر مکمل سمجھا جاتا ہے، کیونکہ اس کی عقل پختہ نہیں ہوتی، البتہ اس کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ ایسے افعال عمل میں لائے جو کلیتاً اس کے حق میں مفید ہوں۔ جیسے قبولِ ہبہ وغیرہ، اگرچہ اس کے ولی کی رائے نہ ہو۔ اسی طرح اگر بچہ کی خدمات سے کوئی شخص فائدہ اٹھائے تو وہ اس شخص سے اپنا حق الخدمت وصول کرنے کا حق رکھتا ہے۔ اگر اثنائے خدمت میں بچہ کو کوئی حادثہ پیش آجائے تو خدمت لینے والا اس کا ذمہ دار نہیں قرار پا سکتا۔ بچہ کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ بغیر اپنے ولی کی اجازت کے کسی شخص کو اپنے کاموں کے لیے مختار مقرر کرے۔ بغیر اس کے کہ وہ اپنے آپ کو کسی امر کا پابند کرے۔ اس کی اجازت اس بنا پر ہے کہ اس کو تجارت وغیرہ میں تجربہ حاصل کرنے کی ضرورت ہے۔ لیکن ایک بچہ بہ اجازت یا بلا اجازت اپنے ولی کے کوئی ایسا فعل نہیں کر سکتا جو قطعاً اس کے حق میں مضرت رساں ہو، جیسے اپنی زوجہ کو طلاق دینا یا اپنی جائداد کو ہبہ یا وقف کرنا یا اپنا روپیہ سود پر چلانا۔ اسی طرح ایک بچہ کا ہبہ یا وصیت کرنا باطل ہے، کیونکہ یہ بتایا گیا ہے کہ ورثاء کو دوسروں کا دستِ نگر چھوڑ جانے سے ان کو بحالتِ متول چھوڑ جانا بہت بہتر ہے۔

ایسے معاملات میں جس میں نفع اور نقصان دونوں کا امکان ہو، جیسے خرید و فروخت وغیرہ شرعاً اسلام ایسے بچہ میں جو سمجھ دار ہو اور بولے سمجھ ہو، فرق اور تمیز کرتی ہے۔ اگر بچہ سمجھ دار ہے تو وہ ایسے معاملات بہ رضامندی اپنے ولی کے کر سکتا ہے اور وہ جائز متصور ہوں گے اور یہ سمجھا جائے گا کہ گویا وہ خود ولی کی کارروائی تھی جو بچہ کی طرف سے کی گئی تھی۔

اگر ایسا معاملہ سراسر اور صریح نقصان پر بھی مبنی ہو، تب بھی وہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے کے مطابق جائز ہوگا، لیکن آپ کے شاگردوں ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک ناجائز ٹھہرے گا۔ اگر ایک سمجھ دار بچہ کوئی بیع کا معاملہ خود اپنے ولی کے ساتھ کرتا ہے جس میں سراسر اور صریح

لے یہ اس بنا پر ہے کہ سود لینا شریعتِ اسلام میں ممنوع ہے۔

نقصان ہو، تو وہ ایک روایت کے مطابق جائز اور دوسری روایت کے مطابق ناجائز ہوگا۔
بظاہر اول الذکر روایت درست معلوم ہوتی ہے۔

ایسے بچہ کا، جو تمیز نہ رکھتا ہو، معاہدہ یا انتقال بالکل باطل اور ناجائز ہے۔ بچہ میں تمیز ہونے یا نہ ہونے کا معیار یہ ہے کہ آیا وہ خرید و فروخت اور نقصان اور فائدہ کے معنی سمجھتا ہے یا نہیں۔ ایک نابالغ بغیر ولی کے توسط کے نکاح کرنے کا مجاز نہیں ہے۔ مگر امام شافعیؒ کے نزدیک شبہ نابالغہ کو نکاح کے لیے ایسے توسط کی حاجت نہیں۔

بچہ کی حیثیت والدین کی حیثیت کے تابع ہے؛

بچہ کی حیثیت، جہاں تک کہ اس کا تعلق مذہب سے ہے، والدین کی حیثیت کے تابع ہے۔ اگر اس کے والدین مرتد ہو کر اسلامی سلطنت کی بود و باش کو چھوڑ دیں تو وہ بھی اسلامی سلطنت کی حفاظت سے خارج ہو جائے گا۔ اگر والدین میں سے ایک شخص بھی مسلمان ہو یا مسلمان رہے تو بچہ کی اسلامی حیثیت باقی رہے گی۔

ایک بچے کے مسلمان ہوجانے کا اثر اس کے نکاح پر؛

شرع میں ایک سمجھ دار بچہ کے افعال متعلقہ مذہب معتبر سمجھے جاتے ہیں۔ حنفیوں کی مسلمہ رائے یہی ہے۔ اس لحاظ سے اگر ایک غیر مسلم بچہ اسلام قبول کر لیتا ہے، تو اس کا نکاح غیر مسلم زوجہ سے منع ہو جاتا ہے، نیز اس کا حق تواریث غیر مسلم رشتہ داروں سے زائل ہو جاتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ مذہبی کاموں میں شرع روحانی فوائد کو پیش نظر رکھتی ہے اور اس صورت میں جو نقصانات عائد ہوتے ہیں وہ بعید اور بالواسطہ ہیں۔ علاوہ اس کے ان نقصانات کو بچہ کے تبدیل مذہب کا نتیجہ نہ سمجھنا چاہیے، بلکہ ایک صورت میں اس کے رشتہ داروں کے کفر کا نتیجہ قرار دینا چاہیے۔

بچہ کا ارتداد؛

اسی طرح جب کوئی نابالغ مرتد ہو جائے تو شرع میں وہ معتبر منظور ہوگا کیونکہ ارتداد

میں قوت تیز کو کام میں لانے سے رائے کا موجود ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ ایسے فعل کے روحانی اور اس کے ساتھ ساتھ شرعی نتائج کا ظہور ایک لازمی امر ہے، گو کہ ان کی نوعیت جرمانے یا ناقابلیت وغیرہ کی ہو۔ لیکن نابالغ مرتد کو سزائے موت نہیں دی جاسکتی۔ موت کی سزا محض ارتداد کی بنا پر نہیں دی جاتی ہے، بلکہ اس بنا پر کہ ممکن ہے کہ مرتد اسلامی حکومت کے خلاف لڑے۔ یہی وجہ ہے کہ مرتد عورتوں کو سزائے موت نہیں دی جاتی۔ ایک نابالغ مسلمان جو مرتد ہو گیا ہو، اگر بالغ ہو جانے کے بعد بھی اپنے ارتداد پر جما رہے، تب بھی اس کو سزائے موت نہیں دی جائے گی، کیونکہ فقہاء اس مسئلہ میں مختلف رائے ہیں کہ آیا بچہ کا اسلام شرعاً معتبر ہے یا نہیں اور اس پر ارتداد کا اطلاق ہو سکتا ہے یا نہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ جہاں شبہ ہوتا ہے، وہاں سزائے موت کا حکم نہیں صادر کیا جاتا۔

اگر ایک نابالغ غیر مسلم کی زوجہ اسلام قبول کر لے تو قاضی پر لازم ہے کہ اس کے بالغ ہونے پر اسلام اس کے سامنے پیش کرے۔ اگر وہ اس کے قبول کرنے سے انکار کرے تو اس میں اور اس کی زوجہ میں افتراق کر دیا جائے گا، کیونکہ ایک مسلمان عورت کے لیے ایک کافر کی زوجیت میں رہنا نہایت تکلیف دہ امر ہوگا۔

حد بلوغ کو پہنچنے کا معیار جو ان ہو جانا ہے جس کی اقل مدت لڑکے کے لیے بارہ سال اور لڑکی کے لیے نو سال اور اکثر مدت دونوں کے لیے پندرہ سال مقرر ہے۔

مجنون :

مجنون کی شرعی اہلیت کی بہ استثنائے ان افعال کے، جو بحالت جنون کیے جائیں، وہی حالت ہے جو ایک بے سمجھ نابالغ کی ہوتی ہے۔ لیکن اگر ایک غیر مسلم مجنون کی زوجہ اسلام قبول کر لے، اس وقت اس مجنون کے ولی یا جماعت منظمین کے سامنے اسلام پیش کیا جائے گا۔ اگر مجنون نے اسلام قبول کرنے سے انکار کیا تو اس میں اور اس کی زوجہ میں افتراق کر دیا جائے گا۔ یہ از روئے "استحسان" کے ہے، اگرچہ از روئے قیاس قاضی کو اس وقت تک توقف کرنا چاہیے جب تک کہ شوہر صحیح ہو جائے اور اس وقت اس کو قبول اسلام

کا موقع دیا جائے اور اس کے انکار کرنے پر نکاح منسوخ ہو۔ مگر اس موقع پر اس قیاسی قاعدہ سے کام نہیں لیا جاتا، کیونکہ یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ مجنون کب اور آیا کسی وقت بھی جنون سے نجات پائے گا۔ برخلاف اس کے نابالغ کا حد بلوغ کو پہنچنا ایک یقینی امر ہے اور ایک مسلمان زوجہ کو ایک غیر محدود زمانہ تک اس کے ساتھ رہنے کی ضرورت واقع نہ ہوگی۔ البتہ مجنون کے والدین اس کو اسلامی سلطنت کے حدود میں چھوڑ جائیں تو وہ مسلمان متصور ہوگا۔

معتوہ :

معتوہ کی شرعی اہلیت کی وہی حالت ہے جو ایک سمجھ دار نابالغ کی ہوتی ہے۔ معتوہ اس شخص کو کہیں گے جس کی تقریر پریشان اور الجھی ہوئی ہو اور جو بعض اوقات سمجھ دار آدمیوں اور بعض اوقات مجنونوں کی طرح گفتگو کرے۔ اگر ایسے غیر مسلم شخص کی زوجہ اسلام قبول کرے تو اس کے ساتھ وہی برتاؤ کیا جائے گا جو ایک غیر مسلم مجنون کی زوجہ کے ساتھ کیا جاتا ہے، نہ وہ جو کہ ایک غیر مسلم نابالغ کی زوجہ کے ساتھ کیا جاتا ہے۔

سفر :

ایک شخص جو معتوہ نہ ہو، ممکن ہے کہ ایسا ضعیف العقل ہو کہ اس کے افعال عام طور سے عقل اور معمولی فہم کے مطابق نہ ہوں، جس کی وجہ سے وہ اپنی جائیداد کو فضول خرچی اور بد انتظامی کی وجہ سے ضائع کرتا ہو، لیکن چونکہ وہ عقل سے بالکل خالی نہیں ہوتا، جیسا کہ مجنون ہوتا ہے، اس لیے شرع اس میں شرعی اہلیت کو تسلیم کرتی ہے اور وہ تمام شرعی احکام کا پابند متصور ہوتا ہے۔ تمام فقہاء بر بنائے نص قرآنی اس رائے میں متفق ہیں کہ اگر کوئی شخص حد بلوغ کو پہنچنے کے بعد ضعیف العقل ثابت ہو تو اس کی جائیداد اس کے حوالہ نہ کی جائے گی جب تک کہ اس کی عقل اور تمیز کافی طور سے پختہ نہ ہو جائے اور اس کے پچیس سال کی عمر کافی سمجھی گئی ہے۔ اس عمر پر پہنچنے کے بعد بھی عدالت کو خود اس کی اور عامہ خلایق کے فائدے اور حفاظت کے لیے اس کو حکم نامہ امتناعی کے ذریعہ سے معاہدات اور انتقالات کرنے سے باز رکھنا چاہیے۔ امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں ایسا امتناع جائز ہے، لازم نہیں، مگر مسئلہ رائے یہ ہے کہ ایسے شخص کے اختیار انتقال اور عطا کی روک تھام قاضی کے حکم کے ذریعہ سے ضرور ہے۔ اگرچہ

امام محمدؒ اس کے خلاف ہیں۔ ان کے نزدیک شخص مذکور کے تمام افعال صنفِ عقل کی بنا پر ناقابلِ نفاذ ہیں۔

مُفلس؟

اگر کوئی شخص مفلس ہو، یعنی اس کے قرضے اس کی جائداد کے مساوی یا اس سے زیادہ ہوں یا وہ اپنی جائداد کو ایسے معاملات کے ذریعہ سے جو بظاہر بیع کی صورت رکھتے ہوں، مگر اس میں خفیہ شرائط اس کے فائدے کی موجود ہوں، اپنے قرض خواہوں کے دسترس سے باہر کر دینے کی کوشش کرتا ہو تو قاضی اس کو ایسے تمام انتقالات سے باز رکھنے کے لیے ایک حکم امتناعی جاری کرے گا اور اس کے قرض خواہوں کے فائدہ کے لیے اس کی جائداد کی فروخت کا حکم دے گا۔ یہ حکم کسی ایک قرض خواہ کی درخواست پر جاری ہو سکے گا۔

غیر تعلیم یافتہ پیشہ ور لوگ:

شرع میں ایک درجہ تک وہ حق امتناع تسلیم کیا گیا ہے جس کی رو سے غیر تعلیم یافتہ اشخاص بر بنائے ان حضرات کے جو عامہ خلایق کو ان سے پہنچ سکتے ہیں۔ بعض پیشوں کے اختیار کرنے سے روکے جاسکتے ہیں۔ اس طور سے ایک غیر تعلیم یافتہ ڈاکٹر علاج کرنے سے ممنوع کیا جاسکتا ہے۔

غلام:

جو اہلیت از روئے شرع اسلام قائم ہوتی ہے۔ غلامی اس میں ایک قسم کا نقص ہے۔ ابتدا میں یہ کفر اور شارع کی حکومت کی عدم تسلیم کی سزا تھی اور اسی بنا پر غلامی کی حالت کا پیدا ہونا ایک حق عامہ کہا جاتا ہے۔ مزید برآں جب ایک شخص ایک کامل خالق کے وجود سے انکار کرتا اور جو ثبوت اس کے متعلق موجود ہیں، ان سے چشم پوشی کرتا ہے تو وہ اپنے

۱۔ توضیح، صفحہ 8-457 و المجلد، صفحہ 9-158

۲۔ المجلد، صفحہ 154۔

آپ کو جانوروں کے مساوی ٹھہراتا ہے اور شرع اس کی تذلیل کے لیے ایک محدود درجہ میں اس کا ہم جنسوں کی ملک قرار پانا تسلیم کر لیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک مسلمان آزاد شخص غلام نہیں بنایا جاسکتا۔ اگرچہ غلامی کی حالت کا پیدا کیا جانا ایک حق عامہ ہے مگر جب ایک مرتبہ وہ حالت پیدا ہوگئی تو وہ شخصی حق کی صورت میں بطور جائداد کے تبدیل ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگرچہ ایک مسلمان غلام نہیں بن سکتا، مگر ایک کافر مسلمان ہو جاتا ہے، تو اس حالت میں بھی غلام ہی رہتا ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو آقا کے حق ملکیت پر اثر پڑے۔

چونکہ غلامی کی نوعیت تعزیری ہے، اس لیے وہ جزئی نہیں ہو سکتی۔ یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک شخص جزواً غلام ہو اور جزواً آزاد ہو۔ اس لیے اگر کوئی مجہول النسب شخص اس امر کا اقبال کرے کہ وہ نصف دوسرے شخص کی ملکیت سے تو وہ تمام شرعی امور مثلاً ادائیگی شہادت وغیرہ میں پورا غلام متصور ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے غلام کو جزواً آزاد کرتا ہے، تو وہ کلیتاً آزاد ہو جائے گا۔ یہ امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اس کے طرفدار ہیں کہ غلام جزواً بھی آزاد ہو سکتا ہے۔ اس امر میں سب متفق ہیں کہ ایک غلام کا چند آدمیوں کی ملکیت ہونا ممکن ہے۔

اعتاق:

اگرچہ حالت غلامی کا قائم ہونا ایک حق عامہ ہے، لیکن اس وجہ سے کہ غلاموں کی حیثیت بالکل جائداد کی سی ہو جاتی ہے۔ آقا کو اجازت ہے کہ وہ اپنے غلام کو آزاد کر کے اپنے اس حق سے دست بردار ہو جائے۔ اگرچہ حق عامہ پر اس سے بواسطہ اثر پڑتا ہے۔ یہ اس مقررہ اور مسلمہ اصول کے مطابق ہے جس کے لحاظ سے شرع میں ضمنی طور سے اکثر امور جائز رکھے گئے ہیں جو براہ راست جائز نہ رکھے جاسکتے تھے۔ شرع ہر صورت میں اعتاق کی ترغیب دیتی ہے کیونکہ اس کی وجہ سے آدمی اپنی اصلی حالت کی جانب ٹوڑا کرتا ہے۔

غلام جائداد کا مالک نہیں ہو سکتا:

چونکہ غلامی کے مفہوم میں ناقابلیت اور تذلیل شامل ہے جس کی بنا پر وہ اپنے آقا کی ملک متصور ہوتا ہے، اس لیے اس میں خود کسی جائداد کے مالک ہونے کی قابلیت نہیں

ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ ایک مسلمان غلام پر حج فرض نہیں ہوتا، کیونکہ حج انہیں لوگوں پر فرض ہے جو خاص مقدار کی جائیداد کے مالک ہوتے ہیں۔ غلام جائیداد پیدا کر سکتا ہے، مگر اسی صورت میں کہ اس کے مالک نے اس کو تجارت یا کوئی دوسرا کام کرنے کی اجازت دی ہو اور جو جائیداد اس طور سے پیدا کی جاتی ہے، وہ اس کے آقا کی ملکیت متصور ہوتی ہے۔

اس کو نکاح اور طلاق کی اجازت ہے؛

غلامی سوائے حصولِ جائیداد کے اور کسی اہم حق کی مزاحم نہیں ہوتی۔ اس لیے ایک غلام نکاح کرنے اور اپنی زوجہ کو طلاق دینے کا مجاز ہے۔ لیکن اگر ایک غلام نے بغیر اپنے آقا کی اجازت کے نکاح کر لیا ہو تو اس کی زوجہ اس کو فروخت کر کے اپنی رقوم واجب الادا وصول کرنے کی مجاز نہ ہوگی، کیونکہ اس سے آقا کے حقوق متاثر ہوں گے، لیکن اگر آقا کی اجازت سے نکاح ہوا ہے تو معاملہ کی صورت دوسری ہو جائے گی۔ ایک غلام کے حقوقِ نکاح اور طلاق کے معاملہ میں آزاد شخص کے حقوق کے نصف ہوتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ غلام بجائے چار عورتوں کے صرف دو کو اپنے نکاح میں رکھ سکتا ہے اور لونڈی بجائے تین طلاقیوں کے صرف دو طلاقیوں سے مطلقہ بائن ہو جاتی ہے۔ کسرات دُور کرنے کے لیے بجائے ڈیڑھ کے دو طلاقیں مقرر کی گئی ہیں۔ اسی طرح منکوہہ لونڈی کے لیے عدت کی مدت صرف دو حیض رکھی گئی ہے۔ لونڈی کا حق ازدواج بھی ایک طرح محدود ہے، یعنی وہ ایسے مرد سے نکاح نہیں کر سکتی جس کے نکاح میں کوئی آزاد عورت موجود ہو۔ اگرچہ ایک آزاد مرد جس نے ایک لونڈی سے نکاح کر لیا ہو، بعداً ایک حُرہ عورت سے نکاح کر لینے کا مجاز ہے۔

غلام کو یہ حق ہے کہ اس کی حفاظت کی جائے؛

حنفیوں کی رائے کے مطابق ایک غلام اپنی ذات اور جان کی حفاظت کا اسی طرح کامل حق رکھتا ہے جس طرح کہ ایک آزاد شخص کو یہ حق حاصل ہے، کیونکہ یہ حق یا تو اسلام پر مبنی ہے یا اس امر پر کہ وہ خواہ مسلم ہو یا غیر مسلم، ایک اسلامی سلطنت میں رہتا ہے۔ اس لیے جو شخص ایک غلام کو قتل کرتا یا اس کو ضرر پہنچاتا ہے، وہ قصاص وغیرہ کا مستوجب ہوتا ہے۔ اسی طرح جو غلام کسی قتل یا ضرر یا سرقہ کے ارتکاب کا اقبال کرتا ہے، وہ قصاص یا

حد کا مستوجب ہو جاتا ہے، کیونکہ اپنی جان اور جسم کی حفاظت کا حق اس کو حاصل ہے اور وہ اس سے دست کش ہو جانے کا مجاز ہے۔ چونکہ غلام کی حیثیت آزاد شخص سے کم ہوتی ہے، اس لیے جو جرم اس سے سرزد ہوتا ہے، وہ بھی آزاد شخص کے اسی قسم کے جرم کے مقابلہ میں کم درجہ کا سمجھا جاتا ہے۔ اسی بنا پر ایسی صورتوں میں جن میں سزا کی تجزیہ ممکن ہے، جیسے زنا وغیرہ کے جرم میں دُروں کی تعداد آزاد شخص کے مقابلہ میں نصف کر دی گئی ہے۔

غلام معزز عہدوں پر نہیں مقرر ہو سکتا :

اسی وجہ سے غلام کو ایک آزاد شخص کی وقعت نہیں دی جاتی۔ وہ ایسے عہدوں پر جس کے ساتھ حقوق اور اختیارات ہوتے ہیں۔ مثلاً محافظ، منولی اور قاضی نہیں مقرر ہو سکتا اور نہ وہ ادائے شہادت کے قابل متصور ہوتا ہے، کیونکہ ادائے شہادت کے قابل ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اس میں ایسی قابلیت موجود ہے کہ وہ دوسروں پر ذمہ داری عائد کر سکتا ہے جو غلامی کی ذیل حیثیت سے مستبعد ہے۔

غیر مسلم :

چونکہ شرع میں احکام کا نفاذ بر بنائے دین اسلام کے ہوتا ہے، اس لیے ایک غیر مسلم شخص کی شرعی اہلیت ناقص متصور ہوتی ہے یا بطریق فقہاء ریوں کہنا چاہیے کہ احکام شرع کے نفاذ میں اس کا جہل مانع اور مزاحم ہوتا ہے۔

اسلام کیا ہے ؟ :

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ از روئے شرع دین اسلام کیا ہے ؟ عربی زبان میں اس کی تعریف صرف ”ایمان“ کے ایک لفظ سے ہو جاتی ہے، جو خدائے واحد یعنی شارع کے اقتدار اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی تصدیق پر، جیسا کہ قبل ازیں بیان ہو چکا، مشتمل ہے۔ جس کا ایمان ان دونوں امور میں سے کسی ایک امر پر بھی ناقص ہو، وہ مسلمان نہیں ہو سکتا۔

غیر مسلم چار فرقوں میں تقسیم کیے گئے ہیں :

اول، دہریہ، یعنی وہ لوگ جو خدا کے وجود کے منکر ہیں۔
دوسرے ثنویہ یا مجوسی، جو خدا کی وحدانیت کے منکر ہیں اور دو خدا مانتے ہیں
تیسرے فلاسفہ، جو خدائے واحد کو خالق مانتے ہیں مگر رسول کی رسالت کو تسلیم
نہیں کرتے۔

چوتھے وثنیہ، یعنی بت پرست جو خالق کے وجود کے منکر ہیں اور رسول کی رسالت
کی بھی تصدیق نہیں کرتے۔

بعض فقہاء کی یہ رائے کہ بت پرستوں کی نسبت یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ وہ خدا کے
وجود کے منکر ہیں۔ وہ لوگ فی الحقیقت ایک سے زیادہ خداؤں کو مانتے ہیں اور اس لیے
ان کو مجوسیوں کے ساتھ شریک کرنا چاہیے۔ پانچویں وہ جو خدائے واحد اور خالق عالم کے
وجود اور رسول کی رسالت کی تصدیق کرتے ہیں، لیکن اس پر یقین نہیں کرتے کہ جو دین
محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لے کر آئے تھے وہ تمام عالم کے لیے تھا۔ بعض عیسوی
فروں کا یہ عقیدہ ہے۔

اسلامی فرقے؛

اہل اسلام خود مختلف فرقوں میں تقسیم ہیں۔ اگرچہ وہ سب خدا کی وحدانیت اور
رسول کی رسالت کے قائل ہیں، مگر بعض عقائد میں مختلف ہیں۔ اہل سنت والجماعت کو
جن کے اصول فقہ پر یہ کتاب لکھی گئی ہے، ناجی فرقہ فرض کر لیا جائے تو ان کے خیال کے
مطابق باقی فرقے کم و بیش بد عقیدہ قرار پاتے ہیں۔ اس موقع پر اس امر کے متعلق تفصیلی
بحث کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی کہ بد عقیدگی کن امور پر مشتمل ہے۔ عام طور سے اس قدر
بتا دینا کافی ہے کہ بد عقیدگی دو بڑے اجزا میں تقسیم ہوتی ہے۔ بد عقیدگی متعلقہ خیالات
اور بد عقیدگی متعلقہ معاملات ملکی۔ معتزلہ کی بد عقیدگی قسم اول کی تمثیل ہے اور صدر اسلام
میں ملکی بد عقیدگی کے لحاظ سے خارجی فرقہ نہایت اہم تھا۔ فرقہ شیعہ کی علیحدگی کی بنیاد
یہی ملکی معاملات ہیں۔

بد عقیدگی کے مختلف مدارج؛

اہل سنت والجماعت نے اپنے عقائد کے قریب اور بعد کے لحاظ سے بد عقیدہ جماعتوں

کے مدارج قائم کیے ہیں۔

مسلمانوں کی تکفیر کی ممانعت :

بعض عقائد کو وہ قریب بکفر بلکہ عین کفر قرار دیتے ہیں۔ مثلاً معتزلہ کے عقائد صفات الہی اور جبر و اختیار کے متعلق جو خود ان کے عقائد سے بالکل مختلف ہیں۔ اہل اسلام کے بعض مذہبی مصنفین کا یہ رجحان رہا ہے کہ وہ مسلمانوں کے دوسرے فرقوں کو ایسے امور پر کافر قرار دیں جو زیادہ تر معتبر مصنفین کے خیال کے مطابق مطلق اہم نہیں ہیں۔ صاحب ردالمحتار نے کتاب "النہر" سے ایک فقرہ نقل کیا ہے، جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ بعض فقہاء کے نزدیک کوئی بد عقیدگی کفر کی حد تک نہیں پہنچتی، مگر بعض اشخاص ایک دوسرے کو کافر ٹھہراتے ہیں۔ مگر صحیح رائے یہ ہے کہ جب تک کوئی عقیدہ صریح نصوص کے خلاف نہ ہو، وہ حد کفر تک نہیں پہنچ سکتا۔ اس کے بعد ابن عابدین لکھتے ہیں اکثر مذہبی مصنفین جن کو اجتہاد کا مرتبہ حاصل نہیں ہے، لوگوں کو کافر ٹھہرانے میں بے حد جرات کرتے رہے ہیں، مگر مجتہدین نے اس بارے میں بڑی احتیاط کی ہے۔ بعدہ وہ "المجمع" کے شارح ابن مالک کا یہ مسئلہ بیان کرتے ہیں کہ بد عقیدہ جماعت کے لوگوں، مثلاً روافض (شیعوں) کا ایک سخت ترین فرقہ جو حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کی خلافت کا منکر ہے اور خوارج کی شہادت قابل قبول ہوگی۔ اگر وہ کافر سمجھے جاتے تو ایسا نہیں ہو سکتا تھا۔ یہ بھی ظاہر کیا گیا ہے کہ مجتہدین کی تصنیفات میں عام طور سے بد عقیدہ فرقوں کی شہادت بہ استثنائے اہل کتاب کے قابل قبول ہے۔ مصنف مذکور بحر الرائق کے مصنف پر تعجب کرتا ہے کہ اس نے مسلمانوں پر کفر کا الزام لگانا بہت آسان کر دیا ہے، جیسا کہ اس کی مرتبہ طویل فہرست سے ظاہر ہو گا جس کی بنا پر ایک مسلمان کافر قرار دیا جاسکتا ہے۔ مگر خود بحر الرائق کے مصنف لکھتے ہیں کہ وہ ان الفاظ کے استعمال کی بنا پر جو عموماً فتاویٰ میں بتائے گئے ہیں، کسی شخص کو کافر قرار نہیں دے سکتے۔

فی زمانہ اسلامی دنیا دو بڑے فرقوں شیعہ اور سنی میں تقسیم ہے۔ شیعوں کی جہت

سے علیحدگی کی بنیاد خاص کر یہ مسئلہ ہے کہ آیا حضرت ابو بکرؓ کا انتخاب بطور خلیفہ اول بلکہ اولین کے جائز تھا اور آیا خلافت حضرت رسالتؐ پناہ کے خاندان تک محدود رہنی چاہیے تھی یا نہیں؟ یہی مسئلہ جو گزشتہ چند صدیوں تک صرف اصولی اہمیت رکھتا تھا، بالآخر شیعوں کی ایک جداگانہ فقہ کے پیدا ہونے کا باعث ہو گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ کسی شرعی مسئلہ کے متعلق اہل سنت والجماعت کے علماء کی رائے شیعوں میں قابل قبول نہیں سمجھی جاتی اور نہ شیعوں کے علماء کی رائے اہل سنت والجماعت میں قابل قبول سمجھی جاتی ہے۔ دونوں کے اصول فقہ میں اہم اختلاف مسئلہ اجماع کے متعلق ہے جو شریعت کا ایک ماخذ ہے۔ اہل سنت والجماعت اسی اصول کی بنا پر حضرت ابو بکرؓ کے انتخاب کو خلافت کے لیے جائز قرار دیتے ہیں۔ بعض اہل تشیع فقہاء کے اجماع کے قائل ہیں، مگر اس کو صرف اولادِ رسول اللہؐ تک محدود کرتے ہیں۔ خود اہل سنت والجماعت بھی چار فرقوں میں منقسم ہیں، حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی۔ مگر جو اختلاف ان میں ہے، وہ محض رائے کا اختلاف منظور ہوتا ہے۔ خصوصاً جہاں تک اس کا تعلق احکام شریعت کے نفاذ سے ہے۔

غیر مسلموں کے کن قوانین اور رواج کی تائید کی جائے گی؟

شریعت اسلام کو غیر مسلموں سے جو تعلق ہے، وہ محض ملکی ہے، یعنی وہ صرف ان غیر مسلموں پر جاری ہوتی ہے جو اسلامی سلطنت کے حدودِ ارضی میں رہتے ہیں۔ اس اجزا کی بنیاد جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے، ان کا جہل ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ یہ اجزا کس درجہ تک سے اور وہ کس اصول پر مبنی ہے۔ اسلامی سلطنت کی ذمی یا غیر مسلم رعایا کا جہل ایسے معاملات میں جن میں کسی قسم کے اختلاف کی گنجائش نہیں ہے۔ مثلاً توجہاً رسالت رسول اللہؐ کی تصدیق ناقابل معافی ہے۔ یعنی شریعت ایسے مسائل کے نہ یقین کرنے میں، جو ایمان کے اجزا ہیں، ان کو کسی قسم کی عمل مدد نہ دے گی۔ مگر ان کے ایسے عقائد کو جس میں اختلافِ آراء کی گنجائش ہے، شریعت حسب رائے امام شافعیؒ اس حد تک جائز رکھے گی کہ اس میں کوئی عملی مزاحمت نہ کرے گی۔ یہ رواداری کا اصول اس حدیث کی بنا پر ہے، جس میں حضرت رسولؐ نے یہ ارشاد فرمایا ہے کہ غیر مسلموں اور ان کے عقائد کو بحال خود چھوڑ دو۔ امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ جہاں تک کہ ان کے عقائد کا قانونی اثر ہے، وہ شریعت اسلام کے قواعد

سے متاثر نہ ہوگا۔ مثلاً شراب کا استعمال اس کے متعلق مختلف مذاہب میں اختلاف ممکن ہے۔ پس امام شافعیؒ کے نزدیک اگر کوئی غیر مسلم شراب کا استعمال کرتا ہے تو شریعت اسلام اس میں دخل دینے سے باز رہے گی، اس درجہ تک کہ اس پر حد جاری نہ کرے گی۔ مگر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شریعت اسلام ایک غیر مسلم کی شراب فروشی کو بھی جائز رکھے گی اور جو شخص اس کو ضائع کرتا یا نقصان پہنچاتا ہے، اس کو ہرجہ کا مستوجب قرار دے گی۔ ان کی رائے میں ایسے اصول پر اگر ایک اسلامی سلطنت کا مجوسی کسی ایسی عورت سے عقد کرے جو شریعت اسلام کے مطابق اس پر حرام ہے، تو شریعت اسلام اس کی مانع نہ ہوگی، بلکہ اگر زوجہ کی طرف سے نان و نفقہ کا دعویٰ ہو، تو عدالت کو اس کی ڈگری دینے میں بھی کوئی تاثر نہ ہوگا۔ اگر وہ مجوسی، جس نے ایسا عقد کیا، بعدہ مسلمان ہو جائے گا تو کسی شخص کو یہ حق نہ ہوگا کہ وہ اس کے قبل کے طرز عمل کی وجہ سے اس پر بے عصمتی کا الزام لگائے، بشرطیکہ اسلام کے بعد وہ اپنی سابقہ زوجہ سے علیحدہ ہو گیا ہو۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ ان مسائل میں عام طور سے امام ابوحنیفہؒ سے متفق ہیں، لیکن ان کے نزدیک شرعاً مجوس کی اس عورت کا، جو اس کے محرمات سے ہو، نان و نفقہ نہیں دلایا جاسکتا، کیونکہ یہ ایسے رواج کی عملی تائید ہوگی جو حضرت آدمؑ کے زمانہ میں بر بنائے ضرورت اور احتیاج کے جائز تھا، مگر بعدہ کسی وقت جائز نہیں منظور ہوا۔ امام ابوحنیفہؒ کی رائے کی تائید اس بنا پر ہو سکتی ہے کہ اگر قانون ایسی حالت میں نان و نفقہ کے دلانے سے انکار کر دے تو اس کا نتیجہ تلف جان ہونا ممکن ہے۔

اگر غیر مسلمین کے رسم و رواج شریعت اسلام کے مطابق ہیں، تو ان کی تعمیل میں کوئی دقت پیش نہیں آسکتی۔ یہ امر بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اسلامی سلطنت اپنی غیر مسلم رعایا کے انہیں قوانین اور رواج کا لحاظ کر سکتی ہے جو اس قوم میں عام طور سے جاری ہوں۔ چند افراد کا کسی امر پر متفق ہو جانا کوئی چیز نہیں سمجھا جائے گا۔ مثلاً اگر چند غیر مسلم متفق ہو جائیں کہ سرقہ یا قتل جائز افعال ہیں، تو شریعت اسلام اس کو ہرگز تسلیم نہیں کرے گی۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اصول فقہ کے مصنفین کے ذہن میں یہ بات نہ تھی کہ کوئی فرقہ ایسا بھی ہو سکتا ہے جو عامہ خلایق کے مقابلہ میں ایسے جرائم کو جائز نہ قرار دیتا ہو اور اگر ان کے ذہن میں تھا، تو غالباً وہ یہ سمجھے ہوں گے کہ ایسے جرائم اگرچہ شائع اور رائج ہوں اور اس فرقہ میں جائز بھی سمجھے جاتے ہوں، مگر فی الحقیقت ان کا مذہب

اس کے جواز کا فتویٰ نہیں دیتا ہوگا۔ پس باستثنائے ان صورتوں کے جن میں فی الحقیقت دونوں قوانین میں حسبِ صراحتِ بالا اختلاف ہو، شریعتِ اسلام سزاؤں اور ان معاملات میں جو ایک انسان دوسرے انسان سے کرتا ہے۔ اسلامی سلطنت کی غیر مسلم رعایا سے بھی متعلق ہے۔ شریعتِ اسلام کے ان احکام میں جن میں دینِ اسلام کے قبول کرنے کی تاکید ہے، غیر مسلم ضرور مخاطب کیے گئے ہیں، مگر اس کا مقصد یہی ہے کہ اگر وہ اس دین کو قبول نہ کریں گے، تو وہ عقبیٰ میں مستوجبِ عذاب ٹھہریں گے۔

مرتد :

ارتداد یعنی مسلمان ہو کر کافر ہو جانا مرتد کو شریعت کے دائرہ حفاظت سے خارج کر دیتا ہے، مگر شریعت اس کے ساتھ اس قدر رعایت ملحوظ رکھتی ہے کہ اس کو اپنے ارتداد سے رجوع کرنے کا موقع دیتی ہے۔ مثلاً پہلے اس سے قبول کا سوال کیا جاتا ہے اور اگر اس کو کچھ شبہات ہوتے ہیں تو وہ بہ دلائل دُور کیے جاتے ہیں اور قبل حکم صادر کرنے کے اس کو تین دن کی مہلت دوبارہ اسلام لانے کے لیے دی جاتی ہے۔ چونکہ ارتداد کے ساتھ ہی مسلمان قانون کی حفاظت سے باہر ہو جاتا ہے، اس لیے اگر دوبارہ قبولِ اسلام کی مہلت دیے جانے سے پہلے اس کو کوئی مسلمان قتل کر دے تو گویا یہ فعل مذموم متصور ہوگا، مگر وہ سزائے شرعی کا مستوجب نہ قرار پائے گا۔ جب تک کہ حکم نہ صادر ہو، مرتد اپنی جائداد کا مالک متصور ہوگا، لیکن امام ابوحنیفہ کے نزدیک ارتداد کے ساتھ ہی اس کی کل جائداد اس کے ورثاء پر منتقل ہو جاتی ہے۔

بدعتیہ فرقہ :

چونکہ بدعتیہ لوگ (ہرطوقی Heretico) بھی خدا کی وحدانیت اور رسول کی رسالت کے قائل ہوتے ہیں، اس لیے شریعتِ اسلام ان سے متعلق ہوتی ہے۔ یا یوں کہو کہ ان کی شرعی اہلیت میں کوئی نقص نہیں ہوتا۔ مگر شریعت کے احکام کی ان سے تعمیل کرانا امام وقت کی قوت یعنی اس کے اختیاراتِ حدودِ ارضی پر منحصر ہوتا ہے۔ مثلاً اگر مسلمانوں کا کوئی فرقہ ابتدائے اسلام کے خارجیوں کی طرح امام وقت کے اختیارات کو تسلیم نہ کر کے خود اپنی حکومت قائم کر لے جو سپاہ اور قلعوں کے ذریعہ سے محفوظ کر لی گئی ہو، تو ایسی صورت میں شریعتِ حقہ

کے احکام کی تعمیل ان سے نہیں کرائی جاسکتی۔ اگرچہ امام وقت کو یہ حق ہے کہ وہ ان کو محکوم کرنے کے لیے ان سے لڑے۔ بعض کے نزدیک یہ ایسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ لڑائی ان کی طرف سے شروع ہو

اور بعض کے نزدیک اس کی ضرورت نہیں ہے۔ پس اگر کوئی بد عقیدہ شخص امام وقت کے اختیاراً حدودِ ارضی میں رہتا ہے، تو تمام احکامِ شریعتِ حقہ اس سے متعلق ہوں گے، اگرچہ وہ ان سے مختلف رائے ہو، شریعتِ بد عقیدگی کی تائید نہیں کرتی، یعنی بد عقیدہ لوگوں کے عقائد کو تسلیم نہیں کرتی، اگرچہ اس فرقہ کا بھل ایسا سخت نہیں ہے، جیسا کہ غیر مسلموں کا۔

مرض الموت میں مبتلا اشخاص ؛

مرضِ شرعی اہلیت کو زائل نہیں کرتا بلکہ صرف دماغی اور جسمانی ضعف پیدا کرتا ہے، اس لیے ایک مریض پر لازم ہے کہ وہ اپنے ذمہ کی عبادات، جہاں تک کہ اس سے ممکن ہو، ادا کرے۔ اگر مرض ایسا ہو کہ بالآخر وہی موت کا سبب ہو جائے تو وہ منٹونی کی جائداد میں ورثہ اور قرض خواہوں کے حقوق کی پیدائش کا سبب بعید سمجھا جاتا ہے اور موتِ خلافت اور توریث کا سبب قریب قرار پاتی ہے۔

مرض الموت کیا ہے ؟ ؛

ہماری عدالتوں میں اس کے متعلق کہ مرض الموت کس کو کہیں گے، بڑے مباحث پیش آئے ہیں، مگر شریعتِ اسلام کی رو سے اس اصول کے دریافت کرنے میں جس سے اس کا تعین ہو جاتا ہے، کوئی دشواری پیش نہیں آتی اور نہ اس مسئلہ میں فقہائے اسلام میں کوئی بڑا اختلاف ہے۔ مرض الموت کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ وہ ایسا مرض ہے جس میں عام طور سے اکثر موت کا خوف ہوتا ہے، بشرطیکہ خاص صورتِ زیر بحث میں اس سے فی الحقیقت موت واقع بھی ہوئی ہو۔ لیکن اگر مرض ایک مدت کا ہو اور روز بروز اس طرح نہ بڑھ رہا ہو کہ اس سے موت کا خوف ہو یا بالآخر وہ موت کا باعث نہ ہو، تو وہ مرض الموت نہ منصور ہوگا۔ مرض الموت کا شمار اس تاریخ سے کیا جاتا ہے جب سے کہ مریض اس مرض کی وجہ سے فریض ہو گیا ہو، بشرطیکہ

وہ اس تاریخ سے ایک سال کے اندر فوت ہو جائے۔^۱ المجلیٰ کے مؤقفوں نے اس کو اس طرح بیان کیا ہے کہ مرض الموت وہ ہے جس سے اکثر صورتوں میں موت کا اندیشہ کیا جاتا ہے اور جس سے مریض اس قابل نہیں رہتا کہ اگر وہ مرد ہے تو اپنا کاروبار گھر سے باہر نکل کے اور اگر عورت ہے تو اپنے گھر کے اندر کا کام کر سکے، بشرطیکہ مریض اسی حالت میں ایک سال کے گزر جانے سے پہلے مرجائے، خواہ وہ فریض رہا ہو یا نہ رہا ہو۔ اگر مرض طول کہنیںج کر مزمن ہو جائے اور یہ حالت ایک سال تک قائم رہے تو سمجھا جائے گا کہ شخص مذکور صحت کی حالت میں ہے اور اس کے انتقالات تندرست شخص کی طرح سمجھے جائیں گے جب تک کہ اس کے مرض میں اضافہ نہ ہو اور اس کی حالت نہ بدلے، لیکن اگر اس کا مزمن مرض بڑھتا ہے اور اس کی حالت تبدیل ہو جاتی ہے اور وہ اسی میں مرجاتا ہے تو ایسا مرض تاریخ تبدیل حالت سے، بشرطیکہ تبدیلی اسی قسم کی ہو جس کی صراحت اوپر کی گئی ہے، مرض الموت منصوب ہو گا۔^۲

شافعی اور حنبلی فقہاء نے جس طرح اس کی تعریف کی ہے، وہ بھی تقریباً اسی طرح ہے کہ مرض الموت وہ مرض ہے جو زندگی کے لیے خوفناک ہوتا ہے، یعنی جو اکثر صورتوں میں موت پر منتہی ہوتا ہے، بشرطیکہ مریض کی موت اسی سے واقع ہوئی ہو۔ کتابوں میں ان امراض کے نام بتائے گئے ہیں جو خوفناک سمجھے جاتے ہیں، مگر ساتھ ہی یہ بھی بتا دیا گیا ہے کہ اس امر کا فیصلہ کہ کونسا مرض اس قسم میں داخل ہو سکتا ہے، قابل اظہار کی رائے پر چھوڑ دیا جانا چاہیے۔^۳ مقدمہ بی بی فاطمہ بنام احمد بخش^۴ میں بیان کیا گیا ہے کہ مریض کی کسی خاص قسم کی ناقابلیت مرض الموت کی یقینی علامت نہیں قرار دی جاسکتی۔ اس کو تقریباً مسلمہ فرض کر لینا چاہیے، مگر تمام ایسی صورتوں میں اصل سوال یہ ہوتا ہے کہ آیا مرض اس نوع کا تھا کہ اس سے اکثر صورتوں میں موت کا اندیشہ کیا جاسکتا تھا یا نہیں اور اس امر کا فیصلہ حسب رائے فقہاء شافعی و حنبلی

^۱ ہدایہ، جلد 9، صفحہ 389، کفایہ، جلد 9، صفحہ 389، عنایہ، جلد 9، صفحہ 389

^۲ المجلیٰ، صفحہ 264-5

^۳ ابو خیر، صفحہ 272۔ تحفۃ المنہاج، جلد 3، صفحہ 36۔ نیل المبارک، جلد 2، صفحہ 11-12

(جس کتاب کا نام تحفۃ المنہاج لکھا گیا ہے، وہ تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج ہے اور اس کے

مسنف شہاب الدین ابن حجر ہیں۔ مترجم)۔^۴ 31 کلکتہ، صفحہ 327

عام طور سے ماہرین فن طب کی رائے یا اس امر پر کہ آیا مریض بوجہ اپنے مرض کے اپنے معمولی کاروبار کے قابل تھا یا نہیں، منحصر ہوتا ہے۔ لیکن جیسا کہ مقدمہ کلثوم بی بی بنام غلام حسین قاسم لشارف میں بیان ہوا ہے کہ جو معیار فاطمہ بی بی کے مقدمہ میں قرار دیا گیا تھا، یعنی یہ کہ خود مریض کا خیالی اندیشہ اس مسئلہ کے حل میں کوئی مدد نہیں دیتا اور نہ کسی قسم کی اہمیت رکھتا ہے۔ فقہ اسلام کا یہ ایک مسئلہ اصول ہے کہ وہ صرف انہیں واقعات پر لحاظ کرتی ہے جو قابل احساس ہوتے ہیں۔ مجتہدین فقہاء نے یہ کہیں نہیں لکھا ہے کہ خود مریض کا اندیشہ مرگ مرض الموت کے تعین کا کوئی معیار ہے، وہ ایک فطرتی حادثہ ہے اور اس کا انحصار مطلق اس پر نہیں ہے کہ خود مریض اس کی نسبت کیا خیال کرتا ہے۔ مریض کے شرعی افعال میں قانون جو مزاحمت کرتا ہے اس کی بنا مرض سے نہ مریض کا اندیشہ مرگ۔ اس حکم کی بنیاد وجہ یہ ہے کہ مرض آدمی کے قوائے دماغی اور جسمانی دونوں کو سمجھ کر دیتا ہے اور اسی صورت میں جیسا کہ تجربہ سے ثابت ہے۔ اس سے اکثر ایسے افعال سرزد ہوتے ہیں جو اس کے ورثاء کی جائز اُمیدوں کو تلف کر کے اس کو مواخذہ آخرت کا مستوجب قرار دیتے ہیں۔ یہ ایک عام قیاس ہے جس پر یہ حکم مبنی ہے۔ اصول فقہ اسلام کے مطابق یہ ضرور نہیں ہے کہ یہ بطور واقعہ کے ہر مقدمہ میں ثابت کیا جائے۔ جو اصول مقدمہ مندرجہ لارپورٹ جلد 31 نمبر 319 صفحہ 327 میں بیان ہوا ہے، اس کو پریوی کونسل کی جوڈیشل کمیٹی نے بھی مرافعہ میں بحال رکھا ہے۔

جو مریض مرض الموت میں مبتلا ہوتا ہے، اس کی جائداد سے ورثاء اور قرض خواہوں کے حقوق متعلق ہو جاتے ہیں، لیکن اس کی زندگی کی غلطیوں اور خطاؤں کی اصلاح کے لیے اس کو اپنی جائداد کے ایک تہائی حصہ کے انتقال باقی رہتا ہے، اس لیے ایک شخص کے ورثاء کو اس کی موت واقع ہونے کی صورت میں اس کی دو تہائی جائداد پر بشرط ادائیگی قرضہ قطعی حق پیدا ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک شخص ایسے مرض میں مبتلا ہوتے ہی جو مہلک ثابت ہو، شرعاً اپنی جائداد کے اتنے حصے کے خود مختارانہ انتقال سے ممنوع ہو جاتا ہے، جو اس کے موجودہ قرضہ اور اس کی ادائیگی کے بعد دو تہائی جائداد کے مساوی ہو۔ ایک شخص جو مرض الموت

لے کلکتہ ویکلی نوٹس صفحہ 478

لے دیکھو 35 کلکتہ 271 و ابراہیم غلام عارف بنام سائبو 35 کلکتہ 1

میں مبتلا ہو، اگر وہ چاہے تو نکاح کر سکتا ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ اس کو بغرض بقائے نسل اس کی ضرورت ہو۔ مگر وہ مہر کی مقدار مناسب سے زیادہ نہیں مقرر کر سکتا، کیونکہ یہ ضرور نہیں ہے اور عام اصول یہ ہے کہ جس امر کی بلحاظ ضرورت کے اجازت دی جاتی ہے وہ ضرورت کی حد سے متجاوز نہ ہونا چاہیے۔

انتقالات قابل رجوع اگر مریض عمل میں لائے تو قابل نفاذ ہوں گے، مگر بحالت ضرورت ان سے رجوع کر لینا ممکن ہوگا، جیسے وصیت وغیرہ۔ مگر جو انتقالات ایسے ہیں کہ ان سے رجوع نہیں ہو سکتا۔ مثلاً من الموت میں غلام کا آزاد کرنا وہ اسی طرح سمجھے جائیں گے کہ گویا حالت صحت میں کیے گئے تھے، اگرچہ وہ متوفی کی ایک تنہائی جائداد سے زیادہ پر موثر نہ ہوں گے اگر مرض الموت میں مبتلا ہونے کے وقت اس شخص کی مالی حالت قابل اطمینان نہ تھی تو اس کے قرض خواہوں کو بقدر اپنے حقوق کے ایسے معاملات پر اعتراض کرنے کا حق ہوگا، لیکن اگر ایسے غلام کی آزادی پر اعتراض ہوگا تو وہ مکاتب بنا دیا جائے گا۔ اگر مریض اپنے بعض قرض خواہوں کو کچھ قرض ادا کرتا ہے تو اس میں دوسرے قرض خواہوں کو حصہ پانے کا حق ہوگا۔ مریض اپنی جائداد کا کوئی حصہ قرض خواہوں یا وراثت میں سے کسی شخص کے ہاتھ، گو مناسب قیمت پر ہی کیوں نہ ہو، نہیں فروخت کر سکتا۔ البتہ ایک غیر شخص کے ہاتھ کافی بدل پر فروخت کا مجاز ہے۔ اس کا انتقال کسی وارث کے حق میں بالکل باطل ہے، کیونکہ شرع میں ایک وارث کو دوسرے وارث پر ترجیح دیے جانے کے اشتباہ کو بھی ممنوع قرار دیا ہے، اگرچہ فی الحقیقت کوئی ترجیح نہ دی گئی ہو۔

اشخاص متوفی :

موت کا اثر ایک انسان کے حقوق اور فرائض پر دو لحاظ سے دیکھا جاتا ہے۔ بلحاظ دنیا اور بلحاظ عقبی کے۔ عقبی کے لحاظ سے وہ اپنے ائمال نیک کی جزا اور اعمال بد کی سزا پانے کا مستحق سمجھا جاتا ہے۔

دنیوی حقوق اور فرائض کے لحاظ سے ایک شخص مرنے کے بعد فطرتی طور سے اپنے تمام فرائض اور ذمہ داریوں سے سبکدوش ہو جاتا ہے، جس کی ادائیگی ذاتی طور سے اس سے متعلق تھی۔ لیکن اس کی ذمہ داری ایسی جائداد کے متعلق جو اس سے بچنے واپس ہو جانی چاہیے، زائل

نہیں ہوئی۔ مثلاً وہ جائداد جس کا وہ بروقت انتقال امین تھا مالک یا دوسرے امین کو بجنسہ واپس کر دی جائے گی، اسی طرح وہ جائداد جو متوفی کے غاصبانہ قبضہ میں تھی، اس کا اصلی مالک لے سکتا ہے۔ جس حالت میں کہ متوفی کی ذمہ داری ایسی ہو کہ اس میں عین شے کا واپس کیا جانا لازم نہ ہو، بلکہ بصورت دین ہو تو قرض خواہ اس کو متوفی کی جائداد سے وصول کر سکتا ہے۔ تمام ذمہ داریاں متعلقہ "سلسلہ" جیسے رشتہ داروں کی پرورش وغیرہ اس شخص کی موت کے ساتھ ختم ہو جاتی ہیں۔ اگر کوئی شخص اپنے زمانہ حیات میں کسی ایسے ناجائز فعل کا مرتکب ہوا جس کا نقصان دوسرے شخص کو اس کے مرنے کے بعد پہنچا، تو اس کا بار متوفی کی جائداد پر پڑے گا۔ مثلاً شخص متوفی نے دوسرے شخص کی زمین پر بغیر اس کی اجازت کے ایک خندق کھودی تھی، جس میں اس دوسرے شخص کے جانور متوفی کی وفات کے بعد گر کر مر گئے، تو اس کا بار متوفی کی جائداد پر پڑے گا، کیونکہ نقصان کا سبب اس کے زمانہ حیات ہی میں پیدا ہو چکا تھا۔

اس کے حقوق جہاں تک کہ ان کا تعلق اس کی آخری ضرورتوں سے ہے، بدستور باقی رہتے ہیں، جیسے اس کی تجہیز و تکفین کے اخراجات اس کے دیون اور وصیتوں ہبہ وغیرہ۔ ایسی ہبہ کی ادائیگی دوسرے اخراجات کے ادا ہو جانے کے بعد جو باقی رہ جائے، اس کے ایک تہائی حصہ سے عمل میں آئے گی۔ متوفی کی تجہیز و تکفین کے اخراجات کو اس کے ایسے دیون پر ترجیح ہے جس میں کوئی شے مکفول نہ ہو، لیکن ایسے دیون کا جس میں کوئی شے مکفول یا زیر پار ہو، مثلاً جس کی پوری قیمت نہ ادا کیے جانے کی وجہ سے بائع کو اس کے روک رکھنے کا حق حاصل ہو، پہلے ادا کرنا لازم ہے۔ ایسی جائداد ان دیون کے ادا ہو جانے کے بعد تجہیز و تکفین کے اخراجات کے کام میں لائی جاسکتی ہے۔ اگر متوفی نے اپنے کسی غلام سے یہ معاہدہ کیا تھا کہ وہ ایک خاص رقم کو ادا کرنے کے بعد آزاد ہو جائے گا تو معاہدہ مذکور اس کی موت کے بعد بھی قائم رہے گا، کیونکہ اگر اس کی تعمیل سے غلام آزاد ہو جائے گا تو متوفی مستحق ثواب ہو گا۔ مزید برآں اس معاہدہ میں طرفین کے فوائد متصور ہیں، کیونکہ اگر غلام مکاتب مرگیا تو اس کے ورثاء، رقم مذکور کے ادا کرنے کے مجاز ہوں گے تاکہ اس کا دامن اس داغ سے، جو کفر سے پیدا ہوا تھا، پاک ہو جائے اور اس کی اولاد آزاد متصور ہو۔

چونکہ شخص متوفی کو اس کی ضرورت ہوتی ہے کہ کوئی شخص اس کی آخری ضرورتوں مثلاً تجہیز و تکفین ادائیگیوں وغیرہ کو انجام دے، اس لیے شرع نے توریث کے قاعدہ کو جاری کیا ہے۔

ایسے معاملات میں، جن میں متوفی کی ضرورتوں کا کوئی وجود نہیں پایا جاتا، جو حقوق ہوتے ہیں، ان کا تعلق ابتدا سے وراثت سے ہوتا ہے، مثلاً حق قصاص ہو کہ ایک شخص کے مار ڈالنے کا معاوضہ ہے، لازمی طور سے متوفی کے ورثہ کا حق ہونا چاہیے۔ اسی بنا پر ایسے شخص کے وراثت پر اس طور سے حملہ کیا گیا ہو کہ وہ بالآخر موت کا باعث ہوا ہو، اس کے فوت ہونے سے قبل مجرم کو معاف کر دینے کے مجاز ہیں اور چونکہ وہ سبب جو وراثت کے حق کے پیدا ہونے کا باعث ہوا۔ یعنی حملہ شخص متضرر کے حق حفاظت ذات کے خلاف تھا، اس لیے شخص متضرر بھی قبل اپنی وفات کے اس جرم کے معاف کرنے کا مجاز تھا۔ امام ابوحنیفہ کی رائے میں حق قصاص قابل توریث نہیں ہے۔

مقام معاہدہ بھی بعض اوقات نفاذ احکام میں مؤثر ہوتا ہے؛

بعض صورتوں میں مقام معاہدہ یعنی اس کا دارالاسلام یا دارالحرب ہونا بھی احکام شرعی کے نفاذ میں مؤثر ہوتا ہے۔ مثلاً ایک معاہدہ ہو کہ شرعاً عام طور سے فاسد سے، اگر دارالحرب میں ماہین ایک مسلمان اور ایک کافر کے ہوتو، مذہبی طریقہ سے جائز ہو جاتا ہے اور اس کا فائدہ مسلمان کو پہنچتا ہے جس سے وہ دارالاسلام میں مستفیض نہیں ہو سکتا تھا۔ اس طور سے وہ معاہدہ جس کے نتائج کسی واقعہ غیر متغیث پر منحصر ہوں۔ اگر ماہین ایک ایسے مسلمان اور کافر کے ہو جو کہ ایک غیر مسلم حکومت کے ماتحت رہتے ہوں، ناجائز نہ ہوگا۔ اگر وہی معاہدہ کسی ایسی اسلامی حکومت کے حدودِ ارضی میں کیا جاتا، جہاں شریعت کے احکام جاری ہونے تو وہ ناجائز قرار پاتا۔ وجہ یہ ہے کہ ایک ایسے غیر مسلم کی جائداد کا دھوکے سے لینا جو دارالحرب میں رہتا ہو، ایسے مسلمان کے لیے جو غیر مسلم حکومت میں رہتا ہو، ناجائز ہے۔ لیکن ایک غیر مسلم کی جائداد کا اس کی رضا مندی سے لینا شرعاً ناجائز نہیں ہے۔

بیمہ؛

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر ایک بیمہ کا معاہدہ ایک غیر مسلم شخص جو کسی مسلمان ساکن

ملک اسلام کا شریک تجارت ہو، کسی ایسی بمیہ کی کمپنی سے کرے جو اپنا کاروبار ایک غیر مسلم ملک میں کرتی ہو تو جو روپیہ تمسکات معاہدہ (پالیسی جس کو عربی میں "مال سوکرہ" کہتے ہیں - مترجم) پر وصول کر کے مسلمان شریک کو بھیجا جائے گا، وہ اس کے لیے حلال اور جائز ہوگا۔ اس صورت میں معاہدہ غیر مسلم ملک میں ہوا اور جن لوگوں نے روپیہ ادا کیا وہ بخوشی ادا کیا، جس میں کسی قسم کا دھوکا نہ تھا، اس لیے اس کا ایک مسلمان کو لے لینا ناجائز نہ ہوگا۔ اس کی صورت بالکل بدل جاتی اگر معاہدہ ایک اسلامی حکومت میں واقع ہوتا، اگرچہ روپیہ دارالحرب میں ادا کیا جاتا ہے

فصل ششم

ملک

ابتدائی مراتب:

تیرھویں اور چودھویں صدی کے فقہائے اسلام نے جو کچھ فن اصول کے متعلق لکھا ہے اس کی بحث یہاں ختم ہو جاتی ہے۔ مگر ہم اصول فقہ اہل اسلام سے بحث کر رہے ہیں۔ فن اصول سے اس لیے ہم ان تمام امور سے بھی بحث کریں گے جو عام طور سے اصول فقہ اہل اسلام کے تحت میں مناسب طریقہ سے داخل ہوتے ہیں۔ فن اصول، جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں، خاص طور سے شریعت کے ماخذوں سے بحث کرتا ہے اور اس کا خاص مقصد یہ ہے کہ وہ ان صحیح طریقوں اور عملوں کا تعین کرے جس کے ذریعہ سے احکام شرع مستنبط اور مستعمل ہوتے ہیں اور نسبی طریقہ سے اس میں نظام شرع کے دوسرے اجزاء کے عام خیالات اور تصورات کی بحث بھی داخل ہو جاتی ہے۔ مگر ضرورت اس کی ہے کہ ان عام شرعی تصورات سے بالاستنباط اور تفصیلی بحث کر کے ان کی تجزی کرنے اور ان کے باہمی تعلقات کے دریافت کرنے کی کوشش کی جائے تاکہ ان کا صحیح شرعی مفہوم سمجھ میں آسکے۔ اس مقصد کے لیے جو طریقہ ہم اختیار کرنا چاہتے ہیں، اس کا اظہار فقہائے اسلام کی اس تقسیم سے ہوتا ہے جس میں انہوں نے فقہ کو منقسم کیا ہے، یعنی معاملات یا انسان کا باہم لین دین، مناکحات یعنی احکام متعلقہ ازواج یا یوں کہو کہ خانگی قوانین، عقوبات یعنی چارہ کار اور سزائیں، آداب قاضی یعنی نظام عدالت کی ہدایت کے قواعد اور ضوابط اور السیر یعنی انتظامی امور اور وہ قاعدے جو مسلم اور غیر مسلم کے تعلقات سے بحث کرتے ہیں۔ ہم کو اس موقع پر عبادات سے کوئی بحث نہ ہوگی، کیونکہ وہ فن اصول

۱۰ ملاحظہ ہو فصل دوم کتاب ہذا۔

کی بحث میں داخل نہیں ہیں۔ اور جہاں تک کہ ان کا تعلق اس فن سے تھا، اس کو ہم قبل ازیں ظاہر کر چکے ہیں۔ جو ترتیب ہم نے قرار دی ہے، اس میں اگر اور کچھ نہیں تو آسانی ضرور ہے، اور علاوہ اس کے یہ وہ ترتیب ہے جس سے فقہ اسلام کے طلباء اکثر آشنا ہیں۔

ملک:

بعض وہ اہم اشیاء جس سے انسان کی دنیوی ضروریات متعلق ہوتی ہیں اور جن کی نسبت انسان باہم لین دین کرتے ہیں، شرعاً ملک کی موضوع متصور ہوتی ہیں۔ صحیح محل ملک حتیٰ اشیاء ہوتی ہیں، اگرچہ فقہاء اس لفظ کو محض حق مالکانہ سے زیادہ تر وسیع معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ اگر یہ امر پیش نظر رہے تو ملک کو انگریزی لفظ اوونرشپ (OWNER-SHIP) کے مترادف سمجھنے میں کوئی ہرج نہیں ہے۔

صدر الشریعت نے "شرح وقایہ" میں ملک کی تعریف اس طرح کی ہے کہ وہ اس تعلق کا اظہار ہے جو ایک انسان اور اس شے میں ہوتا ہے جو انسان مذکور کے قطعی اختیار اور اقتدار میں ہوتی ہے اور جس میں دوسرے شخص کو اختیار یا حق انتقال نہیں ہوتا۔ علامہ تفتازانی نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ وہ قطعی اقتدار انتظام اور انتقال ہے۔ جس شخص کو ایسا قطعی اختیار انتظام اور انتقال ہوتا ہے، وہ مالک کہلاتا ہے، لیکن اکثر لفظ ملک اس شے کی نسبت استعمال کیا جاتا ہے جس پر مالک کا اقتدار جاری ہوتا ہے۔ جو شے فقہاء کے خیال میں ملک ہی ممکن ہے کہ وہ مال یعنی حسی شے ہو یا اس حسی شے سے متعلق مثلاً منفعت ہو خواہ وہ کسی حسی شے یا محنت یا انسان کی خدمات کا نتیجہ ہو۔ یا محض منتعہ یعنی حق ازدواج ہو۔ مناکحات میں اسی حق سے بحث کی جاتی ہے اور اس پر ہم خانگی قانون کے ضمن میں بحث کریں گے۔

ملک کے مختلف اقسام:

جب ملک کا تعلق مال یا حسی اشیاء سے ہوتا ہے تو وہ ملک الرقبہ جس کو حق مالکانہ کہا

۱۔ دیکھو جلد 2 صفحہ 173 -

۲۔ تلویح، صفحہ 325

۳۔ الجلی، صفحہ 20

جاسکتا ہے اور ملک الید یعنی حق قبضہ اور ملک التصرف یعنی حق انتقال میں تقسیم کی جاسکتی ہے۔ قسم اول کے حق سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مالک کا تعلق خاص طور سے شے مملوکہ کے ساتھ ہے ہے اور وہی دو مؤخر الذکر حقوق کی پیدائش کا باعث ہوتا ہے اور حق انتقال بغرض حصول حق انتظام اور قبضہ جائز رکھا گیا ہے لہ

مال کا تصور :

مال کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ مال وہ ہے جو ذخیرہ کیا جاسکتا یا ضرورت کے وقت استعمال اور استفادہ کے لیے حاصل کیا جاسکتا ہے۔ یا جدھر انسان کی خواہشات کو میلان ہوتا ہے یا جس کو وہ دوسرے آدمیوں کو دے دیا کرتا یا اس سے لوگوں کو باز رکھتا ہے۔ اس کی تعریف کی بنا پر مال کی فہرست سے منفعت اور حق از وواج خارج ہو جاتا ہے۔ الحاد ہی کے لحاظ سے مال ان اشیاء کا نام ہے جو انسان کے علاوہ انسان کے فائدہ کے لیے پیدا کی گئی ہیں اور جس کو انسان اپنے اختیار سے جمع اور صرف کر سکتا ہے، اسی بنا پر ایک غلام جس میں بعض اوصاف مال کے پائے جاتے ہیں، مال نہیں سمجھا جاسکتا، کیونکہ اس کا قتل کر دینا جائز نہیں ہے۔ اس تعریف کے متعلق صاحب ردالمختار یہ تحریر کرتے ہیں کہ مال کے اوصاف میں یہ داخل ہے کہ وہ انسان کے استعمال اور استفادہ کے قابل ہو نہ یہ کہ انسان کو اس کے ضائع کرنے کا بھی اختیار ہو۔ دیکھو جانور مسلمہ طور سے مال کی تعریف میں داخل ہیں، اگرچہ انسان بغیر کافی وجہ کے اس کے مار ڈالنے سے ممنوع ہے لہ

مال کا ترجمہ عام طور سے انگریزی میں لفظ پراپرٹی (PROPERTY) سے کیا جاتا ہے، مگر اس کا مفہوم بہ نسبت انگریزی لفظ کے بہت زیادہ محدود اور تنگ ہے۔ انگریزی لفظ پراپرٹی بعض اوقات اس سے وسیع تر مفہوم میں مستعمل ہوتا ہے۔ صحیح طور سے لفظ مال ان اشیاء کی نسبت مستعمل ہوتا ہے جن کا قابل احساس وجود خارجی دنیا میں پایا جائے یعنی وہ اشیاء

۱۔ توضیح صفحہ 3۔ صفحہ 24، تلویح 751۔ شرح بحر العلوم مسلم الثبوت کی شرح مؤلف
بحر العلوم وحاشیہ ملا نظام الدین، مطبوعہ دہلی، صفحہ 74۔
۲۔ تلویح صفحہ 74۔ ۳۔ ردالمختار، جلد 4 صفحہ 3۔

جسم رکھنے والی اور قابل احساس ہوں۔ آئندہ فوائد یا منافع محل ملک ہو سکتے ہیں، لیکن ان پر مال کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

کسی شے پر جائداد کا اطلاق اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ ایسی نہ ہو کہ انسان اس سے انتفاع کر سکتا ہو، یعنی وہ کسی طور سے اس کے کام میں آ سکتی ہو۔ بعض اوقات شرع بعض اشیاء کو بعض اشخاص کے لیے قطعاً ممنوع کر دیتی ہے۔ اس صورت میں اشیائے مذکورہ ان لوگوں کے لیے بالکل بیکار ہو جاتی ہیں، مگر جائداد کی تعریف سے خارج نہیں ہوتیں۔ اگر وہ دوسرے اشخاص کے استعمال کے قابل ہوں جس پر وہ امتناع حاوی نہیں ہے۔ مثلاً شراب یا سور جو نجس العین ہیں، ان کا استعمال مسلمانوں کے لیے ممنوع ہے۔ مگر غیر مسلم اس کو استعمال کر سکتے ہیں اور اس لیے وہ جائداد میں داخل ہیں اگرچہ مسلمان کے لیے وہ بے کار محض ہیں، برخلاف اس کے جو اشیاء کسی شخص کے لیے بھی کارآمد نہ ہوں، مثلاً نعشہ یا انسانی خون وہ جائداد نہیں منظور ہوتیں۔

علاوہ بریں ایک شے کی قیمت اس قدر کم ہو سکتی ہے کہ شرع اس کو مطلق نظر انداز کر دیتی ہے۔ فقہائے عرب نے اقل قیمت ایک فلس قرار دی ہے جو کہ ایک تانبا کا سکہ ہوتا تھا۔ اس بنا پر اگر ایک مٹھی خاک کسی دوسرے شخص کی زمین سے اٹھالی جائے تو اس پر سرقہ کا جرم عائد نہیں ہو سکتا اور اور نہ روٹی کے بچے بچائے ٹکڑے محل معاہدہ ہو سکتے ہیں۔

وہ اشیاء جو جائداد میں منتقل نہیں ہو سکتیں؛

بعض اشیاء اور منافع ایسے ہیں جن کو شرع کسی خاص شخص کی ملک نہیں ہونے دیتی، بلکہ ان کو کم و بیش ایسے مشترکہ استعمال کے لیے محفوظ رکھتی ہے جو کہ شخصی اور تمدنی ضرورتوں کے لیے

لے یہ معلوم کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہو گا کہ قدیم فقہائے اسلام اس بارہ میں کیا رائے قائم کرتے، اگر ان کو بیش بہا قیمتوں کا حال معلوم ہوتا جو زمانہ حال کے لکھپتی اور سائمن دان محفوظ کردہ قدیم لاشوں (میبوں) کی دے رہے ہیں۔

۱۔ ہدایہ و فتح القدیر، جلد 4، صفحہ (42)

۲۔ رد المحتار، جلد 4، صفحہ 6۔

لابد می ہیں۔ یہ "الاشیاء المباحثہ العمومیہ" کے نام سے موسوم کی جاتی ہیں۔ اس میں ہوا، روشنی، آگ، گھاس، سمندر کا پانی، دریا، چشے، عام سڑکیں اور میدان وغیرہ داخل ہیں۔ ان کے استعمال میں جو قید ہے، وہ صرف اس قدر ہے کہ اس سے جماعت کو مضرت نہ پہنچے۔

روشنی اور ہوا :

کوئی شخص اس کا مجاز نہیں ہے کہ دوسرے شخص کو روشنی اور ہوا کے استفادہ سے محروم رکھے اگرچہ سکونتی مکانوں میں اس کی بے روک ٹوک آمدورفت کو ضروریات تمدن کی وجہ سے محدود کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

آگ :

آگ کے مشترک ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی روشنی اور گرمی محضوں نہیں کی جاسکتی۔ مثلاً اگر کسی شخص نے ایک میدان میں آگ جلائی، وہ دوسرے آدمیوں کو اس کی گرمی سے مستفید ہونے سے نہیں روک سکتا، اگرچہ وہ لوگ اس کی راکھ اٹھا کر لے جانے کے مجاز نہیں ہیں۔

گھاس :

اسی طرح اگر کسی شخص کی زمین پر خود روگھاس آگئی ہوئی ہے اور عامہ غنائن کسی دیوار یا احاطہ وغیرہ کے ذریعہ سے وہاں آنے سے نہیں روکی گئی ہے، تو اس گھاس کے کاٹنے والے پر کوئی دعویٰ نہ ہو سکے گا۔ لیکن اگر گھاس بون گئی ہے یا کائی گئی ہے تو وہ مال کی تعریف میں آجاتی ہے۔

پانی :

پانی پر تمام لوگوں کا یکساں حق ہے، جب تک وہ اپنے منبع سے منقطع یا علیحدہ نہ کر لیا جائے، یعنی کسی طرف میں جمع نہ کر لیا جائے۔ اگر پانی اس طرح ایک جگہ جمع ہو کہ اس کا تعلق منبع سے منقطع نہ ہو گیا ہو، مثلاً کنویں یا تالاب میں تو وہ ایک حد تک عام منظور ہوگا۔

پانی کے استعمال کے حق کی دو قسمیں ہیں۔ "شرب" یا پانی کا استعمال کھیتوں کو سیراب کرنے، پن چکیوں کو چلانے وغیرہ کے لیے اور "شفٹ" یعنی پانی پینے اور جانوروں کو پلانے کا حق۔ بڑے

حق میں چھوٹا حق لازمی طور سے شامل ہے۔

عامہ خلّاق میں سے ہر شخص یہ حق رکھتا ہے کہ وہ سمندر، بڑے دریا یا چشمہ کا پانی، بشرطیکہ وہ بلک مخصوص نہ ہو، کشتی رانی، زراعت یا صنعت، مثلاً پن چکی چلانے وغیرہ کے کام میں لائے۔ اس مقصد کے لیے اس کو حق حاصل ہے کہ وہ بذریعہ قوم یا نالہ کے پانی لے جائے۔ اس حق کے استعمال میں یہ شرط لازمی طور سے لگی ہوتی ہے کہ دوسرے لوگوں کو بھی ایسی نوعیت کا حق حاصل ہے۔ بنا علیہ کوئی شخص اس کا مجاز نہیں ہے کہ وہ ایک عام دریا یا چشمہ کو اس طرح پھیر لے کہ اس کا کل پانی ختم ہو جائے یا اس قدر کم ہو جائے کہ وہ کشتی رانی کے قابل نہ رہے یا دوسرے اشخاص کی ضرورتوں کے لیے کفایت نہ کرے۔

