

اصولِ فقہ

قواعد کلیہ

(حصہ دوم)

www.KitaboSunnat.com

شریعتہ اکیڈمی بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
قُلْ أَطِيعُوا اللّٰهَ
وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ

مجلس التحقیق الاسلامی رومہ

معدت لائبریری

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

معزز قارئین توجہ فرمائیں

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

تنبیہ

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

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

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

✉ KitaboSunnat@gmail.com

🌐 library@mohaddis.com

قانون اسلامی - اختصاصی مطالعہ

اصول فقہ --- ۲۴

قواعد کلیہ - ۲

قواعد کلیہ

(حصہ دوم)

ڈاکٹر محمود احمد غازی

www.kitabosunnat.com

شریعیہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

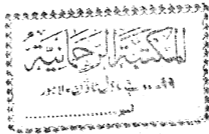
قانون اسلامی - اختصاصی مطالعہ

اصول فقہ --- ۲۴

قواعد کلیہ - ۲

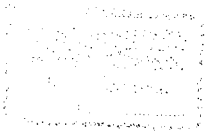
قواعد کلیہ (حصہ دوم)	:	عنوان
ڈاکٹر محمود احمد غازی	:	مؤلف
ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی	:	نظر ثانی
عرفان خالد ڈھلون	:	ادارت
شہزاد اقبال شام	:	حتمی تصحیح
شہزاد اقبال شام	:	نگران مطالعہ اسلامی قانون کورس
حافظ حبیب الرحمن	:	نگران منشورات
شریہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد	:	ناشر
انٹرنیشنل پبلیشرز، ۹-ریٹی گن روڈ، لاہور	:	مطبع
جنوری ۲۰۰۵ء	:	سال طباعت
۱۰۰۰	:	تعداد

ISBN 969 - 8263 - 34 - 9



فہرست

۵	۱۔ پیش لفظ
۷	۲۔ تعارف
۹	۳۔ اصولی قواعد
۳۰	۴۔ قواعد بابت معاملات دیوانی
۳۲	۵۔ قواعد بابت معاملات فوجداری
۳۹	۶۔ قواعد بابت ضابطہ شہادت
۵۵	۷۔ قواعد بابت عبادات
۵۹	۸۔ کتب برائے مزید مطالعہ
۵۹	۹۔ مصادر و مراجع



پیش لفظ

کسی ریاست کا رائج قانون اس میں بسنے والوں کے اساسی نظریات و عقائد کا عکاس ہوتا ہے بصورت دیگر اجنبیت کے باعث نئے قانون اس قوم میں قبولیت عام کی سند حاصل کرتا ہے اور نئے قوم اس قانون کے احرام اور پاسداری میں گرجوشی کا مظاہرہ کرتی ہے جس کا نتیجہ معاشرتی اشتات و اختصار اور بے چینی کی صورت میں نکلتا ہے۔ اگر قانون اجنبی اور مسلط کردہ ہو تو اس پر جبر کے تحت عمل ہوتا ہے اور مجبور تو میں آزاد نہیں ہوتیں۔ اجنبی قانون تو وہ تو میں اپناتی ہیں جو خود کسی دستور اور نظم قانون سے تہی دامن ہوتی ہیں۔

مسلم اہل اس لحاظ سے خوش قسمت ہے کہ دستور سازی اور قانون سازی پر دنیا بھر کی رہنمائی کر رہی ہیں۔ امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ)، امام محمد شیبانیؒ (م ۱۸۹ھ) اور امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) کی کتابیں آج بھی روشنی کا شمع ہیں۔

قرآن و سنت کے علاوہ امت مسلمہ کے قانونی اور دستوری نظام کے دو اور بھی بنیادی عناصر ہیں جن کے بغیر اسلام کا قانونی نظام نہ تو اپنی صحیح شکل و صورت میں قائم رہتا ہے اور نہ ان سے فکری غذا حاصل کیے بغیر ترقی کی منازل طے کرتا ہے۔ پہلا بنیادی عنصر اسلامی عقائد ہیں جن کی وجہ سے اہل ایمان میں فکری استحکام پیدا ہوتا ہے۔ یہ فکری استحکام ایمان و یقین کی وجہ سے اس قدر مضبوط ہوتا ہے کہ صاحب ایمان کو ہر قسم کی فکری بے راہ روی سے محفوظ کر کے حق و صداقت کی جانب گامزن رکھتا ہے۔ دوسرا بنیادی عنصر اخلاق و تزکیہ ہے۔ مکارم اخلاق کی تعلیم اور تزکیہ نفس انسان کے کردار، مزاج اور رویہ کی اصلاح کر کے اسے معاشرہ میں تہذیب و شائستگی کے اعلیٰ مقام پر فائز رکھتے ہیں۔

امت مسلمہ جب تک اپنے فقہی اور قانونی ورثہ سے وابستہ رہی اس وقت تک اس کی ترقی کی رفتار بھی تیز رہی اور عالمی قیادت میں بھی اس کا نمایاں کردار رہا اور دنیا بھر کے انسانوں کی رہنمائی کے لیے بہترین نمونہ بھی پیش کرتی رہی۔

لیکن جب مسلمانوں میں بنیادی عقائد کی تعلیم و تربیت کا نظام کمزور پڑ گیا اور اخلاقی اقدار میں ضعف پیدا ہوا، تو اس کے اثرات مسلمانوں کی سیاسی، اجتماعی اور قانونی زندگی پر بھی مرتب ہوئے۔ پھر استعماری دور میں اسلامی روایات، نظام تعلیم، قانون اور تہذیب و تمدن کو مٹانے کے لیے منظم کوششیں کی گئیں جس کے نتیجے میں برصغیر میں ملک کے اسلامی عدالتی اور تعلیمی نظام کی جگہ استعمار کے اپنے نظام نے لے لی۔ اس صورت حال نے اس پورے خطہ کو نئی طرح متاثر کیا اور بتدریج ہر شعبہ زندگی میں شرف و نفاذ سرایت کرتا چلا گیا جس کے جاہ کن اثرات سے آج ہم دوچار ہیں۔

حضرت عمر فاروقؓ نے برحق فرمایا تھا:

نَحْنُ قَوْمٌ أَعَزُّنَا اللَّهُ بِأَلْسِنَتِهِمْ وَإِنْ انْتَفَعْنَا الْعِزَّةَ بِغَيْرِهِ أَدَلَّنَا اللَّهُ
ہم وہ قوم ہیں جسے اللہ تعالیٰ نے اسلام کے ذریعہ عزت بخشی اگر ہم نے اس عزت کو اسلام کے علاوہ کہیں اور سے تلاش کیا تو اللہ ہمیں ذلیل کر دے گا۔

آج مسلمانوں میں موجودہ صورت حال کو تبدیل کرنے کی تڑپ پائی جاتی ہے۔ وہ چاہتے ہیں کہ غیر اقوام کے قانون سے خود کو آزاد کر کے قرآن و سنت کے نظام حیات میں دوبارہ عزت تلاش کریں۔ اسی تڑپ کے وہ مظاہر ہیں جو دنیا کے مختلف خطوں میں عالم اسلام اور عالم کفر کے مابین کھٹکھٹ کی صورت میں نظر آ رہے ہیں۔

اس مسئلہ کو ایسے رجال کاری ضرورت ہے جن کی تنقیدی نظر جدید قانونی نظریات پر ہو اور جو فقہ اسلامی کے اصل مآخذ سے استفادہ پر دسترس رکھتے ہوں۔ اس کے ساتھ احکام شریعت کی اکملیت، حقانیت اور ان کے قابل عمل ہونے پر ان کا غیر متزلزل ایمان اور ان احکام کو رو بہ عمل دیکھنے کی حقیقی تمنا اور لگن بھی ہو۔ ایسے رجال کاری تیاری میں شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد بھی اپنے قیام کے روزِ اوّل سے مصروف عمل ہے۔ اس سلسلے میں بیرون ملک کے ساتھ پاکستان میں بھی قانون دان طبقوں کے تہجینی پروگراموں کا انعقاد مسلسل جاری ہے۔ اس کے علاوہ تصنیف و تالیف کے شعبہ میں فقہ اسلامی کے مختلف موضوعات پر ”سلسلہ مباحث فقہیہ“ کی تیاری اور اردو اور انگریزی زبانوں میں تراجم کا کام بھی ہو رہا ہے۔ شریعہ اکیڈمی کے تحت مطالعہ اسلامی قانون پر ایک ابتدائی کورس کا میانی سے چل رہا ہے۔ اس ایک سالہ فاصلاتی کورس کے ذریعے اندرون اور بیرون ملک ہزاروں افراد اسلامی قانون کے مختلف پہلوؤں سے آگاہی حاصل کر چکے اور کر رہے ہیں۔

ہم نے اس ابتدائی کورس کے آغاز پر اس عزم کا اظہار کیا تھا کہ فقہ اسلامی کے مختلف موضوعات پر ”ایڈوانس کورسز“ تیار کیے جا رہے ہیں اور جلد ہی ان کو شروع کر دیا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ کا احسانِ عظیم ہے کہ اس نے ہمارے عزم کو اپنی بارگاہ میں شرفِ قبولیت بخشا، ہماری راہیں آسان فرمائیں اور ہم اس قابل ہوئے کہ اصول فقہ (Islamic Jurisprudence) میں اختصاصی مطالعہ (Advanced Course) کا اجراء کر سکیں۔ فاصلاتی نظام کے تحت یہ اختصاصی مطالعہ چوبیس درسی اکائیوں (Units) پر مشتمل اور ایک سالہ دورانیہ کا ہے۔

اسلامی قانون میں دیگر اختصاصی مطالعہ جات کی تیاری کا کام جاری ہے۔ ہم بارگاہِ ایزدی میں دستِ بدعا ہیں کہ اس نے جس طرح ہمیں اصولی فقہ میں اس اختصاصی مطالعہ شروع کرنے کی توفیق عطا فرمائی ہے، اسی طرح ہمارے دیگر منصوبوں کی تکمیل میں بھی اس کا فضل و کرم شامل حال رہے گا۔ ان شاء اللہ

پاکستان بلکہ پوری ملتِ اسلامیہ پر قانون الہی کے غلبہ و قیادت کے لیے مطلوبہ رجال کاری تیاری کسی ایک ادارے کا کام نہیں ہے بلکہ اس میں اس مسئلہ کے ہر فرد کو اپنی حیثیت کے مطابق کردار ادا کرنا ہے۔

ہم اہل علم سے ایسی تجاویز کا خیر مقدم کریں گے جو ہمارے منصوبوں کی بہتری میں مدد و معاون ہوں۔

ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی

ڈائریکٹر جنرل

شریعیہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

تعارف

”قانون اسلامی۔ اختصاصی مطالعہ“ کے سلسلہ میں اصول فقہ پر چوبیسویں اور آخری درسی اکائی آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ گزشتہ اکائی میں آپ نے قواعد کلیہ (Legal Maxims) کی تاریخ و ارتقاء اور عمومی قواعد کلیہ پڑھے۔ اب آپ اصولی، دیوانی، فوجداری، ضابطہ شہادت، دستوری اور عبادات سے متعلق قواعد کا مطالعہ کریں گے جن کی وضاحت مثالوں سے کی گئی ہے۔

شریعت اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد اس امر پر اللہ تعالیٰ کی سپاس گزار ہے کہ اس کے فضل و تائید سے اصول فقہ پر اختصاصی مطالعہ کا یہ کورس آپ تک پہنچا۔ شریعت اکیڈمی آپ کو مبارک باد پیش کرتی ہے کہ آپ کورس کے آخری مرحلہ میں ہیں۔ امید ہے کہ گزشتہ درسی اکائیوں کی طرح اس اکائی کے مطالعہ اور اس سے متعلق سوال نامہ کی مشق میں کامیابی سے آپ یہ کورس مکمل کر لیں گے۔

آپ نے اس کورس میں اسلامی قانون کے حوالے سے جو کچھ حاصل کیا، اللہ کرے وہ آپ کے لیے علم نافع ثابت ہو۔ اب آپ کوشش کریں کہ یہ حاصل کردہ علم آپ کی ذات کے ساتھ ساتھ معاشرہ میں بھی مثبت تبدیلیوں کا باعث بنے۔ اگر واقعتاً ایسا ہو گیا اور دعا ہے کہ ایسا ہی ہو، تو امید واثق ہے کہ شریعت اکیڈمی اپنے مقصد میں کامیاب ہو گئی ہے۔



قواعد کلیہ (حصہ دوم)

اصولی قواعد

۲۹۔ قاعدہ کلیہ: لَا مَسَاسَ لِمَا لَمْ يَجْتَهَادُوا فِيهِ مَوْزُونِ النَّصِ

نص کی موجودگی میں اجتہاد کی اجازت نہیں ہے۔

نص سے مراد شارع (اللہ تعالیٰ اور آخری نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کا خطاب (Address) ہے۔ یعنی قرآن مجید کی آیات اور صحیح و ثابت شدہ احادیث۔ اسٹاڈنٹس زرقاء کی رائے میں یہاں نص میں وہ ثابت شدہ اجماع بھی شامل ہے جو نقل صحیح سے ہم تک پہنچا ہوا (۱)۔

اجتہاد سے مراد وہ حتی الوسع علمی کوشش ہے جو شرعی دلائل و ماخذ سے حکم شرعی معلوم کرنے کے لیے کی جائے۔ اجتہاد کی دو

اقسام ہیں:

۱۔ وہ اجتہاد (علمی کوشش) جو کسی نص شرعی کا مفہوم متعین کرنے کے لیے کیا جائے۔

۲۔ وہ اجتہاد جو کسی ایسے معاملہ میں حکم شرعی معلوم کرنے کے لیے کیا جائے جس میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو، یعنی کسی غیر منصوص حکم کو منصوص حکم پر قیاس کیا جائے۔

جہاں تک پہلی قسم کے اجتہاد کا تعلق ہے تو وہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب نص میں ایک سے زائد مفہوم نکلتے ہوں یا اس کی تطبیق ایک سے زائد انداز میں ہو سکتی ہو۔ لیکن اگر ایسا نہ ہو تو اس اجتہاد کے نام سے اس نص کی کوئی ایسی تفسیر و تفسیر نہیں کی جاسکتی جو اسے اس کے ظاہری معنی سے نکال کر دور از کار تاویلات تک لے جائے۔

مثلاً ایک حدیث کی نص صریح ہے، البینة على المدعى و البعین على المدعى علیه (۲)۔ ”مدعی پر ثبوت ہے اور مدعا علیہ پر قسم ہے۔“ اس میں یہ بات واضح اور طے ہے کہ ثبوت پیش کرنا مدعی کی ذمہ داری ہے اور مدعا علیہ کو کوئی ثبوت پیش کرنے پر

۱۔ المدخل الفقہی العام ۲/۱۰۰۸

۲۔ ترمذی، الجامع الصحیح کتاب الاحکام، باب ماجاء فی ان البینة على المدعى و البعین على المدعى علیه

مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ اب اس نفع کا کوئی ایسا مفہوم کسی اجتہاد کے ذریعے نہیں لایا جا سکتا جس کا مقصد یہ ہو کہ مدعی کے لیے ثبوت پیش کرنا ضروری نہ ٹھہرے اور یہ مدعا علیہ کی ذمہ داری قرار پائے، یا مدعی کو ثبوت پیش کرنے کی اجازت نہ ہو، یا عدالت کو اختیار دے دیا جائے کہ وہ فریقین میں سے جس سے چاہے، قسم اور جس سے چاہے، ثبوت طلب کرے اور دوسرے فریق کو وہی چیز پیش کرنے سے روک دے۔

جوابی ثبوت اگر مدعا علیہ پیش کرنا چاہے تو اس کی اس حدیث میں گنجائش موجود ہے۔ اس صورت میں عدالت دونوں ثبوتوں کا موازنہ کر کے جس کو مضبوط تر پائے، اس کی بنیاد پر فیصلہ کر کے کمزور ثبوت کو رد کر دے گی۔ کیونکہ اس صورت میں مدعی کے اس حق پر کوئی زد نہیں پڑتی کہ وہ ثبوت پیش کرے (۳)۔

اس مسائل میں جس میں نفع موجود نہ ہو اجتہاد سے کام لیا جا سکتا ہے۔ جب مسئلہ زیر غور میں کوئی ثابت شدہ نفع موجود ہو تو وہ مسئلہ سرے سے لائق اجتہاد ہی نہیں ہے۔

بعض اوقات (احادیث کے معاملہ میں) نفع کے ہونے یا نہ ہونے کی بابت فقہاء میں اختلاف ممکن ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ایک فقیہ کے نزدیک ایک حدیث صحت و استناد کے اس درجہ پر ہو کہ اسے ثابت شدہ قرار دے کر اس میں بیان کردہ مسئلہ کو ناقابل اجتہاد قرار دے دیا جائے، جب کہ دوسرے فقیہ کے نزدیک وہ حدیث صحت و استناد کے اس درجہ پر نہ ہو اور مسئلہ بدستور قابل اجتہاد رہے۔ لہذا نفع کی موجودگی کی وجہ سے وہ اجتہاد ممنوع ہے جو کسی ایسی واضح اور صریح اور مشتق علیہ نفع سے متصادم ہو جس میں تاویل کی گنجائش نہ ہو (۴)۔ اس لیے کہ قاعدہ کلیہ ہے: **الْإِجْتِهَادُ لَا يُخَارِضُ النَّصَّ**، اجتہاد نفع صریح کا مخالف نہیں ہو سکتا۔

۳۰۔ قاعدہ کلیہ: **الْإِجْتِهَادُ لَا يُنْقِضُ بِالْإِجْتِهَادِ**

ایک اجتہاد کے ذریعے دوسرے اجتہاد کو باطل قرار نہیں دیا جا سکتا۔

اس کلیہ کا ثبوت امت کے اجماع اور تعامل سے ہے۔ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے بہت سے مسائل میں فیصلے کیے، حضرت عمرؓ نے اپنے دور خلافت میں آپ سے اختلاف کیا اور اسی طرح کے مسائل میں آپ سے مختلف فیصلے کیے۔ لیکن حضرت عمرؓ نے اپنی اس مختلف رائے کی بنیاد پر حضرت ابو بکر صدیقؓ کے فیصلوں کو کالعدم قرار نہیں دیا بلکہ وہ جن کے توں نافذ العمل رہے (۵)۔

نئے اجتہاد سے پہلے والا اجتہاد کالعدم نہیں ہوگا۔ پہلے اجتہاد فیصلہ پر جو عمل در آمد ہو چکا ہو وہ بدستور باقی رہتا ہے۔ البتہ

۳۔ المدخل الفقہی العام ۱۰۰۹/۲

۴۔ حوالہ بالا ۱۰۱۰/۲

۵۔ ابن نجیم، الأشباہ والنظائر ۲۹۳/۱

نئے واقعہ میں نئے اجتہاد پر عمل ہوگا (۶)۔

حضرت عمرؓ نے ایک مقدمہ میں ایک خاص انداز سے فیصلہ فرمایا۔ اس کے کچھ دنوں بعد ویسے ہی ایک اور مقدمہ میں ایک دوسرا فیصلہ صادر کیا۔ جب عرض کیا گیا کہ ایک ہی نوعیت کے مقدمہ میں دو الگ الگ فیصلے کیوں؟ حضرت عمرؓ نے فرمایا: تلك على ما قضيتنا وهذه على ما نقضتني (۷)۔ ”وہ ہمارے سابقہ فیصلے کے مطابق رہے گا اور اس پر ہمارے موجودہ فیصلے کے مطابق عمل درآمد ہوگا۔“

اس قاعدہ کی حکمت یہ ہے کہ دونوں اجتہادات قانونی حیثیت اور آئینی قوت میں یکساں ہیں۔ بعد والے اجتہاد کو پہلے والے اجتہاد پر کوئی برتری حاصل نہیں ہے کہ وہ اسے کا اعدام قرار دے سکے۔ پھر اگر ہر بعد والے اجتہاد کا نتیجہ یہ ہو کہ پہلے والے ہر اجتہاد اور اس کے مطابق ہونے والے سارے فیصلے کا اعدام ہونے چاہیں تو اس سے نہ صرف بڑی افراتفری پیدا ہوگی بلکہ عدالتیں اور فقہاء کا مہم ہی نہ کر سکیں گے اور عوام کو بہت مشقت کا سامنا کرنا پڑے گا۔

جس صورت میں جو اجتہاد ہو جائے اس کے مطابق عمل کیا جاتا ہے۔ پہلے اجتہاد کی بنیاد پر کیا جانے والا عمل بعد والے کسی اجتہاد سے متاثر یا کا اعدام نہیں ہوتا۔ اگر ایک شخص ایک اجتہاد کی بنیاد پر ایک خاص سمت کو قبلہ قرار دے کر نماز شروع کرے، ایک رکعت پڑھ کر اس کی رائے بدل جائے اور دوسری سمت کی بابت یقین ہو جائے کہ قبلہ اس طرف ہے تو وہ نماز ہی میں دوسری سمت رخ کر لے۔ اس طرح پہلی سمت کی جانب رخ کر کے پڑھی جانے والی رکعت متاثر نہیں ہوتی۔ بلکہ اگر اس کا اجتہاد اسی طرح بدلتا رہا اور نماز کی چاروں رکعات اس نے چار مختلف سمتوں میں ادا کیں تو نماز ہو جاتی ہے اور تقاضا ضروری نہیں ہوتی (۸)۔

ایک اجتہاد کے دوسرے اجتہاد سے کا اعدام نہ ہونے کی ایک وجہ علامہ مرغینانی (م ۵۹۳ھ) نے یہ بھی بیان کی ہے کہ پہلے اجتہاد کو دوسرے اجتہاد پر ایک گونہ برتری حاصل ہوتی ہے۔ پہلے اجتہاد کی بنیاد پر ایک عدالتی فیصلہ (یا ایک سے زائد عدالتی فیصلے) بھی ہو چکے ہوتے ہیں۔ اس لیے وہ اجتہاد کسی ایسے اجتہاد کی بنیاد پر کا اعدام کیے جاسکتا ہے جو ابھی تک محض ایک رائے کی حیثیت رکھتا ہو اور عدالتی طور پر تسلیم کیے جانے کی وجہ سے جو قوت پہلے اجتہاد کو حاصل ہو چکی ہو وہ بعد والے اجتہاد کو حاصل نہیں ہوتی ہے (۹)۔

البتہ اگر کوئی اجتہاد کتاب و سنت اور اجماع سے متعارض ہو، یا اس کی اساس غلط تھا کتب پر ہو، مثلاً قاضی یا بفتی یا مجتہد کے سامنے غلط واقعات پیش کئے گئے اور کوئی اجتہادی فیصلہ کر لیا گیا ہو، بعد میں معلوم ہو کہ وہ واقعات ہی غلط تھے جن کی بنیاد پر وہ اجتہادی

۶۔ المدخل الفقہی العام ۱۰۱۰/۲

۷۔ حوالہ بالا ۱۰۱۱/۲

۸۔ ابن نجیم، الاشبہ والنظائر ۲۹۲/۱

۹۔ حوالہ بالا ۲۹۲-۲۹۳/۱

فیصلہ کیا گیا تھا تو پہلا اجتہاد کا اہم ہو جائے گا (۱۰)۔

۳۱۔ قاعدہ کلّیہ: مَا قَبِئَتْ عَلٰی جَلَّافِ الْفَيْئَاسِ لَا يُقَاسُ عَلَیْهِ

خلاف قیاس ثابت شدہ امر پر کسی دوسرے امر کو قیاس نہیں کیا جائے گا۔

اس قاعدہ سے مراد یہ ہے کہ جب کوئی حکم قرآن، سنت یا اجماع سے خلاف قیاس ثابت ہو چکا ہو تو اب اس حکم کو قیاس کے ذریعہ کسی مشترک علت کی بنا پر کسی اور جگہ پر ثابت نہیں کیا جاسکتا (۱۱)۔ شریعت بلکہ دنیا کے ہر نظام قانون میں بہت سے احکام اس نظام کے عمومی قواعد سے ہٹ کر ہوتے ہیں اور ان کی حیثیت خصوصی یا استثنائی احکام کی ہوتی ہے۔ کیونکہ ان کا مقصد بعض ایسے قانونی یا دوسرے تقاضوں کی تکمیل ہوتا ہے جو عمومی قواعد کی بنیاد پر قانون سازی سے پورے نہیں ہوتے۔ علاوہ ازیں شریعت اسلامی کے بعض احکام ایسے بھی ہوتے ہیں جن کی علت و حکمت محدود انسانی بصیرت کی سمجھ میں نہیں آسکتی اور بظاہر وہ احکام عام قواعد سے ہٹ کر معلوم ہوتے ہیں۔ لہذا ان استثنائی اور خصوصی قوانین کی استثنائی اور خصوصی حیثیت باقی رکھی جاتی ہے۔ ان کو کسی عمومی کلّیہ کی شکل نہیں دی جاتی اور ان کو بنیاد بنا کر ان پر دوسرے احکام کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے۔