ایک چشمہ پر بلک مخصوص کا اطلاق اس وقت ہو گا جب کہ اس کا منبع کسی شخص کی زمین پر واقع ہو اور اس کا پانی اس کی سرزمین سے بہہ کر باہر نہ جانا ہو، بلکہ وہیں ختم ہو جانا ہو، اگر ایسا نہیں ہے تو وہ بلک مشترکہ اور عام ہے۔ جو چشمہ کنواں یا تالاب بلک مخصوص ہو، اس کے پانی کے استعمال کا کامل حق اس کے مالک یا مالکوں کو حاصل ہے۔ اس کو زراعت یا پن چکی چلانے وغیرہ کے کام میں لاسکتے ہیں۔ ماہین مالکوں کے اس کا استعمال مثل دوسری مشترکہ جائداد کے اس طور سے ہو گا کہ ایک مالک کو یہ حق نہ ہو گا کہ اپنے دوسرے شرکار کو اس کے استعمال سے مستفید نہ ہونے دے، مگر عامہ خلّاق کو اس پانی کے پینے اور اپنے جانوروں کو پلانے کا حق حاصل ہو گا اور اس مقصد کے لیے وہ اس زمین پر جالے اور پانی کو ڈول وغیرہ میں لانے کے مجاز ہوں گے۔ لیکن ایسے پانی کے متعلق، جس کی آمد مسلسل نہ ہو، مثلاً سوت یا چشمہ زیر زمین وغیرہ، عامہ خلّاق کو کوئی حق نہیں ہے۔ اس پانی کے متعلق، جو کسی چشمہ سے بہہ کر کسی کنویں یا تالاب میں جمع ہو جاتا ہے، عامہ خلّاق کو قحط آب میں پینے کے لیے لے لینے کا حق حاصل ہے، مگر یہ حق اس طرح کام میں لایا جانا چاہیے کہ مالک زمین کو، جہاں تک ممکن ہو، کم تکلیف پہنچے۔

عام چراگاہیں اور جنگل :

جو زمین آبادیوں کے قریب واقع ہوتی ہے، بشرطیکہ وہ کسی خاص شخص کی مملوک نہ ہو۔ اس قرب و جوار کے رہنے والوں کے مشترکہ استعمال کے لیے بطور چراگاہ یا جنگل کے چھوڑ دی جاتی ہے۔ اس اراضی کے حدود، جو انگلستان کے قانون میں "کامن" (COMMON) کے نام سے موسوم کی جاتی ہے، وہاں تک قرار دیے جاتے ہیں جہاں تک کہ ایک شخص کی پوری آواز قریب تر مکان سے پہنچ سکتی ہے۔ بڑے

دریاؤں کے کناروں کی زمین عزمِ دریا کے نصف حصہ کی مقدار تک ملکِ عام ہے، کسی خاص شخص کی ملکِ مخصوص نہیں ہو سکتی۔

عام شاہراہیں؛

ایک عام شاہراہ آمد و رفت کے لیے ہے اور اس کا کسی دوسرے کام میں لایا جانا عام طور سے مداخلتِ بے جا متصور ہوگا، البتہ اگر اس طور سے کام میں لانا لا بد ہے اور اس سے آمد و رفت میں کوئی مزاحمت نہیں ہوتی تو کچھ مضائقہ نہیں۔ مثلاً کسی شخص کو یہ اجازت نہیں ہے کہ وہ سامانِ فروخت کے لیے لاکر شاہراہِ عام پر رکھے، البتہ ایسا شخص جس کا مکان شاہراہِ عام پر واقع ہے، اگر اپنے مکان کی مرمت کرانا چاہتا ہے تو وہ اس کا مجاز ہے کہ اپنا مال مصالحہ شاہراہ کے ایک کنارہ پر رکھے، بشرطیکہ اس کی ضرورت ہو، اور اس سے آمد و رفت میں مزاحمت نہ ہوتی ہو۔ ایک شاہراہِ عام اور اس کی بالائی فصلا ملکِ عام ہے اور کسی کو اختیار نہیں ہے کہ وہ اس کو روک کر دوسروں کی مزاحمت کا باعث ہو۔

جامد اویں جو عامہ خلأئق کے لیے وقف کر دی جاتی ہیں؛

بعض جامد اویں ایسی ہوتی ہیں جس کو مخصوص اشیا میں عامہ خلأئق کے لیے وقف کر دیتے ہیں، مثلاً مساجد، مدارس، سرائیں، شفاخانے وغیرہ۔ ان کے استعمال کا حق شرائطِ وقف اور اس کی نوعیت کے لحاظ سے ہوتا ہے۔

جو چیزیں اوپر بیان ہوئیں، اس میں سے بعض کے متعلق مثلاً وہ پانی جو کنوئیں میں اکٹرا جمع ہو جاتا ہے عامہ خلأئق کا حق نہایت محدود ہوتا ہے اور بعض کے متعلق عامہ خلأئق میں سے ہر شخص مساوی حق رکھتا ہے۔ مشروط بشرطِ مندرجہ بالا فطرت کی اکثر اشیا میں جامد اویا مال کی حیثیت پیدا ہو جاتی ہے، لیکن جب تک ان میں ایسی حیثیت پیدا نہ ہو، وہ عامہ خلأئق کے استعمال میں آسکتی ہیں۔ مثلاً بخر اراضی (موات)، شکار (صيد) یعنی جانور فطرتی حالت میں۔ سمندر یا دریا یا گہرے تالاب کی مچھلیاں اور جنگل کے درخت وغیرہ، یہ ایسی اشیا ہیں جو کسی خاص شخص کی ملکیت نہیں متصور ہوتیں اور مباحات کے نام موسم کی جاتی ہیں۔ ہم آئندہ چل کر اس امر کے متعلق بحث کریں گے کہ یہ اشیا کس طرح مال یا جامدات کی حیثیت پیدا کر لیتی ہیں۔

منقولہ اور غیر منقولہ جائداد :

مال یا جائداد کی دو بڑی قسمیں ہیں۔ منقولہ اور غیر منقولہ۔

غیر منقولہ سے مراد اولاً اراضی ہے اور اس کے ساتھ وہ تمام چیزیں جو مستقل طور سے اس سے ملحق ہوں۔ مثلاً مکان، اراضی اور مکانات "عقار" کے نام سے بھی موسوم کی جاتی ہیں۔ مال یا جائداد منقولہ کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو سکتی ہے اور اس کے ضائع ہونے کا بھی امکان ہے جو غیر منقولہ میں شاذ و نادر ہو جاتا ہے۔ اسی ضائع ہوجانے کے امکان کی وجہ سے منقولہ جائداد کا خریدار قبل قبضہ حاصل کر لے کے اس کے فروخت کا مجاز نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ وہ شے اتفاقاً طور سے ضائع ہو جائے اور وہ مشتری کو اس کا قبضہ نہ دے سکے۔ یہ حالت غیر منقولہ جائداد کی نہیں ہے بلکہ مزید برآں جائداد منقولہ عام طور سے استعمال سے فنا ہوتی رہتی ہے، یعنی وہ دوام یا ایک غیر محدود وقت کے استعمال سے گھٹتی اور آخر کار فنا ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی، مگر یہ حالت اراضی کی نہیں ہے جس سے بغیر اس کے فنا ہوئے پیداوار حاصل کی جا سکتی ہے یا دوسری طرح مثلاً مکان وغیرہ اس پر تعمیر کے استعمال میں آ سکتی ہے۔ اسی بنا پر اراضی وقف کی جا سکتی ہے، مگر جائداد منقولہ بجز خاص خاص اشیاء کے جن کے وقف کرنے کا رواج ہو گیا ہے، اصولاً اکثر فقہاء کے نزدیک ناقابل وقف ہے لہ

جو کچھ اراضی سے ملحق یا ملحق ہے، وہ اکثر مقاصد کے لحاظ سے اراضی کا ایک جز متصور ہوتا ہے جب تک کہ وہ اس سے علیحدہ یا جدا نہ کر لیا جائے۔ جب کوئی اراضی کسی شخص کے نام منتقل کی جاتی ہے تو اس کے تمام ملحقات اور ملحقات اس کے ساتھ منتقل ہو جاتے ہیں۔ ملحقات کا انتقال قبل علیحدگی کے مسئلہ مشاع کے تحت میں آجاتا ہے۔ "مشاع" کے معنی ایک شے میں دو آدمیوں کے حقوق پیدا کر دیا ہے۔ جائداد منقولہ کے حسب ذیل اقسام ہیں،

کمیلات، یعنی وہ اشیاء جو کیل سے ناپ کر فروخت ہوتی ہیں، جیسے گیسوں اور جوڑے۔
 "موزونات"، جو اشیاء عام طور سے وزن کر کے فروخت ہوتی ہیں، جیسے سونا چاندی تیل وغیرہ۔
 "عددیات" جو شمار سے فروخت ہوتی ہیں، جیسے پھل۔
 "مذروعات" جن کا اندازہ ذرعہ سے کیا جاتا ہے، مثلاً ایک گز کپڑا۔

کیلات، موزونات، عدویات اور مدروعات کا حاوی نام ”مقدرات“ ہے۔ سونے اور چاندی کو نقد بھی کہتے ہیں۔ ان اشیاء کے علاوہ منقولہ جائداد میں اسباب خانگی ”عروض“ اور حیوانات وغیرہ بھی شریک ہیں۔

مثل اور غیر مثلی اشیاء :

لیکن فقہ اسلام میں جائداد کی اہم تقسیم مثل اور قیمتی ہے۔ مثل وہ شے ہے جس کا مثل بازار میں مل سکتا ہے۔ اگر کوئی رقبہ ہو تو وہ ایسا ہو جس کا معاملات میں لوگ لحاظ نہیں کرتے۔ اگر یہ اشیاء کیل یا وزن سے فروخت ہوتی ہیں تو موزونات و کیلات مثل کہلائیں گی۔ سونا چاندی، غلہ، تیل وغیرہ۔ اگر وہ شمار سے فروخت ہوتی ہیں تو وہ عدویات مثل کے نام سے موسوم ہوں گی۔ قیمتی وہ شے ہے جس کا مثل بازار میں نہیں مل سکتا، اور اگر دستیاب ہوتا ہے تو ان دونوں میں ایسا فرق ہوتا ہے کہ لوگ باہم لین دین میں ان کی قیمت کے تعین کا لحاظ کرتے ہیں۔ ان اشیاء کا معیار یہ ہے کہ وہ عموماً وزن یا کیل سے نہیں فروخت ہوتیں، جیسے اراضی مکانات، جانور، سامان، خانہ داری، ملبوس وغیرہ۔

جائداد عین و دین :

اشیاء کی مثل اور قیمتی تقسیم کے ساتھ ہی ان کی تقسیم عین اور دین میں کی جاتی ہے۔ عین اور دین میں تمیز کا جو معیار قائم ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص کو کوئی شے کسی دوسرے شخص سے ملنی چاہیے جو اس پر ذریعہ عاریت یا غصب کے قایض ہو گیا ہو، تو آیا اس کو بجنہ وہی شے ملنی چاہیے یا نہیں۔ اگر بجنہ وہی شے ملنی چاہیے، تو وہ عین کہلائے گی ورنہ دین۔ اشیاء مثل عام طور سے بطور عین کے وصول نہیں ہو سکتیں اور اس وجہ سے وہ دین سمجھی جاتی ہیں۔ سونا چاندی، خواہ بشکل سکہ ہو یا نہ ہو، غلہ اور تیل وغیرہ سب دین میں داخل ہیں۔ اگر ایک شخص کوئی شے کسی دوسرے شخص کے ہاتھ ان سودرہوں کے معاوضہ میں فروخت کرے جو مشتری نے اس کو ایک تھیلی میں دکھائے، تو بالغ کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ خاص اس تھیلی کے درہوں کا طالب ہو، اگر اس کو سودرہم کہیں سے بھی دے دیے جائیں، تو اس کا مطالبہ ادا ہو جاتا ہے۔

اسی طرح اگر الف جس کے گودام میں سومن چاول موجود ہیں، ب کے ہاتھ سومن چاول بلا کسی تعین کے فروخت کرنے کا وعدہ کرتا ہے، تو ب کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ الف کو وہی چاول حوالہ کرنے پر مجبور کرے، جو اس کے گودام میں موجود ہیں۔

علیٰ ہذا القیاس اگر ایک شخص کسی دوسرے شخص کو کچھ روپیہ قرض دے، تو اس کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ بجنہ وہی روپیہ اس سے طلب کرے۔ مگر ایشیائے مشرقی تعین کی بنا پر عین ہو جاتی ہیں۔ مثلاً جب کسی خاص تھیلی کے گہیوں تعین کے ساتھ فروخت کیے جائیں یا کوئی شے اس تعین کے فروخت کی کہ اس کی قیمت فلاں تھیلی کے روپیہ سے ادا کی جائے گی۔ ایسی صورتوں میں وہ گہیوں اور وہ روپیہ عین اور تعمیل مختص کے قابل ہو جائے گی ایہ

پس عام طور سے تمام دین اشیا کا دار و مدار محض اس شخص کی ذمہ داری یا فرض پر رہتا ہے جس سے وہ شے قابل وصول ہے۔ اس صورت میں وہ مثل قرضہ کے ہو جاتا ہے اور اس کو بھی عربی میں دین ہی کہتے ہیں۔

جائداد کا استعمال اور اس کے استفادہ :

جائداد کے تصور ہی میں یہ امر داخل ہے کہ اس کا مالک جس طرح چاہے اس کو استعمال میں لائے اور اس سے استفادہ کرے۔ اس کے اس حق کو عام طور سے محدود کرنے والا جو امر ہے وہ یہ ہے کہ دوسرے اشخاص کو بھی اپنی جائداد کے استعمال اور استفادہ کا اسی طرح حق حاصل ہے اور سلطنت مجاز ہے کہ اس پر کوئی بار عائد کرے، مالک کے حق استعمال اور استفادہ میں جو قیود عائد کیے جاتے ہیں، وہ زیادہ تر اراضی سے متعلق ہیں، کیونکہ جس طریقہ پر اراضی کا استعمال کیا جاتا ہے، اکثر اس کا اثر اس کے پڑوسیوں پر پڑتا ہے۔ عام اصول یہ ہے کہ مالک اراضی کو اس کے استعمال اور استفادہ کا جس طرح وہ چاہے، حق حاصل ہے، گو کہ اس سے پڑوسیوں کو تکلیف یا ضرر ہی کیوں نہ ہو، مگر اس کے ساتھ یہ شرط لگی ہوئی ہے کہ وہ پڑوسیوں کی جائداد کو تباہ یا بیکار کر دینے کا مجاز نہیں ہے۔ مثلاً اگر ایک شخص اپنے پڑوسی کی دوکان کے برابر اسی قسم کی ایک دوکان قائم کرتا ہے اور وہی اشیا فروخت کرتا ہے تو اپنے پڑوسی کو نقصان کثیر تو ضرور پہنچاتا ہے، مگر اس قسم کا نقصان ہے کہ شریعت اس کی مزاحم

نہیں ہوتی۔ لیکن فرض کر دو کہ وہ ایک شخص کے سکونتی مکان کے قریب ایک کارخانہ قائم کرتا ہے اور کارخانہ میں جو کام ہوتا ہے، وہ اس قسم کا ہے کہ اس سے پڑوسیوں کو ایسی تکلیف پہنچتی ہے کہ وہ معمولی آرام سے نہیں رہ سکتے یا اپنا معمولی کاروبار نہیں کر سکتے، ایسی حالت میں شریعت دست اندازی کرتی ہے۔ اگر کوئی شخص بطور خود امور باعث تکلیف میں داخل ہوتا ہے تو اس کو شکایت کا کوئی حق باقی نہیں رہتا، یعنی اگر کسی مقام پر کوئی ایسا کاروبار یا پیشہ پیلے سے ہوتا ہے، جس میں شور و غل کا ہونا لازم ہے، تو جو شخص اس مقام پر آکر رہنا اختیار کرتا ہے، اس کو لازم ہے کہ وہ اس کو برداشت کرے۔ اس کا فیصلہ کہ امور باعث تکلیف میں کیا عمل دخل ہے اور کیا نہیں، اس اصول پر کیا جاتا ہے کہ آیا وہ فعل یا اس کا طریق عمل قریب کی واقع شدہ جائداد کو بہ لحاظ ان مقاصد کے جس کے لیے وہ مستعمل ہوتی ہے، صریح اور سخت نقصان (ضرر فاحش) پہنچاتا ہے یا نہیں۔ اگر وہ فعل قریب کی جائداد کے وجود کو معرض خطر میں ڈالتا ہے۔ مثلاً ایک شخص اپنی اراضی پر اس طرح سے پانی جمع کرتا ہے، یا اس میں اس طرح گڑھا کھودتا ہے کہ قریب کی اراضی یا مکان کی آڑ کمزور ہو جاتی ہے، تو یہ ضرر یقیناً صریح اور فاحش منصور ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی اراضی پر اس طرح تعمیر کرتا ہے کہ اپنے پڑوسی کے مکان کی روشنی یا ہوا کو روک دیتا ہے تو یہ فعل بھی باعث تکلیف منصور ہوگا۔

سلطنت کی طرف سے جو بار جائداد غیر منقولہ پر عائد کیا جاتا ہے، وہ عموماً محصول اور سکیوں کی شکل میں ہوتا ہے، جس پر آئندہ غور کیا جائے گا۔

بعض حقوق مالکانہ متعلقہ جائداد ملتومی یا محدود ہو سکتے ہیں؛

جائداد کے متعلق بعض حقوق مالک کے کسی فعل یا شریعت سے بغیر مالکانہ حقوق پر مؤثر ہوئے، عارضی طور سے ملتومی یا محدود ہو جاتے ہیں۔ مثلاً مالک مجاز ہے کہ وہ اپنی ملک کو رہن کر دے یا اس کو پٹہ پر دے دے۔ اس صورت میں جب تک کہ وہ اپنا قرض نہ ادا کر دے یا پٹہ کی مدت نہ ختم ہو جائے، وہ اس ملک پر قبضہ پانے کا مستحق نہیں منصور ہوتا، اگرچہ وہ اس جائداد کا مالک سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرح ایک نابالغ یا مجنون کو اجازت نہیں ہے کہ وہ ناقابلیت کے رفع ہوئے بغیر اپنی جائداد پر قابض ہو یا اس کو منتقل کرے۔ شریعت میں، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا، اس کی اجازت

نہیں کہ کوئی شخص اپنے غلام کے اتلافِ جان کا باعث ہو۔ اسی طرح شریعت دوسری جائداد ملکیت مثلاً جانوروں کے اتلافِ جان کے حق کو بھی محدود کرتی ہے۔ بعض اوقات مالک کا اختیارِ اتلافِ جائداد بھی دوسرے اشخاص کے حقوق کے لحاظ سے ملٹوی یا محدود ہو جاتا ہے۔ مثلاً اس نے کوئی جائداد رہن کر دی ہے۔ اس لیے جب تک وہ اپنے قرضِ خواہ کا قرضہ نہ ادا کر دے، وہ اس جائداد کے اتلاف کا مجاز نہیں ہو سکتا۔

تنہا یا مشترکہ قبضہ:

ملکیت خالص اور مشترکہ دونوں طرح کی ہو سکتی ہے۔ جب جائداد کے مالک دو یا اس سے زیادہ اشخاص غیر منقسمہ حصص میں ہوتے ہیں، تو یہ حالت شرکت الملک کہی جاتی ہے اور جائداد کے ہر جز میں ہر مالک کو اپنے حصہ کا حق ہوتا ہے۔ شریعتِ اسلام میں وہ مشترکہ حقیقت جو انگلستان کے قانون میں تسلیم کی گئی ہے، نہیں ہے۔ اسلامی شریعت کی رو سے ہر شریک کو یہ اختیار ہے کہ وہ اپنے حصہ کی نسبت جو عمل چاہے، کرے اور اس کی موت کے بعد اس کے حصہ کے مالک اس کے ورثاء ہوتے ہیں نہ کہ باقی شرکا۔ جائداد کا غیر منقسمہ ہونا خود اس امر کو ظاہر کرتا ہے کہ کوئی ایک شریک اس کا مجاز نہیں ہے کہ وہ تنہا اس شے پر قابض اور متصرف ہو اور اس طور سے اختلالِ حقوق پر یا ”مشاع“ واقع ہوتا ہے۔ یہ حالت، جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا، شریک کے اختیارِ انتقال پر ایک بڑے درجہ تک مؤثر ہوتی ہے، خصوصاً ایسی حالت میں جب کہ ایسا انتقال بلا بدل قیمت کی ہو۔

جائدادِ مشترکہ کے استفادہ کا عام اسول یہ ہے کہ ہر شریک بقدر اپنے حصہ کے اس جائداد کے استعمال اور استفادہ کا اس طریقہ سے، جیسا کہ باہم تہتہ اور طے ہو جائے اور جیسا کہ بلحاظ نوعیتِ جائداد ممکن ہو، مستحق ہے۔ فرض کرو جائدادِ مشترکہ ایک مکان ہے۔ ہر شریک کو حق ہے کہ وہ اس کو رہے اور مشترکہ دروازوں، راستوں اور پانی وغیرہ کو کام میں لائے۔ اگر جائداد قابلِ آمدنی ہے تو آمدنی باہم تقسیم ہو جائے گی، لیکن اگر کوئی شریک مشترکہ جائداد سے اپنی ذاتی دستکاری محنت یا حرفہ سے کوئی آمدنی حاصل کرتا ہے، تو دوسرے شرکا کو اس میں سے حصہ طلب کرنے کا کوئی حق نہ ہوگا۔ اگر اس سے جائدادِ مشترکہ کو کوئی نقصان پہنچے گا، تو وہ شریک جس نے جائداد کا استعمال اس طور پر کیا ہے، اس کا ذمہ دار مقصور ہوگا۔ فرض کرو کہ اس نے اراضی مشترکہ پر

زراعت کی یا بحیثیت ایک وارث کے اس جائداد کی آمدنی سے قبل تقسیم کے تجارت کی، تو وہ منفعت کے حساب دینے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، اگرچہ وہ اس نقصان کا ذمہ دار متصور ہوگا جو اس نے جائداد مشترکہ کو پہنچایا ہے۔ ہر شریک جائداد کی ترمیم اور نگہداشت کے مصارف کا بقدر اپنے حصہ کے ذمہ دار متصور ہوگا۔

جائداد مشترکہ سے مشترکہ استفادہ اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ کل شرکاء باہم متفق ہوں شریعت نے ہر شریک کو یہ حق دیا ہے کہ اگر وہ خود بہ رضا مندی باہم تقسیم نہ کر سکیں، تو عدالت سے جائداد کی تقسیم کراپانے کی استدعا کریں۔

حقوق مشمولہ جائداد یا حقوق آسائش :

ممکن ہے کہ ایک شخص جائداد میں شریک نہ ہو، مگر جو حقوق اس سے متعلق ہیں، ان میں شریک ہو، جیسے کہ "حق مرور، حق مجرائے آب، حق امیسل لہ یعنی دوزرے کی زمین پر نالہ چلانے کا حق۔ یہ انگریزی قوانین کے حقوق آسائش کے مماثل ہیں۔ حق آسائش سے اسی طرح استفادہ کیا جاسکتا ہے، جس طرح زمانہ گزشتہ میں اس سے استفادہ کیا جاتا رہا ہے۔ اس میں تبدیلی یا اصناف کی گنجائش نہیں ہے اور عدم استفادہ سے وہ زائل ہو جاتا ہے۔

شفعہ :

شریعت اسلام میں جائداد غیر منقولہ کے متعلق ایک اور حق جو مالک جائداد کے حق انتقال میں مزاحم ہوتا ہے، تسلیم کیا گیا ہے اور جس کا ترجمہ انگریزی میں عام طور سے (Pre-emption) (پری امپشن) کیا جاتا ہے، شفیعہ کے لفظی معنی شامل کرنے کے ہیں اور شرٹ میں بائع کی جائداد کو اس قیمت پر جس پر اس نے جائداد مذکورہ کو بیع کیا ہے، حاصل کرنے کا نام ہے۔

۱۔ الجملہ صفحہ 199 . ہدایہ و فتح القدر، جلد 4، صفحہ 5 - 411

۲۔ الجملہ، صفحہ 200 - 198 .

۳۔ جسٹس ہالوی (6) ہائی کورٹ رپورٹ صفحہ 30 میں لکھتے ہیں کہ لفظ "پری امپشن" شفیعہ کا ٹھیک ترجمہ نہیں ہے، بلکہ یہ حق قانون حرمین کے "جس ریٹریکٹس" کے مماثل ہے۔

یہ حق کب پیدا ہوتا ہے ؟ :

یہ حق بجز معاملہ بیع کے دوسرے معاملات، مثلاً ہبہ وغیرہ میں نہیں پیدا ہوتا، بلکہ ایسے بیوع سے بھی متعلق نہیں ہوتا جو قطعی اور فوری قابل نفاذ اور قابل پابندی نہیں ہوتے، مثلاً حق شفیعہ ایسی بیع سے جس میں خیار ہو یا جو ناجائز ہو، پیدا نہیں ہوتا، البتہ ہبہ بالعوض میں جس میں بیع کے تمام شرائط پائے جاتے ہیں، موجود ہوتا ہے۔ بعض مالکی فقہاء نے بظاہر اس حق کو اجاروں پر بھی حاوی کر دیا ہے۔^۱

حق شفیعہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کہ بائع فی الحقیقت جائداد کو فروخت کر دیتا ہے کیونکہ معاہدہ بیع تک معاملہ کی تکمیل صرف اس کی مرضی پر منحصر ہوتی ہے اور یقینی نہیں کہی جا سکتی ہے۔

شفیعہ :

یہ حق ان لوگوں کا تسلیم کیا گیا ہے جو جائداد زیر بیع سے تعلق رکھتے ہیں۔ عام طور سے چاروں مذاہب میں جائداد غیر منقسمہ کے شرکاء کا ایسا تعلق مان لیا گیا ہے۔ حنفی اس میں ان لوگوں کو بھی شامل کر لیتے ہیں جو بائع کی مشارکت میں خاص خاص حقوق آسائش کو کام میں لانے کے مجاز ہیں۔ مثلاً حق راہ یا حق آب اور نیز ان پڑوسیوں کو جن کی جائداد ملحق واقع ہے۔^۲ یہ لوگ شفیع کہلاتے ہیں اور ان کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ بائع کو مجبور کریں کہ وہ جائداد کو بجائے ایک غیر شخص یا کسی ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنے کے جس کو کوئی ایسا تعلق نہ ہو، ان کے ہاتھ فروخت کرے۔ اس حق کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ ایک غیر شخص کا داخل جائداد ہو جانا موجب فساد اور تکلیف ہو سکتا ہے۔ جس اصول پر یہ حق مبنی ہے، وہ یہ ہے کہ جائداد کا ہر شریک جائداد کے ہر جز میں شریک ہے۔ جو شریک اپنا حصہ فروخت کرتا ہے، وہ

^۱ فتح الجلیل، صفحہ 291

^۲ المغنی، صفحہ 153

^۳ ہدایہ، جلد 8، صفحہ 304 و فتح القدر، صفحہ 374، نیل المآرب، جلد 1، صفحہ 141

فتح الجلیل، صفحہ 144 -

دوسرے شرکار کے حصص کے استفادہ میں دخل دیتا ہے، جس کی اجازت اس کو بغیر ان کے رضامندی کے نہیں دی جاسکتی۔ حنفیوں کا اس حق میں جارِ ملائمت کو شامل کر لینا حکمِ شریعت کی مصلحت کو پیش نظر رکھ کر ایک قسم کی ان لوگوں کے ساتھ رعایت ہے۔

تینوں قسم کے شفیعوں میں ترجیح کے متعلق قاعدے مقرر کر دیے گئے ہیں۔ اصول یہ ہے کہ شفیعوں میں ترجیح اس کو دی جانی چاہیے جس کا دعوے بہ لحاظِ قربت تعلق کے قوی تر ہو۔ اس لحاظ سے شریکِ جامداد کو اس شخص پر ترجیح ہے جو صرف حقوقِ آسائش میں شریک ہو اور حقوقِ آسائش کے شریک کو بمقابلہ جارِ ملائمت کے حقِ ترجیح حاصل ہے۔ اگر ایک ہی قسم کے کئی شفیع ہوں، تو حنفیوں کے نزدیک ان سب کا حق مساوی ہوگا۔ لیکن شافیعوں اور حنبلیوں کے نزدیک یہ سوال صرف شرکار میں پیدا ہو سکتا ہے اور ہر شریک کا حق اس کے حصہ کے مطابق ہوگا۔

اس حق کے نفاذ میں سخت شرائط لگائی گئی ہیں:

صاحبِ ہدایہ کا قول ہے کہ شفعہ کا حق ایک ضعیف حق ہے اور اگر اس پر اصرار نہ کیا جائے تو وہ زائل ہو جاتا ہے، اس لیے شرعاً اس امر کی ضرورت ہے کہ شفیع کے ارادہ کے اظہار میں کسی قسم کا شک اور شبہ نہ ہونا چاہیے۔ اس حق کے قابل قبول ہونے کے شرائط یہ ہیں کہ شفیع نے فروخت پر رضامندی کا اظہار نہ کیا ہو، کیونکہ شفعہ بجائے خود ایک ایسا حق ہے جو بائع اور مشتری کے خلاف ہے اور اس بنا پر اس کا فوری اظہار اور نفاذ لازمی ہے، کیونکہ وہ مشتری کے حق کا مسقط ہوتا ہے۔ شفیع کو فروخت کی خبر ملتے ہی فوراً فیصلہ کرنا اور اپنے دعوے کو پیش کرنا یعنی (طلب موثبتہ) کرنا چاہیے اور بعد اس کو دو گواہوں کے مواجہہ میں بائع یا مشتری یا اس جگہ پر اس دعوے کا اعادہ (طلب التقریروالاشہاد) کرنا لازم ہے اور اگر اس غرض میں مشتری جامداد بیعہ اس کے حوالے نہ کر دے تو اس کو بلا کسی تسویق کے اپنے دعوے کو عدالت

۱۔ ہدایہ، جلد ۵، صفحہ 294 و المجلد، صفحہ 141۔

۲۔ رد المحتار، جلد 5، صفحہ 152، فتح القدر، جلد 8، صفحہ 302، نیل المآرب، جلد 1، صفحہ 141۔

۳۔ فتح القدر، جلد 8، صفحہ 305۔ مقابلہ کرو چیف جسٹس جی کلک کے ریپارکس، بنگال

لا رپورٹ 297 ضمیمہ صفحہ 35۔

میں رجوع کر دینا (طلب الخصومت) لازم ہے۔ بعض فقہاء، مثلاً امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک ایک ماہ کا گزر جانا مانع از جباع دعویٰ متصور ہوگا، لیکن اگر تعویق کی وجہ کافی ہے۔ مثلاً اس مقام پر موجود نہ ہونا یا اطلاع کا نہ ملنا اور شافعی اور حنبلیوں کی رائے میں ان احکام شریعت سے ناواقف ہونا جو فوری کارروائی کا حکم دیتے ہیں، تو اس کے حق پر کوئی اثر نہ پڑے گا۔ اگر جائداد بیعیہ یا اس کی قیمت کے متعلق کسی غلط بیانی کی وجہ سے شفیع اپنے حق کے طلب سے باز رکھا گیا ہے، تو اس سے اس کا حق زائل نہ ہوگا۔ شفیع کو اس قیمت کے ادا کرنے پر آمادہ ہونا چاہیے جو اس جائداد کی بابت بائع کو دی گئی ہے۔ اگر شفیع سے اس سے زیادہ قیمت لی گئی ہے جو فی الحقیقت مشتری نے ادا کی تھی، تو وہ زیادتی کی واپسی کا مستحق ہوگا، یا اس کو حق ہوگا کہ وہ کل معاملہ سے دست بردار ہو جائے۔

چونکہ حق شفیعہ بائع کے آزاد حقوق انتقال جائداد میں مزاحم ہوتا ہے، اس لیے بعض حنفی فقہاء نے اس حق سے بچنے کے لیے بعض شرعی حیلے تجویز کیے ہیں۔ اگرچہ ان حیلوں کا کام میں لایا جانا مکروہ قرار دیا گیا ہے۔ مالکی، حنبلی اور شافعی ان حیلوں کی مطلق اجازت نہیں دیتے اور نہ ان کو تسلیم کرتے ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حق شفیعہ مسلم اور غیر مسلم دونوں کے لیے ہے، مگر حنبلی یہ حق ایک غیر مسلم کے لیے بمقابلہ ایک مسلم کے نہیں قبول کرتے ہیں۔

ہندوستان کی انگریزی عدالتیں غالباً بہ استثنائے احاطہ مدرائش کے اس حق کو جب کہ وہ دو مسلمانوں کے درمیان پیدا ہوتا ہے، تسلیم کرتی ہیں۔ ہندوؤں میں بھی یہ حق تسلیم کیا جاتا ہے، لیکن اسی صورت میں جب کہ اس کی بنیاد کسی رسم و رواج پر قائم ہو۔

جب یہ معاملہ دو مسلمانوں میں پیش آتا ہے، تو عام طور سے شرعی قانون شفیعہ کام میں لایا جاتا ہے۔ دوسری صورتوں میں اس کا استعمال ان تبدیلیوں اور تغیرات کے ساتھ ہوتا ہے جو مقامی رسم و رواج سے اس میں پیدا ہو گئے ہوں۔

۱۔ نیل المآرب، جلد 1، صفحہ 141۔

۲۔ فتح الجلیل، صفحہ 295۔ ۳۔ نیل المآرب، جلد 1، صفحہ 142۔

۴۔ نیل المآرب، جلد 1، صفحہ 142۔ ۵۔ نیل المآرب، جلد 1، صفحہ 140۔

۶۔ دیکھو ریپارکس ہالوی جسٹس 96 مدراس ہائی کورٹ رپورٹ، صفحہ 31 و 36۔

قبضہ

اب ہم اس امر پر بحث کریں گے کہ شرع اسلام میں قبضہ کے کیا شرائط ہیں، کیونکہ قبضہ نہ صرف ملک کا اہم جز ہے، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا، بلکہ حصول ملک کا ایک ذریعہ ہے اور واقعی قبضہ ایسی حالت میں بھی کہ اس کو ملک سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ بہت سے ایسے حقوق کو بہ اشتیاق مالک کے دوسروں کے مقابلہ میں پیدا کرنا ہے جو مالکانہ حقوق کے مماثل ہوتے ہیں۔ پس غور طلب یہ امر ہے کہ قبضہ اور اس کی حقیقت کیا ہے۔ قبضہ حقیقی ہو سکتا ہے۔ مثلاً ایک شخص ایک شے کو ہاتھ میں لے لیتا ہے یا اس کو اپنی جیب میں رکھ لیتا ہے، مگر بہت سی ایسی اشیاء ہیں، جن کے ساتھ یہ عمل نہیں ہو سکتا۔ مثلاً زمین، مکان، بہاڑ یا میز و کرسی وغیرہ۔ ایسی صورتوں میں قبضہ حکمی ہوگا۔ ان میں سکونت وغیرہ اختیار کرنے سے۔ مثلاً ایک شخص اپنے ہی مکان کے ایک خاص حصہ میں رہنے لگتا ہے، یا اپنے کسی ملازم کو اس کی حفاظت کے لیے مقرر کر دیتا ہے یا اس کا دروازہ مقفل کر دیتا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ قبضہ میں دوسرے شخص کو اس سے خارج کر دینے کا ارادہ شریک ہو اور نیز اس کو عمل میں لانے کا اختیار حاصل ہو۔ فرض کرو کہ میرا ایک دوست مجھ سے ملنے کے لیے میرے مکان میں آتا ہے۔ اس کی نسبت یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ مکان پر قابض ہے، کیونکہ اس کا ارادہ مجھ کو مکان سے خارج کر دینے کا نہیں ہے۔ اسی بنیاد پر قانون میں کرایہ دار یا اجارہ دار کا قبضہ مالک کا قبضہ منصوب ہوتا ہے، لیکن فرض کرو کہ جس مکان میں میری بود و باش ہے، اس کا ایک شخص دعویٰ کرے اور وہ مکان میں داخل ہو کر اس دعویٰ کی بنا پر مجھ کو مکان مذکور سے خارج کر دیتا ہے۔ ایسی حالت میں کہا جائے گا کہ وہ مکان پر قابض ہے۔ اگر وہ اسی ارادہ سے آیا مگر اس قوت کے ساتھ نہیں آیا کہ مجھ کو مکان سے خارج کر سکے، تو میرے قبضہ پر کوئی اثر نہ پڑے گا۔ قبضہ میں، خواہ حقیقی ہو یا حکمی اور استحقاقی، تمیز اور فرق کرنا لازم ہے۔ ایک غاصب نہ صرف غیروں بلکہ خود مالک کے مقابلہ میں قابض سمجھا جائے گا۔

جو حقوق حقیقی قبضہ سے متعلق ہیں؛

اب ہم کو ان حقوق کی نوعیت پر غور کرنا چاہیے جو قانون کی رو سے محض قبضہ سے متعلق ہوتے

ہیں اور جو مختصراً ملک الید یا حقوق قابضانہ کے نام سے موسوم کیے جاتے ہیں۔ مالک بھی اس کا مجاز نہیں ہے کہ بغیر استداد عدالت کے اپنی جائداد ایک ایسے شخص کے قبضہ سے نکال سکے جو اس پر قابض ہے، اگرچہ اس کا قبضہ ناجائز ہی کیوں نہ ہو۔ جب وہ شخص عدالت میں آئے گا تو اس کو معلوم ہو گا کہ اس کے مخالف نے قبضہ حاصل کر لینے کی بنا پر اس کے مقابلہ میں بڑا غلبہ حاصل کر لیا ہے۔ مدعی کو بار ثبوت اٹھانا پڑے گا اور قابض (ذوالید) کے مفید اکثر قیاس قائم ہوں گے اور ان کی تائید ظاہری حالات (ظاہر الحال) سے ہوگی۔ اگر یہ سوال پیدا ہوگا کہ غاصب نے جائداد کو کوئی ہنر پہنچایا ہے یا نہیں، تو عدالت اس کے بیان کو مالکِ جائداد کے بیان پر ترجیح دے گی اور مذہب حنفی کی ایک رائے کے مطابق وہ واصلات کا ذمہ دار بھی قرار نہیں پائے گا۔ غاصب کے قبضہ پر جس قدر زیادہ مدت گزرتی جاتی ہے، اسی قدر اس کی حیثیت قومی اور مالک کی حیثیت ضعیف اور کمزور ہوتی جاتی ہے۔ شریعتِ اسلام کی جس طرح تعبیر زمانہ حال میں کی جاتی ہے، اس کے لحاظ سے ایک خاص مدت کے گزر جانے کے بعد اس کو معلوم ہوگا کہ عدالت میں اس کے مقدمہ کی سماعت ہی نہیں ہو سکتی یا عدالت اس کو چارہ کار دینے سے انکار کرتی ہے۔ اگر اس کا مقدمہ سماعت ہوا اور اس نے اپنا حق ثابت کر دیا، اس حالت میں بھی ممکن ہے کہ وہ بر بنائے ترقی اپنی جائداد نہ پاسکے۔ فرض کرو کہ زمین اسی کی ہے، مدعی علیہ کے کسی دعویٰ کی بنا پر، جو نیک نیتی کے ساتھ کیا گیا ہو، خواہ وہ غلط اور ناجائز ہی کیوں نہ ہو، اس کے قبضہ میں چلی آتی ہے اور مدعی علیہ نے اس میں ترقی بذریعہ اضافہ کی ہے، مثلاً اس پر مکان بنا لیا ہو یا درخت لگائے ہوں۔ ایسی صورتوں میں اگر اس اضافہ کے مصارف اراضی کی قیمت سے زیادہ ہوں، تو قابض کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ اراضی پر قابض رہے اور اس کی قیمت اس کو دے دے۔ اگر قابض زمین اپنا کوئی اتحاق بھی ظاہر نہیں کرتا، مگر اس نے زمین مقبوضہ پر اضافہ کیا ہے، تو بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ مالک کو وہ زمین مع اضافہ کے بغیر ان اضافوں کی قیمت کے ادا کرنے کے نہیں دلائی جاسکے گی۔ اگر اضافے اس قسم کے ہیں کہ ان کو غاصب بغیر اراضی کو نقصان پہنچائے نہیں اٹھا سکتا اور مالک اراضی اس نقصان کو برداشت کرنے کے لیے آمادہ نہیں ہے اور نہ ان اضافوں کی قیمت ادا کر سکتا ہے اور نہ کرتا ہے، تو غاصب کو اختیار ہوگا کہ وہ زمین کی قیمت دے کر اس کو اپنے قبضے میں رکھے۔ منقولہ اشیا میں اگر غاصب نے کوئی ایسا اضافہ کیا ہے کہ اس کی صفت بدل گئی ہے، مثلاً ایک بے رنگے ہوئے کپڑے کو رنگوا لیا، تو مالک کو اس اضافہ کا معاوضہ دینا

پڑے گا، اگر وہ اصل شے واپس کر لینا چاہتا ہے۔ دوسری صورتوں میں وہ صرف قیمت کا مستحق ہوگا۔ بمقابلہ ان تمام اشخاص کے جو اس سے بہتر اتحقاق ثابت نہیں کر سکتے، قابض جائداد کی قانونی اس طرح حفاظت کرتا ہے، گویا کہ وہ اصل مالک ہے۔ اگر کوئی دوسرا شخص ناجائز طریقے سے جائداد کو اس کے قبضہ سے نکالتا ہے یا اس کو کوئی ضرر پہنچاتا ہے، تو وہ جائداد کی واپسی یا سہرہ کی نالاش کرنے کا حق رکھتا ہے اور ضرورت کے وقت وہ اس جائداد کی حفاظت میں قوت سے بھی کام لینے کا مجاز ہے۔

غاصب کی ذمہ داریاں؛

غاصب بمقابلہ اصلی مالک کے جائداد کے غاصبانہ قبضہ کے نتائج کا ذمہ دار ہے۔ یعنی اگر وہ جائداد اس کے قبضہ کے زمانہ میں ضائع ہو جاتی ہے یا اس کو ضرر پہنچتا ہے، خواہ اس میں اس کا کوئی قصور بھی نہ ہو، تب بھی وہ اس کا ذمہ دار متصور ہوگا۔ قابض ناجائز یا غاصب وہ شخص کہا جائے گا جو کسی شے کو بغیر مالک کی اجازت کے اور اس نیت کے ساتھ کہ اس سے مالک کو منتقل یا عارضی طور سے محروم کر دے، لیتا یا اپنے پاس رہنے دیتا ہے۔ ممکن ہے کہ ایک شخص کسی شے پر جائز طور سے قبضہ حاصل کرے۔ مثلاً بذریعہ معاہدہ وغیرہ کے۔ لیکن اگر وہ اسی شے کو ختم معاہدہ کے بعد لے لینے کی نیت سے روک رکھے تو وہ غاصب کی تعریف میں آجائے گا۔

قبضہ بذریعہ اتحقاق کے؛

لیکن اگر حقیقی قابض جائداد جائداد پر مخالفانہ قبضہ نہیں کرتا ہے، بلکہ منجانب مالک قابض ہے تو اس کا قبضہ عین مالک کا قبضہ متصور ہوگا۔ بعض صورتیں ایسی ہوتی ہیں جن میں ایک شخص دوسرے شخص کی جائداد پر نہ غاصبانہ قابض ہوتا ہے، یعنی اس کی یہ نیت نہیں ہوتی کہ وہ مالک کو ہمیشہ کے لیے اس سے محروم کر دے، اور نہ اس کی طرف سے قابض ہونا ہے، بلکہ خود اپنے کسی حق کی بنا پر قبضہ رکھتا ہے، جیسے کہ اجارہ دار یا مرہن وغیرہ۔ ایسی صورتوں میں شرح محمدی کی رو سے اجارہ دار یا مرہن ہی سرسری طور سے عملی مقاصد کے لیے قابض جائداد متصور

ہوگا اور مالک کو خاص شرائط، مثلاً ادائیگی قرض یا ختم مدت اجارہ کے بعد قبضہ کا حق ہوگا۔ اسی بنا پر جائداد مرہونہ یا مابورہ کے جو منتقلات بدل یا بلا بدل قیمت کے عمل میں آتے ہیں اور جن میں ان کی تکمیل کے لیے جائداد کی فوراً حوالگی لازم آتی ہے، اس وقت تک معرض التوا میں رہتے ہیں جب تک کہ جائداد ہائے مذکورہ بار سے سبکدوش ہو کر موہوب لہ کے حوالہ نہ کر دی جائیں۔

مرتبہن یا اجارہ دار کا حق قبضہ حالیہ اس حد تک ان کا استحقاق ہے کہ مالک ان کے قبضہ سے جائداد کو نہیں نکال سکتا جب تک کہ وہ بنا جس کی وجہ سے وہ لوگ قابض ہیں، ختم نہ ہو جائے۔ جائداد کی حفاظت کے متعلق ان کی حیثیت ایک امین کی سمجھی جاتی ہے۔

کامل اور غیر کامل قبضہ :

قبضہ کامل یا غیر کامل ہو سکتا ہے۔ کامل قبضہ اس وقت کہا جاتا ہے جب مالک اور اس کے نوکروں یا مختاروں کے سوائے اور کسی کو کوئی دخل نہیں ہوتا اور نہ کسی دوسرے شخص کو اس عرصہ میں اس شے کے قبضہ کا حق ہوتا ہے۔ مثلاً غیر منقسمہ جائداد (مشاع) کے شریک کا قبضہ غیر کامل ہے، کیونکہ دوسرے شرکاء کو بھی مشترکہ جائداد کے ہر جزو پر قبضہ کا حق حاصل ہے۔

منافع کی ملکیت :

ملکیت منافع میں، جو معاہدہ سے پیدا ہوتی ہے، اس قدر حقوق نہیں ہیں جس قدر جائداد کے متعلق ہوتے ہیں اور حنفی مذہب کے مطابق ایسے حقوق کے انتقال کے اختیارات مالک کو بہت کم حاصل ہیں اور اس کا حق حفاظت بھی غیر مکمل ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا، ملکیت منافع کے متعلق جو حقوق اور اختیارات ہوتے ہیں، ان کا تعلق زیادہ تر فریقین کے معاہدات سے ہوتا ہے، اور ہم اس پر معاہدات کے ضمن میں غور کریں گے۔

فصل ہفتم

حصولِ ملکیت

دفعہ 1۔ حصول ذریعہ اعزاز امتداد زمانہ

ہر انسان کو بحیثیت انسان ہونے کے یہ قدرتی حق حاصل ہے کہ وہ اپنے جسمانی اور دماغی قوتوں کا استعمال جس طرح وہ مناسب سمجھے، کرے، بشرطیکہ وہ دوسرے اشخاص کی اسی قسم کی آزادی میں مداخلت نہ کرے۔ ایسے قدرتی حق کے استعمال کی بنا پر حقوق و فرائض متعلقہ جامداد پیدا، منتقل اور زائل ہوتے ہیں۔

ملکیت، جیسا کہ ”المجتبیٰ“ میں بیان ہوا ہے :-

1۔ اعزاز یعنی ان اشیاء پر قابض ہو جانے سے، جن پر اب تک کسی دوسرے کا قبضہ نہ

تھا یا دوسرے الفاظ میں ابتدائے حصول سے پیدا ہوتی ہے۔

2۔ نقل یا مالک کے منتقل کر دینے سے۔ اور

3۔ خلف یا توریث سے۔

مؤخر الذکر طریقہ خانگی قانون سے مستثنیٰ ہے۔

حصول بذریعہ اعزاز؛

ایسی مادی اشیاء جو استعمال مشترکہ کے لیے مخصوص نہیں ہیں اور جن پر کوئی شخص پہلے سے قابض نہیں ہو گیا ہے، بطور جامداد کے حاصل کی جاسکتی ہیں۔ اس حصول کی نوعیت، جس کے ذریعہ سے ایسی شے جو کسی کی ملکیت نہ ہو، جامداد کی شکل اختیار کر لیتی ہے، اس شے کی حیثیت پر منحصر ہوتی ہے۔ مثلاً جو درخت پہاڑوں پر اگتے ہیں، وہ کسی کی ملکیت نہیں منقولہ

ہوتے۔ پس اگر ایک شخص ان کو کاٹتا ہے یا اپنے ملازمین یا مزدوروں کے ذریعہ سے کٹواتا ہے، تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس نے اپنی ملک قرار دینے کے لیے جس قدر عمل مطلوب تھا، وہ کر لیا۔

اسی طرح جب ایک شکار بھاگ یا پرخ کر نکل جانے کے ناقابل کر دیا جاتا ہے، تو سمجھا جاتا ہے کہ وہ حاصل کر لیا گیا۔ اگر ایسی حالت کے پیدا کرنے کے لیے کسی مزید ترکیب کی ضرورت ہے تو اس کی نسبت یہی سمجھا جائے گا کہ وہ حاصل نہیں ہوا۔ مثلاً وہ مچھلیاں جو اس قدر گہرے پانی میں ہوں کہ بغیر کسی خاص ترکیب کے ہاتھ نہیں آسکتیں، وہ صید متصور ہوں گی نہ کہ کسی خاص شخص کی ملکیت۔

گھاس کے حصول کا بھی وہی طریقہ ہے جو درختوں کے لیے بتایا گیا ہے۔ پانی کی نسبت حاصل کر لینا اس وقت کہا جائے گا جب کہ وہ اپنے منبع سے علیحدہ کر لیا جائے گا، جیسے برساتی پانی کسی طرف یا کسی حوض وغیرہ میں جمع کر لیا جائے۔ فرض کرو کہ ایک شخص کنواں یا تالاب کھودتا ہے اور اس میں زمین کے سوتوں کے ذریعہ سے پانی جمع کرتا ہے۔ ایسے پانی کی نسبت یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ کامل طور سے حاصل کر لیا گیا ہے، کیونکہ وہ اپنے منبع سے علیحدہ نہیں ہوا ہے۔

”موات“ یعنی وہ اراضی جو کسی کی ملکیت نہیں ہے اور نہ کسی گاؤں کی چراگاہ یا جنگل کا جز ہے، ایک شخص کی ذاتی ملکیت ہو جاتی ہے، جو اس کا بہ اجازتِ حاکم وقت تردد کرتا یعنی اس کو بچی (زندہ) کرتا ہے۔ زمین کا زندہ کرنا اس حالت میں کہا جاتا ہے جب کہ اس پر فی الحقیقت زراعت کی جاتی ہے یا اس مفسد کے لیے آب پاشی وغیرہ کے ذریعہ سے تیار کر لی جاتی یا بذریعہ احاطہ یا باڑہ کے محفوظ کر لی جاتی ہے۔

حصول بذریعہ استیلا اور زمانہ :

شرع اسلام کے صحیح اصول کے مطابق کسی دوسرے شخص کی مملوکہ شے محض قبضہ سے خواہ وہ کتنے ہی زمانہ کا کیوں نہ ہو، حاصل نہیں ہو سکتی۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہنا چاہیے کہ امتدادِ زمانہ سے کوئی شے حاصل نہیں کی جاسکتی، مگر زمانہ حال میں روم اور مصر کے علمائے نے یہ تسلیم کر کے کہ سلطانِ وقت کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ قاضیوں کو ایک خاص مدت گزر جانے کے

بعد مقدمات کی سماعت کی اجازت نہ دے۔ اس مقصد کو دوسرے طریقہ سے حاصل کر لیتا ہے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ بادشاہ وقت، جس کو قاضیوں کے مقرر کرنے کا اختیار ہے، اس امر کا مجاز ہے کہ وہ ان کے اختیارات سماعت کو خاص مقدمات کی حد تک محدود کر کے ان کے حدود اختیاراً سے ان مقدمات کو خارج کر دے جو ایک مدت معینہ کے گزر جانے کے بعد دائر کیے جائیں۔

اگرچہ قدیم اصول کے مطابق جائداد محض امتدادِ زمانہ کی بنا پر حاصل نہیں ہو سکتی، مگر شرعاً جائداد کے متعلق بعض حقوقِ آسائش امتدادِ زمانہ کی بنا پر ضرور حاصل ہو جاتے ہیں۔ مثلاً دوسرے شخص کی زمین پر راستہ چلنے یا پرناہ چلانے، اور مؤقفین "المبلی" کی رائے کے مطابق ایک حد تک عورتوں کو مد نظر سے محفوظ رکھنے کا حق اس حق پر قدیم فقہاء نے زور نہیں دیا ہے۔

حقِ آسائش کے حاصل ہونے کے لیے بظاہر کوئی مدت مقرر نہیں ہے، مگر تمتع کا قدیم ہونا ضرور ہے۔ مثلاً ایک شخص ایک نیا مکان دوسرے شخص کی اراضی کے متصل بناتا ہے، اس کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنے مکان کا برساتی پانی اس کی زمین پر بہائے۔

دفعہ 2 معاہدہ

معاہدے؛

مصول ملکیت کا سب سے اہم اور کثیر الوقوع طریقہ یہ ہے کہ مالک شے اس کو بذریعہ اپنے کسی عمل کے دوسرے شخص پر منتقل کر دے۔ یہ انتقال بذریعہ معاہدہ کے ہوتا ہے۔ لفظ معاہدہ شرع اسلام میں انگریزی قانون سے زیادہ ترویج معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔

شرع اسلام میں معاہدہ کا تصور؛

معاہدہ کو عربی میں "عقد" کہتے ہیں، جس کے لفظی معنی بلانے یا گرہ دینے کے ہیں۔ شرع میں انتقال کے مختلف اجزا یعنی ایجاب و قبول کو باہم ملانے کا نام عقد ہے۔ اگر مزید توضیح کی جائے تو بقول فقہائے اہل اسلام معاہدہ کے تصور میں چار علل پائے جاتے ہیں؛

- 1- فاعلیتہ یا وہ علت جس کا تعلق معاہدہ کرنے والوں سے ہوتا ہے۔
- 2- مادیہ یا وہ علت جس کا تعلق معاملہ، یعنی ایجاب و قبول سے ہوتا ہے۔

3- صورت یا وہ جس کا تعلق ظاہری صورت سے ہوتا ہے

4- غائب یا وہ جس کا تعلق نتیجہ پیش نظر سے ہونا ہے

دوسرے الفاظ میں یوں کہنا چاہیے کہ معاہدہ کے لیے ضرور ہے کہ اس کے دو فریق ہوں اور ایک فریق ایجاب اور دوسرا اس کو قبول کرے اور دونوں ایک ہی امر کے متعلق متفق ہوں۔ یعنی ان کے بیانات ایک ہی معاملہ کی نسبت ہوں اور معاہدہ کا مقصد کوئی شرعی نتیجہ پیدا کرتا ہو۔ ایجاب اور قبول معاہدہ کے لازمی اجزا ہیں۔ اگر ان میں سے ایک بھی مفقود ہو تو معاہدہ نہیں ہو سکتا مثلاً الف ایک جامد اد کے فروخت یا ہبہ کا ب سے ایجاب کرتا ہے، مگر ب اس ایجاب کو قبول نہیں کرتا تو فروخت یا ہبہ بے کار ہو جائے گا۔

معاہدہ کے تصور میں فریقین کا باہمی منافع اور کم از کم مالی منافع داخل نہیں ہے۔ مثلاً ہبہ معاہدہ کی ایک شکل ہے، اگرچہ مالی منافع صرف ایک فریق یعنی موبہوب لہ کو پہنچتا ہے۔ شرع اسلام میں معاہدہ کا اہم تصور یہ ہے کہ دو آدمیوں میں شرعی تعلقات پیدا کرتا ہے۔ ان دونوں اشخاص کے اس امر پر متفق ہو جانے سے کہ وہ اپنے بعض حقوق کے متعلق بطریق خاص عمل کریں گے۔ مثلاً جب الف کوئی شے ب کے ہاتھ فروخت کرتا یا اس کو ہبہ کرتا ہے تو الف اس پر رضا مند ہوتا ہے کہ وہ اپنے حقوق مالکانہ ب کو دے دے اور ب اس پر رضا مند ہوتا ہے کہ وہ جامد اد کو اس کی تمام ذمہ داریوں کے ساتھ یعنی اگر وہ اراضی ہے تو مالگزاری وغیرہ کی ادائیگی یا اگر وہ جانور ہے، تو اس کے کھلانے پلانے اور حفاظت اور فروخت کی حالت میں اس کی قیمت کی ادائیگی کی ذمہ داری کے ساتھ قبول کرنے۔ برخلاف اس کے ہبہ کی صورت میں موبہوب لہ پر اخلاقاً واجب کی شکرگزاری عائد ہوتی ہے۔ شرع اسلام میں معاملہ کے اخلاقی پہلو سے چشم پوشی نہیں کی گئی ہے۔ شرع اسلام کے اصول کے لحاظ سے شرعی تعلقات کا پیدا ہونا اور ان کا تکمیل پانا دو جداگانہ مسئلے ہیں۔ تکمیل کا مسئلہ معاملات کی نوعیت پر منحصر ہے۔ مثلاً اگر کسی معاملہ میں کسی مادی شے کا منتقل کرنا مقصود ہے تو شرعی تعلقات اس صورت میں صحیح طور سے اس وقت تک مکمل نہیں کہے جائیں گے، جب تک کہ وہ شے فی الحقیقت منتقل نہ ہو جائے گی۔ مگر بعض صورتوں میں شرع اس اصول کی پابندی میں زیادہ سختی نہیں برتی اور فریقین کی رضامندی کے اظہار کو شرعی تعلقات کی تکمیل

تسلیم کر کے ہر فریق کو اپنے وعدہ کی عمل آوری پر مجبور کرتی ہے۔ یہ صرف ایسی حالت میں ہوتا ہے جب کہ معاہدہ فریقین کے فائدہ پر مبنی ہوتا ہے۔ جیسے معاہدہ بیع، کیونکہ اس صورت میں عام طور سے کسی فریق کو ضرر پہنچنے کا اندیشہ نہیں ہوتا اور روزانہ کاروبار کی ضرورتوں کے لحاظ سے یہ عمل مناسب معلوم ہوتا ہے، مگر شرع ان وجوہ کی بنا پر جو ظاہر ہیں، ان امور کی تکمیل پر زور نہیں دیتی جن کو خود فریقین نے ایسے معاملات میں جن میں فریقین کا باہم مالی فائدہ نہیں ہے۔ غیر مکمل حالت میں چھوڑ دیا ہے۔ جیسے ہبہ بلا معاوضہ میں یہ امر و اسب کی مرضی پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ اس معاملہ کو شے موہوبہ کا حقیقی قبضہ دے کر کامل کر دے۔ مگر بعض صورتوں مثلاً معاہدہ ضمانت وغیرہ میں اس کے خلاف بھی بطور استثناء کے اجازت ہوتی ہے۔ معاہدہ ضمانت میں جس کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ وہ اصل شخص کی ذمہ داری میں ضامن کی ذمہ داری کو شریک کر دیتا ہے جو بدل اصل شخص کو پہنچتا ہے وہ جدید وعدہ کی توثیق کے لیے کافی سمجھا جاتا ہے۔ رہن کے مسئلہ میں اختلاف ہے۔ بعض کی یہ رائے ہے کہ جو روپیہ قرض دیا جاتا ہے اس کے مقابلہ میں وعدہ ادا ہے اور جو شے مرمت کی تحویل میں دی جاتی ہے، وہ ایک علیحدہ امر ہے جس کا کوئی بدل نہیں۔ بعض کی رائے بالکل اس کے خلاف ہے۔ بعضوں نے وقف کو بھی ایک معاہدہ قرار دیا ہے اور بعض فقہاء اس کے قائل ہیں کہ عطیہ میں ان اشخاص کی طرف سے جن کو حق استفادہ دیا گیا ہے، اس کو منظور کرنے کے لیے کسی متولی کا موجود ہونا لازم ہے۔

ترتیب معاہدہ :

شرع اسلام کے مطابق ترتیب معاہدہ کے لیے عام طور سے کوئی ضابطہ مقرر نہیں ہے۔ جس امر کی ضرورت ہے، وہ جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا، فریقین رضامندی کا اظہار سے جو اظہار رضامندی ابتداءً کیا جاتا ہے، وہ ایجاب کہلانا ہے اور دوسرے اظہار کا نام قبول ہے۔ ایجاب اور قبول کا ایک ہی مجلس میں ہونا ضرور ہے، خواہ وہ مجلس فی الحقیقت ایک ہی ہو یا اس کو شرع نے ایک ہی قرار دیا ہو۔ فرض کر کہ ایک شخص دوسرے شخص کے روبرو اس کے ہاتھ اپنے گھوڑے کے فروخت کرنے کا ایجاب کرتا ہے۔ اگر شخص مخاطب بغیر اپنی رضامندی کے اظہار کے اس مجلس سے اٹھ کر باہر چلا جاتا ہے تو ایجاب ختم ہو جاتا ہے کیونکہ گھوڑے کے فروخت کرنے والے پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ اپنا ایجاب برقرار اور بحال رکھے۔ لیکن اگر ایجاب

بذریعہ قاصد یا خط کے کیا گیا ہے، تو مجلس قبول وہ قرار پائے گی جہاں اور جس وقت قاصد نے پہنچ کر مخاطب ایجاب کو وہ پیام پہنچایا۔ اگر اس نے اس ایجاب کو قبول کر لیا تو معاہدہ مرتب ہو گیا۔ قبول ایجاب میں توافق ہونا چاہیے۔ یعنی فریقین کا قصد ایک ہی ہونا ضرور ہے۔ بغیر اس کے حقیقی رضا مندی کا اظہار نہیں ہو سکتا۔

اس موقع پر مجھ کو یہ بتا دینا بھی ضرور ہے کہ بعض قسم کے انتقالات میں فقہ کی کتابوں میں صریح اور کنایہ کے الفاظ سے بحث کی گئی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی شخص صاف الفاظ استعمال کرتا ہے تو اس کے معنی دریافت کرنے کے لیے کسی استفسار کی ضرورت نہیں ہوتی۔ برخلاف اس کے اگر الفاظ مبہم ہوتے ہیں تو ان کے معنی دریافت کرنے کی ضرورت واقع ہوتی ہے۔ اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ ایسے معاہدات اور انتقالات میں سے جو جہاد کے متعلق ہوتے ہیں، محض خاص الفاظ کا منہ سے نکالنا بغیر اس ارادہ کے جس کی تعریف شرع میں کی گئی ہے، جہاد کو منتقل یا اس پر کوئی ذمہ داری عائد کرنے کے لیے کافی ہے۔ میں اس مسئلہ سے دوسرے مقام پر تفصیل تمام بحث کر چکا ہوں۔

معاہدہ کے شرائط :

معاہدہ کے جواز کے لیے مثل دوسرے شرعی افعال کے سب سے پہلے فریقین معاہدہ کی شرعی اہلیت لازمی ہے۔ اگر وہ لوگ جو معاہدہ کرتے یا کوئی انتقال عمل میں لاتے ہیں، مزدوری اہلیت نہیں رکھتے تو معاہدہ باطل ہوگا، کیونکہ معاہدہ کا اصل اصول رضا مندی ہے اور ہر قسم کے معاہدے کے جواز کے لیے شرع نے عقل کا وجود لازم قرار دیا ہے اور انتقالات بلا بدل میں تو معطلی کی عقل کا پختہ ہونا بھی ضروری سمجھا ہے۔ معاہدہ جواز کا دوسرا لازمی جزو مثل دیگر شرعی افعال کے صحیح محل معاہدہ ہے۔ اگر وہ شے جس کی نسبت معاہدہ کیا جاتا ہے صحیح محل معاہدہ نہیں ہے، تو جو معاہدہ اس کے متعلق کیا جائے گا، وہ باطل ٹھہرے گا۔

اس ضمن میں یہ امر پیش نظر رکھنا چاہیے کہ انتقال کا اہم تصور فقہائے اہل اسلام کے خیال میں ایک شے کا مالک کی طرف سے دوسرے شخص کی طرف مادی طریقہ سے منتقل کر دیا جانا ہے۔ انسانوں کی روز افزوں ضرورتوں کو رفع کرنے کے لیے اس تصور میں استحسان کے ذریعہ سے توسیع کی گئی ہے مگر پھر بھی تمام احکام متعلقہ انتقال جہاد میں اس کے آثار نمایاں ہیں۔ اسی بنا پر پٹہ اور اجارہ کے

معادلات جو آئندہ استفادہ کی بیع منظور ہوتے ہیں اور "سلم" اور "استثنا" معادلات کے عام احکام کے مستثنیات میں شمار ہوتے ہیں۔

یہی تصور انتقالات بلا بدل کے احکام میں دائر و سائر ہے۔ مثلاً محل ہبہ یا وقف کے لیے لازم ہے کہ وہ مادی شے ہو اور بروقت انتقال موجود ہو اور اس کا معطی یا واپس اس شے سے فوراً اپنا مالکانہ قبضہ اٹھالے۔ یہ درست ہے کہ وصیتی ہبہ نہ صرف ایسی جائدادوں بلکہ قرضوں اور حقوق وصول قرضہ کی نسبت بھی جائز ہے، لیکن اس کی وجہ جیسا کہ فقہاء بتاتے ہیں، یہ ہے کہ اس کی نوعیت تو ریث کی ہے۔

یہی وہ اصول ہے جس کے پیش نظر رکھنے سے اکثر وہ احکام جو بظاہر انتقال جائداد میں مزاحم نظر آتے ہیں، بخوبی سمجھ میں آجاتے ہیں۔ مثلاً شرع کا یہ عام قاعدہ کہ کوئی بیع اس وقت تک جائز نہیں ہوتی جب تک کہ شے بیعہ معاہدہ کے وقت موجود نہ ہو۔ معاملہ کے واجبی یا نا واجبی ہونے کے بارے میں اہم امر صرف مشتری کی مجرد قلبی حالت نہیں، بلکہ اس کی وہ قلبی حالت سمجھی جاتی ہے جو شے بیعہ کے متعلق ہوتی ہے۔ یہ میں پہلے بتا چکا ہوں کہ وہ رضامندی جو ایسی شے کے متعلق دی جاتی ہے جس کا علم نہیں غیر مکمل سمجھی جاتی ہے۔ اسی بنا پر ایک شے کے مشتری کو معاہدہ کی تکمیل اور جائداد کے تحویل میں لینے کے بعد بھی خاص خاص اختیارات دیے گئے ہیں، تاکہ اگر وہ چاہے تو کل معاملہ سے دست بردار ہو جائے۔ یہ "خیار عیب" و "خیار روت" کے نام سے موسوم کیے جاتے ہیں جس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر مشتری نے جائداد کو بروقت خریداری کے نہیں دیکھا تھا یا اگر دیکھا بھی تھا، مگر بعد کوئی عیب اس کی نظر میں آیا تو وہ اس معاملہ کو منسوخ کر دے۔ اس معاملہ میں جو امر قابل لحاظ ہے وہ یہ نہیں ہے کہ آیا اس کو کوئی دھوکا دیا گیا یا وہ عیب ایسا تھا جو معمولی احتیاط سے معلوم ہو سکتا تھا، بلکہ سوال یہ ہے کہ آیا مشتری کو وہ شے ملی جس کے لینے پر اس نے اپنی رضامندی کا اظہار کیا تھا۔ اس لیے اگر اس نے اس شے کو باوجود تمام عیوب کے لینا منظور کیا تھا تو اس کو حق خیار نہ ہوگا۔ بائع کی حالت اس سے کسی قدر مختلف ہے۔ جو کچھ اس کو ملتا ہے، وہ بدل یا قیمت سے اور ہر شخص کو اپنی جائداد کی اس قدر قیمت مقرر کرنے کا حق ہے جس قدر وہ مناسب تصور کرے۔ شرع کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے جب تک شرع کو یہ سمجھنے کا موقع نہ ہو کہ اس میں کوئی فریب کیا گیا ہے۔ مثلاً جب کسی چیز کی قیمت غیر معمولی طور

سے کم قرار دی گئی ہو۔ برخلاف اس کے مشتری ایک مخصوص شے کے لینے پر رضامند ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شرع محمدی میں تبادلہ کی حالت میں مجملہ دو چیزوں کے اس امر کے تعین پر بڑا زور دیا ہے کہ ان میں سے کون جزیمن اور کون شے بیعہ متصور ہوگی۔ اگر تبادلہ کی دونوں اشیاء میں کی حیثیت رکھنے والی ہیں، جیسا کہ سونے کی فروخت سونے سے، تو شے بیعہ کی مشن کے اندازہ کی ضرورت واقع نہیں ہوتی۔ ہر فریق کو دوسرے فریق کے مساوی ملنا چاہیے۔ اگر ایسا نہیں ہے تو صریح نا انصافی ہے جس کو شرع اسلام جائز نہیں رکھتی۔

وہ شرائط اور حدود جو معاہدہ کے اجزا ہو سکتے ہیں اور جو نہیں ہو سکتے

ان شرائط اور حدود کا انحصار جو بطور جائز معاہدہ کے اجزا ہو سکتے ہیں خود معاملہ کی نوعیت پر ہوتا ہے۔ جو شرائط معاہدہ یا انتقال کے منافی مگر کسی فریق کے حق میں مفید ہے۔ اگر وہ اس معاہدہ یا انتقال کی جزو لاینفک قرار دی جائے گی تو وہ معاملہ فاسد ہو جائے گا۔ مثلاً بیہ یا معمولی بیع فی الحال قطعی انتقال حق ملکیت ہے۔ اس لیے اگر اس میں یہ شرط کی جائے کہ اس کا نفاذ آئندہ کسی وقت ہوگا تو معاملہ فاسد ہو جائے گا۔ اسی طرح بیہ یا وقف ایک قطعی اور بلا شرط انتقال ہے اور اس بنا پر عام مسلمہ رائے کے مطابق اس میں خیار نہیں ہو سکتا۔ برخلاف اس کے اگر شرط بلحاظ نوعیت معاملہ مناسب ہے تو وہ برقرار رکھی جائے گی۔ مثلاً وصیتی انتقالات کا موصی کی موت کے ساتھ مشروط ہونا ایک لازمی امر ہے۔ اس لیے شرع میں اس کی اجازت ہے کہ ایک جائداد کی مستقل اور قابل ارث حقیقت ایک شخص کو اور اس کا حین جیاتی منافع دوسرے شخص کو دیا جائے۔ لیکن اس لحاظ سے کہ شرع محمدی میں عام اصول یہ ہے کہ کوئی جائداد کسی وقت بھی بغیر مالک کے نہیں رہ سکتی، پہلے استفادہ کرنے والے شخص کا موصی کے انتقال کے وقت زندہ موجود ہونا لازمی ہے۔ ایسی حقیقت ہو یکے بعد دیگرے منتقل ہوتی رہی، زندہ اشخاص کو بیہ کرنے یا فروخت سے وجود میں نہیں لائی جاسکتی، کیونکہ خود ان معاملات کی نوعیت ایسی ہے کہ مالک کے جملہ حقوق فوراً موبوب لہ یا مشتری کی طرف منتقل ہو جاتے ہیں۔ مگر وقف کی بنیاد دوسری ہے۔ اس کا اہم تصور جائداد کا دوامی قبض ہے، نہ کہ اس کا حقیقی انتقال، پر اس میں جو کچھ باقی رہ جاتا ہے وہ صرف اس کا منافع ہے جس سے لوگوں کو دوامی طور

سے مستفید ہونے کا حق ہے۔ بغیر اس کے کہ نفس جائداد میں کسی شخص کی ملکیت ہو۔ حقیقت پیدا ہو۔ وقت سے مستفید ہونے والے کی حیثیت وظیفہ یا بون کی ہوتی ہے۔ جائدادوں کو اس طرح روک رکھنے کی ضرورت ابتداً مساجد اور دوسرے خیراتی کاموں کے لیے محسوس ہوئی تھی۔ جب یہ اصول ایک بار تسلیم کر لیا گیا تو ضرورتاً دوسرے نیک کاموں میں بھی بڑا جانے لگا۔ اصول فقہ کے لحاظ سے جائداد کو روک رکھنے کا حق پیدا ہونا ہی مشکل تھا۔ جب وہ مشکل ایک مرتبہ حل ہو گئی تو اب جس شرط پر شریعت زور دیتی ہے وہ یہی ہے کہ اس انتقال کا مقصد شریعت اسلام کے عام اصول کے خلاف نہ ہونا چاہیے جو شرط معاہدہ کی تائید میں ہو، وہ جائز سمجھی جائے گی۔ مثلاً بیع اس شرط کے ساتھ کہ بائع جائداد پر اس وقت تک قابض رہے گا جب تک کہ قیمت ادا نہ ہو یا یہ شرط کہ مشتری کوئی شے ادا نہ قیمت تک بائع کے پاس بطور ضمانت کے کفول کر دے گا۔ اسی طرح وہ شرط بھی جو عموماً معاہدہ کا جزو ہوتی ہے، نافذ قرار پائے گی۔ مثلاً ایک لباس کی بیع میں بائع کی یہ شرط کہ وہ اس کو درست کر دے گا یا قفل کی بیع میں یہ شرط کہ بائع اس کو دروازہ پر جڑ دے گا۔

جو شرط کسی فریق کے حق میں مفید نہ ہو، وہ فضول سمجھی جاتی ہے اور ناقابل نفاذ ہے۔ یا جو کہ جو شرط معاہدہ پر بالائی طور سے عائد کر دی جاتی ہے اور معاہدہ کا جزو لاینفک نہیں ہوتی، وہ اگر اصل معاہدہ کی نوعیت کے خلاف ہے، تو قابل نفاذ نہ ٹھہرے گی۔ مثلاً ہبہ اس شرط کے ساتھ کہ شے موہوبہ سے استفادہ ایک خاص طریقہ پر کیا جائے، ایک فضول شرط ہوگی۔

معاہداتِ مشترکہ :

ایک جائداد کے مالک ایک سے زیادہ ہوتے ہیں۔ اس لیے معاہدہ کے فریقین کا بھی ایک سے زیادہ ہونا ممکن ہے۔ ایسی صورت میں شریعت اسلام کے مطابق معاہدہ کا منفعت مثلاً کوئی جائداد جو اس معاہدہ کی رو سے ملتی ہے، وہ سب لوگوں میں مشترک سمجھی جائے گی اور معاہدہ کی تعمیل کے لیے ہر شخص دوسرے شخص کا مختار متصور ہوگا۔ اس لحاظ سے منجملہ مقررہ کے ہر شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس معاہدہ کی بابت عدالت میں بغیر دوسروں کو فریق بنانے کے مقدمہ دائر کرے۔ لیکن جو کچھ اس طور سے وصول ہوگا، اس کے تمام شرکاء بمقدار اپنے حصص کے مستحق ہوں گے۔ کوئی شریک ایسے کسی عمل کا مجاز نہیں ہے جو دوسرے شرکاء کے حقوق پر مضرت رساں اثر ڈالے۔ مثلاً مشترکہ قرض خواہوں میں سے کسی ایک شریک کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ مقروض کو مہلت دے۔