مثال کے طور پر شریعت کا یہ اصول ہے کہ موت کے ساتھ ہی ہر شخص کی ملکیت ختم ہو جاتی اور اس کی ساری مقنولہ و غیر مقنولہ جائیداد کی ملکیت بھصہ رسدی اس کے قرض خواہوں اور وارثوں کو منتقل ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مرنے والا اپنی جائیداد میں (ایک تہائی سے زائد) تصرف کا مجاز نہیں ہے۔ اس قاعدہ کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ وصیت سے سے ناجائز قرار پائے۔ کیوں کہ وصیت سے مراد میت کا اپنے مرنے کے بعد اپنی جائیداد کا دوسرے کو مالک بنا دینا ہے۔ جب کہ کوئی شخص مرنے کے بعد خود ہی مالک نہ رہے تو وہ دوسرے کو مالک کیسے قرار دے سکتا ہے۔ لیکن شریعت نے قیاس سے ہٹ کر وصیت کی اجازت دی۔ بعض ایسے تقاضوں کی تکمیل کے لیے وصیت کا ارادہ ہونا ضروری ہے جو اس کے بغیر پورے نہیں ہو سکتے۔ مثلاً کوئی شخص اپنی زندگی میں کوئی نیک نام نہ کر سکا ہو اور اپنی دولت کو کسی صدقہ جاریہ میں نہ لگا سکا ہو، وہ وصیت کے ذریعہ یہ کام کر سکتا ہے۔ اب اگر وصیت کا یہ راستہ بھی بند ہو جائے تو ایک نیک کام جو ہو سکتا ہے نہ ہو سکے گا۔ اپنی زندگی میں تو ایک شخص احتیاج، ضرورت مندی اور فقر و فاقہ کے خطرات کے پیش نظر اپنی دولت کو صدقہ ہائے جاریہ کے کاموں میں لگانے سے کتراتا ہے۔ لیکن مرنے وقت یا ذلّی اور آخرت کی جواب دہی کا تصور غالب آ جاتا ہے۔ اگر اس وقت یہ راستہ کھلا رہے تو وہ اس بات پر آمادہ ہو سکتا ہے کہ اب اس کو تباہی کی ستانی کرے اور کسی نیک کام میں روپیہ لگا جائے۔

۱۰۔ ابن قیم، الاشبہ والنظائر ۲۹۵/۱

۱۱۔ شرح المعجلہ، المقدمة ص ۴۲

لیکن یہ ایک استثنائی صورت ہے۔ اسے مستقل قانون قرار دے کر دوسرے معاملات کو اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ مثلاً یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی شخص مرنے کے بعد اپنی جائیداد عاریتاً کسی کو دے دے، یا رہن رکھ دے، یا فروخت کر دے، یا کرایہ پر دے دے۔ ہاں یہ وصیت کر سکتا ہے کہ فلاں جائیداد فلاں شخص کو (ایک نئے عقد کے ذریعہ) عاریتاً دے دی جائے (۱۲)۔

اس کی ایک اور مثال حضرت خزیمہؓ کی گواہی کا مقبول ہونا ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خزیمہؓ کی گواہی کو دو افراد کی گواہی کے مساوی قرار دیا تھا، حالانکہ عام لوگوں کے حق میں ایسا نہیں ہو سکتا۔

عمارہ بن خزیمہؓ اپنے چچا سے جو صحابی تھے، روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے گھوڑا خریدا۔ آپ اس اعرابی کو اپنے ساتھ لے کر چلے تاکہ اسے گھوڑے کی قیمت ادا کر دیں۔ راستے میں اعرابی کو چند لوگ ملے اور اس گھوڑے کا سودا کرنے لگے۔ انہیں یہ معلوم نہیں تھا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس گھوڑے کا سودا کر چکے ہیں۔ اعرابی نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو آواز دیتے ہوئے کہا: اگر آپ یہ گھوڑا خریدا جاتا ہے تو خرید لیں ورنہ میں اسے فروخت کرتا ہوں۔ یہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم رک گئے اور اسے فرمایا: کیا میں نے اسے تم سے خریدا نہیں لیا ہے؟ اعرابی نے کہا: اللہ کی قسم! میں نے اسے آپ کے ہاتھوں فروخت نہیں کیا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیوں نہیں، میں اسے تم سے خریدا چکا ہوں۔ اعرابی نے کہا: اگر ایسا ہے تو کوئی گواہ لاؤ۔ اس پر حضرت خزیمہؓ نے کہا: میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ نے یہ گھوڑا خریدا لیا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خزیمہؓ کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا: تم کس طرح گواہی دیتے ہو؟ حضرت خزیمہؓ نے عرض کی: یا رسول اللہ! آپ کو سچا جانتے ہوئے۔ اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خوش ہو کر حضرت خزیمہؓ کی گواہی دو آدھوں کے برابر قرار دی (۱۳)۔

اب اگر کوئی شخص اس حکم کی کوئی علت بیان کر کے اس حکم کو حضرت خزیمہؓ کے علاوہ کسی اور شخص کے لیے بذریعہ قیاس ثابت کرنا چاہے تو یہ درست نہیں ہے، خواہ وہ شخص حضرت خزیمہؓ سے کسی اعتبار سے افضل ہی کیوں نہ ہو۔ ایسا کرنے کا یہ مطلب ہوگا کہ ہم نے حضرت خزیمہؓ کی وہ خصوصیت اور کرامت ضائع کر دی ہے جو حدیث سے ان کے لیے ثابت تھی۔ دربار نبویؐ سے حضرت خزیمہؓ کو یہ شرف و عزت اس خصوصی فہم کی وجہ سے عطا ہوا جس سے دوسرے لوگ قاصر تھے۔ وہ خصوصی فہم یہ تھا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول آپ پر ایمان لانے والے کے لیے اس امر کے مشاہدہ کا درجہ رکھتا ہے جس کے متعلق رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہو (۱۴)۔

۱۲۔ المدخل الفقہی العام ۱۰۱۱/۲، ۱۰۱۲

۱۳۔ سنن ابی داؤد، کتاب القضاء، باب اذا علم الحاكم صدق شهادة الواحد يجوز له ان يقضي به

۱۴۔ شرح المجمل، المقدمة ص ۲۳

۳۲۔ قاعدہ کلیہ: الْمُطْلَقُ يَجْرِي عَلَى إِطْلَاقِهِ مَا لَمْ يَقُمْ دَلِيلُ التَّقْيِيدِ نَصًّا أَوْ دَلَالَةً

مطلق اپنے اطلاق ہی پر قائم رہتا ہے جب تک کسی نص یا دلیل سے اسے مقید نہ کر دیا جائے۔

یہاں اطلاق اور تھید دونوں الفاظ کی صفات ہیں۔ مطلق سے مراد وہ لفظ ہے جو اپنے مفہوم پر بغیر کسی قید، بندش یا پابندی کے دلات کرتا ہو۔ مقید سے مراد وہ لفظ ہے جو اپنے مفہوم پر کچھ تو حدود و اوصاف کے اندر رہ کر دلات کرتا ہو۔ مثلاً ”گھوڑا“ مطلق ہے اور ”سفید گھوڑا“ مقید ہے۔ ”جگہ“ مطلق ہے اور ”کھانے کی جگہ“ مقید ہے (۱۵)۔

جب قانون ساز، موصوف (Dispositor)، عاقد (Promiser) اور موصی (Testator) وغیرہ کے کلام میں کوئی مطلق لفظ استعمال ہو تو اس کا مفہوم بغیر کسی قید، بندش یا پابندی کے لیا جاتا ہے۔ جب تک کوئی ایسی دلیل موجود نہ ہو جس کی بنا پر اس پر کوئی قید، بندش یا پابندی لگا کر ضروری ہو جائے اس وقت تک ایسی کوئی قید، بندش یا پابندی نہیں لگائی جاتی۔

مثلاً کوئی شخص کسی دوسرے کو وکیل (Agent) بنا دے تو اس وقت کہے کہ میرے لیے ایک گھوڑا خرید لو۔ وکیل سرخ رنگ کا ایک گھوڑا خرید لے۔ اب اگر موصول (Principal) کا کہنا یہ ہو کہ میں نے سفید گھوڑا خریدنے کا ارادہ کیا تھا اور گھوڑا خریدنے کے لیے کہتے وقت میری مراد سفید گھوڑا ہی تھی تو اس کی یہ بات نہیں سنی جائے گی اور اسے مجبور کیا جائے گا کہ سرخ گھوڑا ہی قبول کرے۔ کیونکہ اس نے مطلقاً گھوڑے کا لفظ بولا تھا اور کوئی قید نہیں لگائی تھی۔

اس طرح کوئی شخص کسی سے کوئی چیز مثلاً موٹر کار عاریتاً لے اور کوئی خاص قید نہ لگائے کہ یہ فلاں جگہ جانے کے لیے ہے، یا صبح چلانا ہے یا شام، یا فلاں سڑک پر چلانے کے لیے ہے، یا فلاں شخص اس میں سوار ہوگا، تو اس عاریتہ کو اس کے مطلق مفہوم میں لیا جائے گا۔ عام مروج طریقہ کے مطابق وہ شخص اس گاڑی سے جتنا فائدہ اٹھانا چاہے، اٹھا سکتا ہے۔ بعد میں اس شخص کو بغیر کسی پیشگی شرط کے، کسی ایسی ذمہ داری کا پابندی نہیں کیا جاسکتا جو پہلے طے نہ ہوئی ہو اور عرفاً اور عادتاً گاڑی کے استعمال میں شامل ہو (۱۶)۔

اگر کوئی ایسی قید، بندش یا وصف موجود ہو جس کے پیش نظر اس مطلق لفظ یا عبارت کو محدود و مقید کرنا ضروری ہو تو وہ اس قید یا وصف سے محدود اور ان قیود سے مقید ہوگی۔

تھید کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ تھید بالوص (قید صریح): اس سے مراد وہ حدود و قیود ہیں جو صراحتاً متعین کر دی جائیں۔ مثلاً کوئی موصول اپنے وکیل سے کہے، یہ سامان تیس روپے میں فروخت کر دو۔ یہاں ”تیس روپے“ کی قید کا ذکر صراحتاً موجود ہے۔ اس لیے اگر تیس روپے سے کم میں سامان

۱۵۔ مطلق اور تھید پر تفصیلی بحث آپ درسی کتاب کی نمبر ۱۳ پر پڑھ سکتے ہیں۔

۱۶۔ المدخل الفقہی العام ۱۰۰۵/۲

فروخت کیا گیا تو بیع نافذ العمل نہیں ہوگی۔ مؤکل اس بیع کو منسوخ اور کالعدم کر سکتا ہے۔

۲- تھمید بالدرالہ (قید ظاہر): اس سے مراد وہ حدود و قیود ہیں جو صراحتاً تو ذکر نہ ہوں لیکن حالات و قرائن اور معاملہ کے سیاق و سباق سے ظاہر و واضح ہوں۔ مثلاً کوئی عام غریب سا شخص کسی دوسرے شخص کو وکیل بنانے کے میرے لیے ایک گھوڑا خرید لو۔ وکیل نہایت عمدہ اور قیمتی گھوڑا خرید لے۔ مؤکل اس خریداری کو قبول کرنے کا پابند نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی مالی حالت اور معاملہ کے سیاق و سباق سے صاف ظاہر ہے کہ وہ بار برداری کے عام کاموں کے لیے معمولی قسم کا گھوڑا خریدنا چاہتا تھا۔ اگرچہ الفاظ مطلق اور عام تھے لیکن دلالت حال بتا رہی تھی کہ مطلق گھوڑا مراد نہیں ہے بلکہ معمولی قسم کا عام گھوڑا مراد ہے جو بار برداری میں کام آسکے (۱۷)۔

امام ابو یوسف اور امام محمدؒ کے نزدیک دلالت عرف بھی مطلق کی تھمید میں دلالت حال کی طرح ہے۔ اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے، میرا یہ مکان فروخت کر دو، تو سمجھا جائے گا کہ اس نے بازار کی عام قیمت اور نقد ادائیگی کی بنیاد پر فروخت کرنے کے لیے کہا ہے۔ اگر وکیل بازار کے بھاؤ سے بہت کم یا ادھار فروخت کر دے تو مالک مکان یہ بیع قبول کرنے کا پابند نہیں ہے۔ امام ابو یوسفؒ دلالت عرف کو مطلق کی تھمید کے لیے واضح بنیاد خیال نہیں کرتے۔ ان کی رائے میں مندرجہ بالا صورت میں مؤکل پابند ہے کہ وکیل کے تصرفات کو قبول کرے۔ یہاں صاحبین (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) کا نقطہ نظر زیادہ مضبوط معلوم ہوتا ہے (۱۸)۔

۳۳- قاعدہ کلیہ: الْأَصْلُ فِي الْكَلَامِ الْحَقِيقَةُ

کلام میں اصل یہ ہے کہ اس کے حقیقی معنی مراد لیے جائیں۔

حقیقت سے مراد کسی لفظ کے وہ اصلی معنی ہیں جن کے لیے اس لفظ کو لغت میں وضع کیا گیا۔ اس کے برعکس مجاز سے مراد ہر وہ معنی ہے جس کے لیے وہ لفظ لغت میں وضع نہیں کیا گیا۔ لیکن اس کے باوجود کسی لفظ کے حقیقی اور مجازی معنی میں ایک تعلق اور رشتہ ضرور ہوتا ہے جس سے سننے والے کو فوراً پتہ چل جاتا ہے کہ شکلم نے یہاں اس لفظ کے حقیقی معنی مراد نہیں لیے بلکہ فلاں مجازی معنی مراد لیے ہیں (۱۹)۔

مثلاً عدالت کے حقیقی معنی وہ جگہ ہے جہاں قاضی بیٹھ کر اپنا اجلاس کرتا ہے۔ مجاز اس سے خود قاضی بھی مراد لایا جاتا ہے۔ اکثر کہا جاتا ہے کہ عدالت نے یہ حکم دیا، کورٹ نے یہ فیصلہ سنایا۔ اسی طرح نقل حقیقی معنی میں کسی کی جان ضائع کر دینا اور کسی کو مار ڈالنا ہے، لیکن مجازاً بہت زیادہ زد و کوب کرنے کو بھی نقل کر دینا اور مار ڈالنا کہہ دیتے ہیں۔

اس قاعدہ کا مفہوم یہ ہے کہ جب کسی شکلم (قانون ساز، حلف اٹھانے والا، عقد کرنے والا، وصیت کرنے والا، کوئی بھی جائز

۱۷۔ المدخل الفقہی العام ۱۰۰۶/۲

۱۸۔ خوالہ ۱۰۰۶/۲

۱۹۔ حقیقت و مجاز سے متعلق تفصیلی بحث دوسری اکائی نمبر ۱۳ میں گزر چکی ہے۔

تصرف کرنے والا) کے کلام کو با معنی بنایا جائے اور اس پر کسی قانونی نتیجہ کو مرتب کیا جائے تو ضروری ہے کہ اس کے الفاظ سے حقیقی معنی مراد لے جائیں۔ البتہ اگر کوئی قرینہ یا قرائن ایسے ہوں جن کی وجہ سے حقیقی معنی مراد لینا ممکن یا مناسب نہ ہو بلکہ مجازی معنی مراد لینا ضروری ہو تو مجازی معنی ہی مراد لے جاتے ہیں۔

اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے، میں نے اپنی یہ گھڑی تمہیں بہہ کر دی۔ دوسرا شخص گھڑی لے لے۔ اب اگر پہلا شخص یہ کہے کہ بہہ سے میری مراد بہہ بلا عوض تھی، یا میں نے بہہ سے مجازاً بیع مراد لی تھی، لہذا مجھے اس گھڑی کی قیمت دلائی جائے تو اس کی یہ بات نہیں سنی جائے گی۔ کیوں کہ کسی کلام سے اس کے حقیقی مراد لینا ہی اصل حکم ہے۔ بہہ کے اصل معنی یہی ہیں کہ کوئی چیز بلا معاوضہ دوسرے کی ملکیت میں دے دی جائے۔ یہاں اصل حقیقی معنی ہی مراد لے جائیں گے اور یہ فیصلہ کیا جائے گا کہ پہلے شخص نے اپنی گھڑی بلا معاوضہ دوسرے شخص کی ملکیت میں دے دی تھی۔

اس کے برعکس اگر وہ کہتا ہے کہ میں نے یہ گھڑی دوسروں میں تمہیں بہہ کر دی تو پھر اس عبارت سے بیع مراد لی جاسکتی ہے۔ کیونکہ دوسروں پر لے کر ایسا مضبوط قرینہ ہے جس سے اس بات کا صاف پتہ چلتا ہے کہ یہاں بہہ سے اس کے حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ مجازاً بیع مراد ہے (۲۰)۔

۳۳۔ قاعده کلیہ: إِذَا تَعَدَّزَتْ الْحَقِيقَةُ يُضَارُّ إِلَى الْمَجَازِ

جب حقیقت پر عمل کرنا مشکل ہو تو مجاز مراد لیا جاتا ہے۔

جب حقیقی معنی مراد لینا ممکن نہ ہو اور عبارت کو با معنی قرار دینا ضروری ہو تو پھر واحد راستہ یہی رہ جاتا ہے کہ مجازی معنی مراد لے جائیں تاکہ اس کلام کو بے معنی اور مہمل قرار دینے سے اجتناب کیا جاسکے۔

مثلاً کوئی شخص اپنے ”بچوں“ کے لیے جائیداد وقف کرنے کے بعد مر جائے اور اب اس کے صرف نواسے نواسیاں ہوں تو مجازاً ”بچوں“ سے مراد نواسے اور نواسیاں ہی ہوں گے۔ اگرچہ ”بچوں“ سے مراد کسی شخص کی اپنی صلی اولاد ہوتی ہے لیکن یہاں یہ مراد لینا ممکن نہیں کیونکہ اس کے اپنے بچے زندہ نہیں ہیں۔ چوں کہ نواسوں اور نواسیوں کو بھی مجازاً آدمی اپنے بچے کہتا ہے اس لیے یہاں وقف میں ”بچوں“ سے مراد نواسے نواسیاں ہی مراد ہوں گی تاکہ اس عبارت کو بے معنی ہونے سے بچایا جاسکے۔

جب حقیقی معنی مراد لینا ناممکن ہو تو مجازی معنی مراد لے جاتے ہیں۔ اسی طرح اگر عبارت کے حقیقی معنی لینا بہت مشکل ہو تو بھی مجازی معنی لے جائیں گے۔ ایک شخص تم کھانا کھاتا ہے کہ میں آم کا یہ سارا درخت کھا لوں گا۔ اب ”آم کا سارا درخت کھالینے“ کے حقیقی اور لغوی معنی تو یہ ہیں کہ وہ اس کا پھل، پتے، شاخیں، تناور اور جڑیں سب کھالے۔ لیکن عادتاً ایسا ناممکن ہے۔ اس لیے یہاں مجازی معنی

مراد لیے جائیں گے اور سمجھا جائے گا کہ قسم کھانے والے نے درخت کا پھل کھانے کی قسم کھائی ہے (۲۱)۔
فقہاء کی اصطلاح میں جو چیز بہت مشکل ہو وہ نامکن کے درجہ میں شمار کی جاتی ہے (۲۲)۔

۳۵۔ قاعدہ کلیہ: اِعْتِمَالُ الْكَلَامِ اَوْ لِي وَنِ اِهْتِمَالِهِ

کلام کو با معنی ماننا اس کے مکمل قرار دینے سے بہتر ہوتا ہے۔

اعمال سے مراد کوئی حکم دینا، کوئی قانونی معنی پہنانا اور اس پر کوئی قانونی نتیجہ مرتب کرنا ہے۔ اجمال کے معنی کوئی عملی نتیجہ مرتب نہ ہونا اور کوئی قانونی مفہوم نہ پایا جانا ہے۔ اگر قانون ساز یا کسی قانونی تصرف رکھنے والے کسی شخص کی طرف سے جب کچھ الفاظ یا عبارت بولی جائے اور اس کے دو مطلب نکلے ہوں، ایک مطلب کی رو سے اس پر نہ تو کوئی قانونی حکم مرتب ہوتا ہو اور نہ اس کا کوئی عملی نتیجہ نکلتا ہو اور دوسرے مطلب کی رو سے اس پر کوئی قانونی حکم مرتب ہوتا ہو اور اس کا کوئی عملی نتیجہ بھی نکلتا ہو تو اس عبارت یا لفظ کے لازماً وہ معنی لیے جاتے ہیں جن کی رو سے اس پر کوئی قانونی حکم مرتب ہوتا ہو اور اس کا کوئی عملی نتیجہ بھی نکلتا ہو۔

مثلاً کوئی شخص ایک دستاویز کے ذریعہ اقرار کرے کہ میرے ذمہ فلاں شخص کے ایک ہزار روپے واجب الادا ہیں، یہ نہ کہے کہ یہ رقم کیوں اور کس بد میں واجب الادا ہے۔ پھر وہ ایک دوسری دستاویز کے ذریعے اقرار کرے کہ میرے ذمہ اس شخص کے ایک ہزار روپیہ واجب الادا ہیں، تو اس کے ان دونوں اقراروں کو الگ الگ معنی پہناتے جائیں گے اور دونوں پر الگ الگ قانونی نتائج مرتب ہوں گے۔ اس سے دو ہزار روپے کی ادائیگی کا مطالبہ کرتے ہوئے اس کا یہ بیان قبول نہیں کیا جائے گا کہ یہ دونوں اقرار ایک ہی رقم کے بارے میں تھے، اس لیے اس کے ذمہ صرف ایک ہزار روپے واجب الادا ہیں۔

کوئی شخص یہ وصیت کرے کہ میرے ترکہ میں سے سو روپے خیر و برکت کے کام میں صرف کر دیے جائیں۔ پھر ایک اور وصیت میں کہے کہ میرے ترکہ میں سے سو روپے نیکی کے کام میں صرف کر دیے جائیں۔ یہ دونوں وصیتیں الگ الگ قرار دی جائیں گی۔ اس کے ترکہ میں دو سو روپے نیکی کے کام پر خرچ کرنے کا حکم دیا جائے گا اور وارثوں کی یہ دلیل قبول نہیں کی جائے گی کہ ان دونوں وصیتوں سے ایک ہی وصیت مراد تھی، لہذا صرف ایک سو روپے خرچ کرنے کی اجازت دی جائے (۲۳)۔

۳۶۔ قاعدہ کلیہ: لَا عِبْرَةَ لِلذَّلَالَةِ فِي مَقَابِلَةِ التَّضَرُّعِ

صراحت کے مقابلہ میں دلالت کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

یہ قاعدہ ان معاملات و احکام میں بہت اہم ہے جہاں کسی شخص کے ارادے کا تعین مقصود ہو۔ مثلاً کوئی شخص کوئی خاص لفظ، جملہ

۲۱۔ المدخل الفقہی العام ۱۰۰۲/۲

۲۲۔ شرح المجملۃ، المقدمة ص ۱۵۸

۲۳۔ المدخل الفقہی العام ۱۰۰۱/۲

یا فقرہ استعمال کرے تو اس کا صحیح مفہوم متعین کر کے یہ طے کرنا کہ مثلاً ایجاب و قبول تھا یا نہیں، یا اذن و منع تھا یا نہیں، یا اس سے رضامندی کا پتہ چلتا ہے یا نہیں وغیرہ وغیرہ۔

دلائل حال یعنی ماحول اور صورت حال کی گواہی سے اس وقت کام لیا جاتا ہے جب صریح کلام موجود نہ ہو۔ اگر صریح کلام موجود ہے تو چاہے دلائل حال اس سے متعارض ہو تب بھی کسی ارادہ کے تعین میں اس سے مدد نہیں لی جاتی۔ کیونکہ صریح کلام سے جس مفہوم و ارادہ کا پتا چلتا ہے وہ یقینی ہوتا ہے اور دلائل حال سے جو ارادہ ظاہر ہوتا ہے وہ ظنی ہوتا ہے اور الیقین لا یزول بالظن (یقین شک سے زائل نہیں ہوتا)۔

اگر عقد بیع میں قیمت کی ادائیگی تک سامان فروخت کر دیا جائے اور خریدار کو اس کا قبضہ نہ دیا جائے تو اگر خریدار قیمت کی ادائیگی سے پہلے سامان فروخت کا قبضہ لے لے اور فروخت کنندہ خاموش رہے تو سمجھا جائے گا کہ اس کی اجازت سے قبضہ ہوا ہے۔ اب اس کا یہ حق ختم ہو جاتا ہے کہ وہ سامان فروخت کر سکے۔ اب وہ خریدار سے محض قیمت کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب فروخت کنندہ نے باقاعدہ صراحت سے یہ شرط طے نہ کی ہو۔ اگر وہ صراحتاً یہ طے کر لے کہ وہ اس وقت تک خریدار کو سامان فروخت کا قبضہ نہیں دے گا جب تک اس کو قیمت وصول نہ ہو جائے۔ پھر خریدار فروخت کنندہ کے دیکھتے دیکھتے سامان فروخت کا قبضہ لے لے اور فروخت کنندہ خاموش رہے تو یہ خاموشی رضامندی شائبہ نہیں ہوگی۔ فروخت کنندہ کو سامان فروخت کا قبضہ واپس لینے کا اختیار رہتا ہے۔ فروخت کنندہ کو یہ اختیار بھی ہوتا ہے کہ وہ سامان فروخت کو اس وقت تک اپنے پاس رکھے جب تک اس کو قیمت نہ مل جائے (۲۳)۔

اگر وقف کی مصلحت دستاویز ہم ہو جائے اور کچھ پتہ نہ چلے کہ اس کی آمدنی کہاں اور کیسے خرچ کی جائے تو جو طریقہ پہلے سے چلا آ رہا ہو اور متولی اور منتظمین جس انداز سے پہلے سے خرچ کرتے آ رہے ہوں، فرض کیا جائے گا کہ وقف نامہ میں یہی لکھا ہوا تھا۔ کیونکہ اب تک ایک خاص انداز سے اخراجات کرتے چلے آئے کا مطلب یہی لایا جاسکتا ہے کہ وقف کرنے والے نے اسی طرح طے کیا تھا۔ لیکن اگر اصل دستاویز دستیاب ہو جائے اور پتہ چلے کہ متولی حضرات اس سے بہت کم یا اس کے برعکس کام کر رہے ہیں تو محض اس تعامل کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اور اصل دستاویز کے مطابق کام کیا جائے گا۔

اس سے واضح ہوا کہ اس کا قاعدہ کا اطلاق اس صورت میں ہوتا ہے جب دلائل حال اور تصریح دونوں ایک وقت میں موجود ہوں۔ لیکن اگر صرف دلائل حال موجود ہے اور اس کے مطابق کام ہو رہا ہے اور بعد میں کوئی ایسی تصریح آتی ہے جو دلائل حال سے متعارض ہے تو پھر اس بعد میں آنے والی تصریح کا اعتبار نہیں ہوگا۔ بایں معنی کہ اس تصریح سے وہ حکم کا اہتمام نہیں ہوگا جو دلائل حال کے

نتیجہ میں پہلے اختیار کیا جا چکا ہے (۲۵)۔

دلائل شرعی کبھی صراحت سے زیادہ قوی ہوتی ہے۔ مثلاً ایک شخص اپنی بیوی کو طلاق رجعی دے کر یہ کہے کہ اس نے رجوع نہیں کیا تھا۔ لیکن اس کے بعد چھ ماہ یا اس سے کم مدت میں اس مطلقہ کے ہاں ایک بچہ جنم لے تو اس بچے کا نسب اس شخص سے ثابت ہوگا اور اس کا رجوع نہ کرنے اور خلوت سمجھ نہ کرنے کا صریح قول باطل قرار پائے گا۔ اس لئے کہ شرعی دلائل مکلف کی اپنی صراحت سے قوی تر ہوتی ہے (۲۶)۔

۳۶۔ قاعدہ کلیہ: إِذَا تَعَدَّرَ الْغَضَائِلُ الْكَلَامُ يُهْتَمُّ

جب کلام کو با معنی بنانا مشکل ہو تو وہ کلام مہمل قرار دے دیا جائے گا۔

جب کلام کو با معنی اور با اثر بنانا مشکل اور ناممکن ہو جائے یعنی اس کے کوئی حقیقی یا مجازی معنی نہ نکالے جاسکیں، یا کمن اور وجہ سے کلام کو معقول اور با معنی بنانا مشکل ہو مثلاً وہ کلام کسی حکیم شریعت سے تصادم ہو یا لفظ کے دو معانی میں مشترک ہونے پر کوئی ایک معنی مراد لینے کے لیے کوئی قرینہ یا دلیل نہ ہو تو اس کلام کو مہمل، بیکار، لغو اور بے معنی قرار دے دیا جائے گا اور اس کا کوئی اثر اور نتیجہ مرتب نہیں ہوگا۔

اس ناممکن ہونے (تغذّر) کی دو اقسام ہیں:

۱۔ تغذّر حسی: اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص عدالت کے سامنے یہ دعویٰ کرتا ہے کہ فلاں شخص نے میری آنکھ پھونڈ دی، یا ایک شخص عدالت کے روبرو دعویٰ کرتا ہے کہ میں نے فلاں کا ہاتھ کاٹ ڈالا ہے۔ حالانکہ اس کی آنکھ بھی سلامت ہے اور اس کا ہاتھ بھی، تو یہ دعویٰ اور اعتراف دونوں مہمل قرار پائیں گے۔

اسی طرح کوئی شخص اپنے کسی ہم عمر یا قریب العمر شخص کے بارے میں دعویٰ کرے کہ یہ میرا بیٹا ہے، یا کسی دوسرے سے ثابت النسب لڑکے کے متعلق کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو یہ بھی تغذّر حسی ہے۔ اسے عقل و عادت محال قرار دیتے ہیں۔

۲۔ تغذّر شرعی: کوئی شخص یہ اعتراف کرے کہ میرے ماں باپ کے ترکہ میں سے میری بہن مجھ سے دو گنا وصول کرے گی تو یہ مہمل کلام مانا جاتا ہے۔ اس کا کوئی قانونی اثر مرتب نہیں ہوتا۔ البتہ وہ یہ اقرار کرے کہ میرے ماں باپ کے ترکہ میں سے میری بہن اتنی مقدار مال کی مستحق ہے (چاہے یہ مقدار اس کے اپنے حصہ سے دو گنا ہو) تو یہ اقرار صحیح ہوگا۔ کیونکہ ایسا استحقاق کسی اور سبب کی بنیاد پر بھی ہو سکتا ہے بشرطی نہیں کہ وراثت ہی کی بنیاد پر ہو (۲۷)۔

۲۵۔ المدخل الفقہی العام ۹۴۳/۲

۲۶۔ شرح المجملۃ، المقدمة ص ۳۰

۲۷۔ المدخل الفقہی العام ۱۰۰۸/۲

۳۸۔ قاعدہ کلیہ: اَلْوَصْفُ فِي الْخَاصِرِ لَفْعٌ وَ فِي الْغَائِبِ مُغْتَبَرٌ

حاضر چیز میں اس کے وصف کا بیان لغوا در غائب چیز میں معتبر ہوگا۔

کسی چیز کا وصف بیان کرنے کا مقصد اسے جنس، نوع اور صفت میں دوسری اشیاء سے جدا اور تمیز کرنا ہوتا ہے۔ یہ امر اس صورت میں حاصل ہو جاتا ہے جب کسی موجود چیز کی طرف اشارہ کر کے اس کو متعین اور تمیز کر دیا جائے اور اگر وہ چیز غائب ہو تو ضروری اوصاف کے ساتھ اس کا ذکر کر دیا جائے۔ اگر چیز حاضر اور موجود ہو تو وصف بیان کرنے کی ضرورت نہیں رہتی، اس کی طرف اشارہ کافی ہوتا ہے کیونکہ اشارہ تو سبکی بیان سے بہت قوی ہوتا ہے۔

اگر کسی صورت میں جنس کا بیان ہو اور وصف اس سے مختلف ہو، مثلاً کوئی شخص ایک گھوڑے کی طرف اشارہ کر کے کہے: یہ سیلہ رنگ کا گھوڑا میں نے تمہیں فروخت کیا۔ درحقیقت وہ گھوڑا بھورے رنگ کا تھا تو یہ بیخ صحیح ہوگی۔ سیاہ یا براؤن کا وصف لغو قرار پائے گا۔ جنس یعنی گھوڑا ہونا درست ہے، صرف وصف کا اختلاف ہے۔ جب جنس کی طرف حسی اشارہ کیا جائے تو وصف کا اختلاف ناقابل اعتبار ہوتا ہے۔

اگر کسی صورت میں شے کی جنس ہی مختلف ہو جائے مثلاً فروخت کنندہ کہے: میں نے الماس کا یہ پتھر تمہیں اتنی قیمت میں فروخت کیا۔ خریدار قبول کر لے۔ بعد میں معلوم ہو کہ وہ کانچ کا ٹکڑا تھا تو یہ بیخ باطل ہے کیونکہ جس چیز کی طرف اشارہ کیا گیا تھا اس کی جنس ہی مختلف تھی۔ یہاں اشارے کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ بیان کردہ جنس کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ جنس کے اختلاف کی صورت میں نام لینا اشارے کی نسبت سے زیادہ قوی ہوتا ہے۔

لیکن جہاں کوئی چیز غائب ہو وہاں اشارہ سے کام نہیں چلتا کیوں کہ یہ ممکن ہی نہیں ہے۔ لہذا اگر کسی غائب چیز کی نوع اور وصف بیان کیا گیا ہو، بعد میں وہ چیز بیان کے خلاف ظاہر ہو تو وصف کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اگر ایک شخص کہے: میں نے اپنا سیاہ گھوڑا اتنی قیمت پر تمہیں فروخت کیا۔ اب اگر بعد میں وہ گھوڑا سرخ رنگ کا نکلے تو خریدار کو اختیار ہے کہ وہ چاہے تو پوری قیمت پر اسے خرید لے اور چاہے تو بیخ کو صحیح کر دے۔ اسے خیار وصف کہا جاتا ہے (۳۸)۔

۳۹۔ قاعدہ کلیہ: لَا يُنْسَبُ إِلَى سَاكِبَتِ قَوْلٌ وَلَكِنَّ السُّكُوتَ فِي مَعْرَضِ الْحَاجَةِ إِلَى التَّنْيَانِ بَيَانًا

خاموشی جنس کی طرف قول منسوب نہیں کیا جاتا، لیکن بیان کی صورت پیش آ جانے پر سکوت بیان منقول ہوتا ہے۔

علامہ ابن نجیم (۷۰۴ھ) نے یہ قاعدہ یوں بیان کیا ہے: لا ينسب إلى ساكبت قول (خاموشی جنس کی طرف کوئی قول

منسوب نہیں کیا جاتا۔ انہوں نے اس قاعدہ کے تحت جو مثالیں دیں ہیں ان میں ایک یہ ہے کہ کوئی شخص کسی اجنبی کو دیکھے کہ وہ اس کا مال فروخت کر رہا ہے، لیکن وہ خاموش رہے اور اسے نہ روکے تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس نے اجنبی کو سیکل بنا دیا ہے۔ اسی طرح قاضی کسی بچے یا بیوقوف کو دیکھے کہ خرید و فروخت اور تجارتی لین دین کر رہا ہے اور اسے کچھ نہ کہے تو اس سے یہ مطلب لینا صحیح نہیں ہوتا کہ قاضی نے اس کو لین دین کی اجازت دے دی ہے۔

یہ قاعدہ اس قدر بیان کرنے کے بعد علامہ ابن نجیم نے کہا ہے کہ اس کے بہت سے استثناءات ہیں۔ ان کے بقول بہت سے امور ایسے ہیں جہاں خاموشی گفتگو کے قائم مقام ہوتی ہے۔ انہوں نے ایسے ۳۷ امور کی مثالیں دی ہیں (۲۹)۔

مجلة الاحکام العدلیة کے مرتبین کا خیال ہے کہ علامہ ابن نجیم کا یہ استثناء صحیح نہیں ہے۔ قاعدہ اپنی جگہ درست ہے لیکن علامہ ابن نجیم نے اسے نامکمل بیان کیا ہے جس سے ان کو یہ البصن پیدا ہوئی اور ان کو ۳۷ استثناءات ماننے پڑے۔ مکمل قاعدہ جیسا کہ مجلہ کے مرتبین (۳۰) نے بیان کیا ہے، وہی ہے جو آد پر درج ہے۔

شریعت نے معاملات کو لوگوں کے کلام سے مربوط کیا ہے۔ لوگوں کے کلام سے ان کے مقاصد کا اظہار ہوتا ہے۔ احکام الفاظ پہنچتے ہیں۔ اس لیے سکوت پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوتا۔ لیکن اس قاعدہ میں یہ استثناء ہے کہ جہاں کلام و بیان کی ضرورت پیش آئے اور اس ضرورت کے باوجود کوئی شخص خاموش رہے تو اس صورت میں اس کا سکوت کلام کا درجہ رکھتا ہے۔

یہاں دو صورتیں ممکن ہیں: ایک یہ کہ اس نے کچھ کہا ہو اور دوسری یہ کہ اس نے کچھ نہ کہا ہو۔ اب یہاں نہ کہنا تو یقینی ہے اور کہنا مشکوک ہے۔ لہذا اولاً سکوت سے جرحول معلوم ہو سکتا ہے وہ مشکوک ہے اور اس وقت تک مشکوک سمجھا جائے گا جب تک مضبوط قرائن سے اس کی تائید نہ ہو۔

مثلاً ایک شخص یہ دیکھے کہ کوئی دوسرا شخص اس کی کسی چیز کو قبضہ میں لے کر اسے کسی تیسرے شخص کے ہاتھ بچ رہا ہے۔ یہ شخص خاموش رہتا ہے تو اس سے اس کا حق فسخ نہیں ہوتا۔ وہ بعد میں فروخت کی جانے والی شے پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کر سکتا ہے۔ بیع کے وقت اس کی خاموشی کو نہ تو اجازت کے مفہوم میں لیا جاتا ہے اور نہ یہ خاموشی اس کی طرف سے فروخت کنندہ کی ملکیت کا اعتراف بھی جاتی ہے۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب فروخت کنندہ اصل مالک کا شوہر یا قریبی مزین نہ ہو۔ اگر فروخت کنندہ مالک کا شوہر یا قریبی مزین ہو تو بیع کے وقت اس کی خاموشی اس اعتراف کے قائم مقام بھی جاتی ہے کہ اب فروخت کی جانے والی شے میں اس کا کوئی حق باقی نہیں رہا۔ شوہر اور قریبی اعزاء کا یہ استثناء احسان کی بنیاد پر ہے تاکہ لوگ رشتہ داروں کے ذریعہ یہ کام کرا کے دوسروں کا مال و دولت ہتھیالے اور انہیں دھوکا دینے کا موقع نہ پائیں۔ مزید برآں ان دونوں کے درمیان قریبی مزین داری اور سیکل جہول خود اس بات کا قرینہ ہوتا ہے کہ اس شخص کو بیع کے نافذ العمل قرار دینے پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔ قیاس یہی جانتا ہے کہ اس معاملہ میں قریبی مزین

اور انہی میں کوئی فرق نہ ہو (۳۱)۔

اس قاعدہ میں مغضض الخاچی اِنّی البیان یعنی گفتگو کے موقع سے مراد ایسی صورت حال ہے جہاں کسی کی خاموشی کا کوئی واضح مفہوم لیا جاسکے۔ ہر ایسا موقع جہاں کسی شخص کو اپنی ذات سے کسی نقصان، ضرر یا دھوکے کے ذریعہ کے لیے بولنا چاہیے اور وہ وہاں نہیں بولتا تو اس کا صاف مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اس نقصان، ضرر یا دھوکے کو برداشت کرنے کے لیے تیار ہے۔ یا ایسے مواقع پر جہاں خاموشی ہی کو رضا سمجھنے کا رواج ہو، وہاں بھی خاموش رہنا رضائی کے معنی میں سمجھا جاتا ہے۔

جب تاقضی مدعا علیہ سے سوال کرے کہ تم مدعی کے دعویٰ کے بارے میں کیا کہتے ہو؟ اور وہ جواباً خاموش رہے تو سمجھا جاتا ہے کہ وہ دعویٰ کی سخت سے انکار کر رہا ہے۔ لہذا مدعی سے کہا جائے گا کہ وہ ثبوت پیش کرے۔ اگر مدعی ثبوت پیش کرنے سے قاصر رہے اور مطالبہ کرے کہ مدعا علیہ سے تم کھانے کو کہا جائے اور عدالت مدعا علیہ سے تم کھانے کو کہے اور مدعا علیہ خاموش رہے، تو تو تم کھانے اور نہ تم کھانے سے انکار کرے تو سمجھا جاتا ہے کہ وہ تم کھانے سے انکار (قول) کر رہا ہے۔ لہذا انکول کی بنیاد پر اس کے خلاف فیصلہ کر دیا جاتا ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ مدعا علیہ کے بولنے کے انتظار میں عدالت کی ساری کارروائی رکی رہے اور اس کے نتیجہ میں مدعی اور دوسرے لوگ نقصان اٹھائیں (۳۲)۔

۳۰۔ قاعدہ کلیہ: لا حجة صغ الإكتمال الثامن عن ذلیل

ذلیل سے پیدا شدہ اجمال کی موجودگی میں کوئی امر حجت نہیں رہتا۔

یہ قاعدہ سب سے پہلے امام ربیعؒ (م ۳۳۰ھ) نے وضع کیا تھا۔ انہوں نے اپنی کتاب تاسیس النظر میں اس اصول کو ان الفاظ میں بیان کیا:

ان التهمة اذا تكنت من فعل الفاعل حکم بفساد فعله۔

جب کسی فاعل کے خلاف بدگمانی اور تہمت کی مضبوط بنیاد موجود ہو تو اس کا وہ فعل غلط قرار دیا جاتا ہے۔

بعد کے فقہاء نے امام ربیعؒ کے دریافت کردہ اسی اصول کو زیادہ بہتر اور جامع الفاظ میں مرتب کر کے مذکورہ بالا مطلق دی۔

شوہرادر ربیعیؒ کی گواہی ایک دوسرے کے حق میں، اصول کی گواہی فرد ع کے حق میں، فرد ع کی گواہی اصول کے حق میں اور اخیر خاص کی گواہی مستاجر کے حق میں قبول نہیں ہوتی۔ کیونکہ جہاں اس بات کا قوی اندیشہ موجود ہے کہ یہ لوگ اس تعلق کی بنا پر غلط دی۔ گواہی دیں جو ان کے اور مشہور دلہ (جس کے لیے گواہی دی جائے) کے درمیان پایا جاتا ہے۔ اس تعلق کی وجہ سے جانب داری کا مضبوط شہید پیدا ہو جاتا ہے۔ جب کہ گواہی کے لیے ضروری ہے کہ وہ ہر طرح کی جانب داری سے پاک ہو۔

۳۱۔ المدخل الفقہی العام ۹۷۳/۲، ۹۷۴

۳۲۔ رجالہ ۲/۲۷۲

کوئی شخص مرض الموت میں یہ اقرار کرتا ہے کہ اس کے فلاں وارث کا اتنا قرضہ اس کے ذمہ ہے۔ اس کا یہ اقرار صرف اس صورت میں قابل قبول ہوتا ہے جب اس کے دوسرے ورثا وہ بھی اس کی تصدیق دتا نہ ہو، کیوں کہ یہ شہ کرنے کے مضبوط وجوہ موجود ہیں کہ مقرر اپنے اس اقرار کے ذریعے اس خاص وارث کو ترجیح دینا اور ناجائز فائدہ پہنچانا چاہتا ہے۔

لیکن اگر یہ احتمال ایسا ہو کہ اس کی بنیاد کسی مضبوط دلیل پر نہ ہو، تو ایسے احتمال کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ مثلاً اگر حالت صحت میں اقرار کیا جائے تو یہ ایک فطری عمل ہے۔ اس کے نفاذ میں تاثر نہیں کیا جاتا اور ان بعید احتمالات کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے (۳۳)۔

۳۱۔ قاعدہ کلیہ: لَا جِبْرَةَ بِالطَّنِّ النَّبِيِّ حَطُّهُ

جس گمان کا غلط ہونا واضح ہو، اس کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا۔

اس قاعدہ کا مطلب یہ ہے کہ جس حکم یا حق کی بنیاد ظن پر ہو اور بعد میں اس ظن کا غلط ہونا واضح ہو جائے تو وہ حکم یا استحقاق کا عدم متصور ہوگا۔ اس قاعدہ کے مفہوم میں اجتہادی مسائل، عدالتی احکام اور لوگوں کے ہامی معاملات، عقود، اقرار اور عبادات سب داخل ہیں۔

کوئی شخص نماز عشاء پڑھے بغیر سو جائے۔ آدھی رات کے بعد اس کی آنکھ کھلے اور سمجھے کہ صبح قریب ہے اور نماز فجر کا وقت بھی نکلا جاتا ہے۔ وہ عشاء کی نماز قضاء کی اور فجر کی نماز ادا کرے۔ نماز فجر پڑھنے کے بعد اسے معلوم ہو کہ وقت تک نہیں تھا اور عشاء کی گنجائش موجود تھی۔ اس کی نماز فجر باطل ہے۔ اب وہ پہلے عشاء پڑھے اور پھر فجر ادا کرے۔ اگر اسی سوچ بچار میں پھر وقت تک ہو جائے اور عشاء کی گنجائش نہ رہے تو وہ دوبارہ نماز فجر ہی ادا کرے (۳۴)۔

کوئی مقروض اپنا قرض ادا کر دے۔ اس کے بعد لاطمی میں مقروض کا وکیل یا کفیل بھی اس کی طرف سے یہ رقم ادا کر دے، یا وکیل اور کفیل کے یہ رقم ادا کرنے کے بعد مقروض خود بھی رقم دے دے تو یہ دوسری ادائیگی کا عدم ہوتی ہے اور لینے والے کو مجبور کیا جاتا ہے کہ وہ اسے واپس کرے (۳۵)۔

۳۲۔ قاعدہ کلیہ: مَا حَرَّمَ أَخْذُهُ حَرَّمَ إِعْطَاؤُهُ

جس چیز کا لینا حرام ہے اس چیز کا دینا بھی حرام ہے۔

جس چیز کا لینا حرام ہے اس چیز کا دینا بھی اس لیے حرام ہے کہ وہ ایک حرام کام میں تعاون کرنے کے مترادف ہے۔

۳۳۔ المدخل الفقہی العام ۶/۲

۳۴۔ ابن نجیم، الاشیاء والنظائر ۱/۳۹۸

۳۵۔ المدخل الفقہی العام ۶/۲

اس لیے دینے والا بھی شریک جرم سمجھا جائے گا۔ چنانچہ رشوت لینا حرام ہے تو دینا بھی حرام ہے۔ سود لینا بھی حرام ہے تو دینا بھی حرام ہے۔ نوحدگری (پیشہ ور بن کرنے) کی اجرت لینا حرام ہے تو دینا بھی۔ اسی طرح ہر ناجائز کام کی اجرت لینا بھی حرام ہے اور دینا بھی۔

لیکن ضرورت کی صورت میں دینے والے کے لیے یہ گنجائش نکل سکتی ہے کہ اگر کوئی ایسا ضرر پہنچ رہا ہو جو ایسی کوئی چیز (مثلاً رشوت) دینے بغیر ختم نہ ہو سکے تو رشوت دے کر یہ ضرر دور کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً کوئی شہنشاہ اور بد معاش کسی شریف آدمی کے درپے ہو جائے اور اس کو بیک میل کرنے کے لیے اس سے رقم وصول کرنا چاہے تو اپنی عزت کی خاطر اس کے لیے مطلوبہ رقم دے دینا حرام نہیں ہے۔ لیکن یہ گنجائش اس صورت میں ہے جب اس شہنشاہ سے ملنے کا کوئی اور قانونی یا عقلی راستہ موجود نہ رہ گیا ہو۔

اسی طرح ایک شخص سخت ضرورت میں قرض لیتا ہے۔ قرض صرف سود پر مل سکتا ہے، بلا سودی قرض دینے پر کوئی تیار نہیں ہوتا، تو وہ مجبوراً سود پر قرض لے سکتا ہے اور اس پر سود ادا کر سکتا ہے۔ یاد رہے کہ یہ اجازت سخت ضرورت کی حالت میں ہے۔

یہ اور اس طرح کی جتنی بھی صورتیں ہیں، سب مذکورہ بالا قاعدہ سے استثناءات ہیں کیونکہ ان سب پر قانونی اضطرار کا اطلاق ہوتا ہے۔ ان صورتوں میں مال لینے والے کے لیے لینا بدستور حرام ہے، لیکن دینے والے کے لیے بطور ضرورت گنجائش موجود ہے (۳۶)۔

۳۳۔ قاعدہ کلیہ: مَا حَزَمَ فَعَلَهُ حَزَمَ حَلَالُهُ

جس کام کا کرنا حرام ہے، اس کا حکم دینا بھی حرام ہے۔

جس طرح کسی شخص کے لیے لقمہ کرنا، رشوت لینا، جھوٹی گواہی دینا اور جھوٹی قسم کھانا حرام ہے، اسی طرح اس کے لیے ان کاموں کا کسی دوسرے کو حکم دینا یا اسے ان کاموں پر آمادہ کرنا بھی حرام ہے۔

اس قاعدہ کا ایک استثناء اہم ہے: کوئی شخص نہایت سچا دعویٰ عدالت میں پیش کرے لیکن مدعا علیہ نیکر جائے اور دعویٰ کی صحت سے انکار کر دے۔ اب اگرچہ مدعی جانتا ہے کہ مدعا علیہ جھوٹی قسم کھانے کا، جو خود اس کے لیے کھانا بنا جائز ہے، لیکن مدعی مدعا علیہ سے بھرپوری قسم کھانے کا مطالبہ کر سکتا ہے (۳۷)۔ اس مطالبہ کے جواز کی علت یہ امید ہے کہ شاید مدعا علیہ قسم کھانے سے انکار کر دے (۳۸)۔