معاهدات کی تقسیم :

شرع اسلام میں معاهدات کی بلحاظ اہم خصوصیات کے حسب ذیل تقسیم ہو سکتی ہے :

اول : (1) انتقالِ جائداد بالبدل یعنی بیع -

(2) بلا بدل یا مہبہ سادہ

(3) بذریعہ نذر یعنی وقف

(4) بنظر قیام تو ریث یعنی مہبہ بالوصیت

دوم : انتقالِ منافع :

(1) معاوضہِ جائداد یعنی اجارہ جس میں جائداد منقولہ یا غیر منقولہ کا کرایہ پر دیا جانا -

معاهداتِ خدمت مثلاً برنگی مال، امانتِ جائداد، ادائے خدمت متعلقہ سامان و کارہائے خانگی و پیشہ شریک ہیں -

(2) بلا معاوضہِ جائداد مثلاً عاریت و ودیعت -

سوم : معاهدات

(1) ایک ذمہ داری سے برأت کے لیے، یعنی رہن، ضمانت -

(2) قائم مقامی کے لیے، یعنی مختاری، شراکت -

چہارم : انتقالِ خدماتِ ازدواج، یعنی نکاح

ان شرائط کے لحاظ سے جو فریقین معاہدہ عائد کریں، بعض معاهدات مشروط یا آئندہ وقت پر محمول نہیں ہو سکتے، جیسے نکاح، بیع، مہبہ اور عام طور سے وقف بھی اور بعض ہو سکتے ہیں جیسے اجارہ، ضمانت، مہبہ بالوصیت وغیرہ -

حقوق تابع منتقل نہیں ہو سکتے :

حقوق تابع یا حق متعلق بذات، خواہ معاہدہ سے پیدا ہوا ہو یا کسی حق یا خلاف ورزی سے عام قاعدہ کے مطابق ناقابلِ انتقال ہے۔ اس کی بنیاد صورتِ اول میں شخص متعلقہ کی صریح رضامندی ہے اور دوسری صورت میں استنباطِ قانونی، مگر ایسا انتقال معاہدہ کی رضامندی سے ممکن ہے۔ ایسے انتقال کو حوالہ کہتے ہیں جو انگریزی اصطلاح (NOVATION) کا مترادف ہے۔

حوالہ :

اس معاملہ کی نوعیت کا اظہار اس طرح ہو سکتا ہے۔ الف کو ایک قرضہ ب سے ملتا ہے اور الف خود ج کا مقروض ہے۔ تینوں آدمی اس پر اتفاق کرتے ہیں کہ ج بجائے اس کے کہ اپنا قرضہ الف سے اور الف اپنا قرضہ ب سے وصول کرے، ج قسم قرضہ ب سے وصول کرے گا۔

قابل بیع و شریٰ پرائیسری نوٹس اور بل آف ایکسیچنج

اس لحاظ سے ایک قابل بیع و شریٰ پرائیسری نوٹ یا ایک بل آف ایکسیچنج (سفینتہ) عام قاعدہ کے مطابق ناجائز متصور ہوگا۔ لیکن اگر کسی ملک میں ایسے نوٹوں یا بلوں کا قابل بیع و شریٰ ہونا اس طور سے رائج ہے کہ قرض دار کو معلوم ہے کہ یہ اس کی بالکنا یہ ذمہ داری میں شامل ہے کہ وہ اپنے قرض دار کے منتقل الیہ کے ایما پر اس قسم کو ادا کرے، تو یہ معاملہ اگرچہ مناسب متصور ہو، مگر قابل نفاذ ہوگا، کیونکہ اس دستور کی موجودگی میں قرض دار کی رضامندی اس انتقال کے متعلق بالکنا یہ مفہوم ہوگی۔

یہ ممکن ہے کہ حقوق تابع یا حق متعلقہ بذات شرعی اثر سے کسی تیسرے شخص پر منتقل ہوں، جیسے بذریعہ توریث یا دیوالیہ ہو جانے کی حالت میں۔

بیع :

بیع کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ وہ تبادلاً سے مال کا اسی قسم کے مال کے ساتھ ہے۔ لیکن معمولی کاروبار میں چونکہ ہمیشہ ایسا ہونا ممکن نہیں، اس لیے شرع بہ استثنائے خاص صورتوں کے جن کا ذکر آگے کیا جائے گا، اس امر پر زور نہیں دیتی کہ فی الحقیقت مال لایا اور حوالہ کیا جائے اور فریقین کے اس تبادلہ پر رضامند ہو جانے ہی کو اس کا قائم مقام قرار دیتی ہے اور ہر فریق کو اپنے وعدہ کے ایفا پر مجبور کرنے کی ذمہ داری لیتی ہے۔ اظہار قبول کے ساتھ ہی خواہ وہ قولاً ہو یا عملاً، معاہدہ بیع کی تکمیل ہو جاتی ہے اور اس مقصد کے لیے شے بیعہ پر قبضہ دینا بھی ضرور نہیں ہے۔

لہ کفایہ، جلد 5، صفحہ 455۔

بیع کی جو تعریف کی گئی ہے، اس سے صاف ظاہر ہے کہ کوئی دوسری شے جو مال کی تعریف میں داخل نہیں ہوتی، محل بیع نہیں ہو سکتی۔ مثلاً عام قاعدہ کے مطابق محض حقوق بیع نہیں ہو سکتے بلکہ مگر حنفیوں کی ایک رائے کے مطابق، جس کو فقہائے حنفی صحیح تصور کرتے ہیں، حق مرور یعنی راستہ کا حق، اس سے مستثنیٰ ہے، کیونکہ اس کا تعلق ایک مخصوص اور قائم بالذات جائداد سے ہوتا ہے، لیکن اگر خاص قسم کے حقوق متعلقہ جائداد کے فروخت کا دستور جاری ہے، جیسے کہ کہا جاتا ہے کہ بلخ میں پانی لینے اور جانوروں کو پانی پلانے کا حق فروخت ہوتا ہے تو ان کی بیع اس عام اصول کی بنا پر کہ رسم و رواج کو قیاس پر ترجیح ہے یا جیسا کہ صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ رسم و رواج قیاس کا فیصلہ کرنے والا ہے، جائز تصور ہوگی۔

بیع کی اقسام:

بیع بلحاظ بیعہ کے چار قسم کی ہے:

- 1- ایک بیع صحیح جب کہ ایک معینہ شے معاوضہ ثمن کے فروخت ہوتی ہے۔
- 2- مقابلہ جب کہ ایک معینہ شے کا دوسری عین شے کے ساتھ تبادلہ کیا جاتا ہے۔
- 3- صرف، یعنی ثمن کی بیع ثمن کے ساتھ۔
- 4- سلم، یعنی ثمن کی بیع بہ معاوضہ ایک معینہ شے کے۔

شریعت اسلام میں اس امر میں تمیز کرنا اور تفریق کرنا کہ محل بیع یا بیع کون ہے اور بدل یا ثمن کیا ہے، کسی قدر نازک اور مشکل کام ہے۔ جن وجوہ سے یہ مسئلہ اہم سمجھا جاتا ہے، ان میں سے ایک وجہ یہ ہے کہ بیع بجنسہ قابل وصول ہے، مگر ثمن کے لیے یہ ضرور نہیں ہے۔ اگر بیع ضائع ہو جائے تو بیع باطل ہو جاتی ہے، لیکن ثمن کے ضائع ہو جانے سے ایسا نہیں ہوتا۔ دوسری وجہ، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا، یہ ہے کہ اس کے ذریعہ سے معاملہ کے نامناسب یا مناسب ہونے کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔ غیر مثلی اشیاء ہمیشہ بیع متصور ہوتی ہیں نہ کہ ثمن۔ اشیاء مثلی میں بعض ہمیشہ ثمن سمجھی جاتی ہیں۔ مثلاً سونا اور چاندی۔ منجملہ دوسری مثلی اشیاء کے جب کہ معاہدہ میں ایک شے مخصوص کر دی جاتی ہے، جیسے

۱۔ غنایہ، جلد 4، صفحہ 67

۲۔ ہدایہ، جلد 4، صفحہ 78۔ فتح القدر، جلد 4، صفحہ 65

ایک خاص تھیلہ گیہوں کا، تو وہ بیع سمجھی جاتی ہے۔ اگر وہ شے مخصوص نہیں کی گئی، مگر تبادلہ میں جس شے میں متصور ہوگی یہ

شرائط بیع :

اس قسم کے معاہدات جائز کے بیع کے لیے عام طور سے ضرور ہے کہ :-

1۔ وہ موجود ہو بجز بیع سلم کی حالت میں

2۔ اس قابل ہو کہ اس پر قبضہ دیا جاسکے بجز معاہدہ استئنا کے۔

اسی وجہ سے ایک بھانگے ہوئے غلام یا پھلیوں کی بیع جوتالاب میں ہوں، جائز نہیں ہے۔ بیع کا معین اور متیقن ہونا ضرور ہے، ورنہ بیع فاسد ہوگی۔ یہ سب شرطیں اس عام قاعدہ کے تحت میں آجاتی ہیں کہ اگر معاملہ اس نوعیت کا ہو کہ اس میں فریقین معاہدہ میں سے کسی ایک فریق کو دعوہ کہ جو، یا یوں کہو کہ اس میں شبہ کا رگڑا ہو تو وہ معاملہ جائز نہیں متصور ہوگا۔ مثلاً دودھ کی بیع جب کہ وہ گلے کے تھن میں ہو، ناجائز ہے۔ اسی طرح حق مجرائے آب اگر اس کا راستہ یقین کے ساتھ متیقن نہیں ہو سکتا، بیع نہیں ہو سکتا یہ

یہی اصول ہے جس کی بنا پر تمام معاملات از قسم قمار بازی جو زمانہ جاہلیت میں ملک عرب میں رائج تھے، مثلاً مزابند اور منابذہ وغیرہ اور تمام قسم کے معاملات شرطوں کے متعلق یا ایسے معاملے جن کے نتائج کسی واقعہ غیر متیقن پر منحصر ہوں، ناجائز قرار پاتے ہیں۔

سلم :

عربی زبان میں سلم کے معنی پیشگی کے ہیں۔ جب کوئی شخص کسی سامان کے متعلق پیشگی رقم اس غرض سے دیتا ہے کہ سامان آئندہ کسی مقررہ وقت پر حوالہ کیا جائے گا، تو ایسا معاملہ سلم کہلاتا ہے۔

۱۔ کفایہ، جلد 4، صفحہ 9 - 258

۲۔ ہدایہ، جلد 4، صفحہ 59 - 49

۳۔ ہدایہ، جلد 4، صفحہ 6 - 65

۴۔ دیکھو بیان بیوع مرویہ عرب بزمانہ جاہلیت متذکرہ سابق۔

جس مال کے متعلق اس طور سے رسم پیشگی ادا کی گئی ہے، اس کے لیے، جیسا کہ پہلے بیان ہوا، یہ ضرور نہیں ہے کہ وہ بروقت معاہدہ موجود بھی ہو، شرعاً اتنا کافی ہے کہ وہ وقت مقررہ پر حوالہ کر دیا جائے۔ معاہدہ کی اس شکل میں یہ ضرور ہے کہ ثمن معاہدہ کے وقت ادا ہوا اور حوالگی کا وقت مقرر ہو جائے۔ بیع سلم کا معاملہ ہر شے کے متعلق ہو سکتا ہے۔ بشمول ان اشیاء کے جو وزن یا کیل سے ناپ کر فروخت ہوتی ہیں، باشندہ سونے اور چاندی کے جو محض ثمن کی حیثیت رکھتے ہیں، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا۔ بہر حال تمام اشیاء جو بلحاظ مقدار قسم یا صنعت کے متعین کی جاسکتی ہیں، ان کے متعلق اس قسم کا معاہدہ ہو سکتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جانور اس طور سے فروخت نہیں ہو سکتے، کیونکہ یہ کہا جاتا ہے کہ وہ صحیح طور سے متعین نہیں ہو سکتے۔ مگر امام شافعیؒ اس کے خلاف ہیں۔ وہ بہ نسبت حنفیوں کے بیع سلم کی زیادہ تر دست سے تعبیر کرتے ہیں۔ اگر اشیاء متعلقہ بیع موجود اور قابلِ تحویل ہوں تو وہ ایسے معاہدہ کو جائز قرار دیتے ہیں۔ برخلاف اس کے حنفیوں کی رائے میں جن اشیاء کے متعلق معاہدہ کیا جاتا ہے، ان کا مسلسل وجود معاہدہ کے وقت سے لے کر حوالگی تک ہونا ضرور ہے۔ علاوہ اس کے شافعیوں کے نزدیک اس قسم کے معاہدہ کے جواز کے لیے اشیاء کی حوالگی کا وقت مقرر کیا جانا ضرور نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی رائے میں ایسے معاہدہ میں سات شرطوں کا پایا جانا لازمی ہے۔ بیع کی جنس بیان ہونی چاہیے، جیسے گیہوں یا جو۔ اس کی قسم مثلاً یہ کہ وہ ایسے کھیت میں ہوں جس کی آب پاشی آبِ باراں سے ہوتی ہے یا نہر سے۔ اس کی صفت یعنی اعلیٰ یا ادنیٰ قسم کے۔ اس کی مقدار مثلاً اتنے من تاریخ حوالگی اور مقام حوالگی۔ اگر وہ اشیاء ایسی ہوں کہ ان کے لے جانے میں مصارف کی ضرورت ہو۔ بیع سلم میں کسی فریق کو خیار فسخ نہیں ہوتا، کیونکہ اس میں منجملہ اور شرائط کے ایک شرط یہ ہے کہ ثمن پہلے ادا کی جائے۔ البتہ اگر اشیاء میں نقص پایا جائے تو بیع کی تنسیخ کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ جو اشیاء اس معاہدہ کے ذریعہ سے خریدی جاتی ہیں، ان کو مشتری قبل حوالگی کے جدا کر دینے کا مجاز نہیں ہے۔

استثناء :

معاہدہ کی دوسری صورت استثناء ہے جس میں سختی کے ساتھ بیع کے وجود، تحویل یا ثمن کے متعلق زور نہیں دیا جاتا۔ اس معاملہ کی نوعیت یہ ہے کہ کسی کارِ لیکر یا صنایع کو حکم دیا جاتا ہے کہ وہ مبیعہ اور مصروفہ قسم کا سامان تیار کر کے دے۔ اس قسم کے معاہدہ میں حنفی بھی اس پر زور نہیں دیتے کہ ثمن پیشگی ادا کی جائے، اور خود معاملہ کی نوعیت سے ظاہر ہے کہ بروقت معاہدہ بیع کا نہ موجود

ہونا ضرور ہے۔ اس قسم کے معاہدہ کا جواز اس رسم پر مبنی ہے جو حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے چلی آتی ہے اور کاروبار کی ضرورت میں بھی اس کی تائید کرتی ہیں۔ فقہاء میں یہ امر زیر بحث رہا ہے کہ آیا اس نوعیت کے معاہدہ اجارہ کی ہے یا بیع کی اور مسلمہ رائے یہ ہے کہ اس میں دونوں حیثیتیں موجود ہیں۔ مثلاً اس قسم کا معاہدہ ذاتی خدمات کے معاہدہ کی طرح فریقین معاہدہ میں سے کسی ایک شخص کے فوت ہو جانے سے باقی نہیں رہتا۔ برخلاف اس کے جو شخص ان اشیا کی تیاری کا حکم دیتا ہے، اس کو یہ حق ہے کہ ان کے لینے سے انکار کر دے اگر وہ اس کے حکم کے مطابق تیار نہیں ہوئی ہیں۔

صرف:

جب کوئی ایسی شے جو از قسم ثمن یعنی سونا اور چاندی کے ہو، اسی قسم کی شے کے معاوضہ میں فروخت کی جائے تو شرعاً ضرور ہے کہ باہم تحویل کا عمل کیا جائے اور دونوں چیزیں ہم وزن ہوں۔ اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ خواہ فروخت شدہ سونا اور چاندی بشکل سکہ ہو یا زیور وغیرہ کی شکل میں۔ یہ دھاتیں ہمیشہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے ثمن تصور کی جاتی ہیں۔ جب سونا بمعاوضہ چاندی کے یا چاندی بمعاوضہ سونے کے فروخت کی جائے تو شرعاً نہ صرف معاملہ میں مساوات ہونی چاہیے بلکہ دونوں کی تحویل بروقت معاہدہ عمل میں آنی چاہیے۔ سونے اور چاندی کی فروخت میں جو سختی جائز رکھی جاتی ہے، وہ مسئلہ ربوا کی بنیاد پر ہے۔ اگرچہ ربوا کا مسئلہ صرف سونے اور چاندی کی فروخت تک محدود نہیں ہے۔

ربوا:

ربوا کے معنی زیادتی کے ہیں، مگر انگریزی کتابوں میں جو فقہ اسلام کے متعلق لکھی گئی ہیں، اس کا ترجمہ INTREAL USARY یعنی سود بیاج سے کیا گیا ہے۔ مسئلہ ربوا کا تعلق بیع کے بعض معاملات سے ہے۔ مگر اس کا اصول قرض سے بھی متعلق کر دیا گیا ہے، کیونکہ قرض شریعت اسلام کی رو سے صرف بیع کی ایک شکل ہے۔ جو قسم ادا کی جاتی ہے، وہ اس رقم کا معاوضہ ہے جو قرض لی گئی تھی۔ چونکہ شریعت اسلام میں ربوا کا مسئلہ ایک اہم مسئلہ ہے اور ان قیود کی اصل بنا ہے جو معاہدات کی آزادی میں مزاحم ہوتے ہیں، اس لیے ضروری ہے کہ اس کی وسعت

کا پورے طور سے اندازہ کر لیا جائے۔

اصل بنیاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث ہے جس کے الفاظ یہ ہیں،
 لا تبیعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق ولا البر بالبر ولا الشعیر بالشعیر ولا التمر بالتمر ولا
 الملح بالملح الا سواہ عیناً بعین یداً بید
 ولكن بیعوا الذهب بالورق والورق بالذهب والبر
 بالشعیر والشعیر بالبر والتمر بالملح والملح
 بالتمر یداً بید کیف شئتم۔

” یعنی نہ فروخت کرو سونا بدلے سونے کے اور چاندی بدلے چاندی کے اور
 نہ گیہوں بدلے گیہوں کے اور نہ جو بدلے جو کے اور نہ کھجور بدلے کھجور کے اور
 نہ نمک بدلے نمک کے، مگر برابر برابر اور جنس بدلے جنس کے اور دست بدست۔
 لیکن فروخت کرو سونے کو بدلے چاندی کے اور چاندی کو بدلے سونے کے اور گیہوں
 کو بدلے جو کے اور جو کو بدلے گیہوں کے اور کھجور کو بدلے نمک کے اور نمک کو
 بدلے کھجور کے دست بدست جس طرح چاہو۔“

یہ حدیث بظاہر حضرت عمرؓ خلیفہ دوم کے اس قول سے معارض ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم نے انتقال فرمایا، بغیر اس کے کہ آپ نے مسئلہ ربوا کو صاف فرمایا جو کلام مجید میں
 صرف اس ارشاد کے ساتھ کہ ربوا کو خدا نے حرام کر دیا ہے، مجمل چھوڑ دیا گیا ہے۔ عام طور سے
 اہل سنت والجماعت نے اس حدیث کو تسلیم کر لیا ہے۔

مگر اس مسئلہ کی وسعت کے متعلق فقہاء میں بے حد اختلاف ہے اور اسلامی دنیا میں
 اس کی نسبت عمل درآمد بھی بہت مختلف ہے۔ اس حیثیت سے یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کے نافذ
 کیے جانے میں حالات وقت اور مختلف ممالک کے رہنے والوں کے عمل درآمد کا پورا لحاظ ہونا چاہیے۔

لہٰذا فاضل مؤلف کا یہ کہنا کہ اس مسئلہ کی اصل بنیاد صرف یہ حدیث نبویؐ ہے، صحیح نہیں ہے۔ کلام مجید
 میں ربوا کے متعلق متعدد احکام اور وعید موجود ہیں۔ یہ بحث کہ ربوا کا حقیقی مفہوم کیا ہے،
 ایک جداگانہ اور نازک بحث ہے۔ (مترجم)

اس مسئلہ کو جس طرح قدیم فقہاء نے لکھا ہے، پہلے ہم اس پر نظر ڈالیں گے۔ حنفی فقہاء نے حدیث مذکورہ کی یہ تعبیر کی ہے کہ جب کوئی شے از قسم مثل کیلی یا وزنی، اسی قسم کی شے کے معاوضہ میں فروخت یا تبدیل کی جاتی ہے تو فریقین میں سے کسی کو یہ حق نہیں دیا گیا ہے کہ وہ اس مقدار سے جو خود اس نے دی ہے، زیادہ حاصل کرے، یا یوں کہو کہ مساوات پر زور دیا گیا ہے۔

شافعیوں کے نزدیک ربوا کا مسئلہ صرف غذا کی اشیاء اور ایسی اشیاء جو مشن ہوتی ہیں، یعنی سونا اور چاندی سے متعلق ہے۔

جو اہم قواعد مستنبط کیے گئے ہیں، وہ یہ ہیں کہ جب ایک مثل شے دوسری مثل شے کے معاوضہ میں فروخت کی جائے تو دونوں اشیاء کی حوالگی فوراً عمل میں آنی چاہیے۔ اگر وہ قسم میں جدا ہوں تو مساوات پر زور نہیں دیا جاتا ہے۔ اگر عقد بیع میں وہ اشیاء جو ایک دوسرے کے مقابل ہیں، ایک ہی جنس کی نہیں ہیں یا مقدار سے نہیں محسوب ہوتی ہیں، تو زیادتی یا فائدہ ناجائز نہیں منصوب ہوتا، اور نہ تحویل میں تعویق ناجائز سمجھی جاتی ہے، جیسے گہیوں بمقابلہ زر نقد کے۔ اگر اشیاء بلحاظ کیلی یا وزنی ہونے کے مثل نہیں ہیں، مگر قسم میں متفق ہیں تو حوالگی میں تعویق جائز نہیں، لیکن زیادتی یا فائدہ ممنوع نہیں ہے۔ مثلاً ایک خاص قسم کے کپڑے کی فروخت بمعاوضہ اسی قسم کے کپڑے کے دست بستہ ہونی چاہیے۔ مگر ایک فریق بہ نسبت دوسرے فریق کے زیادہ لینے کا مجاز ہے۔

عام قاعدہ یہ ہے کہ ربوا ان اشیاء سے متعلق ہے جن کا حساب کیلی یا وزن سے کیا جاتا ہے فرض کرو کہ فروخت کا طریقہ بدل جاتا ہے۔ پس جو اشیاء حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ان دو طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ سے محسوب ہوتی تھیں، مثلاً گہیوں، جو، کھجور اور نمک جن کا حساب کیلی سے ہوتا تھا اور سونا اور چاندی جن کا حساب وزن سے کیا جاتا تھا، ان کی فروخت کے طریقہ میں اگر کوئی تبدیلی واقع ہو جائے، تو اس بنا پر وہ ربوا کے مسئلہ سے مستثنیٰ نہیں ہو سکتیں۔ دوسری اشیاء کے متعلق بازار کے مروجہ طریقہ سے اس امر کا فیصلہ کیا جاتا ہے کہ آیا وہ ربوا کے اصول میں داخل ہوتی ہیں یا نہیں، اکثر فقہاء کی یہ رائے ہے کہ ربوا کا مسئلہ دار الحرب میں ایسے معاملات سے جو اہل اسلام اور غیر اہل اسلام میں ہوں متعلق نہیں ہوتا۔ مگر امام ابو یوسف اور امام شافعی اس کے خلاف ہیں۔ یہ استثنا ایک حدیث نبوی پر مبنی ہے۔

ربوا کے قواعد کے استعمال سے لوگوں کو تکلیف اور سختی کا پہنچنا لازم تھا۔ اس لیے فقہاء نے اس سے بچنے کے حیلے نکالنے شروع کیے۔ فقہ کی کتابوں میں اس کے لیے مختلف حیلے بتائے گئے ہیں، جن میں سے مشہور بیع بالوفا ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان ہوا اس کی بنیاد اس وقت پڑی جب کہ بخارا کے باشندے اس قدر مقروض ہو گئے تھے کہ وہ اپنا قرضہ معمولی طور سے ادا نہیں کر سکتے تھے اور فقہاء اسلام کو فقہ اسلام کے اس اصول سے کہ ”انسانی ضرورتیں“ خواہ وہ عام ہوں یا خاص، قطعی ضرورتیں سمجھی جاتی ہیں۔ (یعنی قانون کی سختی دور کرنے کے لیے) کام لینا پڑا۔ یہ معاملہ (یعنی بیع بالوفا) اگرچہ جائز مگر نامناسب منصوّر ہوتا ہے۔

بیع بالوفا اس شرط کے ساتھ بیع ہے کہ جب بائع زرّمن ادا کر دے گا تو جائداد اس کو واپس کر دی جائے گی۔ اس میں اتنا جز جائز بیع کا شامل ہے کہ مشتری اس سے استفادہ کا حق رکھتا ہے، اور اس قدر جز بیع فاسد کا کہ فریقین میں سے ہر فریق اس کے نسخ کا مجاز ہے اور اس قدر جز رہن یا گرو کا ہے کہ مشتری اس جائداد کو فروخت یا علیحدہ نہیں کر سکتا۔ اس موقع یہ کہا جاسکتا ہے کہ جب بیع بالوفا جائز ہے تو کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ گورنمنٹ کے پرائیمری نوٹس، محدود ذمہ داریوں کی کمپنیوں کے حصص اور اسی قسم کی دوسری ضمانتوں کے لین دین کیوں نہ جائز منصوّر ہوتے ہوں۔ خصوصاً ایسی حالت میں کہ اس زمانہ میں مسلمان عام طور سے ان کا لین دین کرتے ہیں اور وہ ضروریات میں داخل ہو گئے ہیں۔

جائز بیع کا اثر:

بیع کے جائز عقد کی تکمیل سے شے بیعہ کی ملکیت مشتری کی طرف منتقل ہو جاتی ہے اور بائع قیمت پانے کا مستحق ہو جاتا ہے۔ مگر خاص خاص خیاروں کی حالت میں نسخ کا اختیار باقی رہتا ہے، لیکن جب تک کہ مشتری قیمت نہ ادا کر دے، وہ جائداد کی حوالگی کا مطالبہ نہیں کر سکتا اور جائداد غیر مودعی قیمت

۱۔ حیل ہونا مشروع ہوں، اگر کسی وقت کسی مقام کے فقہاء نے ان کو جائز بھی قرار دیا ہے، تو سواد اعظم نے اس کی بعدہ مخالفت کی ہے۔ ناظر مذہبی۔

۲۔ یہ فاضل مؤلف کی ذاتی رائے ہے اور جب تک علمائے اسلام کا اس کے جواز پر فتویٰ نہ ہو جائے وہ قابل قبول منصوّر نہیں ہو سکتی۔ (مترجم)

کی بنا پر روک رکھی جاسکتی ہے، لیکن اگر بیع قرض پر ہوئی ہے تو بائع کو اس کے روک رکھنے کا حق نہیں ہوتا۔

تمام مصارف جو شے بیع کی حوالگی کے متعلق ہوں، ان کو بائع ادا کر دے گا اور جو مصارف بدل کے ادا کرنے میں ہوں گے وہ مشتری کے ذمہ ہوں گے۔

مصارف دستاویزات انتقال مشتری اور رجسٹری کے مصارف بائع برداشت کرے گا۔
جب کوئی شے بیع ہوتی ہے تو اس میں شامل ہیں:

- 1- وہ تمام اشیاء جو رواجاً اس میں شامل ہوتی ہیں۔
- 2- ہر وہ شے جو بیع کا جزو ہے یا جو شے بیع کو فوری متاثر کیے بغیر اس سے علیحدہ نہیں ہو سکتی۔

3- تمام جڑی ہوئی اشیاء

4- وہ تمام اشیاء جن پر دستاویز انتقال کے الفاظ حاوی ہوتے ہیں۔

5- وہ تمام اشیاء جو تکمیل عقد کے بعد جامد اد سے حاصل ہوں، مثلاً درختوں سے پھل وغیرہ۔

فسخ بیع:

معادہ یا عقد بیع کا فسخ مختلف اسباب سے ممکن ہے۔ مثلاً اس شرط کی بنا پر جو پہلے سے کر لی جائے۔ (خیار الشرط) یا عیب کی بنا پر، (خیار العیب) یعنی جب مشتری بعد خریداری کے بیع میں کوئی عیب پائے یا بیع کا کوئی جزو قبل حوالگی کے ضائع ہو جائے یا ایسا فریب جو باعث تفسیح بیع ہو، عمل میں لایا گیا ہو (خیار التعزیر) یا باہم رضامندی سے (اقالہ)۔

ہب:

شرع میں ”ہب یا عطاء سادہ درمیان اشخاص زندہ“ کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ وہ ایک متعین مال کا انتقال ہے بغیر بدل کے۔ فقہی طور سے اس کا شمار معاہدات میں ہوتا ہے، جیسا کہ میں

۱۔ المجلد، صفحہ 42۔

۲۔ الاشباہ والنظائر، صفحہ 525۔

پہلے بیان کر چکا ہوں۔ جس میں واہب کسی شے کے دینے کا ایجاب کرتا ہے اور موہوب لہ اس کو قبول کرتا ہے۔ قبول کے اظہار تک ہبہ کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔

قبضہ کی حوالگی:

ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ اس قسم کے انتقال کے لیے ایک مزید شرط یہ ہے کہ واہب اپنے ارادہ کی تکمیل موہوب لہ کو قبضہ دے کر کرے۔ حنفی، شافعی اور مالکی اس پر متفق ہیں کہ جب تک قبضہ نہ دے دیا جائے، جائداد واہب کے اختیار میں رہتی ہے اور اس کی موت پر اس کے ورثاء کی طرف منتقل ہو جاتی ہے، مگر الفاظ ہبہ قبضہ دیے جانے سے پہلے بھی بالکل غیر مؤثر منصور نہیں ہوتے۔ پس اگر ان کی تعمیل میں قبضہ بعد کو بھی دیا جائے، تو ہبہ کی تجدید کی ضرورت نہیں ہوتی یہ

مشاع کا ہبہ:

اس قبضہ کی نوعیت کے متعلق، جو موہوب لہ کو دیا جائے، حنفیوں کی نظر بہ نسبت اہل سنت والجماعت کے دوسرے مذاہب کے ایک لحاظ سے تنگ تر ہے۔ ان کے نزدیک جو قبضہ دیا جائے، وہ جداگانہ اور بلا شرکتِ غیرے ہونا چاہیے، ورنہ ہبہ فاسد یا باطل ہوگا۔ اسی بنا پر ایک ایسی شے کے غیر منقسم حصہ (مشاع) کا ہبہ جس میں تقسیم کی قابلیت موجود ہو، فاسد قرار پائے گی۔ مشاع جن کے لفظی معنی بے ترتیبی کے ہیں، شرع میں ایک سے زیادہ اشخاص کے حقوق مالکانہ کو کسی شے میں مخلوط کر دینے کو کہتے ہیں، جیسا کہ ملک مشترکہ میں ہوتا ہے۔ جہاں ہر شریک، جب تک کہ اس کی تقسیم عمل میں نہ آئے، اس جائداد کے ہر جزو میں شریک رہتا ہے، لیکن اس لحاظ سے کہ ہبہ کے الفاظ کلتاً غیر مؤثر نہیں ہوتے، بعد تقسیم کے جب جائداد پر علیحدہ قبضہ دے دیا جائے گا، تو وہ تکمیل ہبہ کے لیے کافی سمجھا جائے گا۔ اسی بنا پر

۱۔ فتح الجلیل، صفحات 6-395۔ مالکیوں کی ایک روایت اس کے خلاف ہدایہ، جلد 7 صفحہ 480

میں درج ہے، مگر عام طور سے مالکی فقہاء، اہل سنت والجماعت کے دوسرے مذاہب سے متفق ہیں۔

۲۔ ہدایہ، جلد 7، صفحہ 481 محمد بدیش خاں بنام حسین بی بی (15) کلکتہ، صفحہ 684

(پریوی کونسل)

۳۔ 10 کلکتہ، صفحہ 684 (پریوی کونسل)۔

حنفی فقہاء کے نزدیک استادہ فضلوں اور درختوں اور اُس اون کا ہبہ جو بھیڑوں کی پیٹھ پر ہو، مشاع کے ہبہ کی مانند سمجھی جاتی ہے۔ مگر شافعی اور بظاہر مالکی بھی مشاع کے ہبہ کو جائز سمجھتے ہیں۔^۱ اور پرووی کونسل کی بوڈیل کمیٹی نے مشاع کے مسئلہ کو ترقی کرنے والی جماعت کی حالت کے غیر مناسب تصور کر کے یہ قرار دیا ہے کہ اس کا دائرہ عمل بہت ہی محدود رہنا چاہیے۔ یہ امر قابل بیان ہے کہ ایسی شے میں جو بغیر اس کے کہ اس کا فائدہ ضائع ہو جائے، تقسیم نہیں ہو سکتی۔ مشاع کا ہبہ حنفیوں کے سخت ترین قاعدہ ہبہ کے مطابق بھی جائز ہے، بشرطیکہ اس پر ایسا قبضہ کر دیا جائے جو اس شے کی نوعیت کے لحاظ سے ممکن ہو۔^۲

قبضہ دہانی کے عام قاعدے کے بعض مستثنیات بھی ہیں، مثلاً موہوب لہ شے موہوب پر پہلے سے قابض ہو یا خود واہب اس پر قابض ہو یا اس کی طرف سے کوئی دوسرا شخص بحیثیت امین یا مختار کے قابض ہو اور وہ اس کو اپنے کسی بچے یا اپنے وارڈ کے نام ہبہ کر کے ایسی حالت میں باضابطہ تبدیل قبضہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔^۳ لیکن اگر شخص قابض اپنے کسی حق کی بنا پر قابض ہے یا مالک کے مقابلہ میں کسی مخالفانہ حق کا دعویدار ہے، جیسے مرتہن یا غاصب تو حنفی مذہب کے مطابق ولی کو ضرور ہے کہ وہ پہلے قبضہ حاصل کرے اور بعد ہبہ کرے۔^۴

اس قبضہ کی نوعیت جو دیا جانا چاہیے؛

یہ ضرور نہیں ہے کہ قبضہ مادی دیا جائے۔ شرع میں تعبیری حکمی قبضہ کا دیا جانا کافی سمجھا جاتا ہے۔ اگر واہب نے بر بنائے ہبہ اپنا قبضہ اٹھالیا اور گو کہ موہوب لہ نے اس پر حقیقی طور سے قبضہ نہیں کیا، تب بھی ہبہ کامل ہو جاتا ہے۔ جو کچھ ضرور ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ واہب موہوب لہ کو اختیار

۱۔ ہدایہ، جلد 7، صفحہ 488۔

۲۔ مقدمہ عارف 34 انڈین اپیل 167، صفحہ 177 و مقدمہ مختار احمد 16 انڈین اپیل 207

صفحہ 215 و مقدمہ ملک عبدالغفور 10 کلکتہ 1112

۳۔ ہدایہ، جلد 7، صفحہ 489۔

۴۔ ہدایہ، جلد 7، صفحہ 3-492۔

۵۔ ہدایہ، جلد 7، صفحہ 493 و 23 بمبئی 682۔

قبضہ دے دے اور اس کی ایسی حالت پیدا کر دے کہ وہ قبضہ کر سکے۔ مثلاً اگر وامہب کپڑے کا ٹکڑا ہبہ کرتا ہے اور موہوب لہ، جو وہاں حاضر ہے، یہ کہتا ہے کہ میں نے اس پر قبضہ کر لیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ شرعاً کافی ہو گیا۔ جائداد پر قبضہ کس طرح کا ہونا چاہیے۔ یہ شے موہوب کی ذمیت پر منحصر ہے۔ مثلاً اگر ایک مکان کی کٹنجی حوالے کر دی گئی تو یہ سمجھا جائے گا کہ مکان کا قبضہ دے دیا گیا۔ یہ امر فیصل شدہ ہے کہ جب ایک شخص نے اپنا ایک مکان اپنی لڑکی کو ہبہ کر کے اس کا قبضہ دے دیا تو وامہب کا موہوب لہا کے ساتھ مکان مذکور میں متواتر رہنا اس ہبہ کی ناجوازی کا موجب نہیں ہو سکتا یہ

شرع نے چند قیود اس جائداد پر بھی عائد کیے ہیں جو محل ہبہ ہو سکتی ہے۔ اولاً ہبہ کے وقت اس جائداد کا موجود ہونا لازم ہے۔ اس صورت میں وہ تیل بوتلوں میں ہے یا وہ مکھن جو دودھ میں ہے، ہبہ نہیں ہو سکتا۔ یہ بھی ضرور ہے کہ وہ معین شے یعنی عین ہو۔ اس بنا پر اس قرضہ کا ہبہ جو وامہب کو واجب الوصول ہو، اس وقت تک جائز نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس نے موہوب لہ کو اس کے وصول کا مجاز نہ کر دیا ہو اور موہوب لہ نے فی الحقیقت قرضدار سے وصول نہ کر لیا ہو اور اس طور سے وہ ایک معین شے نہ ہو گیا ہو۔ البتہ قرض خواہ اپنا قرضہ مقروض کو ہبہ کر سکتا ہے۔ یہ صورت فی الحقیقت برأت کی ہے۔ شافعی اور مالکی فقہاء کی رائے میں عام اصول یہ ہے کہ اس شے کا جو شریعت اسلام کے مطابق بیع ہو سکتی ہے، ہبہ جائز ہے۔ ہندوستان کی عدالتیں زمانہ دراز سے ایسی اراضی کے ہبہ کو جو کاشت کاروں اور اجارہ داروں کے قبضہ میں ہو اور نیز سرکاری ذمہ داریوں کے کاغذات کے ہبہ کو جائز قرار دیتی چلی آئی ہیں۔ اصول شریعت کی پوری پابندی کے ساتھ بھی ایسے انتقالات بر بنائے عام رواج کے جائز قرار پائیں گے، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

۱۔ بحر الرائق، جلد 7، صفحہ 311 و در المختار و ضمیمہ رد المختار، جلد 2، صفحہ 318۔

۲۔ دیکھو 30 مدراس 305

۳۔ رد المختار، جلد 4، صفحہ 558۔

۴۔ تحفۃ المنہاج، جلد 2، صفحہ 342۔ (صحیح نام تحفۃ المنہاج بشرح المنہاج ہے۔ مترجم)

ہب کے حدود :

ہب کا تصور شریعت اسلام میں عین شے کا موہوب لہٰذا کی طرف منتقل کر دینا ہے۔ پس اگر ہب کے الفاظ سے واہب کا یہ ارادہ ظاہر ہوتا ہو کہ وہ اپنے جملہ حقوق منتقل کر رہا ہے، تو جن الفاظ سے ایسے حدود یا شرائط عائد ہوتے ہوں جو موہوب لہٰذا کے کامل حقوق کے منافی ہوں، وہ زائد اور فضول متصور ہوں گے۔ مثلاً واہب یہ کہے کہ میں نے تجھ کو یہ شے تمام عمر کے لیے ہب کر دی، تو حنفی، شافعی اور حنبلی فقہاء کے نزدیک وہ مستقل حقیقت قابل اثر متصور ہوگی۔ برخلاف اس کے اگر ہب کے الفاظ سے صرف حق استفادہ مستنبط ہوتا ہوگا، تو شرع میں بادی النظر میں وہ عاریت سمجھا جائے گا۔ مثلاً جب ایک واہب یہ کہے کہ میرا یہ گھر تجھ پر ہب ہے رہنے کے واسطے یا تیرے رہنے کے واسطے ہب ہے۔

مالکی مذہب کی رو سے زندہ اشخاص پر زندگی بھر کے لیے جائداد ہب ہو سکتی ہے اور اسی طور سے وہ کسی شے کا حق استفادہ یا استعمال اپنی زندگی بھر یا محدود زمانہ کے لیے محفوظ رکھ کر ہب کر سکتا ہے۔ یہ مقصد حنفی مذہب میں ہب بالمعاوضہ کے ذریعہ سے حاصل ہو سکتا ہے۔ واہب یہ شرط لگا دیتا ہے کہ موہوب لہٰذا اس کی زندگی بھر کفیل رہے گا یا اس کے معاوضہ میں اس کو کچھ دیتا رہے گا یا اس کا فرضہ ادا کرے گا۔ اس صورت میں شرط اور ہب دونوں جائز متصور ہوں گے۔

مشروط ہب نہیں ہو سکتا :

ہب کے لیے فوری اور قطعی انتقال ضرور ہے۔ پس ایسا ہب جس کا نفاذ کسی آئندہ وقت پر منحصر ہو نہیں سکتا۔ مثلاً واہب جو موہوب لہٰذا سے یہ کہے، اگر میں تم سے پہلے مر جاؤں تو یہ جائداد تمہاری ہے۔ اس ہب کا نام ”رقبہ“ ہے اور وہ جائز نہیں۔ مشروط ہب اور اس ہب میں جو کسی شرط

۱۔ ملک عبدالغفور بنام ملک (10) کلکتہ، صفحہ 1112 -

۲۔ فتح البعلی، صفحہ 400 - 396

۳۔ البعلی، صفحہ 135

کے ساتھ کیا جائے، فرق ہے۔ مشروط ہبہ بجائے خود ناجائز ہوگا، اور دوسری صورت میں وہ شرط جو ہبہ میں کی جائے گی بجز اس کے کہ وہ معاوضہ کے متعلق ہو، ناجائز قرار پائے گی۔ فرض کرو کہ ایک عورت اپنے شوہر سے کہتی ہے کہ اگر میں مرجاؤں تو میرے مہر سے تم بری الذمہ ہو، تو یہ ناجائز ہبہ ہوگا اور مہر سے برأت نہ ہوگی، کیونکہ یہ مشروط ہے۔

موہوب لہ کے حالات :

ہبہ زندہ اشخاص میں سے کسی معین ایسے شخص کے نام ہو سکتا ہے جو اس شے پر بذات خود یا بذریعہ اپنے مختار یا ولی کے قبضہ کر سکے یا کسی خیراتی مقصد کے لیے عمل میں آسکتا ہے جو ہبہ قطعی خیراتی مقصد کے لیے ہو، وہ ”صدقہ“ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ صدقہ اور وقف میں جو فرق ہے، وہ یہ ہے کہ صدقہ میں شے قطعی طور پر منتقل ہو جاتی ہے اور وقف میں شے ناقابل انتقال ہوتی ہے اور صرف اس کی آمدنی خیراتی کاموں میں صرف کی جاتی ہے۔ جب ہبہ کسی شخص کے نام کیا جائے، تو ضرور ہے کہ موہوب لہ بروقت ہبہ فی الحقیقت وجود رکھتا ہو۔ اس لحاظ سے ہبہ ایسے بچہ کے لیے جو رحم مادر میں ہو، جائز نہیں ہو سکتا۔ ایسی دستاویز کے متعلق جس سے کسی شخص کا حق زندگی بھر کے لیے پیدا کیا جائے اور بعد وہ حق ایسے بچہ کی طرف، جو ہنوز پیدا نہ ہوا ہو، بذریعہ ہبہ کے منتقل ہو، یہ قرار پایا ہے کہ وہ از روئے شریعت اسلام ناجائز ہے۔

ہبہ سے رجوع :

چونکہ حنفی مذہب میں ہبہ انتقال جائداد بلا کسی معاوضہ کے ہے، اس لیے واہب مجاز ہے کہ وہ موہوب لہ کا قبضہ ہو جانے کے بعد بھی اس کو منسوخ کر دے اگرچہ زمانہ تنسیخ تک موہوب لہ کو جائداد مذکور میں پورے مالکانہ حقوق کے استعمال کا حق رہے گا۔ حق تنسیخ ہبہ ”رجعت“ کہلاتا ہے۔ اگرچہ حنفی فقہاء کی رائے تناقض سے خالی نہیں نظر آتی، تاہم اس پر بڑا زور دیا جاتا ہے، حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک حدیث مروی ہے جس میں اس قسم کی رجعت سے ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا گیا ہے۔ وہ لوگ اس حدیث کی تعبیر اس طرح کرتے ہیں کہ اس

سے ایسی رجعت صرف مکروہ رہ جاتی ہے۔ مگر ساتھ ہی اس کے وہ عام قاعدہ میں اس قدر کثیر مستثنیات قائم کرتے ہیں کہ اس کا عملی اثر بہت ہی محدود ہو جاتا ہے۔ مفصلہ ذیل صورتوں میں ہبہ سے رجعت نہیں ہو سکتی۔

1۔ اگر موہوب لہ و اہب کی اولاد یا ابا و اجداد میں سے ہو یا اس کا بھائی یا بہن یا ان کی اولاد میں یا اس کا چچا یا پھوپھی ہو۔

2۔ جب کہ ہبہ شوہر یا زوجہ کو بحالت قیام ازدواج و اہب (جیسی صورت ہو) کیا گیا ہو۔

3۔ موہوب کے اراضی ہونے کی صورت میں اگر موہوب لہ نے اس پر کوئی عمارت بنائی ہے یا درخت لگائے ہیں، یا جائیداد میں ایسا اضافہ ہو گیا ہے جو اس سے جدا نہیں ہو سکتا، مثلاً موہوب کے جانور ہونے کی حالت میں موہوب لہ نے اس کو کھلا پلا کر موٹا کیا ہے یا شے موہوب لہ سے بدل گئی ہے کہ وہ دوسرے نام سے موسوم کی جاتی ہے، جیسے گیہوں پس کر اٹا ہو گئے ہیں۔

4۔ اگر موہوب لہ نے شے موہوب کو بیع کر دیا ہے یا دوسرے شخص کو ہبہ کر کے اس پر قبضہ دے دیا ہے۔

5۔ شے موہوب لہ کے پاس ضائع ہو گئی ہے۔

6۔ و اہب یا موہوب لہ میں سے کوئی شخص فوت ہو گیا ہے۔

7۔ اگر ہبہ خیراتی کاموں یا صدقات کے لیے ہے۔

8۔ اگر موہوب لہ نے یا اس کی طرف سے کسی دوسرے شخص نے و اہب کو اس کا کوئی معاوضہ یا بدل دے دیا ہے اور اس نے اس معاوضہ یا بدل کو قبول کر لیا ہے۔

علاوہ اس کے رجعت یعنی تنسیخ صریح اور بحکم قاضی ہونی چاہیے، کیونکہ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے اور شبہ کو دور کرنے کے لیے قاضی کے حکم کا ہونا ضرور ہے۔ اگر مفصلہ بالا امور میں سے کوئی امر واقع نہیں ہوا ہے، تو قاضی ضرور رجعت کا حکم دے گا۔ شافعی اور حنبلی ایسے ہبہ کی تنسیخ کو جو قبضہ سے مکمل ہو گئی ہو، صرف اسی حالت میں جائز قرار دیتے ہیں جبکہ موہوب لہ و اہب کا فرزند ہو۔

۱۔ ہدایہ، جلد 7، صفحہ 506-494 و المجلی، صفحات 7-136

۲۔ تحفۃ المنہاج، جلد 2، صفحہ 345 (تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج سے مراد ہے۔ مترجم)

و نیل المآرب، جلد 2، صفحہ 10۔

مالکی تینخ ہبہ کو قبضہ دے دینے کے بعد کسی صورت میں جائز نہیں سمجھتے۔^۱

سادہ ہبہ اور ہبہ بشرط العوض میں تفریق اور تمیز کرنا ضروری ہے۔ مثلاً الف ایک مکان کی نوعیت کا ہے۔ یہ ابتدائی مرتبہ میں ہبہ ہے۔ اس صورت میں وہ مشاع کے متعلق جائز نہ قرار پائے گا اور کسی فریق کو بغیر قبضہ حاصل کیے اس پر کوئی حق نہ ہوگا۔ فریقین کے قبضہ دے دینے کے بعد معاملہ کی نوعیت بیع ہو جائے گی اور کسی فریق کو اس کی تینخ کا حق باقی نہ رہے گا اور حق شفعہ اس سے متعلق ہو جائے گا اور کسی فریق کو بر بنائے کسی نقص کے اس کی واپسی کا اختیار نہ ہوگا۔^۲ ہبہ بشرط العوض اور ہبہ یا ایسے ہبہ میں جو کسی معاوضہ کے ملنے کے بعد کیا جائے اور جو عموماً "ہبہ بالعوض" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، فرق کیا جانا چاہیے۔ مثلاً الف، ب کو ایک مکان ہبہ کرتا ہے اور اس کے معاوضہ میں بغیر اس کے کہ وہ ہبہ کی شرط قرار پائی ہو، ایک انگلیٹی قبول کرتا ہے۔ اس صورت میں قبول معاوضہ کا اثر صرف اس قدر ہوگا کہ ہبہ سے رجعت ممنوع ہو جائے گی، ورنہ یہ صورت بالکل سادہ ہبہ کی ہے۔

وقف اور اس کی تعریف:

فقہ اسلام کی رو سے جائداد کے تصور میں یہ امر داخل ہے کہ پورے اختیارات تصرف کے ساتھ اس کا کوئی شخص مالک ہو، اگرچہ یہ ممکن ہے کہ وہ کل اختیارات یا چند ان میں سے کسی عارضی وجہ کی بنیاد پر معرض التوا میں آگئے ہوں، مگر اس عام قاعدہ کے برخلاف شریعت وقف کو تسلیم کرتی ہے جو کہ انتقالِ جائداد کی ایک ایسی شکل ہے جس کی رو سے ایک جائداد منتقل کرنے والے شخص کی ملکیت سے نکل جاتی ہے، مگر کسی دوسرے انسان کی ملکیت میں نہیں آتی۔ وقف کے لفظی معنی روکنے کے ہیں اور وہ جائداد کو ہمیشہ کے لیے اس طور سے روک دینے سے عمل میں آتا ہے کہ اصل جائداد پر مالکانہ حقوق کا استعمال موقوف کر دیا جاتا ہے اور صرف اس سے منفعت کا حق باقی رہتا ہے۔ آٹھویں صدی کے فقہائے اسلام اس قسم کے انتقال کے جواز کی نسبت بظاہر بہت

^۱ فتح الجلیل، صفحہ 401 -

^۲ فتاویٰ عالمگیری، جلد 4، صفحہ 550 - نیز دیکھو 13 کلکتہ ویکی 160 - جہاں بیع اور ہبہ بالعوض میں فرق بتایا گیا ہے۔

متردد رہے اور انہما ابو حنیفہؒ اس کے سخت مخالف تھے، مگر یہ احساس کہ محتاجوں اور دوسرے نیک اور مفید کاموں کے لیے جائداد کا دائمی طور سے علیحدہ کر دیا جانا ایک ضروری امر ہے، آخر کار ان کی مخالفت پر غالب آیا۔ جو لوگ اس کے موید تھے، وہ مساجد اور سراہوں کو ایسے جائداد کی مثالیں قرار دے سکتے تھے جو کہ زمانہ قدیم سے ناقابل انتقال چلی آتی ہیں اور جو لوگ مسد وقف کو شریعت کے عام اصول متعلقہ جائداد سے مستثنیٰ قرار دینا پسند نہیں کرتے تھے۔ وہ یہ کہتے تھے کہ جائداد وقف کی ملکیت خدا کی طرف منتقل ہو جاتی ہے جو کہ فی الحقیقت تمام مخلوق اشیا، کا مالک ہے، لیکن چونکہ خداوند تعالیٰ اس سے بانا تر ہے کہ وہ کسی جائداد سے استفادہ کرے یا حق مالکانہ کام میں لائے، پس اس کا منافع انسانوں کی فلاح اور بہبود میں لازمی طور سے صرف ہونا چاہیے۔

وقف کے مقاصد:

وقف کے جائز قرار دینے میں شرع اسلام کا مقصد یہ ہے کہ واقف کو عقبی میں اجر اور دنیا میں ہبہ اور دنیا میں ہبہ اور وصیت سے زیادہ تر نیک نامی حاصل کرنے کا موقع ماننا ہے۔ لیکن انتقال جائداد کے متعلق شریعت اسلام میں جو عام اصول مقرر ہیں، ان کے لحاظ سے اگر وقف کی نیت اچھی نہ ہو، تب بھی وقف جائز قرار پائے گا۔ مثلاً ایک غیر مسلم نیک کاموں کے لیے وقف کر سکتا ہے۔ لیکن وہ اس بنا پر اجر عقبی کا مستحق نہیں ہو سکتا، کیونکہ وہ خدائے واحد کا قائل نہیں ہے جو ایسا اجر عطا فرما سکتا ہے۔ جس مقصد کے لیے وقف کیا جائے، وہ اسلام کے عام مصالح کے خلاف نہ ہونا چاہیے جو موجب گناہ ہو۔ مثلاً گرجوں اور دیوبوں کی تعمیر یا سوسائٹی کے خلاف جرائم کی ترغیب مثلاً رہزنی اور چوری وغیرہ۔ وقف کے لیے لازم ہے کہ وہ عام طور سے نیک کاموں کے لیے ہو جس سے بنی نوع انسان کو فائدہ پہنچ سکتا ہے۔ وقف کا آخری مقصد یا اس کے مقاصد دوامی ہونے چاہئیں، تاکہ جو آمدنی جائداد سے ہوتی رہے، وہ کام میں آتی جائے۔

۱۔ یہ امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کی رائے ہے۔ دیکھو ہدایہ وفتح القدیر جلد 5 صفحہ 22 - 416

۲۔ 18 مدراس 201 و 31 الہ آباد 136 میں یہ بحث پیش آئی کہ اہل سنت و الجماعت کے مذہب کی رو سے کس قسم کا استعمال اوہام پرستی میں داخل سمجھا جائے گا۔

اس لیے جو وقف محدود اور ختم ہو جانے والے مقصد یا ایک مخصوص مدت کے لیے کیا جائے گا، وہ جائز نہ متصور ہوگا۔ مثلاً وقف پچاس برس کے لیے۔ لیکن اگر وقف کے مخصوص مقاصد محدود ہوں یا وہ اتفاقیہ طور سے معدوم ہو جائیں، مگر عطیہ کے عام الفاظ سے نیک اور خیراتی کاموں کی نیت کا پتہ چلتا ہو، تو وقف جائز ہوگا اور اس کی آمدنی مساکین کی فلاح اور بعض صورتوں میں ایسے مقاصد پر جو مقاصد معدومہ کے قریب قریب اور مماثل ہوں، صرف ہو کرے گی۔ یہ حکم قانون انگلستان کے مسئلہ CYPRES کے مماثل ہے۔ مخصوص مقاصد کے معدوم ہو جانے کے مختلف اسباب ہو سکتے، جیسے اس کا وجود میں نہ آنا، مثلاً ایک وقف الف کی اولاد اور اس کے بعد مساکین کے لیے کیا جائے اور الف کی اولاد نہ پیدا ہو یا غیر متیقن ہونے کی بنا پر، جیسے وقف الف یا ب اور بعدہ مساکین کے لیے کیا جائے۔

وقف کے حدود :

وقف کا منشا حق دوامی پیدا کرنا ہے، اس لیے شرع نے اس مقصد یا استعمال کے وجود میں آنے کے لیے کوئی خاص مدت نہیں مقرر کی ہے۔ اس بارے میں فی الحقیقت واقف کے لیے کوئی روک ٹوک نہیں ہے کہ وہ جائداد کی آمدنی جس مصرف کے لیے چاہے ذریعہ عطا مخصوص کر دے۔ یہ پابندی شرائط مندرجہ بالا وہ استعمال کی نوعیت اور حقیقتوں کے پیدا کرنے سے کبھی ممنوع نہیں ہے۔ عام اصول یہ ہے کہ معطلی کی ہدایات اسی طرح موثر اور قابل پابندی ہیں، جس طرح تفتن کے وضع کردہ احکام۔ آمدنی کا فائدہ مختلف مقاصد کے لیے یکے بعد دیگرے منسوس کیا جاسکتا ہے، خواہ وہ عطا کے وقت موجود ہوں یا نہ ہوں، بشرطیکہ سب سے پہلا استفادہ کرنے والا موجود ہو۔ مثلاً ممکن ہے کہ عطیہ زید کی اولاد کے لیے ان کی زندگی تک کے لیے ہو اور اس سے بعد عمر کی اولاد کی زندگی تک کے لیے اور بعدہ علی الترتیب ان کی اولادوں کے لیے اور ان کے ختم ہو جانے کے بعد مساکین کے لیے یا جائداد کا استفادہ مخصوص واقعات کے وقت سے شروع کر دیا جائے۔ اشخاص مستحق استفادہ غیر محدود اشخاص یا کوئی جماعت ہو سکتی ہے اور ایسے انتقال میں انسانی ضرورتوں یا تکالیف کے دور کرنے کی نیت کا ہونا لازم ہے۔ مثلاً عام طور سے خاص کسی شہر کے باشندوں کے لیے وقف نہیں ہو سکتا جب تک کہ ان میں مساکین کی تنسیب نہ کی جائے اور نہ مثیلاً امرار کے کلب کے لیے وقف جائز ہوگا۔ لیکن

مدرسوں، شفاخانوں اور مسافروں کے آرام کے لیے سراؤں یا ان سپاہیوں وغیرہ کے لیے جو جہاد میں مصروف ہوں، جائز ہوگا۔ اشخاص مستحق استفادہ مخصوص اشخاص یا کوئی محدود جماعت ہو سکتی ہے، مثلاً الف کے لڑکے یا اس کی اولاد۔

وقف واقف کی اولاد کے لیے؛

اس صورت میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ مستطیع ہوں یا غیر مستطیع، کیونکہ جہاں تک اس عطیہ کا، جو بذریعہ وقف دیا جاتا ہے، تعلق ہے، شرع اس کو سادہ مہبہ تصور کرتی ہے۔ اس قسم کے وقف اور مہبہ میں فرق اتنا ہے کہ جو وقف خاص کر واقف کے خاندان کے لیے کیا جاتا ہے وہ اس خاندان کے ختم ہو جانے کے بعد مساکین یا کسی دوسرے ہمیشہ قائم رہنے والے مقصد کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، برخلاف اس کے مہبہ میں جو جائداد مہبہ لاء کی طرف منتقل ہوتی ہے، وہ قطعی ہوتی ہے۔ اسلامی فقہاء کا خیال ہے کہ ہر خاندان کے لیے ممکن ہے کہ وہ کسی نہ کسی وقت بالکل نیست و نابود ہو جائے۔ اگر اس کا یہ خیال صحیح بھی نہ ہو، تاہم ان کی جو رائے ان اوقاف کے جواز کی نسبت ہے جو واقف کے خاندان یا اولاد کے لیے کیے جاتے ہیں، اس میں کوئی فرق نہیں آسکتا، کیونکہ یہ عطا بجائے خود ایک خیراتی کام سمجھا جاتا ہے اور ختم خاندان کے بعد بقیہ جائداد مساکین کو پہنچتی ہے۔ اس موقع پر اس کا اظہار مناسب ہے کہ خیرات کا مفہوم شرع اسلام میں قانون انگلستان سے وسیع تر ہے۔ شرع اسلام میں خیرات میں تمام افعال حسنہ شامل ہیں۔ وقف علی الاولاد کے مسئلہ کے جواز پر تمام اہل سنت والجماعت کے مذاہب اور نیز شیعہ اور تمام مذاہب کے فقہاء قطعی طور سے متفق رائے ہیں اور اس وجہ سے اس کو متفقہ اجماع کی ایک صاف اور قطعی صورت سمجھنا چاہیے جو علاوہ ان اسناد اور استدلال کے جو اس کی تائید میں لائے جائیں، بجائے خود، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، ایک مستند ماخذ احکام ہے۔ جہاں تک کہ ہندوستان کی انگریزی عدالتوں کا تعلق ہے، ان کے نزدیک، جیسا کہ

لے یہ امر مشتبہ ہے کہ آیا پریوی کونسل کی جوڈیشل کمیٹی کی رائے کے مطابق ایک شخص کی اولاد ایک محدود جماعت تصور ہوگی یا نہیں، دیکھو 22 کلکتہ 619۔

متواتر پریوی کونسل سے طے ہو چکا ہے۔ وقف کا دراصل خیراتی کاموں کے لیے مخصوص ہونا لازمی ہے، اور خیرات کا وہی مفہوم سمجھا جاتا ہے جو انگلستان کے قانون میں ہے، اس سے وہ تمام منتقلات جو واقف کی اولاد، رشتہ داروں یا نسل یا یکے بعد دیگرے آنے والے اشخاص کے لیے کیے جائیں، ٹھیک طور سے حدود وقف میں داخل نہیں ہوتے۔ جو تجویز گویا بطور رعایت کے کی گئی ہے، وہ یہ ہے کہ اگر عطا کا مقصد نہ برائے نام بلکہ دراصل خیرات ہے تو اگر جائداد میں سے کوئی انتظام جو ہمیشہ قائم رہنے والا نہ ہو، واقف کے خاندان کے لیے کیا جائے، تو اس سے وقف ناجائز نہ قرار پائے گا۔

جائداد قابل وقف:

شرعی احکام میں ایسی عطا کے لیے کسی خاص قسم کی جائداد کی قید نہیں قائم کی گئی ہے، مگر فقہاء کی مسلمہ رائے اس جائداد کے متعلق جو صحیح طور سے وقف کی جاسکتی ہے، نہایت تنگ اور محدود ہے۔ سب سے پہلے اس کا جائداد ہبہ کی طرح از قسم مال یا قابل احکاس ہونا ضرور ہے۔ اس وجہ سے محض حق استفادہ مثلاً لگان یا کرایہ وقف نہیں ہو سکتا۔ دوسرے اس کے لیے ضرور ہے کہ وہ ذریعہ آمدنی ہو یا ایسی ہو کہ استعمال میں آسکے بغیر اس کے کہ وہ خود ختم ہو جائے۔ اس قاعدہ سے عام طور سے جائداد منقولہ اور زرقہ وقف کے حدود سے خارج ہو جاتا ہے۔ بعض مخصوص اشیاء اور ایسی جائداد منقولہ جس کے وقف کرنے کا رواج (تعامل) اس ملک میں ہے جس میں واقف رہتا ہے، اس قاعدہ کے عمل سے مستثنیٰ ہیں۔ بمقدمہ کلثوم بی بی بنام غلام حسین عارف (10) کلکتہ ویکلی نوٹس صفحہ 449 اور (9) بمبئی لارپورٹ 1337 اور 33 مدراس 118 میں بہ اتباع (9) کلکتہ لارپورٹ 66 اور بہ اختلاف (24) الہ آباد 190 یہ تجویز ہوا کہ

۱۔ دیکھو محمد احسان اللہ چودھری بنام عبیر چند کنڈار 17 کلکتہ 498 (پریوی کونسل)
 ۲۔ ابو الفتح محمد اسحاق بنام راسمیا دھر چودھری 22 کلکتہ 619 (پریوی کونسل)
 ۳۔ دیکھو 22 کلکتہ (619) - 14 الہ آباد 375 -
 ۴۔ مثلاً فوجی گھوڑے، اؤنٹ اور تلواریں اس قاعدہ سے برہنہ بعض احادیث کے خارج سمجھی جاتی ہیں۔

ایک مشترکہ سرمایہ کی جماعت کے حصص اور گورنمنٹ کے پرائیمری نوٹس کا وقف جائز نہیں ہے۔ اس میں کوئی کلام نہیں ہو سکتا کہ یہ رائے شرع اسلام کے صحیح تصور وقف کے لحاظ سے درست ہے۔ اس میں البتہ مزید بحث اور غور کی گنجائش ہے کہ جس اصول پر پریومی کونسل نے احکام شریعت کی تعبیر کی ہے اور ان کو استعمال کیا ہے، اس کے لحاظ سے بھی یہ رائے درست ہے یا نہیں۔ چونکہ کمپنیوں کے حصص اور گورنمنٹ کے پرائیمری نوٹس کے ہبہ کا جواز مسلم ہو چکا ہے، اس لیے از روئے قیاس اسی اصول کا بحالت وقف کام میں لایا جانا ضرور ہے خصوصاً ایسی حالت میں کہ ربوہ کے مسئلہ کو ہندوستان کی انگریزی عدالتیں تسلیم نہیں کرتیں۔

جامداد موقوفہ کی نوعیت کے متعلق جو قیود قائم کیے گئے ہیں، وہ فقہاء کے استنباط ہیں۔ اس کے متعلق کوئی صریح نص موجود نہیں ہے اور ان کی سختی کے ساتھ پابندی لازم نہیں ہے، کیونکہ وہ علانیہ طور سے موجودہ حالات زندگی کے مناسب نہیں ہیں۔

جو وقف زندہ اشخاص پر کیا جاتا ہے، وہ بھی جامداد موقوفہ کی نوعیت کے لحاظ سے بعض صورتوں میں دوسرے انتقال کی بہ نسبت کمتر محدود اور مقید ہوتا ہے۔ مثلاً اگر جامداد بروقت وقف واقف کی ملکیت میں ہے، تو دوسرے اشخاص کا اس میں حق رکھنا، جیسے اجارہ دار یا راہن وغیرہ کا ایسے انتقال میں بارج یا مزاحم نہیں ہو سکتا اور ہندوستان میں حنفی مذہب اور عام طور سے دوسرے اہل تسنن کے مذاہب کے مطابق جہر مشاع کا وقف اگر وہ عطیہ از قسم مسجد یا اس کے مماثل نہ ہو، جائز منظور ہوتا ہے۔

وقف کا عمل میں آنا:

وقف کا عمل میں لانے کے لیے خاص الفاظ کے استعمال کی ضرورت نہیں ہے، صرف اس نیت کا اظہار کہ جامداد دوام کے لیے دی جاتی ہے، کافی ہے، خواہ وہ وقف کے لفظ سے ہو یا دوسری طرح۔ اگر وقف کسی ایسے مکان یا مقام کا ہو جو عوام کے فائدہ کے لیے ہے، جیسے مسجد، سرائے یا قبرستان وغیرہ، تو کسی ایسے عمل کا وجود میں آنا ضرور ہے، جس سے اس کا عوام کے لیے دیا جانا

۱۔ فتاویٰ عالمگیری، جلد 2، صفحہ 466، ہدایہ جلد 5، صفحہ 425 و البوخیر، جلد 1، صفحہ 244

فتح الجلیل، صفحہ 277-8

مستنبط ہو سکتا ہو۔ اس سلسلہ میں کہ آیا از روئے احکام شریعت وقف کے بعد ہی جائداد کے متولی کے سپرد کر دیا جانا ضروری ہے یا نہیں، فقہاء میں بے حد اختلاف آرا ہے، مگر غلبہ امام ابو یوسف کی رائے کی طرف سے جس کے لحاظ سے فوراً قبضہ دینا لازمی نہیں ہے۔ وقف بھی ہبہ کی طرح مشروط یا کسی آئندہ واقع کے وقوع پر منحصر نہیں کیا جاسکتا، البتہ یہ ممکن ہے کہ کوئی شخص بذریعہ وصیت کے اپنے وصی کو یہ ہدایت کرے کہ اس کے مرنے کے بعد اس کی فلاں جائداد وقف کر دی جائے یا یہ کہے کہ اس کے مرنے کے بعد اس کی فلاں جائداد وقف ہے۔ اس قسم کا انتقال جائز متصور ہوگا، مگر اس پر وصیتی عطا کے تمام احکام جاری ہوں گے، یعنی وصی اپنی زندگی میں اس کو منسوخ کر سکے گا اور اس کا عمل صرف جائداد کے ایک تہائی حصہ پر ہوگا یہ جب ایک مرتبہ باضابطہ طریقہ سے وقف عمل میں آگیا، تو وہ منسوخ نہیں ہو سکتا اور جو شرائط اس کے خلاف ہوں گے، وہ کالعدم متصور ہوں گے۔

انتظام اور اہتمام؛

واقف مجاز ہے کہ جائداد موقوفہ کا خود متولی ہو یا کسی قابل آدمی کو اس کام کے لیے مقرر کرے اور اس صورت میں واقف مجاز ہے کہ متولی کی ہدایت کے لیے مناسب انتظامی احکام مقرر کرے، لیکن جب ایک مرتبہ متولی مقرر کر دیا گیا، تو پھر واقف کو انتظام میں دخل دینے کا کوئی حق نہیں رہتا، جب تک کہ اس نے خاص خاص معاملات میں اپنے لیے ایسا اختیار محفوظ نہ کر لیا ہو۔ اگر واقف کی طرف سے کوئی متولی مقرر نہ کیا گیا ہو، تو عدالت کسی مناسب شخص کو اس کام کے لیے مقرر کر دے گی۔ قانون انگلستان کی طرح شرع محمدی کا بھی اصول یہی ہے کہ کوئی وقف متولی کے نہ مقرر کیے جانے کی وجہ سے باطل نہیں ہو سکتا۔ خدمت تولیت کے متعلق جو مسائل پیش آئیں، ان کے تصفیہ میں سب سے زیادہ وقف کے مقاصد کا لحاظ رکھا جائے گا اور

۱۔ فتاویٰ عالمگیری، جلد ۲، صفحہ ۴۵۵۔ مقابلہ کرو (۳۱) بمبئی ۲۵۰، صفحہ ۲۵۷ و ۱۱۵

۲۔ الہ آباد، ۳۲۱، صفحہ ۳۲۳۔

۳۔ رد المحتار، جلد ۳، صفحہ ۳۹۵۔ باقر علی خاں بنام انجن آرا بیگم ۲۵ الہ آباد

۴۔ ۲۳۶، صفحہ ۲۵۲۔

جوڈیشل کمیٹی نے یہ طے کر دیا ہے کہ واقف کی اولاد کو یہ حق قطعاً نہیں ہے کہ وہی وقف کی متولی ہو۔

عدالت کو اوقاف پر عام نگرانی کا حق ہے اور وہ مجاز ہے کہ واقف کے کسی منقرہ قاعدہ کے علی الرغم ناقابل یا بدویانت متولی کو تولیت کی خدمت سے علیحدہ کر دے۔ عدالت اس عام اختیار نگرانی کی بنا پر مجاز ہے کہ جائداد موقوفہ سے کاروبار کیے جانے کی اجازت دے، بشرطیکہ وہ وقف کے لیے مفید ہو۔

وہ خاص اصول جس کے مطابق جائداد موقوفہ کا انتظام ہونا چاہیے، یہ ہیں کہ واقف کی ہدایت کی تعمیل ہو اور جائداد وقف کو محفوظ رکھنے کے لیے جو کچھ ہو سکتا ہو، وہ کیا جائے۔ واقف کی ہدایت کے متعلق یہ امر قابل بیان ہے کہ جو ہدایات نوعیت وقف یا شرع کے مسلمہ مصالح کے خلاف ہوں گی، وہ ظاہر ہے کہ قابل تعمیل نہیں، ورنہ عام قاعدہ اوقاف کے متعلق یہی ہے کہ واقف کی ہدایت کی اسی طرح تعمیل ہونی چاہیے جس طرح واضح قوانین کے احکام کی تعمیل کی جاتی ہے۔

یہ مسئلہ بارہا معروض بحث میں آچکا ہے کہ آیا واقف مسجد جو کہ شرعاً ایک عام عبادت گاہ ہے اور اہل اسلام کے ہر فرقہ کے لیے کھلی ہوئی ہے، ایسی شرط لگانے کا شرعاً مجاز ہے کہ اس کو بجز کسی ایک فرقہ کے دوسرا فرقہ استعمال نہ کر سکے یا یوں کہو کہ شرع مسجد جیسی عام عبادت گاہ کو بطریق محدود وقف کے اجازت دیتی ہے یا نہیں، مگر کوئی قطعی فیصلہ نہیں ہو سکا۔

یہ قاعدہ قطعی ہے کہ وقف کی حفاظت کے لیے جو امور ضروری ہیں، وہ سب عمل میں لائے جانے چاہئیں، لیکن اس امر کا فیصلہ کہ کون سے امور وقف کے لیے مفید ہیں (بہ استثنائے ان کے جو لابد اور ضروری ہیں)۔ وقف نامہ کے شرائط کے لحاظ سے اگر کچھ ہوں اور شرع کے عام احکام کی پابندی کے ساتھ ہر معاملہ کے حالات پر نظر کر کے کیا جائے گا۔



۱۵ دیکھو عطاء اللہ بنام عظیم اللہ ۱۲ الہ آباد ۴۹۴ و ۱۷ الہ آباد ۴۶۱ و ۱۸ کلکتہ ۴۴۸ و ۳۵ کلکتہ ۲۹۴۔

۱۶ شہر بانو بنام آغا محمد جعفر بن نام ۳۴ کلکتہ ۱۱۸ (پریوی کونسل) اور نیز دیکھو ۳۵ الہ آباد ۱۵۱ دیکھو ۳۶ کلکتہ ۲۱۔

وصیت :

وصیت کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ وہ ایسا انتقال ہے جو موصی کی موت کے بعد عمل میں آتا ہے۔ جو شخص وصیت کرتا ہے، وہ موصی اور جس شخص کے واسطے وصیت کی جاتی ہے، وہ موصی اور جو شخص اس کے مطابق عمل کرنے کے لیے مقرر کیا جاتا ہے، وہ وصی کہلاتا ہے۔ وصی بلحاظ تقریر کے متوفی کا خلیفہ ہوتا ہے اور متوفی کے ورثاء بلحاظ احکام شریعت کے اس کے خلیفہ ہوتے ہیں۔ شرع کے عام اصول کے مطابق جو قیاس سے مستنبط ہوتا ہے، وصیت کا مطلق اثر نہ ہونا چاہیے تھا، کیونکہ موصی اپنے حقوق سے اس وقت تک دست بردار نہیں ہوتا جب تک وہ فوت نہیں ہو جاتا اور اس کے فوت ہو جانے کے بعد اس کے تمام حقوق و حقیقت زائل ہو جاتے ہیں۔ یہ مسلم ہے کہ اگر کوئی مالک اپنی جائداد کو اس طور سے منتقل کرے کہ اس کا عمل کسی آئندہ تاریخ سے ہوگا، حالانکہ اس وقت اس کی ملکیت میں شے مذکور موجود ہو تو ایسا انتقال ناجائز متصور ہوگا، جیسے کہ مشروط بہہ یا بیع۔ اس قیاس کی بنا پر وہ انتقال جو موت کے بعد کے زمانہ میں قابل نفاذ ہو، بدرجہ اولیٰ ناجائز سمجھا جانا چاہیے تھا، لیکن بر بنائے "استحسان" انسان کی اصلاح عقبیٰ کے لحاظ سے وصیت کی اجازت دی گئی ہے تاکہ اس کے ذریعہ سے وہ ان افعالِ حسنہ کی کمی کو پورا کر سکے جو زندگی میں اس سے ترک ہو گئے ہوں۔ علاوہ اس کے ایک شخص کے حقوق اس کی جائداد سے مرجانے کے بعد کلیتاً زائل نہیں ہو جاتے ہیں، بلکہ بقدر اس کی اس وقت کی ضروریات کے باقی رہتے ہیں، جیسے تجہیز و تکفین کے مصارف اور اس کے قرضہ کی ادائیگی وغیرہ۔ اس صورت میں "استحسان" کی بنیاد نصوص قرآن و احادیث پر قائم ہو جاتی ہے۔