۳۶۔ حوالہ بالا ۱۰/۱۳۱، ۱۰/۱۳۲، ۱۰/۱۳۳، ۱۰/۱۳۴، ۱۰/۱۳۵، ۱۰/۱۳۶، ۱۰/۱۳۷، ۱۰/۱۳۸، ۱۰/۱۳۹، ۱۰/۱۴۰، ۱۰/۱۴۱، ۱۰/۱۴۲، ۱۰/۱۴۳، ۱۰/۱۴۴، ۱۰/۱۴۵، ۱۰/۱۴۶، ۱۰/۱۴۷، ۱۰/۱۴۸، ۱۰/۱۴۹، ۱۰/۱۵۰، ۱۰/۱۵۱، ۱۰/۱۵۲، ۱۰/۱۵۳، ۱۰/۱۵۴، ۱۰/۱۵۵، ۱۰/۱۵۶، ۱۰/۱۵۷، ۱۰/۱۵۸، ۱۰/۱۵۹، ۱۰/۱۶۰، ۱۰/۱۶۱، ۱۰/۱۶۲، ۱۰/۱۶۳، ۱۰/۱۶۴، ۱۰/۱۶۵، ۱۰/۱۶۶، ۱۰/۱۶۷، ۱۰/۱۶۸، ۱۰/۱۶۹، ۱۰/۱۷۰، ۱۰/۱۷۱، ۱۰/۱۷۲، ۱۰/۱۷۳، ۱۰/۱۷۴، ۱۰/۱۷۵، ۱۰/۱۷۶، ۱۰/۱۷۷، ۱۰/۱۷۸، ۱۰/۱۷۹، ۱۰/۱۸۰، ۱۰/۱۸۱، ۱۰/۱۸۲، ۱۰/۱۸۳، ۱۰/۱۸۴، ۱۰/۱۸۵، ۱۰/۱۸۶، ۱۰/۱۸۷، ۱۰/۱۸۸، ۱۰/۱۸۹، ۱۰/۱۹۰، ۱۰/۱۹۱، ۱۰/۱۹۲، ۱۰/۱۹۳، ۱۰/۱۹۴، ۱۰/۱۹۵، ۱۰/۱۹۶، ۱۰/۱۹۷، ۱۰/۱۹۸، ۱۰/۱۹۹، ۱۰/۲۰۰، ۱۰/۲۰۱، ۱۰/۲۰۲، ۱۰/۲۰۳، ۱۰/۲۰۴، ۱۰/۲۰۵، ۱۰/۲۰۶، ۱۰/۲۰۷، ۱۰/۲۰۸، ۱۰/۲۰۹، ۱۰/۲۱۰، ۱۰/۲۱۱، ۱۰/۲۱۲، ۱۰/۲۱۳، ۱۰/۲۱۴، ۱۰/۲۱۵، ۱۰/۲۱۶، ۱۰/۲۱۷، ۱۰/۲۱۸، ۱۰/۲۱۹، ۱۰/۲۲۰، ۱۰/۲۲۱، ۱۰/۲۲۲، ۱۰/۲۲۳، ۱۰/۲۲۴، ۱۰/۲۲۵، ۱۰/۲۲۶، ۱۰/۲۲۷، ۱۰/۲۲۸، ۱۰/۲۲۹، ۱۰/۲۳۰، ۱۰/۲۳۱، ۱۰/۲۳۲، ۱۰/۲۳۳، ۱۰/۲۳۴، ۱۰/۲۳۵، ۱۰/۲۳۶، ۱۰/۲۳۷، ۱۰/۲۳۸، ۱۰/۲۳۹، ۱۰/۲۴۰، ۱۰/۲۴۱، ۱۰/۲۴۲، ۱۰/۲۴۳، ۱۰/۲۴۴، ۱۰/۲۴۵، ۱۰/۲۴۶، ۱۰/۲۴۷، ۱۰/۲۴۸، ۱۰/۲۴۹، ۱۰/۲۵۰، ۱۰/۲۵۱، ۱۰/۲۵۲، ۱۰/۲۵۳، ۱۰/۲۵۴، ۱۰/۲۵۵، ۱۰/۲۵۶، ۱۰/۲۵۷، ۱۰/۲۵۸، ۱۰/۲۵۹، ۱۰/۲۶۰، ۱۰/۲۶۱، ۱۰/۲۶۲، ۱۰/۲۶۳، ۱۰/۲۶۴، ۱۰/۲۶۵، ۱۰/۲۶۶، ۱۰/۲۶۷، ۱۰/۲۶۸، ۱۰/۲۶۹، ۱۰/۲۷۰، ۱۰/۲۷۱، ۱۰/۲۷۲، ۱۰/۲۷۳، ۱۰/۲۷۴، ۱۰/۲۷۵، ۱۰/۲۷۶، ۱۰/۲۷۷، ۱۰/۲۷۸، ۱۰/۲۷۹، ۱۰/۲۸۰، ۱۰/۲۸۱، ۱۰/۲۸۲، ۱۰/۲۸۳، ۱۰/۲۸۴، ۱۰/۲۸۵، ۱۰/۲۸۶، ۱۰/۲۸۷، ۱۰/۲۸۸، ۱۰/۲۸۹، ۱۰/۲۹۰، ۱۰/۲۹۱، ۱۰/۲۹۲، ۱۰/۲۹۳، ۱۰/۲۹۴، ۱۰/۲۹۵، ۱۰/۲۹۶، ۱۰/۲۹۷، ۱۰/۲۹۸، ۱۰/۲۹۹، ۱۰/۳۰۰، ۱۰/۳۰۱، ۱۰/۳۰۲، ۱۰/۳۰۳، ۱۰/۳۰۴، ۱۰/۳۰۵، ۱۰/۳۰۶، ۱۰/۳۰۷، ۱۰/۳۰۸، ۱۰/۳۰۹، ۱۰/۳۱۰، ۱۰/۳۱۱، ۱۰/۳۱۲، ۱۰/۳۱۳، ۱۰/۳۱۴، ۱۰/۳۱۵، ۱۰/۳۱۶، ۱۰/۳۱۷، ۱۰/۳۱۸، ۱۰/۳۱۹، ۱۰/۳۲۰، ۱۰/۳۲۱، ۱۰/۳۲۲، ۱۰/۳۲۳، ۱۰/۳۲۴، ۱۰/۳۲۵، ۱۰/۳۲۶، ۱۰/۳۲۷، ۱۰/۳۲۸، ۱۰/۳۲۹، ۱۰/۳۳۰، ۱۰/۳۳۱، ۱۰/۳۳۲، ۱۰/۳۳۳، ۱۰/۳۳۴، ۱۰/۳۳۵، ۱۰/۳۳۶، ۱۰/۳۳۷، ۱۰/۳۳۸، ۱۰/۳۳۹، ۱۰/۳۴۰، ۱۰/۳۴۱، ۱۰/۳۴۲، ۱۰/۳۴۳، ۱۰/۳۴۴، ۱۰/۳۴۵، ۱۰/۳۴۶، ۱۰/۳۴۷، ۱۰/۳۴۸، ۱۰/۳۴۹، ۱۰/۳۵۰، ۱۰/۳۵۱، ۱۰/۳۵۲، ۱۰/۳۵۳، ۱۰/۳۵۴، ۱۰/۳۵۵، ۱۰/۳۵۶، ۱۰/۳۵۷، ۱۰/۳۵۸، ۱۰/۳۵۹، ۱۰/۳۶۰، ۱۰/۳۶۱، ۱۰/۳۶۲، ۱۰/۳۶۳، ۱۰/۳۶۴، ۱۰/۳۶۵، ۱۰/۳۶۶، ۱۰/۳۶۷، ۱۰/۳۶۸، ۱۰/۳۶۹، ۱۰/۳۷۰، ۱۰/۳۷۱، ۱۰/۳۷۲، ۱۰/۳۷۳، ۱۰/۳۷۴، ۱۰/۳۷۵، ۱۰/۳۷۶، ۱۰/۳۷۷، ۱۰/۳۷۸، ۱۰/۳۷۹، ۱۰/۳۸۰، ۱۰/۳۸۱، ۱۰/۳۸۲، ۱۰/۳۸۳، ۱۰/۳۸۴، ۱۰/۳۸۵، ۱۰/۳۸۶، ۱۰/۳۸۷، ۱۰/۳۸۸، ۱۰/۳۸۹، ۱۰/۳۹۰، ۱۰/۳۹۱، ۱۰/۳۹۲، ۱۰/۳۹۳، ۱۰/۳۹۴، ۱۰/۳۹۵، ۱۰/۳۹۶، ۱۰/۳۹۷، ۱۰/۳۹۸، ۱۰/۳۹۹، ۱۰/۴۰۰، ۱۰/۴۰۱، ۱۰/۴۰۲، ۱۰/۴۰۳، ۱۰/۴۰۴، ۱۰/۴۰۵، ۱۰/۴۰۶، ۱۰/۴۰۷، ۱۰/۴۰۸، ۱۰/۴۰۹، ۱۰/۴۱۰، ۱۰/۴۱۱، ۱۰/۴۱۲، ۱۰/۴۱۳، ۱۰/۴۱۴، ۱۰/۴۱۵، ۱۰/۴۱۶، ۱۰/۴۱۷، ۱۰/۴۱۸، ۱۰/۴۱۹، ۱۰/۴۲۰، ۱۰/۴۲۱، ۱۰/۴۲۲، ۱۰/۴۲۳، ۱۰/۴۲۴، ۱۰/۴۲۵، ۱۰/۴۲۶، ۱۰/۴۲۷، ۱۰/۴۲۸، ۱۰/۴۲۹، ۱۰/۴۳۰، ۱۰/۴۳۱، ۱۰/۴۳۲، ۱۰/۴۳۳، ۱۰/۴۳۴، ۱۰/۴۳۵، ۱۰/۴۳۶، ۱۰/۴۳۷، ۱۰/۴۳۸، ۱۰/۴۳۹، ۱۰/۴۴۰، ۱۰/۴۴۱، ۱۰/۴۴۲، ۱۰/۴۴۳، ۱۰/۴۴۴، ۱۰/۴۴۵، ۱۰/۴۴۶، ۱۰/۴۴۷، ۱۰/۴۴۸، ۱۰/۴۴۹، ۱۰/۴۵۰، ۱۰/۴۵۱، ۱۰/۴۵۲، ۱۰/۴۵۳، ۱۰/۴۵۴، ۱۰/۴۵۵، ۱۰/۴۵۶، ۱۰/۴۵۷، ۱۰/۴۵۸، ۱۰/۴۵۹، ۱۰/۴۶۰، ۱۰/۴۶۱، ۱۰/۴۶۲، ۱۰/۴۶۳، ۱۰/۴۶۴، ۱۰/۴۶۵، ۱۰/۴۶۶، ۱۰/۴۶۷، ۱۰/۴۶۸، ۱۰/۴۶۹، ۱۰/۴۷۰، ۱۰/۴۷۱، ۱۰/۴۷۲، ۱۰/۴۷۳، ۱۰/۴۷۴، ۱۰/۴۷۵، ۱۰/۴۷۶، ۱۰/۴۷۷، ۱۰/۴۷۸، ۱۰/۴۷۹، ۱۰/۴۸۰، ۱۰/۴۸۱، ۱۰/۴۸۲، ۱۰/۴۸۳، ۱۰/۴۸۴، ۱۰/۴۸۵، ۱۰/۴۸۶، ۱۰/۴۸۷، ۱۰/۴۸۸، ۱۰/۴۸۹، ۱۰/۴۹۰، ۱۰/۴۹۱، ۱۰/۴۹۲، ۱۰/۴۹۳، ۱۰/۴۹۴، ۱۰/۴۹۵، ۱۰/۴۹۶، ۱۰/۴۹۷، ۱۰/۴۹۸، ۱۰/۴۹۹، ۱۰/۵۰۰، ۱۰/۵۰۱، ۱۰/۵۰۲، ۱۰/۵۰۳، ۱۰/۵۰۴، ۱۰/۵۰۵، ۱۰/۵۰۶، ۱۰/۵۰۷، ۱۰/۵۰۸، ۱۰/۵۰۹، ۱۰/۵۱۰، ۱۰/۵۱۱، ۱۰/۵۱۲، ۱۰/۵۱۳، ۱۰/۵۱۴، ۱۰/۵۱۵، ۱۰/۵۱۶، ۱۰/۵۱۷، ۱۰/۵۱۸، ۱۰/۵۱۹، ۱۰/۵۲۰، ۱۰/۵۲۱، ۱۰/۵۲۲، ۱۰/۵۲۳، ۱۰/۵۲۴، ۱۰/۵۲۵، ۱۰/۵۲۶، ۱۰/۵۲۷، ۱۰/۵۲۸، ۱۰/۵۲۹، ۱۰/۵۳۰، ۱۰/۵۳۱، ۱۰/۵۳۲، ۱۰/۵۳۳، ۱۰/۵۳۴، ۱۰/۵۳۵، ۱۰/۵۳۶، ۱۰/۵۳۷، ۱۰/۵۳۸، ۱۰/۵۳۹، ۱۰/۵۴۰، ۱۰/۵۴۱، ۱۰/۵۴۲، ۱۰/۵۴۳، ۱۰/۵۴۴، ۱۰/۵۴۵، ۱۰/۵۴۶، ۱۰/۵۴۷، ۱۰/۵۴۸، ۱۰/۵۴۹، ۱۰/۵۵۰، ۱۰/۵۵۱، ۱۰/۵۵۲، ۱۰/۵۵۳، ۱۰/۵۵۴، ۱۰/۵۵۵، ۱۰/۵۵۶، ۱۰/۵۵۷، ۱۰/۵۵۸، ۱۰/۵۵۹، ۱۰/۵۶۰، ۱۰/۵۶۱، ۱۰/۵۶۲، ۱۰/۵۶۳، ۱۰/۵۶۴، ۱۰/۵۶۵، ۱۰/۵۶۶، ۱۰/۵۶۷، ۱۰/۵۶۸، ۱۰/۵۶۹، ۱۰/۵۷۰، ۱۰/۵۷۱، ۱۰/۵۷۲، ۱۰/۵۷۳، ۱۰/۵۷۴، ۱۰/۵۷۵، ۱۰/۵۷۶، ۱۰/۵۷۷، ۱۰/۵۷۸، ۱۰/۵۷۹، ۱۰/۵۸۰، ۱۰/۵۸۱، ۱۰/۵۸۲، ۱۰/۵۸۳، ۱۰/۵۸۴، ۱۰/۵۸۵، ۱۰/۵۸۶، ۱۰/۵۸۷، ۱۰/۵۸۸، ۱۰/۵۸۹، ۱۰/۵۹۰، ۱۰/۵۹۱، ۱۰/۵۹۲، ۱۰/۵۹۳، ۱۰/۵۹۴، ۱۰/۵۹۵، ۱۰/۵۹۶، ۱۰/۵۹۷، ۱۰/۵۹۸، ۱۰/۵۹۹، ۱۰/۶۰۰، ۱۰/۶۰۱، ۱۰/۶۰۲، ۱۰/۶۰۳، ۱۰/۶۰۴، ۱۰/۶۰۵، ۱۰/۶۰۶، ۱۰/۶۰۷، ۱۰/۶۰۸، ۱۰/۶۰۹، ۱۰/۶۱۰، ۱۰/۶۱۱، ۱۰/۶۱۲، ۱۰/۶۱۳، ۱۰/۶۱۴، ۱۰/۶۱۵، ۱۰/۶۱۶، ۱۰/۶۱۷، ۱۰/۶۱۸، ۱۰/۶۱۹، ۱۰/۶۲۰، ۱۰/۶۲۱، ۱۰/۶۲۲، ۱۰/۶۲۳، ۱۰/۶۲۴، ۱۰/۶۲۵، ۱۰/۶۲۶، ۱۰/۶۲۷، ۱۰/۶۲۸، ۱۰/۶۲۹، ۱۰/۶۳۰، ۱۰/۶۳۱، ۱۰/۶۳۲، ۱۰/۶۳۳، ۱۰/۶۳۴، ۱۰/۶۳۵، ۱۰/۶۳۶، ۱۰/۶۳۷، ۱۰/۶۳۸، ۱۰/۶۳۹، ۱۰/۶۴۰، ۱۰/۶۴۱، ۱۰/۶۴۲، ۱۰/۶۴۳، ۱۰/۶۴۴، ۱۰/۶۴۵، ۱۰/۶۴۶، ۱۰/۶۴۷، ۱۰/۶۴۸، ۱۰/۶۴۹، ۱۰/۶۵۰، ۱۰/۶۵۱، ۱۰/۶۵۲، ۱۰/۶۵۳، ۱۰/۶۵۴، ۱۰/۶۵۵، ۱۰/۶۵۶، ۱۰/۶۵۷، ۱۰/۶۵۸، ۱۰/۶۵۹، ۱۰/۶۶۰، ۱۰/۶۶۱، ۱۰/۶۶۲، ۱۰/۶۶۳، ۱۰/۶۶۴، ۱۰/۶۶۵، ۱۰/۶۶۶، ۱۰/۶۶۷، ۱۰/۶۶۸، ۱۰/۶۶۹، ۱۰/۶۷۰، ۱۰/۶۷۱، ۱۰/۶۷۲، ۱۰/۶۷۳، ۱۰/۶۷۴، ۱۰/۶۷۵، ۱۰/۶۷۶، ۱۰/۶۷۷، ۱۰/۶۷۸، ۱۰/۶۷۹، ۱۰/۶۸۰، ۱۰/۶۸۱، ۱۰/۶۸۲، ۱۰/۶۸۳، ۱۰/۶۸۴، ۱۰/۶۸۵، ۱۰/۶۸۶، ۱۰/۶۸۷، ۱۰/۶۸۸، ۱۰/۶۸۹، ۱۰/۶۹۰، ۱۰/۶۹۱، ۱۰/۶۹۲، ۱۰/۶۹۳، ۱۰/۶۹۴، ۱۰/۶۹۵، ۱۰/۶۹۶، ۱۰/۶۹۷، ۱۰/۶۹۸، ۱۰/۶۹۹، ۱۰/۷۰۰، ۱۰/۷۰۱، ۱۰/۷۰۲، ۱۰/۷۰۳، ۱۰/۷۰۴، ۱۰/۷۰۵، ۱۰/۷۰۶، ۱۰/۷۰۷، ۱۰/۷۰۸، ۱۰/۷۰۹، ۱۰/۷۱۰، ۱۰/۷۱۱، ۱۰/۷۱۲، ۱۰/۷۱۳، ۱۰/۷۱۴، ۱۰/۷۱۵، ۱۰/۷۱۶، ۱۰/۷۱۷، ۱۰/۷۱۸، ۱۰/۷۱۹، ۱۰/۷۲۰، ۱۰/۷۲۱، ۱۰/۷۲۲، ۱۰/۷۲۳، ۱۰/۷۲۴، ۱۰/۷۲۵، ۱۰/۷۲۶، ۱۰/۷۲۷، ۱۰/۷۲۸، ۱۰/۷۲۹، ۱۰/۷۳۰، ۱۰/۷۳۱، ۱۰/۷۳۲، ۱۰/۷۳۳، ۱۰/۷۳۴، ۱۰/۷۳۵، ۱۰/۷۳۶، ۱۰/۷۳۷، ۱۰/۷۳۸، ۱۰/۷۳۹، ۱۰/۷۴۰، ۱۰/۷۴۱، ۱۰/۷۴۲، ۱۰/۷۴۳، ۱۰/۷۴۴، ۱۰/۷۴۵، ۱۰/۷۴۶، ۱۰/۷۴۷، ۱۰/۷۴۸، ۱۰/۷۴۹، ۱۰/۷۵۰، ۱۰/۷۵۱، ۱۰/۷۵۲، ۱۰/۷۵۳، ۱۰/۷۵۴، ۱۰/۷۵۵، ۱۰/۷۵۶، ۱۰/۷۵۷، ۱۰/۷۵۸، ۱۰/۷۵۹، ۱۰/۷۶۰، ۱۰/۷۶۱، ۱۰/۷۶۲، ۱۰/۷۶۳، ۱۰/۷۶۴، ۱۰/۷۶۵، ۱۰/۷۶۶، ۱۰/۷۶۷، ۱۰/۷۶۸، ۱۰/۷۶۹، ۱۰/۷۷۰، ۱۰/۷۷۱، ۱۰/۷۷۲، ۱۰/۷۷۳، ۱۰/۷۷۴، ۱۰/۷۷۵، ۱۰/۷۷۶، ۱۰/۷۷۷، ۱۰/۷۷۸، ۱۰/۷۷۹، ۱۰/۷۸۰، ۱۰/۷۸۱، ۱۰/۷۸۲، ۱۰/۷۸۳، ۱۰/۷۸۴، ۱۰/۷۸۵، ۱۰/۷۸۶، ۱۰/۷۸۷، ۱۰/۷۸۸، ۱۰/۷۸۹، ۱۰/۷۹۰، ۱۰/۷۹۱، ۱۰/۷۹۲، ۱۰/۷۹۳، ۱۰/۷۹۴، ۱۰/۷۹۵، ۱۰/۷۹۶، ۱۰/۷۹۷، ۱۰/۷۹۸، ۱۰/۷۹۹، ۱۰/۸۰۰، ۱۰/۸۰۱، ۱۰/۸۰۲، ۱۰/۸۰۳، ۱۰/۸۰۴، ۱۰/۸۰۵، ۱۰/۸۰۶، ۱۰/۸۰۷، ۱۰/۸۰۸، ۱۰/۸۰۹، ۱۰/۸۱۰، ۱۰/۸۱۱، ۱۰/۸۱۲، ۱۰/۸۱۳، ۱۰/۸۱۴، ۱۰/۸۱۵، ۱۰/۸۱۶، ۱۰/۸۱۷، ۱۰/۸۱۸، ۱۰/۸۱۹، ۱۰/۸۲۰، ۱۰/۸۲۱، ۱۰/۸۲۲، ۱۰/۸۲۳، ۱۰/۸۲۴، ۱۰/۸۲۵، ۱۰/۸۲۶، ۱۰/۸۲۷، ۱۰/۸۲۸، ۱۰/۸۲۹، ۱۰/۸۳۰، ۱۰/۸۳۱، ۱۰/۸۳۲، ۱۰/۸۳۳، ۱۰/۸۳۴، ۱۰/۸۳۵، ۱۰/۸۳۶، ۱۰/۸۳۷، ۱۰/۸۳۸، ۱۰/۸۳۹، ۱۰/۸۴۰، ۱۰/۸۴۱، ۱۰/۸۴۲، ۱۰/۸۴۳، ۱۰/۸۴۴، ۱۰/۸۴۵، ۱۰/۸۴۶، ۱۰/۸۴۷، ۱۰/۸۴۸، ۱۰/۸۴۹، ۱۰/۸۵۰، ۱۰/۸۵۱، ۱۰/۸۵۲، ۱۰/۸۵۳، ۱۰/۸۵۴، ۱۰/۸۵۵، ۱۰/۸۵۶، ۱۰/۸۵۷، ۱۰/۸۵۸، ۱۰/۸۵۹، ۱۰/۸۶۰، ۱۰/۸۶۱، ۱۰/۸۶۲، ۱۰/۸۶۳، ۱۰/۸۶۴، ۱۰/۸۶۵، ۱۰/۸۶۶، ۱۰/۸۶۷، ۱۰/۸۶۸، ۱۰/۸۶۹، ۱۰/۸۷۰، ۱۰/۸۷۱، ۱۰/۸۷۲، ۱۰/۸۷۳، ۱۰/۸۷۴، ۱۰/۸۷۵، ۱۰/۸۷۶، ۱۰/۸۷۷، ۱۰/۸۷۸، ۱۰/۸۷۹، ۱۰/۸۸۰، ۱۰/۸۸۱، ۱۰/۸۸۲، ۱۰/۸۸۳، ۱۰/۸۸۴، ۱۰/۸۸۵، ۱۰/۸۸۶، ۱۰/۸۸۷، ۱۰/۸۸۸، ۱۰/۸۸۹، ۱۰/۸۹۰، ۱۰/۸۹۱، ۱۰/۸۹۲، ۱۰/۸۹۳، ۱۰/۸۹۴، ۱۰/۸۹۵، ۱۰/۸۹۶، ۱۰/۸۹۷، ۱۰/۸۹۸، ۱۰/۸۹۹، ۱۰/۹۰۰، ۱۰/۹۰۱، ۱۰/۹۰۲، ۱۰/۹۰۳، ۱۰/۹۰۴، ۱۰/۹۰۵، ۱۰/۹۰۶، ۱۰/۹۰۷، ۱۰/۹۰۸، ۱۰/۹۰۹، ۱۰/۹۱۰، ۱۰/۹۱۱، ۱۰/۹۱۲، ۱۰/۹۱۳، ۱۰/۹۱۴، ۱۰/۹۱۵، ۱۰/۹۱۶، ۱۰/۹۱۷، ۱۰/۹۱۸، ۱۰/۹۱۹، ۱۰/۹۲۰، ۱۰/۹۲۱، ۱۰/۹۲۲، ۱۰/۹۲۳، ۱۰/۹۲۴، ۱۰/۹۲۵، ۱۰/۹۲۶، ۱۰/۹۲۷، ۱۰/۹۲۸، ۱۰/۹۲۹، ۱۰/۹۳۰، ۱۰/۹۳۱، ۱۰/۹۳۲، ۱۰/۹۳۳، ۱۰/۹۳۴، ۱۰/۹۳۵، ۱۰/۹۳۶، ۱۰/۹۳۷، ۱۰/۹۳۸، ۱۰/۹۳۹، ۱۰/۹۴۰، ۱۰/۹۴۱، ۱۰/۹۴۲، ۱۰/۹۴۳، ۱۰/۹۴۴، ۱۰/۹۴۵، ۱۰/۹۴۶، ۱۰/۹۴۷، ۱۰/۹۴۸، ۱۰/۹۴۹، ۱۰/۹۵۰، ۱۰/۹۵۱، ۱۰/۹۵۲، ۱۰/۹۵۳، ۱۰/۹۵۴، ۱۰/۹۵۵، ۱۰/۹۵۶، ۱۰/۹۵۷، ۱۰/۹۵۸، ۱۰/۹۵۹، ۱۰/۹۶۰، ۱۰/۹۶۱، ۱۰/۹۶۲، ۱۰/۹۶۳، ۱۰/۹۶۴، ۱۰/۹۶۵، ۱۰/۹۶۶، ۱۰/۹۶۷، ۱۰/۹۶۸، ۱۰/۹۶۹، ۱۰/۹۷۰، ۱۰/۹۷۱، ۱۰/۹۷۲، ۱۰/۹۷۳، ۱۰/۹۷۴، ۱۰/۹۷۵، ۱۰/۹۷۶، ۱۰/۹۷۷، ۱۰/۹۷۸، ۱۰/۹۷۹، ۱۰/۹۸۰، ۱۰/۹۸۱، ۱۰/۹۸۲، ۱۰/۹۸۳، ۱۰/۹۸۴، ۱۰/۹۸۵،