وصیتی انتقالات پر قبو :

شرع نے اس مقصد کے لیے جائداد کے ایک تہائی حصہ کو کافی تصور کیا ہے، مزید وجہ انتقال کو ایک تہائی حصہ تک محدود کر دینے کی یہ ہے کہ اس سے دوسرے اشخاص کے حقوق پر اثر پڑتا ہے، کیونکہ ایک شخص کے مرض الموت میں مبتلا ہو جانے کے ساتھ ہی اس کے ورثاء کے حقوق اس کی جائداد سے متعلق ہو جاتے ہیں اور اس کی موت سے تکمیل کو پہنچ جاتے ہیں۔ جس اصول پر وصیتی انتقالات مبنی ہیں وہ عام طور سے، جہاں تک کہ اس کا تعلق ورثاء سے ہے، ان کے حقوق کا مسقط اور منزل

ہے۔ پس شرع کا یہ حکم ہے کہ ایسے انتقال صرف غیر ورثاء کے حق میں ہونے چاہئیں، ورنہ ان کے حق میں وصیت کی ممانعت کی وجہ نہیں ہے کہ اس سے ایک وارث کو دوسرے پر ترجیح ہو جاتی ہے اور شرع کی وہ مصلحت جو ہر وارث کے حصہ مقرر کرنے میں ہے، فوت ہو جاتی ہے اور رکنستہ داروں میں باہم جھگڑے پڑ جانے کا اندیشہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اگر دوسرے ورثاء اپنی جماعت میں سے کسی ایک شخص کے نام وصیت کیے جانے یا ایک تہائی جائداد سے زیادہ وصیت میں دیے جانے پر رضامند ہو جائیں تو مذکورہ بالا وجود پیدا نہیں ہوتے اور جو وصیت کی گئی ہے، وہ قابل نفاذ قرار پاتی ہے۔ اگر وراثہ کا وجود ہی نہ ہو، تب بھی یہی صورت ہوگی۔ وراثہ کی رضامندی ایسی حالت میں ہونا چاہیے جب کہ ان کے حقوق کامل ہو گئے ہوں یعنی مورث کے فوت ہو جانے کے بعد۔ اس سے قبل کی دست برداری شرعاً بیکار ہے، کیونکہ بروقت اظہار رضامندی اس کو خالی حق یا امکان حق تھا جو کہ حقیقی وجود میں مورث کی موت کے بعد ہی آسکتا ہے اور کسی شخص کا امکانی حق سے دست بردار ہونا حقیقی حق کی دست برداری کے مساوی نہیں منصوب ہو سکتا۔ یہ طے ہو چکا ہے کہ وراثہ کی رضامندی کا صریح ہونا ضرور نہیں ہے۔

حنفیوں کی رائے کے مطابق دوسرے ورثاء کی رضامندی قطعی بمنزہ دست برداری کے ہے، کیونکہ اس سے وہ مزاحمت جو ایسے انتقال میں ان کے حقوق کی بنا پر تھی، رفع ہو جاتی ہے۔ برخلاف اس کے شافعی اس کو وراثہ کا اپنے حصص کو منتقل کر دینا قرار دیتے ہیں، کیونکہ ان کے قول کے مطابق ایسی رضامندی انتقال کے نافذ ہونے کا سبب ہوتی ہے۔ اس بنا پر حنفی یہ سمجھتے ہیں کہ موصی لہ وارث کو جس کے حق میں دوسرے ورثاء نے دست برداری کی ہے، متوفی سے حق پہنچتا ہے۔ برخلاف اس کے شافعی یہ سمجھتے ہیں کہ اس کو حق ان ورثاء سے پہنچتا ہے جنہوں نے اظہار رضامندی کیا ہے۔

موصی لہ کا قبول:

حنفیوں میں عام طور سے وصیت کے نافذ ہونے کے لیے یہ ضرور ہے کہ موصی لہ اس کو قبول کرے، کیونکہ وصیت سے موصی لہ کو ایک بالکل جدید مالکمانہ حقیقت حاصل ہو جاتی ہے۔ برخلاف

توریت کے جو کہ صرف متوفی کی ان حقوق کی خلافت ہے جو شرعی عمل سے وراثہ میں موجود ہوتے ہیں۔ لیکن حسب تحریر صاحب ردالمحتار موسیٰ لہ کاموسیٰ بہ کونہ واپس کر دینا اس کے اظہار قبول کے لیے کافی ہے۔ شرع نے اس اصول میں کہ وصیت جدید حقوق پیدا کرتی ہے، برائے امتحان ایک استثنا جائز رکھا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر موسیٰ لہ وصیت کے قبول کرنے سے پہلے مر جائے تو وہ شے جس کی وصیت کی گئی ہے، اس کے وراثہ کو ملے گی۔ جس دلیل پر یہ امتحان "بنی ہے وہ یہ ہے کہ وصیت جہاں تک کہ اس کا تعلق موسیٰ سے تھا، اس کے مرنے کے ساتھ ہی مکمل ہو گئی۔ اس کا التوا صرف موسیٰ لہ کے اظہار قبول کی بنا پر تھا۔ وہ لوگ اس بارے میں بیع کی اس صورت سے بھی قیاس کرتے ہیں جس میں مشتری کو اختیار تیسخ بیع حاصل ہوتا ہے۔ اگر مشتری بغیر اس اختیار کو کام میں لائے مر جائے تو جائد اس کے وراثہ کو پہنچتی ہے۔ ان کے نزدیک یہی حالت صورت زیر بحث میں بھی ہے۔

شافعیوں کی ایک رائے کے مطابق جس کے ساتھ امام زفر کو بھی اتفاق ہے، وصیت مثل توریت کے صرف متوفی کے حقوق اور مرافق کی جائزینی ہے۔

وصیت کا نفاذ موت سے ہوتا ہے؛

بلحاظ اپنی نوعیت کے وصیت کا نفاذ موسیٰ کی موت سے ہونا چاہیے۔ پس اگر موسیٰ لہ موسیٰ کی وفات سے پہلے مر جاتا ہے تو سب کے نزدیک جائد موسیٰ بہا موسیٰ کی جائد میں شامل ہو جاتی ہے۔

وصیت کا دائرہ؛

وصیت کسی ایک مخصوص شخص کے حق میں ہو سکتی ہے جو وصیت کیے جانے کے وقت فی الحقیقت یا شرعاً زندہ ہو۔ جیسے بچہ رحم مادر میں، بشرطیکہ وہ بچہ وصیت کیے جانے کے وقت سے چھ ماہ کے اندر پیدا ہو گیا ہو۔ ایسے بچہ کے حق میں جو رحم مادر میں ہو، وصیت کے جائز اور بہہ کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وصیت حنفیوں کے نزدیک بھی ایک حد تک توریت کی حیثیت رکھتی ہے اور چونکہ ایسا بچہ جو اپنے باپ کے مرنے کے چھ مہینے کے اندر پیدا ہو، اس کا وارث ہوتا ہے۔ اس لیے جو وصیت اس کے حق میں کی جائے، وہ بھی نافذ ہوگی۔

وصیت ایک جماعت کے حق میں بھی کی جاسکتی ہے۔ مثلاً فلاں فلاں کے خاندانوں کے

لیے، مگر اس کا نفاذ صرف ان لوگوں کے حق میں ہوگا جو موصی کی موت کے وقت زندہ موجود ہوں گے۔ اگر کوئی شخص وصیت کیے جانے سے چھ مہینے کے بعد پیدا ہوا ہوگا تو وہ اس کا مستحق نہ قرار پائے گا۔ اگر وصیت شخصی طور سے صریح بیان کے ساتھ اس کے حق میں کی گئی ہے۔ مثلاً یہ کہ وہ بچہ ہو فلاں فلاں کے رحم میں ہے، لیکن اگر وصیت اس کے حق میں بحیثیت ایک فرد کسی جماعت کے کی گئی ہے تو وہ اس کا مستحق ہوگا، بشرطیکہ وہ موصی کی موت کے وقت پیدا ہو چکا ہو۔ وصیت کسی خیراتی کام، مثلاً مسجد اور مدرسہ وغیرہ کے لیے بھی کی جاسکتی ہے۔

ایک مسلمان ہبہ کی طرح وصیت بھی ایک غیر مسلم کے حق میں کر سکتا ہے اور اسی طرح غیر مسلم مسلم کے حق میں۔

چونکہ وصیت کا مقصد موصی کے حقوق کا جانشین پیدا کرنا ہے، اس لیے جس جائداد یا جن حقوق کا وہ مالک تھا یا جو اس کو حاصل ہوئے اور جو دوسری طرح اس کے ورثاء کو پہنچے بہ انٹرنائے حق قصاص کے وہ سب بذریعہ وصیت کے منتقل کیے جاسکتے ہیں۔ اس صورت میں وصیتی انتقالات عین حیاتی انتقالات سے زیادہ تر آزاد اور بے قید ہیں۔

اور اس بنا پر متعینہ اور غیر متعینہ جائداد، خواہ موصی کے قبضہ میں ہو یا نہ ہو اور کسی شے کا فائدہ یا حاصل خواہ وہ بروقت وصیت کے موجود ہو یا نہ ہو اور تمام قرضے اور حقوق نالش بذریعہ وصیت کے منتقل کیے جاسکتے ہیں۔ چونکہ وصیت کا نفاذ موت کے وقت سے ہوتا ہے، اس لیے جو جائداد موصی کے انتقال کے وقت اس کے ملک میں ہوگی، گو وہ اس سے پہلے اس کے قبضہ میں نہ ہو، اس سب پر وصیت نافذ ہوگی۔

شریح اس امر کی اجازت دیتی ہے کہ بذریعہ وصیت کے ایک شخص کو ایک جائداد کا حق انتفاع یا حق استعمال دیا جائے اور اس کے فوت ہو جانے کے بعد دوسرا شخص عین شے بشرطیکہ اول موصی لہ وصیت کیے جانے کے وقت بقید حیات ہو اور اس کا جانشین موصی کی موت کے وقت زندہ موجود ہو، مثلاً وصی مجاز ہے کہ یہ ہدایت کرے کہ الف اس کے مکان میں سکونت کرے یا اس کے کرایہ سے نفع اٹھائے یا اس کے غلاموں سے کام لے ایک خاص مدت کے لیے یا جب تک وہ زندہ رہے اور اس کے بعد ب اسی طرح ان کو استعمال کرے یا ان سے نفع

چاہل کرے۔ اس قسم کی وصیت بلحاظ شرائط مقررہ کے نافذ ہوگی اور الف اور ب کے فوت ہو جانے کے بعد مکان یا غلام موصی کی جائداد میں شامل ہو جائیں گے۔ اسی طرح وصیت کے ذریعہ سے وظائف کا تقریبی ہو سکتا ہے، یعنی موصی یہ ہدایت کر سکتا ہے کہ منجملہ اس کی جائداد کے اس قدر ماہوار الف کو اور اس قدر ب کو یا ایک کو بعد دوسرے کے دی جا یا کرے۔

کسی نیک کام کے لیے ایک شے کے استعمال کا حق بھی بذریعہ وصیت کے دیا جاسکتا ہے۔ مثلاً جہاد کے لیے ایک فوجی گھوڑے کے استعمال کا حق۔ ایسی صورت میں وہ وصیتی وقف کا اور اس سے وہی تمام شرائط اور قیود متعلق ہوں گے جو وصیتی انتقالات سے متعلق ہوتے ہیں۔ مگر صاحب درالمختار کی یہ رائے ہے کہ ایسی وصیت اور وقف میں فرق کیا جانا چاہیے اور صاحب ردالمختار لکھتے ہیں کہ اگر کسی خیراتی یا مذہبی کام کے لیے کسی شے کے استعمال کی وصیت کی جائے تو وہ وقف کے مفہوم میں داخل نہ ہوگی، بلکہ اس مقصد کے لیے عین شے کی ہبہ سمجھی جائے گی۔

وصیت کا عمل میں آنا:

ایک شخص وصیت، زبانی یا بذریعہ تحریر کر سکتا ہے۔ اس کے لیے کسی خاص طریقہ کار روائی کی ضرورت نہیں ہے۔ مگر قاضی خاں کے زمانہ میں وصیت کا ذریعہ تحریر کیا جانا عام طور سے رائج ہو گیا تھا، جیسا کہ ان کی فتاویٰ کی اس فصل کے آغاز سے معلوم ہوتا ہے جو انہوں نے اس مضمون کے متعلق قائم کی ہے اور جو رائے انہوں نے امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی وصیت کی تصدیق کے متعلق بیان کی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے زمانہ میں بھی وصیت ناموں کا ضبط تحریر میں آنا کوئی غیر معمولی بات نہ تھی۔

وصی:

جو شخص موصی کی ہدایات کی تکمیل کے لیے مقرر کیا جاتا ہے، وہ وصی کہلاتا ہے۔ تجہیز و تکفین

۱۔ ہدایہ، جلد 9، صفحہ 11-409 فتاویٰ عالمگیری، جلد 6، صفحہ 188

۲۔ ردالمختار، جلد 5، صفحہ 484 و تنویر الابصار۔

۳۔ 28 الہ آباد 715 صفحہ 718۔

کے اخراجات اور قرضہ کا ادا کرنا اور جائداد موسیٰ بہا کو حوالے کرنا اور تمام جائداد کا انتظام کرنا اس کے فرائض میں داخل ہے۔ وہ اس امر کا بھی مجاز ہے کہ موسیٰ کے تمام قرضوں اور دوسری واجب اصول رقوم کو وصول کرے۔ چونکہ وصی کی خدمت سے ایک طرح کا بار عائد ہوتا ہے، اس لیے اس پر کسی شخص کا تقرر بغیر موسیٰ کی منظوری کے نہیں ہو سکتا۔ جب کسی شخص نے ایک مرتبہ اس خدمت کو قبول کر لیا، تو بغیر کافی وجہ کے نہ وہ خود اس سے علیحدہ ہو سکتا ہے اور نہ عدالت اس کو ہٹا سکتی ہے کیونکہ وہ ایسا شخص ہے جس پر موسیٰ نے اعتماد اور اعتبار کیا تھا۔ وصی کو اختیار ہے کہ وہ اپنے بعد کسی دوسرے شخص کے وصی ہونے کی وصیت کر جائے۔ اگر ایک سے زیادہ وصی مقرر کیے گئے ہوں، تو سب مل کر کام کریں گے اور اگر ان میں سے کسی کی جگہ خالی ہوگی تو عدالت اس پر کسی قابل شخص کا تقرر کر دے گی۔ لیکن شدید ضرورت کے مواقع پر مثلاً موسیٰ کی تجہیز و تکفین اور جائداد کی حفاظت کے لیے منجمد اوصیاء کے کوئی ایک وصی کام کرنے کا مجاز ہوگا۔ اگر موسیٰ نے کوئی وصی نہیں مقرر کیا ہے، تو عدالت پر لازم ہوگا کہ وہ کسی شخص کو وصیت کی تکمیل کے لیے مقرر کر دے۔

تعبیر وصیت :

وصیتوں کی تعبیر کے متعلق قاعدے مقرر ہیں۔ اصل اصول یہ ہے کہ موسیٰ کا منشاء دریافت کیا جائے اور جو تعبیر وصیت کی تائید میں ہوگی، اسی کو ترجیح دی جائے گی۔ مفہوم سلیمان قدر بنام داراب علی خالیج میں یہ تجویز ہوا کہ وصیت اور محض اظہار خواہش اور ہدایت میں تمیز اور فرق کیا جانا چاہیے۔

تسخیر وصیت :

چونکہ وصیت ایک انتقال بلا بدل سے، اس لیے یہ ظاہر ہے کہ موسیٰ کو اپنی زندگی میں یہ حق حاصل ہے کہ اس کو منسوخ کر دے، کیونکہ ایسے تمام انتقالات جب تک کہ وہ تکمیل کو نہ پہنچ جائیں، منسوخ ہو سکتے ہیں یا یوں کہو کہ وصیت جب تک کہ موسیٰ فوت نہ ہو جائے، صرف

ایک ایجاب سے جس کو وہ اپنی موت سے قبل جس وقت چاہے واپس لے سکتا ہے۔ اس قاعدہ کا صرف ایک مستثنیٰ ہے اور وہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص بذریعہ وصیت کے یہ ہدایت کرتا ہے کہ اس کا فلاں غلام اس کی وفات کے بعد آزاد کر دیا جائے، تو ایسا غلام ”مدبر“ ہو جاتا ہے اور موسیٰ کو یہ اختیار نہیں رہتا کہ وہ ایسے مشروط اعتاق کو منسوخ کر سکے۔ وصیت کی تیخ بذریعہ الفاظ یا بذریعہ عمل کے ہو سکتی ہے، جیسے کوئی ایسا فعل کرنا جس سے خود موسیٰ کا حق مالکانہ موسیٰ بہا شے سے زائل ہو جائے۔ بعض وصیتیں صریح اظہار یا عمل سے منسوخ ہو سکتی ہیں۔ مثلاً ایک خاص شے کی وصیت موسیٰ لہ کے لیے کی جائے۔ یہ وصیت صریح الفاظ میں وصیت نامہ ما بعد یا صمیمہ وصیت نامہ کے ذریعہ سے یا شے مذکور کو بیع وغیرہ کر دینے سے منسوخ کی جا سکتی ہے اور بعض وصیتیں عمل سے نہیں، بلکہ صرف صریح اظہار سے منسوخ ہوتی ہیں، جیسے زر نقد کے متعلق وصیت۔

وصیت نہ صرف موسیٰ کے افعال سے منسوخ ہو سکتی ہے، بلکہ وہ خاص واقعات کے پیش آ جانے سے بھی فاسد ہو جاتی ہے، جیسے موسیٰ لہ کا دیوانہ ہو جانا وغیرہ یہ

اجارہ یا مزدوری اور کرایہ پر دینا؛

جو معاہدات جاہد منقولہ یا غیر منقولہ کے انتفاع کے متعلق کیے جاتے ہیں، خواہ وہ ان کی پیداوار ہو یا استعمال یا محنت اور انسانوں کی خدمات یہ سب اجارہ کے عام عنوان میں داخل ہوتے ہیں۔ اجارہ کے معنی کرایہ پر دینا اور مزدوری پر رکھنے کے ہیں۔ اجارہ کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ وہ معینہ انتفاع کی بیع ہے بمعاوضہ معینہ اشیا کے لے۔ اس میں پٹے، ضمانت اور ذاتی اور پیشہ وری کی خدمات کے تمام معاہدات داخل ہو جاتے ہیں۔ انتفاع اس حالت میں معین کیا جاتا ہے جب کہ اجارہ لینے والے کے استفادہ اور استعمال کا وقت متعین اور مقرر ہو۔

پٹہ یا کرایہ لینے والے کا جاہد کو استعمال کرنا؛

جو چیز اجارہ پر دی جائے اس کے استعمال یا انتفاع کے متعلق اگر کوئی امر معاہدہ میں طے

۱۔ در المختار و رد المختار، جلد 5، صفحہ 462

۲۔ المجلد، صفحہ 60

۳۔ المجلد، صفحہ 66۔

ہو گیا ہے، تو اس کے مطابق یا اس کے مماثل یا اس سے کم، مگر کسی صورت میں اس سے زیادہ حق پٹہ یا کرایہ پر لینے والے شخص کو حاصل نہ ہوگا۔ مثلاً جو لوہا ایک دوکاندار اپنے کاروبار کے لیے کرایہ لے وہ اس کو اسی کام میں لاسکتا ہے یا کسی ایسے دوسرے کام میں جو اس کام سے زیادہ دوکان کو نقصان نہ ہو۔ اس بارے میں کہ آیا شے زیر معاہدہ کو کوئی اور شخص بجز مستاجر کے استعمال کر سکتا ہے یا نہیں، اصول یہ ہے کہ اگر وہ شے ایسی ہے کہ اس میں دو مختلف اشخاص کے استعمال میں عام طور سے فرق کیا جاتا ہے، تو اس کے استعمال کی اجازت بجز اس شخص کے جس کا ذکر معاہدہ میں ہے، کسی دوسرے شخص کو نہ ہوگی۔ مثلاً ایک گھوڑا الف کو اس کی سواری کے لیے کرایہ پر دیا گیا، وہ مجاز نہیں ہے کہ اس کو ب کی سواری میں دے۔ لیکن اگر وہ چیز ایسی ہے کہ اس کا استعمال ہر شخص کے لیے مساوی ہے تو اس حالت میں ایسی قید غیر مؤثر ہوگی۔ مثلاً الف ایک مکان اپنی بود و باش کے لیے کرایہ پر لیتا ہے، وہ مجاز ہے کہ ب کو اس میں رہنے کی اجازت دے یا اپنی طرف سے کسی دوسرے شخص کو کرایہ پر دے دے یہ

اجارہ کا معاہدہ کس طرح عمل میں آتا ہے؟

اجارہ کا معاہدہ بھی بیع کی طرح ایجاب اور قبول سے عمل میں آتا ہے مگر برخلاف عقد بیع کے اس کی تعمیل کسی آئندہ وقت پر موقوف رکھی جاسکتی ہے یا مشروط ہو سکتی ہے۔ اس قسم کا معاہدہ تکمیل کے بعد بھی مثل بیع کے مشروط بہ بخیار عیب و رویت ہو سکتا ہے۔

اجارہ جائز اور نافذ کے لیے ضرور ہے کہ اس میں مدت کی صراحت کی جائے، ورنہ وہ فاسد ٹھہرے گا اور مستاجر سے صرف مناسب مزدوری یا کرایہ دلایا جائے گا۔ اگر معاہدہ میں کرایہ یا ان خدمات کی صراحت نہ کی جائے جو لی جانے والی ہیں، تب بھی یہی کیفیت ہوگی۔

جائداد جو پٹہ دار یا امین کے سپرد ہو؟

جس جائداد کا اجارہ دیا جاتا ہے، وہ پٹہ دار یا امین کے ہاتھ میں بمنزلہ ایک امانت کے

۱۰۰ المجلد، صفحات 84 - 63

۱۰۱ المجلد، صفحات 5 - 74

۱۰۲ المجلد، صفحہ 87 -

متصور ہوتی ہے اور اس لحاظ سے اگر وہ شے اس کے قبضہ سے بغیر اس کے کسی قصور کے ضائع ہو جائے یا اس کو کسی قسم کا نقصان پہنچے، تو وہ اس نقصان کا ذمہ دار نہ ہوگا۔

اگر کرایہ دار نے جائیداد کو نقصان پہنچایا تو پٹہ دینے والے کو چاہیے کہ وہ تینخ کے لیے عدالت میں رجوع ہو۔ ایسے جو مکانات منتقلہ کو استعمال اور بود و باش کے قابل رکھنے کے لیے ملازم ہوں مثلاً مرمت وغیرہ مکان دار کو کرنے ہوں گے، بشرطیکہ اس کے خلاف کوئی معاہدہ نہ ہو گیا ہو۔ مکانات کو صاف ستھرا رکھنا کرایہ دار کا کام ہوگا۔

خدمات کے معاہدہ کے حدود:

جب کہ معاہدہ اجارہ کسی شخص کی محنت یا خدمت کے متعلق ہو تو وہ یا تو کلی ہوگا، جیسے ملازم کے ساتھ یا جزئی ہوگا، جیسے ایک دلال یا مشترکہ قاصد وغیرہ کے ساتھ۔ اگرچہ ایک مسلمان اپنی محنت اور خدمات کو معرض بیع میں لانے کا مجاز ہے، مگر وہ بیع دوامی نہیں ہو سکتی جو اس کو غلام بنا دے۔

امانت:

ایک شخص دوسرے کی جائیداد پر بطور امانت کے قبضہ رکھنے کا مجاز ہے۔ بعض اوقات یہ حالت سہیح معاہدہ کی رو سے اور بعض اوقات بحکم شریعت کسی معاہدہ کے یا دوسری وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ مثلاً وہ شے جو ایک امین یا مختار کے قبضہ میں ہو یا شے مستعار جس پر عاریت لینے والے کا قبضہ ہو، یا ایک شخص کی جائیداد جو نہ بر بنائے معاہدہ اور نہ بالارادہ دوسرے شخص کے قبضہ میں آگئی ہو۔ جس شخص کے قبضہ میں اس طرح جائیداد آئی، وہ امین کہلاتا ہے۔

امین کی ذمہ داری:

اگر کوئی شے امین کے قبضہ کی حالت میں ضائع ہو جائے، بشرطیکہ اس کے ضائع ہو جانے کی وجہ کوئی اس کا عمل نہ ہو اور نہ اس میں اس کا کوئی قصور ہو تو وہ اس کا ذمہ دار نہیں ہو سکتا۔

۱۰۰ المجلد، صفحہ ۶۶ -

۱۰۱ المجلد، صفحہ ۱۱۸ -

لیکن عقدِ اجارہ میں متاجر کو یہ ثابت کرنا ہوگا کہ جو نقصان ہوا، وہ ایسا تھا کہ اس کی معقول احتیاط سے بھی رُک نہ سکتا تھا۔ مالک جائداد نگہداشتِ جائداد کے مصارف کا ذمہ دار ہوگا اور جائداد سے جو آمدنی ہوگی، وہ اس کے حق میں جمع ہوگی۔

ودیعت :

جب کوئی شخص اپنی جائداد کسی دوسرے شخص کے قبضہ میں معاہدہ کر کے بغرض تحفظ دے دیتا ہے، وہ "ودیعت" کہلاتی ہے۔ اس معاہدہ کو ہر فریق جب چاہے منسوخ اور ختم کر سکتا ہے۔

عاریت :

عاریت کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ وہ ایک شخص کا کوئی شے دوسرے شخص کو بلا کسی معاوضہ کے اس غرض سے دیتا ہے کہ وہ اس کے استعمال سے تمتع حاصل کرے۔

رہن :

رہن یہ ہے کہ کوئی مال اس حق کی بنا پر جو اس کے مالک کے مقابلہ میں ہو، روک رکھا جائے اور جس کا ایسا مال سے ہو سکتا ہو، یہ صرف ایک ضمانت ہے۔ جائداد منقولہ اور غیر منقولہ دونوں رہن ہو سکتی ہیں۔ لیکن حنفیوں کے نزدیک برخلاف شافعی اور مالکیوں کے غیر منقسم حصہ جائداد غیر منقولہ میں رہن نہیں ہو سکتا۔ یہ رہن بذریعہ معاہدہ کے عمل میں آتا ہے اور حنفیوں کے نزدیک اس کی تکمیل اس وقت تک نہیں ہوتی جب تک جائداد مرہن کے قبضہ میں نہیں دے دی جاتی، یعنی فرض دار اس وعدہ کے ایفا پر کہ وہ اپنی جائداد ایک قرضہ کے اطمینان میں رہن کر دے گا، مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ مگر مالکیوں کی یہ رائے ہے کہ یہ بھی معاہدہ بمع کی طرح واجب العمل ہے۔

حقوق مرہن :

مرہن کو یہ حق ہے کہ وہ شے مرہونہ کو ادائیگی قرضہ تک اپنے قبضہ میں رکھے اگرچہ یہ حق قبضہ

۱۔ ہدایہ، جلد ۹، صفحہ ۶۰۶ - ۸۲

۲۔ ہدایہ، جلد ۹، صفحہ ۶۶ -

ایک قسم کا روک رکھنے کا حق ہے، مگر اس امر میں کہ وہ شے مرہونہ سے اپنے قرضہ کی ادائیگی کا انتظام کرے، اس کو راہن کے دوسرے قرض خواہوں کے حق پر ترجیح حاصل ہے۔ مرہون کو شے مرہونہ کے استعمال یا اس کی پیداوار سے منفعت حاصل کرنے کا بغیر اجازت راہن کے کوئی حق نہیں ہے۔ جب تک کہ راہن کی نوعیت از قسم بیع بالوفا کے نہ ہو۔ وجہ یہ ہے کہ معمولی رہن صرف ایک طرح کی کفالت ہے۔

راہن اور مرہن کی ذمہ داریاں؛

حنفیوں کے نزدیک شے مرہونہ مرہن کے پاس بطور امانت کے رہتی ہے اور اس بنا پر وہ اس کی حفاظت اور نگہداشت کا ذمہ دار ہوتا ہے اور اس کا اقرار کرتا ہے۔ پس اگر شے مرہونہ مرہن کے قبضہ میں ضائع ہو جائے اور وہ بلحاظ قیمت کے قرض کی مقدار کے مساوی یا اس سے زیادہ ہو تو قرض بے باقی ہو جائے گا اور زیادتی کی بابت راہن کو مرہن سے وصول یا بل کا حق ہے گا۔ برخلاف اس کے اگر وہ شے مقدار قرضہ سے کم قیمت تھی تو قرض خواہ کو مقروض سے اس تفاوت کے طلب کا حق رہے گا جو مقدار قرض اور شے مرہونہ کی قیمت میں تھا۔ حنفیوں کے نزدیک شے مرہونہ کی قیمت میں کمی ہو جانے کی صورت میں بھی ایسا ہی عمل ہوگا۔ شے مرہونہ مقروض کی ملکیت ہوتی ہے، اس لیے اس کی نگہداشت کا خرچ اسی پر عائد ہونا ہے۔ البتہ اس کی حفاظت کے اخراجات قرض خواہ پر پڑتے ہیں اور وہ مقدار قرض میں شامل نہیں کیے جاسکتے۔

مرہن کے لیے چارہ کار؛

اگر قرض ادا نہ ہو تو مرہن مجاز ہے کہ عدالت سے شے مرہونہ کو فروخت کر کے اس کی قیمت سے اپنے قرضہ کی ادائیگی کی درخواست کرے۔ وہ بطور خود اس کی فروخت کا مجاز نہیں ہے جب تک کہ سرچ طریقہ سے اس کو مقروض نے اس کی اجازت نہ دے دی ہو۔ مقروض کو یہ بھی حق ہے کہ وہ قرض نہ ادا ہونے کی صورت میں ایک تیسرے شخص کو شے مرہونہ کے فروخت کا حق دے دے۔ جب ایسا اختیار ایک مرتبہ مرہن یا کسی تیسرے شخص کو دے دیا جاتا ہے، تو وہ منسوخ نہیں

ہو سکتا ہے شرع اسلام میں بیعیات (یعنی سقوط استحقاق انفکاک رہن) کا مسئلہ نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ بیع بالوفاء کی قسم کے معاملہ میں اس کی ضرورت ہو، مگر فی الحقیقت بیع بالوفاء کا اصولاً بہ نسبت کفالت کے زیادہ لزیم سے تعلق ہے۔ کفالت کا وجود قرض خواہ کے دوسرے چارہ کار مثلاً مفروض کو قید کرانے کا مانع ہے۔ قرض خواہ کے دوسرے چارہ کار کی طلب کا حق نہیں ہوتا، جب تک کہ وہ شے مرہونہ اور مکفولہ کو بغرض ادائیگی قرضہ عدالت میں پیش نہ کر دے۔

شے مرہونہ میں راہن کا حق ملکیت مرتب کے حقوق کے تابع ہونا ہے۔ پس راہن کو شے مذکور کے جدا کرنے کا حق محدود رہ جاتا ہے، اس لیے اگرچہ راہن شے مرہونہ کو فروخت کر دینے کا مجاز ہے، مگر ذبیح اس وقت تک معرض التوا میں رہتی ہے جب تک کہ مرتبہ اپنی رضامندی کا اظہار نہ کرے اور جو قیمت وصول کی جائے، معاوضہ شے مرہونہ کے کفالت میں رہے گی۔

کفالت:

کسی مطالبہ میں ایک شخص کا اپنی ذمہ داری کو دوسرے شخص کی ذمہ داری میں شریک کر دینے کا نام معاہدہ کفالت ہے۔ یہ معاہدہ کسی شخص کے حاضر لانے، کسی مالی ذمہ داری یا قرضہ کے ادا کرنے یا کسی مال وغیرہ کے تحویل کے متعلق ہو سکتا ہے۔

ممکن ہے کہ وہ قطعی یا مشروط ہو یا کسی آئندہ تاریخ پر منحصر ہو۔ معاہدہ کفالت کی نوعیت سے خود ظاہر ہے کہ قرض خواہ کو بہ حق ہونا ہے کہ ایفائے معاہدہ کے لیے اصل قرض دار یا کفیل کو مجبور کرے۔ اس کا ان دونوں میں سے کسی ایک سے طلب ایفا کرنا اس کی طلب ایفا کے حق کو بمقابلہ دوسرے شخص کے زائل نہیں کرتا جب تک کہ معاہدہ پورے طور سے ادا نہ ہو جائے۔ اگر قرض خواہ اور کفیل میں باہم یہ قرار داد ہو جائے کہ اصل قرض دار بری الذمہ رہے گا تو وہ معاہدہ کفالت نہیں، بلکہ حوالہ ہوگا۔

اصل قرض دار کی ذمہ داری میں جو تخفیف ہوگی یا اس کے ساتھ جو رعایت کی جائے گی، اس کا فائدہ اصل کو بھی پہنچے گا۔ اگر اصل قرض دار کو قرضہ معاف کر دیا جائے تو کفیل بھی بری الذمہ

۱۔ المجلیٰ صفحہ 116۔

۲۔ المجلیٰ صفحہ 116۔

ہو جائے گا اور اگر اصل قرض دار کو مہلت دی جائے، تو کفیل بھی اس سے مستفید ہوگا۔ لیکن اس کے برعکس صحیح نہ ہوگا، یعنی اگر کفیل یا ضامن بری الذمہ کر دیا جائے یا اس کے ساتھ کوئی رعایت کی جائے تو اس سے اصل قرض دار کی ذمہ داری میں کوئی فرق نہ آئے گا۔

وکالت:

ایک شخص کا اپنے کاروبار کو دوسرے شخص کے سپرد کر دینے اور اس کو اپنا قائم مقام مقرر کر دینے کا نام وکالت ہے۔ جو شخص اس طرح مقرر کیا جاتا ہے وہ کفیل یا مختار کہلاتا ہے اور مقرر کرنے والا مؤکل یا اصل کے نام سے موسوم ہوتا ہے۔ یہ معاہدہ ایجاب و قبول سے تکمیل پاتا ہے اس کی ظاہری شرط یہ ہے کہ جو شخص مختار یا وکیل مقرر کیا جائے، وہ کارِ مفوضہ کی انجام دہی کی قابلیت رکھتا ہو، اس لحاظ سے ایک بچہ جو سن تین کو نہ پہنچا ہو اور دیوانہ وکیل نہیں ہو سکتا۔

وکالت تمام کاروبار میں ہو سکتی ہے، جیسے خرید و فروخت، اجارہ، کرایہ، قرض، رہن، کفالت، مہبہ، تصفیہ باہمی، برأت، اقرار، مقدمات، طلب حق شفعہ، تقسیم، ادائیگی قرضہ، حصول قبضہ جامدا وغیرہ۔ اور نیز معاہدہ نکاح میں۔ لیکن شرع بجز اہل شخص کے حقوق کی قائم مقامی کے اور کسی امر میں مختاری کو تسلیم نہیں کرتی، یعنی ہرجہ اور عقوبات میں وکالت کا رآمد نہیں ہو سکتی اور کوئی شخص یہ عذر دے کہ وہ فلاں ہرجہ یا جرم کا مرتکب فلاں شخص کی طرف سے بحیثیت مختار یا وکیل کے ہوا تھا، بری الذمہ نہیں ہو سکتا۔

مؤکل کس حد تک اپنے وکیل کے افعال کا پابند ہے

اور کس حد تک وہ ان افعال سے منفعات اٹھا سکتا ہے؟

قرضہ بلا بدل، رہن، کفالت، عاریت، شرکت اور مضاربت کے معاملات میں اگر مختار یا وکیل نے معاہدہ صریحاً مؤکل کے نام سے نہیں کیا ہے، تو مؤکل اس کا پابند نہ ہوگا، لیکن بیع، اجارہ یا تصفیہ باہمی میں معاہدہ کا بصراحت تمام مؤکل کے نام سے ہونا ضرور نہیں ہے۔

جب معاہدہ بصراحت اصل شخص یعنی مؤکل کے نام سے نہ ہوا ہو تو مؤکل معاہدہ سے مستفید ہو، تو ہو سکے گا، مگر فریق معاہدہ وکیل ہی سمجھا جائے گا، جہاں تک کہ معاہدہ کے حقوق اور ذمہ داریوں کی تعمیل کا تعلق ہے۔ دوسری صورتوں میں تعمیل کا حق مؤکل اور وکیل دونوں کو حاصل رہے گا۔

ایک وکیل یا مختار مجاز ہے کہ وہ اپنے مؤکل کی طرف سے عدالت میں کسی قرضہ کی نسیحت کا اقرار کرے، بیرون عدالت وہ ایسے اقرار کا مجاز نہیں ہے۔ اگر مؤکل نے کسی دعوے کے اقرار کی ممانعت کر دی ہے، تو وکیل یا مختار اس کی نسبت اقرار نہیں کر سکتا۔ جو جائداد بحق مؤکل ڈگری ہو، اس پر قبضہ کرنے کا مختار یا وکیل عام طور سے مجاز نہیں ہے۔

جائداد جو وکیل یا مختار کے قبضہ میں ہو؛

مؤکل کی جو جائداد وکیل یا مختار کے قبضہ میں بیع یا شری یا ادائیگی قرضہ یا قبضہ لینے کی غرض سے ہوگی، وہ اس کے پاس امانت متصور ہوگی اور اگر وہ شے بغیر اس کے کسی قصور کے ضائع ہو جائے گی، تو وہ اس کا ذمہ دار نہیں سمجھا جائے گا۔

وکیل کے فرائض بمقابلہ مؤکل کے؛

وکیل یا مختار پر لازم ہے کہ وہ اپنے مؤکل کی تمام ہدایات پر عمل کرے۔ اگر وہ ان کی خلاف ورزی کرے گا، تو مؤکل اس کا پابند نہ ہوگا۔ مؤکل جو شرائط اور قیود عائد قائم کر دے، اس کی پابندی بھی وکیل یا مختار پر لازم ہوگی۔ وکیل یا مختار کو کار و کالت کی انجام دہی میں مؤکل کے فائدہ کا حتی الامکان پورا لحاظ رکھنا چاہیے۔ اس بنا پر وہ مجاز نہیں ہے کہ جس جائداد کی خرید و فروخت کے لیے وہ مقرر کیا گیا ہے، اس کو اپنے لیے خرید لے۔ وکیل یا مختار اس امر کا مجاز نہیں ہے کہ وہ اس کام کے لیے جس کے واسطے وہ مقرر کیا گیا ہے، بغیر مؤکل کی صریح اجازت کے کسی دوسرے وکیل یا مختار کو مقرر کرے۔

وکالت یا مختاری کا اختتام؛

مؤکل کو اختیار ہے کہ وہ جب چاہے اپنے وکیل یا مختار کو علیحدہ کر دے اور اسی طرح وکیل یا مختار مجاز ہے کہ وہ جب چاہے، وکالت یا مختاری سے علیحدہ ہو جائے۔ فریقین میں سے کسی ایک فریق کی موت یا اس کام کے ختم ہو جانے پر وکالت یا مختاری کا خود بخود خاتمہ ہو جاتا ہے، لیکن اگر دوسرے

اشخاص کے حقوق کا تعلق ہو گیا ہے، مثلاً ایک قرض دار نے اپنی جائیداد رہن کر دی اور بروقت معاہدہ یا وعدہ گزر جانے سے پہلے جائیداد مرہونہ کی فروخت کے لیے کسی وکیل یا مختار کو مقرر کر دیا، تو وہ بغیر رضامندی مرتین کے اس کو موقوف نہیں کر سکتا اور نہ ایسی صورت میں وکالت یا مختاری مؤکل کی موت پر تمام ہو جاتی ہے اور نہ وکیل ایک مرتبہ وکالت کو منظور کر لینے کے بعد اس سے سبکدوش ہو سکتا ہے۔ وکیل بعد علیحدگی کے بھی، جہاں تک کہ فریق ثالث کے حقوق کا تعلق ہے، اپنی کارروائی کا مؤکل کو پابند کر سکتا ہے جب تک کہ اس کی علیحدگی کا اعلان نہ ہو جائے۔

شراکت :

دو یا دو سے زیادہ اشخاص باہم مل کر اس شرط پر کام کر سکتے ہیں کہ ان کا سرمایہ اور نفع مشترک رہے گا۔ اس قسم کی شراکت کا نام ”شركة العقد“ ہے جو ”شركة الملك“ سے علیحدہ اور جدا ہے۔

معاہدہ شراکت کے شرائط :

معاہدہ شراکت کا اصل اصول یہ ہے کہ ہر شریک منافع میں شریک رہے۔ پس اگر کسی شریک کو ایک مقررہ رقم دی جائے تو وہ شریک نہیں متصور ہوگا۔ مزید برآں منافع میں ہر شریک کا ایک معین حصہ ہونا چاہیے، ورنہ وہ شراکت فاسد سمجھی جائے گی۔

مختلف اقسام کی شراکتیں :

شراکت عام طور سے دو قسم کی ہوتی ہے۔ ایک وہ جس میں تمام شرکا، سرمایہ مہیا کرنے اور انتفاع میں بالکل مساوی ہوتے ہیں۔ دوسرے وہ جس میں اس قسم کی مساوات کا عمل نہیں ہوتا۔ اول ”شركة الموافقة“ اور دوسری ”شركة العنان“ کے نام سے موسوم ہے۔ جو شراکت کلیتاً مساوات پر مبنی ہوتی ہے، اس میں ہر شریک دوسرے کا ضامن اور کفیل ہوتا ہے اور ہر شریک کا فعل یا اقرار بلا حصول خاص اجازت کے دوسرے شرکا، کو اس کا پابند کر دیتا ہے۔ لیکن ایسی شراکت میں جو

۱۔ الجملہ، صفحہ 248۔

۲۔ الجملہ، صفحہ 33 - 214۔

غیر مساوی ہو، ایسا عمل بغیر خاص شرط کے نہیں ہو سکتا۔ دونوں قسم کی شراکتوں میں ہر شریک تمام ایسے معاملات میں جن کا تعلق شراکت سے ہو، دوسرے شریک کا مختار سمجھا جاتا ہے۔

شرع نے اجازت دی ہے کہ شرکا، باہم اپنی ہوشیاری اور محنت کا موازنہ کر کے اس کی قیمت، جس طرح چاہیں، مقرر کر لیں۔ یعنی اگر ایک شریک سرمایہ میں مساوی یا کم کا شریک ہو، اس کے لیے منافع کا بڑا حصہ مقرر کریں۔ یہ بھی ضرور نہیں ہے کہ ہر شریک بذاتِ خود کام کرے۔ ممکن ہے کہ وہ اپنے مصارف سے کسی شخص کو اپنے ذمہ کا کام کرنے کے لیے مقرر کر دے۔

اشتراکِ سرمایہ اور بضاعت کے لحاظ سے شراکت تین قسم کی ہو سکتی ہے :

1- "شركة الاموال" جس میں ہر شریک سرمایہ بشکل زر نقد کے مہیا کرتا ہے اور تمام شرکا اپنی محنت اور ہوشیاری صرف کرتے ہیں اور شرط یہ ہوتی ہے کہ اس سے جو منافع ہوگا، وہ باہم تقسیم کر لیا جائے گا۔

2- "شركة العمل" جہاں کہ سرمایہ مشترکہ محنت اور ہوشیاری ہے۔ مثلاً جہاں دو درزی یا ایک درزی اور ایک رنگریز باہم مل کر کام کرتے ہیں۔

3- "شركة الوجوه" یعنی جہاں دو یا زیادہ اشخاص جن کے پاس کوئی سرمایہ نہیں ہوتا، اس پر متفق ہوتے ہیں کہ وہ چیزیں قرض لاکر فروخت کریں گے اور جو منافع ہو کرے گا، اس کو باہم تقسیم کر لیا کریں گے۔

محنت کی شراکت میں ایک شریک یا دونوں مکان یا وہ اوزار جس سے شراکت کا کام چلایا جائے گا، مہیا کرنے کے مجاز ہیں۔

اگر ایک شریک تمام سرمایہ اور دوسرا شریک اپنی محنت اور واقفیت مہیا کرتا ہے اور منافع کی تقسیم باہم قرار پاتی ہے، تو ایسی شراکت "مضاربت" کے نام سے موسوم ہوتی ہے۔ اگر ایسی صورت میں سرمایہ مہیا کرنے والے "رب المال" یا دوسرے شریک کو کل منافع دے دیا جائے تو اس پر شراکت کا ہرگز اطلاق نہ ہوگا، بلکہ وہ علی الترتیب بضاعت اور قرض کے معاہدات سمجھے جائیں گے۔ جب ایک شریک اپنی اراضی زراعت کے لیے دیتا اور دوسرا اس پر محنت اور ہوشیاری کو کام میں لاتا ہے، تو وہ "مزارعت" کہلاتی ہے۔ اگر شراکت درختوں کے متعلق ہو، جو ایک شریک کی ملک ہوں اور دوسرا شریک ان کی حفاظت اور پرداخت کرنے کا اقرار کرے، تو وہ "مساقاة" کہلائے گا۔

شرکاء کے اختیارات اور ذمہ داریاں :

شرکاء کے اختیارات یہ ہیں کہ ان میں سے ہر ایک شریک دوسرے شریک کا شرعاً مختار سمجھا جاتا ہے، لیکن غیر مساوی شرکت میں یہ اختیارات ایک محدود معنی میں سمجھے جائیں گے۔ اگر اس کے خلاف کوئی صریح شرط نہ ہوگی ہو۔ مثلاً ہر شریک شرکت سرمایہ کی حالت میں مشترکہ سامان نقد یا قرض فروخت کرنے کا مجاز ہے، مگر جو شریک مال کا مستم ہے، وہی نقد یا قرض مال خریدنے کا مجاز ہے۔ مشترکہ مال کو عاریت دینے کا بغیر اجازت دوسرے شرکاء کے کوئی شریک مجاز نہیں، مگر وہ بغیر اجازت کے شرکت کے حساب میں قرض لینے کا مجاز ہے۔ جو شریک کسی معاہدہ میں فی الحقیقت فریق ہو، عام طور سے اس کی تعمیل وہی کرا سکتا ہے یا اس کے خلاف کرائی جاسکتی ہے۔ مشترکہ مال اس شریک کے قبضہ میں جو اس کا مستم ہو، مثل امانت کے متصور ہوتا ہے۔

غیر مساوی شرکت میں جو نقصان ہو، وہ ہر شریک کو بمقدار اپنے سرمایہ کے برداشت کرنا ہوگا، گو کہ اس کے خلاف بھی کوئی شرط ہوگی ہو۔ مضاربت میں جملہ نقصان صاحب سرمایہ کو برداشت کرنا ہوگا۔ مشترکہ قرض سے جو سامان خریدا جائے، اس میں شرکاء غیر مساوی حصص قرار دینے کے مجاز ہیں اور ان کی ذمہ داری بلحاظ ان کے مقررہ حصص کے قرار پائے گی۔

فسخ شرکت :

ہر شریک جب چاہے، شرکت کو فسخ کر سکتا ہے، بشرطیکہ وہ اس کی اطلاع دوسرے شرکاء کو کر دے۔ شرکت بعض واقعات کے وقوع پر شرعاً بھی فسخ ہو جاتی ہے۔ مثلاً ایک شریک کی موت یا اس کے دیوانہ ہو جانے سے۔ ایک شریک کے دیوانہ ہو جانے کی حالت میں اگر دوسرے شرکاء موجود ہیں، تو وہ شرکت قائم رہے گی۔

فصل ہشتم

احکام متعلقہ خاندان یا خاندانی قانون

خاندان کا تصور:

مسلمانوں کے خاندانی قانون کا اہم تصور نکاح ہے۔ یہی وہ ذریعہ ہے جس سے اولاد کا نسب رشتے اور قرابتیں قائم ہوتی ہیں۔ اسلام میں خاندانوں کی بنیاد باپ کی حکومت کے اصول پر رکھی گئی ہے اور شریعت کے اس حصہ میں ایسے آثار پائے جلتے ہیں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ خاندان بہ حیثیت تمدنی افراد کے قبیلوں کے وسیع تر افراد سے بتدریج وجود میں آئے ہیں۔ جو کچھ قبل ازیں لکھا گیا ہے، اس سے یہ امر ظاہر ہے کہ زمانہ جاہلیت کے عربوں میں عورتوں کی حیثیت اس قدر گھٹی ہوئی تھی کہ خانگی زندگی کے تصور میں ان کا کوئی اہم حصہ نہیں ہو سکتا تھا۔ تمام تمدنی نظام میں قبیلہ کا خیال غالب تھا اور خاندان قبیلہ ہی کے فروغی اجزا سمجھے جاتے تھے۔ اسلام نے تمدنی زندگی میں نکاح کے معاملات پر اتنا زور دیا کہ نظام قبیلہ کو نظام خاندان سے تبدیل کر دیا۔ لیکن یہ امر ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہیے کہ شریعت اسلام کسی خاندانی تصور کو اپنے اصل اصول یعنی شخصی ذمہ داری اور شخصی آزادی پر کبھی غالب نہیں آنے دیتی۔ خاندان کا ہر رکن کامل قانونی اہلیت رکھتا ہے اور جو طریقہ ملکیت جائداد کا ہندوؤں کے خاندان مشترکہ میں رائج ہے، اس کی اجازت شریعت اسلام نہیں دیتی۔ جو اختیارات شریعت خاندان کے اعلیٰ رکن کو دیتی ہے، ان کی بنیاد یا تو معاہدہ یا وہ ضرورت ہے جس کے محتاج خاندان کے ایسے ارکان ہوتے ہیں جو اپنی حفاظت خود نہیں کر سکتے۔ زوج اور زوجہ کے بعض ازدواجی حقوق کو مستثنیٰ کر دینے کے بعد مشترکہ مکان میں قیام شریعت کے تصور خاندان میں داخل نہیں ہے۔ تمام خاندانی تعلقات اشتراکِ خون اور قرابت پر مبنی ہیں۔

مسئلہ نکاح :

شریعتِ اسلام میں نکاح کا حکم دیا گیا ہے، جس کے ذریعہ سے انسانوں کے دو مختلف اصناف میں صحبت جائز ہو جاتی ہے اور ان کا مقصد نسلِ انسانی کی حفاظت، تعینِ نسب، تحفظِ زنا، ترغیبِ عفت، زن و شو میں ازدیادِ الفت و موافقت اور حصولِ معاش میں ایک دوسرے کی امداد ہے۔ اس لیے فقہائے اسلام نے نکاح کو عبادات اور معاملات دونوں میں داخل کیا ہے۔ اس کی بنا معاہدہ پر ہے جس میں فریقین کی رضامندی ایک لازم شرط ہے۔ جو تعلقات مختلف اصناف کے دو انسانوں میں قائم ہوتے ہیں اور جن کو نکاح جائز کر دیتا ہے، اس قدر نازک اور باریک ہیں، اور آئندہ نسلوں کی حالت اور عافیت کے تعلق کی وجہ سے متواتر درستی اور اصلاح کے محتاج ہیں کہ شریعت ان کے انتظام کے لیے ایک شریک کے اختیارات کو مقابلہ دوسرے شریک کے اختیارات کے کم و بیش غلبہ دینا قرینِ مصلحت تصور کرتی ہے۔ یہ جو عمل جو فی الحقیقت ایک شریک کا دوسرے شریک کے ماتحت اور تابع ہو جانا سمجھا جاتا ہے، ”تفویض متعہ نکاح“ کے نام سے موسوم ہے جو شریکِ مغلوب، شریکِ غالب کے سپرد کر دیتا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایک کی ازدواجی آزادی دوسرے کے اختیار میں آجاتی ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ دو شرکاء میں سے غالب شریک کون ہونا چاہیے۔ شریعت بحق زوج فیصلہ کرتی ہے، کیونکہ عام طور سے دونوں میں دماغی اور جسمانی طور سے وہی قوی تر ہوتا ہے۔ بعض فقہاء اس طرف بھی گئے ہیں کہ جو مہر عورت کا مقرر ہوتا ہے، وہ اسی تفویضِ آزادی کا معاوضہ ہے۔ بہر حال مرد کو جو ازدواجی آزادی حاصل ہے وہ محض معاہدہ نکاح کے کر لینے سے زائل نہیں ہو جاتی، مگر شارع نے ان تمدنی ضرورتوں پر نظر کر کے جو وقتاً فوقتاً پیش آتی رہتی ہیں۔ اس آزادی پر بعض قیود اور شرائط کا اضافہ کر دیا ہے۔

اس میں کوئی کلام نہیں ہو سکتا کہ شریعت کا حقیقی منشا یہی ہے کہ ایک مرد کی ایک ہی زوجہ ہو، مگر وہ مرد کو اس کی اجازت دیتی ہے کہ وہ ایک وقت میں ایک سے زیادہ چار عورتوں تک کے ساتھ نکاح کر لے، بشرطیکہ وہ ان میں مساوات اور انصاف قائم رکھ سکے۔ یہ حکم شریعتِ اسلام

۱۔ توضیح، صفحہ 71 اور دیکھو فصل تعبیر الفاظ متعلقہ نکاح۔

۲۔ دیکھو تفسیر مدارک، صفحہ 2-161۔

کے بالکل مصالح قانون سازی کے مطابق ہے۔ شریعت اسلام بعض اخلاقی تصورات اور خیالات اس غرض سے قائم کر دیتی ہے کہ لوگ رفتہ رفتہ ان کو سمجھیں اور ان کے پابند ہوتے جائیں۔ قطعی ممانعت صرف انہی افعال کی کرتی ہے جو صراحتاً تمدنی اور شخصی زندگی کے لیے ہر حال میں مضر ہوتے ہیں۔ قوم کے ایسے مروجہ رسم و رواج پر جو اسلام کے نصب العین کے مطابق نہ تھے، شریعت نے ایسے شرائط اور قیود عائد کر دیے ہیں جن سے سمجھا جانا تھا کہ اس کی موجودہ قباحتیں دور ہو جائیں گی۔ یہ امر اس وقت بالکل صاف طور سے ظاہر ہو جاتا ہے جب کہ ہم شریعت اسلام کے ان احکام کا جو خاندانی تعلقات یا عقوبات اور تاوانات سے متعلق ہیں، ان رسوم سے مقابلہ کرتے ہیں جو اشاعت اسلام کے وقت ملک عرب اور دنیا کے بڑے حصہ میں رائج اور شائع تھے۔ نکاح کے متعلق جو اصول بیان ہوا ہے، اس کے لحاظ سے ظاہر ہے کہ شوہر کو نکاح کے فسخ کا اختیار حاصل ہے، کیونکہ ایسی تیئخ سے وہ خود اپنے ایک حق سے دست بردار ہوتا ہے، لیکن چونکہ نکاح معاہدہ پر مبنی ہے اور شوہر کا حق متذکرہ اسی سے پیدا ہوتا ہے، اس لیے عورت بھی اس کی مجاز ہے کہ بروقت نکاح یا اس کے بعد ان حقوق میں تخفیف یا ان میں سے کچھ اپنی طرف منتقل کر لینے کی شرط کر لے، جیسے حق تیئخ نکاح وغیرہ۔ معاہدہ نکاح بلحاظ اپنی نوعیت کے اس قابل نہیں ہے کہ وہ کسی آئندہ واقعہ کے وقوع پر منحصر کیا جاسکے اور نہ وہ بصراحت کسی خاص مدت کے لیے کیا جاسکتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر اس میں کسی خاص مدت کے تعین کی اجازت دی جاتی تو نکاح کے اصلی مقصد اور مفاد کے ضائع ہو جانے کا اندیشہ تھا۔

نکاح کس طرح منعقد ہوتا ہے ؟

نکاح دوسرے معاہدات کی طرح ایجاب اور قبول سے مکمل پاجاتا ہے۔ اس کی تکمیل کے لیے کسی خاص مذہبی عمل یا رسم کی ضرورت نہیں ہے، البتہ حنفیوں کے نزدیک معاہدہ نکاح کے ایجاب اور قبول کے دو معتبر گواہ ہونے چاہئیں، ورنہ نکاح منعقد نہ ہوگا۔ مالکیوں کی رائے میں گواہوں کی موجودگی صرف اشاعت کے لیے درکار ہوتی ہے۔

مردوں اور عورتوں کو جو حق باہم ازدواجی تعلقات قائم کرنے کا ہے، اس کو شریعت اسلام نے بعض قیود سے محدود کر دیا ہے۔ ان میں سے بعض قیود دائمی ہیں۔ مثلاً وہ جو شرکتِ خون، قرابت یا رضاعت پر مبنی ہیں۔

محرمات، جن سے نکاح نہیں ہو سکتا؛

جن سے ان وجوہ کی بنا پر نکاح نہیں ہو سکتا، وہ ”محرم“ کے نام سے موسوم ہیں۔ خون کی شرکت کی بنا پر ان عورتوں سے نکاح نہیں ہو سکتا، جو اس مرد کی اولاد میں ہوں یا جن کی اولاد میں خود وہ مرد ہو، نہ اپنے آبا و اجداد یا اپنی اولاد کی لڑکیوں کے ساتھ، خواہ وہ کتنی ہی بعید کیوں نہ ہوں اور نہ اپنے بھائی یا بہن کی لڑکیوں اور نہ ان لڑکیوں کی لڑکیوں کے ساتھ۔ قرابت کی بنا پر وہ کسی ایسی عورت سے نکاح نہیں کر سکتا جو اس کے آبا و اجداد میں سے کسی کے نکاح میں رہ چکی ہو یا اس کی زوجہ کی ماں یا نانی یا اولاد ہو، بشرطیکہ زوجہ کے ساتھ خلوت صحیحہ ہو چکی ہو، یا ایسی عورت کی ماں، نانی وغیرہ یا اس کی اولاد میں ہو، جس کے ساتھ اس کے ناجائز تعلقات رہے ہوں یا وہ اس کے بیٹے یا پوتے کی زوجہ رہ چکی ہو۔ تقریباً رضاعت سے وہی حرمت قائم ہوتی ہے جو شرکتِ خون سے قائم ہوتی ہے۔

ان دائمی موانع نکاح کے علاوہ عارضی موانع بھی ہوتے ہیں۔ مثلاً مذہب میں قطعی اختلاف جیسے اسلام جو توحید پر مبنی ہے اور بت پرستی کیلئے مانع نکاح باہمی ہے۔ لیکن جب مرد و عورت دونوں کسی کتابی مذہب کی تابع ہیں، تو یہ مزاحمت ایک درجہ تک رفع ہو جاتی ہے۔ اس بنا پر ایک مسلمان مرد ایک بت پرست عورت کے ساتھ نکاح نہیں کر سکتا، البتہ عیسائیہ یا یہودیہ کے ساتھ کر سکتا ہے، اگرچہ عیسائی یا یہودی اس کا مجاز نہیں ہے کہ وہ ایک مسلمان عورت کو اپنے عقدِ نکاح میں لائے۔ اس صورت میں مسلمان مرد اور مسلمان عورت میں کسی قدر فرق کیا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ایک مسلمان عورت کو ایک یہودی یا عیسائی سے نکاح کر لینے کی اجازت دی جائے تو قیاس غالب یہی ہے کہ وہ اپنے شوہر کا دین قبول کر لے گی۔ برخلاف اس کے اس کا بہت کم اندیشہ ہے کہ کوئی مسلمان مرد اپنی عیسائیہ یا یہودیہ زوجہ کا مذہب اختیار کر لے گا۔ یہ مزاحمت، جیسا کہ میں نے اوپر لکھا، بالکل عارضی ہے، کیونکہ اسلام قبول کر کے عورت اس مزاحمت کو قطعاً مرتفع کر سکتی ہے۔ ایک اور عارضی مزاحمت بھی نکاح میں ہوتی ہے، مگر اس کا تعلق صرف ایسے لوگوں سے ہے جو ایک ہی وقت میں ایک سے زیادہ عورتیں رکھنا چاہتے ہیں۔ اس کا اظہار اس قاعدہ سے ہوتا ہے جس کی رو سے کوئی شخص ایک وقت میں چار بیویوں سے زیادہ نہیں رکھ سکتا اور نہ ایسی دورشتہ دار بیویوں کو ایک وقت میں باہم جمع کر سکتا ہے جو اگر ایک ان میں سے مرد ہوتا

تو وہ بر بنائے قرابت اس کے ساتھ نکاح نہیں کر سکتا تھا۔ مثلاً اکس کی اجارت میں ہے کہ کوئی شخص اپنی زوجہ کی پھوپھی یا بھتیجی کو بھی نکاح میں لائے۔ دو بہنوں کو جمع کرنے کی ممانعت بھی اسی قاعدہ میں آجاتی ہے۔ علاوہ اس کے جو عورت عدت میں ہو، وہ ختم مدت سے پہلے کسی کے نکاح میں نہیں آسکتی۔

باطل اور فاسد نکاح :

جو نکاح مستقل محرم کے ساتھ کیا جائے، وہ باطل ہے، مثلاً اپنی حقیقی بہن یا بھتیجی وغیرہ سے اور ایسی عورتوں سے نکاح جو عارضی طور سے ممنوع ہیں، مثلاً بحالتِ عدت یا بغیر دو گواہوں کی موجودگی کے فاسد سے۔ صاحبِ رد المحتار دو بہنوں کا نکاح میں ایک ساتھ جمع کرنا فاسد قرار دیتے ہیں۔ لیکن بمقدمہ عظیم النساء، خاتون بنام کریم النساء، خاتون (23 کلکتہ 130) ایسا نکاح باطل قرار پایا ہے۔ نکاح باطل کی نسبت یہ سمجھا جائے گا کہ وہ منعقد ہی نہیں ہوا اور اس سے کوئی شرعی نتیجہ نہ پیدا ہوگا۔ نکاح فاسد کو اگرچہ عدالت بعد اطلاق کے منسوخ کر دے گی، مگر اس سے بعض شرعی نتائج پیدا ہوں گے، مثلاً جو اولاد ایسے نکاح سے پیدا ہوگی، ان کا نسب شوہر سے قائم کیا جائے گا اور خلوتِ صحیحہ ہونے کی حالت میں عورت کو اس کا پورا امر دلایا جائے گا اور عورت کو بحالتِ افتراق عدت میں بیٹھنا پڑے گا۔

عقد نکاح کے لیے اہلیت :

حنفیوں کی رائے کے مطابق ہر شخص جو نابالغ نہیں ہے، خواہ وہ مرد ہو یا عورت باکرہ ہو، یا ثیبہ (جو مرد کے پاس روچکی ہو)، عقدِ نکاح کرنے کا مجاز ہے اور کوئی دوسرا شخص، خواہ وہ اس کا باپ ہو یا کوئی دوسرا رشتہ دار، بغیر اس کی رضا مندی کے اس کا نکاح نہیں کر سکتا۔ حنفیوں کی اس رائے سے، جہاں تک کہ اس کا تعلق ایسے لڑکوں اور ثیبہ لڑکیوں سے ہے جو حدِ بلوغ کو پہنچ گئے ہوں، شافیوں اور مالکیوں کو بھی اتفاق ہے۔ مگر شافیوں اور مالکیوں کے نزدیک ایک نابالغ ثیبہ تو خود نکاح کر لینے کی مجاز ہے، لیکن باکرہ اگر وہ بالغہ بھی ہوگی ہو، بغیر اپنے ولی کی

رضامندی کے نکاح نہیں کر سکتی۔ حنفی ان دونوں صورتوں میں ان سے مختلف رائے ہیں۔ اس طور سے لڑکیوں کے نکاح کے متعلق حنفیوں کے نزدیک ولی کی مداخلت کی ضرورت کا معیار ان کا بلوغ یا عدم بلوغ ہے اور شافعیوں کے نزدیک ان کا باکرہ یا ثیبہ ہونا۔ اس بارے میں دونوں مذاہب میں جو اختلاف ہے، وہ اگرچہ عمل میں زیادہ معنی خیز نہیں ہے، مگر ایک اصولی مسئلہ پر مبنی ہے۔ حنفی کہتے ہیں کہ شافعیوں کا ایک بالغ لڑکی کو بطور خود نکاح کر لینے کی اجازت نہ دینا شریعت اسلام کے اس اہم اصول کی خلاف ورزی ہے کہ ایک بالغ لڑکی کی شرعی اہلیت ایسی ہی مکمل ہے جیسے ایک بالغ لڑکے کی ہے۔

ولایت نکاح؛

نکاح میں ولایت کی اجازت بر بنائے ضرورت دی گئی ہے، کیونکہ مناسب اور معقول موقع نکاح کا ہر وقت نہیں ملتا ہے یہ ولایت حنفیوں میں باپ دادا اور دوسرے رشتہ داروں میں ترتیب اسی طرح ہے جس طرح سلسلہ توریث میں ہوتی ہے۔ جب کسی نابالغ کا نکاح باپ دادا کے سوائے کوئی دوسرا رشتہ دار کر دے، تو اس لڑکے یا لڑکی کو خیار بلوغ کی بنا پر یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ حد بلوغ کو پہنچ کر عدالت سے اس کی تفسیح کی استدعا کرے۔ یہ خیار فسخ ایسی حالت میں پیدا نہیں ہوتا جب کہ باپ یا دادا نے نکاح کر دیا ہو، کیونکہ ان کی نسبت شرع یہ قیاس کرتی ہے کہ انہوں نے نابالغ کے مفاد کو پوری طرح پیش نظر رکھا ہوگا۔

مالکی ولایت نکاح کو صرف باپ تک محدود رکھتے ہیں، جس کو ایک حدیث نبوی سے یہ حق بصراحت پہنچتا ہے۔ شافعی الفاظ حدیث کو وسعت دے کر دادا کو بھی شامل کر لیتے ہیں۔ حنفی، جو حق ولایت نکاح دوسرے رشتہ داروں کے لیے بھی تسلیم کر لیتے ہیں، وہ اس کی بنیاد اس منشا پر قائم کرتے ہیں جس پر ان کے خیال کے مطابق یہ حکم مبنی ہے علیہ

۱۔ دیکھو شرح وقایہ، جلد 2، صفحہ 21 و ہدایہ، جلد 3، صفحہ 157 و الوجیز، جلد 2، صفحہ 5۔
فتح الجلیل، صفحہ 8۔

۲۔ ہدایہ، جلد 3، صفحہ 173۔

۳۔ ہدایہ، جلد 3، صفحہ 175۔

شافعیوں اور مالکیوں کے یہاں باپ یا دادا نہ ہونے اور حنفیوں کے نزدیک باپ دادا کے علاوہ کسی دوسرے رشتہ داروں کے نہ ہونے کی حالت میں ولایتِ نکاح کا حق بادشاہِ وقت یا قاضی کو پہنچتا ہے۔

اگر نکاح باپ یا دادا نے اپنی ولایت سے کر دیا ہو، تب بھی یہ قیاس کہ وہ نابالغ کے فائدہ کے لیے کیا گیا ہے، قطعی نہیں ہے اور بعض صورتوں میں وہ نکاح منسوخ ہو سکتا ہے جب یہ ظاہر ہو کہ وہ صراحتاً نابالغ کے حق میں نامناسب اور مضر تھا۔ مثلاً شافعیوں کے نزدیک اگر نابالغ کا نکاح کسی ایسے شخص کے ساتھ کر دیا گیا ہو، جو اس کا کفو نہ ہو تو وہ نکاح بعض فقہائے شافعی کے نزدیک ناجائز ہوگا اور بعض کے نزدیک لڑکی کو سنِ بلوغ کو پہنچنے پر خیارِ فسخ حاصل ہو جائے گا۔ اس مسئلہ میں کہ وہ کون سے امور ہیں، جس میں باپ کا کرایا ہو ان کا نکاح منسوخ ہو سکتا ہے، خود حنفیوں میں اختلاف ہے۔ مسلمہ رائے یہ معلوم ہوتی ہے کہ اگر باپ صحیح العقل نہ تھا یا بے پروا اور بے خبر تھا اور اُس نے اپنی لڑکی کا نکاح ایک فاسق و فاجر سے کر دیا ہے، تو وہ منسوخ ہو سکتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی رائے کے مطابق نکاح غیر کفو میں یا غیر مناسب نکاح یا ایسا نکاح جس میں مہر لڑکی کی حیثیت سے بہت کم باندھا گیا ہو یا لڑکے کی صورت میں مہر کی مقدار بہت زیادہ ہو اور یہ زیادتی نامناسب کی حد تک پہنچ گئی ہو، صحیح نہیں ہے، مگر امام ابو حنیفہؒ کو اس سے اختلاف ہے۔

غیر کفو میں نکاح؛

ولایتِ نکاح کے علاوہ شریعتِ اسلام نے بالغ لڑکی کے بعض رشتہ داروں کو یہ حق دیا ہے کہ وہ ایسے نکاح پر جو اس لڑکی نے خود ایک غیر کفو مرد کے ساتھ کر لیا ہو، معترض ہوں شریعت نے اس حقِ مداخلت کو اس بنا پر جائز رکھا ہے کہ خاندان کی بے عزتی نہ ہونے پائے۔

عام طور پر کفو کا لحاظ مفصلہ ذیل امور میں کیا جاتا ہے:

- 1- نسب 2- چال چلن 3- جائداد 4- پیشہ 5- حیثیت۔ مثلاً حُر یا

۱۔ الوجیز، جلد 2، صفحہ 8۔

۲۔ دیکھو ہدایہ، جلد 3، صفحہ 5-194۔

معتق یا غلام ہونا اور شاید 6 - تعلیم -
کفو کا لحاظ صرف مرد کے متعلق ہوتا ہے نہ کہ عورت کی نسبت -

حقوق زن و شوہر :

نکاح سے مرد اور عورت کو ایک دوسرے کے مقابلہ میں اہم حقوق حاصل ہو جاتے ہیں، مگر یہ حقوق ان خاص شرائط کے تابع ہیں جو بروقت نکاح یا بعدہ باہم کر لیے گئے ہوں۔ شوہر کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس امر پر زور دے کہ زوجہ اس کے گھر میں رہے اور اس کو اپنے پاس آنے دے اور غیروں کے ساتھ نامناسب میل جول نہ رکھے۔ مناسب امور میں اس کی تابع فرمانی کرے اور وفادار رہے۔ شوہر مجاز ہے کہ وہ ایک حد تک عورت کی آزادی نقل و حرکت کو روکے اور ناشائستہ افعال پر اس کو تنبیہ کرے۔ عورت کی آزادی روکنے کا جو حق ہے، اس کا اندازہ بلحاظ مرد کے حقوق کی ضرورتوں کے ہونا چاہیے۔ اس لیے وہ مجاز نہیں ہے کہ عورت کو اس کے رشتہ داروں سے ملنے کا موقع نہ دے۔ شوہر کے اکثر حقوق معرض التوا میں آجائیں گے۔ اگر وہ عورت کے اسی قسم کے حقوق کے ادا کرنے میں قاصر رہے گا۔ اسی طرح اگر مرد عورت کے ساتھ اس قسم کی بے گھی سے پیش آتا ہے کہ اس کی ذات خطرہ میں پڑ جاتی ہے، تو عورت کو اس کے ساتھ رہنا لازم نہ ہو گا۔ شوہر کو جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں، یہ حق بھی حاصل ہے کہ وہ جب مناسب تصور کرے، معاہدہ نکاح کو منسوخ کر دے۔

شریعت اسلام میں نکاح سے شوہر کو زوجہ کی جائداد پر کوئی حق یا کوئی اختیار حاصل نہیں ہوتا، جو جائداد نکاح کے وقت عورت کے قبضہ میں تھی، وہ بدستور اسی کی ملکیت اور قبضہ میں رہتی ہے اور نہ وہ نکاح میں آجانے کی وجہ سے مزید جائداد کے حاصل کرنے کے ناقابل ہو جاتی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ نکاح سے عورت کی شرعی اہلیت میں بجز اس کے کہ وہ کسی دوسرے شخص سے زوجیت کا معاہدہ نہیں کر سکتی اور کوئی فرق نہیں آتا۔

شوہر کے طلاق دینے یا دوسری عورت سے نکاح کر لینے کا حق اگرچہ بالواسطہ مگر کافی طور سے اس طرح بھی روک دیا جاسکتا ہے کہ نکاح کے وقت مہر کی مقدار اتنی مقرر کرائی جائے جو شوہر کی حیثیت سے بہت زیادہ ہو اور جس کا ادا کرنا اس کے امکان سے خارج ہو، جیسا کہ عام طور سے ہندوستان میں رائج ہے۔ شرعاً یہ شرط بھی بصراحت ہو سکتی ہے کہ اگر مرد دوسری عورت سے

نکاح کرے گا تو پہلی عورت اسی وقت مطلقہ ہو جائے گی۔ عورت، جیسا کہ پہلے بیان ہوا، طلاق کا اختیار اپنے ہاتھ میں رکھنے کی شرط بھی کر سکتی ہے۔

مرد کی طرح عورت کو بھی یتق حاصل ہے کہ وہ مرد پر حق شوہری کے ادا کرنے کا دعویٰ کرے۔ اور نیز وہ اس کی مستحق ہے کہ اس کے لیے مناسب جگہ بود و باش کی شوہر کے رشتہ داروں سے عیسیدہ مہتیا کی جائے اور مرد کے ذرائع آمدنی کے مطابق اور ان دونوں کی تمدنی حیثیت کے لحاظ سے نان و نفقہ پائے۔ اگر مرد اس کے نان و نفقہ کے دینے سے انکار یا بے پروائی کرتا ہے تو عورت اس کے نام سے قرض لینے کی مجاز ہے۔ اگر مرد کی چند عورتیں ہوں تو ہر عورت کو یہ حق ہے کہ وہ مرد سے چاہے کہ اس کے ساتھ بعینہ وہی برتاؤ کیا جائے جو دوسری عورت سے کیا جاتا ہے۔ وہ اپنا مہر پانے کی مستحق ہے۔ اگر اس کے مہر کا کوئی جز ایسا ہو جو قبل فسخ نکاح کے واجب الادا ہو اور نہ ادا ہوا ہو اور وہ مرد کے پاس نہ گئی ہو، تو وہ مرد کے پاس جانے سے انکار کرنے کی مجاز ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی تو یہ رائے ہے کہ وہ ایک بار مرد کے پاس جانے کے بعد بھی اس سے انکار کر سکتی ہے۔

مہر

مہر وہ قسم یا جائیداد ہے جس کی عورت نکاح سے مستحق ہو جاتی ہے۔ یہ شوہر کی طرف سے معاہدہ نکاح کا بدلہ نہیں ہے، بلکہ ایک فرض ہے جو شریعت مرد پر عورت کی توقیر کے اظہار کے لیے عائد کرتی ہے۔ جیسا کہ اس امر سے ہوا ہے کہ اگر بروقت نکاح مہر کی صراحت نہ کی جائے تو اس سے نکاح کے جواز میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ عورت یا اس کے ولی کو یہ اختیار ہے کہ وہ نکاح کے وقت خواہ کتنا ہی کثیر مقدار میں مہر کیوں نہ مقرر کرالیں، اگر کسی مہر کا تعین نہیں ہوا ہے تو اس کو مہر المثل یعنی وہ مہر جو اس کے خاندان کی دوسری عورتوں کا ہے، دلایا جائے گا۔

عورت کا حق مہر حقیقتاً صحبت یا "خلوت صحیحہ" سے جس کو شریعت بمنزلہ صحبت کے تصور کرتی ہے یا زوجین میں سے کسی ایک کے انتقال سے مکمل ہو جاتا ہے۔ اگر مرد قبل صحبت یا خلوت صحیحہ کے نکاح فسخ کر دے یا کسی اور سبب سے جو مرد کی طرف سے ہو، ان میں افتراق ہو جائے، تو

۱۔ الوجیز، جلد 2، صفحہ 20۔

۲۔ ہدایہ، جلد 2، صفحہ 204، کفایہ، جلد 3، صفحہ 204 و بیلی صاحب کا ڈائجسٹ حصہ 1، صفحہ 91

عورت نصف مہر مقررہ کی مستحق ہو جاتی ہے اور اگر مہر کا تعین نہیں ہوا ہے، تو وہ ایک ہدیہ کی مستحق ہے جو "متعہ" کے نام سے موسوم ہے۔ لیکن اگر قبل صحبت کے افتراق واقع ہو، جس کا سبب خود عورت ہو تو اس حالت میں وہ کسی مہر یا متعہ کی مستحق نہ قرار پائے گی۔ اگر کوئی نکاح ناجائز ہونے کی بنا پر منسوخ کر دیا جائے تو عورت سوائے مہر کے اور کسی چیز کی مستحق نہ ہوگی۔

بلمحاذ وقت ادا کے مہر "معجل" یعنی فوراً قابل ادا یا موبل یعنی موقت ہوتا ہے۔ مہر کا کل یا جز معجل یا موبل ہونا فریقین کے معاہدہ پر منحصر ہے اور کسی معاہدہ کے نہ ہونے کی حالت میں اس کا فیصلہ ملک کے دستور پر کیا جاتا ہے۔ نکاح کے قیام کی حالت میں بھی عورت کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے اس قدر مہر کا دعویٰ کرے جو معجل ہو، مگر موبل کی نسبت وہ ایسی حالت میں کوئی دعویٰ نہیں کر سکتی۔

تنسیخ :

شریعت نے جیسا کہ ظاہر ہو چکا، مرد کو تنسیخ نکاح کا اختیار دیا ہے، اس لیے وہ بغیر کسی روک ٹوک کے، جس وقت چاہے، نکاح کو منسوخ کر سکتا ہے اور اگر عورت کو مرد نے یہ اختیار دے دیا ہو، تو وہ بھی اسی قسم کے عمل کی مجاز ہے۔

طلاق :

شوہر کے عمل یعنی مناسب الفاظ میں تنسیخ نکاح کے اظہار کو طلاق کہتے ہیں۔ شوہر یہ حق اس وقت تک استعمال نہیں کر سکتا جب تک کہ وہ بالغ اور عاقل نہ ہو۔

مذہب اسلام میں طلاق ایک نہایت مکروہ فعل سمجھا گیا ہے اور جب تک فریقین میں باہم امن و امان سے رہنا قطعاً ناممکن نہ ہو جائے، اس سے ہرگز کام نہ لینا چاہیے۔ جب ایک مرتبہ طلاق کے الفاظ زبان سے کہے گئے تو وہ مسلم اور جائز ہو جاتے ہیں، اگرچہ اس کے لیے معقول وجہ موجود نہ ہو۔ ایک حدیث نبویؐ میں "طلاق ابغض المباحات" کہی گئی ہے۔ یعنی جن امور کی شرع اجازت دیتی ہے، ان میں سب سے مکروہ تر یہ امر ہے۔

فقہ اسلام کا ایک مسلمہ اصول یہ ہے کہ قانون کسی شخص کو اس کے حقوق سے محروم نہیں کرتا

جب تک کہ وہ قانون کے احکام کی مخالفت نہ کرے۔ لیکن اگر کسی خاص حق کے استنمال سے بقیاس غالب نامناسب امور کے پیش آنے کا اندیشہ ہو تو قانون بلحاظ پیش بندی اسی کے ساتھ شرائط اور قیود عائد کر دیے گئے ہیں، جن کا مقصد یہ ہے کہ اس امر کا اطمینان ہو جائے کہ شوہر جو کر رہا ہے۔ وہ عجلت یا عفتہ کی حالت میں نہیں کر رہا ہے اور جو افتراق ہوتا ہے، وہ زوج اور زوجہ اور ان کی اولاد کے لیے ایسا ہے کہ اس کے بغیر چارہ ہی نہیں۔

طلاق دو قسم ہے۔ اول "رجعی" یعنی وہ جس میں مرد کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنی زوجہ کے ساتھ تعلق زناثونی دوبارہ قائم کرے۔ دوسری "بائن" جس میں مرد اور عورت میں بالکل افتراق اور جدائی ہو جاتی ہے۔ طلاق رجعی ایسی حالت میں کہ عدت کی مدت گزر جائے اور مرد نے اس عرصہ میں بذریعہ صریح الفاظ یا اپنے کسی عمل کے اس کو منسوخ نہ کر دیا ہو، بائن ہو جاتی ہے۔

سب سے احسن صورت طلاق کی یہ ہے کہ عورت کے طہر یعنی زمانہ ناپاکی میں ایک طلاق دی جائے اور مدت عدت کو ختم ہونے دیا جائے تاکہ وہ طلاق بائن ہو جائے۔ اس کے بعد درجہ "طلاق حسن" کا ہے، جس میں تین طہروں میں ایک ایک طلاق دی جاتی ہے اور تیسری طلاق سے طلاق بائن ہو جاتی ہے۔

پہلی شکل میں بہ نسبت دوسری شکل کے عاجلانہ اور نامناسب عمل سے تحفظ کا زیادہ تر موقع ہے؛ لیکن اگر طلاق ایسی حالت میں دی جائے کہ عورت پاکی کی حالت میں نہ ہو یا فوراً طلاق بائن دے دی جائے۔ مثلاً مرد یہ کہے کہ میں نے تجھے بائن طلاق دے دی، یا ایک ہی وقت میں مرد میں مرتبہ یہ کہے کہ میں نے تجھ کو طلاق دے دی، یا یہ کہے کہ میں نے تجھ کو تین طلاقیں دے دی ہیں، تو نتیجہ طلاق بائن ہوگا، اگرچہ شریعت طلاق کی اس صورت کو ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھتی ہے اور اس کو بدعت قرار دیتی ہے۔

طلاق بائن کے بعد بھی شرع فریقین کو دوبارہ عقد نکاح کرنے کی اجازت دیتی ہے، لیکن اگر افتراق تین طلاقوں کے بعد ہوا ہے، تو شرع دوبارہ عقد ہونے سے پہلے اس امر کو لازم قرار دیتی ہے کہ عورت کا نکاح دوسرے مرد سے کیا جائے اور وہ عقد نکاح بعد صحبت (یعنی تحلیل) کے باضابطہ طریقہ سے فسخ ہو اور اس دوسرے نکاح کی مدت عدت گزر جائے۔ اس شرط کے قائم کرنے سے شرع کا منہ مقصد یہ ہے کہ اس قسم کی طلاقوں کا سد بات کرے۔

ایک حدیث نبوی میں ارشاد ہوا ہے کہ تین امور یعنی نکاح، طلاق اور عتاق میں ہزل کی

اجازت نہیں دی جاسکتی۔ بظاہر اس حدیث کا بھی یہی منشا یہی ہے کہ لوگ زندگی کے ایسے اہم معاملات میں بلا سوچے سمجھے کسی کارروائی کے مرتکب نہ ہوا کریں، مگر اس حدیث کی جو تعبیر کی جاتی ہے، وہ یہ ہے کہ جو طلاق ہزل یا مزاح میں دی جاتی ہے، وہ بھی نافذ ہوتی ہے اور اس حکم کی بنیاد اس فقہی اصول پر قائم کی جاتی ہے کہ طلاق، جہاں تک کہ اس کا تعلق عورت سے ہے، ایک قسم کی آزادی ہے اور آزادی کی تائید ہمیشہ شریعت کرتی ہے۔ بعض حنفی فقہاء، جیسا کہ ہم کو معلوم ہو چکا، بر بنائے قیاس اس مسئلہ میں اور زیادہ وسعت دے کر اس کے قابل ہیں کہ جبر یہ طلاق بھی نافذ ہوتی ہے۔ مگر اس بلئے میں معتبر فقہاء کا ایک بڑا گروہ، مثلاً امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ، عمر بن عبدالعزیزؒ، ابن عمرؓ اور قاضی شریحؒ ان کے خلاف ہے۔ اسی طرح عام طور سے فقہائے حنفیہ کے نزدیک وہ طلاق جو ایسے نشہ کی حالت میں دی جائے جو شوہر کے خود اختیاری فعل سے پیدا ہوا ہو، قابل نفاذ ہے۔ امام مالکؒ اور طحاوی اور کچھ اور فقہائے شافعی اس کے خلاف ہیں۔ اس موقع پر غالباً اتنا لکھنا بے موقع نہ ہوگا کہ فقہاء اور خاص کر حنفی فقہاء نے احکام طلاق کی تعبیر میں ضرورت سے زیادہ الفاظ کا لحاظ کیا ہے اور بال کی کھال نکال کر ایسے نتائج پر پہنچے ہیں کہ جو احکام طلاق کی مسلمہ مصلحت کے کلیتاً مخالف ہیں۔

ایلا و ظہار :

بعض صورتوں میں شوہر کا طرز عمل بمنزلہ طلاق کے ہوتا ہے، اگرچہ وہ لفظ طلاق یا اس قسم کے الفاظ بہ نیت تیغ نکاح نہیں استعمال کرتا۔ یہ ایسی حالت میں ہوتا ہے جب کہ شوہر قسم کھا لیتا ہے کہ وہ اپنی عورت سے کوئی تعلق نہیں رکھے گا اور اس کی پابندی میں چار مہینے تک اس کے پاس نہیں جانا۔ اس عمل کا ایک شرعی نتیجہ ایک طلاق بائن ہے۔ اس کو ایلا کہتے ہیں۔ ”ایلا“ اور ظہار میں فرق ہے۔ ظہار یہ ہے کہ شوہر اپنی نارضا مندی کا اظہار اس طرح کرے کہ وہ اپنی عورت کو اپنی ماں یا دوسری ایسی عورتوں کی پیٹھ سے تشبیہ دے جو اس کے محارم میں داخل ہوں اور جن کے ساتھ شرعاً نکاح جائز نہیں ہے۔ اس قسم کے نامناسب طرز عمل کا نتیجہ طلاق نہیں ہے، صرف شوہر پر کفارہ لازم آتا ہے۔

فسخ نکاح منجانب زوجہ :

شوہر مجاز ہے کہ وہ اگر چاہے تو طلاق اور اس کے ذریعہ سے فسخ نکاح کا اختیار اپنی زوجہ کو دے دے، جیسا کہ قبل ازیں بیان ہو چکا۔ یہ اختیار ایک مرتبہ دے دیے جانے کے بعد منسوخ نہیں ہو سکتا۔ اس کو کام میں لانا یا نہ لانا زوجہ کا اختیاری عمل ہوتا ہے۔ اس عطا اختیار کا نام تفویض ہے اور اس کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔

- 1۔ "الاختیار" ، جس میں مرد عورت سے کہتا ہے کہ تو انتخاب کر لے یا اپنے آپ کو طلاق دے لے۔
 - 2۔ "الامر بالید" ، جس میں مرد کہتا ہے کہ تیرا معاملہ خود تیرے ہاتھ میں ہے۔
 - 3۔ "المشبه" ، جس میں شوہر یہ کہتا ہے کہ اگر تو چاہتی ہے، اپنے آپ کو طلاق دے لے۔
- اگر مرد عورت کو تنسخ نکاح کا اختیار بہ معاوضہ کسی رقم یا مال کے دیتا ہے، تو وہ "خلع" یا "مبارات" کے نام سے موسوم ہوتا ہے۔

طلاق دینا :

طلاق مثل دوسرے شرعی افعال کے صریح یا کنایہ کے الفاظ سے، خواہ وہ بولے گئے ہوں یا لکھے گئے ہوں، نافذ ہوتی ہے۔ لفظ طلاق مختلف صیغوں میں اس مقصد کے لیے صریح منظور ہوتا ہے اور دوسرے الفاظ جس سے تنسخ نکاح تو مقصود ہوتا ہے، مگر ان سے دوسرے معنی بھی پیدا ہو سکتے ہیں، اشارہ یا کنایہ کہلاتے ہیں۔ جب صریح الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں، تو اس کی بحث ہی پیدا نہیں ہوتی کہ اس کے کیا معنی تھے۔ البتہ کنایہ کے الفاظ میں الفاظ کی تعبیر کی ضرورت واقع ہوتی ہے۔ اس صورت میں شوہر یہ کہنے کا مجاز ہے کہ اس کا مقصد طلاق سے تھا یا نہیں، اور جو کچھ وہ کہے گا، وہ قابل قبول منظور ہوگا۔ اس کے متعلق جو دوسری اہم بحث پیش آتی ہے، وہ یہ ہے کہ جو الفاظ استعمال ہوئے، اس سے ایک طلاق مستنبط ہوتی ہے یا تین طلاقیں، اور ان سوالات کے تصفیہ کے لیے قواعد بنائے گئے ہیں۔

افتراق :

مرد کے طلاق دینے یا بر بنائے اختیار عطیہ شوہر عورت کے طلاق دے لینے کے علاوہ شرع

میں بعض صورتوں میں نکاح عدالتی فیصلہ سے بھی منسوخ ہو جاتا ہے جو "فرقت" کے نام سے موسوم ہے۔ اگر افتراق کیسے جانے کا سبب مرد کا کوئی عمل ہے، تو اس کا اثر طلاق کا سا ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے اگر فیصلہ کی بنیاد عورت کا کوئی فعل ہے، تو اس کا اثر محض "فسخ" کا ہوگا۔ دونوں صورتوں کا فرق زیادہ تر مرد کی ذمہ داری اور زمانہ عدت کے متعلق ہے۔

مثلاً اگر مرد اپنی عورت پر زنا کی تہمت لگاتا ہے، تو عدالت عورت اور مرد دونوں سے بطریق مقررہ قسمیں لے کر افتراق کر دے گی۔ یہ عمل "لعان" کہلاتا ہے۔ اگر شوہر نامرد محبوب الذکر ہے، تو عدالت عورت کی درخواست پر نکاح کو منسوخ کر دے گی۔ ان صورتوں میں افتراق کا عمل طلاق کا ہوگا۔ برخلاف اس کے اگر عورت نے بے نفاذ نیا بلوغ یا شوہر کے غیر کفو کی بنا پر نکاح فسخ کر لیا ہے، تو یہ وجہ منجانب عورت کے منظور ہوگی۔ اسی طرح اگر مرد عورت کے کسی اہم سوتخلیق کی بنا پر تفسیح نکاح کا خواست کرے، تو فیصلہ تفسیح نکاح عورت کے سبب سے منظور ہوگا۔ اگر فریقین میں کوئی شخص مرتد ہو جاتا ہے، تو یہ بھی سبب افتراق منظور ہوتا ہے۔

اس موقع پر یہ امر قابل بیان ہے اور حق بات بھی یہی ہے کہ فقہائے اسلام نے قواعد طلاق کے متعلق احادیث نبوی کی جس وسعت سے تعبیر کی ہے، اس کا منشا اور مقصود یہ تھا کہ وہ زمانہ جاہلیت کی ان قباحتوں کو دور کر دیں، جس کے ذریعہ سے شوہر مجاز تھا کہ وہ اپنی عورت کو عینی مرتبہ چاہے طلاق دے، جس کی بنا پر عورت اپنے حقوق ازدواجی سے محروم ہو جاتی تھی، مگر ایسے مرد کی قید نکاح سے رہائی نہیں پائی تھی جو اس سے تمام محبت اور پاسداری کا سلسلہ قطع کر لیتا تھا۔

جو قواعد فقہاء نے اس بارہ میں قرار دیے ہیں، وہ بے شک اتنے مؤثر ثابت ہوئے ہیں کہ انہوں نے اختیار طلاق کو ظلم کا ایک آلہ بننے سے روک دیا، لیکن ساتھ ہی اس کے یہ کہنا بھی بے جا نہ ہوگا کہ ان کی وجہ سے طلاق بہت آسان ہو گئی۔ مگر یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ شرع نے اس قباحت سے بچنے کے لیے مناسب پیش بندی اور احتیاط کا موقع دیا ہے، کیونکہ عورت یا اس کے رشتہ دار بر وقت نکاح یا اس کے بعد استعمال اختیار طلاق کی روک تھام کے متعلق باہمی قرار داد کر سکتے ہیں۔ اس کا عملی نتیجہ یہ ہے کہ شرع اسلام کے اس عندیہ اور خیال کی تکمیل کا بارہ نکاح ایک زندگی بھر قائم رہنے والا تعلق ہے، خود لوگوں پر رکھ دیا گیا ہے، تاکہ اپنی روز افزوں تمدنی ترقی کے سلسلہ اور گرد و پیش کے حالات کے لحاظ سے اس پر عمل کر سکیں۔ مثلاً ہندوستان میں یہ امر نہایت مشتبہ ہے کہ آیا مسلمانوں میں بحیثیت جماعت کے طلاق کا رواج بہ نسبت باشندگان یورپ یا امریکہ کے زیادہ

ہے، جن کے قانون کی رُو سے طلاق صرف بر بنائے فیصلہ عدالت ہو سکتی ہے۔ ہندوستان کے شرعاً اہل اسلام میں تو طلاق کا مطلق دستور ہی نہیں ہے اور یہ بات پورے یقین کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ ان میں طلاق کی صورتیں انگلستان سے بھی زیادہ شاذ اور نادر پیش آتی ہیں۔ برخلاف اس کے عرب میں، جہاں تک میں سمجھتا ہوں، وہ بہت عام ہے۔

یہاں یہ امر بھی قابل بیان ہے کہ نکاح کے دوسرے متعلقہ ابواب کو فریقین کے معاہدہ پر چھوڑ دیے جانے کا اثر وحدت ازدواج کے مسائل میں بھی نمایاں طور سے نظر آتا ہے۔ اگر اس جماعت سے جو سوسائٹی کے غیر طبعی حالات کی وجہ سے عموماً مذہب اور شرع کے حقیقی منشا یا عام سلیم رائے سے متاثر نہیں ہے، قطع نظر کر ل جائے، تو یقیناً یہ کہا جاسکتا ہے کہ مسلمانوں میں ایک مرد کا صرف ایک بیوی کرنا شاذ اور استثنا نہیں ہے، بلکہ عام قاعدہ ہے۔ ان کے نزدیک تعدد ازدواج گویا خود کیسا ہی نامناسب کیوں نہ ہو، دوسری تمدنی خرابیوں کے، جو اس سے بدرجہا بڑھی ہوئی ہیں، انداز کا ذریعہ ہے۔

عدت

عقدِ نکاح کے فسخ کے ساتھ ہی، خواہ وہ شوہر کے کسی فعل سے ہو یا عورت کی طرف سے، برائے اس اختیار کے ہو جو اس کو تفویض کیا گیا ہے یا کسی فطرتی سبب، مثلاً زوجین میں سے کسی کے انتقال سے یا عدالت کے فیصلہ سے ہو، ازدواجی تعلقات کلیتاً منقطع نہیں ہو جاتے، بلکہ یہ عقد ازدواج اس وقت تک ختم نہیں ہوتا جب تک کہ ایک خاص مدت جس کو "عدت" کہتے ہیں، گزر نہ جائے۔ عدت کے لفظی معنی شمار کرنے کے ہیں اور شرع میں اس مدت کا نام ہے جس میں عقدِ نکاح کے فسخ کے بعد عورت کو دوسرا نکاح کرنے سے قبل انتظار کرنا ضرور ہے۔ عدت کا مقصد یہ ہے کہ اس اولاد کے نسب کا صحیح طور سے پتہ لگ جائے جو فسخِ نکاح کے بعد اس عورت سے پیدا ہو۔ اگر عقدِ نکاح کا فسخ بذریعہ طلاق کے ہوا ہے تو عدت اسی حالت میں عائد ہوگی جب کہ عورت مرد کے پاس رہی ہو یا اس کے ساتھ خلوتِ صحیحہ ہوئی ہو۔ مطلقہ عورت کے لیے مدتِ عدت حنفیوں کے نزدیک تین حیض ہے اور شافعی اور مالکیوں کے نزدیک تین طہر اور آکسہ اور نابالغ کے لیے تین مہینے۔ بیوہ کے واسطے مدتِ عدت چار ماہ اور دس دن ہے اور حاملہ کے لیے خواہ وہ مطلقہ ہو یا بیوہ، وضعِ حمل تک۔ عدت کے ختم ہونے تک وہ دوسرا نکاح نہیں کر سکتی اور اس کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنے پہلے شوہر کے گھر میں

قیام کرے اور اگر اس کو طلاق دی گئی ہے، تو شوہر سے نان و نفقہ پاتی رہے۔

نسب:

عقدِ نکاح کا ایک اہم فائدہ یہ ہے کہ اس سے ایسی اولاد کے نسب کا تعین ہو جاتا ہے جو بحالت ازدواج پیدا ہوئی ہے۔ شرعِ محمدی کے احکام اس معاملہ میں نہایت نرم ہیں، جس کے مختلف وجوہ ہیں۔ اول تو اولاد کے نسب سے اس امر کا تعین ہوتا ہے کہ اولاد مسلم قرار دی جائے یا غیر مسلم، یا تو سمجھی جائے یا غلام۔ دوسرے یہ کہ اگر شرع اولاد کے باپ کا پتہ نہ لگا سکے تو اس امر کا اندیشہ ہے کہ اولاد ایسے شخص کے عدم تعین کی وجہ سے جو اس کے نان و نفقہ کا ذمہ دار قرار دیا جاسکے، ضائع ہو جائے۔ شریعت اسلام کا جو نمایاں رجحان اولاد کو صحیح النسب قرار دینے کی جانب ہے، اس کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ عرب جو کہ صحیح النسب پر بڑا فخر کرتے تھے، مجہول النسب لوگوں کو بے حد حقارت کی نظر سے دیکھتے تھے اور ایک حد تک اس میں اس رسمِ تہنیت کو بھی دخل ہے جو عربوں میں رائج تھی۔

اولاد کے نسب کا تعین اس اصول پر کیا جاتا ہے کہ اولاد ہمیشہ "فراشس" کی تابع رہتی ہے۔ جو اولاد بحالت ازدواج پیدا ہو، اس کا باپ وہ شخص قرار پائے گا جو اس اولاد کی ماں کا شوہر ہو اور جو اولاد نکاح سے چھ ماہ بعد بحالت قیام ازدواج پیدا ہو، اس کی نسبت سمجھا جائے گا کہ وہ بحالت ازدواج پیدا ہوئی۔ اولاد کے تعین نسب کے لیے نکاح کا شرعی اثر طلاق یا شوہر کی موت کے بعد سے امام ابوحنیفہ کے نزدیک دو سال اور امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک چار سال تک قائم رہتا ہے۔ یہ مختلف مذاہب کے لحاظ سے اکثر مدت وضع حمل کی ہے۔ جو اولاد اس عرض مدت میں عورت کے بطن سے پیدا ہوگی، اس کی نسبت سمجھا جائے گا کہ اس کے پہلے شوہر کی ہے۔ لیکن یہ قیاس ایسا ہے جس کی تردید ہو سکتی ہے۔ مثلاً جب عورت نے دوسرے مرد کے ساتھ نکاح کر لیا اور اس نکاح کے چھ مہینے کے بعد اس کے اولاد ہوئی، چونکہ حمل کی اقل مدت چھ مہینے ہے، اس لیے جو اولاد نکاح سے چھ ماہ کے اندر پیدا ہو، وہ صحیح النسب نہیں قرار پاسکتی۔ شوہر کو یہ حق ہے کہ وہ ایسی اولاد کی نسبت جو بحالت ازدواج پیدا ہوئی ہو، اپنی اولاد ہونے کا دعوے کرے۔ اگرچہ حسب رائے حنفیوں کے بخلاف شافعیوں کے وہ اس عورت کے پاس بھی نہ رہا ہو۔ اگر وہ ایسی اولاد سے انکار کرتا ہے، تو اس کے

لیجے بجز "لعان" کے، جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے، کوئی اور چارہ نہیں، یعنی اگر وہ قاضی کے سامنے حاضر ہو کر یہ قسم کھاتا ہے کہ یہ اولاد صحیح النسب نہیں اور فعل حرام کا نتیجہ ہے، تو عدالت نہ صرف نکاح ہی کو منسوخ کر دے گی، بلکہ اس اولاد کو غیر صحیح النسب قرار دے گی۔

اگر نکاح میں کوئی نقص رہ گیا ہو اور اس کی بنا پر نکاح فاسد ہو، تب بھی جو اولاد اس مرد کے صلب اور اس عورت کے بطن سے پیدا ہوگی جس کی نسبت مرد یہ سمجھتا تھا کہ وہ شرعاً اس عورت کے پاس جانے کا مجاز تھا، اگرچہ وہ اس کا خیال قانون یا واقعات کی غلطی پر مبنی ہو، وہ اسی مرد کی طرف منسوب ہوگی۔

اقرار بالنسب :

ایسی حالت میں جب کہ مرد کے نکاح کا اولاد کی ماں کے ساتھ کوئی ثبوت موجود نہ ہو، اگر مرد اس اولاد کو اپنی اولاد کہتا ہے تو شرعاً اس اولاد کو اسی کی قرار دے گی، بشرطیکہ اولاد بالغ ہو اور وہ اس کو قبول کرے اور کوئی امر ایسا موجود نہ ہو جس سے یہ تعلق ناممکن یا غیر ثابت قرار پائے۔ مثلاً اگر مقرر اور مقررہ کی عمروں میں ایسا تفاوت ہو کہ مقررہ کا مقرر کی اولاد سے ہونا محال ہو یا یہ ظاہر ہو کہ وہ فی الحقیقت دوسرے شخص کی اولاد ہے یا اس کی نسبت دوسرے کی اولاد ہونا عام طور سے لوگوں میں مشہور ہو، یا آنکہ مقرر کا نکاح مقررہ کی پیدائش کے وقت اس کی ماں کے ساتھ ہو ہی نہیں سکتا تھا۔ ایسی صورتوں میں اقرار بالنسب کا شرعاً کوئی نتیجہ نہ ہوگا۔ صرف اقرار بالنسب ثبوت صحیح النسب کے لیے کافی ہے۔

اولاد کا نفقہ :

اولاد کو بمقابلہ اپنے باپ کے حق حصولِ نفقہ حاصل ہے۔ یہ حق لڑکے کو اس وقت تک حاصل رہتا ہے جب تک کہ وہ خود کھانے کمانے کے قابل نہ ہو جائے اور اگر وہ معذور ہے تو رفع معذوری تک، اور لڑکی کی صورت میں جب تک کہ اس کا نکاح نہ ہو جائے، اگر باپ مفلس اور ماں مستطیع ہو تو ماں سے اولاد کا نفقہ دلایا جائے گا، مگر اس کو یہ حق باقی رہے گا کہ وہ مرد سے جب اس کو استطاعت ہو، رقم صرف شدہ وصول کر لے۔ اگر ماں بھی غیر مستطیع ہو، لیکن باپ کا باپ یا باپ کا بھائی دولت مند ہو تو اولاد کا نفقہ ان سے دلایا جائے گا اور اس کو حق ہوگا کہ جو رقم وہ اس کے متعلق خرچ کرے، وہ اولاد کے باپ سے اس کے ہاتھ میں کافی جائداد کے آنے کی حالت میں وصول

کر لے۔ اگر اولاد خود صاحب جائیداد ہے تو دو دھ چھوڑانے کے بعد سے باپ اس کا مجاز ہوگا کہ وہ نفقہ کی رقم خود ان کی جائیداد سے لے کر خرچ کرے۔

مفلس اقرباء کا نفقہ :

مفلس اقرباء بھی چند قیود کے ساتھ اپنے رشتہ داروں سے نفقہ پانے کے مستحق ہیں۔ یہ حق صرف ان لوگوں کے مقابلہ میں حاصل ہے جو محارم میں داخل ہیں اور درجہ بدرجہ بلحاظ قرابت کے ہے غیر مستطیع اور معذور والدین اور نیز دادا اور دادی کو نفقہ دینا بیٹے اور پوتوں پر لازم ہے۔ اگرچہ وہ خود تمول کی حالت میں نہ ہوں۔ دوسرے محتاج رشتہ داروں کی پرورش بغیر اس کے کہ وہ خود تمول کی حالت میں ہو، لازم نہیں ہے۔ رشتہ دار محتاج اس وقت کہے جائیں گے جب کہ وہ کم سنی یا معذوری کی وجہ سے دوسروں کے دستِ نگرہوں یا اناث کی صورت میں غیر منکوحہ یا بیوہ ہوں۔

ولایت :

ایک ایسے شخص کی حرکات اور افعال پر حق نگرانی کا نام جو دماغی ناقابلیت کی وجہ سے اپنی حفاظت خود نہ کر سکتا ہو۔ (مثلاً ایک بچہ یا ایک بے وقوف یا ایک مجنون شخص) "ولایت" ہے، یہ حق اشخاص ناقابل کی ذات کی حفاظت اور ان کی جائیداد کے انتظام پر حاوی ہے، اگرچہ یہ ممکن ہے کہ بعض اوقات ذات کی حفاظت اور جائیداد کا انتظام مختلف اشخاص کے ذمہ رہے۔ ولایت محض ناقابل اشخاص کے فائدہ کے لیے قائم کی گئی ہے، اس لیے وہ کسی ایک شخص کا قطعی حق ان معنوں میں نہیں کہا جاسکتا کہ عدالتیں اس کو بلا لحاظ اس امر کے کہ وہ ناقابل اشخاص کے حق میں مفید ہے یا نہیں، اس کو تسلیم کرنے پر مجبور ہوں۔

حضانتِ ذات :

اولاً اولاد کا حق حضانت والدین کو حاصل ہے، جو اولاد کھانے پینے اور پہننے اور ٹھننے میں ماں کی محتاج ہو۔ اس کی حضانت کا حق شرع محمدی میں ماں یا قریب تر رشتہ دار عورت کو دیا گیا ہے۔ لڑکے کی صورت میں حضانت کی مدت سات سال اور لڑکی کی حالت میں اس کے بالغ ہونے تک مقرر ہے۔ اس مقصد کے لیے رشتہ دارانِ اناث کی ترتیب اس طرح قائم کی گئی ہے۔ نانی،

دادی، بہن، بہن کی لڑکیاں، پھوپھیاں وغیرہ وغیرہ۔

چونکہ حضانت کا حق بھی محض نابالغ کے فائدہ کے لیے قائم ہوا ہے، اس لیے کوئی نابالغ نہ کسی ماں یا کسی اناث متذکرہ بالا کی حضانت میں دیا جاسکتا ہے اور نہ ان کے حضانت میں رہنے دیا جاسکتا ہے، جن کے حالات زندگی سے شرع کو یہ قیاس کرنے کا موقع ہو کہ ان کی نگرانی میں نابالغ کی جہان یا اخلاقی بہبود کی توقع نہیں ہو سکتی۔ مثلاً اس عورت نے کسی ایسے شخص سے نکاح کر لیا ہے جو کہ نابالغ کا قریب کا رشتہ دار نہیں ہے یا وہ علانیہ بد اخلاقی کی زندگی بسر کرتی ہے یا اس کا پیشہ ایسا ہے کہ اس سے نابالغ کی پوری خبر گیری دشوار ہے۔ ان تمام صورتوں میں شرعاً اس کو حق حضانت نہیں دیا جائے گا۔ جب لڑکاسات برس کا ہو جاتا ہے اور لڑکی سن بلوغ کو پہنچ جاتی ہے، اس وقت حق حضانت اولاد کی بہبود اور فلاح کو پیش نظر رکھ کر باپ کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ وقت ان کی تعلیم اور تربیت کا ہوتا ہے اور اس قسم کی نگرانی کی ضرورت ہے جس کی توقع عورتوں سے نہیں کی جاسکتی۔ باپ کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ وہ اپنے مرنے کے بعد اپنی اولاد کی نگرانی اور حفاظت کے لیے کوئی مناسب اول یا وصی مقرر کرے۔ باپ یا اس کے وصی نہ ہونے کی صورت میں یہ حق دادا کو، اور اس کے نہ ہونے کی صورت میں دوسرے عصبات کو پہنچتا ہے۔ کسی مناسب فطرتی ولی کے نہ ہونے کی حالت میں نابالغ کی نگرانی عدالت کے ذمہ ہوتی ہے۔

ولایت مال:

نابالغ کے مال کی ولایت کا حق سب سے پہلے باپ کو پہنچتا ہے، اور اس کے انتقال کے بعد اس کے وصی کو، اگر اس نے کوئی وصی مقرر کیا ہے، اور پھر وصی کے وصی کو۔ ان کی عدم موجودگی میں مال کی ولایت کا حق دادا کو حاصل ہے، اور اس کے بعد اس کے مقرر کردہ وصی کو۔ اگر ان میں سے کوئی بھی موجود نہ ہو تو نابالغ کے مال کی ولایت خود عدالت کے ذمہ ہوتی ہے۔

ولی کو یہ حق ہے کہ وہ نابالغ کی جائداد کا اس طرح انتظام کرے جیسے معمولی احتیاط کے لوگ خود اپنی جائداد کا انتظام کرتے ہیں۔ وہ نابالغ کی طرف سے تمام ایسی کارروائیاں کرنے کا مجاز ہے جو کلیتہً نابالغ کے حق میں مفید ہوں۔ مثلاً قبول ہبہ وغیرہ۔ لیکن وہ اس کا مجاز نہیں ہے کہ اپنے کسی ایسے عمل سے نابالغ پر کوئی ذمہ داری عائد کرے جو اس کے حق میں قطعی طور سے نقصان رساں ہو، اسی بنا پر ولی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ نابالغ کی جائداد کو ہبہ، وقف یا بذریعہ وصیت منتقل کرے، یا اس کی

طرف سے طلاق دے۔

ایسے معاملات جن میں نفع اور نقصان دونوں کا امکان ہے، جیسے بیع و ثریٰ وغیرہ، ولی منجانب نابالغ کرنے کا مجاز ہے، اور ان کی پابندی نابالغ پر لازم ہوگی، بشرطیکہ وہ صریح اور فاحش مضرت کے باعث نہ ہوئے ہوں۔ ان کے صریح اور فاحش مضرت بخش ہونے کی صورت میں وہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی رائے کے مطابق جس کو امام ابو حنیفہؒ کی رائے کے مقابلہ میں ترجیح دی گئی ہے، منسوخ کر دیے جائیں گے۔

وراثت :

مسلمانوں کے خاندانی قانون کی ایک اہم شاخ متعلق بہ توریت ہے۔ ایک شخص کی موت اس کے اکثر حقوق اور فرائض کو ان لوگوں پر منتقل کر دیتی ہے جو کہ اس کے وراثہ اور قائم مقام کہلاتے ہیں۔ حقوق قابل انتقال میں تمام حقوق متعلقہ جائداد و انتفاع جائداد اور اکثر تابع حقوق جیسے قرضے اور حقوق نالش اور حقوق معاوضہ شامل ہیں۔ قابل انتقال فرائض اور ذمہ داریاں عموماً وہ ہیں جن کی ادائیگی متوفی کی جائداد سے ہو سکتی ہے۔ متوفی کی آخری ضرورتوں کے رفع ہو جانے یعنی ان کی تجہیز و تکفین کے مصارف اور اس کے قرضہ اور ذمہ داریوں کے ادا ہو جانے کے بعد جو کچھ باقی رہ جائے وہ حسب احکام توریت تقسیم ہونا چاہیے۔

شریعت اسلام میں توریت کے احکام اس اصول پر مبنی ہیں کہ متوفی کی جائداد ان لوگوں پر منتقل ہونی چاہیے جو بلحاظ شریعت خون و قرابت کے بمقدار اپنی قربت کے اس سے انتفاع کے مستحق ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ متوفی اپنے پیچھے ایسے قرابت دار ایک سے زیادہ چھوڑ جائے جن میں سے کسی ایک کی نسبت یہ کہنا مشکل ہو کہ اس کے حقوق دوسروں کے حقوق کو زائل کر دینے والے ہیں۔ کلام مجید میں یہ ارشاد ہوا ہے: **آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَلَا تَدْرُونَ أَيُّهُم أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا**۔ کہ اپنے والدین اور بیٹوں میں تم کو یہ نہیں معلوم ہے کہ ان میں سے کون بلحاظ نفع کے تمہارا قریب ہے۔ شریعت اسلام ایسی صورتوں میں متوفی کی جائداد کو وراثہ میں بلحاظ اور بہ مناسبت ان کے دعوئی کی فطری تقویت کے تقسیم کرنے کا حکم کرتی ہے۔ اب ہم سلسلہ توریت کے ان اہم قواعد کو بیان

لے قرآن مجید، سورہ نساء

کریں گے جن میں متوفی کے رشتہ داروں کے دعاوی کو بارکب اور با اصول اور مسافرانہ طریقہ سے طے کرنے کے کوشش کی گئی ہے۔

موانع توریت:

توریت میں بعض موانع ہیں :-

1- رقیبت یعنی غلام ہونا، کیونکہ غلام خود دوسرے کی ملک ہوتا ہے، جیسا کہ قبل ازیں بیان ہو چکا، اس لیے وہ کسی جائیداد کا مالک نہیں ہو سکتا۔

2- قتل، اس طور سے کہ قاتل مقتول کا ورثہ نہیں پاسکتا۔

3- اختلاف مذہب۔

4- اختلاف دار، یعنی اختلاف حدود ارضی اس طور سے کہ ایک غیر مسلم حکومت کا رہنے والا ایک اسلامی حکومت کے غیر مسلم باشندہ سے وراثت نہیں پاسکتا اور نہ ایک غیر مسلم شخص جو اسلامی حکومت میں مقیم ہو، ایک غیر مسلم رعایا سے اور نیز اس کے خلاف۔

ورثہ کی اقسام:

بعض ورثہ کے حصص قرآن میں مقرر ہیں جو "اصحاب الفرائض" کہلاتے ہیں۔ ان کی جملہ تعداد بارہ ہے۔ چار مرد اور آٹھ عورتیں۔ باپ، باپ کا باپ، خواہ کتنی ہی اعلیٰ کیوں نہ ہو، انجانی بھائی (یعنی بھائی ماں کی طرف سے)، شوہر، زوجہ، بیٹی، پوتی، خواہ کتنی ہی ادنیٰ کیوں نہ ہو، حقیقی بہن، انجانی بہن، علاقہ بہن، ماں، جدہ صحیحہ یعنی وہ دادی جس کا سلسلہ قرابت متوفی کے ساتھ اس طرح ہو کہ اس میں کوئی جدِ فاسد نہ داخل ہوتا ہو۔ جدِ صحیح وہ ہے جن میں اور متوفی کے تعلق قرابت میں کوئی عورت داخل نہ ہوتی ہو، دوسرے "جدِ فاسد" کہلاتے ہیں۔

ترکہ میں ذوی الفروض کو نصف، چوتھائی، آٹھواں حصہ، دو تہائی، ایک تہائی، ایک چھٹا حصہ ملتا ہے۔ شوہر کا حصہ ایک چوتھائی ہے۔ اگر متوفیہ کے کوئی اولاد یا اس کے بیٹے کے کوئی اولاد، خواہ وہ کتنی ہی نیچے کیوں نہ ہو، موجود ہو اور اگر اس کی کوئی اولاد یا بیٹے کی اولاد ہو، موجود نہ ہو، تو نصف، زوجہ کا حصہ آٹھواں ہے۔ جب کہ کوئی اولاد یا بیٹے کی اولاد موجود ہو، ورنہ ایک چوتھائی۔ بیٹی کا حصہ نصف ہے جب کہ وہ اکیلی ہو اور کوئی اولاد موجود نہ ہو۔ لیکن اگر بیٹیاں

ایک سے زیادہ ہوں اور کوئی لڑکا نہ ہو تو ان کو مجموعی طور سے جائداد کا دو تہائی حصہ ملتا ہے۔ پوتی کو، اگر وہ اکیلی ہے اور کوئی اولاد یا پوتا موجود نہیں ہے، نصف ملتا ہے۔ اگر دو یا دو سے زیادہ ہیں اور کوئی اولاد یا پوتا موجود نہیں ہے تو دو تہائی۔ لیکن اگر پوتی کے ساتھ متوتی کی بیٹی یا صنفِ اعلیٰ کی پوتی موجود اور بیٹا موجود نہ ہو تو پوتی کو صرف ایک چھٹا حصہ ملے گا۔ بہن کو نصف ملتا ہے جب کہ وہ تنہا ہو اور کوئی بیٹا یا پوتا، خواہ کتنا ہی بعید کیوں نہ ہو اور باپ یا لڑکی یا پوتی یا بھائی موجود نہ ہو۔ اگر انہیں حالات میں وہ دو یا دو سے زیادہ ہیں تو ان کو دو تہائی ملے گا۔ علاقہ بہن کو، اگر وہ اکیلی ہو اور کوئی بیٹا یا علاقہ بھائی بہن موجود نہ ہو تو اس کو نصف ملے گا۔ اگر وہ دو یا دو سے زیادہ ہوں تو انہیں حالات میں ان کو دو تہائی ملے گا۔ علاقہ بہن کو ایک حقیقی بہن کی موجودگی میں بشرطیکہ بیٹا وغیرہ یا علاقہ بھائی موجود نہ ہو، ایک چھٹا حصہ ملے گا۔ ماں کا حصہ ایک سدس ہے، اگر بیٹا یا پوتا یا دو یا دو سے زیادہ بھائی یا بہنیں موجود ہوں۔ ان کے نہ ہونے کی حالت میں اس کو ایک تہائی ملے گا۔ لیکن یہ تہائی اس باقی ماندہ ترکہ کا ہوگا، جو شوہر یا زوجہ کی موجودگی میں ان کے اور باپ کے حصص کے ادا کرنے کے بعد بچ رہے۔ جدہ صحیحہ کو، جب کہ وہ محجوب نہ ہو جائے، ایک سدس ملتا ہے۔ باپ کا حصہ بھی ایک سدس ہے اور دادا بھی، اگر وہ محجوب نہ ہو جائے، اسی قدر پاتا ہے۔ اخیانی بھائی یا بہن کا حصہ سدس ہے جب کہ وہ اکیلی ہوں اور کوئی اولاد یا پوتے پوتیاں یا باپ یا جد صحیح موجود نہ ہوں۔ اگر وہ دو یا دو سے زیادہ ہیں، تو انہیں حالات میں ان کو دو سدس ملے گا۔ بعض حالات میں بعض ذوی الفرائض عصبہ ہو جاتے ہیں یا دونوں حیثیتوں سے یعنی بحیثیت ذوی الفروض اور عصبہ حصہ پاتے ہیں۔

عصبات :

دوسری صنف درثاء کی عصبات ہیں جو غیر محجوب ذوی الفروض کے حصہ دینے کے بعد جو کچھ بچتا ہے، اس کے مستحق ہوتے ہیں۔ عصبات تین قسم کے ہوتے ہیں :

- 1 - عصبہ بنفسہ
- 2 - عصبہ بغيرہ
- 3 - عصبہ مع غیرہ -

۱۔ ریزے صاحب کا قانونِ دراثت صفحہ 21 - 17

پہلی قسم میں وہ سب قرابت دار مرد داخل ہیں جن کے متوفی کے ساتھ سلسلہ قرابت میں کوئی عورت حامل اور داخل نہیں ہوتی اور وہ چار قسموں میں منقسم ہیں :-

- 1- جز متوفی یعنی اس کے بیٹے اور پوتے، خواہ کتنے ہی نیچے کیوں نہ ہوں۔
- 2- اصل متوفی یعنی اس کا باپ اور دادا، خواہ کتنے ہی اوپر کیوں نہ ہوں۔
- 3- متوفی کے باپ کے اجزا یعنی اس کے بھائی یا بھائیوں کے بیٹے، خواہ کتنے ہی نیچے کیوں نہ ہوں۔

4- متوفی کے دادا کے اجزا یعنی چچا اور ان کے بیٹے، خواہ کتنے ہی نیچے کیوں نہ ہوں۔

”عصبہ بغیرہ“ وہ عورتیں ہیں جو بحیثیت ذوی الفروض کے نصف اور دو تہائی متزوکہ پانے کی مستحق ہوتی ہیں، لیکن وہ اپنے بھائیوں کے ساتھ ہو کر عصبات میں داخل ہو جاتی ہیں۔ مثلاً ایک میت نے بیوہ اور بھائی اور بہن کو چھوڑا، تو بیوہ کو ایک چوتھائی ملے گا اور بقیہ تین چوتھائی میں سے بھائی دو حصے اور بہن ایک حصہ بحیثیت عصبہ کے پائیں گے۔

عصبہ مع غیرہ وہ وارث عورت ہے جو دوسری وارث عورت کے ساتھ مل کر عصبہ سوجاتی ہے۔ مثلاً جب ایک بہن ایک لڑکی کے ساتھ جمع ہو جائے، قرابتی عصبات کے سوائے بیوہ خاص یہی عصبات ہوتے ہیں، جیسے مولیٰ العتاق وغیرہ۔ اگر کوئی عصبہ موجود نہ ہو تو ترکہ کا باقی حصہ ذوی الفروض قرابت داروں میں بہ مناسبت ان کے حصوں کے تقسیم ہو جاتا ہے۔

ذوی الارحام؛

ورثاء کی مزید قسم ذوی الارحام ہے۔ اس میں وہ تمام رشتہ دار شریک ہیں جو نہ ذوی الفروض ہیں اور نہ عصبہ۔ شافعی اور مالکی ذوی الارحام کو مطلق زمرہ ورثاء میں شامل نہیں کرتے۔ ذوی الارحام چار قسموں میں منقسم ہیں :-

- 1- وہ جو متوفی کی اولاد میں ہوں، مثلاً بیٹیوں اور پوتیوں کے لڑکے۔
- 2- وہ جن کی اولاد میں خود متوفی ہو، جیسے محبوب دادا یا دادی۔
- 3- وہ جو متوفی کی والدین سے پیدا ہوئی ہوں، جیسے بہن کی اولاد اور بھائیوں کی لڑکیاں۔
- 4- وہ جو متوفی کے دادا اور نانا کی اولاد میں ہوں، مثلاً پھوپھیاں، ماموں اور خالائیں۔ ان ورثاء میں حق تو ریثت بہ ترتیب متذکرہ بالا پہنچتا ہے۔

دوسرے ورثاء :

سلسلہ توریث میں اس کے بعد "مولى الموالات" ہیں یعنی وہ لوگ جن سے متوفی نے معاہدہ کر لیا ہو کہ وہ اس کے مرنے کے بعد اس کے وارث ہوں گے۔ یہ لوگ متوفی کے متعلق عہد کرتے تھے کہ اگر متوفی پر کوئی جبرمانہ یا دیت عائد ہوگی تو وہ اس کو ادا کریں گے۔ اس کے بعد وہ اشخاص ہیں جن کی رشتہ داری کو متوفی نے دوسرے لوگوں کے تعلق کی بنا پر تسلیم کر لیا ہے۔ اگر ان اصناف میں سے ورثاء کی کوئی صنف بھی موجود نہ ہو تو متوفی کی جائداد اس شخص یا اشخاص کو ملتی ہے جن کے حق میں متوفی وصیت کر گیا ہو، ورنہ بیت المال میں داخل ہو جاتی ہے۔

حجاب :

اس امر کے انتظام کے لیے کہ کون کون سے ورثاء ایک ساتھ حصہ پاسکتے ہیں، وہ قاعدہ بنا جاتا ہے جو "حجب" کے نام سے موسوم ہے۔ بعض ورثاء ایسے ہیں جو کسی حالت میں محبوب نہیں ہوتے۔ مثلاً بیٹا، باپ، شوہر، بیٹی، ماں، زوجہ۔ حجب دو اصول پر مبنی ہے۔ اول یہ کہ جو شخص متوفی کے ساتھ کسی دوسرے شخص کے واسطے سے تعلق رکھتا ہے، وہ شخص مؤخر الذکر کی موجودگی میں محبوب ہو جاتا ہے۔ مثلاً باپ کا وجود دادا اور بھائی بہنوں کو محبوب کر دیتا ہے۔ اور بیٹا پوتے کا حجب ہے اور یہ اصول عصبیات میں بھی جاری ہے جس کی بنا پر درجہ قرابت کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ مثلاً بیٹا دوسرے بیٹے کے بیٹے کا حجب ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ قریب ترین رشتہ دار بعید کو محبوب کر دیتا ہے۔ اسی وجہ سے حقیقی قرابت دار کو بمقابلہ علاقائی کے ترجیح دی جاتی ہے۔ مثلاً حقیقی بھائی کو بمقابلہ علاقائی بھائی یا بہن کے ترجیح ہے۔ پہلے قاعدہ کا ایک مستثنیٰ ہے اور وہ یہ کہ ماں کی موجودگی بھائیوں اور بہنوں کی توریث کی حجب نہیں ہوتی۔ دوسرے قاعدہ کا استثنایہ ہے کہ اخیانی رشتہ دار اخیانی ہونے کی بنا پر محروم اور محبوب نہیں ہوتے۔ ایک شخص جو خود محبوب ہے، ممکن ہے کہ دوسروں کو محبوب کر دے۔ یہ بھی عام قاعدہ ہے کہ جب ایک ہی درجہ اور قسم کے دو وارث ہوں، ایک مرد اور ایک عورت، تو عورت کو بمقابلہ مرد کے صرف نصف حصہ ملے گا۔

فصل نہم

جنايات و جرم

دفعہ - جنايات

جنايت اور جرم کا فرق :

جو خط ان دونوں اقسام کی قانونی خلاف ورزیوں یعنی جنايت اور جرم میں فارق ہے ، وہ بعض حالتوں میں نہایت خفی ہوتا ہے ، یا یوں کہو جیسا کہ فقہائے اسلام کا قول ہے کہ بعض معاملات ایسے ہوتے ہیں جن میں حقوق عامہ اور شخصی حقوق باہم مخلوط ہوتے ہیں ۔ معیار یہ ہے کہ شریعت نے چارہ کار کس کو دیا ہے ، عامہً خلالت یا کسی خاص شخص کو ۔ اگر کسی شخص کو دیا گیا ہے تو جو خلاف ورزی موجب حصول چارہ کار ہوں ہے ، وہ جنايت متصور ہوگی ۔ اور اگر یہ حق عامہً خلالت کو پہنچتا ہے تو وہ ”جرم“ سمجھی جائے گی ۔ پہلے ہم جنايت سے بحث کریں گے جو عموماً انسان کے حقوق حفاظت جان و مال اور آزادی افعال کی خلاف ورزی سے پیدا ہوتی ہے ۔

روک تھام اور حفاظتِ خود اختیاری :

اس موقع پر یہ امر قابل بیان ہے کہ شریعت کی رو سے یہ ضرور نہیں ہے کہ جس شخص کی حفاظت ذات یا جامداد کے حقوق میں دست اندازی کی جائے ، وہ اس کی تکمیل کے انتظار میں ہاتھ پر ہاتھ رکھے بیٹھا رہے ، بلکہ خاص شرائط کے ساتھ شرع اس کو اجازت دیتی ہے کہ وہ اپنی ذات اور جامداد کی حفاظت کے لیے اس حملہ کو روکے اور اس کو دفع کرے ۔ شریعت اسلام میں حفاظتِ خود اختیاری دفع کا مسئلہ جس اصول پر مبنی ہے وہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی دوسرے کے مقابلہ میں ہتھیار اٹھاتا ہے تو وہ خود شریعت کی حفاظت اور حمایت سے خارج ہو جاتا ہے ۔ یہ حق نہ صرف اس شخص کو حاصل

ہوتا ہے جس کی ذات یا جائداد خطرہ میں ہوتی ہے، بلکہ بعض صورتوں میں گرد و پیش کے کھڑے رہنے والے بھی اس کے استعمال کے مجاز ہو جاتے ہیں، اس حق کا اندازہ موقع کی ضرورت کے لحاظ سے کیا جاتا ہے اور اس بنا پر جو شخص اس کو استعمال کرتا ہے، وہ حتی الامکان اس سے زیادہ نقصان پہنچانے کا مجاز نہیں ہے جو اس ضرر کو روکنے کے لیے کافی ہو جس کا اندیشہ کیا جاتا ہے، لیکن اگر اس کو نقصان سے بچنے کے لیے قانون سے مدد ملنے کا موقع حاصل ہے تو وہ قانون اپنے ہاتھ میں لینے کا مجاز نہیں سمجھا جائے گا۔ شرع میں نہ صرف اپنی جان اور جسم بلکہ مال کی حفاظت کے لیے بھی جان لینے کی اجازت ہے۔ مثلاً اگر ایک شخص سرتہ کر کے رات کے وقت بھاگ جائے تو مالِ مسروقہ کو اس کے ہاتھ سے چھڑانے کے لیے اگر ضرورت ہو تو اس کو مار بھی ڈالے۔

اسی اصول پر مداخلت بے جا یا امر باعث تکلیف عام میں مالکِ جائداد کو اس کے روکنے یا اس کو دفع کرنے کا حق دیا گیا ہے۔ مثلاً اگر کوئی پڑوسی ایسی تعمیر کرے جو اس کی اراضی پر برآمدہ کے طور سے نکلی ہوئی ہو اور اس کی اراضی کے بالائی حصہ کو گھیرے ہوئے ہو تو وہ اس کو دور کر دینے کا مجاز ہے۔ اسی طرح عامہ خلأق میں سے ہر شخص مجاز ہے کہ ایسے برآمدہ کو جو شاہراہ عام پر نکلا ہوا ہو، دور کر دے، کیونکہ شاہراہ کے استعمال کا حق ہر شخص کو حاصل ہے اور کوئی شخص تنہا اس کے یا اس کے بالائی حصہ کے استعمال کا مجاز نہیں سمجھا جاسکتا۔

شریعت نے بعض ان جرائم کے انداد کا حق بھی جن کی بابت سزا دہی کا اختیار حکومت کو ہے، باشندگانِ شہر کو دیا ہے، کیونکہ ان سے جماعت کے حقوق میں دست اندازی ہوتی ہے۔ یعنی اگر کوئی شخص دیکھتا ہے کہ اس قسم کا جرم واقع ہونے والا ہے، تو وہ قانون کو اپنے ہاتھ میں لے سکتا ہے۔ لیکن صرف اسی حد تک جو اس کے انداد کے لیے ضرور ہو۔

مختلف قسم کے جنایات :

”ٹارٹ“ کے لیے عربی میں عام طور سے ”جنایت“ کا لفظ مستعمل ہوتا ہے، مگر اس لفظ کا استعمال زیادہ تر فقہاء کی اصطلاح میں ان جراحات کے متعلق ہوتا ہے جو خلاف احکام جسم انسانی کو پہنچائی جائیں، خواہ ایسی جراحات موت یا ضرر شدید کا باعث ہوئی ہوں یا صرف ایسی چوٹ لگی ہو۔ جنایات

متعلقہ جامد از قسم "غضب" یا "تلف نقصان" کے ہو سکتے ہیں۔ آزادی افعال کے حقوق میں بذریعہ جبر (یا اکراہ) یا فریب (تغزیر) کے دست اندازی ہو سکتی ہے۔

یہ حقوق ان نقائص کو پیش نظر رکھ کر جو کسی شخص کی شرعی اہلیت میں پائے جاتے ہیں اور جن کا تذکرہ قبل ازیں ہو چکا ہے، ہر انسان کی حیثیت میں فطری طور سے موجود ہیں اور جو شخص ان کی خلاف ورزی کا مرتکب ہوتا ہے، اس کی پوری اور کامل ذمہ داری عام طور سے اس پر عائد ہوتی ہے۔

جسمانی اور مالی ضرر :

اصول یہ ہے کہ شریعت صرف انسان متضرر کے نقصان کا لحاظ کرتی ہے اور عام طور سے جس شخص کے فعل سے یہ نتیجہ پیدا ہوا ہے، اس کی اخلاقی مجرمانہ حیثیت پر نظر نہیں ڈالتی۔ مثلاً اگر ایک شخص کو کوئی جسمانی یا مالی ضرر دوسرے شخص کے کسی بلا واسطہ فعل سے پہنچا اور اس میں کوئی دوسری بیرونی حالت (اتلافِ مباشرہ) حائل نہیں ہے، تو شریعت اس دوسرے شخص کو ذمہ دار قرار دیتی ہے، خواہ وہ فعل ارادی ہو یا اتفاقی، اس موقع پر اس سے بھی بحث نہ ہوگی کہ جو شخص اس طور سے باعثِ مضرت ہوا ہے، وہ نابالغ تھا یا دیوانہ۔

لیکن فرض کر دو کہ جو نقصان یا ضرر پہنچا وہ دو یا زیادہ اسباب کا مجموعی نتیجہ (اتلافِ تسبیب) تھا تو سوال یہ ہوگا کہ شرعاً ان اسباب میں سے کس سبب پر یہ مضرت محول کی جائے۔ اس موقع پر علتِ مؤثرہ اور علتِ بعیدہ اور شرط کی اصطلاحات کے معنی کو پیش نظر رکھنا چاہیے جن کو ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں۔

اصول ذمہ داری :

ایسی حالت میں کہ علتِ مؤثرہ اور علتِ بعیدہ کے عمل میں لانے والے اشخاص آزاد اور ایک دوسرے سے غیر متعلق ہوں تو عام قاعدہ کے مطابق عمل کر کے ذمہ داری اس شخص پر عائد کی جائے گی جس کا عمل براہِ راست باعثِ نقصان ہو یا نقصان کی علتِ مؤثرہ ہے۔ مثلاً دو شخص تاقضی کے سامنے آ کر مختلف بیان کرتے ہیں کہ فلاں عورت کے شوہر نے اس عورت کو طلاق دے لینے کا اختیار دے دیا ہے اور دوسرے دو گواہ یہ بیان کرتے ہیں کہ وہ عورت اس اختیار کو کام میں لائی اور اس بنا پر تاقضی سے تیسخِ نکاح کا فیصلہ صادر کر دیا۔ بعدہ دونوں قسم کے گواہوں نے اپنی شہادت

سے رجوع کر کے یہ اقرار کیا کہ ان کا حلفی بیان غلط تھا۔ اس صورت میں ان گواہوں کا بیان جنہوں نے اس اختیار کے کام میں لائے جانے کی شہادت دی ہے۔ قاضی کے صدور حکم کی علت مؤثرہ قرار پائے گا اور وہی اس ضرر کے ذمہ دار ہوں گے، لیکن اگر ان دو اشخاص میں سے جن میں سے ہر ایک کا فعل باعث ضرر ہوا ہے، ایک بلحاظ اصول اخلاق کے مجرم اور دوسرا بے قصور ہے تو ذمہ داری مقدم الذکر ہی شخص پر عائد ہوگی۔ مثلاً ایک شخص نے چند آدمیوں کو مزدوری پر رکھ کر دوسرے شخص کی اراضی پر ایک کنواں کھدوایا اور مزدوروں کو اس کا علم نہیں ہے کہ وہ زمین دوسرے شخص کی ہے، تو ذمہ دار صرف وہی شخص ہوگا جس نے مزدوروں سے اس طرح کا کام لیا۔ ایک شخص نے دوسرے شخص کو حکم دیا کہ فلاں جانور کو مار ڈالے۔ دوسرے شخص نے یہ سمجھ کر کہ جانور اسی کا ہے بڑے حکم دے رہا ہے، اس کو مار ڈالا۔ اس صورت میں اگرچہ مار ڈالنے والا ہی ابتدائی طور سے اس کا ذمہ دار قرار پائے گا، مگر اس کو حق ہوگا کہ بمقابلہ حکم دینے والے شخص کے چارہ کار اختیار کرے۔ اگر بلا واسطہ سبب کسی ذمی عقل فاعل کا عمل نہیں ہے، بلکہ اس کا وقوع کسی انسان کے فعل سے کرایا گیا ہے تو عام قاعدہ یہ ہے کہ اس کا ذمہ دار مؤخر الذکر شخص ہی قرار دیا جائے گا۔ مثلاً ایک شخص نے اپنی زمین پر بہت سا پانی جمع ہونے دیا اور بعد اس کو اپنے پڑوسی کی زمین پر چھوڑ دیا جس سے اس کا نقصان ہوا تو جس قدر نقصان اس عمل سے ہوا، اس کا ذمہ دار وہی شخص ہوگا جس نے ایسا عمل کیا۔ یہ قاعدہ بالکل قطعی نہیں کہا جاسکتا، بلکہ وہ بعض ضروری شرائط سے مشروط ہے۔ مثلاً جو شخص اپنے حق کے معمولی استعمال میں کوئی فعل کرتا ہے، اس پر یہ لازمی نہیں ہے کہ وہ اس کے استعمال میں ایسے دوسرے لوگوں کی ذات یا جائیداد کی حفاظت کا خیال رکھے جو خود اسی قسم کے حقوق کو کام میں لارہے ہوں۔ ایسی صورت میں وہ اس نقصان کا ذمہ دار قرار نہیں دیا جاسکتا جو اس کے فعل سے واقع ہوا ہو۔ ایک مسلمان نے اپنے محلہ کی مسجد میں ایک جھاڑ بطور نذر کے لٹکایا، وہ اتفاقاً ایک نمازی پر گر پڑا جس سے وہ مر گیا۔ جھاڑ کا نذر کرنے والا اس کا ذمہ دار نہ ہوگا، کیونکہ بہ حیثیت محلہ دار کے اس کو یہ حق حاصل تھا کہ وہ مسجد میں داخل ہو کر اس کو آراستہ کرے۔ اسی اصول پر اگر کوئی شخص اپنی زمین پر جانور چرنے کے لیے چھوڑتا ہے یا کنواں کھودتا ہے اور کوئی دوسرا شخص ان خطرات سے ناواقف اس زمین میں داخل ہو کر جانوروں کے حملہ یا کنویں میں گر پڑنے سے

نقصان اٹھاتا ہے تو شرعاً مالک زمین بدرجہ اولیٰ اس کا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جاسکتا، لیکن اگر کوئی شخص اپنے ایک حق کے استعمال میں کوئی ایسا فعل کرتا ہے جو ایسے لوگوں کی ذات یا جائداد کے لیے خطرناک ہے، جو اس موقع پر جہاں یہ فعل کیا جاتا ہے۔ اسی شخص کی طرح آمدورفت کا حق رکھتے ہیں تو اس کو دوسرے لوگوں کی حفاظت کا خیال رکھنا لازمی ہے۔ مثلاً ایک شخص سڑک سے شہتیر لیے جا رہا ہے، شہتیر ایک راہرو پر گر کر اس کی ذات یا جائداد کو نقصان پہنچاتا ہے تو وہ اس نقصان کا ذمہ دار ہوگا۔ اس قسم کے تمام مقدمات میں قابلِ غور یہ امر ہوتا ہے کہ ایک جائز فعل کے کرنے والے کو بلحاظ حالاتِ خاص کے احتیاط کرنا لازم تھا یا نہیں۔ اگر فعل بجائے خود ناجائز ہے تو اس کا کرنے والا ہمیشہ اس کے نقصانات کا خود ذمہ دار رہے گا۔ مثلاً ایک شاہراہ عام راستہ چلنے کے لیے ہے۔ اس کا کوئی دوسرا استعمال بمنزلہ مداخلت بے جا کے متصور ہوگا۔ اسی لحاظ سے اگر کوئی شخص بڑھا کر سڑک پر برآمدہ ڈال لے اور وہ گر کر کسی راہرو کی ذات یا جائداد کو نقصان پہنچائے، تو برآمدہ کا مالک اس کا ذمہ دار ہوگا۔ لیکن اگر کوئی شخص سڑک پر سوار چلا جا رہا ہو اور اس کا گھوڑا کسی راہرو کے لات مار دے اور وہ مرجائے تو سوار ذمہ دار نہ ہوگا۔ برخلاف اس کے اگر اس نے گھوڑے کو سڑک پر باندھ دیا ہے اور وہ کسی راہرو کی موت کا باعث ہوتا ہے تو وہ ہر جہہ کا مستوجب ہوگا۔

بعض اوقات جو نقصان کسی شخص کو ایک سبب سے پہنچتا ہے، وہ کسی دوسرے سبب سے پیدا ہوتا ہے، مگر اس قابل ہوتا ہے کہ اگر شخص متضرر معمولی احتیاط کرتا تو اس سے محفوظ رہ سکتا تھا۔ مثلاً ایک دکاندار اپنی دکان کے سامنے عام سڑک کے ایک حصہ پر چھپر کا ڈکرتا ہے اور ایک راہرو جو اگر چاہتا سڑک کے دوسرے حصہ پر بھی چل سکتا تھا، اسی پر چلنا پسند کرتا ہے، اور اگر گر کر اپنے آپ کو مضرت پہنچا لیتا ہے، اس صورت میں دکاندار ذمہ دار نہ ہوگا، کیونکہ ضرر خود شخص متضرر کے فعل کا نتیجہ ہے۔

جبر، اکراہ :

جبر خواہ ضرر جسمانی کی دھمکی دی جائے یا قید کی یا حقیقی طور سے زور استعمال کیا جائے، انسان

۱۔ ہدایہ، جلد 9، صفحہ 50-249 ۲۔ ہدایہ، جلد 9، صفحہ 240۔

۳۔ ہدایہ، جلد 9، صفحہ 245۔

کے ارادی افعال کی خلاف ورزی ہے۔ جو افعال جبر کی حالت میں واقع ہوتے ہیں، ان کے جواز اور ان کے عمل میں لانے والے کی ذمہ داری کے متعلق ہم قبل اس کے لکھ چکے ہیں۔ اب ہم اس پر غور کریں گے کہ جبر کرنے والے کی ذمہ داری کے متعلق مقابلہ اس شخص کے جس پر جبر کیا گیا، یا اشخاص ثالث کے جو اس فعل سے متاثر ہوئے، فقہائے اسلام کے کیا خیالات ہیں۔ اس مسئلہ میں اقوال اور افعال دونوں سے بحث کرنی پڑے گی۔

حنفیوں کا عام اصول یہ ہے کہ اگر فعل سخت جبر کی حالت میں واقع ہوا ہے، تو مجبور کا ارادہ بالکل فاسد منظور ہوگا اور اگر وہ فعل ایسا ہے کہ جبر کرنے والے کے ارادہ کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے تو شرعاً مجبور کا ارادہ بالکل کالعدم سمجھا جائے گا اور نتیجہ جبر کرنے والے کے ارادہ کی طرف منسوب ہوگا، یا یوں کہو کہ مجبور کے ہاتھ میں صرف ایک آلہ منظور ہوگا۔ برخلاف اس کے اگر فعل ایسا ہے کہ وہ جابر کی طرف منسوب نہیں کیا جاسکتا تو وہ ذمہ دار نہیں قرار پائے گا۔ مؤخر الذکر قسم میں وہ تمام شرعی افعال شریک ہیں جو قول سے پیدا ہوتے ہیں، جیسے معاہدے اور اقرار، کیونکہ یہ نہیں تصور نہیں کیا جاسکتا کہ ایک شخص یعنی جبر کرنے والا دوسرے شخص یعنی مجبور کی زبان سے بول سکتا ہے۔ لیکن اگر قائل کا کوئی نقصان اس جبر یہ قول کی وجہ سے ہوا ہے، تو جابر اس کا معاوضہ دینے کا مستوجب ہوگا۔ فرض کرو کہ الف، ب کو اس پر مجبور کرتا ہے کہ وہ اپنے غلام کو آزاد کر دے، تو غلام آزاد ہو جائے گا، کیونکہ یہ عمل ناقابلِ تنسیخ ہے، مگر الف، ب کو اس کی قیمت ادا کرنے کا ذمہ دار ہوگا۔

رہے افعال متعلقہ عمل، یعنی جنایات۔ ان کی نسبت یہ کہا جاسکتا ہے کہ بعض ان میں سے ایسے ہیں کہ ان کا بحالتِ جبر عمل میں لانے والا صرف جبر کرنے والے شخص کے ہاتھ میں ایک آلہ منظور ہوتا ہے اور بعض صورتیں ایسی ہیں جن میں ایسا نہیں تصور ہو سکتا۔ حنفیوں کا عام اصول یہ ہے کہ اگر اس فعل کی ذمہ داری کو جبر کرنے والے کی طرف منسوب کرنے میں لازمی طور سے اس شے میں جس کی نسبت جنایت عمل میں آئی ہے، تبدیلی واقع ہوتی ہے تو شرع اس انتساب کی اجازت نہ دے گی۔ دوسری صورت میں البتہ اس کی اجازت ہوگی۔ وہی مثال جو ایک مرتبہ پیش ہو چکی ہے، جس میں ب، الف کو مجبور کرتا ہے کہ وہ اپنی جائیداد ج کے ہاتھ فروخت کر کے اس کے حوالے کر دے۔ یہ ایک ایسے انتقال ہونے کی وجہ سے جس میں رضامندی لازم ہے، برائے جبر کے ناقابلِ نفاذ ہوگی اور جائیداد کا ج کے حوالے کیا جانا ب کی طرف منسوب ہی نہیں ہو سکتا۔

کیونکہ مالک جائداد نہ ہونے کی وجہ سے وہ جس جائداد کا قبضہ دے گا، وہ شے مبیعہ کا قبضہ نہ ہوگا بلکہ شے منصوبہ کا ہوگا۔ اگر کسی فعل کو جبر کرنے والے کی طرف منسوب کرنے میں شے زیر بحث میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی، تو تمام ذمہ داری جبر کرنے والے ہی کے سر رہے گی۔ تمام ایسے مقدمات میں جن میں اشخاص ثالث کی ذات یا جائداد کا نقصان ہوا ہو، ایسا ہی عمل کیا جائے گا۔ مثلاً اگر الف، ب کو مجبور کر کے ج کو قتل کر دیتا ہے، توج کے ورثاء کو قصاص کا حق صرف بمقابلہ الف کے حاصل ہوگا، کیونکہ ہر شخص کو اپنی زندگی بمقابلہ دوسرے شخص کی زندگی کے عزیز تر ہوتی ہے اور چونکہ ب نے ج کو اپنی جان بچانے کے لیے مارا ہے، اس لیے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ بالارادہ اس کا مرتکب ہوا۔ یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی رائے ہے۔ امام زفرؒ کی یہ رائے ہے کہ جس شخص کے ہاتھ سے یہ فعل واقع ہوا، وہی قصاص کا مستوجب قرار پائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کی یہ رائے ہے کہ قصاص کسی پر بھی عائد نہ ہوگا، صرف مجبور سے دیت لی جائے گی۔ امام شافعیؒ کا اصول یہ ہے کہ ایسی تمام صورتوں میں جن میں فعل جبر کرنے والے کی جانب منسوب ہو سکتا ہے، جیسے اعمال، تو وہی ان کا ذمہ دار قرار پائے گا، اور ایسی صورتوں میں جن میں فعل اس کی طرف منسوب نہیں کیا جاسکتا، جیسے اقوال، تو وہ ذمہ دار نہ ہوگا۔ امام موصوف کے نزدیک جبر یہ اقوال بالکل باطل ہیں اور ان کی بنا پر یہ کہا ہی نہیں جاسکتا کہ جبر کرنے والا کسی قسم کے نقصان کا باعث ہوا ہے۔

فریب:

جو افعال بذریعہ فریب کرائے جائیں، ان کے جواز کے متعلق قبل ازیں لکھا جا چکا ہے۔ اس موقع پر میں ان عام اصول کو بتانا چاہتا ہوں، جس کے لحاظ سے فریب دینے والے پر بمقابلہ اس شخص کے جس کو وہ فریب دیتا ہے، ذمہ داری عائد کی جاتی ہے۔ اکثر صورتوں میں یہ سوالات کہ آیا جس عمل کے متعلق استغاثہ کیا جاتا ہے، وہ مبنی بر فریب تھا یا نہیں اور اس سے مستغیث کے طرز عمل میں کوئی فرق پڑا یا نہیں، اور اگر پڑا تو آیا اس سے کوئی نقصان ہوا یا نہیں، ایسے سوالات ہیں جو شریعت اسلام میں درپیش ہی نہیں ہو سکتے، کیونکہ شریعت اسلام میں اس امر کے متعلق کہ کن حالات میں معاہدہ کے فریق متضرر کو چارہ کار دیا جائے گا، صاف اور صریح قواعد موجود ہیں۔