۳۳۔ قاعدہ کلیہ: إِذَا اجْتَمَعَ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ غَلِبَ الْحَرَامُ

جب حلال اور حرام جمع ہو جائیں تو حرام غالب ہوتا ہے۔

یہ قاعدہ ایک حدیث کے الفاظ سے ماخوذ ہے جس کی عبارت یوں ہے: ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال۔ اگرچہ بہت سے محدثین نے یہ حدیث روایت کی ہے، لیکن حافظ عراقی (م ۸۰۶ھ) اس حدیث کو صحیح اور مستند تسلیم نہیں کرتے۔ امام بیہقی (م ۳۵۸ھ) نے بھی اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔ امام عبدالرزاق صنعانی (م ۲۱۱ھ) نے اس کو حضرت عبداللہ بن مسعود کا قول بتایا ہے۔ لیکن کنز الدقائق کے شارح علامہ زبیلی (م ۷۰۵ھ) نے تبیین الحقائق کی کتاب الصيد میں اسے حدیث قرار دیا ہے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی بتایا ہے (۳۹)۔ بہر حال یہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ان الفاظ میں ارشاد مبارک ہو یا نہ ہو، یہ کلیہ اپنی جگہ بالکل درست ہے اور شریعت کے بہت سے دوسرے احکام سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

فقہ اور اصول فقہ دونوں میں اس قاعدہ سے کام لیا جاتا ہے۔ جہاں بھی دو ایسے دلائل میں تضاد (Contradiction) ہو جن میں سے ایک کا نتیجہ حلت اور دوسری کا حرمت کی صورت میں نکلتا ہو، وہاں حرمت والی دلیل کو ترجیح دی جائے گی۔

اس میں احتیاط و تقویٰ کے علاوہ یہ پہلو بھی پیش نظر ہے کہ احکام شریعت میں کم سے کم حد تک ہی نسخ کا اصول مانا جائے۔ اگر یہاں دلیل حرمت کے بجائے دلیل حلت کو ترجیح دی جائے تو ہر نسخ ماننا پڑتا ہے۔ جب کہ دلیل حرمت کو ترجیح دینے کی صورت میں ایک بار نسخ مان لینے سے مسئلہ حل ہو جاتا ہے۔ کلیہ یہ ہے کہ ہر چیز میں حالت اصلی اس کا جواز ہے۔ اب اگر ہم دو دلیلوں حلت و حرمت میں حلت کو ترجیح دیں تو حرمت کی دلیل کے بارے میں ماننا پڑے گا کہ وہ منسوخ ہے۔ چون کہ اصلاً وہ چیز جائز تھی اس لیے ماننا چاہیے کہ وہ دلیل حرمت جو اب منسوخ قرار پائی ہے وہ دراصل اباحت اصلیہ کی ناسخ تھی۔ اس طرح دو نسخ ماننے پڑے، جب کہ دلیل حرمت کو ترجیح دینے میں یہ مسئلہ پیش نہیں آتا (۴۰)۔

اگر شکار کے جانوروں میں حلال اور حرام جانور غلط ملط ہو جائیں تو سب جانور حرام ہوں گے۔

اگر مسلمان اور مجوسی دونوں اکٹھے چھری پکڑ کر جانور کی گردن پر چھری چلا دیں تو ذبیحہ حرام ہوگا (۴۱)۔

اس قاعدہ میں بیان کردہ ”حلال“ کے تعین میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ فحلی فقہاء کے نزدیک اس سے مراد وہ تمام کام ہیں جو کرنے چاہیں یا کیے جاسکتے ہیں۔ ان میں مباح، مستحب، فرض اور واجب سب شامل ہیں۔ لیکن شافعی فقہاء کے ہاں اس سے مراد صرف

۳۹۔ ابن قیم، الاشیاء والنظائر ۳۰۲/۱

۴۰۔ حوالہ ۱۱۱، ۳۰۲/۱

۴۱۔ حوالہ ۱۱۱، ۳۰۲/۱

مباح اور مستحب امور ہیں، فرض اور واجب امور اس میں شامل نہیں ہیں۔ لہذا جب کسی واجب اور حرام میں تعارض ہو تو حنفیوں کے نزدیک حرام کو اور شافعیوں کے نزدیک واجب کو ترجیح ہوتی ہے (۳۲)۔

مسلمانوں اور کافروں کی بہت سی نشیں ہیں جن میں ٹل جائیں اور یہ الگ الگ کرنا دشوار ہو جائے کہ مسلمانوں کی نشیں کون سی ہیں اور کفار کی کون سی، تو سب نشوں کو غسل دینا اور نماز جنازہ ادا کرنا فرض ہے۔ یہ شافعی فقہاء کے نزدیک ہے۔ وہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک بار ایک ایسی مجلس میں تشریف لے گئے جہاں مسلمان اور غیر مسلم سب موجود تھے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سب کو اسلامی طریقہ سے سلام کیا (۳۳)۔

۳۵۔ قاعدہ کلیہ: مَا لَا يَتِمُّ إِلَّوْاجِبٌ إِلَّا بِهٖ فَهُوَ وَاجِبٌ

جس چیز کے بغیر واجب پورا نہ ہو وہ چیز بھی واجب ہے۔

شریعت جب کسی بات کا حکم دیتی ہے اور اس بات کا دارومدار کسی اور چیز کے حصول پر ہو تو اس دوسری چیز کا حصول بھی شریعت کی رو سے لازم تصور ہوتا ہے۔ مثلاً شریعت جب کہتی ہے کہ نماز کے لیے وضو کرو تو اس کا خود بخود مطلب یہ بھی ہے کہ وضو کے لیے پانی حاصل کیا جائے، غسل خانہ جا کر، کنویں پر جا کر، ٹل پر جا کر یا جہاں بھی پانی موجود ہو وہاں جا کر پانی حاصل کرنا بھی فرض قرار پائے گا۔ جب شریعت کہتی ہے کہ جہاد کیا جائے تو وہ خود بخود یہ کہتی بھی تصور ہوگی کہ اتنا کھانا ضرور کھایا جائے کہ جسم میں ضروری قوت موجود رہے اور جہاد کیا جاسکے۔ جب شریعت کہتی ہے کہ شے منصفہ بر اصل مالک کو لوٹا دی جائے تو وہ خود بخود یہ مطالبہ بھی کر رہی ہوتی ہے کہ شے منصفہ خود جہاد کر اصل مالک کو لوٹا دی جائے اور اگر ضروری ہو تو لے جانے کے اخراجات بھی برداشت کیے جائیں۔ جب شریعت کہتی ہے کہ ایسا بر شد سے قتل سفیہ کو اس کا اپنا مال نہ دیا جائے تو اس سے خود بخود یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ اس کو اس مال میں تصرف بھی نہ کرنے دیا جائے، ورنہ متع مال سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔ امتناع تصرف کی عدم موجودگی میں امتناع مال عبث ہوگا اور شریعت کے احکام میں عبث نہیں ہے (۳۴)۔

www.kitabosunnat.com

۳۶۔ قاعدہ کلیہ: التَّابِعُ تَابِعٌ

تابع، تابع ہی رہتا ہے۔

اس قاعدہ کا یہ مطلب ہے کہ جو چیز کسی دوسری چیز کے تابع (Ancillary) ہو وہ حکم میں بھی اس کے تابع رہتی ہے۔ تابع سے مراد وہ چیز ہے جو کسی دوسری چیز کا یا تو کسی پیدا انشی سب سے بڑو ہو جیسے جانور کے سیگ، ہاتھی کے دانت، ماں کے پیٹ میں بچہ، بھیڑ کی

۳۲۔ حوی، غمز عبون البصائر ۱/۳۰

۳۳۔ حوالہ بالا

۳۴۔ المدخل الفقہی العام ۲/۴۸۵، ۴۸۵

اون، جانور کے تخم میں دودھ، یا وہ اس کی بنیادی ضروریات میں سے اس طرح ہو کہ اس کے بغیر دوسری چیز کا کام نہ چل سکا ہو، جیسے تالک کی چابی اور مشین گن کا اسٹینڈ وغیرہ۔

کوئی شخص بھیجز فروخت کرے تو اس بیع میں وہ اون بھی شامل ہوتا ہے جو بیع کے وقت بھیجز کے بدن پر موجود ہوتا ہے۔ کوئی شخص اقرار کرے کہ یہ تلواریں اٹھانے کی ہیں تو اس اقرار میں تلواریں اور اس پر تلہ بھی شامل ہوتا ہے۔ کوئی شخص گائے کے دھنکے دے وہاں وہ بچھرا جنم دے تو وہ بھی مرگہن (Mortgage) کے پاس رہتا ہے۔ گائے کے دھنکے فروخت ہو تو اس بیع میں اس کے پیٹ میں موجود بچہ شامل ہوتا ہے (۳۵)۔

شارح جملہ علامہ خالد اتاسی نے مسلم الثبوت اور اس کی شرح فوائج الرحموت کے حوالہ سے اس قاعدہ کے تحت لکھا ہے: حنفیہ اور حنبلیہ کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کے وہ تمام خطابات جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب ہیں، ان میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت بھی شامل ہے، سوائے اس کے کہ کسی مستقل دلیل سے یہ ثابت ہو کہ اس امر امت میں شامل نہیں ہے بلکہ یہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہے (۳۶)۔

۳۷۔ قاعدہ کلیہ: إِذَا بَطَلَ الشُّمِيُّ، بَطَلَ مَا فِي حُضْمِهِ

کسی چیز کے باطل ہو جانے سے اس کی ہر ضمنی چیز بھی کالعدم ہو جاتی ہے۔

استاذ مصطفیٰ زرقا کی رائے میں اس قاعدہ کے الفاظ یہ ہونے چاہیں: إِذَا بَطَلَ الشُّمِيُّ، بَطَلَ مَا فِي حُضْمِهِ وَمَا بِنِي عَلَيْهِ۔ یعنی جب کوئی چیز باطل ہو جائے تو اس کی ہر ضمنی چیز اور اس پر قائم ہر چیز بھی باطل ہو جاتی ہے۔ جب ایک عقد باطل ہو جائے تو اس کے ضمن میں شرائط اور التزامات بھی کالعدم ہو جاتے ہیں۔ مثلاً مدعا علیہ مدعی سے راضی نامہ کرے اور اسے کچھ معاوضہ بھی دے دے۔ بعد میں مدعی اعتراف کر لے کہ اس کا دعویٰ جھوٹا ہے اور اس کا کوئی حق مدعا علیہ کے ذمہ نہیں بنتا۔ مدعی کے اس اعتراف سے راضی نامہ فوراً کالعدم ہو جاتا ہے۔ اس کے نتیجہ میں اس معاوضہ کی ملکیت بھی کالعدم ہو جاتی ہے جو مدعی کو حاصل ہو گئی ہو۔ مدعا علیہ وہ معاوضہ واپس لے سکتا ہے۔

جس طرح عقد کے باطل ہونے سے اس کے مندرجات باطل ہو جاتے ہیں، اسی طرح اگر اس عقد کی بنیاد پر کوئی نیا عقد یا تصرف عمل میں آیا ہو تو وہ بھی باطل ہو جاتا ہے۔ مثلاً دو آدمی ایک چیز کی خرید و فروخت کریں۔ فروخت کنندہ اور خریدار دونوں قیمت اور مبیع (سامان فروخت) وصول کر لیں۔ دونوں نے ایک دوسرے کو اس بیع سے متعلق پیدائش ہونے والے ہر دعویٰ اور ہرج سے بری الذمہ قرار دے دیا۔ بعد میں کوئی تیسرا شخص آ جائے جو اس سامان فروخت کا اصل حق دار قرار پائے۔ اب خریدار فروخت کنندہ سے

۳۵۔ المدخل الفقہی العام ۱/۱۰۱۷، ۱۰۱۸

۳۶۔ شرح المحلۃ، المقدمة ص ۱۰۹

اصل قیمت واپس لینے کا حق رکھتا ہے۔ کیونکہ جب بیع ہی سامان فروخت کے استحقاق کی وجہ سے کا اعدام ہو جائے تو اس پر یعنی جو تصرف (بر دعویٰ اور حق سے برائت) عمل میں آئے وہ بھی کا اعدام ہو جاتا ہے۔

اس قاعدہ کے بعض استثناءات بھی ہیں۔ مثلاً ایک شفیع حق شفیع کے سلسلہ میں مصالحت کر لے اور اس کے بدلہ میں معاوضہ وصول کر لے تو صلح درست نہیں ہوتی اور اس کا حق شفیع بلا کسی عوض کے کا اعدام ہو جاتا ہے۔ کیونکہ حق شفیع صرف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ محسوس کرے کہ وہ بُرے یا پڑوسی سے بچ سکتا ہے تو شفیع کے ذریعہ بچ جائے۔ حق شفیع اس لیے نہیں ہے کہ اس کے بہانے سے لوگوں کا استحصال کر کے ان سے پیسے پورے جائیں۔ یہاں صلح تو باطل ہو جاتی ہے لیکن اس کے ضمن میں جو اسقا یا حق شفیع ہو وہ باطل نہیں ہوتا بلکہ شفیع کا حق بدستور ساقط ہی رہتا ہے۔ حق شفیع ساقط کر دینے پر شفیع کے راضی ہو جانے کے معنی یہ ہیں کہ اس کو نئے پڑوسی کے آنے سے کوئی تکلیف نہیں۔ جب کوئی تکلیف نہیں ہے تو حق شفیع بھی ختم ہو جاتا ہے (۴۷)۔

۴۸۔ قاعدہ کلیہ: **هَذَا يَنْبَغُ الْفَرْعُ لِقَوْلِ الْأَصْلِ**

کبھی اصل ثابت نہ ہونے کے باوجود فرع ثابت ہو جاتی ہے۔

بظاہر یہ قاعدہ عجیب معلوم ہوتا ہے کیونکہ یہ فطری اصولوں اور عام طریق کار سے ہٹ کر ہے۔ لیکن بعض اوقات قانونی معاملات میں ایسے عوامل کار فرما ہوتے ہیں جو فطری عوامل سے ہٹ کر بھی کام کرتے ہیں۔ اس قاعدہ کا تعلق عدالت کے دروہر بعض حقوق کے ثبوت سے ہے بلکہ بیرونی فطری دنیا میں حقائق کے ثابت ہونے سے ہے۔

عقلی اور منطقی طور پر یہ بات طے شدہ ہے کہ جہاں چیز کی فرع پائی جائے وہاں یہ ماننا پڑتا ہے کہ اس فرع کی کوئی اصل بھی ہے جس سے یہ فرع نکلی ہے۔ فرع کا وجود اصل کے موجود ہونے یا موجود رہنے کی دلیل ہے۔ لیکن قانونی حقوق و فرائض کو ثابت کرنے کے اپنے وسائل اور طریقے ہوتے ہیں۔ ممکن ہے کہ یہ وسائل اور طریقے فرع کے ثبوت کے لیے تو فراہم ہو جائیں لیکن اصل کے ثبوت کے لیے فراہم نہ ہوں۔

کوئی شخص دو اشخاص کے خلاف دعویٰ کرے اور کہے کہ ان میں سے ایک نے مجھ سے ایک ہزار روپیہ قرض لیا ہے اور دوسرے نے اس کی ادا لگنی کا ذمہ لیا ہے یعنی وہ کفیل بنا ہے۔ لیکن مدعی کے پاس کوئی ثبوت نہیں ہے۔ اب اصل مقروض و فرائض کو ثابت ہے اور کہتا ہے کہ میں نے کوئی قرض نہیں لیا۔ کفیل اقرار کرتا ہے کہ ہاں میں نے اس کے قرض کی ادا لگنی کا ذمہ لیا تھا۔ چون کہ مدعی کے پاس کوئی ثبوت نہیں ہے اس لیے وہ اصل مقروض کے خلاف اپنا دعویٰ ثابت نہیں کر سکا۔ جب کہ کفیل نے اقرار کر کے اس کے دعویٰ کی تصدیق کر دی۔ لہذا یہ رقم کفیل سے وصول کی جاتی ہے، اس لیے کہ قاعدہ ہے: انسان کے اپنے اقرار پر اس کا مواخذہ کیا جاتا ہے۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اصل قرض کے بغیر کفارہ وجود میں آ سکتا ہے، قانون کا ہاتھ بغیر کسی عدالتی اور قانونی ثبوت کے حرکت میں نہیں آتا، اس لیے وہ مقروض کے خلاف کچھ نہیں کر سکتا۔ رہا کفیل تو اس کا اثر خود کفیل ہی پر پڑتا ہے، اصل مقروض پر نہیں، کیونکہ اقرار حجت قاصدہ ہے (۴۸)۔

۴۹۔ قاعدہ کلیہ: اَلْبَاطِلُ لَا يَقْبَلُ الْاِجَازَةَ

کسی باطل امر کی اجازت، اجازت نہیں ہوتی۔

باطل چیز کسی صورت میں نافذ نہیں ہو سکتی، خواہ کوئی دوسرا شخص اس کی اجازت دے۔ مثلاً پاگل شخص کوئی لین دین کرے تو وہ عقد باطل کہلاتا ہے، کیونکہ پاگل شخص فائدہ الالہیت ہوتا ہے۔ اگر وہ صحت مند ہونے کے بعد اس عقد کو بحال کرنا چاہے تو درست نہیں۔ کیونکہ اس قسم کا عقد اسی وقت کا عدم ہو جاتا ہے۔ یہ کوئی عقد موقوف نہیں ہوتا کہ پاگل کی صحت یا اپنی اور اس کی اجازت تک متعلق رہے۔

کوئی، لی یا وصی بیچے کے مال میں کوئی تزیع کرے، یا عین فاحش کے ساتھ کوئی چیز بیچ ڈالے۔ جب بچہ بالغ ہو تو اگر وہ اس عقد کی اجازت دے دے تو اجازت کے باوجود یہ عقد جائز و صحیح نہیں ہوتا۔ کیونکہ اصل کارروائی کے وقت وہ عقد باطل تھا اور باطل کسی اجازت کو قبول نہیں کرتا۔

اگر کوئی شخص فضولی (Third party) کے کیے ہوئے عقد کو ابتداً مسترد کر دے، بعد میں اس کی اجازت دے تو اس اجازت سے وہ مسترد شدہ عقد بحال نہیں ہوتا۔ کیونکہ وہ پہلے مسترد ادبی سے باطل اور کا عدم ہو جاتا ہے۔ وہ اجازت سے بحال نہیں ہو سکتا۔

ایک شخص نے ایجاب کیا۔ دوسرے نے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ اب بعد میں وہ پہلے ایجاب کی بنیاد پر دوبارہ قبول نہیں کر سکتا۔ اس لیے کہ جب پہلے اس نے قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا تو وہ ایجاب خود بخود باطل اور کا عدم ہو گیا تھا، اب وہ بحال نہیں ہو سکتا (۴۹)۔

۵۰۔ قاعدہ کلیہ: اَلْمُتَمَتِّعُ عَادَةً كَالْمُتَمَتِّعِ حَقِيقَةً

جو چیز بالعموم ناممکن ہو وہ حقیقت میں ناممکن جیسی ہی ہوتی ہے۔

حقیقتاً اور واقعاً ناممکن چیز وہ ہے جو کبھی وقوع پذیر نہیں ہو سکتی۔ لہذا ایسی کسی چیز کا دعویٰ سرے سے (ab initio) قبول نہیں کیا جا سکتا اور اسے ابتداً ہی میں (Prima facie) مسترد کر دیا جائے گا۔ مثلاً کوئی شخص اپنے ہم عمر کسی شخص کے بارے میں دعویٰ

۴۸۔ المدخل الفقہی العام ۱۰۲۱-۱۰۲۲/۲

۴۹۔ ۱۱۹/۲-۲۶۶-۲۶۷

کرے کہ یہ میرا بیٹا یا باپ ہے، تو یہ دعویٰ بغیر کسی مزید تامل کے مسترد کر دیا جاتا ہے۔

عام طور پر ممکن (ممكن عادی) سے مراد وہ چیز ہوتی ہے جس کے وقوع پذیر ہونے کا عقلی طور پر امکان تو موجود ہوتا ہے لیکن وہ عموماً وقوع پذیر نہیں ہوتی۔ مثلاً کوئی شخص جو سب لوگوں کے علم و یقین کے مطابق بہت تنگ دست اور نادار ہو، یکا یک یہ دعویٰ کرے کہ میری فلاں دولت منہ شخص نے ساری دولت مجھ سے قرض لی تھی۔ اگرچہ عقلاً ایسا ہونا تو ممکن ہے لیکن عام طور پر (عادۃً) ایسا نہیں ہوا کرتا۔ اس لیے جب تک یہ شخص اپنا ذریعہ آمدنی ثابت نہ کرے کہ کب اور کس ذریعہ سے یہ دولت اس کو ملی تھی، نہ اس کا دعویٰ سنا جاتا ہے اور نہ اس کی پیش کردہ گواہیاں قبول کی جائیں گی۔

کوئی وقف کا ستولی یہ دعویٰ کرے کہ اس نے وقف کی دیکھ بھال کے لیے فلاں رقم خرچ کر دی ہے۔ وہ رقم اتنی بڑی ہو کہ عام طور پر اسے کام میں اتنی بڑی رقم خرچ نہیں ہوا کرتی تو اس ستولی کا نہ یہ دعویٰ سنا جاتا ہے اور نہ اسے اپنے اس دعویٰ کے حق میں کوئی ثبوت پیش کرنے کی اجازت ہوتی ہے (۵۰)۔

تواضع بابت معاملات دیوانی

۵۱۔ تواضع کلیہ: الْأَضْلُ مِرَاةُ النَّهْيَةِ

اصل یہ ہے کہ ذمہ داری سے برأت ہے۔

ذمہ سے یہ مراد ہے کہ انسان کسی شرعی عقد کے ذریعے خود کو دوسرے کے حق میں پابند کرنے کا اہل ہو۔ اصل یہ ہے کہ انسان کسی چیز کے وجوب یا لازم ہونے کی ذمہ داری سے بری ہے (۵۱)۔ کیونکہ جب انسان دنیا میں آتا ہے تو ہر قسم کے قرض اور ذمہ داری وغیرہ سے پاک اور خالی ہوتا ہے۔ جو چیز بھی اس کے ذمہ کوئی قرض یا ذمہ داری پیدا کرتی ہو یا کوئی حق اس پر عائد کرتی ہو وہ بعد ہی میں پیدا ہوتی ہے (۵۲)۔

کوئی شخص کسی دوسرے کے ذمہ کسی وجہ سے کسی التزام (Obligation) کا دعویٰ کرے، چاہے اس کا سبب کچھ بھی ہو مثلاً کسی عقد کے نتیجہ میں ہو یا اختلاف کے نتیجہ میں ہو۔ مخالف فریق اس دعویٰ کی صحت سے انکار کرے تو بار ثبوت مدعی پر ہوتا ہے۔ کیونکہ فریق مخالف کو حالت اصلی یعنی برات ذمہ کی حمایت حاصل ہوتی ہے۔ حالت ظاہری سے اسی کی تائید ہوتی ہے تا وقتیکہ اس کے خلاف

۵۰۔ المدخل الفقہی العام ۴/۲۷۷

۵۱۔ شرح السجلۃ، المقدمة ص ۲۶-۲۵

۵۲۔ المدخل الفقہی العام ۴/۲۷۷

ثابت نہ ہو جائے (۵۳)۔

اگر کوئی شخص کسی کنواری بالغ لڑکی پر یہ دعویٰ کیا کہ لڑکی کے ولی نے لڑکی کی اجازت کے بغیر اس کے ساتھ لڑکی کا نکاح کر دیا اور جب لڑکی کو نکاح کی اطلاع ہوئی تو اس نے خاموشی اختیار کر لی۔ لڑکی دعویٰ کے جواب میں کہے: میں نے نکاح رد کر دیا، تو لڑکی کا قول معتبر ہوگا (۵۴)۔

۵۲۔ قاعدہ کلیہ: الْأَصْلُ فِي الْأُمُورِ الْغَارِبَةُ الْعَدَمُ

عارضی امور میں اصل ان کا عدم ہوتا ہے۔

یہاں مجملۃ الاحکام العدلیۃ کے مرتبین نے الامور کی جگہ الصفات کا لفظ استعمال کیا ہے (۵۵)۔ لیکن استاذ مصطفیٰ ازرقاء نے اس کے بجائے الامور کے لفظ کو ترجیح دی ہے۔ ان کی رائے میں یہ قاعدہ صرف صفات ہی پر نہیں بلکہ مستقل بالذات امور مثلاً عقود وغیرہ پر بھی نافذ ہوتا ہے۔ پھر امور کا لفظ فقہاء کے ہاں کثرت سے مستعمل ہے اور اس میں امور مستقلہ اور صفات دونوں شامل ہوتے ہیں۔ اس لیے بھی امور کا لفظ زیادہ موزوں ہے (۵۶)۔

امور عارضہ سے مراد وہ امور ہیں جو اصل صورت حال یا غالب صورت حال میں موجود نہ ہوتے ہوں، یعنی عام اور غالب حالات میں جن کا عدم وجود، وجود کے مقابلہ میں بہت زیادہ ہو۔ ان معاملات میں اگر یہ اختلاف ہو جائے کہ یہ موجود ہیں یا معدوم اور وجود یا عدم وجود دونوں کی دلیل نہ ہو تو ان کا معدوم ہونا فرض کیا جاتا ہے۔ کیونکہ عدم ہی اصل صورت حال ہوتی ہے جس کا ہونا یقینی ہوتا ہے۔ اس کے برعکس وجود بعد میں پیدا ہوتا ہے جس کا ہونا یا نہ ہونا منطوق ہے۔ لہذا عدم کو وجود پر ترجیح دی جاتی ہے۔