لے دیکھو تلویح، صفحہ 796 و عنوان جبر یہ ضمن اہلیت شرعی مندرجہ کتاب ہذا۔

مثلاً اگر ایک عقد بیع میں، جیسا کہ پہلے بیان ہوا، ایک فریق کو اس بنا پر ضرر ہوا کہ وہ بیع کے وقت بعض حالات سے واقف نہ تھا، جیسے اشیائے بیعہ کے عیوب وغیرہ سے۔ ایسی صورت میں شریعت اسلام اس کی فوری دادرسی کر دے گی اور اس دربیانت کی ضرورت نہ واقع ہوگی کہ آیا اس نے پوری ہوشیاری سے کام لیا اور آیا فریق ثانی نے دیدہ دانستہ اس کو دھوکا دیا۔ دوسری صورتوں کے لیے جو حکم ہے وہ دو اصول پر مبنی ہے۔ اگر ایسے شخص کا، جسے فریب دیا گیا ہے، کسی بئاد کا نقصان ہوگا، تو وہ نقصان پہنچانے والے سے معاوضہ پانے کا مستحق ہوگا اور فریب دینے والا اس کا مجاز نہ ہوگا کہ وہ اپنے فعل ناجائز سے کوئی فائدہ اٹھاسکے۔

دادرسی :

حق حفاظت ذات کی خلاف ورزی کی صورت میں شریعت اسلام میں جنایات کے لیے دو قسم کی دادرسی مقرر ہے۔ "قصاص قود" اور "دیتہ ارش" اور حقوق مالکانہ کی خلاف ورزی اور دوسری اسی قسم کی، جنایات میں وہ واپسی اور معاوضہ کو چارہ کار قرار دیتی ہے۔ قصاص کے جواز کی وجہ اہل عرب اور دوسری قدیم اقوام کا رواج تھا اور اشاعت اسلام کے وقت عام طور سے شائع تھا۔ مگر ساتھ ہی اس کے عربوں میں معاوضہ کا دستور بھی تھا۔ اگرچہ اسلام نے حق دادرسی کا اصل اصول قصاص کو ہی ٹھہرایا ہے، مگر اس کا رجحان اور میلان اصول معاوضہ کی جانب ہے جو سوسائٹی کے امن اور ترقی کے لیے زیادہ تر مناسب ہے اور ایسے قواعد بنائے ہیں جن سے قصاص کا دائرہ جہاں تک ہو سکتا تھا، تنگ کر دیا گیا ہے۔ جو اصول قائم کیا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ قصاص نہ صرف شخصی حق ہے، بلکہ حقوق عامہ بھی اس میں شامل ہیں۔ اس بنا پر اس کا انتظام اور اہتمام حکومت اپنے ہاتھ میں لیتی ہے اور سخت شرائط عائد کرتی ہے تاکہ وہ ضرر جو خلاف ورزی کرنے والے پر عائد کیا جائے، اس سے زیادہ نہ ہو جائے جو اس نے دوسرے شخص کو پہنچایا ہے۔

قصاص صرف بالارادہ تلف جان یا عضو یا ایسے جہانی ضرر کی حالت میں ہو یعنی طور سے متعین ہو سکے، جائز قرار دیا گیا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ شخص متضرر یا اس کے فوت ہو جانے کی حالت میں اس کے ورثاء، اسی قسم کا ضرر یا موت ضرر پہنچانے والے پر عائد کریں۔ فرض کرو کہ الف نے ب کا کوئی عضو بالارادہ قطع کر دیا یا اس کو ایسا صدمہ پہنچایا کہ وہ بے کار ہو گیا۔ الف کا وہی عضو قصاصاً قطع کیا جاسکتا ہے۔ ہاتھ کے بدلے ہاتھ، آنکھ کے بدلے آنکھ، دانت کے بدلے دانت، و قس

علیٰ ہذا۔ برخلاف اس کے اگر ایک شخص نے کسی کی ہڈی توڑ دی ہے، تو قصاص کی اجازت نہ دی جائے گی، کیونکہ اس کا اطمینان ہونا ممکن نہیں ہے کہ جو ضرر بدلہ میں پہنچایا جائے گا، وہ اس ضرر سے جو خطی نے پہنچایا، بڑھ نہ جائے گا اور اس میں ہمیشہ جان جانے کا اندیشہ لگا ہوا ہے۔ ایسی کوئی دقت قتل کی حالت میں پیش نہیں آتی، کیونکہ قانون کی نگاہ میں ایک جان دوسری جان کے مساوی ہے۔ حنیفوں کے نزدیک آزاد اور غلام اور مرد اور عورت اور مسلم اور غیر مسلم رعایا کی جان مساوی ہے۔ شریعت نے اگرچہ قصاص کو جائز رکھا ہے، مگر اس چارہ کار کو ہر طرح روکنے کی کوشش کی ہے مثلاً اگر بالارادہ قتل کے عمل میں آنے میں یا اس کے ثبوت میں تھوڑا سا بھی شبہ ہے تو قصاص کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

چونکہ قصاص شخص متضرر یا اس کے ورثاء کا حق ہے، اس لیے وہ مجاز ہیں کہ مجرم سے کچھ رقم لے کر مصالحت کر لیں، یا اگر وہ پسند کریں تو اس کو معاف کر دیں۔ جب قصاص قتل یا ضرر میں مصالحت ہو جاتی ہے تو قسم واجب الادا صرف مجرم کی ذات سے وصول کی جاسکتی ہے اور اسی طرح ایسے مقدمات قتل انسان میں جس میں قتل کے بالارادہ ہونے کے متعلق شبہ ہونے کی وجہ سے معاوضہ تجویز کیا گیا ہو، ضرر کے منجر بہ ہلاکت نہ ہونے کی صورت میں جو معاوضہ دلایا جائے گا، اس کا مطالبہ بھی مجرم ہی سے ہوگا، لیکن جب ہلاکت غفلت یا خطا سے واقع ہو تو ملزم کا ”عقیدہ“ یعنی اس کی قوم یا جماعت یا اس شہر کے رہنے والے، جہاں مجرم رہتا ہے، دیت کی ادا کے ذمہ دار قرار پائیں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر شخص کے عقیدہ کا فرض ہے کہ وہ اس کے چال چلن پر نظر رکھے اور شریعت میں یہ مان لیا جاتا ہے کہ اگر اس کے عقیدہ کے لوگ غفلت اور بے پروائی نہ کرتے تو وہ ایسے نفل کا ترکیب نہیں ہو سکتا تھا۔ اسی اصول پر اگر ایک شخص کی نعش جس کے بدن پر ایسے زخم موجود ہوں جن سے ظاہر ہوتا ہو کہ وہ جبراً قتل کیا گیا ہے، کسی خاص حد و دائرہ میں پائی جائے تو متوفی کے ورثاء کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ وہاں کے پچاس باشندوں کو منتخب کر کے ان سے قسم (قسامہ) لے لے کہ ان میں سے کسی نے متوفی کو قتل نہیں کیا ہے۔ اگر انہوں نے یہ قسم کھالی تو اس مقام کے تمام باشندوں سے دیت لی جائے گی، ورنہ وہ سب قید کر دیے جائیں گے۔ اسی طرح اگر کسی شخص کے دروازے پر کوئی نعش پائی جائے تو اس کو قسم دی جائے گی۔ اگر وہ قسم کھالے کہ اس نے نہیں مارا، تو اس کے عقیدہ سے دیت لی جائے گی۔ ان احکام سے عربوں کی قدیم قومی جماعت بندی کے آثار شریعت اسلام میں صاف طور سے نظر آتے ہیں۔

دیت اور معاوضہ دونوں کی مقدار کا اندازہ اکثر مقدمات میں بلحاظ نوعیت ضرر و نقصان اور ان افعال کے مجرمانہ ہونے کے لحاظ سے جو اس کا باعث ہوئے ہوں، معین اور مقرر ہے۔

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ شریعت اسلام میں قصاص کے احکام زیادہ تر اس وجہ سے دلچسپ اور قابل توجہ ہیں کہ ان سے ایک اصول کا پتہ چلتا ہے کہ اسلامی اصول فقہ نے قصاص کو بطور ابتدائی اہل دادرسی کے تسلیم کیا ہے، ورنہ اسلامی دنیا میں عرصہ دراز سے قصاص کا وجود باقی نہیں رہا ہے۔ شریعت نے اس میں جو سخت قیود لگا دیے ہیں، ان پر لحاظ کر کے اس دادرسی کا حاصل ہونا بہت ہی شاذ صورتوں میں ممکن ہو سکتا ہے۔ مزید برآں اس وقت اسلامی دنیا میں جو افعال ناجائز بمقابلہ جان یا جسم کے واقع ہوتے ہیں، وہ صرف جنایات نہیں منظور ہوتے، بلکہ ان کے متعلق مواخذہ بطور جرائم کے کیا جاتا ہے اور بظاہر یہ اس لحاظ سے درست بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس نوعیت کے افعال ناجائز سے جماعت میں امن و امان کا قائم رہنا نہایت دشوار ہو جاتا ہے۔

دوسرے افعال ناجائز کی دادرسی واپسی ہے، خواہ عین شے کے رو سے ہو یا "اعطاء مثل" کے ذریعہ سے۔ غیر مثل اشیاء کے غضب یا تصرف بے جا کی صورت میں پہلی قسم کی دادرسی مناسب ہوتی ہے، لیکن اگر ایسی صورت میں عین شے واپس نہیں ہو سکتی یا وہ شے جس کی نسبت فعل ناجائز واقع ہوا ہے، اشیائے مثل میں سے ہے، تو مدعا علیہ مجبور کیا جائے گا کہ وہ اسی قسم کی شے واپس دے۔ علاوہ بریں ایسے ناجائز افعال کا مرکب اس تمام پیداوار اور فائدہ کا ذمہ دار ہوگا جو اس نے شے مذکور سے اٹھایا۔ اس پر نہ صرف شافعی اور مالکی متفق ہیں، بلکہ زمانہ حال کے فقہاء حنفی کی بھی یہی رائے ہے۔ باوجودیکہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے اس کے خلاف تھی، جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں۔

ایسی صورتوں کے لیے بھی قواعد بنائے گئے ہیں جن میں غاصب نے مال مفسورہ میں کوئی اضافہ یا ترقی کی ہو۔ یہ قواعد اس اصول پر مبنی ہیں کہ مالک جائداد اور غاصب دونوں، جہاں تک ممکن ہو، اپنی پہلی حالتوں پر لوٹا دیے جائیں۔ جائداد کے ضائع یا ناقص ہو جانے کی حالت میں ہر جہے کے تعین کے قواعد بھی بتائے گئے ہیں۔

دفعہ - جرم

جب خاص اہم عام حقوق کی خلاف ورزی کی جاتی ہے، تو وہ معصیت کے نام سے موسوم

ہوتی ہے، یعنی جرائم کہلاتی ہے اور اس سے خاص قسم کے حقوق عامہ بصورت "عقوبات" یا سزا کے پیدا ہوتے ہیں۔ جرائم کا تعلق عام طور سے جاہلاد، جسم انسانی، نیک نامی، مذہب، حکومت، عام امن و امان، تہذیب اور اخلاق سے ہوتا ہے۔

سزائیں دو قسم کی ہوتی ہیں۔ ایک "حد" کہلاتی ہے اور دوسری "تعزیر"۔ حد کے معنی مقدار معین کے ہیں اور اصطلاح شرع میں اس سزا کو کہتے ہیں جس کی مقدار قطعی طور سے معین ہو چکی ہے۔ برخلاف اس کے تعزیر کے متعلق عدالت مجاز ہے کہ وہ اس کی جو شکل اور جو مقدار چاہے، مقرر کرے۔

حد:

اشاعت اسلام کے وقت حد کا عربوں میں رواج تھا۔ شریعت اسلام نے اگرچہ بعض جرائم میں اس کو انتہائی سزا کے طور پر تسلیم کر لیا ہے، مگر اس کے اجراء میں سخت شرطیں لگا دی ہیں۔ یہ احکام اس قدر سخت اور غیر متغیر ہیں کہ شاذ ہی صورتوں میں قصاص کی طرح اس پر عمل آوری ممکن ہوتی ہے اور صرف چند ہی مثالیں ایسی ہیں جن میں احکام حد جاری کئے گئے ہیں۔

شرعی احکام متعلقہ حد صرف ایک تاریخی دلچسپی رکھتے ہیں اور اصول فقہ کے اس اصول کی بہترین تمثیل ہیں کہ ایسے معاملات میں قوم کے رسم و رواج میں اسی حد تک دست اندازی ہونی چاہیے جو کہ ان کے بے جا استعمال اور سختیوں کے روکنے کے لیے لابد ہو اور جدید اصول بجائے قدیم قواعد کے آہستہ آہستہ اور عام رائے کے ساتھ ساتھ قائم ہونے چاہئیں۔

حد کی مفصلہ ذیل شکلیں ہیں :

موت سنگسار کر کے، قطع عضو یا اعضا، سو¹⁰⁰ یا اسی⁸⁰ دروں کا لگا یا جانا۔ اور یہ مشرحہ ذیل جرائم میں عائد کی جاتی ہیں: زنا، سرقت، رہزنی، نشہ اور قذف یعنی کسی کی عصمت پر اتہام لگانا۔ ہم اس موقع پر ان اہم شرائط اور قواعد کو بیان کریں گے جن کی پابندی کے ساتھ شرع اسلام نے اس طریقہ سزا کو عائد کرنے کی اجازت دی ہے۔ وہ اصول جو ان تمام شرائط اور قیود پر حاوی ہے، یہ ہے کہ شک اور شبہ کی حالت میں حد کا اجرا نہیں ہو سکتا۔ مثلاً یہ ممکن ہے کہ یہ شک و شبہ شرعی احکام کو مقدمہ کے خاص حالات سے متعلق کرنے یا شہادت کی نوعیت یا ملزم کی دماغی حالت یعنی اس کے احکام شریعت یا واقعات کے علم یا بروقت ارتکاب جرم منسوبہ اس کے ارادہ کی نسبت

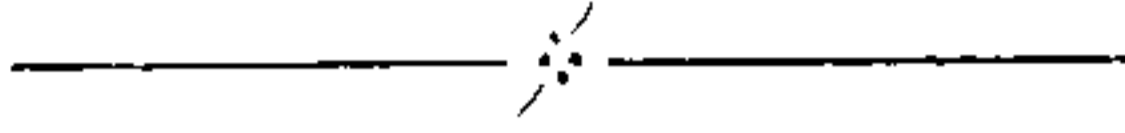
پیدا ہو۔ اگر کسی مسلمہ حکم کے مقابلہ میں ہو کہ کسی خاص فعل کو قابل اجرائی حد قرار دیتا ہو، کوئی ظاہری اور ضعیف حکم بھی پایا جائے تو وہ بطور شبہ متصور ہو کر مانع اجرائی حد قرار پائے گا۔ اگرچہ خود ملزم کو اس بارہ میں کوئی شبہ نہ رہا ہو۔ اس کا نام ”شبہ الملحہ“ ہے۔ اگر ملزم کو احکام شریعت میں ایسی صورت میں بھی غلط فہمی واقع ہوئی جس میں ایسی غلط فہمی کی کوئی کافی وجہ نہ تھی اور اس نے حقیقی طور سے یہ باور کیا کہ جو کچھ وہ کر رہا تھا، وہ جرم نہ تھا، تب بھی اس پر حد جاری نہ کی جائے گی۔ اس کو ”شبہ الفعل“ کہتے ہیں۔

بعض مقدمات مثلاً مقدمات زنا میں بعض فقہاء نے اس حد تک مبالغہ کیا ہے کہ وہ ایسے شخص کو جس نے یہ عمل ہوتے ہوئے دیکھا، اطلاع یا شہادت دینے کی صلاح دیتے ہیں، اگرچہ اس کی شہادت اگر وہ گواہی دینا چاہے، بشرطیکہ وہ عادل ہو، قابل قبول ہوگی۔ یہ امر قابل بیان ہے کہ اس جرم کے متعلق شریعت کی مصلحت یہ ہے کہ سزا انہیں مجرموں کو ملنی چاہیے جو تہذیب عام کی خلاف ورزی کرتے اور اپنے معاصی کا عام طور سے اظہار کرتے ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے ثبوت کے لیے چار ایسے مردوں کی ضرورت ہے جنہوں نے اس عمل کو اپنی آنکھوں سے دیکھا ہو۔ اول تو ایسے چار آدمیوں کا ملنا ہی مشکل ہے۔ اگر وہ مل جائیں تو قاضی کو ہدایت ہے کہ وہ ان کی شہادت کی بہ نظر تعمق جانچ کرے تاکہ یہ معلوم کر سکے کہ ان کو کوئی دھوکا تو نہیں ہوا اور ان کو اپنی شہادت سے رجوع کرنے کا موقع دے مزید برآں اگر گواہوں نے فوراً حاضر ہو کر گواہی دینے میں تعویق کی تو یہی واقعہ شبہ پیدا کرنے کے لیے کافی قرار دیا گیا ہے۔

تجزیر:

وہ جرائم جو جان و جسم انسان، جائداد، امن و امان عام، اخلاق، تہذیب اور مذہب وغیرہ کے متعلق ہوں، ان میں تعزیر عائد کی جاسکتی ہے۔ فی الحقیقت تمام قانون جرائم (سیاستہ الشریعت) جو اس وقت ممالک اسلام میں رائج ہے وہ تعزیر پر مبنی ہے۔ خاص خاص قسم کے جرائم میں جو تعزیر عائد کی جانی چاہیے، اس کے تعین کا اختیار صاحب حکومت کو حاصل ہے اور اس بارے میں اس کا فیصلہ قطعی ہے۔ تعزیر کا مقصد مجرموں کی اصلاح اور انہیں اعادہ جرائم سے اور اس کا فیصلہ قاضی کی رائے پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ ہر مقدمہ کے حالات کے لحاظ سے کس قدر سزا مقاصد قانون کے حصول کے لیے کافی ہوگی۔

حکمِ سزا صادر کرتے وقت اس کو مجرم کی نوعیت اور ان حالات پر جن میں اس کا ارتکاب ہوا اور مجرم کے سابقہ چال چلن اور موجودہ حیثیتِ عرفی پر لحاظ کرنا چاہیے۔ تعزیری کی حد تینبیہ اور جرمانہ سے لے کر جہانِ سزا، قید اور جلا وطنی تک وسیع ہے۔



ضابطہ اور شہادت

مراتب ابتدائی :

شریعتِ اسلام کا وہ حصہ جو عدالتوں کے اس طریقہ کار روانی سے متعلق ہے جس کے مطابق دعاوی کی جانچ اور ان کا فیصلہ کیا جاتا ہے، دلچسپی سے پڑھے جانے کے قابل ہے۔ اس حصہ میں بھی درسے حصوں کی طرح اس زمانے کے لوگوں کے رسم و رواج سے قطع نظر نہیں کی گئی ہے، بلکہ ایک حد تک بنیاد وہی ہے جس پر اصول ضابطہ کی عمارت قائم ہے۔ شریعتِ اسلام کی یہ ہدایت ہے کہ ایک باضابطہ مقرر شدہ عدالتی عہدہ دار جو کہ قاضی کہلاتا ہے، تنازعین کے دعاوی کا فیصلہ کیا کرے، لیکن اگر ایک مقررہ تعداد کے گواہ ایک دعوے کی تائید کریں، تو قاضی کو عام طور سے لازم ہے کہ وہ ان کی شہادت کو قبول کر کے دعوے کو ڈگری کر دے۔ یہ قاعدہ اس زمانہ کی یاد کو تازہ کرتا ہے جب کہ خود گواہ مقدمہ کے فیصلہ کرنے والے ہوتے تھے، مگر بعدہ یہ جدید اصولی قائم ہوا کہ شہادت کا مقصد کسی واقعہ کے متعلق اطلاع کا مہیا کرنا ہے اور اس پر عمل درآمد ہونے کے لیے قواعد مراتب کیے گئے۔ قسم اب بھی عظمت کی نظر سے دیکھی جاتی ہے اور وہ صداقت کی ضمانت منصوب ہوتی ہے نہ کہ اس کا قطعی معیار مثل ان امتحانوں کے جو قدیم زمانہ میں کھولتے ہوئے تیل یا پانی وغیرہ میں ماتھ ڈالنے کے متعلق جاری تھے۔ شریعت کے اس جز کی ممیز حیثیت ان بسیط قواعد سے پیدا ہوتی ہے جو عدالت کی ہدایت کے لیے اس غرض سے بنائے گئے ہیں کہ وہ گواہوں کے عام اعتبار اور ان کے بیانات کی صداقت کے دریافت کرنے میں عدالت کے معین ہوں اور عدالت کو غلط شہادت کی بنا پر غلط فیصلہ کرنے سے روکے۔ اس امر کی بھی کوشش کی گئی ہے کہ متضاد شہادتوں کی حالت میں اس کو ایک پردو کے کو ترجیح دینے کی زحمت نہ اٹھانی پڑے۔ ایسے مقدمات کے لیے جن میں فریقین متضاد بیانات کر کے ان کی تائید کرتے ہیں، قواعد بنا دیے گئے ہیں کہ ایسی حالت میں کس کی شہادت کو ترجیح دی

جانی چاہیے۔ شریعتِ اسلام میں شہادت کا اصل اصول یہ ہے کہ عدالت کا فیصلہ یعنی شہادت پر مبنی ہونا چاہیے نہ کہ قیاسات پر جو لوگ زمانہ محال کے ضابطہ سے آشنا اور اس کے عادی ہیں ان کے خیال کا میدان اس طرف ہو سکتا ہے کہ یہ قواعد جن سے عدالت کا شہادت کے اعتبار یا صدقہ کے جانچنے کا اختیار سلب ہو جاتا ہے، خواہ کتنا ہی شک کو رفع کرنے میں کوشاں کیوں نہ ہوں خود بقیاس غالب اکثر مقدمات میں اپنے اصل مقصد کے حصول یعنی صحیح فیصلہ صادر کرنے میں مانع اور مارج ہوتے ہیں۔ برخلاف اس کے شریعتِ اسلام کے ان قواعد کی تائید میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان کی پابندی میں دعویٰ کا جلد فیصلہ ہو برنالازم ہے، جس مقصد میں زمانہ محال کے بعض قانونی ضوابط کامیاب نہیں ثابت ہوتے۔

جس حق کے دلاپانے کی عدالت میں درخواست پیش کی جاتی ہے، وہ خانگی یا عام دونوں طرح کا ہو سکتا ہے۔ پہلی صورت میں جو شخص یا اشخاص کسی فعل ناجائز کے شاکی ہوں، ان کو چارہ کار اختیار کرنا چاہیے اور دوسری صورت میں حکومت کے قائم مقام یا مختار کونالٹ کرنا پڑتا ہے۔ دونوں قسم کے مقدمات کے لیے عام طور سے قواعد یکساں ہیں۔ البتہ خاص دعویٰ کے اختلاف نوعیت کے لحاظ سے ضروری تبدیلیاں واقع ہوتی ہیں۔

عدالت مجاز کا انتخاب :

جو شخص چاہتا ہے کہ اس کے دعوے کی سماعت کی جائے، اس کو سب سے پہلے صحیح عدالت منتخب کرنا چاہیے، یعنی ایسی جو اس مقدمہ کی سماعت کی مجاز ہو، لیکن شریعتِ اسلام کے لحاظ سے یہ کام بہت آسان ہے۔ برائستنائے اس صورت کے کہ کسی قاضی کے اختیارات سماعت کسی خاص قسم کے مقدمات کی سماعت تک بذریعہ احکام تقرر محدود کر دیے گئے ہوں، مدعی مجاز سے کہ اپنا دعویٰ اس عدالت میں پیش کرے جس کے حدودِ ارضی میں وہ اور اس کے گواہ رہتے ہوں۔ اس کا کوئی لحاظ نہیں کہ شے متذہبہ مثلاً اراضی وغیرہ۔ دوسرے قاضی کے حدودِ ارضی میں واقع ہو، یا مدعی علیہ وہاں رہتا ہو۔

دعویٰ کی تعریف، مدعی اور مدعی علیہ :

دعویٰ کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ وہ اپنے حق کا مطالبہ ہے جو ایک شخص دوسرے

کے مقابلہ میں قاضی کے سامنے کرتا ہے۔ جو شخص دعویٰ کرتا ہے اس کو مدعی اور جس کے مقابلہ میں دعویٰ کیا جاتا ہے، اس کو مدعا علیہ کہتے ہیں۔ مدعی اور مدعی علیہ کی یہ تعریف از روئے "المجلد" ہے۔ ہدایہ کے لحاظ سے مدعی وہ فریق ہے جو اگرچاہے دعوے سے دست برداری کر سکتا ہے اور مدعی علیہ وہ فریق ہے جو محض اپنی خوشی سے دعوے کے چلنے کو روک نہیں سکتا۔ دوسری تعریفوں کے لحاظ سے مدعی وہ فریق ہے جو اپنے دعوے کو ثابت کیے بغیر کامیاب نہیں ہو سکتا، اور مدعی علیہ وہ فریق ہے جس کے حق میں بغیر شہادت پیش کیے فیصلہ صادر ہو سکتا ہے۔ امام محمدؒ کے نزدیک مدعی علیہ وہ فریق ہے جو دعوے سے منکر ہو۔

دعویٰ کون دائر کر سکتا ہے؟ :

دعویٰ صرف ایسے شخص کی طرف سے پیش ہو سکتا ہے جو عاقل ہو۔ اسی وجہ سے ایک نابالغ یا مجنون کا دعویٰ بغیر توسط ولی کے سماعت نہیں کیا جاسکتا اور نہ ایسے توسط کے بغیر اس کے مقابلہ میں کوئی مقدمہ چل سکتا ہے۔

دعوے میں بعض قواعد کا لحاظ کیا جانا لازم ہے :

دعوے میں بعض قواعد کا لحاظ کیا جانا ضرور ہے۔ مثلاً جس شخص یا اشخاص کے مقابلہ میں وہ دائر کیا جائے، ان کا تعین لازم ہے۔ جس شے یا حق کی بابت دعویٰ کیا جائے، اس کا تعین بھی کافی صحت کے ساتھ ہونا چاہیے۔ مثلاً اگر دعویٰ جائداد غیر منقولہ کے متعلق ہے تو اس کے حدود کا بتانا ضرور ہے، گو اس کی قیمت کا اظہار نہ کیا جائے اور نہ مدعی کو یہ بتانا لازم ہے کہ وہ جائداد متدعویہ کا کس طرح مالک ہوا۔ صرف یہ بتادینا کافی ہے کہ وہ جائداد زیر بحث کا مالک ہے۔ لیکن اگر دعویٰ قرضہ کے متعلق ہے، اس صورت میں البتہ اس کو یہ بتانا ہو گا کہ وہ کس طرح پیدا ہوا۔ آیا اس نے روپیہ بطور قرض کے دیا تھا یا وہ قیمت کسی شے کی ہے یا مزدوری وغیرہ ہے اور اس کی مقدار کیا ہے۔

جس امر کا دعویٰ کیا جاتا ہے، وہ ممکن الوقوع ہونا چاہیے۔ پس اگر کسی ایسے امر کے متعلق دعویٰ کیا جائے جو ہمارے تجربہ اور عقل کے لحاظ سے ناممکن ہو۔ مثلاً ایک شخص اپنے سے زیادہ مسن یا کسی ایسے شخص کی نسبت جس کا نسب معلوم اور متعین ہو، یہ دعوے کرے کہ وہ اس کا بیٹا ہے تو ایسا دعویٰ خارج کر دیا جائے گا۔ اسی طرح وہ دعویٰ بھی نہیں چل سکے گا جس کے بیان دعویٰ

میں بجائے خود تناقض ہو۔ مثلاً ایک شخص ایک جائیداد کی خریداری کی کارروائی کر رہا ہے اور اسی اثنا میں قبل تکمیل کارروائی شرار یہ دعویٰ دائر کر دے کہ جائیداد مذکور اس کی ملک ہے۔ اسی طرح اگر ایک شخص کسی دوسرے شخص کی طرف سے کسی جائیداد کا دعویٰ کرنا ہو تو وہ اس کا مجاز نہ ہوگا کہ ایسی جائیداد کا خود ہی دعویٰ دائر ہو جائے۔ لیکن اگر مدعی کے بیان میں ایسے دعوے کی گنجائش ہو تو اس کا دعویٰ محض بر بنائے تناقض خارج نہ ہو سکے گا۔

دعویٰ زبانی اور تحریری دونوں طریقہ پر ہو سکتا ہے۔ اگر دعویٰ زبانی کیا جائے تو عدالت کو چاہیے کہ اس کو ضبط تحریر میں لائے۔

دعوے میں بمقابلہ مدعی علیہ کے بنائے دعویٰ کی پوری توجیہ اور تشریح ہونی چاہیے جس کا معیار یہ ہے کہ اگر مدعی علیہ بیان دعویٰ کو تسلیم کر لے تو اس کے مقابلہ میں ڈگری بلاتامل صادر ہو سکے۔ اگر مدعی علیہ دعوے سے انکار کرتا ہے جیسا کہ عام طور سے ہوتا ہے تو مقدمہ بہ خصوصت مدعی علیہ چلے گا اور مدعی علیہ سے جواب لیا جائے گا۔ فرض کرو کہ مدعی کا بیان یہ ہے کہ مدعی علیہ کے ایک مختار نے اس سے کچھ سامان خرید کیا ہے اور مدعی اس سامان کی قیمت کا مطالبہ کرتا ہے، لیکن مدعی علیہ اس سے منکر ہے۔ اس صورت میں مدعی علیہ ”حصم“ منصوٰرہ ہوگا اور مقدمہ اس کے خلاف چلے گا۔ برخلاف اس کے اگر مدعی صرف اس قدر بیان کرتا ہے کہ مدعی علیہ کے مختار نے سامان اس سے خرید کیا، مگر یہ نہیں کہتا کہ اس سامان کی قیمت اس نے ادا نہیں کی اور مدعی علیہ اس کے دعوے سے منکر ہے تو مقدمہ ناقص اور ناقابل سماعت قرار پائے گا۔ کیونکہ مدعی کے بیان سے مدعی علیہ کے خلاف کوئی معقول بنائے دعوے ظاہر نہیں ہوتی۔

فریقوں کا شمول :

ایسی صورتیں ہو سکتی ہیں جن سے مدعی کے حقوق میں دست اندازی کرنے یا اس کے دعوے سے انکار کرنے والے، دو یا دو سے زیادہ اشخاص ہوں اور بعض کا ان میں سے بہ نسبت دوسروں کے زیادہ نفع فائدہ منصوٰر ہو، یا سب کا فائدہ مساوی ہو یا ایک سے زیادہ اشخاص دعوے کے ثابت ہو جانے کی صورت میں اپنا فائدہ سمجھتے ہوں۔ ایسی حالت میں یہ اہم سوال پیدا ہوتا ہے کہ فریقین کا انتخاب کس طرح کیا جانا چاہیے اور قانون نے اس انتخاب کے لیے ضروری قواعد بنا دیے ہیں۔ مثلاً جب کسی شے معین کی بابت دعویٰ کیا جائے تو جو شخص تنہا اس پر قابض ہے وہی مدعی علیہ بنایا

جائے گا۔ اس طور سے اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کے گھوڑے پر ناجائز قبضہ حاصل کر کے تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر ڈالا اور مالک اپنے گھوڑے کا طالب ہے تو اس کو اس شخص پر نالش کرنی چاہیے جس کے قبضہ میں جانور ہے۔ قابض کو یہ حق ہوگا کہ وہ بائع پر اس قیمت کے پانے کا دعویٰ کرے جو اس نے گھوڑے کی بابت ادا کی تھی۔ کرایہ دار یا مستعیر یا پٹہ دار اگر مال ان کے قبضہ میں ہو، مجاز ہیں کہ ایسے شخص پر جو ناجائز طریقہ سے اس مال پر قابض ہو جائے، اس مال کے واپس دلانے کا دعویٰ کریں۔ ایسے دعویٰ میں مالک کو شریک کرنا لازم نہیں ہے۔

شخص متوفی کے متروکہ کے صورت میں عام قاعدہ یہ ہے کہ متوفی جو دعویٰ خود کر سکتا تھا یا اس پر کیا جاسکتا ہے، ان میں منجملہ وراثت کے کوئی ایک وارث مدعی یا مدعی علیہ ہو سکتا ہے۔ استثنائے اس صورت کے کہ متوفی کے متروکہ پر کسی خاص شے کے دلانے کا دعویٰ کیا جائے۔ اس صورت میں صحیح مدعا علیہ وراثت میں سے وہی شخص بنایا جائے گا جو اس شے پر قابض ہوگا۔ دوسرے وراثت جو اس پر قابض نہیں ہیں، مدعی علیہم نہیں بنائے جاسکتے۔ مگر وارث قابض کا اقرار دوسرے وراثت کو پابند نہیں کر سکتا۔ اسی طرح اگر مدعی علیہ سے کوئی قرضہ یا حق متوفی کو واجب الوصول تھا تو منجملہ وراثت کے کوئی ایک وارث اس کی بابت دعویٰ کرنے کا مجاز ہوگا اور دعوے کے ثابت ہونے کی حالت میں کل قرضہ یا حق کی ڈگری صادر کی جائے، جس سے تمام وراثت متمتع ہونے کے مجاز ہوں گے۔ مدعی صرف بقدر اپنے حصہ کے پانے کا مستحق ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی شخص کو متوفی کے متروکہ پر زر نقد کا دعویٰ ہو تو وہ اپنا دعویٰ کسی ایک وارث کے مقابلہ میں ثابت کرنے کا مجاز ہوگا، خواہ وارث کل متروکہ یا اس کے کسی جزو پر قابض ہو یا نہ ہو، اگرچہ کسی ایک وارث کا اقرار دوسرے وراثت کو پابند کرنے کے لیے کافی نہ منظور ہوگا۔ اگر مدعی علیہ وارث دعویٰ سے انکار کرتا ہے اور مدعی اپنا دعویٰ اس کے مقابلہ میں ثابت کر دیتا ہے تو ڈگری تمام وراثت کے مقابلہ میں صادر ہوگی اور دوسرے وراثت کو یہ حق نہ ہوگا کہ وہ مدعی سے چاہیں کہ اس کا دعویٰ بمقابلہ ہر ایک وارث کے بلحاظ ان کے حصص کے ثابت کیا جائے۔ البتہ وہ اس کے مجاز ہوں گے کہ اس ڈگری کے متعلق عذر بطور دفع کے کریں۔

جب کسی خاص جائداد میں چند شرکاء ہوں اور ان کی حیثیت وراثت کی نہ ہو تو جو دعویٰ اس جائداد کی بابت کیا جائے گا، اس میں ایک شریک کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ دوسرے شرکاء کی طرف سے بھی بحیثیت مدعی علیہ کی جواب دہی کرے۔ لیکن اگر دعویٰ تنہا اسی پر ہو اسے تو اس کے

حصہ کے مطابق ڈگری اس کے خلاف صادر ہو سکے گی۔

ایسی جائیداد یا معاملہ کے متعلق جس کا فائدہ عامہ خلائق کو پہنچتا ہے، مثلاً شاہراہ عام وغیرہ عامہ خلائق میں سے ہر شخص دعویٰ کا مجاز ہے اور جو ڈگری اس کے حق میں صادر ہوگی، اس سے عامہ خلائق استفادہ کی مجاز ہوگی۔ جو مقدمات ایسی اشیاء کے متعلق دائر ہوں، جن سے دو آبادیوں کے رہنے والے مشترکاً مستفید ہوتے ہیں۔ مثلاً ندی یا میدان وغیرہ ان میں ہر آبادی کے چند لوگوں کا شریک ہونا کافی ہوگا۔ لیکن اگر ان آبادیوں کے رہنے والوں کی تعداد محدود ہے تو سب کو عدالت کے سامنے حاضر ہونا چاہیے۔ اگر باشندوں کی تعداد ایک سو سے زیادہ ہے تو وہ غیر محدود منظور ہوگی۔

دعاویٰ کی سماعت :

اس کے بعد دعاوی کی سماعت کے قواعد بنائے گئے ہیں۔ اس بارے میں سب سے اہم اور عام قاعدہ یہ ہے کہ دعویٰ بمقابلہ فریقین یا ان کے مختاروں کے سماعت ہوگا۔ مدعی مجاز ہے کہ وہ دعویٰ دائر کرنے کے وقت، اگر ممکن ہو، مدعی علیہ کو اپنے ساتھ لائے۔ اگر وہ نہیں لاسکتا تو عدالت کو اس کی حاضری کے لیے سمن (سفینڈ) جاری کرنا چاہیے۔ اگر مدعی علیہ حاضر ہونے سے یا کسی مختار کے مقرر کرنے سے انکار کرتا ہے تو وہ جبراً حاضر کرایا جائے گا اور اگر وہ حاضر نہیں کرایا جاسکتا تو عرضی دعویٰ کی ایک نقل تین مختلف اوقات میں اس کے پاس بھیجی جائے گی۔ اس پر بھی اگر وہ حاضر نہیں ہوتا تو اس کو اطلاع دی جائے گی کہ عدالت اس کی طرف سے کسی کو مقرر کر دے گی، اور دعویٰ اور شہادت کی سماعت عمل میں آئے گی۔ اس کے بعد بھی اگر نہ وہ خود آتا ہے اور نہ کسی مختار کو بھیجتا ہے تو خود عدالت اس کے حق کی حفاظت کے لیے کسی شخص کو مقرر کرے گی اور اس کے مواجہہ میں دعویٰ اور شہادت کو سن کر اپنا فیصلہ صادر کر دے گی۔ جس شخص کے مقابلہ میں ایک طرف ڈگری صادر ہوئی ہے وہ اگر بعدہ حاضر ہو کر ڈگری کی صحت کی نسبت عذر کرے تو اس کا جواب دینے اور اپنے عذرات پیش کرنے کا موقع دیا جائے گا اور اگر اس کا بیان قابل قبول اور ثابت منظور ہو تو وہ ڈگری منسوخ نہیں ہو سکتی، کیونکہ ایسے مقدمات میں ثبوت کے متعلق کسی قسم کے شبہ کی گنجائش

ہی نہیں چھوڑی جاتی۔

جب عدالت میں فریقین حاضر ہو جائیں گے تو مدعی سے کہا جائے گا کہ وہ اپنا دعویٰ بیان کرے اور اگر وہ لکھ کر لایا ہے تو اس کی تصدیق کرائی جائے گی۔ اس کے بعد بحالتِ ضرورت مدعی علیہ سے جواب لیا جائے گا۔

جواب بطور دفع :

ممکن ہے مدعی علیہ صرف دعوے سے انکار کر دے یا دعوے کا مقابلہ بہ عذر دفع کرے۔ عذر یا جواب دفع یہ ہے کہ مدعی علیہ ایسا بیان کرے جو مدعی کے دعوے کے مقابلہ میں کافی سمجھا جاسکے۔ مثلاً ایک شخص دوسرے شخص پر اس بیان سے دعویٰ کرتا ہے کہ اس کو اس قدر رقم جو اس نے بطور قرض کے دی تھی، واجب الوصول ہے۔ اس کے جواب میں مدعی علیہ بیان کرتا ہے کہ وہ مفروض تو ضرور تھا مگر اس نے وہ رقم ادا کر دی یا مدعی نے اس کو وہ قرضہ معاف کر دیا یا اس میں اور مدعی میں اس کے متعلق باہم تصفیہ ہو گیا ہے یا یہ کہ وہ رقم قرضہ کی بابت نہ تھی، بلکہ سامان کی قیمت تھی جو اس نے مدعی سے خریدا تھا۔ اگر مدعی علیہ اپنے بیان کے ثابت کرنے میں کامیاب ہو گیا تو مدعی مقدمہ ہار جائے گا۔ جب مدعی علیہ دعوے سے انکار کرتا ہے، اس وقت مدعی سے اس کے بیان کا ثبوت طلب کیا جاتا ہے۔ اگر مدعی قابلِ ادخال اور کافی شہادت پیش کر سکے گا تو وہ ڈگری پانے کا مستحق ہوگا۔ اگر وہ شہادت پیش نہیں کر سکتا تو اس کو یہ حق ہے کہ وہ مدعی علیہ کو اس کے انکار پر قسم کھلوائے۔ اگر مدعی علیہ نے قسم کھالی تو جو دعویٰ اس کے خلاف کیا گیا ہے، وہ خاسج کر دیا جائے گا۔ لیکن اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے گا تو دعویٰ ڈگری ہو جائے گا۔ قاضی بہ اتباعِ قاعدہ قدیم اپنے ذاتی علم کی بنا پر فیصلہ کرنے کا مجاز ہے۔ لیکن صاحبِ درالمختار کا بیان ہے کہ اس زمانہ میں قضاة کی بے اعتباری کی وجہ سے یہ عمل جائز نہ ہو گا۔

کارروائی جب مدعی علیہ حد و ارضی سے باہر رہتا ہو :

عام قاعدہ کے لحاظ سے جو قیاس پر مبنی ہے، قاضی کا فیصلہ ایسے مدعی علیہ کے مقابلہ میں قابل

نفاذ ہے جو اس کے حدودِ ارضی میں رہتا ہے۔ مگر بلحاظ استحسان جس سے صحابہؓ اور تابعین نے اتفاق کیا ہے اور جس کی بنیاد صرف ضرورت پر قائم ہے۔ مدعی مجاز ہے کہ وہ دعویٰ ایسے قاضی کے سامنے پیش کرے جس کے حدودِ ارضی میں وہ اور اس کے گواہ موجود ہوں۔ جس قاضی کی عدالت میں یہ دعویٰ دائر کیا جائے، وہ شہادت قلم بند کرنے اور فیصلہ صادر کرنے کا مجاز ہے۔ بشرطیکہ مدعی علیہ غیر حاضر نے کسی شخص کو اپنا مختار مقرر کیا ہو یا خود عدالت نے کسی شخص کو اس کی طرف سے اس کے حقوق کی حفاظت کے لیے مقرر کر دیا ہو۔ لیکن ایسی حالت میں خود عدالت کا کسی شخص کو منجانب مدعی علیہ مقرر کرنے کا مجاز ہونا شبہ سے خالی نہیں۔ اگر شہادت پیش شدہ سے مدعی کا مقدمہ ثابت ہونا قرار پاتا ہے، تو عدالت مجاز ہے کہ فیصلہ کر کے ڈگری مرتب کرے اور کل مسل کو دو معتبر گواہوں کے مواجہ میں بند اور مہر کر کے مدعی اور ان دو گواہوں سمیت اس قاضی کے پاس بھیج دے جس کے حدودِ ارضی میں مدعی علیہ موجود ہو۔ اگر غیر حاضر مدعی علیہ کی طرف سے کسی مختار کا تقرر عمل میں نہ آیا ہو تو اس قاضی کو جس کے سامنے مقدمہ دائر ہوا یہ اختیار حاصل ہے کہ اگر وہ چاہے تو صرف شہادت قلم بند کر کے اس قاضی کے پاس بھیج دے جس کے حدودِ ارضی میں مدعی علیہ رہتا ہو، تاکہ وہ مدعی علیہ کے مواجہ میں اس پر حکم صادر کر سکے۔ یہ کارروائی صرف انہیں مقدمات میں ہو سکتی ہے جو شخصی حقوق کے قیام سے متعلق ہوں۔ مثلاً وصول قرضہ اثبات نکاح و نسب، واپسی جائیداد غیر منقولہ وغیرہ۔ حد اور قصاص میں ایسا عمل نہیں ہو سکتا۔

ڈگری؛

ڈگری یا "حکم" وہ ہے جو ایک نزاع کا فیصلہ یا اختتام کر دیتا ہے۔ ممکن ہے کہ حکم ہدایتی ہو، یعنی مدیون ڈگری کو ہدایت کرتا ہو کہ وہ کوئی خاص شے ڈگری دار کے حوالے کرے یا صرف اتنا ہی ہو۔ مثلاً دعویٰ کا فیصلہ مدعی کے خلاف کیا گیا ہو اور حکم یہ دیا جائے کہ وہ فلاں حق کا مستحق نہیں ہے۔ عدالت کی تمام ڈگریاں اور فیصلے محفوظ رکھے جانے چاہئیں۔

جب کوئی ڈگری مرتب ہوتی ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس کا پابند کون ہوگا۔ عام قاعدہ یہ ہے کہ اس کے پابند فریقین اور نیز وہ لوگ ہوتے ہیں جو شرعاً ان کے قائم مقام ہو سکتے ہیں، نہ کہ

دوسرے اشخاص۔ ان لوگوں میں وہ معاملہ قطعی طور سے فیصلہ ہو جاتا ہے اور سب سے خاص صورتوں کے دوبارہ اس کی نسبت دعویٰ نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ڈگری متعلقہ جائداد کی پابندی جو بخلاف شخص قابض مرتب ہو، صرف اسی شخص اور انہیں لوگوں پر جو اس کے ذریعہ سے حقوق حاصل کریں، لازم ہو گی نہ کہ دوسرے اشخاص پر۔ جو ڈگری ایک قابض جائداد کے خلاف اس صراحت سے مرتب ہو کہ جائداد مذکور وقف ہے وہ حسب رائے رکن الاسلام سب لوگوں پر قابل پابندی ہے۔ لیکن ابولیت اور صدر الشہید کی رائے اس کے خلاف ہے۔ جو ڈگری بمقابلہ وارث صادر ہو وہ، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا، عام طور سے جائداد زیر اہتمام پر ناقد ہوگی۔ بعض صورتوں میں جو ڈگری عدالت سے صادر ہوتی ہے، وہ باطل ہوتی ہے۔ مثلاً جب کہ وہ کسی خاص حکم شریعت کے خلاف ہو یا کسی امر ناقابل ادخال شہادت پر مبنی ہو یا وہ کسی ایسے شخص کے حق میں ہو جس کا تعلق قاضی سے ہو۔ جیسے اس کے والدین یا اس کی زوجہ یا اس کی اولاد۔

ڈگری کی نظر ثانی:

شریعت میں ڈگری کی نظر ثانی (رویہ) کی اجازت ہے۔ اگر وہ کسی اصول شریعت کے خلاف صادر ہوئی ہو، اس صورت میں مقدمہ کی از سر نو سماعت ہوگی۔

تعمیل ڈگریات:

فریق کو ڈگری مل جانے کے بعد عدالت کے توسط سے بذریعہ "تعمیل" اس کی تعمیل اور سجاوڑی کا بھی شریعت میں انتظام کیا گیا ہے۔ ڈگری کی تعمیل اس طرح کرانی جاتی ہے کہ مدیون ڈگری کو مجبور کیا جاتا ہے کہ وہ اس کے مطابق عمل پیرا ہو اور اس کے لیے وہ عموماً قید کیا جاتا ہے۔ جب تک کہ وہ اس کی تعمیل نہ کرے۔ اگر ڈگری کی تعمیل کسی خاص شے کی تحویل یا مدیون ڈگری کی جائداد کی فروخت سے ہو سکتی ہے، تو عدالت اس شے کی تحویل یا جائداد کی فروخت کا حکم جاری کرے گی، بشرطیکہ مدیون ڈگری نے کسی اور طرح سے اس کا ایفانہ کر دیا ہو۔ زر نقد کی ڈگریوں میں اگر مدیون کی طرف سے

۱۔ فتاویٰ عالمگیری، جلد 3، صفحہ 525

۲۔ فتاویٰ عالمگیری، جلد 3، صفحہ 526

۳۔ فتاویٰ عالمگیری، جلد 3، صفحہ 525

ادائی ڈگری میں تعویق ہو تو مدیون ڈگری قید کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اگر وہ یہ امر حسب اطمینان عدالت ثابت کر سکے کہ نہ اس کے پاس کوئی جائداد ہے اور نہ ادا کا کوئی دوسرا ذریعہ ہے۔ ایسی حالت میں وہ قید نہ کیا جائے گا۔ اگر عدالت کو یہ معلوم ہو کہ مدیون ڈگری نے اپنی جائداد کو چھپا دیا ہے یا باوجود کافی ذرائع موجود ہونے کے رقم ڈگری شدہ کو ادا نہیں کرتا تو وہ ادائی رقم تک قید رکھا جائے گا۔ لیکن اگر عدالت کی یہ رائے ہو کہ مدیون ڈگری کافی زمانہ کے لیے قید بھگت چکا ہے تو وہ اس کو رہا کر دینے کی بھی مجاز ہوگی۔

ضمنی احکام :

ایشیائے متدعو یہ کی حفاظت کے لیے عدالت کو ضمنی احکام جاری کرنے کا بھی اختیار حاصل ہے۔ مثلاً ایسا ہو سکتا ہے کہ جن لوگوں کو جائداد متدعو یہ سے تعلق ہے وہ سب عدالت کے سامنے موجود نہ ہوں اور نہ ان کا پتہ ہو۔ ایسی صورتوں میں عدالت ان لوگوں کے حقوق کی حفاظت کے لیے کسی ریسور کو مقرر کر سکتی ہے، یا فریق قابض جائداد سے ضمانت لیے جانے کا حکم صادر کر سکتی ہے۔ فرض کرو کہ ایک جائداد کسی ایک شخص کے قبضہ میں ہے اور دوسرا شخص یہ ثابت کر دیتا ہے کہ جائداد مذکور اس کے باپ کی ہے جو اس کو اور ایک اس کے مفقود الخیر بھائی کو چھوڑ کر مر گیا ہے، تو قاضی جائداد مذکور کے نصف حصہ کی ڈگری دعویدار کے حق میں صادر کر کے حسب رائے امام ابوحنیفہؒ بقیہ نصف حصہ کو قابض ہی کے قبضہ میں بغیر ضمانت لیے ہوئے چھوڑ دے گی۔ لیکن ان کے دونوں شاگردوں کی رائے کے مطابق اگر قابض جائداد نے جائداد کے مملوکہ ہونے سے انکار کیا ہے تو بقیہ جائداد کو اس کے قبضہ سے نکال کر کسی معتبر شخص کے سپرد کر دینا چاہیے، تاکہ وہ غیر جانسوار وارث کی طرف سے اس کی حفاظت کر سکے۔

اسی طرح جب عدالت کسی مالک کو اس کا بھگا ہوا غلام یا دستیاب شدہ خزانہ واپس دلائے یا اس عورت کو جو اپنے آپ کو اس شخص کی زوجہ بتاتی ہے جو اپنی جائداد سے علیحدہ اور مفقود الخیر ہے، نفقہ کا حکم کرے، تو ایسی سب صورتوں میں اس کو ضمانت لینا لازم ہے۔

ثالثی :

شریعت اسلام میں اس امر کی اجازت ہے کہ جن لوگوں میں کسی جائداد یا دوسرے

شخص حقوق کی نسبت نزاع ہو، اس کو سپرد ثالثی کر سکیں۔ اس کا نام ”تحکیم“ ہے۔ ثالث کے لیے ضرور ہے کہ اس میں وہی تمام اوصاف موجود ہوں جو ایک قاضی کے لیے ضرور ہیں، کیونکہ فی الحقیقت ثالث قاضی کا کام کرتا ہے۔ ذمی مجاز ہیں کہ وہ اپنے مذہب کا کوئی ثالث مقرر کریں۔ قصاص اور حد کے معاملات میں ثالث کا تقرر نہیں ہو سکتا۔ ثالث کو اجازت ہے کہ وہ مثل عدالت کے شہادت سماعت کرے اور حلف دے۔ ثالث کا فیصلہ عدالت میں داخل کیا جاسکتا ہے اور اسی کے مطابق ڈگری صادر ہو سکتی ہے، بشرطیکہ اس میں کوئی امر خلاف شریعت نہ ہو۔

میعاد :

ترکوں میں مقدمات کی سماعت کے لیے میعادیں بحکم سلطان مقرر کر دی گئی ہیں۔ پس اگر ایک مدعی ان میعادوں کے گزر جانے کے بعد عدالت میں آتا ہے تو اس کے مقدمہ کی سماعت نہیں ہو سکتی۔

یہ حکم ناجائز نہیں منسوخ ہو سکتا، کیوں کہ از روئے شرع اسلام حاکم وقت کو یہ اختیار حاصل ہے کہ قاضی کا تقرر خاص معاملات کے لیے کرے۔ پس ایسا حکم کہ قاضی ان مقدمات کی سماعت کا مجاز نہیں ہے جو خاص مدت کے گزر جانے کے بعد دائر ہوں۔ اس کے حد اقتدار سے باہر نہیں کہا جاسکتا۔ بظاہر زمانہ حال کے علماء کا بھی اس پر اتفاق ہے کہ ایسا حکم اصول شریعت اسلام کے مطابق ہے۔ فقہ کا قدیم مسئلہ بے شک یہی تھا کہ کسی شخص کا حق امتداد زمانہ کی وجہ سے زائل نہیں ہو سکتا، اور قاضی پر لازم ہے کہ وہ اس کی سماعت کر لے۔ بہر حال اصول میعاد کا رواج اس امر کی بین تئیل ہے کہ کوئی قانون بالآخر اپنے آپ کو زمانہ کے حالات سے مطابق کیے بغیر نہیں رہ سکتا، اور قانون اسلام اس قاعدہ سے مستثنیٰ نہیں قرار پا سکتا۔

شہادت اور اس کے متعلق شرعی اصول :

اب ہم اسلامی قانون شہادت کی عام حالت اور ان اصول پر جس پر وہ مبنی ہے، غور کریں گے۔

گواہ کا شہادت دینا ایک شرعی فعل از قسم اخبار کے ہے۔ جب کوئی حق کسی فطری واقعہ

یا فعلِ انسانی سے پیدا یا منتقل ہوتا ہے، تو حکومت بحیثیت قائم مقام جماعت کے اس کا نفاذ کراتی ہے۔ جب اس واقعہ سے کوئی شخصی حق پیدا ہوتا ہے، تو حکومت اس کی تعمیل کرانے پر اسی وقت متوجہ ہوتی ہے جب کہ شخص مذکور کی طرف سے اس کی تحریک ہوتی ہے اور اگر خود حکومت کا کوئی حق پیدا ہوتا ہے تو وہ بطور خود اس کی طرف توجہ کرتی ہے۔ لیکن ان دونوں صورتوں میں عہدہ دار حکومت، یعنی قاضی کو اگر اس کو ذاتی علم نہیں اور جو عام طور سے نہیں ہوتا۔ اطلاع یا شہادت پر بھروسہ کرنا پڑتا ہے۔ یہ اطلاع کسی ایسے شخص کے بیان سے ملتی ہے جس نے خود اس واقعہ کو دیکھا ہو، یا ان علامات اور آثار کے معائنہ سے حاصل ہوتی ہے جو اس واقعہ کے ساتھ ساتھ یا اس کے وقوع کے بعد ہی ظاہر ہوتے ہیں، یا ان دونوں ذرائع سے۔ اگر واقعہ ناقابلِ احساس ہے یا اس کے تمام آثار مٹا دیے گئے یا ضائع ہو گئے ہیں، تو ظاہر ہے کہ وہ انسانی عدالت کے علم کے دائرہ سے خارج ہے۔ اسی بنا پر عام طور سے محض نفی یا انکار کی شہادت نہیں ہو سکتی ہے۔

جب کوئی واقعہ قابلِ احساس جس سے کوئی حق پیدا یا منتقل ہوتا ہے، وقوع میں آئے اس وقت جماعت کے ہر ایسے فرد کا جس نے اس کو دیکھا ہو، حق اور فرض ہے کہ وہ اس کی اطلاع حکومت کو کرے، لیکن اس لحاظ سے کہ گواہ سے سچ بیان کرانا جس پر اطلاع کا صحیح اطلاق ہو سکتا ہے، انسانی عدالت کے اختیار سے باہر ہے، اس لیے اس فرض کی تعمیل جہاں تک کہ اس سے عدالتوں کا تعلق ہے، ناقص ہی تصور ہوتی ہے۔ غلط بیانات پر فقہائے اسلام کی رائے کے مطابق شہادت کا اطلاق نہیں ہوتا، کیونکہ شہادت کا مقصد اس واقعہ کا انکشاف ہے جو وقوع میں آیا۔ ان کے نزدیک غلط شہادت دینا یا غلط بیان کرنا فی الحقیقت تناقض اصطلاح ہے۔ شہادت کی ضرورت، زیادہ تر ایسے مواقع پر ہوتی ہے، جب کہ واقعہ زیرِ بحث سے کوئی حق کسی شخص کا بمقابلہ دوسرے شخص کے پیدا ہوتا ہو اور وہ دوسرا شخص اس سے منکر ہو، اور چونکہ شہادت کے تصور ہی میں اس واقعہ کی اطلاع دینا شامل ہے، اس لیے اس کا عملی نتیجہ یہ ہے کہ شہادت مذکور واقعہ کی قائم مقام ہو کہ دوسرے شخص کے خلاف ذمہ داری پیدا کرتی ہے، جہاں تک کہ اس سے انسانی عدالت کا تعلق ہے۔ اسی بنا پر فقہائے اسلام کا قول ہے کہ شہادت دینا اس شخص کا حق ہے جس نے اس کو واقعہ ہوتے ہوئے دیکھا ہے، تاکہ اس شخص پر جس کے مقابلہ میں

کسی حق کا دعویٰ کیا جاتا ہے، ذمہ داری عائد ہو سکے۔ عدالت کا کام صرف اس ذمہ داری کی تعمیل کرادے۔ گواہ کو جس شہادت دینے کا حق ہے، وہ صرف صحیح شہادت ہے۔ لیکن چونکہ انسان غلط احساس یا بد اخلاقی کی وجہ سے ہمیشہ صحیح اطلاع نہیں دیتا ہے، اس لیے شریعت کو حرم اور احتیاط کی ضرورت واقع ہوتی ہے، تاکہ وہ جہاں تک ممکن ہو سکے، عدالتوں کو گواہوں کی غلط بیانی کی وجہ سے غلطی کرنے سے روکے۔

چونکہ صرف صحیح اخبار یا اطلاع پر شہادت کا اطلاق ہوتا ہے، اس لیے شہادت میں اختلاف نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ بیانات مختلف ہو سکتے ہیں اور مجملہ ان مختلف بیانیوں کے صرف ایک ہی کو شہادت کہہ سکتے ہیں۔ باقی یا جھوٹ ہیں یا غلط فہمیاں۔ ایسے جھوٹ یا غلط فہمیوں کو عدالت کے سامنے پیش کرنا نہ کسی کا فرض ہو سکتا ہے اور نہ حق اور نہ عدالت اس کو منظور کر سکتی ہے۔ اس لیے فقہاء اسلام کی رائے کے مطابق شہادت اصولاً صرف یک طرفہ اور یک رخمی ہوتی ہے۔ ان اصول کے لحاظ سے شریعت بذریعہ قواعد جہاں تک ممکن ہو سکتا ہے، غلط بیانی اور غلط فہمی کو خارج کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ ان میں سے بعض قواعد صرف ضابطہ کے متعلق ہیں اور بعض سے اس شہادت کی نوعیت اور حد کا تعین ہوتا ہے جو کہ ایک شرعی فعل متصور ہوتی ہے۔

مختلف قسم کی شہادیں :

سب سے اعلیٰ درجہ کی زبانی شہادت بغرض ثبوت کسی واقعہ کی وہ ہے جو "متواتر" ہو۔ یہ ثبوت ایسی اطلاعوں پر مشتمل ہوتا ہے جو اتنے بہت سے آدمی دیتے ہیں کہ ان کی نسبت عقل یہ باور نہیں کر سکتی کہ ان سب نے مل کر غلط بیانی کی ہوگی یا کسی غلط فہمی پر متفق ہو گئے ہوں گے۔ جب شہادت اس قسم کے تواتر سے خالی ہوتی ہے تو وہ "احاد" کہلاتی ہے اور جب کوئی شخص کسی دعوے کی نسبت جو اس کے خلاف کیا جائے، خود اس کی شہادت دیتا اور تصدیق کرتا ہے تو وہ عمل "اقرار" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

شرائط متعلقہ اہلیت گواہ :

ان مختلف وجوہ پر لحاظ کر کے جن کی بنا پر انسان جھوٹ بولتا ہے یا جو حالات اس کو صحیح اور قابل اعتبار شہادت دینے میں مانع اور مزاحم ہوتے ہیں۔ شریعت اس شرعی عمل کے

متعلق بعض شرائط کی موجودگی کو ضروری اور لازمی قرار دیتی ہے :

- 1- جنبہ اور طرفداری سے آزادی : اس بنا پر باپ کی شہادت بیٹے کے حق میں یا بیٹے کی شہادت باپ کے حق میں یا غلام کی شہادت آقا کے حق میں یا فریقِ مقدمہ کی شہادت اپنے حق میں یا ایسے شخص کی شہادت جو فریقِ مخالف سے دشمنی رکھتا ہے یا غیر مسلم کی شہادت مسلم کے خلاف اور علیٰ ہذا القیاس دوسری شہادتیں ناقابلِ قبول منظور ہوتی ہیں۔
- 2- عام اعتبار بلحاظ چال چلن کے ، اس بنا پر بعض ذیل قسم کے پیشہ ور مثلاً پیشہ ور ناچنے والے ، مشہور جھوٹ بولنے والے ، نشہ باز ، جواری ، ایسے اشخاص جن کے اخلاق درست نہ ہوں اور ایسے مذہبی احکام کی خلاف ورزی کرنے کے عادی ہوں ، جن کے لیے حد مقرر ہے یعنی جو فاسق ہوں اور عادل نہ ہوں یا جیسا کہ مؤلفانِ المجمل لکھتے ہیں جن کے افعالِ بد ان کے اعمالِ حسنہ سے بڑھے ہوں اور وہ بے اصول عمدہ دار جو مظالم کے لیے مقرر کیے گئے ہوں ، ممنوع الشہادت ہیں۔

3- عقل کی پختگی اور قوتِ احساس : اس بنا پر بچے یا مجنون یا اندھے جب کہ شہادت کا تعلق ایسے امور سے ہو جو آنکھ سے دیکھے جاسکتے ہیں ، ناقابلِ ادائیگی شہادت قرار پاتے ہیں۔ غلط فہمی اور غلط بیانی سے مزید حفاظت کے خیال اور نیز اس لحاظ سے کہ صرف ایک آدمی کا بیان ہے ، دوسرے آدمی کے مقابلہ میں نہ ہو ، عام طور سے ایک آدمی کی شہادت کسی واقعہ کے ثبوت کے لیے ناکافی قرار دی گئی ہے ، مگر بعض معاملات میں جن کا علم بقیاس غالب عورتوں ہی کو ہو سکتا ہے۔ مثلاً یہ کہ لڑکا فلاں عورت کے بطن سے پیدا ہوا ، صرف ایک ہی عورت کی شہادت سے ثابت کیا جاسکتا ہے۔ ایسے معاملات کے ثبوت کے لیے جن کا تعلق حقوقِ عامہ سے ہو اور جن میں قطعی ثبوت کی ضرورت ہو۔ مثلاً وہ جرائم جن کی سزا حد ہے ، دو مرد گواہوں کی شہادت کی ضرورت ہوتی ہے اور ایک صورت یعنی زنا میں نوچار مرد گواہوں کی شہادت لازم کر دی گئی ہے۔ بلحاظ اخلاقی کمزوری کے عورت کی شہادت بمقابلہ مرد کے ضعیف سمجھی گئی ہے۔

گواہ کی اہلیت کی تحقیقات (تعدیل) :

اگر فریقِ پیش کنندہ شہادت کسی شخص کو شہادت میں اس بیان کے ساتھ پیش کرتا ہے کہ اس کی شہادت لیے جانے کے قابل ہے اور اس نے فریقِ ثانی کے خلاف ایسی شہادت دی ہے جو کہ

متعلق برآمدہ ہے اور فریقِ ثانی کو اس کی شہادت پر یہ اعتراض ہے کہ وہ غلط ہے، یا ایسے بیانات پر مبنی ہے جن کو وہ بھول گیا ہے، تو عدالت کا ایک اہم فرض ہے کہ وہ گواہ کی اہلیت اور اس کی عدالت کے متعلق دریافت عمل میں لائے۔ یہ دریافت قاضی بطور خانگی یا عدالت میں برآمدہ ان اشخاص کے جن کو وہ قابلِ اعتبار تصور کرتا ہے اور جو کہ گواہ پیش شدہ کے حالاتِ زندگی اور اس کے چال چلن سے واقف ہیں، عمل میں لاسکتا ہے۔ اس شہادت پر فریقِ ثانی کو اعتراض یا عذر (جرح طعن) کا اس بیان کے ساتھ حق ہے کہ گواہ بر بنائے جنبہ داری وغیرہ ناقابلِ ادائیگی شہادت ہے۔ گواہوں کے چال چلن کے متعلق علانیہ دریافت کا طریقہ جو صدر اسلام میں رائج تھا، کہا جاتا ہے کہ بعدہ جھگڑوں اور فسادوں کی وجہ سے موقوف کر دیا گیا ہے۔ اگر گواہ اجنبی ہے تو اس مقام کے قاضی سے جہاں کا وہ گواہ رہنے والا ہے، دریافت کی درخواست کی جاسکتی ہے۔ قاضیوں کو حکم ہے کہ وہ ایسے لوگوں کی ایک فہرست مرتب رکھیں جن کی عدالت پایہ ثبوت تک پہنچ گئی ہو اور اس کی وقتاً فوقتاً ترمیم اور اصلاح کرتے رہیں۔

شہادت بلا واسطہ اور سماعی شہادت :

بلا واسطہ شہادت ہی میں عام طور سے کسی واقعہ کے ثابت کرنے کی قابلیت ہوتی ہے۔ اس لیے اگر واقعہ ایسا ہے جو آنکھ سے دیکھا جاسکتا ہے تو وہ ایسے شخص کے ذریعہ سے ثابت کرایا جانا چاہیے جس نے اس کو اپنی آنکھ سے دیکھا ہو، یا اگر واقعہ ایسا ہے کہ وہ معرض گفتگو میں آیا ہے تو اس کے ثبوت کے لیے اس شخص کی شہادت ہونی چاہیے جس نے اس کو سنا۔ مگر بعض اوقات شہادت بلا واسطہ بھی قابلِ قبول ہوتی ہے۔ مثلاً واقعات متعلقہ نسب، قوت، نکاح، و تقرر قاضی، ایسے شخص کے بیان سے ثابت کیے جاسکتے ہیں جس کو ان امور کے متعلق قابلِ اعتبار اشخاص سے خبر ملی ہو۔ لیکن ان معاملات میں بھی گواہ کا سرسری طور سے یہ بیان کر دینا کہ اس نے یہ سنا قابلِ قبول نہ ہوگا، بلکہ شخص مذکور اس قابلِ ہونا چاہیے کہ وہ اس خاص واقعہ کے متعلق شہادت ادا کر سکتا ہو۔ مثلاً یہ کہ فلاں تاریخ کو فلاں شخص فلاں مقام کا قاضی تھا اور فلاں شخص فلاں تاریخ

۱۔ فتح القدر، جلد 6، صفحہ 9-458 - ہدایہ، جلد 6، صفحہ 79-458

۲۔ ہدایہ، صفحہ 7-466 و الجلی، صفحہ 8-287

کو مراد اس کو ان واقعات کا علم تھا، اگرچہ وہ سماعت پر مبنی تھا، یا یوں کہو کہ جو اطلاع اس کو ملی تھی، اُس پر اس کو ایسا یقین تھا کہ وہ اس کو بمنزلہ علم کے باور کرتا تھا۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہتا ہے کہ اگرچہ اس نے اس واقعہ کو نہیں دیکھا، مگر اس کو جانتا ہے اور وہ ایک مشہور واقعہ ہے، تو یہ بیان بھی قابل قبول سمجھا جائے گا۔ جائداد کے وقف ہونے کے متعلق بھی ایسی شہادت قابل قبول ہوگی۔ لیکن اس کے شرائط کے ثبوت کے لیے ناکافی منصور ہوگی۔ اگر کوئی شخص دوسرے آدمی کو کسی جائداد پر قابض دیکھے جو از قسم غلام نہ ہو تو اس کو اس شہادت کے ادا کرنے کا حق ہوگا کہ جائداد مذکور قابض کی ملکیت ہے، کیونکہ قبضہ سے ملکیت ظاہر ہوتی ہے۔

بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ جن لوگوں نے ایک معاملہ کو واقع ہونے دیکھا، وہ موت یا کسی دُور دراز مقام پر ہولے کی وجہ سے حاضر نہیں کیے جاسکتے، یا ان کا حاضر کیا جانا بے حد دقت طلب ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں اس شخص کی شہادت لی جاسکتی ہے جو یہ بیان کرے کہ اُس نے ان لوگوں کو یہ کہتے سنا کہ انہوں نے اس معاملہ کو واقع ہوتے ہوئے دیکھا تھا۔ ایسی شہادت کو شہادت الشہادت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور بر بنائے ضرورت استحساناً اس کی اجازت دی جاتی ہے۔

شہادت کا دعوے کے ساتھ توافق لازم ہے :

شرعی شہادت کا دعوے کے ساتھ توافق لازم ہے۔ اگر ایسا نہ ہو تو شہادت بے کار محض ہے۔ مثلاً دعویٰ یہ ہے کہ فلاں جائداد مدعی کی ملکیت میں دو سال سے ہے اور اس کے گواہ یہ کہتے ہیں کہ وہ دو سال کے پیشتر سے اس کی ملکیت میں ہے۔ تو ایسی شہادت قابل قبول نہیں قرار پاسکتی۔ اگر گواہ یہ کہتے کہ جائداد مدعی کی ملک میں دو سال سے کم عرصہ سے ہے تو شہادت ناقابل قبول نہ قرار پاتی، کیونکہ یہ ممکن تھا کہ ان کا علم پوری مدت پر حاوی نہ ہو۔ اسی طرح اگر مدعی ایک ہزار روپے کا دعویٰ کرتا ہے اور گواہ صرف پانچ سو کے متعلق شہادت دیتے ہیں، تو پانچ سو کے متعلق ان کی شہادت منظور کی جائے گی۔ لیکن اگر وہ ایک ہزار سے زیادہ کی نسبت بیان کریں گے تو ان کا وہ بیان قبول نہ کیا جائے گا۔ فرض کرو کہ مدعی کا دعوے ایک ہزار روپے بابت قیمت ایک جائداد

۲ ہدایہ، جلد 6، صفحہ 469 -

۱ ہدایہ، جلد 6، صفحہ 469

۳ ہدایہ، جلد 6، صفحہ 33 - 522

کے ہے اور اس کے گواہ یہ بیان کرتے ہیں کہ مدعی علیہ کو ایک ہزار روپے قرضہ کی بابت مدعی کو دیتے ہیں تو یہ شہادت منظور نہیں کی جاسکے گی لے

ترجیح البینہ :

فرض کرو کہ فریقین ایک ہی معاملہ کے متعلق مختلف اور متضاد مثبت بیانات کرتے ہیں اور اپنے بیانات کی تائید میں ثبوت پیش کرنے کے لیے آمادہ ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کس کے ثبوت کو ترجیح دینا اور سماعت کرنا چاہیے۔ عام قاعدہ یہ ہے کہ جس فریق کے بیانات شہادت بعض عام قیاسات (استصحاب الحال) سے موثق ہوں، اسی کو ترجیح دی جائے گی۔ ہم کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ عدالت فریقین کے بیانات کی تائید میں شہادت نہیں لے سکتی، کیونکہ دو متضاد بیانات میں سے ایک بیان ضرور غلط ہوگا اور جو شہادت اس کی تائید میں پیش کی جائے گی، اس پر شہادت کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ فرض کرو کہ ایک شخص اس امر کی شہادت پیش کرنا چاہتا ہے کہ فلاں شخص فلاں وقت بالکل صحیح اور تندرست تھا اور دوسرا شخص یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ وہ اس وقت مرض الموت میں مبتلا ہو چکا تھا۔ اس کے علاوہ کوئی اور امر نہیں ہے۔ ایسی صورت میں مقدم الذکر شہادت مؤخر الذکر شہاد پر مرجع منصور ہوگی اور وہی قبول کی جائے گی۔ وجہ یہ ہے کہ جب تک اس کے خلاف ثابت نہ کیا جائے ہر شخص کی نسبت یہ قیاس کیا جائے گا کہ وہ صحیح اور تندرست ہے۔ اسی طرح اس شخص کی شہادت کو جو یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ فلاں شخص فلاں وقت اپنے ہوش و حواس میں تھا۔ اس شخص کی شہادت پر ترجیح ہوگی جو یہ ثابت کرنا چاہے گا کہ شخص مذکور فلاں وقت دیوانہ یا مغبوط الحواس تھا۔ اس امر کی شہادت کو کہ فلاں جائیداد خریدی گئی بمقابلہ اس کے کہ وہ بذریعہ ہبہ یا رہن یا کرایہ کے الی، ترجیح ہوگی۔ اسی طرح کرایہ کی شہادت کو بمقابلہ رہن کی شہادت کے ترجیح ہوگی۔ اگر کسی جائیداد پر فریقین قابض ہوں اور ایک فریق کا یہ دعویٰ ہو کہ وہ بلا شرکت غیرے اس کی ملک ہے، اور دوسرا یہ بیان کرتا ہے کہ وہ مشترکاً اس کی ملک ہے، تو مقدم الذکر شخص کی شہادت قابل قبول ہوگی، کیونکہ اس کا حق ایک حد تک مقبولہ شخص مؤخر الذکر ہے۔ برخلاف اس کے اگر فریقین خالص اور بلا شرکت غیرے حق کے دعویٰ دیا رہیں تو مشترک مالک قرار پائیں گے، کیونکہ ایک ثبوت کو دوسرے پر ترجیح دینے

کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی۔

کن حالات میں ایک فریق کا بیان قابل قبول ہوگا :