دو افراد کسی جائیداد کی خرید و فروخت کا لین دین کرتے ہیں۔ بعد میں ان میں اختلاف ہو جاتا ہے کہ جانور تندرست تھا یا بیمار، تو فروخت کنندہ کی بات ہی معتبر مانی جاتی ہے جو تندرستی کا مدعی ہے۔ کیونکہ بیماری ایک امر عارض ہے اور تندرستی ایک فطری اور اصلی کیفیت ہے۔

کوئی شخص مدعی ہو کہ اس نے فلاں کے ساتھ معاہدہ کیا تھا، یا فلاں نے میرا مال تلف کر دیا، یا فلاں نے فلاں جرم کار کا کباب کیا۔ مدعا علیہ انکار کرتا ہے۔ یہاں کسی ثبوت کی عدم موجودگی میں فرض کیا جاتا ہے کہ مدعا علیہ کی بات درست ہے تا آنکہ مدعی اس کے خلاف کوئی ثبوت پیش کرے۔ کیونکہ یہ سب امور یعنی معاہدہ، اتلاف اور ارتکاب جرم عارض امور ہوتے ہیں (۵۷)۔

۵۳۔ المدخل الفقہی العام ۶/۹۷

۵۴۔ شرح المجملۃ، المقدمة ص ۲۶

۵۵۔ مجملۃ الاحکام العدلیۃ دائرہ ۹

۵۶۔ المدخل الفقہی العام ۶/۹۷

۵۷۔ حوالہ بالا ۶/۹۷

۵۳۔ قاعدہ کلیہ: **الْأَمْرُ بِالتَّصَرُّفِ فِي مِلْكِكَ الْغَيْرِ بِاطْلٍ**

دوسرے کی ملکیت میں تصرف کا حکم باطل ہوتا ہے۔

کسی چیز یا منافع کا مالک ہونے سے پیدا ہونے والا حق ملکیت کہلاتا ہے۔ شریعت نے صرف مالک کے لیے اس کی ملکوت کر کے میں تصرف کا حق تسلیم کیا ہے (۵۸)۔ جو چیز کسی کی ملکیت نہ ہو، اس میں وہ تصرف کا مجاز نہیں ہے۔ ایسا ہر حکم کا اہم ہوتا ہے جو دوسرے کی ملکیت میں تصرف کی خاطر دیا جائے (۵۹)۔

کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ فلاں شخص کا مال لے لو، یا اسے ضائع کر دو، یا اسے دریا میں پھینک دو، یا اسے جلا دو، یا فلاں کی بکری ذبح کر دو تو اس حکم کو کوئی اعتبار نہیں ہے۔ وہ شخص اس حکم پر عمل کرتے ہوئے مال ضائع کر دے تو وہ خود ہی تاوان ادا کرنے کا پابند ہوتا ہے، حکم دینے والا یا کہنے والا یا مشورہ دینے والا پابند نہیں۔

یہ حکم اس صورت میں ہوتا ہے جب مامور کو علم ہو کہ جس مال کے ضائع یا خرچ کرنے کا حکم دیا گیا ہے وہ آمر کا نہیں، کسی اور شخص کا ہے۔ لیکن اگر اسے یہ علم نہ ہو یا اسے یہ تاثر دیا گیا ہو کہ یہ مال حکم دینے والے ہی کا ہے تو صاحب مال اپنا تاوان ادا کرنے کا کرنے والے ہی سے وصول کرے گا۔ اب یہ تاوان ادا کرنے والے کا کام ہے کہ وہ ادا لگتی تاوان کے بعد وہ رقم آمر سے وصول کرے یا نہ کرے۔

کوئی شخص کسی کے پاس اپنا کچھ مال ودیعت رکھوادے اور کہے کہ میرے مرنے کے بعد یہ رقم میرے بیٹے کو دے دینا۔ وہ شخص ایسے ہی کرے اور پہلے شخص کے مرنے کے بعد وہ رقم اس کے بیٹے کو دے دے۔ بعد میں پتہ چلے کہ سوتنی کا ایک وارث اور بھی ہے تو وہ شخص (دوبغ) اس کا تاوان دوسرے وارث کو ادا کرنے کا پابند ہے۔ کیونکہ مودع (ودیعت رکھوانے والے) کی وفات کے بعد وہ مال ودیعت وراثت کی ملکیت میں آجاتا ہے۔ اس لیے مودع کا وصیت کرنا کہ یہ مال متعدد مالکوں میں سے کسی ایک مالک کو دے دیا جائے، باطل اور کا اہم ہے (۶۰)۔

اگر دائن (Creditor) مدین (Debtor) سے کہے: میرا ذین (Debt) دریا میں پھینک دو۔ مدین ذین کے برابر رقم دریا میں پھینک دے تو مدین بری الذمہ نہیں ہو جاتا کیونکہ ذین کا تعلق اس خالص مال سے نہیں جو اس نے دریا برد کر دیا۔ بلکہ اس سے مراد وہ شغل ہے جو کسی کے ذمہ موجود ہے۔ مدین نے جو مال دریا برد کیا وہ اس کا اپنا مال تھا۔ کوئی شخص اپنی ذمہ داری دریا برد نہیں کرے سکتا۔ دائن کا حکم باطل اور کا اہم ہے اور ذین بدستور مدین کے ذمہ رہے گا (۶۱)۔ دائن نے غیر کی ملکیت میں تصرف کا حکم دیا

۵۸۔ شرح المسجدة، المقدمة ص ۳۶۰

۵۹۔ المدخل الفقہی العام ۱۰۳۹/۲

۶۰۔ نوالہ ۱۱۱/۲ ۱۰۳۲/۲

۶۱۔ المدخل الفقہی العام ۱۰۳۰/۲

تھا، نہ کہ اپنی ملکیت میں۔

۵۴۔ قاعدہ کلیہ: لَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي مَلِكِ الْغَيْرِ بِإِذْنِ

کسی کے لیے جائز نہیں کہ دوسرے کی ملک میں بلا اجازت تصرف کرے۔

مجله الاحکام العدلیہ میں بلا اذن کے بجائے بلا اذنه آیا ہے (۶۲)، یعنی مالک کی اجازت کے بغیر کسی شخص کی ملک میں تصرف جائز نہیں ہے۔ استاذ مصطفیٰ زرقاء کی رائے میں اگر شخص بلا اذن (اجازت کے بغیر) کے الفاظ ہوں تو زیادہ مناسب ہے۔ کیونکہ بعض اوقات مالک کی اجازت کے بغیر قانون یا شریعت کی اجازت سے بھی کسی کی ملک میں تصرف کیا جاسکتا ہے (۶۳)۔

ملک غیر میں تصرف دو طریقوں سے ممکن ہے:

۱۔ تصرف فعلی

۲۔ تصرف قوی

تصرف فعلی سے مراد مثلاً کسی کی چیز لینا، اسے خرچ کر ڈالنا اور اس سے مماثل معافی ہیں۔ اگر یہ سب امور بلا اجازت ہوں تو ان کا شمار تصدیق میں ہوتا ہے جس کا قائل غاصب متصور ہوتا ہے اور تاوان ضرر کی ادا نیکی کا پابند ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ تصرف عرف یا قانون و شریعت کی اجازت سے ہو تو ضمان (Compensation) کی ادا نیکی نہیں ہوتی۔ مثلاً کوئی چرواہا اجرت پر لوگوں کی بکریاں چراتا ہو۔ ان میں سے ایک بکری زخمی ہو جائے جس کے گھر تک زندہ پہنچنے کی امید نہ ہو تو چرواہا اس بکری کو ذبح کر سکتا ہے جس کا کوئی تاوان چرواہے پر نہیں ہوتا۔

تصرف قوی کسی عقد کے ذریعے ہوتا ہے۔ مثلاً دوسرے کا مال بیچ دینا، دوسرے کی چیز ہبہ کر دینا، رهن رکھ دینا، اجارہ یا اعارہ کر دینا وغیرہ۔ اس میں ذرا تفصیل ہے:

اگر تصرف قوی کے بعد تصرف اس پر عمل درآد کر کے مثلاً وہ چیز خریدار، منسوب لہ، مرہن، مستاجر یا مسعیر وغیرہ کو دے کر اس تصرف کو مکمل کر دے تو یہ تصرف فعلی ہو جاتا ہے اور اس پر غاصب کے احکام جاری ہوتے ہیں۔

اگر بات قوی تصرف سے آگے نہ بڑھے تو یہ تصرف فضولی شمار ہوتا ہے۔ کسی دوسرے کی خاطر اس کی مرضی، اجازت یا رضامندی کے بغیر کوئی کام کرنے پر وہ دوسرا اس کام کی توثیق (Ratification) کر دے تو کام کرنے والے کو فضولی (Agent subject to ratification) کہتے ہیں۔ فضولی کے تمام اقدامات مالک کی اجازت پر موقوف ہوتے ہیں۔ اگر مالک کی اجازت

۶۲۔ مجله الاحکام العدلیہ دفتر ۹۶

۶۳۔ المدخل الفقہی العام ۲/۱۰۳۸

سے پہلے حضرتؓ نے اس تہذیب کو عملی جامہ نہ پہنائے تو مالک کا اس میں کوئی خاص اثر نہیں ہے۔ اسے ہر وقت یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اس تہذیب کو لے کر جائز اور نافذ العمل یا مسترد کر دے۔ تو یہ تہذیب کو بھی بعد میں جائز اور نافذ العمل قرار دیا جاسکتا ہے (۶۳)۔

۵۵۔ قاعدہ کلیہ: **الْعَبْرَةُ فِي الْعُقُودِ لِلْمَقَاصِدِ وَالْمَعَانِي لَا لِلْأَلْفَاظِ وَالْمَعَانِي**

عقود میں مقاصد اور معانی کا اعتبار ہوتا ہے، نہ کہ الفاظ اور ان کی ترکیب اور بناوٹ کا۔

عقد سے مراد فریقین کا کسی امر میں اپنی ذات پر ذمہ داری لے کر خود کو اس کا پابند کر لینا ہے (۶۵)۔ عقود خاص مقاصد کے تحت وجود میں آتے ہیں۔ عقود و معاہدات میں استعمال کیے گئے الفاظ اور عبارات کی ترکیب کے مقابلہ میں یہ مقاصد اور معانی اہم ہوتے ہیں۔ جب کسی معاہدہ میں درج الفاظ اور عبارتوں کی تشریح کی جائے تو الفاظ اور ان کی ترکیب اور بناوٹ کے بجائے ان کے مقاصد و معانی کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

کوئی شخص کسی کو بیہ کرے اور عوض کی شرط رکھ دے۔ مثلاً یہ کہے: میں تمہیں یہ چیز فلاں چیز کے عوض بیہ کرتا ہوں، یا اس شرط پر بیہ کرتا ہوں کہ تم مجھے فلاں چیز یا اتنی رقم ادا کر دو۔ اس عقد پر بیہ کے بجائے بیع کے احکام جاری ہوتے ہیں۔ اگرچہ عاقد نے یہاں بیہ کا لفظ استعمال کیا ہے لیکن دراصل یہ عقد بیع ہے۔ لہذا اگر بیہ کی گئی چیز میں کوئی عیب ہو تو وہ خیار عیب کے تحت واپس کی جاسکتی ہے اور مہربان اپنا وہ عوض واپس لے سکتا ہے جو اس نے دیا ہو (۶۶)۔

اگر کوئی شخص کہے: میں یہ مکان تمہیں ہر ماہ کے لیے اتنی رقم پر عاریتاً دیتا ہوں، یا کوئی عورت پیغام نکاح دینے والے سے کہے: میں نے تمہیں اتنے مال کے عوض اپنا لیس بیہ کیا، یا ایک مدیون دامن سے کہے: میں نے اس قرض کے عوض جو آپ کے ایک ہزار روپیہ کی صورت میں مجھ پر ہے، یہ پکڑا ایک ہزار روپیہ میں فروخت کیا لیکن شرط یہ ہے کہ جب میں قرض ادا کروں تو آپ یہ پکڑا مجھے واپس کر دیں گے۔ دوسرا فریق اسی طرح یہ عقود قبول کر لے تو پہلی صورت میں یہ عقدا جارہ، دوسری میں بیع، تیسری میں نکاح اور چوتھی صورت میں عقد رهن بن جاتا ہے (۶۷)۔

۵۶۔ قاعدہ کلیہ: **تَبَدُّلٌ سَبَبِ الْمُلْكِ كَتَبْدُلِ الذَّاتِ**

سبب ملکیت میں تبدیلی کسی چیز کی ذات میں تبدیلی جیسی ہے۔

یہ قاعدہ ایک حدیث سے ماخوذ ہے۔ حضرت عائشہؓ روایت کرتی ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت بریرہؓ (آزاد

۶۳۔ المدخل الفقہی العام ۱۰۳۸/۲۔ ۱۰۳۹

۶۵۔ شرح المجملۃ، المقدمة ص ۱۲ (بحوالہ مجملۃ الاحکام العدلیۃ کی دفعہ ۱۰۳)

۶۶۔ المدخل الفقہی العام ۹۶۶/۲

۶۷۔ شرح المجملۃ، المقدمة ص ۱۹

کردہ لوٹری) کے گھر تشریف لائے۔ ہانڈی میں گوشت پک رہا تھا۔ آپ کو شور بہ کے ساتھ روٹی پیش کی گئی۔ آپ نے فرمایا: کیا میں یہ نہیں دیکھتا کہ اس ہانڈی میں گوشت بھی ہے؟ گھر والوں نے جواب دیا: ہاں، لیکن وہ عمدتہ کا گوشت ہے جو حضرت بریرہؓ کو ملا تھا اور آپ صدقہ نہیں کھاتے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: علیہا صدقۃ ولنا ہدیۃ (۶۸)، یعنی یہ اس پر صدقہ ہے اور ہمارے لیے بدیہ تھو ہے۔

یہ گوشت حضرت بریرہؓ کو صدقہ دیا گیا تھا لیکن ان کی ملکیت میں آجانے کے بعد ان کی طرف سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے بدیہ ہو گیا تھا۔ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ کسی چیز کی ملکیت کا سبب بدل جانے سے اس کی ذات میں تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے۔ اس قاعدہ کلیہ پر بہت سے فقہی مسائل مرتب ہوئے ہیں۔ مثلاً زید ایک گھوڑا علی کو بیچے، بعد میں زید بن علی سے وہ گھوڑا خرید لے اور دیکھے کہ وہ گھوڑا ابھرا یا نکلے ہے اور یہ عیب اس وقت سے موجود ہے جب زید بن علی کو بھی بیچنے سے پہلے یہ گھوڑا کسی اور شخص سے خرید ا تھا۔ اب زید کو یہ حق نہیں کہ خیار عیب کی بنیاد پر یہ گھوڑا اپنے فروخت کنندہ کو واپس کرے۔ کیوں کہ اب جو گھوڑا زید کی ملکیت میں آیا ہے اس کی بنیاد ایک نیا سبب ہے اور وہ سبب علی سے خریداری ہے۔ اب موجودہ ملکیت کا تعلق اس کی سابقہ خریداری سے نہیں رہا۔

زید اپنی گھڑی علی کو بیہ کر دے۔ علی وہ گھڑی بیچ دے یا بیہ کر دے، لیکن دوبارہ کسی ذریعہ مثلاً بیہ خرید یا وراثت وغیرہ سے علی کو مل جائے۔ اب زید علی سے وہ گھڑی اس بنیاد پر واپس نہیں لے سکتا کہ وہ اپنے بیٹے سے رجوع کرنا چاہتا ہے کیونکہ اب اس کے پاس یہ گھڑی دوسرے ذریعہ کی وجہ سے ہے۔ اس لیے سبب ملکیت تبدیل ہو جانے کی بنا پر سمجھا جاتا ہے کہ گھڑی بھی بدل گئی ہے (۶۹)۔

۵۷۔ قاعدہ کلیہ: **الْمَسْأَلَةُ لَا يَخُوُّ**

کسی ساقط شدہ امر کا اعادہ نہیں ہوتا۔

اس قاعدہ کا یہ مطلب ہے کہ جو حق ایک بار کسی سبب سے ساقط ہو جائے تو وہ ہمیشہ کے لیے کالعدم ہو جاتا ہے، پھر وہ بحال یا زائد نہیں ہو سکتا۔ جس طرح کوئی اور معدوم چیز واپس نہیں آ سکتی اسی طرح معدوم حق بھی واپس نہیں آ سکتا۔

مثلاً دائن نے مدین کو قرض سے بری کر دیا تو دائن کا حق ساقط ہو گیا۔ اب اگر وہ یہ محسوس کرے کہ اس نے نلٹسی کی اور وہ اپنے لیے پر پچھتائے تو اس سے دائن کا حق دوبارہ بحال نہیں ہو سکتا۔

اگر فروخت کنندہ قیمت وصول کرنے سے پہلے ہی سامان فروخت خریدار کو لوے دے تو فروخت کنندہ کا یہ حق ساقط ہو جاتا ہے کہ وہ قیمت کی پوری وصولی تک سامان فروخت کو روکے رکھے اور اس کا قبضہ خریدار کو نہ دے۔ اب یہ حق دوبارہ بحال نہیں ہو

۶۸۔ صحیح البخاری، کتاب الطلاق، باب لا یكون بیع الأمة طلاقاً

۶۹۔ المدخل الفقہی العام ۲/۱۰۲۷-۱۰۲۸

سکتا۔ ہذا وہ شے سامانِ فروخت کو داپس نہیں لے سکتا (۷۰)۔

کچھ حقوق ایسے ہیں جو ساقط کرنے سے ساقط نہیں ہوتے۔ اگر صاحبِ حق انہیں ساقط کر دے، چھوڑ دے یا دستبرداری اختیار کر لے تب بھی وہ حقوق کا عدم نہیں ہوتے۔ حق دار بعد میں بھی ان کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ ایسا اس لیے نہیں ہے کہ وہ حقوق کا عدم ہونے کے بعد بحال ہو سکتے ہیں، بلکہ اس لیے کہ وہ کا عدم ہوتے ہی نہیں ہیں۔ ایسے حقوق کا پایا جانا اس قاعدہ سے متعارض نہیں ہے اور نہ وہ حقوق اس قاعدہ کی استثنائی صورت کہے جاسکتے ہیں، اس لیے کہ وہ اس قاعدہ کے تحت آتے ہی نہیں ہیں۔

مثلاً کوئی شخص چیزوں کی ملکیت اپنی ذات سے فتم نہیں کر سکتا، البتہ شرعی اسباب کی بنا پر کسی اور کو منتقل کر سکتا ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ شفا کوئی شخص اپنی گاڑی سے اپنی بلنگ ساقط کر دے اور کسی دوسرے کی بلنگ میں بھی اسے منتقل نہ کرے۔ اسی طرح وقف کا مستفید (موقوف علیہ) اگر (مدت تمام کے اندر اندر) اپنا حق ساقط کر دے اور چھوڑ دے تو وہ دوبارہ (مدت تمام سے پہلے پہلے) اس کا مطالبہ کر سکتا ہے (۷۱)۔

سوال یہ ہے کہ اس کا ضابطہ کیا ہے کہ کون سے حقوق ساقط ہو سکتے ہیں اور کون سے ساقط نہیں ہو سکتے۔ قدم فقہاء و کرام نے غالباً اس پہلو پر بحث نہیں کی۔ جدید فقہاء میں علامہ احمد زرقا نے اپنی غیر مطبوعہ شرح القواعد میں اس مسئلہ پر بحث کی ہے۔ انہوں نے حنفی نقطہ نظر کی مدد سے فقہاء کی بحثوں سے استنباط کر کے ایک ضابطہ وضع کیا ہے جس کی مدد سے ان دونوں حقوق کے مابین تمیز کی جاسکتی ہے۔

استاذ علامہ احمد زرقا فرماتے ہیں کہ ساقط ہو جانے والے حقوق میں حسب ذیل چار باتیں موجود ہوتی ہیں:

- ۱- ساقط کرتے وقت وہ حق موجود ہو۔ کسی سابقہ یا آئندہ ہونے والے حق کا اسقاط درست نہیں ہوتا ہے۔
- ۲- اس حق کا تعلق کسی عین (چیز) کی ملکیت سے نہ ہو۔
- ۳- اس حق میں صاحبِ حق کی مصلحت اور مفاد نمایاں اور غالب ہو یا خالص اسی کی مصلحت و مفاد ہو۔ چنانچہ وقف کے متولی یا خیم کے وصی کی جانب سے جائیداد وقف یا مالِ خیم میں حق تصرف کو ساقط کرنے سے وہ حق ساقط نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ اس حق میں خود متولی یا وصی کا حق نہ خالص ہے اور نہ غالب۔

مرددی سزا نیک بھی محض علیہ (Aggrieved person) یا ولی الامر کے ساقط کرنے سے ساقط نہیں ہوتیں، کیونکہ وہ حق اللہ ہوتی ہیں۔ بخلاف تعاصم کے کہ وہ ساقط کرنے سے ساقط ہو جاتا ہے۔ تعاصم میں بندے (صاحبِ حق) کا حق غالب ہوتا ہے یعنی اسے سزا کی نوعیت یعنی تعاصم یا دیت یا بدل صلح کے تعین کا حق ہے۔

۷۰۔ المدخل الفقہی العام ۱۰۲۳/۲

۷۱۔ جواباں ۱۰۲۵/۲

۳- اس استطاقِ حق کے نتیجے میں کوئی غیر شرعی صورت حال پیدا نہ ہوتی ہو۔ مثلاً کوئی شخص ایک چیز بہن رکھ دے اور بعد میں اسے فروخت کر دے۔ اب خریدار کو اختیار ہے کہ یا تو بیع شتم کر کے اپنی رقم واپس لے لے یا بارہن کے شتم ہونے کا انتظار کرے اور جب بہن بچھو لے تو سامانِ فروخت کا قبضہ لے لے۔ اگر وہ اپنے اس اختیار کو ساقط کر دے تو راجع رائے یہ ہے کہ وہ ساقط نہیں ہوتا کیونکہ سامانِ فروخت کے قبضہ کی بابت اس کا حق مصلح معلق ہو کر رہ جائے گا اور معلوم نہیں کب تک بہن چٹنا رہے اور اسے انتظار کرنا پڑے۔ یہ ایک ایسا ضرر ہے جس کی شریعت میں گنجائش نہیں ہے۔ شریعت کا یہ ایک طے شدہ اصول ہے کہ انسان کو کوئی ایسا ضرر برداشت کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا جو مفقہ کالاً لازمی تقاضا اور منطقی نتیجہ نہ ہو، چاہے عاقد اس پر راضی ہی کیوں نہ ہو (۷۲)۔

۵۸- قاعدہ کلیہ: مَنِ اسْتَفْعَلَ جَلِيَّ السُّنْمِ: قَبِلَ أَنْ يَزِيدَ عَقْدَ قَبْلِ بَعْضِ مَا يَزِيدُ

جو قبل از وقت کسی چیز کے حصول میں جلدی کرے، اسے اس شے سے عہد و بیعت کی سزا دی جاتی ہے۔ اس قاعدہ سے یہ مراد ہے کہ جو شخص کسی چیز کو اس کے وقت سے قبل حاصل کرنا چاہے یا اس چیز کا فائدہ وقت سے قبل حاصل کرنا چاہے، اسے بطور سزا اس چیز یا فائدہ سے عہد و بیعت کر دیا جائے گا۔ یہ قاعدہ سیاست شریعی کی ایک صورت ہے یعنی سب سے ذرا بچنے سے ایک ڈر رہیے۔

حضرت عمرؓ نے ایک بار یہ حکم دیا تھا کہ جو عورت پہلے شوہر سے طلاق پانے کے بعد دورانِ عدت ہی دوسرا نکاح کر لے، دوسرا شوہر دورانِ عدت اس سے شلوت سمیٹ کر لے تو وہ عورت دوسرے شوہر پر اہلی طور پر حرام قرار دے دی جائے گی۔ حضرت عمرؓ کے اس حکم سے مندرجہ بالا قاعدہ کلیہ کی مزید وضاحت ہو جاتی ہے (۷۳)۔ جو شخص جلد میراث حاصل کرنے کی خاطر اپنے مورث کو قتل کر دے تو وہ مورث کی میراث سے محروم کر دیا جاتا ہے (۷۴)۔

جو کوئی مرض الموت میں اپنی بیوی کو طلاق بائن دے دے اور عورت کی عدت ہی میں فوت ہو جائے تو مطلقہ کو مرنے والے کی میراث میں حصہ ملتا ہے۔ مرنے والے نے مرض الموت میں اپنی بیوی کو رافعت سے محروم کرنے کے لیے طلاق دی تھی، لہذا اس کا یہ ارادہ اس کی طرف لوٹا دیا جاتا ہے (۷۵)۔

۷۲- المدخل الفقہی العام ۱۰۲۵/۲-۱۰۲۶

۷۳- حوالا بالا ۱۰۱۵/۲

۷۴- ابن نجیم، الاشبہ والنظائر ۳۹۳/۱، المدخل الفقہی العام ۱۰۱۳/۲

۷۵- ابن نجیم، الاشبہ والنظائر ۳۹۲/۱، المدخل الفقہی العام ۱۰۱۵/۲

۵۹۔ قاعدہ کلیہ: مَنْ سَلَعِيَ فِي تَقْضِي مَا تَمَّ فَوْنِ جَهْتِهِ فَسَلَعِيهِ مَرْئُوهُ عَلَيَّو

جو اپنے مکمل کردہ امر میں نقص پیدا کرنے کی کوشش کرے تو یہ کوشش اسی پر لوٹا دی جاتی ہے۔

مثلاً اقرار کرنے کے بعد اس بنیاد پر رجوع کرنا درست نہیں ہے کہ پہلے اقرار میں غلطی ہوئی تھی۔

سب ورثاء مل کر ورثہ تقسیم کریں اور ایک وارث کہے کہ ترکہ کا فلاں حصہ میرا ہے۔ لہذا تقسیم کو کا عدم قرار دے کر پہلے میرا مال مجھے دیا جائے، پھر ترکہ کی تقسیم کی جائے۔ اس کا یہ دعویٰ نامقبول ہے، کیونکہ جب وہ تقسیم میں شریک تھا تو گویا اس نے ضمناً اقرار بھی کیا تھا کہ جن کو جو حصہ ملا ہے وہ ان کے حق کے مطابق ملا ہے اور ان کے حصہ میں میرا کوئی حق نہیں ہے۔

کوئی شخص بیع و شراء کرے۔ بعد میں اس بنا پر اسے فسخ کرنے کا دعویٰ کرے کہ میں کسی اور کا فضولی (Agent) تھا اور اس نے میرے اس اقدام کی منظوری نہیں دی۔ اس شخص کا یہ دعویٰ نہیں سنا جائے گا۔

اس قاعدہ کے بعض استثناءات ہیں۔ جس اقدام، تعزف یا اقرار وغیرہ سے کسی قاصر اہلیت (بچہ اور مجنون وغیرہ) کا حق مجروح ہوتا ہو، یا وقف کو نقصان پہنچتا ہو، یا اجتماعی مفاد پر زور آتا ہو تو وہ اس قاعدہ کے اطلاق سے مستثنیٰ ہوتا ہے۔

مثلاً کسی بچہ کی جائیداد بہت اونے پونے داموں بیچ دی جائے تو یہ بیع نافذ نہیں ہوتی۔ وقف کی جائیداد معمولی کر ایہ پر اٹھادی تو اجارہ باطل ہوتا ہے۔ کوئی شخص باغ خرید کر اس بنا پر بیع فسخ کرنا چاہے کہ فروخت کنندہ نے اسے وقف کر کے مدرسہ بنا دیا تو اجتماعی مفاد کی خاطر اس کا یہ دعویٰ سنا جائے گا۔ ایسا ثابت ہو جائے پر عقد فسخ کر دیا جائے گا (۷۶)۔

۶۰۔ قاعدہ کلیہ: لَا تَيْمُّمُ التَّبْرُحُ إِلَّا بِالْقَبْضِ

کوئی تبرع بغیر قبضہ مکمل نہیں ہوتا۔

تبرع سے مراد کسی کو اپنی چیز کا باقاعدہ مالک بنا دینا ہے۔ اس قاعدہ کی رو سے کوئی تبرع اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا جب تک اس چیز کا قبضہ نہ لے لیا جائے۔

اسلامی شریعت میں کسی عقد سے متعلق عام قانون یہ ہے کہ وہ ایجاب و قبول سے مکمل ہو جاتا ہے۔ جوں ہی ایجاب و قبول مکمل ہو جائیں، عقد مکمل ہو جاتا ہے۔ لیکن عقد کی بعض اقسام ایسی بھی ہیں جن میں تکمیلی عقد کے لیے محض ایجاب و قبول کافی نہیں ہوتا، بلکہ موضوع عقد (Subject matter) کی ہر دوگی اور قبضہ ضروری ہے۔ ایسے عقد دپانچ ہیں:

۱۔ ہبہ

۲۔ عارہ (ادھار دینا)

۳۔ ایزارع (بھورا مانت دینا)

۴۔ عارہ (ادھار دینا)

۵۔ رہن

۳۔ قرض

چوں کہ ان سب عقود میں بنیادی چیز ایک فریق کی طرف سے متزعج ہوتا ہے، اس لیے وہ عقدا کی ماہیت میں شامل ہوتے ہیں۔ ان عقود میں محض نقلی ایجاب و قبول ہے معنی ہوتا ہے۔ مثلاً اگر رہن میں راہن اور مرہن ایجاب و قبول کر لیں تو مرہن اور قرض دار محض اس کی بنیاد پر مدیون کو رہن کے قبضہ پر مجبور نہیں کر سکتا۔ لیکن اگر اس نے خود ہی قبضہ دے دیا ہو تو اسے یہ قبضہ برقرار رکھنے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح مہذب لوہ اور واجب کو مجبور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ شے موہو یا اسے دے دے۔

اس قاعدہ سے وصیت مستثنیٰ ہے۔ اگرچہ وہ بھی عقود مزعج میں سے ہے لیکن اس میں چوں کہ موصی کا موصیٰ کو مہذب قبضہ دینا ممکن نہیں ہے، اس لیے اس میں احکام خلاف قیاس ثابت ہوتے ہیں (۷۷)۔

۶۱۔ قاعدہ کلیہ: الْمَوْاعِظُ بِضُورَةِ التَّغَالُفِ تَكُونُ لِأَزْمَةِ

معلق وعدوں کی پابندی لازمی ہے۔

اصل یہ ہے کہ کوئی وعدہ قانوناً بذریعہ عدالت قابل پابندی اور قابل نفاذ نہیں ہوا کرتا، چاہے مذہبی طور پر اس کی پابندی کتنی ہی واجب تھیں کیوں نہ ہو۔ مثلاً ایک شخص دوسرے سے یہ وعدہ کر لیتا ہے کہ میں تمہیں دس ہزار روپے قرض دوں گا، یا فلاں چیز تمہیں پیش کر دوں گا، تمہیں ہبہ کر دوں گا یا اپنا فلاں ترشہ تمہارا رے ذمہ ہے معاف کر دوں گا، تو وہ شخص جس سے یہ وعدہ کیا گیا ہے، اس وعدہ کی بنیاد پر عدالت میں جا کر وعدہ کرنے والے شخص سے کوئی حق وصول نہیں کر سکتا۔ البتہ وعدہ کرنے والے کو چاہیے کہ اس وعدہ کا ایفاء کرے، ورنہ وہ گناہ گار ہوگا۔

لیکن فقہاء نے محسوس کیا کہ اگر کوئی وعدہ شرط کے ساتھ معلق کر دیا جائے تو پھر وہ عام معنوں میں وعدہ نہیں رہتا بلکہ اس میں التزام اور ذمہ داری کا رنگ آ جاتا ہے اور وہ وعدہ کرنے والے کے لیے ایک لازمی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ جب وعدہ میں التزام کا رنگ آ جاتا ہے تو موعودہ (جس سے وعدہ کیا گیا ہو) اس سے دھوکا کھا سکتا ہے اور اس بات کا قوی امکان رہتا ہے کہ وہ اس وعدہ کی بنیاد پر کوئی اقدام کر ڈالے (۷۸)۔

کوئی شخص دوسرے سے کہے: یہ گھڑی فلاں شخص کے ہاتھ ہے، اگر اس نے قیمت ادا نہ کی تو میں ادا کر دوں گا۔ اب اگر وہ اس کہنے کے مطابق گھڑی اس شخص کو بیچ دے اور وہ شخص قیمت ادا نہ کرے تو یہ وعدہ کرنے والا شخص قیمت کی ادائیگی کا پابند ہوگا (۷۹)۔

۷۷۔ المدخل الفقہی العام ۳/۳۳۶ تا ۳۳۰

۷۸۔ حوالہ بالا، (بخارہ شرح المحیط از علی حیدر) ۱۰۲۹/۲

۷۹۔ حوالہ بالا ۱۰۳۰/۲

۶۲۔ قاعدہ کلیہ: اَلْخَرَايجُ بِالضَّمَانِ

استفادہ کی بنیاد تاوان میں شراکت ہے۔

یہ ایک صحیح حدیث کے الفاظ ہیں۔ حضرت عائشہ صدیقہ بیان کرتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک شخص نے حاضر ہو کر عرض کیا: یا رسول اللہ! میں نے اس شخص سے یہ غلام (۸۰) عرصہ ہوا خرید لیا تھا۔ یہ کئی دن میرے پاس رہا۔ اب مجھے اس میں لٹاں عیب کا انکشاف ہوا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مقدمہ سن کر فیصلہ فرمایا کہ غلام واپس کر دیا جائے۔ اس پر مدعا علیہ نے عرض کیا: یا رسول اللہ! اس شخص نے اسے دن اس غلام سے کام جو لیا ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: الخراج بالضممان (۸۱)۔ استفادہ کی بنیاد تاوان یا نقصان میں شراکت ہے یعنی جو شخص کسی چیز کا نقصان برداشت کرنے کا خطرہ مول لے لیتا ہے وہی اس سے فائدہ اٹھانے کا حق دار بھی ہوتا ہے۔ مثلاً یہاں اگر وہ غلام خریدار کے قبضہ کے دوران مر جاتا تو نقصان خریدار ہی کا ہوتا، فردخت کنندہ کا نہ ہوتا۔ چون کہ خریدار نے یہاں نقصان کا خطرہ برداشت کیا، لہذا وہ غلام سے اس دوران مستفید ہونے کا حق دار بھی تھا۔

اس قاعدہ میں خراج سے مراد کسی چیز کی وہ پیداوار یا نفع ہے جو اس سے حاصل ہوتا ہے۔ مثلاً زمین کا فائدہ اور سواری کا کرایہ وغیرہ۔ ضمان سے مراد ہے کسی کو کچھنے والے ضرر کا مالی معاوضہ ادا کرنے کی قانونی ذمہ داری (۸۲)۔

کسی چیز سے حصولِ منفعت جس طرح اس چیز کا مالک ہونے کی بنا پر ہوتی ہے، اسی طرح جب وہ چیز کسی شخص کی ضمان (نقصان) میں داخل ہو جائے تو بھی وہ اس چیز سے حصولِ منفعت کا حق دار بن جاتا ہے۔ حصولِ منفعت کا مدار انسان کے ذمہ دار ہو جانے پر ہے کہ اگر وہ چیز ضائع ہو جائے یا اس میں کوئی نقصان واقع ہو تو اسے اس شخص کی ملکیت کا ضیاع یا نقصان تصور کیا جاتا ہے (۸۳)۔

کوئی شخص ایک جانور یا عیب کی شرط پر خریدے اور اسے استعمال کرے۔ پھر وہ جانور واپس کر دے تو وہ اسے استعمال

۸۰۔ زبردست اس خاص دور سے متعلق ہے جب جزیرہ العرب میں غلام اور لونڈی وہاں کی معاشرت، معیشت اور تجارت میں کلکت سے لائے جاتے تھے۔ آپہ دوری کا لفظ "قرآن" میں چھ ہے جن کے شارح نے نزولِ احکام میں تدریج کا لحاظ رکھا ہے۔ قرآن و سنت کی تعلیمات اس دور میں غلام اور لونڈی رکھنے والوں کو مٹا کر انہیں تربیت دینی رہی کہ وہ انہیں آزاد کر دیں۔ بعض کتابوں کے نگارہ میں انہیں آزاد کرنے کا حکم دیا۔ یوں اسلامی معاشرہ میں غلام اور لونڈی بتدریج کم ہوتے چلے گئے۔ تکمیلِ معاوضہ کے لیے لحاظ ہو کر کتاب: اسلام میں غلامی کی حقیقت، الاموالنا سعید اکبر آبادی، مکتبہ، بیرون موری گیٹ لاہور

۸۱۔ سنن ابی داؤد، کتاب البیوع، باب لیمن الشریعی عبداً فاستعملہ ثم وجد بہ عیبا

۸۲۔ المدخل الفقہی العام ۱۰۳۷/۲-۱۰۳۳

۸۳۔ شرح المجملہ، المقدمة ص ۲۴۱

کے بدلہ میں کچھ ادا نہیں کرے گا، کیونکہ واپسی سے قبل اگر جانور ضائع ہو جاتا تو یہ اس شخص ہی کا مال ضائع ہوتا، بائع کو کچھ نقصان نہ پہنچتا۔

مندرجہ بالا حدیث یا قاعدہ کلیہ سے استنباح کرتے ہوئے امام ابوحنیفہؒ نے اپنا یہ مشہور اور معرکتہ آراء کلیہ وضع کیا: ان الغاصب لا یضمن منافع الغصب (۸۴)۔ قاصب غصب کے منافع کا ضامن (ذمہ دار) نہیں ہوا کرتا۔ کیونکہ مفسوب کا منافع اس کا فائدہ اور خراج ہوتے ہیں۔ پس جب کہ وہ مفسوب کا ضامن ہوا اور اگر شے مفسوب اس کے قبضہ کے دوران ضائع ہو جاتی تو وہ اس کا تاوان دہانتا، اس لیے اس کے منافع کا وہ حق دار ہوتا ہے۔ وہ اس کا تاوان کیوں دے۔

جلال الدین سیوطی نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حدیث بالا میں ضمان سے مراد ضمان ملک ہے۔ یعنی جو شخص جس زمانہ میں جس چیز کا مالک ہے وہ مالک ہونے کی حیثیت میں اس کے منافع کا بھی حق دار ہے، جیسے خریدار۔ شوایح کی رائے میں منافع مفسوب پر اس کا اظہار صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ قاصب شے مفسوبہ کا مالک نہیں ہوتا (۸۵)۔

۶۳۔ قاعدہ کلیہ: **الْغَزْمُ بِالْغَنَمِ**

نقصان نفع کے ساتھ ہوتا ہے۔

یہ اس قاعدہ کا عکس ہے: الخراج بالضممان۔ یعنی کسی چیز کا نقصان اور تاوان وہی برداشت کرے گا جو اس چیز سے مستفید ہونے کا حق رکھتا ہے۔ اسی طرح کسی چیز کے سلسلہ میں جو اخراجات ہوں وہ بھی اسی کے ذمہ ہوتے ہیں جسے اس سے استفادہ کا حق حاصل ہوتا ہے۔

عاریہ (ادھار) کے طور پر لی جانے والی چیز کی اصل مالک کو واپسی کے اخراجات وہی شخص برداشت کرتا ہے جس نے اسے عاریہ پر لیا ہوتا ہے اور جو اس سے دوران عاریہ مستفید ہوتا ہے۔

ودیعت (امانت) کو واپس لینے کے اخراجات وہی برداشت کرتا ہے جس نے اسے رکھوایا ہوتا ہے اور جو اس کی حفاظت کے دوران اس سے بے نگر رہتا ہے۔

وثیقہ خریداری (Sale deed) کی تیاری پر اخراجات خریدار ادا کرتا ہے کیونکہ ملکیت کی منتقلی اس کو ہو رہی ہوتی ہے۔

مشرکہ جائیداد کی ترمیم و اصلاح کے اخراجات تمام شرکاء مطابق حصہ رسد کی ادا کرتے ہیں۔

۸۴۔ شرح المحلۃ، المقدمة ص ۲۲۲

۸۵۔ سیوطی، الأشیاء والنظر، ۱/۲۲۰

تقیہ (لا وارث یحی) کے اخراجات بیت المال برداشت کرتا ہے۔ کیونکہ اگر وہ مر جائے تو اس کا ترکہ بھی بیت المال کو جاتا ہے (۸۶)۔

۶۳۔ قاعدہ کلیہ: الْأَجْرُ وَالضَّمَانُ لَا يَجْتَمِعَانِ

اجرت اور تاوان یکجا نہیں ہوتے۔

اس سے یہ مراد ہے کہ اجرت اور تاوان کا سبب جب ایک ہی ہو تو یہ دونوں ایک جگہ جمع نہیں ہوتے۔ ضامن ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ انسان کو شے کا مالک تصور کیا جائے اور مالک کا اجرت ادا کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اجرت ادا کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ انسان اس شے کا مالک نہ تصور نہ ہو۔ اجرت اور تاوان ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ جس مقام پر انسان ضامن نہ ہو، وہاں اس پر اجرت کی ادا کی جائے اور واجب ہو۔ جس مقام پر انسان ضامن ہے وہاں اس پر اجرت کی ادا کی جائے اور واجب نہیں ہے۔

مثلاً کوئی شخص کسی کا اونٹ غصب کر کے اپنے استعمال میں لے آئے حتیٰ کہ وہ اونٹ کمزور اور لاغر ہو گیا۔ اس طرح اونٹ کی قیمت کم ہو جائے۔ اب غاصب اونٹ کے مالک کو اس کا تاوان ادا کرے گا اور اس کی اجرت غاصب پر واجب نہیں ہوگی۔

مجملۃ کے شارح نے اس قاعدہ کی تشریح میں یہ قید لگائی ہے کہ اجرت اور طمانت کا سبب ایک ہو۔ اگر دونوں کا سبب مختلف ہو تو اجرت اور تاوان کا جمع ہونا ممکن ہے۔ مثلاً ایک ستا جر کا اجارہ کردہ چیز پر قبضہ بطور امانت ہوتا ہے۔ اگر یہ قبضہ غصب کی صورت اختیار کر لے مثلاً اس چیز سے کھل منصف حاصل کرنے کے بعد اس چیز پر قبضہ غصب میں تبدیل ہو جائے تو پوری اجرت اور اس چیز کا تاوان دونوں واجب ہوتے ہیں (۸۷)۔

یہ قاعدہ فقہائے احناف کا ہے۔ دوسرے فقہاء اسے قبول نہیں کرتے۔ اس قاعدہ کا ضمیموں کے اس مشہور اصول سے گہرا تعلق ہے کہ غاصب شے مضبوط سے اٹھائے جانے والے فوائد و منافع کا تاوان ادا کرنے کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے۔

استاذ شیخ مصطفیٰ زرقاوی کی رائے میں یہ بات نہایت ہی عجیب و غریب ہے۔ ان کے نزدیک یہ ایک قانونی اصول کی حد سے بڑھ کر نظری تئیس (Theoretical application) کے مترادف ہے جس میں کسی عملی اور تطبیقی مصلحت کو پیش نظر نہیں رکھا گیا۔ ان کی رائے میں اگر یہ کلیہ اختیار کر لیا جائے تو حیلہ پردازوں کو ایک گڑھا آ جائے گا۔ وہ مختلف حیلوں بہانوں سے لوگوں کے مال اور جائیدادوں سے بغیر کسی بدل (Consideration) کے خوب مستفید و نفع اندوز ہوا کریں گے۔ مثلاً کوئی شخص کسی چیز سے جو نفع حاصل کرنا چاہتا ہے، اس کے علاوہ کسی اور نفع کے لیے وہ چیز اجرت پر لے لیا کرے گا اور پھر اس سے ظاہر کردہ نفع کے بجائے کوئی دوسرا نفع اٹھائے گا۔ (مثلاً نمونہ کار کار یا یہ پر لے کر کفلاں جگہ کے لیے درکار ہے، لیکن عملاً اسے کہیں اور لے جائے)۔ اب چون کہ موٹر

۸۶۔ المدخل الفقہی العام ۱۰۳۵/۲

۸۷۔ شرح المحلۃ، المقدمة ص ۲۳۳، ۲۳۴

کا تاوان اس کے ذمہ میں ہوتا ہے کہ اگر وہ ضائع ہو جائے تو قیمت ادا کرنی پڑتی ہے، اس لیے اس کی اجرت واجب الادا نہیں ہوگی۔ اب ظاہر ہے کہ موٹر کار حادثے کا شکار ہونا شاذ اور نادر الوقوع امر ہے، اس لیے لوگ تاوان کی پروا دیکھ کر بغیر اس طرح کا اجارہ کیا کریں گے اور لوگوں کا مال بے جا اور ناجائز صرف کرنے کا ایک راستہ کھل جائے گا۔

اگر فقہائے احناف (بقول استاذ ازرقام) یہ کلیہ بتاتے کہ اگر ضمان واقعا دینا پڑ جائے (مثلاً شے باجور ضائع ہو جائے) تو اجرت اور تاوان بیک وقت واجب الادا نہ ہوں گے، تو کچھ بات بنتی۔ مثلاً کہا جاسکتا تھا کہ منافع کی اجرت اصل قیمت ہی میں مدغم ہو گئی ہے۔ اگرچہ یہ بات بھی کزور رہتی، تاہم اس میں کچھ نہ کچھ وزن ضرور ہوتا (۸۸)۔

۶۵۔ قاعدہ کلیہ: **الْجَوَازُ الشُّرْعِيُّ يُنَاقِضُ الْوَجِبَ الضَّمَّانَ**

شرعی جواز ضمان کے منافی ہے۔

اس قاعدہ کا یہ مطلب ہے کہ جس کام کا کرنا یا نہ کرنا کسی کے لیے جائز ہو اور اس کے وہ کام کرنے یا نہ کرنے کے نتیجہ میں کسی کو (غیر ارادی طور پر) ضرر پہنچ جائے تو وہ شخص کوئی ضمان ادا کرنے کا پابند نہیں ہوگا۔ جب شارع نے وہ کام کرنا یا نہ کرنا اس شخص کے لیے جائز قرار دیا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس فعل یا ترک فعل کی مسؤلیت اس پر سے اٹھائی گئی ہے۔

کوئی شخص خاص اپنی زمین میں گڑھا کھودے۔ وہاں کسی کی گائے آجائے اور اس گڑھے میں گر کر مر جائے تو گڑھا کھودنے والا شخص ضمان ادا کرنے کا پابند نہیں ہوتا۔ البتہ اگر وہ شخص کسی عام گڑھا پر گڑھا کھودے اور اس میں کسی کا جانور گر کر مر جائے تو گڑھا کھودنے والے پر تاوان ہوتا ہے۔

کسی شخص کو کوئی لفظ (گری پڑی ہوئی چیز) ملے۔ وہ حفاظت کی غرض سے اٹھالے اور عدالت کی اجازت سے اس کی دیکھ بھال کرتا رہے۔ جب اس کا مالک دستیاب ہو تو وہ شخص مالک کو وہ چیز واپس کرنے سے انکار کر دے اور اس چیز کی دیکھ بھال پر اٹھنے والے اخراجات کی ادائیگی کا مطالبہ کر دے۔ اس اثنا میں وہ چیز ضائع ہو جائے تو یہ شخص تاوان دینے کا پابند نہیں ہے۔ البتہ اگر اس کے کوئی اخراجات ہی نہ ہوتے ہوں یا عدالت کی اجازت کے بغیر اخراجات کے گئے ہوں تو اس کو بقدر ندینے کا اختیار حاصل نہیں۔ اس دوران اگر وہ چیز ہلاک ہو جائے تو تاوان واجب ہوتا ہے۔

بظاہر یہ قاعدہ اس قید کے ساتھ مشروط ہے کہ جس شرعی جواز کی بنیاد پر تاوان ختم ہو جاتا ہے، وہ مطلق (Absolute) ہو، کسی قید کے ساتھ معتد نہ ہو۔ اگر وہ کسی قید کے ساتھ معتد یا کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو تو اس قید یا شرط کی پابندی نہ کرنے پر تاوان واجب ہوتا ہے۔ مثلاً سڑک پر گھوڑے پر سوار ہو کر جانا جائز ہے لیکن یہ جواز اس قید سے معتد ہے کہ تمام ممکنہ تدابیر کے ذریعے

دوسروں کی جان و مال کی حفاظت کی جائے۔ اگر کوئی شخص گھوڑے پر سوار ہو کر لاپرواہی سے جا رہا ہو اور چالور کسی کو زخمی کر دے تو اس کا تادان دینا پڑتا ہے۔

استاذ مصطفیٰ زرقاء کی رائے میں اس قاعدہ کے الفاظ یہ ہونے چاہئیں: الجواز الشرعی المطلق بدافعی الضمان (۸۹)۔ یعنی مطلق شرعی جواز ضمان کے معنی ہے۔ اس طرح وہ الجھن دور ہو جاتی ہے جو بعض مصنفین کو ہوئی ہے جس کی وجہ سے انہیں اس قاعدہ میں بہت سے مستثنیات تلاش کرنا پڑے ہیں۔

۶۶۔ قاعدہ کلیہ: مَنْ مَلَكَ شَيْئًا مَلَكَ مَا هُوَ مِنْ حَضْرَتِهِ

جو شخص کسی چیز کا مالک ہو وہ اس کی ضروریات کا بھی مالک ہوتا ہے۔

اس قاعدہ میں ضروریات سے مراد وہ تمام اشیاء ہیں جو کسی چیز کے تابع ہو کر متبوع ہی کی طرح عمارت سے مفہوم ہوتی ہیں۔ ان پر عمارت کے الفاظ کی دلالت وضعی (بناوٹ کے لحاظ سے) سے نہیں ہوتی بلکہ ان اشیاء کا اپنے متبوع کے ساتھ شامل ہونا باآزادہ اور یقینی ہوتا ہے (۹۰)۔

www.kitabosunnat.com

مکان خریدنے والا شخص مکان میں کتوں کھودنے یا تہہ خانہ وغیرہ بنانے کا حق دار ہوتا ہے۔

بندگی میں مکان خریدنے والا اپنے سامنے والے حصہ میں آمد رفت کا حق بھی رکھتا ہے۔ اگر وہ کبھی ان اہل علقہ کی ملک ہو تو بقدر حصہ رسد یہ شخص اپنے مکان کے قریبی حصہ کا مالک ہوتا ہے، چاہے عقد میں اس کی وضاحت نہ ہو۔

اس قاعدہ کا اطلاق محض ملک عین (چیز) کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ملک تعریف پر بھی ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی ذل (Agent) ایک چیز کسی دوکان پر بیکنے کی غرض سے رکھ دے۔ ذکان دار وہ چیز لے کر بھاگ جائے تو ذل کا ضامن نہیں ہوتا کیونکہ اس چیز کا وہاں ذکان پر چھوڑ دینا اس بیع کی ضروریات میں سے ہے (۹۱)۔