بعض مقدمات میں جہاں دونوں فریق شہادت پیش کرنے سے قاصر ہوں۔ مگر ایک فریق کے بیان کی تائید بقیاس حالات (تحکیم الحال) سے ہوتی ہو تو ایسے فریق کا بیان قابل قبول قرار پایا گا۔ اس قسم کے مقدمات میں جس فریق کے موافق قیاس قائم ہوتا ہے، بعض اوقات شرع اس پر حلف عائد کرتی ہے اور بعض اوقات نہیں۔ مثلاً جب سامانِ خانہ داری کے متعلق زوج اور زوجہ میں نزاع ہو تو اگر اشیا، تنازعہ از قسم اسلحہ ہوں، مثل تنوار اور برچھی وغیرہ کے، تو اس کی نسبت یہ قیاس کیا جائے گا کہ وہ مرد کی مملوکہ ہیں، اور اس کا قول تسلیم کر کے ڈگری اس کو دے دی جائے گی، بشرطیکہ زوجہ اس کے خلاف کوئی ثبوت نہ پیش کر سکتی ہو اور زوج اس کی نسبت قسم کھانے کے لیے آمادہ ہو۔ اسی طرح کا قیاس ظروف خانگی اور قالیبنوں وغیرہ کے متعلق مفید زوجہ قائم کیا جائے گا۔ اگر کوئی دامب استرداد ہو جو بہ کے متعلق استدعا کرتا ہے اور وہ ہوب لہ کا بیان یہ ہے کہ وہ شے ضائع ہو گئی ہے، تو اس کا یہ بیان بغیر قسم لیے جانے کے قبول کر لیا جائے گا۔ اگر کوئی امین یہ کہے کہ اس نے امانت واپس کر دی ہے تو اس کا بیان قابل قبول ہوگا، بشرطیکہ وہ قسم کھا لے۔ اگر ایک غیر مسلم شخص مر جائے اور اس کی زوجہ یہ بیان کرے کہ وہ اپنے شوہر کے مرنے کے بعد مسلمان ہو گئی اور شخص متوفی کے ورثاء کا یہ بیان ہو کہ وہ متوفی کی وفات سے پہلے مسلمان ہو چکی تھی، تو ورثاء کا بیان قابل قبول ہوگا۔ زوجہ یہ ہے کہ جس وقت عورت عدالت میں رجوع ہوتی ہے، اس کے مسلمان ہونے میں کوئی کلام نہیں ہوتا۔ یہ واقعہ ورثاء متوفی کے بیان کا مؤید ہو جاتا ہے لہذا۔ بعض اوقات جب کسی معاملہ کے فریقین باہم متفق نہیں ہو سکتے اور ان میں سے کوئی فریق بھی شہادت نہیں پیش کر سکتا۔ مگر ہر ایک اپنے اپنے دعوے کی تائید میں قسم کھانے کے لیے آمادہ ہے، تو عدالت خود اس معاملہ ہی کو منسوخ کر دیتی ہے۔ مثلاً کسی شے کے بائع اور مشتری میں مقدار بدل یا شے بیعہ یا دونوں امور کے متعلق بحث ہو اور کوئی فریق شہادت نہ پیش کر سکتا ہو۔ مگر دونوں اپنے اپنے بیانات کے متعلق قسم کھانے کے لیے آمادہ ہوں تو عدالت معاملہ بیع ہی کو منسوخ کر دے

لے ہدایہ، جلد 6، صفحہ 425۔

گی، کیونکہ ایک فریق کے مجرد بیان کو دوسرے کے بیان پر ترجیح دینے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی۔

شہادت متعلقہ قرآن :

انسانی شہادت کے علاوہ واقعات اور حالات (قرآن) پر بھی بعض اوقات ثبوت کا انحصار ہوتا ہے۔ مگر ایسی شہادت صرف ایسی صورتوں میں قابل عمل ہوتی ہے جب کہ اس میں قطعیت ہو۔ مثلاً ایک شخص ایک خالی گھر سے پریشان اور خوف زدہ ایک خون آلود چھری کے ساتھ نکلتے ہوئے دیکھا گیا اور اس گھر میں ایک شخص کی نعش پائی گئی، جس کا کلا کٹا ہوا تھا۔ یہ واقعات اس امر کا ثبوت منظور ہوں گے کہ جو شخص مکان سے نکلتا ہوا دیکھا گیا وہی اس کا قاتل ہے۔

دستاویزی شہادت :

بعض اوقات لسانی شہادت کی جگہ دستاویزی شہادت قبول کی جاتی ہے، مگر عدالت کو کسی مہری یا دوسری دستاویز پر اس وقت عمل نہ کرنا چاہیے جب تک کہ وہ جعل کے شبہ سے بری اور اس قسم کی نہ ہو کہ جس میں عام طور سے لوگ ایسے معاملات کا اندراج کیا کرتے ہیں۔ مثلاً سرکاری دستاویزیں اور عدالتوں کی مسلیں قابل قبول ہیں۔ یہی کھاتے جو اثنائے کاروبار میں لکھے جاتے ہیں اور وہ دستاویزیں جو دو گواہوں کے مواجہہ میں تکمیل پائی ہوں، شہادت میں لی جاسکتی ہیں۔

اقرار :

اقرار کو عدالت عام طور سے بلا اس کے کہ مدعی سے اس کا کوئی ثبوت طلب کرے، قبول کر لیتی ہے، مگر اقرار کے لیے ضرور ہے کہ وہ غیر مشروط اور برضا و رغبت ہو۔ اگر وہ جبریہ حاصل کیا گیا ہے یا مزاحاً عمل میں آیا ہے، تو اس کا کوئی اثر نہ ہوگا۔ نہ ایسی حالت میں وہ مؤثر ہوگا جب کہ اس کی تردید متکر کے ظاہری حالات اور واقعات سے ہوئی ہو۔

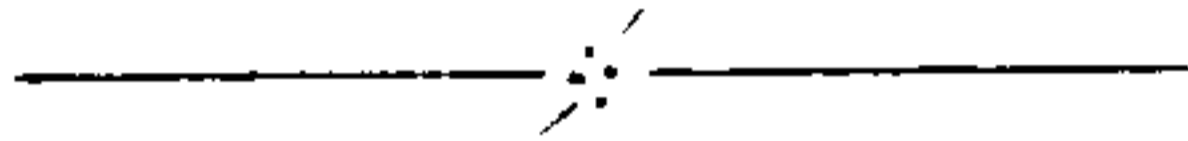
شہادت سے رجوع :

اگر گواہ اپنی شہادت سے پھر جائے تو اس کی شہادت کا شرعی اثر نازل ہو جاتا ہے۔ یہ بیان عدالت میں ہونا چاہیے، ورنہ اس پر مطلق لحاظ نہ کیا جائے گا۔ اگر گواہ نے اپنی شہادت ایسے

وقت میں واپس لی کہ ابھی فیصلہ نہیں ہوا تھا، تو اس کی شہادت خارج کر دی جائے گی، لیکن اگر فیصلہ کے بعد اس نے ایسا کیا ہے تو اس کا حکم پر کوئی اثر نہ ہوگا، البتہ اگر اس حکم سے کسی شخص کا نقصان ہوا ہے، تو گواہ اس کا ذمہ دار قرار پائے گا۔

مانع تقریر مخالف:

بعض اذقات شرع بلحاظ اس شخص کے طرز عمل کے جو شہادت پیش کرنا چاہتا ہے، خاص واقعات کی شہادت پیش کرنے کی اجازت نہیں دیتی۔ اس کو، جیسا کہ میں پہلے لکھ چکا ہوں، ”بیان الضرورت“ کہتے ہیں اور یہ انگریزی قانون کے مانع تقریر مخالف سے مشابہ ہے۔ مثلاً اگر ایک جائداد کا مالک دیکھتا ہے کہ دوسرا شخص اس کو فروخت کیے دیتا ہے اور وہ بالکل خاموش رہتا ہے۔ ایسی حالت میں اس کو یہ ثابت کرنے کی اجازت نہیں دی جائے گی کہ جو شخص اس کو فروخت کر رہا تھا، وہ اس کی طرف سے اس عمل کا مجاز نہ تھا۔



فصل یازدہم

ملکی اور انتظامی قوانین

ملکی قانون حکومت کا تصور۔ عمدہ امامت حکومت کا اعلیٰ عمدہ دارہ

شریعت اسلام میں حکومت کا تصور جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا، جمہوری ہے۔ تمام مسلمان بطور جماعت واحد کے ایک اعلیٰ عمدہ دار انتظامی کے زیر ہدایت و حکم رہتے ہیں جو کہ امام یا خلیفہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ہر قسم کے انتظام کا ذمہ دار امام ہوتا ہے اور وہ مجاز ہے کہ اپنے اختیارات مختلف اشخاص میں تقسیم کر دے۔ مثلاً اس کو اختیار ہے کہ وہ اپنی طرف سے نائب یا وزیر، مقرر کرے اور اس کو عملی طور سے اپنے کل یا بعض اختیارات تفویض کر دے۔ یا ان سے محض مشورہ اور تعمیل احکام کا کام لے۔ اسی طرح وہ اس کا بھی مجاز ہے کہ کسی خاص ملک کا گورنر (والی) مقرر کرے اور اس کو حسب ضرورت اختیارات عطا کرے۔ اس کو یہ بھی اجازت ہے کہ وہ حکومت کے مختلف شعبوں اور صیغوں مثلاً فوج، عدالت، مال گزاری، کوتوالی وغیرہ کا انتظام اپنی طرف سے مختلف لوگوں کے سپرد کر دے۔ لیکن اس کو وضع قوانین کا مطلق اختیار نہیں ہے، اگرچہ وہ تعبیر قانون کا مجاز ہے، بشرطیکہ وہ فقیہ بھی ہو۔ لیکن امام ہونے کے لحاظ سے اس کی تعبیر کو کوئی خاص وقعت نہیں حاصل ہو سکتی۔ وہ قانون اور عدالتی فیصلوں اور احکام کا مثل دوسری رعایا کے پابند ہے۔ بہت سی ایسی تمثیلی کتابوں میں موجود ہیں جن میں قاضیوں نے امام وقت کے خلاف احکام صادر کیے ہیں اور انہوں نے ان کو بلا عذر تسلیم کر لیا ہے۔ سب سے زیادہ مشہور وہ مقدمہ ہے جو حضرت علیؑ نے ایک یہودی کے خلاف دائر کیا تھا اور جس میں قاضی شریح نے ان کے خلاف حکم دیا تھا۔ لیکن یہ ایسی صورت میں ہو سکتا ہے جب کہ امام اس پر رضامند ہو۔ اسی بنا پر یہ قاعدہ قرار پایا ہے کہ قضاہ اور حد کا حکم سلطان وقت کے خلاف صادر نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ عدالت کے پاس کوئی ذریعہ اس کے تعمیل کرانے کا موجود نہیں ہوتا۔ بہر حال قاضی کا یہ فرض ہے جب اس کے سامنے

امام وقت کے خلاف کوئی استغاثہ یا دعویٰ پیش ہو تو وہ اس کی اطلاع مع اپنی رائے کے امام وقت کو کر کے اس فعل ناجائز کی دادرسی کی استدعا کرے۔

امام وقت جماعت کا نمائندہ ہے اور اس کا انتخاب ہونا چاہیے؛

امام صرف رعایا کا نمائندہ یا نائب ہے اور انہیں کے ذریعہ سے اس کو حقوق اور مراعات ملتے ہیں یہ عہدہ انتخابی ہے اور اجماع پر مبنی ہے، جیسا کہ میں قبل ازیں لکھ آیا ہوں، اور اس کی پہلی مثال حضرت رسالت پناہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت ابو بکرؓ کا انتخاب بطور خلیفہ کے تھا۔ چونکہ ایسے انتخابات کے مواقع پر تمام مسلمانوں کا شریک ہونا محال ہے، اس لیے صرف اعیان یعنی امراء شرفاء اور علماء کی شرکت کافی منظور ہوتی ہے۔ جب امام ایک مرتبہ باضابطہ طور سے منتخب ہو جاتا ہے، تو حکومت کا تمام اعلیٰ انتظامی اختیار اس کے ہاتھ میں آجاتا ہے۔ اگر امام ظالم ثابت ہو، اور شریعت اور مذہب کے احکام کی خلاف ورزی کرے تو مسلمان مجاز ہیں، بشرطیکہ ان سے ایسا ممکن ہو کہ اس کی جگہ کسی دوسرے شخص کا انتخاب کریں۔ لیکن جب تک کہ دوسرا شخص منتخب نہ ہوئے، اس کے احکام کی پابندی اور اس کی اطاعت لازم ہے۔ صاحب بحر الرائق نے بحوالہ قاضی خان جو کچھ لکھا ہے اس کے یہی معنی ہیں۔

وہ لکھتے ہیں کہ سلطنت کی بنیاد دو امور پر قائم ہوتی ہے :

1- امراء اور شرفاء کی اطاعت 2- اقتدار تعمیل احکام

اگر امراء اور شرفاء اس کے مطیع ہیں، مگر اس کے پاس تعمیل احکام کا کوئی ذریعہ نہیں ہے تو وہ بادشاہ نہیں ہو سکتا۔ اگر کوئی شخص اعیان رعایا کے تسلیم کرنے کی بنا پر بادشاہ ہو جاتا ہے، مگر بعدہ ظالم ثابت ہوتا ہے تو وہ محض اس بنا پر بادشاہی سے معزول نہیں ہو سکتا، کیونکہ اگر شریعت اس کی معزولی کو جائز بھی رکھے، تو یہ جواز بے کار ہوگا، کیونکہ اس میں بحیثیت سلطان کے اپنے اقتدار کو قائم اور بحال رکھنے کی طاقت موجود ہوگی۔ لیکن اگر بادشاہ ظالم ثابت ہوتا ہے اور اس میں اتنی طاقت نہیں کہ وہ اپنے منصب کو قائم رکھ سکے، تو وہ بادشاہ نہیں رہتا۔ ان فقرات کو پڑھ کر خیال اس طرف متوجہ ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ فقہ بہ تکلف یہ کوشش کرتی ہے کہ امام کے صحیح اسلامی تصور کو جس کے

لحاظ سے وہ رعایا کا صرف ایک نمائندہ سمجھا جاتا تھا۔ زمانہ مابعد کے حقیقی واقعات سے جس میں بادشاہ اور سردار زبردستی وہ حقوق غضب کر لیتے تھے جس کے وہ شرعاً مستحق نہ تھے، ایک گونہ تطابق پیدا کیا جائے۔

امام کا قبیلہ قریش سے ہونا ضرور ہے، لیکن ہاشمی ہونا ضرور نہیں ہے۔ اگر قبیلہ قریش میں کوئی شخص امامت کے قابل دستیاب نہ ہو سکے تو کوئی دوسرا شخص جو عادل اور معتبر ہو اور قاضیوں وغیرہ کے تقررات کی شرائط سے واقف ہو، بادشاہ مقرر کیا جاسکتا ہے۔

ایک باضابطہ مقرر شدہ امام کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے جانشین کو نامزد کرے جس طرح حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حضرت عمر کو مقرر کر دیا تھا، لیکن نظام اس طرح نامزد کیے جانے کے لیے بیضوا ہے کہ لوگوں نے اس کو پسند کیا ہو۔

یہ تاریخی واقعہ ہے کہ ایک زمانہ دراز تک مختلف اسلامی سلطنتیں ایسی قائم رہی ہیں جن پر ایک امام یا اعلیٰ انتظامی عہدہ دار حکمران نہ تھا۔ پس ایک وسیع اسلامی جمہوریت کے تصور کو محض ایک ملکی تختیل سمجھنا چاہیے جس کو عمل میں لانے کی کوشش چار خلفائے برحق کے زمانہ میں کی گئی، مگر بعد اس کی جبکہ خود مختار شاہانہ حکومتیں قائم ہو گئیں۔

انتظامی قانون :

مسلمانوں میں حکمران جائداد عام کا صرف امین ہوتا ہے۔ اس پر مالک جائداد ہونے کا اطلاق کسی طرح نہیں ہو سکتا۔ جائداد عام میں سب سے پہلے رتسم مال گزاری ہے جو بعد وصول کے بیت المال میں جمع ہونی چاہیے۔

مال گزاری کے خاص ابواب آمدنی یہ ہیں :

وہ ٹیکس جو ان اراضی سے وصول کیے جاتے ہیں جو مسلمانوں کے قبضہ میں ہوتی ہیں۔ بشکل عشر کے "خراج" یا ٹیکس اراضی جو ابتداءً ایسے مالکان اراضی سے وصول کیا جاتا تھا جو غیر مسلم ہوتے تھے۔ "جزیہ" یا پول ٹیکس جو غیر مسلم رعایا سے معاوضہ ان کی حفاظت کے واجب الوصول ہوتا تھا۔ زکوٰۃ جو صرف مسلمانوں سے لی جاتی تھی۔ خمس یعنی پانچواں حصہ اس جائداد کا جو غیر مسلموں سے

ہاتھ آتی تھی اور نیز معدنیات اور جائیداد نزولی اور ضبطیات کا ان میں سے زکوٰۃ اور خمس مال غنیمت و معدنیات غریبار اور محتاجین کے لیے مخصوص تھا۔ مگر امام وقت مجاز تھا کہ ضرورت کے وقت اس کو مسلمانوں کی حفاظت مثلاً جہاد وغیرہ میں صرف کرے۔ بقیہ ابواب کی آمدنی عام طور سے مصارف انتظام میں صرف کی جاسکتی ہے۔

ابتداءً یہ امر مشتبہ تھا کہ آیا امام اپنے اور اپنے خاندان کے نفقہ کے لیے بیت المال سے کوئی رقم لے سکتا ہے یا نہیں۔ لیکن جب کہ قومی معاملات اور کاروبار بڑھنے لگے اور امام کو ان میں مصروفیت کی وجہ سے خود اپنا نفقہ پیدا کرنے کا موقع نہ رہا تو شرعاً اس کی اجازت ہو گئی کہ وہ اپنے نفقہ کے لیے بھی کوئی رقم بیت المال سے حاصل کرے۔

امام جائداد کا محافظ ہے؛

امام وقت جائداد ہائے عام مثلاً دریاؤں، شاہراہوں اور افتادہ اراضی کا محافظ ہے اور وہ امانتوں اور ان جائدادوں کا جو کل قوم یا کسی ایک فرقہ کے فائدہ کے لیے ہوں۔ مثلاً مساجد، مدرسے، سرائیں وغیرہ اور معذوریں مثلاً نابالغ، مجنون، محبوظ الحواس کی ذات اور جائداد کا سب سے بڑا ولی بھی ہے، لیکن عام طور سے امانتوں اور خیرات جاریہ اور نابالغین، مجاہدین اور محبوظ الحواس کی ذات اور جائداد کا انتظام اور اس کی نگرانی علاوہ عدالتی کام کے قاضیوں کے سپرد ہوتی ہے۔

تاویسی اختیارات؛

امام وقت کو ان اختیارات کے علاوہ عام تاویسی اختیارات بھی حاصل ہیں جن کے لحاظ سے وہ لوگوں کو مذہبی احکام کی تعمیل اور عام طور سے شرم و حیا قائم رکھنے کی غرض سے سزا دینے کا مجاز ہے۔ یہ تاویسی اختیارات بھی بعض اوقات قاضی کے سپرد کر دیے جاتے ہیں۔ امام وقت کا منجملہ اور حقوق کے ایک اعلیٰ حق یہ بھی ہے کہ وہ جمعہ کی جماعت کی امامت کرے۔ مگر وہ اس کو بھی کسی دوسرے شخص کے حوالہ کر سکتا ہے۔

زکوٰۃ یا غریبار کا ٹیکس؛

اسلامی حکومت کے اہم ابواب آمدنی میں سے زکوٰۃ، جزیہ، عشر اور خراج ایسے ہیں جن کے متعلق مخصوص طور سے کسی قدر لکھنے کی ضرورت ہے۔ زکوٰۃ صرف مسلمانوں پر عائد ہوتی ہے

اور اس کی ادائیگی ایک مذہبی فرض ہے۔ اور اس کی تعمیل منجانب حکومت تادیبی اختیارات کی رو سے کرائی جاسکتی ہے، جیسا کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ کے زمانہ خلافت میں ہوا۔ لیکن اب اسلامی حکومتوں میں بھی اس فرض کی ادائیگی لوگوں کے مذہبی خیالات پر چھوڑ دی گئی ہے۔ زکوٰۃ کا حساب بہ اشتنا، جائداد غیر منقولہ کے اس سونے، چاندی، جانوروں اور مال تجارت وغیرہ پر کیا جاتا ہے جو کسی شخص کی ملک میں ہو، بشرطیکہ وہ ختم سال پر ایک خاص مقدار تک پہنچ جائے۔ اس کی شرح عام طور سے مجموعی رقم پر ڈھائی فی صدی ہے۔

جزئیہ :

جزئیہ بھی ایک ذاتی ٹیکس ہے جو غیر مسلموں پر یا تو بذریعہ معاہدہ کے یا بعد مفتوح کرنے کے اس بنا پر کہ امام وقت ان کا ملک انہیں کے قبضہ میں چھوڑ دیتا ہے، عائد کیا جاتا ہے۔ مقدم الذکر صورت میں اس کی وہی مقدار ہوتی ہے جو باہم فریقین میں قرار پا جائے۔ مؤخر الذکر صورت میں ہر شخص کی ذاتی آمدنی اور استطاعت کے لحاظ سے اس کا تعین کیا جاتا ہے۔ یہ مذہب خفیوں کا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ایک معین شرح امیر اور غریب سب کے لیے ہونی چاہیے۔ چونکہ یہ ٹیکس حربی غیر مسلموں پر بطور خون بہا کے عائد ہوتا ہے اور لڑائی میں غورتوں، بچوں، اندھوں اور بیماروں کا مارنا جائز نہیں۔ اس لیے اس قسم کے لوگ اس ٹیکس سے مستثنیٰ ہیں۔ عرب کے مشرکوں اور مرتدین اسلام کو اختیار دیا گیا تھا کہ موت یا اسلام میں سے جس چیز کو چاہیں، اختیار کریں۔ اس لیے جزئیہ ان سے قبول نہیں کیا جاسکتا۔ یہ ٹیکس ایسے رہبانوں سے بھی نہیں لیا جاتا، جنہوں نے اپنی جماعت میں رہنا چھوڑ دیا ہو، کیونکہ ان سے لڑنا بھی جائز نہیں ہے۔ جب کوئی غیر مسلم جس پر یہ ٹیکس عائد کیا گیا ہو، مسلمان ہو جائے تو وہ اس کی ادائیگی سے مستثنیٰ ہو جاتا ہے۔

عشر :

جس ملک کے باشندوں نے اسلام قبول کر لیا ہو، اس کی اراضی سے عشر واجب الوصول ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس کی ادائیگی ایک مذہبی فعل ہے اور چونکہ یہ دوسرے ٹیکسوں کی نسبت ہلکا ہے اس لیے مسلمانوں پر اس کا عائد کیا جانا زیادہ تر مناسب ہوتا ہے۔

۲ ہدایہ، جلد 5، صفحہ 99 - 288

۱ ہدایہ، جلد 2، صفحہ 112

۳ ہدایہ، جلد 5، صفحہ 88 - 277

خراج :

اس ملک پر جو بعد مقابلہ کے فتح ہوا ہو یا جو مسلمانوں کے حوالہ کر دیا گیا ہو، اور مسلمانوں نے اس کوہ میں کے باشندوں کے قبضہ میں چھوڑ دیا ہو، چند شرائط کے ساتھ خراج عائد کیا جاتا ہے۔ صرف مکہ اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہے، کیونکہ جس وقت رسول اللہ نے وہاں کے غیر مسلم باشندوں سے صلح کی تو وہ صرف عشر ادا کرتے تھے۔ خاص عرب کی کل اراضی سے صرف عشر واجب الادا ہے، کیونکہ عربوں کو صرف یہ اجازت دی گئی تھی کہ وہ یا تو اسلام قبول کریں یا لڑائی پر آمادہ ہو جائیں۔ صحابہ کرام کے اجماع کے لحاظ سے ملک شام پر خراج عائد ہوتا ہے۔ اس امر کا تعین کہ اراضی پر خراج عائد ہونا چاہیے یا عشر زیادہ تر ذرائع آب پاشی پر منحصر ہے۔ ایسے ملک کی اراضی جو بعد لڑائی کے فتح ہوا ہو۔ اگر کسی ندی یا دریا سے سیراب ہوتی ہے، تو وہ باغکزار سمجھی جاتی ہے اور جس اراضی تک ندی یا دریا کا پانی نہیں پہنچ سکتا، بلکہ اس کی آب پاشی کنواں کھود کر یا چشمہ نکالنے سے ہوتی ہے، اس پر عشر عائد ہوتا ہے۔ جب آفتادہ زمین قابل زراعت بنائی جاتی ہے، اس حالت میں اس امر کا تعین کہ اس سے خراج لیا جائے یا عشر امام ابو یوسف کی رائے کے مطابق گرد و پیش کی اراضی کے لحاظ سے ہونا چاہیے۔

امام محمد کے نزدیک اس زمین پر جو کنواں کھودنے یا اس چشمہ سے جو اس سے نکلتا ہے یا دجلہ یا فرات یا بڑے دریاؤں سے جو کسی خاص شخص کی ملک نہیں ہوتے یا آب باراں سے سیراب کر کے قابل زراعت بنائی جاتی ہے، عشر عائد ہونا چاہیے۔ خراج کی شرح ان فصلوں کی اقسام کے لحاظ سے جو اس زمین پر پیدا ہوتی ہیں اور زمین کی پیداوار کی قابلیت کی بنا پر تبدیل ہوتی رہتی ہے۔ مگر اس کی مقدار کسی حالت میں پیداوار کی نصف قیمت سے زیادہ نہ ہونی چاہیے۔ اگر خراجی زمین کی پیداوار طیفانی یا خشک سالی یا پانی وغیرہ سے ضائع ہو جائے تو اس سال کا خراج نہیں لیا جاتا۔ لیکن اگر پیداوار مالک کی غفلت کی وجہ سے ضائع ہو جائے تو کوئی معافی نہیں دی جاتی۔ خراجی زمین اگر کسی مسلمان کے قبضہ میں آجائے تو محض اس وجہ سے کہ اس کی نوعیت میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔

انتظام عدالت :

شرع میں امام کے اختیارات کی نہ صرف مالی معاملات کے بلکہ قاضیوں کے تقرر اور دوسرے عدالتی انتظامات کے متعلق بھی تصریح موجود ہے۔ قاضیوں کے تقرر کا اختیار نہ صرف امام کو ہے بلکہ وزراء اور گورنر بھی ان کا تقرر کر سکتے ہیں، بشرطیکہ ایسا اختیار ان کو ملا ہو۔ ایک غیر مسلم گورنر

بھی باضابطہ طور سے شرع اسلام کے مطابق عمل کرنے کے لیے قاضی کو مقرر کرنے کا مجاز ہے۔
قاضی یا نظما، عدالت کا تقرر:

کوئی شخص قاضی کے عہدہ پر نہیں مقرر ہو سکتا۔ جس میں وہ اوصاف نہ پائے جائیں جو ایک گواہ کے لیے لازم ہیں، یعنی جب تک مسلم آزاد اور بالغ نہ ہو۔ شافعیوں کے نزدیک قاضی کا متقی ہونا بھی لازم ہے۔ حنفیوں کی رائے میں بھی قاضی کو متقی ہونا چاہیے، لیکن وہ اس کے تقرر کے جواز کے لیے اس صفت کو لابدی شرط نہیں قرار دیتے۔ اس لحاظ سے ایک غیر متقی قاضی کا فیصلہ ناجائز نہیں منظور ہو سکتا۔ اسی طرح اہل سنت و جماعت کے دوسرے مذاہب کے علی الرغم حنفیوں کے نزدیک قاضی کا مجتہد ہونا بھی ضرور نہیں ہے۔ ان کا خیال یہ ہے کہ قاضی کا کام یہ ہے کہ وہ مضرت کو رفع اور حقوق کو قائم کرے اور اس کو ایک غیر مجتہد بھی بہ پابندی ان لوگوں کی رائے کے جو درجہ اجتہاد رکھتے ہیں کر سکتا ہے۔ البتہ جب کوئی غیر مجتہد قاضی مقرر کیا جائے تو اس کو مسائل شرعی میں مشورہ دینے کے لیے ایک مفتی کا تقرر ہونا چاہیے۔ مفتی کے لیے شرع کا ماہر ہونا اور ان اوصاف کے علاوہ جو قاضی کے لیے ضرور ہیں، عادل ہونا بھی لازم ہے۔

ایک عورت قاضی مقرر ہو سکتی ہے:

حنفیوں کے نزدیک ایک عورت کا تقرر عہدہ قضا پر ہو سکتا ہے، کیونکہ ایک گواہ کے اوصاف اس میں پائے جاتے ہیں، لیکن قصاص اور حد کے معاملات میں اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا، کیونکہ ان معاملات میں خود اس کی شہادت ناقابل ادخال ہے۔ شافعیوں کے نزدیک عورت مطلق اس عہدہ کے قابل نہیں منظور ہو سکتی۔

ایک قاضی کے اختیارات اور اس کے حدودِ ارضی:

قاضی کا تقرر ایک محدود زمانہ اور ایک محدود رقبہ کے لیے ہو سکتا ہے۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ خاص قسم کے مقدمات اس کے حدِ اختیار سے خارج کر دیے جائیں یا اس کا تقرر خاص ایک قسم کے مقدمات کی سماعت کے لیے عمل میں آئے۔ مثلاً قاضی کو یہ حکم دیا جاسکتا ہے کہ وہ ایسے مقدمات کی سماعت نہ کرے جو کہ ایک مدتِ معینہ کے گزر جانے کے بعد دائر کیے گئے ہوں یا اس کا تقرر فوجی یا اس کے کسی جز کے مقدمات کی سماعت کے لیے عمل میں آیا ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ

کسی خاص مقدمہ کی سماعت کے لیے عمل میں آیا ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ کسی خاص مقدمہ کی سماعت کے لیے دو قاضی مقرر کیے جائیں۔ قاضی مجاز ہے کہ وہ ناسب قاضی کو مقرر کرے، بشرطیکہ سلطان وقت نے اس کو ایسا اختیار عطا کیا ہو اور وہ اس کی موقوفی کا بھی مجاز ہے۔ جب کوئی ناسب قاضی باضابطہ طور سے مقرر کیا جائے تو اس کی قلم بند کردہ شہادت پر قاضی حکم صادر کرنے کا مجاز ہے اور علیٰ ہذا اس کے خلاف۔ قاضی کا قیام اپنے عہدہ پر سلطان وقت کے اختیار تمیزی پر منحصر ہے۔ جو اس کو کسی شبہ پر یا بغیر شبہ کے بھی موقوف کر دینے کا اختیار رکھتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی رائے ہے کہ قاضی کا تقرر ایک سال سے زیادہ کے لیے نہ ہونا چاہیے۔ بادشاہ کی وفات سے اجماع اسی پر ہے کہ قاضی اپنے عہدہ سے علیحدہ نہیں ہو جاتا۔

قاضیوں کے نیم عدالتی فرائض :

مجموعہ قاضیوں کے نیم عدالتی فرائض کے امانتی جائدادوں مثلاً وقف، نابالغوں، مجنوں اور محبوظ الحواسوں اور منقود الخبروں کی جائداد اور حقوق کی حفاظت اور نگرانی بھی ہے۔ قاضی نہ صرف مجاز بلکہ محکوم ہے کہ وہ جائداد ہائے وقف کے انتظام کی اس حد تک نگرانی کرے جو کہ جائداد مذکورہ کی حفاظت اور اس کے مصرف وقف میں آنے کے لیے ضرور ہو۔ یہ اختیار واقف کی خواہش یا غیر خواہش پر منحصر نہیں ہے، بلکہ موجودہ اور آئندہ مستفید ہونے والے اشخاص کے فائدہ کے لیے ہے، خواہ وہ عامہ خلایق یا کوئی مخصوص جماعت ہو۔ اس بارے میں اس کے اختیارات اس منوال یا این سے بڑھے ہوتے ہیں جس کو واقف نے مقرر کیا ہو۔ مثلاً منوالی کو بحالت ضرورت جائداد موقوفہ کو پتہ پر دینے، زمین یا فروخت کرنے کے اختیارات محدود ہیں، مگر قاضی کے اختیارات غیر محدود ہیں۔ فی الحقیقت شرع اسلام میں امین کے اختیارات اس قدر محدود ہیں کہ جائداد وقف کا محفوظ رکھنا اور اس کا انتظام کرنا شکل ہے، جب تک کہ اس پر وقتاً فوقتاً عدالت کی نگرانی نہ ہوتی رہے۔ قاضی کو لازم ہے کہ وہ امین سے جائداد اور اس کی آمدنی کے متعلق وقتاً فوقتاً حساب لیتا رہے، اور اگر اس کو معلوم ہو کہ امین جائداد کے متعلق کوئی غلط عمل کر رہا ہے تو اس کو موقوف کر کے اس کی جگہ کسی دوسرے شخص کو مقرر کرے۔ قاضی کو ایسا ہی نگرانی اور انتظام کا اختیار نابالغوں، مجاہدین کی جائداد اور ان کے اولیاء کی کارروائیوں پر بھی حاصل ہے۔ اگر کسی

نابالغ کا کوئی ولی نہ موجود ہو تو قاضی مجاز ہے کہ نابالغ کی ذات اور جائداد کی حفاظت کے لیے کسی شخص کو ولی مقرر کرے اور بحالتِ ضرورت نابالغ کا، خواہ وہ لڑکا ہو یا لڑکی، نکاح کرے۔ اسی طرح قاضی کو لازم ہے کہ وہ ایسے اشخاص متوفی کی جائداد کی نگرانی اور انتظام کے لیے جن کے ورثاء ممالکِ غیر میں ہوں یا جو بے پتہ ہوں یا جن کے ورثہ میں سے بعض نابالغ ہوں کسی شخص کو مہتمم یا منتظم جائداد مقرر کرے اور نیز ان لوگوں کی جائداد کی حفاظت کا بھی انتظام کرے جو خود مفقود الخیر ہو گئے ہوں۔ شمس الائمہ حلوی لکھتے ہیں کہ شخص متوفی کی جائداد کے انتظام کے لیے منتظم کا مقرر کیا جانا تین صورتوں میں ضرور ہے :-

- 1- اگر متوفی نے قرضہ چھوڑا ہو۔
- 2- اگر ورثہ نابالغ ہوں۔
- 3- اگر اس نے وصیت کی ہو۔ (اور کسی شخص کو وصی نہ مقرر کیا ہو)



۱۔ فتاویٰ عالمگیری، جلد 3، صفحہ 20-418
 ۲۔ فتاویٰ عالمگیری، جلد 3، صفحہ 390-

احکام متعلقہ تعلقات باہمی اہل اسلام وغیر اہل اسلام

مسلمانوں اور غیر مسلمانوں میں باہمی تعلقات :

مسلمانوں اور غیر مسلمانوں میں تعلقات کی مختلف صورتیں ہیں :

- 1- اسلامی سلطنتوں اور حربی غیر مسلم سلطنتوں کے باہمی تعلقات -
 - 2- اسلامی سلطنتوں کے تعلقات ان حربی غیر مسلم لوگوں کے ساتھ جو عارضی طریقہ سے اس کے حدودِ ارضی میں مقیم ہوں -
 - 3- جو مسلمان کسی حربی غیر مسلم سلطنت میں رہتے یا مقیم ہوں، ان کے ذاتی تعلقات اس سلطنت کے ساتھ -
 - 4- جو مسلمان ایک اسلامی سلطنت میں رہتے ہوں، ان کے تعلقات حربی غیر مسلمین کے ساتھ -
 - 5- مسلمان سلطنت اور اس کی غیر مسلم رعایا کے تعلقات -
 - 6- ایک اسلامی سلطنت کی مسلم اور غیر مسلم رعایا کے باہمی تعلقات -
- جو مسائل 506 کے متعلق ہیں، ان پر ہم دوسرے عنوانوں میں بحث کر آئے ہیں۔ یہاں بقیہ سوالات کے متعلق جو احکام ہیں، ان کے عام اصول سے ہم مختصراً بحث کرنا مناسب سمجھتے ہیں۔ اس مضمون پر، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، فقہائے عرب نے (السیر) یعنی جہاد یا مذہبی لڑائیوں کے ضمن میں بحث کی ہے۔

اعلانِ جنگ :

شرعِ اسلام کی رو سے اسلامی سلطنت کا امام (اگر کسی ایسے اعلیٰ انتظامی عہدہ دار کو مسلمانوں نے تسلیم کر لیا ہے) مجاز ہے کہ حفاظتِ دین کی غرض سے کسی غیر مسلم حربی سلطنت کے ساتھ اعلانِ جنگ کرے۔ حضرت رسالتِ پناہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو مصائب کفارِ مکہ

کے ہاتھ سے اٹھائے، اس سے اس قیاس کی گنجائش ہے کہ امام کو غیر مسلمین کی خصومت اور دشمنی کی بنا پر زحمت اور خوف کا امکان ہے۔ اس لیے اسلام کی حفاظت کے لیے ایک اسلامی سلطنت بمقابلہ ایک غیر مسلم حربی سلطنت کے اعلان جنگ کر سکتی ہے، بشرطیکہ اسلامی سلطنت کو اتنا زور اور طاقت ہو۔ فی الحقیقت جہاد کا جو از صرف اسلام کی حفاظت کی غرض سے ہے اور وہ ایسی ضرورت تک محدود ہے جس کا بٹن اور سب سے پہلا ثبوت اس واقعہ سے ملتا ہے کہ امام کو اس امر کی اجازت ہے کہ وہ حربی غیر مسلم سلطنت سے معاہدہ سلاح کا مجاز ہے۔ اگر ایسے معاہدہ سے وہ ضرر جس کا رفع کرنا مقصود ہے، رفع ہو سکتا ہو۔ مزید بریں کوئی ایسی جنگ اس وقت تک شروع نہیں کی جا سکتی، جب تک کہ اس حربی سلطنت کی غیر مسلم رعایا کو دعوت اسلام نہ دی جا چکی ہو۔ اگر وہ اس دعوت کو منظور کر لیں تو لڑائی فوراً مسدود کر دی جائے گی۔ یہی وجہ ہے کہ جہاد ”حسن بعینہ“ نہیں سمجھا جاتا بلکہ ”حسن لغیرہ“ یعنی مذہب کے لیے اچھا سمجھا جاتا ہے، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔ اگر سلطنت مذکور کی رعایا دین اسلام کے قبول کرنے سے انکار کرتی ہے۔ مگر اسلام کی حکومت اعلیٰ کو تسلیم کر کے اس کو جزیرہ دینے پر راضی ہے تو ایسی حالت میں بھی لڑائی موقوف کر دی جائے گی۔ اس کے بعد اسلام کو ان سے کوئی خوف باقی نہ رہے گا۔ جو غیر مسلم رعایا اس طور سے مطیع ہو جائے گی، اس کے جان و مال کی حفاظت اسی طرح کی جائے گی جس طرح ایک مسلمان رعایا کے جان و مال کی حفاظت کی جاتی ہے۔ جہاد کا اصلی منشا اسلام کی سیادت کا قیام ہے جو آج کل کی مغربی سیاسی اصطلاح میں ”توازن قوت“ کے نام سے تعبیر کی جاتی ہے۔

حربی سلطنت کی رعایا اور سپاہیوں کی جان اور ان کا مال :

مذہبی لڑائی میں دشمن کی عورتیں، بچے، بڑھے اور بیمار نہ قتل کیے جاسکتے ہیں اور نہ ان کے ساتھ کوئی برا بھلا کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اگر وہ لڑائی میں شریک ہیں تو وہ اس رعایت کے مستحق نہیں قرار پاسکتے۔ دشمن کا جو مال لڑائی میں مسلمانوں کے ہاتھ آئے، وہ مال غنیمت متصور ہوتا ہے اور جو ملک غیر مسلم لوگوں سے لڑائی کے بعد ملتا ہے، اس کو امام اسلامی فاتح سپاہیوں میں تقسیم کر دینے یا اس پر جزیرہ قائم کرنے کا مجاز ہوتا ہے اور جو قیدی لڑائی میں پکڑے جاتے

ہیں، وہ یا مار ڈالے جاتے ہیں یا غلام بنا لیے جاتے ہیں یا آزاد کر دیے جاتے ہیں کہ وہ بطور زمی کے اسلامی سلطنت کی حفاظت میں رہیں۔ اس امر کا فیصلہ کہ ان کے ساتھ کیا برتاؤ کیا جانا چاہیے امام کی رائے پر منحصر ہے اور اس کو حسبِ صوابدید وقت و حالات عمل کرنا چاہیے۔ اگر غیر مسلم حریف مسلمانوں پر غالب ہو جائیں تو جو مال مسلمانوں نے لڑائی میں حاصل کیا تھا، وہ از روئے شرع اسلام ان غیر مسلم حریفوں کا ہو جاتا ہے۔ اس لیے سابق مسلمان قابض اس کے مجاز نہیں ہیں کہ وہ اس مال کو بجز جائز اور معینہ طریقوں کے کسی اور طرح ان سے واپس لے سکیں۔ لیکن جو مسلمان غیر مسلم لوگوں کے ہاتھ لگ جائیں، وہ غلام نہیں بنائے جاسکتے، کیونکہ مسلمان کے لیے آزادی ایک ایسا حق ہے جو اس کے کبھی جدا اور منفک نہیں ہو سکتا۔

ایک اسلامی سلطنت کی مسلم رعایا کے فرائض بحالت جہاد:

جب ایک اسلامی سلطنت اور غیر اسلامی سلطنت میں لڑائی چھڑ جائے، تو اسلامی سلطنت کی عموماً تمام مسلم رعایا پر اس میں شرکت فرض ہو جاتی ہے، لیکن ہر شخص پر انفراداً نہیں ہوتی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر رعایا میں سے کافی تعداد میں لوگ شریک ہوئے ہیں تو باقیوں کے ذمہ سے یہ فرض ساقط ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر کوئی بھی شریک نہیں ہوا تو شرعاً سب خاطر اور قابلِ مواخذہ متصور ہوں گے۔ اس بارہ میں بچے، عورتیں، بڑھے اور بیمار اس وقت تک مکلف نہیں ہیں جب تک کہ غیر مسلم خود ان پر دست درازی نہ کریں۔ ایسی حالت میں ان کو اپنی حفاظت کے لیے لڑنا لازم ہو جاتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہو اور غیر مسلم غالب آجائیں تو اسلام خطرہ میں پڑ جاتا ہے۔

معاہدے اور صلح نامے:

امام بنظرِ مفاد اہل اسلام غیر مسلم سلطنتوں کے ساتھ معاہدات کرنے کا مجاز ہے اور ایمانداری کے ساتھ اس کی تعمیل اس پر واجب ہے۔ ایسے معاہدات کی نسبت یہ سمجھا جاتا ہے کہ ان سے جہاد کا اصل مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔ یعنی ان خطرات کا اشداد ہو جاتا ہے۔ جن کے پہنچنے کا غیر مسلموں سے اندیشہ ہو سکتا تھا۔ یہ امر تسلیم کر لیا گیا ہے کہ امام جو معاہدہ کرتا ہے، اس کا مقصد صرف اہل اسلام کا فائدہ ہوتا ہے۔ معاہدہ طویل اور قصیر مدت کے لیے حسبِ صوابدید امام ہو سکتا ہے۔ مسلمہ رائے یہ ہے کہ اس کے لیے کوئی خاص مدت مقرر نہیں ہے۔ اگر زمانہ قیام موہدہ میں امام کو یہ بات معلوم ہو کہ معاہدہ کو نسخ کر دینا اہل اسلام

کے لیے مفید ہے تو وہ ایسا کرنے کا مجاز ہے۔ مگر اس صورت میں اس کو لازم ہوگا کہ وہ اس ارادہ کی اطلاع کافی مہلت کے ساتھ فریقِ ثانی کو دے، ورنہ وہ عذر ہوگا جو شرعاً ممنوع ہے۔ اگر بخلاف معاہدہ فریقِ ثانی جنگ شروع کر دے تو اسلامی حکومت کے امام کو کارروائی شروع کرنے سے پہلے باضابطہ اطلاع دینا لازم نہیں ہے۔ غیر مسلم حکومت کے ساتھ معاہدات کرنے کا صرف امام ہی مجاز نہیں ہے۔ بلکہ انفرادی طور سے ہر مسلمان کو اختیار ہے کہ وہ ایک غیر مسلم حکومت کی غیر مسلم رعایا سے اس کی حفاظت کا معاہدہ کر لے۔ اس صورت میں مسلمانوں کو ان لوگوں سے لڑنا جائز نہ ہوگا، لیکن اگر امام کی رائے میں ایسے غیر مسلموں کا اس قسم کی حفاظت میں رہنا مناسب نہ معلوم ہو تو ان کو کافی مہلت دیے جانے کے بعد وہ حفاظت اٹھالی جائے گی۔

دارالاسلام اور دارالحرب :

مسلمانوں اور غیر مسلمانوں کے تعلقات کا انحصار اس امر پر ہے کہ آیا جس ملک میں وہ غیر مسلم لوگ رہتے ہیں، وہ دارالاسلام ہے یا دارالحرب۔ جس ملک پر ایک مسلمان شریعتِ اسلام کے مطابق حکمران ہو، اس پر دارالاسلام کے اطلاق ہونے میں تو کوئی کلام ہی نہیں ہو سکتا اور نہ اس میں کسی شک کی گنجائش ہے کہ وہ ملک جس پر ایک غیر مسلم حکمران ہے اور جس میں اہل اسلام ذاتی حفاظت کے ساتھ نہیں رہ سکے اور نہ اپنے مذہبی فرائض آزادی کے ساتھ ادا کر سکتے ہیں وہ دارالحرب ہے۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکل سکتا کہ اگر کوئی اسلامی خود مختار حکومت غیر مسلم فاتحوں یا باغی ذمیوں کے ہاتھ میں آجائے تو محض اس بنا پر وہ دارالحرب قرار پائے۔ اس کا دارالحرب قرار پانا مفصلہ ذیل تین شرائط پر مبنی ہے : اول یہ کہ وہاں غیر مسلم قوانین اور قواعد جاری کر دیے جائیں۔ دوسرے یہ کہ وہ ملک ایسے ممالک سے گھرا ہوا ہو جس پر دارالحرب کا اطلاق ہو سکتا ہو اور کسی ایسے ملک کی سرحد جو دارالاسلام کے جانے کا مستحق ہے، اس سے نہ ملی ہوئی ہو، تیسرے یہ کہ کوئی مسلمان یا ذمی (یعنی اسلامی سلطنت کی غیر مسلم رعایا) اسی امن کے ساتھ وہاں نہ رہ سکی ہو جیسی کہ وہ پہلے اسلامی حکومت کے زمانہ میں رہتی تھی۔ بظاہر یہ رائے امام ابوحنیفہؒ کی ہے اور اسی کو صاحبِ درالمنہار نے اس بارے میں قاعدہ قرار دیا ہے۔ مگر ان کے دونوں شاگردوں کی یہ رائے ہے کہ اگر وہاں غیر مسلم قوانین جاری ہیں اور قصاص اور حد کے احکام نافذ نہیں تو ایسا ملک

دارالحرب قرار پائے گا۔ اگر دونوں قسم کے احکام اور قوانین جاری ہیں، یعنی غیر مسلموں پر غیر مسلم قوانین اور مسلمانوں پر اسلامی قوانین تو وہ ملک دارالاسلام ہی رہے گا۔ جب کسی اسلامی ملک کو غیر مسلم فتح کر کے دارالحرب بنا دیں تو مسلمان قیدیوں کو جائز ہے کہ وہ جس طرح ممکن ہو، ان کی مخالفت کریں اور ان سے لڑیں جو ملک دارالحرب ہے۔ اگر اس میں اسلامی احکام باضابطہ طور سے نافذ کر دیے جائیں تو وہ دارالاسلام ہو جائے گا۔

اس امر کے تعین کے لیے کہ آیا فلاں ملک دارالحرب ہے یا دارالاسلام، منجملہ اور معیاروں کے ایک معیار یہ ہے کہ آیا اس ملک میں جمعہ اور عیدین کی نماز باجماعت ہونی چاہیے یا نہیں۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ شرع اسلام کے لحاظ سے کن حالات میں جمعہ کی نماز ادا کی جاتی ہے۔ کتابوں میں منجملہ اور شرائط کے ایک شرط یہ ہے کہ یہ نماز صرف ایسے شہر میں ادا ہو سکتی ہے جہاں نفاذ احکام اور حد اور قصاص کے لیے والی اور قاضی موجود ہو۔ صاحب ہدایہ لکھتے ہیں کہ یہی مفتی بہ اور مسئلہ رائے ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ جمعہ کی نماز اس قصبہ میں ادا ہو سکتی ہے جس میں سڑکیں اور بازار ہو، اور نفاذ احکام اور رفع مظالم کے لیے والی اور حل مسائل شرعیہ کے لیے علماء موجود ہوں۔ نماز جمعہ کے لیے دوسری شرط یہ ہے کہ وہ سلطان وقت یا کسی ایسے دوسرے شخص کی اجازت سے ہونی چاہیے جس کو سلطان وقت نے اس کا مجاز کیا ہو۔ اگر اسلامی ملک پر غیر مسلم فاتحوں نے کسی اہل اسلام کو والی مقرر کیا ہے تو وہ ایسی اجازت دینے کا مجاز ہے۔ اگر والی غیر مسلم ہے، تو اس کے حکم کا اتباع خود مسلمانوں کے لیے مفید ہے۔ ایک خود مختار اسلامی سلطنت میں اگر بادشاہ نے غیر مسلم شخص کو والی مقرر کیا ہے، اس کی نسبت سمجھا جائے گا کہ وہ لوگوں کے انتخاب کی بنا پر مقرر ہوا ہے، اگرچہ ایسی صورتوں میں مسلمانوں کو لازم ہے کہ وہ ایک مسلمان والی کے تقرر کی درخواست کریں۔

اس کے بعد ابن عابدین نے شیخ اسمعیل کی شرح سے ایک فقرہ نقل کیا ہے جس کا مضمون ہے کہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ جمعہ کی نماز صرف اس مقام پر ہو سکتی ہے، جہاں اسلامی قوانین جاری ہوں۔ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ تمام احکام فی الحقیقت بلا کسی جز کی فروگزاشت، کے جاری ہوں، بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ والی اور قاضی کو ان کے نافذ کرنے کا اختیار حاصل ہو۔ علامہ نور آذنی

۱۔ ردالمحتار، جلد 3، صفحہ 275 لے ہدایہ اور فتح التذییر، جلد 2، صفحہ 6 - 22

۲۔ ردالمحتار، جلد 3، صفحہ 275 -

کی شرح کے حاشیہ ابو السعود میں بھی یہ بیان ہوا ہے کہ اگر فی الحقیقت تمام احکام یا یوں کہو کہ حد اور قصاص کا نفاذ ایک ضروری شرط ہوتی تو فی زمانہ کسی اسلامی ملک میں بھی جمعہ کی نماز نہیں ہو سکتی تھی اور اس لیے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، صرف اسی قدر کافی ہے کہ والی اور قاضی کو شرعی احکام کے نفاذ کا اختیار ہو۔ لیکن یہ ضرور ہے کہ اکثر نفاذ احکام شرعی کا ہولہ۔ اس مسئلہ کے متعلق فقہاء میں جو مباحثے رہے، اس کا لب لباب یہ خیال معلوم ہوتا ہے کہ جمعہ اور عید کی نماز ہر ایسے مقامات میں ہو سکتی ہے جہاں یہ اندیشہ نہ ہو کہ جماعت کی مزاحمت کی جائے یا اس کو تکلیف پہنچائی جائے گی۔

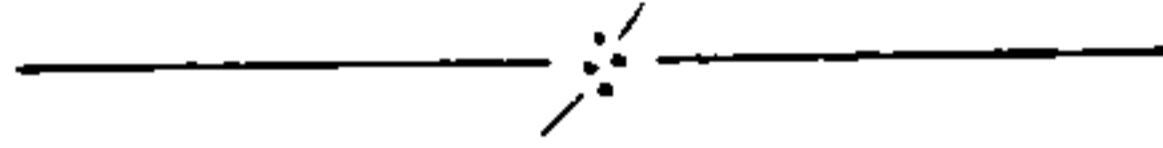
ہندوستان دارالاسلام ہے :

اس موقع پر یہ امر قابل ذکر ہے کہ تمام ہندوستان میں جمعہ اور عیدین کی نماز ہوتی ہے اور شریعت اسلام کی رو سے اس کا ادا ہونا جائز متصور ہوتا ہے۔ علاوہ اس کے ہندوستان کے مسلمانوں کی ذات اور جائداد پورے طور سے محفوظ ہے اور ان کو مذہبی آزادی حاصل ہے اور خود انہیں کے قوانین اور ان کے مذہبی انتظامات اور خانگی تعلقات، توریث اور بعض انتقال جائداد کی صورتوں میں ہندوستان کی انگریزی عدالتیں نافذ کرتی ہیں۔ ہندوستان کو موجودہ طرز حکومت کے لحاظ سے دارالاسلام سمجھنے کا ایک اور سب سے معتبر معیار یہ ہے کہ جو مسلمان احکام شرعی محمدیؐ کی سختی کے ساتھ پابندی کرتے ہیں، وہ وہاں غیر مسلموں سے رقم قرضہ پر سود لینا ناجائز تصور کرتے ہیں۔

مسلمانوں کے فرائض جو غیر اسلامی ممالک میں رہتے ہیں :

ہم پہلے لکھ چکے ہیں کہ شریعت اسلام کی دو حیثیتیں ہیں۔ دنیاوی حیثیت سے اس کی تعمیل عدالت کراتی ہے اور دینی حیثیت سے ہر مسلمان کا ایمان۔ ایک اسلامی سلطنت کا حکمران ظاہر ہے کہ اسلامی قوانین کی تعمیل اپنے ہی حدودِ ارضی میں کرا سکتا ہے۔ جو مسلمان غیر مسلم ممالک میں رہتے ہوں، ان پر لازم ہے کہ وہ حتی الامکان شریعت اسلام اور اپنے مذہب کے احکام کی پابندی کریں۔ اگر وہ اس کے خلاف کرتے ہیں تو گنہگار اور مستحق عذاب ہوتے ہیں۔ جب ان کو معلوم ہو جائے کہ کسی غیر اسلامی ملک میں ان کی ذات یا جائداد محفوظ نہیں ہے اور نہ ان کو مذہبی آزادی حاصل ہے تو ان سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ اپنے اپنے ممالک کو واپس چلے آئیں گے۔ اگر ایسے اشخاص کو معلوم ہو کہ غیر اسلامی حکومت فی الحقیقت اس کی جائداد میں دست اندازی کرتی ہے اور اس کی اولاد کو

غلام بناتی ہے یا بنانے دیتی ہے یا اور اسی قسم کے مظالم کی مرتکب ہوتی ہے، تو وہ اس ملک کے غیر مسلم باشندوں کی جان اور مال میں دست اندازی کے مجاز متصور ہوں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسے حالات میں پہلے خود اس ملک کی حکومت جس میں انہوں نے سکونت اختیار کی تھی، غداری کی مرتکب قرار پائے گی، کیونکہ بغیر اس کی صریح یا معنوی اجازت کے ان کا ایک غیر ملک میں آکر سکونت کرنا ممکن نہ تھا اور ان کو اپنے مذہب کے لحاظ سے رفع ظلم کی اجازت ہے۔ لیکن اگر ایسی حالت نہ پیش آئے تو ان کو اس ملک کی غیر مسلم حکومت اور غیر مسلم باشندوں سے کوئی مزاحمت نہ کرنی چاہیے۔ کیونکہ یہ ان کی طرف سے غداری ہوگی جس کی شریعت اسلام میں سخت ممانعت ہے۔



بعض ان عربی الفاظ کے انگریزی مترادف الفاظ (جو ترجمہ ہذا میں مستعمل ہوئے ہیں)

Specific discharge (or obligation)	ادا
Procedure	آدابِ قاضی
Things sold by tale	اعدادیات
Science of Law	اصولُ الفقہ
Act ; Practice	افعال
Physical Acts	افعال الجوارح
An exclamation of anger or contempt	أف
Mental Acts	افعال القلب
Isolated tradition	احاد
Sworn Allies	احلاف
Legal Capacity	اہلیت
Capacity for the inherence of rights and obligation	اہلیت الوجوب
Capacity for the exercise of rights and discharge of obligation	اہلیت الادا
Orthodox Sects or the Sunnies	اہل سنت والجماعت
Literally-men of passions and desires, heretics	اہل الہوی

The business is in thy hand. Delegation to wife of the husband's power of divorce

الامر باليد

Choose thyself, Delegation of power of divorce of wife

الاختیار

Damage caused directly by an act of another without the intervention of any other extraneous cause

اتلاف المباشرة

Injury which is the combined result of two or more causes

اتلاف التجميع

If those wishest, Divorce thyself, Delegation to wife of the power of repudiation

المشيئة

Trust

الامت

Trustee

امين

Prophets

انبياء

Essential elements (of a jurist Act)

اركان

Companions of the Prophet

اصحاب

Sharers

اصحاب الفرائض

Doctors who occupied themselves in

اصحاب التخریج

making inferences from higher authorities and explaining doubts in them

Doctors competent to decide in cause of

اصحاب التزجیح

conflict among higher authorities

Doctors competent to declare whether a

اصحاب التفتیح

particular version of law is strong or weak

Roots. Authorities of law

اسل

Statement of Authorities in a tradition	اسناد
Criminal Law	سیاستہ الشریعہ
Jehad, Constitutional and Administrative Law	السیر
Circumstances	اوارد
Versus ; Signs	آیات
Men of innovation, Heretics	امۃ الدعوة
Permissibility	اباحت
Securing, Original Acquisition	احراز
Legally married	اخضان
Giving a similar article	ایتاء مثل
Proposal	ایجاب
Letting and hiring	اجارہ
Consensus of opinion	اجماع
Exposition of the Law	اجتہاد
Volition	اختیار
Duress	اکراہ
A form of divorce	ایلا
Inspiration	الہام
Originating Acts	انشا
Faith	ایمان
Cancellation by consent	اقالہ
Acknowledgment. Declaration of faith	اقرار
Intention	ارادت
Compensation	ارش
Gestures or Signs	اشارات

Connotation	اشارتاً
Acts extinguishing rights	استقاطات
One of the sources of Law according to Shafies and Maliks ; a mode of interpretation	استدلال
Jurist equity	استحسان
Presumprion arising from accompanying circumstances	استصحاب الحال
A kind of sale	استثن
Acts of faith	اعتقادات
Cractire Acts	اثباتات
<hr/>	
Capital	بضاعت
Intuitional knowledge	بدیہی
(Application of a word) by way of substitution	بدل
Sale	بیع
Public Treasury	بیت المال
A mortgage by conditional sale	بیت الوفا
Void	باطل
Internal	باطن
Irrevocable repudiation	بائن
Interpretation by necessity, estopped	بیان الضرورت
Evidence proof	بنیات
Innovation, Heresy	بدعت

What is proper	تحمین
Substitutory ablution	تتمم
Limitation or specification	تخصیص
Controlling ; Defining Law	تکلیفی
Damage ; Depreciation	تلف نقصان
Reasoning (based on effective cause)	تعلیل
Promptings of the heart or conscience	تنبیہ القلب
Execution	تنفیذ
Following opinion of another person without knowledge of the authority for it	تقلید
Fixing (meaning)	تقریر
Expenditure of one's energy or will voluntary acts	تصرفات
Sale at the cost price	توالیہ
Custom, Practice	تعال
Successors of Successors (of Companions)	تابعین التابعین
Successors of Companions	تابعین
Science of interpretation of the Qur'an	تفسیر
Delegation	تفویض
Fraud ; Deception	تقریر
Arrangement	تہیو
Arbitration	تحکیم
Consummation of marriage required for reunion with the previous husband	تحلیل
Acknowledgment of God's authority over our actions	تصدیق

Universal testimony	تواثر
A doctrine of punishment	تعزیر
Marriage	تزویج
Negligence	ترک التروی

Consideration, price	ثمن
Those who believe In two Gods, Magians	ثنویہ
A girl who has had sexual intercourse	ثیبہ
Spiritual merit	ثواب

Ignorance	جہل
Indeterminate plural	جمع منکہ
All of them	جمیع
Community	جماعت
Torts	جنایت
Exception or objection, cross-examination	جرح
Religious War	جہاد
Poll-Tax	جزیہ
Part	جز

A form of punishment	حد
Precept of the Prophet, a tradition	حدیث
Law-giver, Magistrate, Judge	حاکم
Proper	حلال
Right	حق

Words of primary meaning	حقیقی
Right-of-way	حق المرور
Right to flow of water	حق المجری
Right to discharge water over another's land	حق المسیل
Right existing by themselves, right- <i>in-rem</i>	حق قائم بنفسہ
Hostile (to the Law) alien	حربی
Forbidden (Act)	حرام
Novation	حوالت
Policy of Law	حکمت و مصلحت
Natural Acts	حسی
Custody	حضانہ
Doctrine of exclusion	حجب
Law, Command, Decree, Order	حکم
Symbolical (possession)	حکمی
Right to reputation	حرمیت
Good (Acts)	حسن
<hr/>	
Obscure	نہفی
Lit. Stripping ; conferment of power to dissolve marriage on the wife	خلع
Substitutory	خلف
Succession	خلافت
An intoxicating drink prepared by fermenting the juice of grapes	خمر
Specific word	خاص

Opponent	خصم
Mistake	خطا
Outward	خارجی
Option of puberty	خيار البلوغ
Option of defect	خيار العيب
Option of sight	خيار الرويت
Option stipulated for (in sale)	خيار الشرط
Option to repudiate a transaction on the ground of fraud	خيار التقزير
A form of land tax	خراج
Speech, a communication from God	خطاب
<hr/>	
Atheists	دہریہ
One who has joined a new tribe	دخیل
By implication of language	دلالت
Territory of war, a hostile State	دار الحرب
Territory of safety, a friendly State	دار الاسلام
Claim	دعویٰ
Indeterminate property	دین
Compensation	دیت
<hr/>	
Mental	ذہنی
Distant kindred	ذوی الارحام
Legal capacity	ذمہ
Non-Muslim subject of a Muslim State	ذمی

Man in possession	ذوالید
Return ; Restitution	رد
Raising of the hands to the ears at prayer	رفع الیدین
Pledge	رہن
A revocable repudiation	رجعی
Corpus, a slave	رقبہ
Usury	ربوہ
Consent	رضا
Owner of Capital	رب المال
Modified	رخصت
Constituent	رکن
<i>Donatio mortis causa</i>	رقبہ
Preparatory Cause	سبب
A person of weak mind	سفیہ
A form of sale where the price is paid in advance	سلم
Providential circumstances	ساوی
Thief	سارق
Elimination	سبر
Traditions : Practice of the Prophet	سنت
Chapters of Qur'an	سورہ
Oral Testimony	شہادت

Evidence of Testimony

شہادت علی الشہادت

Lit : Pathway, the legal Code

شرع

Legal Code

شرعیات

Juristic (Acts)

شرعی

Desire for a thing

شوق

Thing

شے

Ownership of property by two or more persons in undivided shares.

شرکت الملک

Partnership in Contract

شرکت العقد

Partnership on the basis of equality

شرکت المفاوضہ

Unequal partnership

شرکت العنان

Partnership in Capital

شرکت الاموال

Partnership in Labour

شرکت العمل

Partnership in Credit

شرکت الوجہ

Doubt or error with respect to an act

شبهة الفعل

Doubt or error with respect to the subject of application of Law

شبهة المحل

A form of marriage with the object of getting rid of dower

شغار

Minor

صغیر

Men of innovation ; heretics

صاحب البدعة

Correct, Valid

صحیح

Prayers

صلوة

A sale of gold or silver for gold or silver money-exchanging

صرف

Plain (word)	صریح
Fasting	صوم
Game	صيد
Derivative noun	صفت
Grammatical form	صیغہ
Obligation of a benevolent nature	صلوات
That which appertains to the external (manifestation of a contract)	صوریہ
<hr/>	
Power of retention	ضبط
P. (manifest and serious injury)	ضرر فاحش
<hr/>	
First assertion of the claim by a pre-emptor	طلب الموائتہ
<hr/>	
Assertion of a pre-emptor's claim in the presence of two witnesses before vendor or vendee or on the spot	طلب التقریر والاشہاد
Enforcing a right of pre-emption in Court	طلب الخیومۃ
Dissolution of marriage by husband Repudiation, Divorce	طلاق
Imputation	طعن
Period of purity	ظہر
<hr/>	
Manifest (of meaning)	ظاہر
Outward circumstances	ظاہر الحال

In appearance	ظاہراً
Presumptive	ظنی
Comparing a man's wife with the back of a female within prohibited degree of relationship	ظہار
<hr/>	
Tithe, a kind of land tax originally leviable from non-Muslim alone	عشر
Strict Law	عزیمت
Act of devotion	عبادت
(The conveyance of meaning directly) by the language of the text	عبارتاً
Period of probation	عدت
Effective cause	علت
Practical Science of Law	علم الفروع
Science of Jurisprudence	علم الاصول
Knowledge satisfactory to one's mind, certain knowledge	علم الطمانیہ
Punishment	علم الیقین
A kind of sale on approval	عضویات
Custom usage	عربون
Goods	عُرف
Rectitude of character	عروض
Customs	عدالت (گواہ کی)
Spiritual punishment	عادات
	عذاب

Tribe, Regiment	عقیدہ
Causes	علل
Proper Noun	علم
Sign	علامت
Layman	عامی
Landed Property	عقار
Contract	عقد
Commodate loan	عاریت
Residuaries	عصبہ
Doctrine of increase	عول
Defect	عیب
Specific or determinate property	عین
<hr/>	
Non-constraining (coercion)	غیر ملجی
Writings other than those in a perceptible and lasting form	غیر مستبین
Usurpation	غصب
Usurper, trespasser	غاصب
That which relates to the result aimed at (in a Contract)	غایت
Fraud	غزور
<hr/>	
That which appertains to the person making	فاعلیہ
A Lawyer	فقیہ

Obtiguous (act)	فرض
Vitiated, invalid	فاسد
Transgressor of religious injunctions	فاسق
Revocation, annulment	فسخ
Science of Material Law	فقہ
The great Science of Fiqh	فقہ الاکبر
Duties of the community	فرض کفایہ
Separation	فرقت
<hr/>	
Non-specific discharge of an obligation	قضا
Period	قرن
Loan	قرض
Intention	قصد
Imperfect	قصیر
Absolute (Text)	قطعی
Act of Utterance	قول
Retaliation	تصاص و قود
Partition	قسمت
Analogical deduction	قیاس
Bad (acts)	قبیح
Nearness to the perfect being	قربت
Dissimilars	قیسی
<hr/>	
Atonements for the non-discharge of certain obligation	کفارات

Ungrateful ; a non-Muslim

کافر

Perfect

کامل

Suretyship

کفالت

Allusive (words)

کنایہ

Writings

کتابت

All

کل

Charging the wife with adultery

لعان

That which does not prove or establish

لا اثباتاً

Binding

لازم

That which is necessarily implied as a consequence of the application of a word in the text

لازم المتأخر

Crime

معصیات

The thing sold

بیعہ

Appertaining to the essence

مادیہ

Things estimated by liner measurements

مذروعات

Sense of a word

مفہوم

The object to which an act relates

محل

Those to whom the law applies—persons

محکوم علیہ

Objects of law ; Acts

محکوم بہ

Dower

مہر

Proper dower

مہر مثل

Particular noun

معہود

Topical or secondary word

مجاز

A man whose paternity is unknown

مجهول النسب

Lunatic

مجنون

Things sold by measurement of capacity

مکیلات

Condemned acts

مکروہ

Condemned act approximating to unlawfulness

مکروہ تحریمی

Condemned act approximating to lawfulness

مکروہ تنزیہی

Property

مال

Constraining (Coercion)

لمبی

A supererogatory but commended act

مندوب مستحب. نافع

Usufruct

Moveable property

منقول

Well-known

معارف

Mineral consideration of public good

مصالح المرسلہ و استصلاح

Well-known (tradition)

مشہور

Idiot

معتوه

A word conveying its meaning by denoting the thing to which it is originally applied

موضوع له

Things sold by weight

موزونات

Wasteland

موات

Successor by Contract

مولى الموالاة

Rights of possession

ملك اليد

Proprietary rights

ملك الرقبہ

Rights of disposition

ملك التصرف

Primordial covenant

ميثاق ازلى

Similar

مثلی

Intelligibly similar

مثل عقلی

A partnership where one contributes capital and the other skill and labour

مضاریہ

Exigible dower

معجل

Deferred dower

موجب

Based on an extendible cause

معلل

A juristic act of the nature of a secular transaction ; dealing among men ; a mortgage by conditional sale

معاملات

A determinate plural

معارف

Authoritative

متاثر

Permissible acts

مباح

Mutual release, khula

مبارت

Defendant

مدعی علیہ

Insolvent

مفلس

Claimant

مدعی

Unequivocal word

مفتر

Sale of wheat in the ears or of a foetus in the womb.

مخالفہ

Persons permanently prohibited from inter-marriage

محارم

A word, the meaning of which is unalterably fixed

محکم

Meeting

مجلس

Vague	مجهل
Jurist	مجتہد
Jurists having authority expound law according to a particular school	مجتہد فی المذہب
Jurists competent to expound the law on unsettled questions	مجتہد فی المسئلہ
Jurists who founded School of Law	مجتہد فی الشرع
Jurists competent to give Fatwas	مجتہد الفیحاء
Jurists following a particular school of law	مجتہد الذہب
Jurists with a limited power of exposition	مجتہدون المقید
Jurists with absolute powers of exposition	مجتہدون المطلق
Slaves entitled to freedom on certain contingencies	مکاتب
A certain form of lease	مخایرہ
Appropriate (reason)	ملائم
A form of sale	منابدہ
Laws relating to domestic relations	مناکحت
Constituted (Jurist act)	منعقد
Exchange	مقاعدہ
Follower	مقلد
Sale for the cost price and stated profits	مراجمہ
Disconnected (tradition)	مرسل
Devisee	موصی لہ
Partnership with respect to trees	مسافات
Sale by bargaining	مساومہ

Joint property	مشاع
Homonym	مشترک
Testator	موی
Principal of Public Welfare	مصلحت
Legible writings but not in customary form	مستبین غیر مرسوم
Legible writings in the customary form	مستبین مرسوم
Right to conjugal Society ; a present to the wife ; Temporary marriage	متعة
Proved by universal testimony	متواتر
Absolute	مطلق
The trustee of a Waqf	متولی
<hr/>	
Operative	نافذ
Person, life	نفس
Obligation <i>per se</i>	نفس الوجوب
Prohibitive law	منہی
Unclean	نجس بعینہ
Indeterminate	بمکرہ
Transfer	نقل
Repeal of the words of Qur'an	نسخ القراءہ
Repeal of the law of Qur'an	نسخ الحكم
Texts	نص
Words (of the Qur'an)	نظم
Marriage	نکاح
Motive	نیت

Money

نقود

Agency

وکالت

Sale at less than cost price

وضع

Declaratory law

رضعی

Deposit

ودیعت

Revelation

وحی

Obligation to do certain acts

واجب الادا

Executor

وصی

Bequest

وصیت

Cases

وقایع

Idol-worshippers

وثینات

Rights of guardianship authority

ولایت

Right of inheritance

وراثت

Obligation

وجوب

Jest

ہزل

Gift

ہبہ

Gift on condition of an exchange

ہبہ بشرط العوض

Gift on receiving something in exchange

ہبہ بالعوض

Possession

ید

Reviving (wasteland)

یحییٰ

Certain proof

یقینی



اشادیکہ

ابو حنیفہ

78	اہل سنت و الجماعت کے ایک مذہب کے بانی
78	ان کے شاگرد
79	اہل الرائے مشہور ہوئے
79	احادیث کے انتخاب میں ان کی احتیاط
79	قیاس کے مسئلہ پر ان کا زور دینا
80	استحسان کو ممیز کرنا
80	مسئلہ اجماع کی توسیع
80	عرفت کی سند کو تسلیم کرنا
80	اپنے شاگردوں کی مدد سے ایک فقہ کا مرتب کرانا
81	جو اب مفقود ہے
81	ابو یوسف اور محمد ان کے خاص شاگرد

اجماع

106—163

اس کے اولہ شرعیہ میں سے ہونے کی دلیل

106

اس کا بنیاد

106

بمنزلہ قانون مصدرہ مجلس وضع آئین و قوانین کے ہے

107

اس کی نسبت قیاس کیا جاتا ہے کہ وہ مطابق قرآن کے ہے

107

فی زمانہ وہی وضع قوانین کا ذریعہ ہے

- 163 اس کی تعریف
- 163 نصوص اس کی تائید میں
- 165 اہل سنت والجماعت کا اہم اصول ہے
- 166 شافعی اور مالکی اس کو علاوہ شریعت کے دوسرے امور میں بھی تسلیم کرتے ہیں
- 166 شیعہ اس کو اولہ شرعیہ میں نہیں شمار کرتے
- 166 دلائل اس کی تائید میں
- 167 اس کی مختلف اقسام
- 167 کس قسم کے لوگ اس میں شریک ہو سکتے ہیں
- 171 کسی خاص زمانہ یا ملک سے محدود نہیں
- 173 اس کے قائم ہونے کے شرائط
- 174 اتفاق آرا کس حد تک لازم ہے۔
- 174-175 جب اتفاق آرا کے ساتھ کسی امر کا تصفیہ ہو جاتا ہے، اسی وقت سے وہ مکمل ہو جاتا ہے۔
- 177 ایک اجماع دوسرے سے منسوخ ہو سکتا ہے
- 177 اصحاب رسول کا منفقہ اجماع منسوخ نہیں ہو سکتا
- 179 اس کے قائم ہونے کے طریقے
- 182 اس میں شریک ہونے والے فقہاء کی تعداد کا زیادہ ہونا ضرور نہیں
- 182 اس کی بیاد قرآن، حدیث یا قیاس پر قائم ہو سکتی ہے
- 183 ان اجماع کی مثلہ جو احاد حدیث پر قائم ہیں
- 183 اس کا ثبوت
- 184 اس کا شرعی نتیجہ
- 184 اس کے قطعی ہونے کے شرائط
- اجتہاد (دیکھو تقلید)
- 215 اس کی تعریف

215

اس کا شرعی اثر

اجارہ

362

اس کی تعریف

364

معاہدہ خدمت کے حدود

362

اجارہ پر لینے والے کے اختیارات استعمال

363

اس کی ترکیب

363

اس میں بخیار رویت اور بخیار عیب

363

اس کے شرائط

363

جاندا و مستاجر کے ماتھے میں

363

مجیر اور مستاجر کے فرائض

امام احمد بن حنبلؒ

84

چوتھے اور سب سے آخر مذہب کے بانی

84

بر نسبت فقہ کے زیادہ تر محدث تھے

84

حدیث کی لفظی اور بہت محدود تعبیر کرتے تھے

84

اجماع اور قیاس کو زیادہ وسعت نہیں دیتے تھے

84

مسند ان کی بڑی تالیف ہے

85

ان پر اصلی اجتہاد کا دور ختم ہو جاتا ہے

85

امام بخاریؒ ان کے شاگرد تھے

احکام (یا قانون یا شرع)

103

ان کی تعریف

103

شرع کی اصلی بنیاد انسانی عقل پر ہے

103

اس پر پہلا اصول ایمان ہے

105

یشاقِ ازیلی کی بنیاد

105

سب سے پہلے وضع قوانین کا حق خداوند تعالیٰ کو ہے

105

وہ اپنے پیغمبروں کے ذریعہ سے ان کی اشاعت کراتا ہے

106

شرع کا پہلا اصول مرضیاتِ الہی پر راضی رہنا ہے

106

خداوند تعالیٰ نے وضع قوانین کا حق انسانوں کو تفویض فرمایا ہے

108

شرع کا کام

108

اس کی حد اور اس کا مقصد

109

شرع کے تمام احکام کی تہ میں رُوح کا غیر فانی ہونا ایک مسلمہ اصول ہے

110

حقوق اور فرائض احکامِ شرع کی تعمیل کے ذرائع ہیں

110

شرع ان احکام تک محدود نہیں ہے جس کی تعمیل عدالت سے کرائی جاسکتی ہے

111

انسانی عدالتوں کا ان کی تعمیل پر قادر ہونا احکام کی لازمی شرط نہیں ہے

تقسیم

113

1 - وضعی اور تکلیفی قوانین

114

2 - مکمل اور غیر مکمل فرائض

115

3 - عبادات اور معاملات

115

4 - الہامی اور غیر الہامی احکام

115

5 - یقینی اور قیاسی احکام

116

6 - لازمی اور اختیاری احکام

117

7 - تعبیری احکام

118

8 - ناسخی اور ترمیمی احکام

118

9 - عام اور خاص احکام

119

10 - متعلقہ اشخاص احکام

119

11 - متعلقہ شہادت احکام

119

12 - متعلقہ ضابطہ احکام

13- انتظامی احکام

14- بین الاقوامی احکام

119

120

قانون کے ماخذ:

1- الہام اول ہے

105—121

106—121

106—121

122

122

163

186

185

قرآن، خدا کے الفاظ میں ہے
سُنّت، اشارہ اور قلبی الہام ہے
فعل اور عمل رسول بھی سُنّت میں داخل ہے

زمانہ جاہلیت

2- اجماع - (دیکھو اجماع)

3- قیاس - (دیکھو قیاس)

4- رسم و رواج - (دیکھو رسم و رواج)

احکام کے مقاصد:

دینی اور دنیاوی احکام میں اختلاف کی صورت

196

ارادہ (قصد)

اس کی تعریف

261

261

262

262

263

264

264

مرضی میں اور اس میں فرق

کس حالت میں فاسد ہوتا ہے

متعلقہ محل افعال

نیت اور اس میں فرق

اس کا تعلق افعال کے شرعی اثر سے

کب مکمل کہا جاسکتا ہے

استفادہ

اس کی ملکیت

323

استدلال

- 82 امام مالکؒ کے نزدیک فقہی استنباط کی ایک شکل ہے
- 214 اس کی تعریف
- 214 اس کی تین قسمیں ہیں
- 215 فقہی نصفت اور فائدہ عامہ پر حاوی ہے

اسلامی نظامِ قانون

- 55 اس کی ابتدا اور اس کی نشوونما عرب میں
- 55 جاہلیت کے رسم و رواج اس کا ایک جزو ہیں
- 56 جاہلیت کا رواجی قانون کلیتاً منسوخ نہیں ہوا
- 70 ایک عالمگیر مذہبی تجویز ہے
- 71 اس کی تاریخ - اور وہ چار دوروں میں تقسیم ہوتی ہے
- 105 صرف خداوند تعالیٰ مقنن ہے
- 92 پیچیدگی، غیر یقینی اور مصنوعی ہونے کا جو الزام لگایا جاتا ہے، اس کی توضیح
- 56 , 339 آیا قابل ترقی ہے

استثنا

- 336 کیا ہے
- 337 اس کا جو از رسم و رواج اور ضرورت پر مبنی ہے

استحسان

- 79 مسئلہ امام ابوحنیفہؒ ہے
- 211 اس کی تعریف
- 212 صرف حنفی فقہاء اس کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں

- 212 قیاس سے آزاد تر اور وسیع تر ہے
- 212 اس کی مختلف اقسام کا مختلف اقسام کے قیاسات کے ساتھ معارضہ
- 79—213 معاہدات از قسم سلم و استثنائ کی بنیاد اسی پر ہے
- 213 جماعت کی روز افزوں ترقی کی بنیاد پر اس کا استعمال
- 213 رسم و رواج کا اسی اصول کی بنا پر قیاس سے مرزع ہونا

اصول الفقہ

- 76 اس کی ابتدا سلطنتِ بنی اُمیہ کے زمانہ میں
- 77 عباسیوں کی دل افزائی
- 77 آیا اس پر ”رومن لا“ کا کوئی اثر ہے
- 103 اس کا موضوع کیا ہے
- 107 وضع قواعد کا اختیار عام طور سے جماعت علماء کے ہاتھ میں دے دیا ہے
- 107 اس کا بڑا حصہ فقہی استنباط پر مبنی ہے
- 116 اس کے لحاظ سے شرع اپنے استعمال میں ذاتی ہے

فہم اصول

- 83—89 امام شافعیؒ پہلے مصنف
- 87 اس کی تعریف
- 87 فہم اصول اور فروع میں فرق
- 87 یہ فہم یورپ کے جوہر س پروڈنس کے مطابق ہے
- 88 نہ صرف اصولی فہم ہے
- 88 اس کے خاص مقاصد
- 88 چار بڑے اساتذہ کا خاص مسائل میں اتفاق
- 89 اس فہم کے مصنف
- 89-90 کب اس فہم کی علیحدہ تعلیم شروع ہوئی

افعال

154	ان کا حُسن یا قبح اور ان کا جواز
157	فاسد، باطل اور مکروہ
237	فطری اور شرعی
238	جسمانی اور دماغی
238	قولی اور عملی
238	ارادی اور غیر ارادی
239	جائز حقوق پیدا یا زائل کرتے ہیں
239	شرعی یا انشائیہ، اخبار اور ایمان
239	انشائیہ قابلِ تنسیخ ہیں یا غیر قابلِ تنسیخ
239	شرعی ذمہ داری پیدا کرتے ہیں یا معاہدات کو منسوخ کرتے ہیں
240	شرعی احکام کے باعث ہوتے ہیں یا نہیں ہوتے
240	ان کی روحانی تقسیم
240	شرعی افعال جائز، فاسد یا باطل ہوتے ہیں
241	وہی منعقد اور نافذ ہوتے ہیں
242	معاملات کے اہم اجزا
243	ان کے ضروری شرائط

امانت

364	بذریعہ معاہدہ صریح
364	بذریعہ احکام شرعی
364	امین کے فرائض اور ذمہ داریاں
364	خزانہ دار امین ہے

آمدنی

433

اس کے ذرائع

زکوٰۃ :

433

مخصوص محتاجوں کے لیے

433

اس کا وجوب

جزیہ :

434

اس کا وجوب

عُشْر :

434

اس کا وجوب

خراج :

434

اس کا وجوب

امور باعیت تکلیف بہ عام

315

کیا ہیں

امتدادِ زمانہ (میعاد وغیرہ)

325

یہ مسئلہ صرف حقوقِ آسائش میں تسلیم کیا جاتا ہے

325

قواعدِ میعادِ سماعت پر اس کا اثر

انتظامی قانون

433

بیت المال :

433

صرف امام اس کا امین ہوتا ہے

433

ذرائع آمدنی

433

امام نفقہ لے سکتا ہے

433

جاہل ادعائے عامہ کی حفاظت

433

ادارات عامہ اور ضعفاء کی حفاظت

انتظام عدالت :

435

امام کے اختیارات

435

قاضی کا تقرر

436

نیابت

اہل حدیث

222

تقلید کو تسلیم نہیں کرتے

222

قیاس سے بہت کم کام لیتے ہیں

222

عموماً حدیث سے تمسک کرتے ہیں

223

اجماع اور قیاس کو اولہ شرعیہ میں تسلیم کرتے ہیں

اہلیت شرعی

105

جنین کی

259

فاعل اور منفعل

259

جو حالات اس پر عام طور سے مؤثر ہوتے ہیں

259

کامل اہلیت کے لوگ

260

خاص حالات جو اس پر مؤثر ہوتے ہیں

حالات مؤثرہ :

265

بھول کا اثر

265

نیند کا اثر

266

غشی کا اثر

266

غلطی کا اثر

267

نشہ کا اثر

268	ہزل
273	اکراہ
277	فریب
278	جہل احکام
279	جہل واقعات
280	نہم کے غیر نچپتہ یا ناقص ہونے کا اثر
281	اطفال
285	مجاہدین
286	ضعیف العقل
287	دیوالیہ
287	غیر تعلیم یافتہ پیشہ ور
287	غلام
290	غیر مسلم
291	بدعتی
295	مُرد
296	اشخاص بتلائے مرض الموت
299	متوفی

اہل سنت و الجماعت کے فرقے یا مذاہب

78	چار ہیں
78	عباسیوں کے عہد میں قائم ہوئے
79	صرف تفصیلی امور میں مختلف ہیں
87	سب اہم مذاہب امام ابوحنیفہؒ نے قائم کیا
87	ان کے تابعین اُمتِ متوسط خیال کی جاتی ہے
87	تقلید کا مسئلہ کس حد تک ان کے اختلافات کو مضبوط کر دے گا

222

ان میں اتفاق

225-226 کیا ایک مذہب کے تتبع کسی خاص مسئلہ میں دوسرا مذہب اختیار کر لے کے مجاز ہیں

ایمان

103

شرع اسلام کا پہلا اصول

103

عقل انسانی پر مبنی ہے

103

مذہب الہامی کا پیدا کیا ہوا نہیں ہے

290

وہ کن اشیاء پر مشتمل ہے

ایلا

384

کیا ہے

384

ظہار اور اس میں فرق

384

اس کا اثر

بچے (اطفال)

281-282

ان کے کون سے افعال جائز ہیں

282

ان کی ذمہ داریاں

281

ان کا عمل

281

عمل متعلقہ کاروائی کے خیرات

281

عمل متعلقہ حقوق عامہ

282

مختار مقرر کرنے کے مجاز ہیں

283

ان کی وصیت ناجائز ہے

283

افعال ان بچوں کے جو صاحب تمیز ہیں

283

صاحب تمیز ہونے کا معیار

283

ان کا نکاح

283

ان کی مذہبی حیثیت

284

ان کا تبدیل مذہب

284

وہ بالغ کب سمجھے جائیں گے

امام بخاریؒ

84

امام احمد بن حنبلؒ کے شاگرد تھے

84

امام المحدثین

85

پہلے جامع حدیث ہیں

85

اہل سنت والجماعت میں ان کا مجموعہ سب سے زیادہ معتبر سمجھا جاتا ہے

بدعت

169

بدعت کس حد تک مانع شرکتِ اجماع ہے

170

اس کی مختلف اقسام

بنی اُمیہ

78

انہوں نے دار الخلافت دمشق میں بدل دیا

78

تعلیمِ اصول فقہ کی بنیاد ان کے زمانہ میں پڑی

مبہول

265

اس کا اثر افعال پر

بیع الوفا

339

اس کی ابتدا

339

اس کی تعریف

339

بیع اور رهن دونوں کی حیثیت ہے

بیع

194	معاہدہ بیع سلم کا جواز
250	بغیر تعین قیمت
268	ہزل
229-330	خیار مشتری
333	اس کی تعریف
333	محض حقوق کی فروخت نہیں ہو سکتی
334	بلحاظ بیعہ کے اس کی مختلف قسمیں
335	اس کے متعلقہ شرائط
335	مال کا معلوم، متعین اور یقینی ہونا ضرور ہے
335	جن میں سٹہ کے اجزا پائے جائیں وہ ناجائز ہے
335	سلم
337	سرف
340	جائز بیع کا اثر
340	باع قیمت غیر مودی کے معاوضہ میں مال کو روک کر رکھنے کا حق رکھتا ہے
340	انتقال اور رجسٹریشن کے اخراجات
340	بیع اشیا میں تمام سامان متعلقہ شریک ہے
341	کن و جوہ سے اس کا اقالہ جائز ہے

پانی

307	اس کے متعلقہ حقوق
307	سمندر اور دریاؤں کے پانی کے حق استعمال کے حدود
307	خانگی چشموں کا استعمال اور اس کے حق کے فروخت کا اختیار
334	بلخ میں بر بنائے رسم اس کا اجرا

تسکیم (ثالثی)

- 422 کن مقدمات میں جائز ہے
 422 ثالث کیسا ہونا چاہیے
 422 ثالث کے اختیارات
 422 ڈگری حسب فیصلہ ثالثی

تقسیر

- 129 اس کا مقصد اور اس کی حد
 129 اظہار معنی کے لحاظ سے الفاظ کی تقسیم
 1- بلحاظ قواعد صرف ونحو :
 129 مشترک، عام اور خاص الفاظ
 130 صفت، علم، اسم جنس
 130 مطلق اور مقید الفاظ
 130 خاص الفاظ قضیہ کلیہ بناتے ہیں
 132 عام الفاظ ان سب امور پر حاوی ہوتے ہیں جن کی نسبت وہ استعمال کیے جاتے ہیں۔
 133 معارض آیتیں
 133 امتناعی آیت کو اجازتی آیت پر ترجیح
 133 دو آیتوں کو، جو بظاہر معارض معلوم ہوتی ہیں، حتی الامکان تطابقی دینا چاہیے
 134 عام اور محدود حکم میں تعارض
 135 عام کی تخصیص
 135 تخصیص بذریعہ غیر مستقل کلام کے
 136 تخصیص کرنے والے مستقل کلام کا اثر

- 137 جمع کے صیغہ سے کم سے کم تین مراد لیے جاتے ہیں
- 138 معرف اور غیر معرف جمع
- 138 غیر معرف الفاظ
- 139 ایک شخص کے عمل سے استنباط
- 140 تعبیر اس بیان کی جو بجاوب کسی استفسار یا کسی خاص واقعہ کے کیا گیا ہو
- 140 ایک قضیہ کی عمومیت قابل لحاظ ہے۔
- 141 مطلق اور مقید کلام ایک ہی معاملہ میں
- 142 مطلق اور مقید امتناعی احکام۔
- 2۔ استعمال الفاظ :
- 143 حقیقی
- 143 مجازی
- 144 مجاز کے مختلف استعمال
- 144 شرعی اصطلاحات کا مجازی استعمال
- 144 نکاح کے معاہدہ میں مجاز کا استعمال
- 145 شرعی سبب کا استعمال بجائے سبب کے
- 145 مجازی معنی لینے کے شرائط
- 146 حقیقت اور مجاز کی دریافت سیاق اور سباق سے ہوتی ہے
- 147 صریح اور کنایہ کے الفاظ
- 147 ایسے جرائم میں جن کی سزا حد ہے ، الفاظ کا صریح ہونا لازمی ہے
- 147 باضابطہ لکھی ہوئی تحریریں صریح سمجھی جاتی ہیں
- 148 بے ضابطہ لکھی ہوئی تحریریں بالکنایہ منتصوہ ہوتی ہیں
- 148 گونگے بہروں کے اشارے بالکنایہ منتصوہ ہوتی ہیں
- 3۔ الفاظ کے معنی :
- 148 ظاہر ، نص ، مفسر اور محکم ہو سکتے ہیں
- 149 خفی ، مشکل ، محمل اور متشابہ ہو سکتے ہیں۔

- 149 الفاظ اپنے معمولی معنی میں لیے جانے چاہئیں
4 - مختلف طریقے جن سے جملہ میں ایک لفظ کے معنی ظاہر ہوتے ہیں؛
- 150 ذریعہ مصداق
- 151 ذریعہ مفہوم
- 151 ذریعہ اقتضاء
- 152 ذریعہ دلالت یا فحوالی الخطاب
- 153 ایک امر کے اثبات سے دوسرے امور کی نفی کا استدلال نہیں کیا جاسکتا
- 153 اوامر کے الفاظ
- 154 بیانہ بہ نسبت الشائیہ کے زیادہ تر وثوق کے قابل ہے۔
- 154 اوامر کا مفہوم
- 154 کس حد تک حسن و قبح پر منحصر ہے
- 155 حسن و قبح لنفسہ بالغیرہ
- 156 جو افعال قبیح بعینہ ہونے کی وجہ سے ممنوع ہیں وہ بجائے خود باطل ہیں
- 156 جو افعال قبیح بغیرہ ہونے کی وجہ سے ممنوع ہیں وہ جائز مگر فاسد ہیں
- 156 جو افعال حوالیات کے لحاظ سے قبیح ہیں وہ جائز مگر مکروہ ہیں
- 157 باطل اور فاسد افعال سے فریقین معاملہ علیحدہ ہو جانے کے مجاز ہیں
- 157 افعال شرعی کی ممانعت کا مفہوم
- 158 صحیح تعبیر متعلق بہ معنی ہو سکتی ہے یا عمل کے
- 158 یا مفسر ہوتی ہے یا ترمیمی یا ناسخ
- 159 ترمیم یا تنسیخ صرف آیات قرآنی یا متواتر اور مشہور احادیث سے ہو سکتی ہے
- 162 ذریعہ بیان ضرورتہ

تعمیل کے ذرائع

111

شرع اسلام میں تعمیل کے ذرائع میں عذاب و ثواب بھی داخل ہے

تقلید

220	اس کے معنی
220-221	اس کا تعلق ان لوگوں سے ہے جو فقہیہ نہیں ہیں
221	جو سوالات اس سے متعلق ہیں
223	اس کا بلحاظ تاریخ نہ بلحاظ قانون قابل توجہ ہونا
229	مجتہدین کی تقسیم میں اس کا اثر
231	اس کی وجہ سے تین قسم کے فقہاء کو مجتہدین کا درجہ ملنا
237	زمانہ حال کی تعبیر
239-240	اس کے متعلق عام خیالات

تنسخ

159	اس کے قواعد
160	اس کی مثالیں
160	قرآن اور حدیث کی تنسخ اجماع یا قیاس سے نہیں ہو سکتی
160	قرآن کا منسوخ التلاوت یا منسوخ الاحکام ہونا

توریت

163	باپ کا حصہ جب صرف والدین ہوں
179	دادا کا حصہ جب وہ اور بھائی ہوں
179	ماں کا حصہ جب وہ اور والد اور زوجہ موجود ہو
392	قابل توریت حقوق اور ذمہ داریاں
392	اصول متعلقہ توریت
393	موانع توریت
393	مختلف قسم کے ورثاء

1- ذوی الفروض :

393

کون ہیں

394

ان کے حصے

2- عصبات :

394

کون ہیں

394

ان کی مختلف قسمیں

395

مسئلہ رد

3- ذوی الارحام :

395

کون ہیں

395

ان میں ترتیب

396

ذریعہ معاہدہ

396

ذریعہ اقرار قرابت

396

موصی لہ

396

بیت المال

396

حجاب

396

کلی یا جزئی

396

اس کا اصول

396

ایک ہی قسم کے ذکور اور اناث کے حقوق

جبر (اکراہ)

273

افعال پر اس کا اثر

373

ملجی وغیر ملجی

274

انسان کی شرعی اہلیت اس سے زائل نہیں ہوتی

274

افعال قابل تنسیخ اور غیر قابل تنسیخ پر اس کا اثر مختلف ہوتا ہے

275

طلاق کے معاملہ میں

- 275 جو افعال بجز کرائے جائیں وہ کس حالت میں جبر کرنے والے کی طرف منسوب ہو سکتے ہیں
- 277 اس کا اثر اچھے کاموں میں
- 277 اس کا اثر بُرے کاموں میں
- 400, 401-402 قولی افعال میں ذمہ داری
- 400, 401-402 عملی افعال میں ذمہ داری

جرم

- 406 کیا ہیں
- 407 ان کی اقسام
- 407 ان کی سزائیں
- ان کی حد (دیکھو یہ عنوان)
- 408 سزا کا اصول تعزیر پر مبنی ہے
- 408 تعزیر کے مقاصد
- 147, 152-153 جرائم مستوجب حد میں الفاظ صریح ہونے چاہئیں

جنین

- 281 کو حقوق حاصل ہوتے ہیں ذمہ داری نہیں ہوتی

جنایات

- 397 اس میں اور جرائم میں فرق
- 397 دفع اور حفاظت خود اختیاری کی اجازت
- 398 اس کی مختلف اقسام
- 399 اس کی بنا پر ذمہ داری
- 400 اخلاقی ذمہ داری اس ذمہ داری کا معیار نہیں ہے

- 400 ذمہ داری کے اصول
- 400 اسباب معاون
- 401 افعال متعلقہ نفاذ حقوق کب اس میں داخل ہوتے ہیں
- 401 وہ افعال جو بجائے خود ناجائز ہیں
- 401 غفلت دعویدار یا غفلت معاون
- 401 ذمہ داری بحالت اکراه (دیکھو جبر و اکراه)
- 401 ذمہ داری بحالت فریب (اسی عنوان میں دیکھو)
- 404 اس کا چارہ کار
- 404 قصاص (اسی عنوان میں دیکھو)
- 405 معاوضہ یا ہرج
- 405 اس کا معیار
- 406 واپسی
- 406 دو قسم کی واصلات
- 406 جس حالت میں غاصب نے جائداد میں کوئی ترقی کی ہو

جہل (ناواقفیت)

265—278

279

279

279

280

جاہلیت کے رسوم

عربوں کی جماعت کی ترکیب

افعال پر اس کا اثر

قانون کا

متعلقہ نصوص قرآنی و احادیث مشہورہ و اجماع

جن کے متعلق نص یا اجماع نہ ہو

بجز خاص صورتوں کے یہ عذر نہیں ہو سکتا

واقعات کا

عذر معقول ہے

- 56 جب اسلام آیا وہ ایک حد تک خانہ بدوش تھے
- 56 وہ قبائل اور بطون میں منقسم تھے
- 57 قبائل اپنے سرداروں کو خود منتخب کرتے تھے
- 57 سرداروں کے فرائض
- 57 فیصلوں کی تعمیل صرف قبائل کی رائے پر منحصر تھی
- 58 نزاعوں کے تصفیہ کا طریقہ
- 58 مدعی کو شہوت پیش کرنا ہوتا تھا
- 58 قسم سے ذمہ داری سے رفع ہو جاتی تھی
- 58 اقبال کے لیے تکلیف دی جاتی تھی
- 59 بعض اوقات فیصلہ میں کاہنوں سے امداد لی جاتی تھی۔
- سزا :
- 60 اصول انتقام تھا
- 60 سرقہ کے لیے
- 60 زنا کی یہودیوں میں
- نکاح :
- 61 چار قسم کا
- 62 متعہ
- 63 عورتوں کو اختیار نہ تھا
- 63 محرمات
- 63 نکاح کر دینے کا حق
- 63 تعدد الازدواج عام طور سے رائج تھا
- 65 اولاد کا نسب نکاح ہی سے نہیں متعین ہوتا تھا
- مہر :
- 62 معاہدہ نکاح کا ایک جز تھا
- 62 اس سے بچنے کی صورت

- 62 اس کی ادائیگی عام رائے کے زور سے ہوتی تھی
- 69 وہ شوہر کی جائداد پر بار ہوتا تھا
- طلاق :
- 64 اس کا اختیار قطعی تھا
- 64 اس کی مختلف شکلیں
- 65 اس کا اثر
- 65 عدت کا زمانہ
- تبیہ :
- 65 تمول کا جائز ذریعہ
- 66 عام طور سے بذریعہ معاہدہ ہوتا تھا
- 66 عمر کی کوئی قید نہ تھی
- 66 متبہ بننے والے کے لیے لاولد ہونا ضرور نہ تھا
- 69, 68-67 اس کا اثر
- دُخترکشی :
- 66 اس کا عام رواج
- جائداد
- 66 عام طور سے سامان خانہ داری پر مشتمل تھی
- 66 غلام اشیا قیمتی تھے
- 66 موروثی اور مکسوبہ میں کوئی فرق نہ تھا
- 66 صرف عبادت گاہیں ملک عام تھیں
- 67 اس کے انتقال کا قطعی اختیار
- بیع
- 67 اس کی مختلف شکلیں
- اجارہ
- 69 طویل المدت اجاروں سے ناواقفیت

69

اس کی اقسام

سود :

69

اس کا رواج عام تھا، خصوصاً یہودیوں میں

وصیتی انتقال :

69

اس کا اختیار غیر محدود تھا

70

مطلق اجنبی کے حق میں جائز تھا

جانشینی اور توریث :

70

توریث کی بنا قرابت، تہنیت اور معاہدہ پر تھی

70

عورتیں اور نابالغ اس سے محروم تھے

70

متبنی اور بے نکاحی عورتوں کی اولاد کی ایک حیثیت تھی

70

وارثوں کے حصے متغیبن نہ تھے

70

سردار و زنا میں حصے تقسیم کر دیتے تھے

70

عورتیں، بہنیں اور ماہیں و زنا میں شریک نہ تھیں

70

مہر اور بیوہ کے نفقہ کا بار جائد اور پر تھا



407

اس کے سخت قیود

407

اس کی مختلف شکلیں

407

کن صورتوں میں وہ کام میں لائی جاسکتی ہے

407

شک یا غلطی کی صورت میں اس سے تحفظ

حدیث

72

اس کے معنی

72

منجملہ اولہ شرعیہ کے ہے

72

ان کا الہامی ہونا

- 72 جائز اور صحیح افعال کا اسی سے پتہ چلتا ہے
- 74 حکومت کے حکم سے جمع نہیں ہوتی۔
- 74 اس کے جاننے والے لازمی طور سے فقیہ نہ تھے
- 74 اس کی تعلیم کا طریقہ
- 85 اس کے تعلیم دینے والے
- 86 بخاری اور مسلم دو مشہور جامع
- 86 صحاح ستہ سے چاروں مذاہب کا متفق ہونا۔
- 86 ان کی صحت کا ہمیشہ زیر بحث رہنا
- 123 ان کی صحت کی جانچ کے قواعد
- 124 ثبوت کے لحاظ سے ان کی تقسیم
- 125 راوی کے اوصاف
- 125 مشہور فقیہ راوی
- 125 صحیح روایت کے بیان میں کیا ہونا چاہیے
- 126 اس پر اعتراض
- 127 طریقہ روایت
- 161 اجماع یا قیاس سے منسوخ نہیں ہو سکتی۔

حقوق

- 109 شرع ان کی بنا پر عمل پیرا ہوتی ہے
- 109 ان کے معنی
- 109 سب سے پہلے حقوق اللہ ہیں
- 244 عامہ اور ذاتی
- 246 عامہ حقوق کی تقسیم
- 247 قائم بنفسہ اور غیر قائم بنفسہ
- 247 اصل و خلف

248	ذاتی کی تقسیم بلحاظ مقاصد شرع کے
248	ذاتی کی تقسیم بلحاظ مضامین کے
252	حقوق کی پیدائش، انتقال اور زوال
332	تابع حقوق منتقل نہیں ہو سکتے

حق آسائش

315	اس کی مختلف اقسام
325	امتدادِ زمانہ سے حاصل ہوتا ہے
315	عدم استعمال سے ضائع ہو جاتا ہے
315	اس کا استفادہ

حوالت

333	اس کی نوعیت
368	ضمانت اور اس میں فرق

خلیفہ

73	انتخابِ خلیفہ کی نزاع میں مسلمانوں کا دو فرقوں میں تقسیم ہو جانا
73	اس کے اختیارات
73	وضعِ قانون کا مجاز نہ ہونا
75	اول چار خلفاء کے زمانہ میں عدالت کا انتظام
76	عدالتوں کے معمولی اختیارات کے زیر اثر ہے
76	شاہی اختیارات اور حقوق کبھی حاصل نہیں ہوئے
76	انتظامی امور کا تعلق اسی سے ہوتا ہے
430	انتقالِ اختیارات کا مجاز ہے
430	قاضی کے احکام اس پر واجب التعمیل ہیں

- 431 صرف جماعت کا نمائندہ ہے
 431 اس کا علیحدہ کیا جانا
 432 قبیلہ قریش سے ہونا چاہیے
 432 اپنا ولی عہد نامزد کر سکتا ہے
 432 بیت المال کا امین ہے
 433 جائداد ہائے عام کا محافظ ہے
 433 امانات اور نااہل اشخاص کا آفری دلی ہے

خانگی قانون یا قانون متعلق بنانداں

- 97 ان معاملات میں پورے طور سے فقہاء کی رائے کا اتباع ہونا چاہیے
 265 اہم تصور ان قوانین میں نکاح ہے
 265 مثل ہنود کے خاندان مشترکہ نہیں تسلیم کیا جاتا ہے
 265 خاندانی تعلقات شرکت رحم اور قرابت پر قائم ہوتے ہیں

خداوند تعالیٰ

- 105 شرع اسلام میں صرف وہی مقنن ہے
 105 اس نے اپنی شرع پیغمبروں کے ذریعہ سے شائع فرمائی
 105 اس کے الہام رسول اللہ پر قرآن میں
 104 شرع اسلام کا پہلا اصول اس کو ماننا ہے
 105 اس اقتدار کے تسلیم کی بنیاد یشاق ازل ہے
 106 اس کے مرضی پر سر جھکا دینا شرع کا اہم اصول ہے

خط

- 264 اس کی تعریف

خیرات

348

کیا ہے

355

ہبہ بغرض خیرات

دارالہرب اور دارالاسلام

442

ان کا معیار

444

ہندوستان دارالاسلام ہے

دیوالیہ

397

کون سے

397

اس کی جائداد کی جبریہ فروخت

397

قاضی کب امتناعی احکام متعلق انتقال جاری کر سکتا ہے

راستہ

334

یہ حق فروخت ہو سکتا ہے

ربو

95

مسئلہ

207

اس کے متعلق نصوص

193

اس کا تعلق اشیائے خوردنی سے

199

اس کی علت مؤثرہ

337

اس کے معنی

337

اس مسئلہ کی حد

338

اس کے احکام

- 338 اس کی نسبت فقہاء میں اختلاف آراء و اختلاف عمل
 338 اس مسئلہ کو کام میں لانے کے لیے حالات و وقت اور عملدرآمد کا لحاظ ہونا چاہیے
 338 حنفی تمام مثل اشیا میں، خواہ وہ ذرنی ہوں یا کیلی، مساوات پر زور دیتے ہیں
 338 شافعی اس کو صرف اشیائے خوردنی، سونے اور چاندی تک محدود رکھتے ہیں
 338 اس کے متعلق خاص قواعد
 339 آیا اس کا تعلق ان معاملات سے ہے جو مسلم اور غیر مسلم سے تعلق رکھتے ہیں
 339 اس کے متعلق حیل

رسم و رواج

- 107 ماخذ قانون سے
 107 قبل کے جس کو قرآن نے منسوخ نہیں کیا، جائز ہیں
 107—185 ان کا کوئی شرعی اثر نہیں اگر وہ الہامی قانون یا اجماع کے خلاف ہوں
 185 قیاس فقہی سے مرعج ہیں
 185 ان کی بسبب
 186 خاص رسوم میں اور ان میں تمیز
 186 احکام کی حیثیت پیدا کرنے کے لیے ان کا عام طور سے شائع ہونا ضرور ہے
 186 ان کا کسی خاص زمانہ سے راجح ہونا لازم نہیں ہے
 186 منحصر المقام ہیں
 186 راجح رہنے تک قابل نفاذ ہیں
 186 پنجاب اور بمبئی کے رسم و رواج

رض

رہن

- 365 اس کی تعریف
 365 کن اشیا پر ان کا عمل ہوتا ہے

365	اس کا انعقاد
365	مرہن کے حقوق
366	راہن اور مرہن کی ذمہ داریاں
366	مرہن کے چارہ کار
367	مرہن کا حق فروخت

س

334	اس کے معنی
334	قیمت بروقت معاہدہ ادا ہونی چاہیے
334	تاریخ حوالگی مقرر ہونی چاہیے
335	آیا جانوروں کی ایسی بیع جائز ہے
335	سات شرائط قائم کردہ امام ابوحنیفہؒ

نشارحین

88	ان کا زمانہ جو پودھوں صدی عیسوی کا آخر ہے
88	مختلف مذاہب کے مسائل کی شرح
88	ہند کے شارحین نے فتاویٰ عالمگیری مرتب کیا

شافعی

83	امام مالک کے شاگرد
83	امام ابوحنیفہؒ اور امام مالک کے مابین راستہ اختیار کیا
84	امام مالک سے زیادہ اجماع کا لحاظ کیا
84	استدلال کو شرع کا پانچواں ماخذ قرار دینے میں امام مالک سے متفق ہیں
84	امام ابوحنیفہؒ کے مسئلہ استحسان کو رد کیا
84	فہم اصول میں پہلے مصنف ہیں

84 ان کے متبعین افریقہ، عرب اور ہندوستان (بمبئی اور مدراس) میں پائے جاتے ہیں

شاہی

113

ابتداءً یہ حق خداوند تعالیٰ کا ہے

113

اس نے لوگوں کو عطا فرمایا ہے

113

یہ حق کسی خاص شخص کا نہیں ہو سکتا

شخص

259

اس کی شرعی اہلیت

260

آیا شرعی شخص تسلیم کیا جاسکتا ہے

شرائط

257

جائز شرائط

257

علتِ مؤثرہ کی حیثیت رکھنے والی شرطیں

257

علتِ بعیہ کی حیثیت رکھنے والی شرطیں

257

برائے نام شرطیں

258

معاہدہ کی شرطیں

شرع کی تاریخ

70

پہلا دور :

71

وضع احکام کا زمانہ

71

نزولِ قرآن

73

دوسرا دور

قرآن کا جمع کیا جانا

74

بطور خود لوگوں کا احادیث کو جمع کرنا

76

شرع کی باضابطہ تعلیم کا آغاز بطور فن

تیسرا دور:

76

اہل سنت والجماعت فقہی مذاہب کی ابتدا

79

امام ابوحنیفہؒ اور ان کے شاگردوں کا فقہ کو مرتب کرنا

87

قرآن کی تعلیم اور فن تفسیر

چوتھا دور:

88

چاروں بائیان مذاہب کے کاموں کی تکمیل

89

شارحین اور حاشیہ نویسوں کا زمانہ

90

فن اصول پر کتابیں

نفاذ احکام شرع بذریعہ انگریزی عدالتوں کے (دیکھو نفاذ احکام شریعت)

شراکت

55

رسم و رواج پر مبنی ہے

370

ملک مشترکہ اور اس میں فرق

370

اس کی تعریف

370

اس کے شرائط

370

اس کی مختلف قسمیں

370

شرکار کے فرائض اور ذمہ داریاں

372

شریک ایک دوسرے کے مختار ہیں

372

شرکار کے معاہدات

372

اس میں غیر مساوی ذمہ داری

372

اس کا انفساخ

شفعہ

372

طلب شفیعہ منزل میں

- 372 بیع سے لاعلمی کا اثر
 315 یہ حق کب پیدا ہوتا ہے
 316 اس کے مستحق کون ہیں
 316 متعدد شفیعوں کے باہمی نزاع کے تصفیہ کے قواعد
 317 اس حق کو کام میں لانے کے لیے سخت قیود ہیں
 317 ہندوستان کی انگریزی عدالتیں اس کو مسلمانوں میں تسلیم کرتی ہیں
 318 بعض مقامات میں بطور رواج ہندوؤں کے لیے بھی یہ حق تسلیم کرتی ہیں
 315 اس کے لفظی معنی

شہادت

- 420 انسانی شہادت
 421 فقہی اصول اس کے متعلق
 422 اس کی ادا کے متعلق فرض اور حق
 422 اس کی مختلف قسمیں
 422 گواہ کی اہلیت کے متعلق شرائط
 423 عام طور سے ایک گواہ دعویٰ کے ثبوت کے لیے کافی نہیں ہے، عورت کی شہادت مرد کی شہادت سے کم ہے
 424 جب گواہ کی اہلیت پر اعتراض ہو تو حاکم اس کی دریافت کا مجاز ہے
 424 عادل اشخاص کا رجسٹر رکھا جانا چاہیے
 424 عینی و سماعی
 425 اس کا تطابق دعوے کے ساتھ
 426 اس کے متعلق قیاس
 426 اس سے رجوع
 427 کس حالت میں ایک طرفہ بیان قابل قبول ہوتا ہے
 428 قرینہ شہادت

- 428 دستاویزی شہادت
اقرار
428 اس کا غیر مشروط ہونا ضروری ہے
429 مانع تقریر مخالف

صرف

- 336 اس کے معنی
336 اس میں مساوات ضروری ہے
336 معاہدہ کے ساتھ ہی دونوں اشیاء کی تحویل ہونی چاہیے
336 اس میں سخت شرائط بر بنائے مسئلہ راجح عامد ہوتی ہیں

ضابطہ

- 410 مقدمات کا فیصلہ قاضی کرے گا
410 شہادت کا اثر
411 اختلاف شہادت کی حالت کے متعلق قواعد
411 فیصلہ کی بنیاد یقین ہونا چاہیے نہ کہ صرف قیاس
411 صحیح عدالت کا انتخاب
دعوے
411 اس کی تعریف
412 مدعی اور مدعی علیہ کی تعریف
412 اس کو کون شخص پیش کرنے کا مجاز ہے
412 اس کے متعلق قواعد
413 وہ زبانی ہو سکتا ہے
413 اس سے ناپس کا منشا صاف معلوم ہونا چاہیے

فریق مقدمہ

ان کی شرکت

413

414

قابضانِ جائداد مخصوص نالاش کے مجاز ہیں

414

شریک و رثا، کونالاش کا حق

414

مخصوص جائداد میں شرکار کونالاش کا حق

415

حقوق متعلقہ جائداد عام و شخصی

سماعت؛

415

فریقین یا ان کے مختاروں کے مواجبہ میں ہونی چاہیے

415

کارروائی ایک طرف

416

جواب بطریق دفع

416

مدعی علیہ کی میں

416

مقدمہ وہاں دائر ہو سکتا ہے جہاں مدعی اور اس کے گواہ رہتے ہیں۔

416

وہ صورت جس میں مدعی علیہ اس عدالت کے حدودِ ارضی سے باہر رہتا ہے

ڈگری

417

اس کی تعریف

417

کس پر نافذ ہے

418

بعض حالات میں فاسد ہو جاتی ہیں

418

اس کی نظر ثانی

418

اس کی تعمیل

419

ضمنی احکام

مَتَّحِكِمِ :

420

میعاد

ضعیف العقل

285

کون ہیں

286

ان کی جائداد (25) سال کی عمر کے پہنچنے تک ان کو نہ دی جائے گی

392

عدالت کی نگرانی رہے گی

ضمانت

367

کیا ہے

367

اس کا مقصد

367

مشروط اور محدود ہو سکتی ہے

368

بربنائے اصول اس کی ذمہ داری پر اثر

طلاق

131

اس کے متعلق جملہ میں صرف (الفاظ) کا اثر

253

طلاقِ حسن میں وقفہ کیوں ہونا چاہیے

266

طلاق بربنائے غلطی

270

طلاقِ نزل

276

طلاق بحالتِ جبر و اکراه

375—382

اس کا حق مرد کو حاصل ہے

375—382

اس کا حق عورت کو

381

مرد کو یہ حق مقید کیا جاسکتا ہے

382

اس کے لیے مرد کا بالغ اور عاقل ہونا ضروری ہے

382

اس کے حدود

383

طلاق دو قسم کی ہے

383

بائن کیا ہے

383

طلاقِ بائن کے بعد نکاح

384

اس کا جواز

384

بحالتِ نشہ

384

384

ہزل میں
اس کے احکام میں حنفیوں کی لفظی تعبیر کا نتیجہ

ایلا (دیکھو اسی عنوان میں)

ظہار (دیکھو اسی عنوان میں)

384

385

387

اس کا دینا

ان قواعد کا نتیجہ جو فقہاء نے اس بارہ میں وضع کیے ہیں

نابالغ کی طرف سے ولی اس کا مجاز نہیں ہے

ظہار

384

384

384

کیا ہے

اس میں اور ایلا میں فرق

اس کا اثر

عاریت

365

اس کی تعریف

عامی

221

221

اس کے فرائض میں داخل ہے کہ وہ علماء کا اتباع کرے

اتباع سے کسی مشہور عالم کے وہ بری ہو جاتا ہے

عادت

178

387

387

نص اس کے متعلق

اس کے معنی

اس کی مدت

علت مؤثرہ

- 195 اس کی تعریف
- 196 اس سے انسانوں کی راحت میں اضافہ ہونا چاہیے
- 196 دینی اور دنیوی مقاصد میں اختلاف
- 197 اس کا عام نہیں بلکہ مخصوص اور متعین ہونا ضرور ہے
- 199 قابل توسیع ہو
- 199 ایک شرعی حکم کے چند علل مؤثرہ ہو سکتے ہیں
- 199 کیا چیز علت مؤثرہ بن سکتی ہے۔
- 201 اس کا پتہ کس طرح لگتا ہے
- 201 نص سے ظاہر یا مستنبط ہوتی ہے
- 201 اجماع سے قائم ہوتی ہے
- 203 ”سیر“ (استخراج) سے دریافت ہوتی ہے۔
- 203 اس کا مناسب اور درست ہونا ضرور ہے
- 204 اس کی قوت مختلف ہوتی ہے
- 253 اس کی مختلف قسمیں
- 253—255 اس میں اور علت بعیدہ میں تمیز
- 255 شرع کے ہر حکم کی ایک علت مؤثرہ ہوتی ہے

علامت

- 258 کیا ہے
- 258 ایک شرط جو علت مؤثرہ سے پہلے پائی جانی چاہیے
- 258 علت مؤثرہ کی قوت نہیں رکھتی
- (غزور) (فریب یا دھوکا)
- 264 وہ صرف ارادہ اور مرضی پر بالواسطہ مؤثر ہوتا ہے

277 اس کا اثر افعال قابل تنسیخ اور ناقابل تنسیخ پر
404 اصول ذمہ داری اس کی بنا پر

غش

266

اس کا اثر فعل پر

عولام

251

فریب سے اعتناق

277

اکراہ سے اعتناق

287

غلامی کی بنیاد

288

جزاء ناجائز

288

مشترک جائز ہے

288

اعتناق کی ترغیب

289

جائداد نہیں پیدا کر سکتا مگر مالک کے لیے

289

نکاح اور طلاق کا مجاز ہے

290

ان دونوں امور میں اس کے حقوق نصف آزاد شخص کے ہیں

290

وہ اپنے مال اور جان کی حفاظت کا مستحق ہے

290

اس کی سزا بھی نصف ہے

290

معزز عہدوں پر مقرر نہیں ہو سکتا

291

گواہ نہیں ہو سکتا

غیلم

300, 292, 112

شرع کا ان سے تعلق صرف بلحاظ بود و باش کے ہے

291, 112

شرع کا غیر مذہبی حصہ ان سے متعلق ہوتا ہے

167

اجماع میں شریک نہیں ہو سکتے

210	قبول اسلام کا اثر ان کے نکاحوں پر
290	ان کی شرعی اہلیت میں نقص
290	ان کی تعریف
290	ان کی پانچ قسمیں
292	خود ان کا قانون بحالت اختلاف ارا قابل نفاذ ہے
293	شرع اسلام کے احکام متعلقہ تعزیر و انتقال جائداد ان سے متعلق ہیں وہ خیراتی کاموں کے لیے وقف قائم کر سکتے ہیں
439	مسلمانوں کے تعلقات ان کے ساتھ
440	اعلان جہاد ان کے مقابلہ میں
440	جو مال ان سے ہاتھ لگے
440	اسیران جنگ
441	ان کے ساتھ معاہدے

فتاویٰ عالمگیری

89

اورنگ زیب کے حکم سے مرتب ہوئی

فرقت

384

کس طرح کرائی جاتی ہے

384

اس کا اثر

384

کن صورتوں میں جائز ہے

فقر

103

مختلف تعریفیں

103

اس کے معنی پر بحث

103

اس کا اصل مقصد

103 سنیوں کے چاروں مذاہب میں اس کا مفہوم ایک ہے

فقہی استنباط

107 ایک ماخذ فقہ ہے

107 اس کی اجازت کی بنا قیاس پر ہے

107 اگر وہ الہامی احکام اور اجماع کے خلاف ہے تو ناقابل عمل ہے

107 اس کی وہی حیثیت ہے جو انگلستان کے قانون میں نظر رکھی ہے

223 ایمانی زمانہ اس کی اجازت ہے

فقہ کی کتابیں

234 بلحاظ اعتبار کے ان کی تقسیم

قاتل

245 سزائے قتل

245 صلح

252 دیت

تقاضی

75 پہلا تقریر حضرت عمرؓ کے عہد میں ہوا

75 ابتداءً فرائض ٹھیک طور سے متعین نہیں ہو سکے

116 شرعی احکام میں استنباط کی اجازت

116 نصوص اور اجماع کا اتباع لازم ہے

220 ایک شرعی معاملہ کا کس طرح فیصلہ کرنا چاہیے

226 اس کا فیصلہ اس معاملہ میں حکم نہیں قائم کرتا

226 مجتہد نہ ہونے کی صورت میں مجتہدوں کی کتابوں کی طرف رجوع

- 226 ڈگری سے صرف فریقین کی نزاع کا فیصلہ ہوتا ہے
- 226 اس کے متعلق قواعد
- 226 اس کا فرض جب کہ نصوں اور اجماع نہ ہو
- 227 ابن ہمام کی رائے کے مطابق ان کے اختیارات میں کمی
- 228 پہلے اس کو اصحاب رسول اللہ اور بانی مذہب کی رائے کا اتباع کرنا چاہیے
- 239 ان کا تغلب مسئلہ تقلید کی پیدائش کا باعث ہوا (دیکھو تقلید)
- 435 ان کا تقرر
- 436 عورت قاضی ہو سکتی ہے
- 436 اختیارات اور حدود و ارضی
- 436 نائب کا تقرر
- 436 خلیفہ کے حکم سے
- 437 ان کے نیم عدالتی اختیارات
- 437 ان کے فرائض وقف کے متعلق
- 437 ان کے فرائض نابالغوں اور مجاہدین کے متعلق
- 437 ان کے فرائض متوفی کی جائداد کے انتظام کے متعلق

قبضہ

- 317 وہ کیا ہے
- 317-318 حقیقی یا حکمی
- 318 اجازتی قبضہ
- 318 قبضہ اور حق قبضہ میں فرق
- 318 حقوق ذوالبید
- 319 قبضہ ناجائز میں واصلات کی ذمہ داری
- 319 جائداد میں قابض کی کی ہوئی ترقی
- 320 قابض کی حفاظت بمقابلہ تمام اشخاص کے بہ استثنائے مالک کے

320

اس کی حفاظت بذریعہ قوت کی جاسکتی ہے

320

ناجائز قابض کی ذمہ داری

320

پٹہ دار یا مرتہن کا قبضہ

321

مکمل یا غیر مکمل قبضہ

321

مشاع کا قبضہ

تذوق

245

میں مصالحت

قرآن (دیکھو تفسیر)

72

اس کے معنی

71

چاروں اہلسنت والجماعت کے مذاہب کی بنیاد ہے

87

اصل ماخذ شریعت ہے

73

کس طرح محفوظ رکھا گیا

73

کس طرح جمع ہوا

73

صحیح نسخہ حضرت عثمانؓ نے مرتب کیا

87

اس کی تفسیر

87

فقہاء میں تفسیر پر کوئی اعتنا نہیں کیا جاتا

106

وہ کیا ہے

122

قدیم ہے اور رسولؐ پر نازل ہوا

122

سورتوں اور آیتوں پر مشتمل ہے

123

اس میں اور احادیث میں فرق

123—162

معنی کے علاوہ خود الفاظ روحانی تاثیر رکھتے ہیں

161

اجماع یا قیاس سے آیات منسوخ نہیں ہو سکتیں

قصاص (انتقام)

- 404 عربوں کے قدیم رسم و رواج کے لحاظ سے جائز تھا
- 405 گھٹا کر محدود کر دیا گیا
- 405 محض خانگی حق نہیں
- 405 کب جائز ہے
- 405 یہ حق قابلِ مصالحت ہے
- 405 صرف اصول کے لحاظ سے قابلِ توجہ ہے

کافر

- 116 اس کے لفظی معنی

مالک بن انس (امام)

- 82 اہل سنت والجماعت کے ایک مذہب کے بانی ہیں
- 82 ان کے مسائل امام ابوحنیفہ کے مسائل سے زیادہ مختلف نہیں ہیں
- 83 احادیث اور عمل کی طرف زیادہ توجہ تھی
- 83 مدینہ کے رسم و رواج پر زیادہ زور تھا
- 83 اصول "مصلحت" کو استنباط کی بنیاد قرار دینا
- "استدلال" کو بھی ماخذ شریعت قرار دیا

مال

- 303 مختلف اقسام کی ملک
- 304 اس کی تعریف
- 304 لفظ "مال" بہ نسبت انگریزی لفظ "پراپرٹی" کے تنگ تر ہے
- 304 اس کا مفید انسان ہونا لازم ہے

وہ اشیاء جو مال میں منتقل نہیں ہو سکتیں

- 305 روشنی
- 305 ہوا
- 305 آگ
- 306 خود رو گھاس
- 307 پانی
- 307 عام چراگاہ یا جنگل
- 307 بڑے دریاؤں کے کنارے
- 308 شاہراہ عام
- 308 ادارات جو فائدہ عام کے لیے ہوں
- فطرت کی اکثر اشیاء عام اور سب لوگوں کے استعمال کے لیے ہیں جب تک وہ مال کی صورت میں نہ لے آئی جائیں
- 309 1۔ منقولہ اور غیر منقولہ
- 310 جو اشیاء جڑی ہوئی ہوں، وہ غیر منقولہ میں داخل ہیں
- 310 منقولہ کی تقسیم
- 310 2۔ مثلی اور غیر مثلی
- 311 3۔ متعین اور غیر متعین
- 312 مالکوں کا حق استعمال و استفادہ

متوفی اشخاص

- 299 ذاتی فرائض سے بری الذمہ ہو جاتے ہیں
- 300 فرائض متعلقہ واپسی ایسی جامدات کے جو بجنہ واپس ہونی چاہیے
- 299 فرائض متعلقہ افعال خیرات کا خاتمہ ہو جاتا ہے
- 299 فرائض متعلقہ ہرجہ
- 299 ان کے حقوق

300

ان کی توریث

محبت

166

اس کے معنی

168, 217—123

اس کے اوصاف

169

اس کا فیصلہ عام رائے پر چھپوڑا گیا ہے

169

بدعت کس حد تک اس درجہ کے حصول کی مانع ہے

170

کیا عدم پابندی احکام شریعت اس کی مانع ہے

180—182

اس کا فتویٰ اگر اس سے اختلاف نہ کیا جائے، اجماع کا اثر رکھتا ہے

272

کیا موجودہ لوگ اس درجہ کو نہیں پہنچ سکتے

231

ان کی تقسیم

231

تقلید کا مسئلہ صرف تین اقسام سے متعلق ہے

233

ان کی طرف منسوب مسائل کی تقسیم

238-237

ان کے اختلاف کی حالت میں کیا اصول برتا جائے گا

مجاہدین

286

ان کی شرعی اہلیت کی وہی حالت ہے جو ایسے بچوں کی ہوتی ہے جن کو تمیز نہیں ہوتی

مختار

281

اس کا عمل جس حالت میں وہ اپنی موقوفی سے لاعلم ہو

368

مختاری کیا ہے

368

مختار کس طرح ہوتا ہے

368

مختار کون ہو سکتا ہے

368

معاملات میں اس کی اجازت

- 368 جنایات اور جرائم میں مختاری نہیں
 368 اصل شخص کہاں تک اس کے افعال کا پابند ہو سکتا ہے اور
 کس حد تک ان سے فائدہ اٹھا سکتا ہے
 368 مقدمات میں مختاری
 369 جو جہاد اس کے قبضہ میں ہوتی ہے وہ امانت متصور ہوتی ہے
 369 مالک کے متعلق اس کے فرائض
 369 اس کا بغیر اصل شخص کی اجازت کے اپنے اختیارات کو منتقل کرنے کا مجاز نہ ہونا
 369 اختتام مختاری ان دونوں کے درمیان
 370 اختتام مختاری فریق ثالث کے مقابلہ میں

مرتبہ

- 296 قانون کی حفاظت سے خارج ہو جاتے ہیں
 296 ان کو توبہ کا موقع دیا جاتا ہے

مرضی

- 267, 261 اس میں اور ارادہ میں تمیز
 267 وہ ایک قابل احساس واقعہ ہے

مرض الموت

- 296 کیا ہے
 298 اس کا معیار کیا ہے، خیالی نہیں ہے
 298 شرعی قابلیت ایسی حالت میں
 298 قابل تیسخ اور ناقابل تیسخ انتقالات ایسی حالت میں
 298 اشخاص ایسی حالت میں قرضدار یا وارث کے ہاتھ فروخت نہیں کر سکتا۔

مسلم

- 112 شرع مسلمانوں کا ذاتی قانون ہے
- 290 مسلمان، مختلف جماعتوں میں منقسم ہیں
- 291 مسلمان کو کافر ٹھہرانے کی ممانعت
- 73—292 سنی اور شیعہ
- 367 غیر مسلم کی وصیت بحق مسلم
- 441 مسلمانوں کا فرض بحالت اعلان جہاد
- 444 ان مسلمانوں کا فرض جو غیر مسلم ممالک میں رہتے ہیں

مشاع

- 342 اس مسئلہ کو، جہاں تک ہو سکے، محدود کرنا چاہیے
- 342 اس کے معنی
- 342 اس کا سبب
- 342 اس کا وقف

مشترکہ قبضہ

اس کے متعلقات

مصالح المرسلہ والا استصلاح

- 214 مالکیوں کا یہ مسئلہ فقہی نصفیت کے مقابلہ میں ہے

معدنیات

- 247 اس کے متعلق حکومت کے حقوق

معاهدہ

- 324 اس کا مفہوم انگریزی قانون کے معاہدہ سے وسیع تر ہے
- 324 اس کا تصور
- 325 فریقین کا مالی فائدہ لازمی نہیں ہے
- 325 اس کا اصل خیال
- 326 اس سے شرعی تعلقات کا پیدا ہونا اس کی تکمیل سے علیحدہ ہے
- 326 غیر مکمل عام طور سے نافذ نہیں کرائے جاتے
- 327 اس کی ترکیب
- 327 اس کے لیے کسی خاص ضابطہ کی عدم ضرورت
- اس کے شرائط
- 328 فریقین کی شرعی اہلیت
- 328 معاملہ
- 328 جو اشیاء اس کے ذریعہ سے منتقل ہوں، ان کا بروقت انتقال موجود ہونا
- 329 جو شرطیں اس کے خلاف ہیں اور اس سے علیحدہ نہیں ہو سکتیں وہ فاسد تصور ہونگی
- 330 انتقال مابین اشخاص زندہ ہیں، حقوق یکے بعد دیگرے نہیں پیدا کیے جاسکتے
- 330 خلاف شرطیں اگر وہ قابل علیحدگی ہوں، بیکار قرار پاتی ہیں
- 330 معمولی شرائط نافذ تصور ہوتی ہیں
- 330 شرائط موبید معاہدہ درست ہیں
- 331 مشترکہ معاہدہ کا اثر
- 332 معاہدوں کی تقسیم
- 333 معاہدہ مشروط
- 333 ذاتی حقوق زیر معاہدہ قابل انتقال نہیں

مفتی اور مولوی

90

ماہرانِ شرع جو ایک زمانہ میں انگریزی عدالتوں کے مشیر تھے

91

ان کے فتوے شرعاً محمدی کے بالکل مطابق ہوتے تھے

ملک

303

”حقوق مالکانہ“ سے وسیع تر ہے

303

اس کی تعریف

303

شیا کے ملک

313

عمارتی حقوق ملتوی یا کم ہو سکتے ہیں

314

خالص یا مشترکہ ملک

314

ملک منفعت

اس کا حصول:

323

ابتداء

ذریعہ اعزاز (دیکھو اعزاز)

ذریعہ معاہدہ یا انتقال (دیکھو معاہدہ)

ملحی

104

کی تعریف

مومنہ

246

حقوق عامہ ہیں

مہر

132

جو نکاح اس کے بغیر کیے جائیں

271

اس کا تعین ہزل میں کیا جائے

266—272

وہ کیا ہے

381

مناسب مہر

382 اس کا حق کب مکمل ہوتا ہے
382 معجل یا موجل

میتاق

105 میتاقِ ازل درمیان خداوند تعالیٰ اور انسان کے

میعاد

240 موجودہ علماء کا میعاد کے قواعد کو تسلیم کر لینا
قدیم اصول اس کے متعلق

نان و نفقہ

151 زوجہ اور بچہ کا نان و نفقہ لازمی ہے
389 بچوں کا نفقہ
390 محتاج رشتہ داروں کا
390 محتاج اور ناقابل کار والدین وغیرہ کا

نسب

388-389 اس بارہ میں شرع اسلام کے احکام نہایت زرم ہیں
388 وہ فرائش کے تابع ہے
388 اس کی نسبت قیاس
389 ناجائز نکاح کا اس پر اثر
389 اس کی نسبت اقرار
389 وہ کیا ہے
389 اس کے شرائط

نشا

267

افعال پر اس کا اثر

385

طلاق اس حالت میں

نفاذ احکام شریعت اسلام

90

سرکار انگریزی کی ابتدائی حکومت کے زمانہ میں

90

رفتہ رفتہ اس کا خانگی تعلقات اور ذاتی حیثیت، مہر، وصیت اور

وقف کے مسائل تک محدود ہو جانا

90

جس مذہب کے لوگوں میں بحث ہو، عدالتوں کو انہیں مذہب کے مطابق

فیصلہ کرنا چاہیے

90

مفتیوں کی موقوفی

92

جو وقتیں احکام کی پیچیدگی، غیر یقینی اور مصنوعی ہونے کی بنا پر ظاہر

کی جاتی ہیں

96

قواعد نضف اور ایمانداری کا استعمال

96

متعلقہ قانون خانگی

97

اصول متعلقہ نفاذ احکام شریعت

98

متعلقہ انتقال جائداد

نکاح

131

جو بلا مہر منعقد ہو

145

اس معاہدہ میں بیع و شری کی اصطلاحات کا استعمال

تفسیح

195

محرم جن سے نکاح جائز ہے

195—209

گواہوں کی موجودگی

- 209 اس کی ولایت
- 270 ہزل میں
- 278 نابالغ زوجہ کی واقعات متعلقہ نکاح سے ناواقفیت
- 368 اس میں مختاری
- 374 نکاح کا اصول
- 374 معاہدہ پر مبنی ہونا
- 374 زوجہ کا زوج کے زیر حکم ہونا
- 374 ایک زوجہ کرنا اصلی منشا ہے
- 375 زوجہ کے حقوق میں بذریعہ معاہدہ توسیع ہو سکتی ہے
- 375 مشروط نکاح نہیں ہو سکتا
- 375 نہ ایک مدت معین کے لیے
- 375 کس طرح منقذ ہوتا ہے ؟
- 376 عارضی مواقع
- 376 اہلیت انعقاد
- 376 ولایت بغرض انعقاد
- 377 نابالغ کا حق تنسیخ
- 379 غیر کفو کے متعلق عذر
- 380 حقوق زناشوی
- 380 اس عقد سے عورت کے حقوق مالکانہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا
- 381 عورت کے حقوق
- 381 وہ اپنے نان و نفقہ کے لیے مرد کے لیے مرد کے نام پر قرض لے سکتی ہے
- طلاق (دیکھو اسی عنوان کے تحت)
- تفریق (" " " ")
- 384 عورت کا مجاز طلاق ہونا
- 387 ایک عورت یا ایک عورت سے زیادہ کرنا

388 جو اولاد بجا لیت نکاح پیدا ہو اس کی ولدیت اور نسب کا تعین

نیت

263

اس کی تعریف

263

افعال کے جواز پر اس کا اثر

نہند

265

افعال پر اس کا اثر

واصلات

192—210

آیا واجب الوضو ہیں
ان کی ادائیگی

وجوب (ذمہ داریاں، فرائض)

249

جو احکام شرع سے پیدا ہوتے ہیں

249

جو قول سے پیدا ہوتے ہیں

249

جو عمل سے پیدا ہوتے ہیں

249, 250-251

ان کی تقسیم

250, 225

اداء و قضا

252

ان کا پیدا، منتقل اور زائل ہونا

وہیت

365

اس کی حقیقت

وصی

360

اس کے فرائض متعلقہ، تعمیل ہدایات موسیٰ

- 361 اس کا منظور کرنا
 361 اختیارات عدالت اس کے متعلق
 361 اہم معاملات کے سوائے سب کو مل کر کام کرنا چاہیے
 361—367 اپنا منصب چھوڑا جاسکتا ہے

وصیت

- 138 میں صیغہ جمع دو یا دو سے زیادہ کے لیے مستعمل ہوتا ہے
 138-139 الفاظ (الف) یا محتا جنین کو کے کیا معنی ہیں
 283 اطفال کی ناقابل نفاذ ہے
 356 اس کی تعریف
 356 اس کے جواز کے دلائل
 356 اس کے شرائط
 357 اس کا قبول
 358 موت کے بعد سے موثر ہونا
 358 اس کی حد
 بحق
 358 جنین
 359 ایک جماعت کے حق میں
 خیرات
 359 غیر مسلموں کے حق میں
 359 ہر جائداد قابل تو ریش میں اس کا اجراء
 359 انتفاع میں حیاتی وغیرہ
 وظائف
 360 کسی شے کا خیراتی کام میں لایا جانا
 360 اس کے لیے کسی ضابطہ کی تکمیل کی عدم ضرورت

وصی

262

قواعد متعلقہ تعبیر

263

اس کی تیئخ

263

موصی کے دیوالیہ ہو جانے سے منسوخ ہو جانا

وصعی قانون

113

اس کی تعریف

252

اس کے اجزاء، اسباب، شرائط اور علامات

وقف

102—140

اولاد پر وقف کے احکام کی تعبیر

224

غیر متقلدین کی رائے

309

وہ جائداد جو وقف ہو سکتی ہو

اس قاعدہ کی بنیاد

348

اس کی تعریف

349

اس کے مقاصد

350

مسئلہ "سائپرس" کا تعلق

250

واقف کی ہدایت کی تعمیل لازمی ہے

350

اس کے حدود

350

ہب کے فرق

351

واقف کے خاندان کے لیے

353

مشاع کا وقف جائز ہے

253

اس کا قیام۔ اس کی تیئخ

353

اس میں خلاف شرائط کا بطلان

353

اس کی نگرانی اور انتظام

354

کیا محدود وقف مراد کے متعلق جائز ہے

391

نابالغ کی جائداد ولی وقف نہیں کر سکتا

وہابی

(دیکھو اہل حدیث)

ولایت

390

ولایت کیا ہے

ذات کی :

390

عورتوں کی ولایت کا زمانہ

390

عورتوں کی ولایت میں تربیت

391

باپ بذریعہ وصیت ولی مقرر کر سکتا ہے

جائداد کی :

391

اس کا کون مستحق ہے

391

اس کے اختیارات

مہرب

102

کیا مہرب کا قبضہ ضروری ہے

342

اس کی تعریف

342

فقہی طور سے اس کا معاہدہ منظور ہونا

342

قبول تک نافذ نہیں ہوتی

342

قبضہ کا وقت عطا سے متعلق ہونا

مشاع کا (دیکھو مشاع)

342-343

قبضہ میں استثنا کی صورتیں

شرعاً تعبیری قبضہ کافی ہے

- 344 جو قبضہ دیا جائے اس کی
اشیاء قابل ہبہ پر قیود
- 344 کس قسم کی اشیاء ہبہ ہو سکتی ہیں
- 345 اس کی حد
- 345 اس میں خلاف شرطیں مشروط نہیں ہو سکتی
- 345 فوری طور سے قطعی انتقال ہونا چاہیے
- 345 مشروط اور ہبہ بالشرط میں فرق
- 346 موزوں نہ کون ہو سکتا ہے
- 346 اس میں اور وقف میں فرق
- 346 جنین کے حق میں ناجائز
- 346 حین حیاتی اور اس کے بعد دوسرے کو پہنچنے والی
ناجائز سے
- 346 اس کی تنسیخ
- 347 کن صورتوں میں تنسیخ نہیں ہو سکتی
- 347 سادہ اور بالمعاوضہ میں
- 391 نابالغ کی جائداد کو ولی ہبہ کرنے کا مجاز نہیں ہے

ہدایہ

95

منفی مذہب کی سب سے معتبر کتاب

ہزل

268-269

اس کی تعریف

269, 270-271

قابل تنسیخ انشائے افعال میں

270

غیر قابل تنسیخ انشائے افعال میں جن کا تعلق جائداد

سے نہ ہو۔



فہرست حوالہ جات

- | | |
|---------------------------------|--|
| مطبوعہ لکھنؤ | 1- الاستبہاء والنظار |
| مطبوعہ بولاق | 2- آیات بینات |
| | 3- الحاوی |
| | 4- جامع الکبیر |
| | 5- جامع الصغیر |
| | 6- الکافی |
| | 7- الخلاصہ |
| | 8- المبسوط |
| مطبوعہ قسطنطنیہ | 9- المجلی |
| | 10- المجمع |
| (دیکھو نور الانوار) | 11- المنار |
| امپیریل لائبریری، کلکتہ | 12- المنحول |
| قلمی منجملہ کتب فراہم کردہ بوہر | 13- المحرر |
| | 14- المحيط |
| | 15- المختار |
| مطبوعہ بولاق | 16- التقریر والتعبیر |
| مطبوعہ قسطنطنیہ | 17- الاصول (مع شرح موسومہ کشف الاسرار) |
| مطبوعہ مصر | 18- الوجیز |
| | 19- الوقایہ |
| | 20- الذخیرہ |

- 21 - المنہر
 22 - السیر الکبیر
 23 - السیر الصغیر
 24 - تفسیر کبیر
 25 - الزیادہ
 26 - بحر الرائق
 27 - دار المختار (مطبوعہ برہاشیہ رد المختار) مصری
 28 - در البہیہ (دیکھو روضۃ الندیہ) مصری
 29 - فتاویٰ عالمگیری (مطبوعہ کلکتہ)
 30 - فتاویٰ رشید الدین
 31 - فتح الجلیل (مطبوعہ نیونس)
 32 - فتح القدر (مصری، جس میں ہدایہ، کفایہ، عنایہ اور چلی بھی شامل ہیں)
 33 - ہارونیات
 34 - ہدایہ (دیکھو فتح القدر)
 35 - ابن خلدون
 36 - عنایہ (مصری، برہاشیہ فتح القدر)
 37 - جامع الفتاویٰ
 38 - جامع صغیر
 39 - جمع الجوامع
 40 - جرجانیات
 41 - کنز
 42 - کشف الغمہ
 43 - کشف الاسرار
 44 - کشف فی اصطلاح الفنون
 45 - کنز المفتین
- مصری
 مصری
 مطبوعہ قاہرہ
 مصری
 مطبوعہ کلکتہ
 مطبوعہ نیونس
 مصری
 (مصری، برہاشیہ فتح القدر)
 جرجانیات
 برہاشیہ بحر الرائق
 مصری
 (دیکھو الاسول)
 مطبوعہ کلکتہ

- (دیکھو فتح القدیر)
- 46 - کفایہ
- 47 - کیسانیات
- 48 - مجموع النوازل
- 49 - مختصر
- 50 - مسند امام حنبلیہ
- 51 - مسلم الثبوت
- 52 - نیل المآرب
- 53 - نقایہ
- 54 - نور الانوار
- 55 - قدوری
- 56 - قرآن مجید
- 57 - قطلانی
- 58 - قنیہ
- 59 - رد المختار
- 60 - روضۃ الندیہ
- 61 - رقیعات
- 62 - صحیح البخاری
- 63 - صحیح مسلم
- 64 - شرح وقایہ
- 65 - تفسیر احمدی
- 66 - تفسیر جلالین
- 67 - تفسیر کشاف
- 68 - تلویح
- 69 - تفسیر مدارک
- 70 - توضیح بر حاشیہ تلویح
- 71 - تحفۃ المحتاج (تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج) مصری
- مطبوعہ بولاق
- مطبوعہ لکھنؤ
- مطبوعہ بولاق
- مطبوعہ لکھنؤ، مطبع یوسفی
- مطبوعہ بولاق
- مصری
- مطبوعہ بولاق
- مطبوعہ مصطفائی
- مطبوعہ بولاق
- مطبوعہ لکھنؤ، مطبع یوسفی
- مطبوعہ بمبئی
- مطبوعہ دہلی
- مطبوعہ کلکتہ
- مطبوعہ قسطنطنیہ
- مصری
- مطبوعہ کلکتہ



فہرست مقدمات محولہ کتاب ہذا

(160 نوٹس 13)	کریم بخش شقदार	بنام	عباس علی شقदार
(619)	رسول دھروچودھری	"	ابوالفتح محمد اسحق
(294)	قربان علی	"	عبدالسبحان
(190)	باقر علی	"	ابوسعید خاں
(90)	کلثوم بی بی	"	آغا محمد
(130)	کریم النساء خاتون	"	عزیز النساء خاتون
(498)	احسان اللہ چودھری کا مقدمہ		
(494)	عظیم اللہ	بنام	عطاء اللہ
(715)	علاؤ الدین	"	علی بی بی
(250)	نارائن سنگھ راو رانوجی راومانی	"	بانو بی کم عمر صاحب
(236)	انجمن آراء بیگم	"	باقر علی خاں
(551)	شمس النساء بیگم	"	بذل الرحیم
(136)	کلب حسین	"	بیبا جان
(116)	سکھ لاپوردار	"	یکانے میاں
(497)	عبدالقیوم نور الدین	"	دولت رام خوشحال چند
(35)	شیخ امام بخش	"	فقیر تادوت
(66)	عارف اسمعیل جی بہام	"	فاطمہ بی بی
(31 کلکتہ 319 و 35 کلکتہ 271 پی سی)	احمد بخش	"	فاطمہ بی بی

(18) کلکتہ	مولابخش	بنام	فضل کریم
(448 پی سی)	سیکرٹری آف اسٹیٹ ہندوستان	"	ہری داس
(5) کلکتہ	سابو	"	ابراہیم غلام عارف
(1)	منی میرالدین صاحب	"	ابراہیم صاحب
(6) مدراس ہائیکورٹ (30)	محمد رحمت اللہ روتھر	"	قادر ابراہیم روتھر
(33) مدراس (118)	ناصر الدین صاحب	"	خلیل اللہ صاحب
(18) مدراس (201)	مسلم وٹھل پاکروکنی	"	کندا وٹھل باوا
(30) مدراس (305)	شہزادی ہزاری بیگم	"	خواجہ حسین علی
(21) ویکلی رپورٹر (344)	روشن جہاں	"	کبجور النساء
(2) کلکتہ (184)	غلام حسین قاسم عارف	"	کلثوم بی بی
(10) کلکتہ ویکلی نوٹس (499)	امین سرکار علاقہ بنگال	"	محمد شاہ
(36) کلکتہ (431)	حسینی بی بی	"	محمد بخش خان
(15) کلکتہ 684 (پریوی کونسل)	زبیدہ جان	"	محمد ممتاز احمد
(11) الہ آباد (460)	دکیل سرکار ممالک مغربی	"	محمد عزیز الدین احمد خان
(15) الہ آباد (321)	دشمال و اودھ		
(12) کلکتہ (1112)	ملیکا	"	ملک عبدالغفور
(16) مرافعات ہند (207)	مقدمہ ممتاز احمد		
(7) الہ آباد (461)	بنام رمضان		قیصرہ ہند
(2) مرافعات ہند (441)	مقدمہ راجا دیدار حسین		
(34) کلکتہ 118 و 35 (مرافعات ہند 151)	آغا محمد جعفر بندنیم	بنام	شہر بانو
(8) کلکتہ (1)	داراب علی خاں	"	سیلمان قادر
(36) کلکتہ (21)	مقدمہ عزت النساء بی بی		



فہرست کتب

- 1- اصول قانون
- 2- آئین برطانیہ
- 3- آئین پاکستان و آئین تاریخ
- 4- دستور پاکستان
- 5- اصول فقہ اسلام
- 6- محکم لار
- 7- قانون معاہدہ
- 8- قانون ٹارٹ
- 9- قانون بین الاقوام
- 10- تعزیرات پاکستان
- 11- ضابطہ فوجداری
- 12- قانون معاہدہ زمین
- 13- قانون مزارعین
- 14- قانون شفع
- 15- سرکاری ملازمین کے قوانین
- 16- صنعتی تعلقات کا نظام و قانون
- 17- ماڈل ٹیسٹ پیپرز پٹوار کورس
- 18- مساحت
- 19- قانون اشتہال اراضی
- 20- زرعی اصلاحات مارشل لا 1964
- 21- زرعی اصلاحات مارشل لا 1951
- 22- محکم لار
- 23- اسلامی قوانین (مقدمہ)
- 24- پنجاب زرعی پیداواری منڈیوں کا آرڈیننس
- 25- میڈیکل جیورگس پروڈنس
- 26- دستور العمل کاغذات زمین
- 27- دستور العمل لوکل گورنمنٹ
- 28- دستور العمل صیفہ مال
- 29- ہدایت نامہ بندوبست
- 30- موٹروہ سیکلز آرڈیننس
- 31- جدید پٹوار کورس
- 32- قانون شراکت
- 33- قانون بیع مال
- 34- انجمن ہائے امداد باہمی
- 35- کلید عرائض زبانی (حصہ اول)
- 36- کلید عرائض زبانی (حصہ فوجداری)
- 37- کلید عرائض زبانی (حصہ دیوانی)
- 38- کلید وثیقہ زبانی
- 39- دستاویز زبانی
- 40- اصول نصفت
- 41- انتقال جائداد
- 42- فلسفہ شریعت اسلام