۶۷۔ قاعدہ کلیہ: الْمُعْلَقُ بِالْشَرْطِ يَجِبُ ذُبُونُهُ عِنْدَ تَبْطُؤِ الشَّرْطِ

شرط پر معلق شے شرط کے ثبوت پر ثابت ہو جاتی ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ جس شرط پر وہ حکم معلق کیا جاتا ہے وہ نہ صرف منکظم کے ارادہ بلکہ شریعت کی اجازت سے اس حکم کا ایک طرح سے سبب قرار دیا جاتا ہے۔ جس طرح سبب کا تعلق سبب سے ہوتا ہے اسی طرح اس حکم کا تعلق بھی شرط کے ہونے یا نہ ہونے سے۔

۸۹۔ المدخل الفقہی العام ۱۰۳۲/۲-۱۰۳۳

۹۰۔ شرح المجلة، المقدمة ص ۱۳

۹۱۔ المدخل الفقہی العام ۱۰۱۸/۲

ہوتا ہے۔ اگر شرط پائی جائے تو حکم بھی پایا جاتا ہے، ورنہ نہیں (۹۲)۔ تیلیق بالشرط کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس وقت تو معدوم ہو لیکن اس کے وجود میں آنے کا امکان موجود ہو۔

مثلاً دائن مدین سے کہے: اگر آج تم میرا آدھا قرض ادا کر دو تو باقی میں نے معاف کیا، یا دائن کسی تیسرے شخص سے کہے: اگر آج عدالت سے میرے حق میں مدین کے خلاف ڈگری ہوگی تو پھر تم میرے وکیل ہو اور اس سے رقم وصول کرو۔ یہ تیلیق بالشرط ہے۔ جب دونوں شرطیں ثابت ہو جائیں تو ابراء (بری کر دینا) اور توکیل جو معلق بالشرط ہیں وہ بھی ثابت ہو جاتے ہیں (۹۳)۔

اگر شرط اس وقت موجود ہو تو پھر اسے معلق کرنا نہیں کہا جاسکتا بلکہ حکم فوری نافذ ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے: اگر آسمان ہمارے اوپر ہے تو تمہیں طلاق ہے۔ اس صورت میں طلاق فوراً نافذ ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اگر کسی شرط کا وجود میں آنا محال ہو تو ایسی تیلیق باطل ہے۔ مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے: اگر اونٹ سوئی کے ناکے میں داخل ہو جائے تو تمہیں طلاق ہے (۹۴)۔

۶۸۔ قاعدہ کلیہ: **إِنَّ الْحَقَّ إِذَا كَانَهُ مَعًا لَا يَنْجِزُ أَهْلَانَهُ يَنْقِذُ لِكُلِّ عَلَى الْكُفَالِ**

کسی حق کے جھگانڈے نہ کیے جاسکیں تو وہ کامل شکل میں جملہ حق داروں کے لیے ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً قصاص کا حق تمام ورثاء کو یکساں طور پر حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح معاف کرنے کا بھی سب کو یکساں حق حاصل ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس قاعدہ کے منطقی مفروضوں کے مطابق امام ابوحنیفہؒ نابالغ وارث کے بالغ ہونے کا انتظار ضروری نہیں سمجھتے۔ بلکہ اگر بالغ وارث پہلے ہی قصاص لینا چاہے تو لے سکتا ہے۔ البتہ اگر دونوں بالغ ہوں تو پھر بلا تفاق سب کا مطالبہ کرنا ضروری ہوتا ہے کیونکہ ممکن ہے دوسرا معاف کر دے۔ نابالغ بچے کا نکاح کرنے کا حق تمام اولیاء کو برابر حاصل ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ یکساں ولایت رکھتے ہوں اور ایک سے زائد ہوں۔ مثلاً چار بچے ہیں اور دو بھائی ہیں تو ہر بھائی کو مکمل طور پر یہ حق حاصل ہوتا ہے۔ ان میں سے جو بھی نکاح کر دے، درست ہوتا ہے۔

۶۹۔ قاعدہ کلیہ: **الْخِيَانَةُ لَا تَنْجِزُ**

خیانت قابل تقسیم نہیں ہے۔

مثلاً ایک وصی جو بہت سے ترکات پر وصی بنایا گیا، اگر ایک میں خیانت کرے گا تو وہ تمام ترکات کی وصایت سے معزول کر دیا جائے گا۔ بہت سے اوقاف کا مگر ان متولی اگر ایک وقف میں خیانت کرے تو سارے اوقاف سے اس کی معزولی واجب

۹۲۔ المدخل الفقہی العام ۱۰۲۸/۲

۹۳۔ حوالہ بالا ۱/۵۰۵

۹۴۔ شرح المجلة، المقدمة ص ۲۳۳

ہوتی ہے (۹۵)۔

قواعد بابت معاملات فوجداری

۷۰۔ قاعدہ کلیہ: يُضَافُ الْفِعْلُ إِلَى الْفَاعِلِ، لَا الْآخِرِ، مَا لَمْ يَكُنْ مُجْبِزًا

جب تک فاعل زیرِ اکراہ ہے فعل کی نسبت اسی کی طرف ہوتی ہے، حکم دینے والے کی طرف نہیں۔

یعنی جب تک کسی کی طرف سے جبر کیا جانا ثابت نہ ہو فعل کی نسبت اس کے بجائے فاعل ہی کی طرف ہوتی ہے۔ لیکن اگر حکم دینے والا خود مکروہ ہو اور فاعل مجبور شخص ہو تو اس کی حیثیت ایک آلہ سے زیادہ نہیں ہوتی اور فعل کی ذمہ داری آمر پر ہوتی ہے۔ یہاں اگرچہ "الفعل" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، لیکن مراد محض فعل نہیں بلکہ وہ فعل ہے جو کسی تعدی پر منتج ہو یعنی جس سے کسی کے جان یا مال کو نقصان یا ضرر پہنچتا ہو۔

کوئی شخص دوسرے شخص کو حکم دے کہ فلاں مال ضائع کر دو، یا راست میں کوئی گڑھا کھودے جس میں کوئی جان دار گر کر مر جائے، یا کوئی جرم کرنے کا حکم دے جو کر دیا جائے تو مال ضائع کرنے والا، گڑھا کھودنے والا اور جرم کا ارتکاب کرنے والا ہی ضامن ہوتے ہیں، نہ کہ حکم دینے والا۔ کیونکہ اصل فاعل وہی ہوتا ہے، محض حکم دینے والا فاعل نہیں ہے۔

اگر حکم دینے والا حکم دینے کے ساتھ بردستی اور اکراہ سے بھی کام لے ہو تو پھر فعل کا ذمہ دار حکم دینے والا ہوتا ہے۔ جب بھی فعل کو فاعل کے بجائے حکم دینے والے کی طرف اس لیے منسوب کیا جائے کہ وہ مکروہ ہے تو اس پر وہ تمام ذمہ داریاں عائد ہو جاتی ہیں جو مکروہ پر عائد ہوتی ہیں (۹۶)۔

وہ اکراہ جس کے نتیجے میں فعل کی نسبت فاعل کے بجائے حکم دینے والے کی طرف کی جاتی ہے، بعض اوقات تقدیری اور کھلی (Theoretical) بھی ہوتا ہے۔ مثلاً اگر حکم دینے والا سلطان یا حکمران ہو تو اس کا محض حکم ہی اکراہ کے قائم مقام ہوتا ہے۔

اگر حکم دینے والا کوئی عاقل و بالغ شخص ہو اور مامور نا بالغ، قاصر الاہلیت یا مجنون شخص ہو تو پہلے مامور ان افعال اور ان کے نتائج کا ذمہ دار ہوتا ہے جو وہ کرتا ہے یا جو املاک و ہتلف کرتا ہے۔ بعد میں وہ حکم دینے والے سے ان مصارف کی وصولیابی کا حق دار ہوتا ہے جو اسے برداشت کرنا پڑیں۔ عاقل و بالغ شخص کا کسی نا بالغ یا مجنون کو حکم دینا ہی اکراہ کے قائم مقام ہوتا ہے۔

۹۵۔ المدخل الفقہی العام ۱۰۸۵/۲۔ بحوالہ تنقیح الفتاویٰ الحامدیة، باب الثامن من الوقف

۹۶۔ المدخل الفقہی العام ۱۰۳۳/۳

اکراہ ہی کے حکم میں تفریر (دھوکہ دہی) بھی ہے۔ کوئی شخص دوسرے سے کہے: میری یہ دیوار تو دو، یا کسی اور طریقہ سے یہ تاثیر دے کہ یہ دیوار میری ہے، جب کہ وہ کسی اور کی ہو۔ مامور کو یہ علم نہ ہو کہ دیوار کسی اور کی ہے، تو مامور خود ضمان ادا کر کے حکم دینے والے سے رجوع کرے اور اس سے وصولی کرے۔ البتہ اگر اس نے کوئی غلط تاثر دیے بغیر یہ کہا کہ یہ دیوار اگر دو اور کوئی قرینہ بھی ایسا نہ ہو جس سے یہ التباس ہو سکتا ہو کہ حکم دینے والا ہی دیوار کا مالک ہے (مثلاً وہ اس میں رہتا بھی نہیں ہے) تو یہ تفریر کے حکم میں نہیں ہے۔

مزید برآں جہاں بھی فعل کی نسبت حکم دینے والے کی طرف سے ہوتی ہے وہاں ضمان کی وصولیابی کے لیے دعویٰ مامور ہی کے خلاف دائر کیا جاتا ہے۔ پچھلے مامور تاوان ادا کرے اس لیے کہ وہ مباشر ہے، بعد میں وہ حکم دینے والے سے وصولی کرے (۹۷)۔

۷۱۔ قاعدہ کلیہ: **الْمُبَاشِرُ ضَامٌ وَإِنْ لَمْ يَتَعَمَّدْ**

مباشر ذمہ دار ہوتا ہے اگرچہ وہ قصد نہ کرے۔

مباشر سے مراد وہ شخص ہے جس کے براہ راست فعل کے نتیجے میں کوئی عمل یا اثر عمل پیدا ہو۔ یہاں وہ شخص مراد ہے جس کے براہ راست فعل سے کسی دوسرے شخص کو کوئی ضرر پہنچے۔ جس شخص کے براہ راست فعل کے نتیجے میں کسی مال ضائع ہو جائے وہ اس کا تاوان ادا کرتا ہے، چاہے وہ فعل اس نے جان بوجھ کر کیا ہو یا غلطی اور سہو سے۔ کسی شخص کے پاؤں پھسلنے اور کسی کے برتنوں پر جا گرنے سے برتن ٹوٹ جائیں تو گرنے والے شخص کو ان برتنوں کا تاوان ادا کرتا پڑے گا۔

لوہار کی دوکان سے چنگاری اڑ کر کسی کے کپڑے جلا ڈالے تو کپڑے کے نقصان کا تاوان لوہار ادا کرے گا (۹۸)۔

کوئی شخص لڑائی میں کسی دوسرے شخص سے چست جائے اور اس کی کوئی چیز گر کر ضائع ہو جائے تو چستنے والا ضامن ہوتا ہے۔ البتہ اگر وہ چیز مالک کے اتنے قریب گرے کہ وہ اسے صحیح حالت میں اٹھا سکے تو چستنے والا شخص ضامن نہیں ہوتا (۹۹)۔

۷۲۔ قاعدہ کلیہ: **إِذَا اجْتَمَعَ الْمُبَاشِرُ وَالْمُعْتَسِبُ يُضَافُ إِلَيْهِ الضَّمُّ إِلَى الْمُبَاشِرِ**

جب مباشر اور معتسب دونوں اکٹھے ہو جائیں تو حکم مباشر پر حکم لگایا جاتا ہے۔

معتسب اور مباشر دونوں کے جمع ہونے کی صورت عموماً یہ ہوتی ہے کہ معتسب کے فعل اور اس کی وجہ سے حادثہ کے پیش آنے کے درمیان کسی اور شخص کا کوئی آزادانہ فعل ہو جس کے براہ راست نتیجے میں وہ واقعہ پیش آجائے، تو اس دوسرے شخص کو مباشر قرار دیا

۹۷۔ المدخل الفقہی العام ۱۰۳۳/۲-۱۰۳۳

۹۸۔ رجالہ ۱۰۳۳/۲-۱۰۳۵

۹۹۔ شرح المجلة، المقدمة ص ۲۵۶

جاتا ہے اور وہی اس واقعہ کا ذمہ دار مانا جاتا ہے۔ حسب کی نسبت فعل، واقعہ یا حادثے کو وجود میں لانے کا وہ زیادہ ذمہ دار ہوتا ہے۔ وہی اس ضرر کا تاوان بھی ادا کرتا ہے جو اس فعل، واقعہ یا حادثہ سے پیدا ہوا ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ متسبب پر کوئی ذمہ داری نہیں ہے۔ وہ بہر حال اپنی جگہ پر ظلم و زیادتی کا مرتکب ہوا ہوتا ہے۔ جہاں تک تاوان ضرر کا تعلق ہے وہ مباشر پر عائد ہو گا، کیونکہ فعل براہ راست اس کے عمل کا نتیجہ ہوتا ہے۔

کوئی شخص شارع عام پر گڑھا کھودے۔ دوسرا شخص آ کر اس گڑھے میں کسی کے جانور کو دھکا دے دے جہاں وہ گر کر مر جائے تو اگرچہ گڑھا کھودنے والا بھی ظلم و زیادتی کا مرتکب ہوتا ہے جس کی سزا اسے ملنی چاہیے لیکن جانور کا تاوان اس شخص کو دینا پڑے گا جس نے اسے گڑھے میں دھکا دیا ہو۔ کیونکہ جانور کی موت براہ راست اسی کی حرکت کا نتیجہ ہے۔ البتہ اگر جانور خود ہی گڑھے میں گر کر مر جائے تو پھر متسبب (گڑھا کھودنے والا) ہی کو تاوان دینا پڑے گا، کیونکہ یہاں کوئی مباشر موجود نہیں ہے (۱۰۰)۔

یہاں یہ بات ملحوظ خاطر رکھنا ضروری ہے کہ مباشر میں اس عمل کی اہلیت کتنی ہے اور وہ اس عمل کے نتائج کا ادراک کس قدر رکھتا ہے۔ اگر کوئی شخص کسی بچے کے ہاتھ میں ہتھیار تھما دے یا اس کے ہاتھ میں ہتھیار دے کر اس کا ہاتھ تھامے رکھے اور اس کے کہنے پر پتھیار استعمال کرے تو اس فعل کی ذمہ داری اس شخص پر ہوتی ہے، بچے پر نہیں۔

اگر مباشر فاعل غیر مختار ہو اور اس کی طرف فعل کی نسبت نہ کی جاسکتی ہو تو متسبب اس فعل کے نتیجہ کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص دوسرے شخص کے جسم پر موذی کیڑے ڈال دے، جو اسے ڈک ماریں تو کیڑے ڈالنے والا شخص مستوجب سزا ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ شخص ڈک مارنے کے فعل کا سبب بنتا ہے اور ڈک مارنا کیڑوں کا فعل ہے لیکن کیڑوں کی طرف فعل کی نسبت نہیں کی جاسکتی۔ وہ غیر مختار فاعل ہیں (۱۰۱)۔

۷۳۔ قاعدہ کلیہ: جَنَائِةُ الْعَجْمَاءِ جُنَاؤُ

جانوروں کے ضرر کا تاوان نہیں ہے۔

یہ قاعدہ ایک مشہور حدیث پاک سے ماخوذ ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

العجماء جرحها جبار (۱۰۲)

جانوروں کا ڈنگی کرنا لغو ہے۔

۱۰۱۔ المدخل الفقہی العام ۲/۱۰۴

۱۰۱۔ شرح المجملۃ، المقدمة ص ۲۵۰

۱۰۲۔ صحیح مسلم، کتاب الحدود، باب جرح العجماء والمعدن والبئر جبار۔ یہ حدیث بخاری، مالک، احمد ابوداؤد و ترمذی و نسائی اور ابن ماجہ بھی روایت کی ہے۔

جنما سے مراد جانور (بہیمہ) ہے۔ ان کے زخم سے مراد وہ تمام نقصانات (ضرر) ہیں جو وہ کسی کو پہنچائیں تو اس کا نہ کوئی مواخذہ ہے اور نہ تاوان۔ یہاں ضرر سے مراد وہ ضرر ہے جو جانور از خود کسی تحریریں کے بغیر پہنچائے۔ مثلاً تیل رسی تڑا کر بھاگے اور راستہ میں کسی کی مرثیٰ چکل دے تو تیل کے مالک پر کوئی تاوان عائد نہیں ہوتا۔ دو آدمیوں کے بکریاں ایک ہی جگہ چر رہی ہوں۔ ایک بکری دوسری کو سینگ مار کر زخمی کر دے تو اس پر کوئی تاوان نہیں ہوتا (۱۰۳)۔ اگر کسی جانور کا پہنچایا ہوا کوئی ضرر اس کی اپنی کسی حرکت کا نتیجہ نہ ہو بلکہ کسی دوسرے شخص کی تحریریں یا مثلاً ہشکارنے کا نتیجہ ہو تو وہاں اس قاعدہ کا اطلاق نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک شخص گھوڑے پر چار باہو۔ راستہ میں رکھی انڈوں کی تھیلی کو گھوڑا دوتی مار کر سارے انڈے توڑ ڈالے تو یہاں سوار کو تاوان دینا ہوگا، کیونکہ وہ مباشر ہے۔ کوئی شخص تیل کو ہشکار دے اور اس طرح تیل کسی کو سینگ مار دے تو ہشکارنے والے کو تاوان ادا کرنا پڑے گا، کیونکہ وہ مسبب ہے (۱۰۳)۔

قواعد بابت ضابطہ عہد شہادت

۷۲۔ قاعدہ کلیہ: **الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدْعَى وَالْيَمِينُ عَلَى الْمُدْعَى عَلَيْهِ**

بارشہوت مدعی پر ہے اور قسم مدعا علیہ پر ہے۔

یہ ایک حدیث نبوی کے الفاظ ہیں جسے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ نے روایت کیا ہے (۱۰۵)۔

البینۃ سے مراد واضح شہوت و دلیل اور الیمین قسم کھانے کو کہتے ہیں (۱۰۶)۔ مدعی وہ ہے جو امر ظاہر کے خلاف دعویٰ کرے۔ لہذا اس کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنا دعویٰ کسی دلیل و شہوت سے ثابت کرے۔ مدعا علیہ اس کے برعکس امر ظاہر اور حالت اصلیہ کو برقرار رکھتے ہوئے دعویٰ کا انکار کرتا ہے۔ چون کہ قاعدہ ہے: الأصل براء، الذمۃ (۱۰۷) یعنی اصل یہ ہے کہ انسان ہر طرح کی ذمہ داری سے بری ہوتا ہے، اس لیے جب تک کوئی شخص کسی دلیل سے اس کے خلاف کوئی چیز ثابت نہ کر دے، اسے بری الذمہ ہی تصور کیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مدعا علیہ کے ذمہ بارشہوت نہیں ہے۔ البتہ دروغ گوئی کے احتمال سے بچنے کے لیے اس کو قسم دینے کا

۱۰۳۔ المدخل الفقہی العام ۱۰۲۸/۲

۱۰۴۔ حوالہ بالا ۱۰۲۸/۲، ۱۰۳۹۔

۱۰۵۔ ترمذی، الجامع الصحیح، کتاب الأحکام، باب ماجاء فی أن البینۃ علی المدعی والیمین علی المدعی علیہ

۱۰۶۔ شرح المحلۃ، المقدمة ص ۲۱۳، ۲۱۵

۱۰۷۔ آپ یہ قاعدہ پیچھے پڑھ چکے ہیں۔ ملاحظہ ہو: کلیہ نمبر ۵۱

اصول رکھا گیا ہے بشرطیکہ مدعی ثبوت پیش کرنے سے قاصر ہو اور وہ مدعا علیہ کو قائم دلانے کا مطالبہ کرے (۱۰۸)۔

۵۔ قاعدہ کلیہ: اَلتَّبَيُّنَةُ لِاَلنَّبَاتِ جَلَاوِبِ الظَّاهِرِ وَالْيَمِينُ لِاَبْنَاءِ الْاَضِلِّ
دلیل کسی امر ظاہر کے برعکس کو ثابت کرنے کے لیے اور قسم کسی امر کی اصل صورت حال
برقرار رکھنے کے لیے ہوتی ہے۔

اگر فروخت کنندہ اور خریدار کے مابین یہ اختلاف ہو کہ فروخت کنندہ بیع قطعی ہونے اور خریدار بیع کے بیچ الوفاء (۱۰۹) ہونے کا دعویٰ کرے تو بار ثبوت اس فریق پر ہوتا ہے جو بیع کے بیچ الوفاء ہونے کا قائل ہو، کیونکہ وہ مدعی ہے اور خلاف اصل دعویٰ کر رہا ہے۔
فروخت کنندہ پر قسم عائد ہوتی ہے، کیونکہ وہ اس دعویٰ کا انکار کر رہا ہوتا ہے۔

کوئی فریق یہ دعویٰ کرے کہ بیع بحالت اکر او واضطرار ہوئی ہے، جب کہ دوسرا فریق بیع کے بحالت رضا ہونے کا دعویٰ دار ہو، تو پہلا فریق مدعی ہوتا ہے اور دوسرے فریق سے قسم طلب کی جاتی ہے (۱۱۰)۔

کوئی شخص کسی کی ملکیتی چیز تیسرے شخص کو عاریت (ادھار) دے دے اور یہ خیال کرے کہ چیز کے مالک نے تیسرے شخص کو یہ چیز عاریتاً دینے کی اجازت دے دی ہوگی۔ مالک اجازت سے انکار کر دے تو عاریتاً دینے والا شخص ضامن ہوتا ہے، کیوں کہ اس کا یہ دعویٰ ہے کہ مالک نے وہ چیز عاریت پر دینے کی اجازت دے دی تھی۔ مالک انکار کر رہا ہوتا ہے اس لیے اس سے قسم کا مطالبہ کیا جائے گا، کیونکہ وہ ظاہر حال یعنی عدم اجازت سے استدلال کر رہا ہوتا ہے۔ اجازت دینے کے مدعی پر بار ثبوت ہوتا ہے کیوں کہ وہ ظاہر حال کے برعکس ثابت کر رہا ہوتا ہے (۱۱۱)۔

۶۔ قاعدہ کلیہ: اَلثَّابِتُ بِالْبُرْهَانِ كَالثَّابِتِ بِالْعَيْنِ

جو امر قطعی دلائل سے ثابت ہو وہ ایسے ہی ہے جیسے مشاہدہ سے ثابت ہو۔

یہاں برہان اور دلیل سے مراد وہ عدالتی ذرائع ثبوت ہیں جو کسی عدالت کے رو برو اثبات دعویٰ کے لیے پیش کیے جائیں۔
ان میں وہ تمام واقعات، حوادث اور ان کے قانونی نتائج شامل ہیں جو اسے یقینی ہوں کہ امر واقعہ کی طرح مقدمہ کو ثابت کر دیں اور

۱۰۸۔ المدخل الفقہی العام ۲/۱۵۷۔

۱۰۹۔ بیع الوفاء یہ ہے کہ کوئی ایسا شخص جسے نقد رقم کی ضرورت ہو اپنی جائیداد اس شرط پر فروخت کر دے کہ وہ یہ رقم خریدار کو واپس کر دے گا اور اپنی جائیداد واپس لے گا۔ بیع کی صورت رہن سے مختلف ہے کیوں کہ رہن کا مقصد محض توثیقی ہی ہوتا ہے اور قرض دہندہ خریدار کا جائیداد سے اقتناع بھی ہے (کشاف اصطلاحات قانون اسلامی) (از ذاکر ماجد الرحمن مدنی)۔

۱۱۰۔ شرح المجلد، المقدمة ص ۲۱۸

۱۱۱۔ حوالہ بالا ص ۲۱۹

ان کی بنیاد پر فیصلہ دیا جائے گا۔ اگرچہ کوئی بعید مسامحہ احتمال یہ بھی موجود ہے کہ جو کچھ ثابت کیا جا رہا ہے، امر واقعہ اس سے مختلف ہو۔ مثلاً یہ احتمال کہ گواہ جھوٹ بول رہے ہوں اور انہوں نے اپنے جھوٹ پر پردہ ڈالنے کے لیے ٹیکہ کاری کا لبادہ اوڑھ رکھا ہو، یا مثلاً یہ احتمال کہ کوئی ایسا غلطی سبب موجود ہو جس کی وجہ سے مدعا علیہ بری ہو چکا ہو اور کسی کو اس کا علم نہ ہو، وغیرہ وغیرہ۔ واضح دلائل کے مقابلہ میں اس طرح کے تمام احتمالات کی حیثیت موبہومات کی ہے اور قاعدہ کلیہ لا عبیرۃ للظہوم (۱۱۲) کے مطابق ان کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی۔

قاضی اور بیع کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ امر ظاہر اور ثابت شدہ دلائل کی بنیاد ہی پر فیصلہ کرے۔ قاضی اس بات کا پابند نہیں ہوتا ہے کہ امر واقعہ کی رو سے حقائق کا پتہ چلائے اور پھر فیصلہ کرے، یہ اس کے اختیار سے باہر ہے (۱۱۳)۔

۷۷۔ قاعدہ کلیہ: **الْبَيِّنَةُ حُجَّةٌ مُتَعَدِّيَةٌ وَالْإِقْرَارُ حُجَّةٌ قَاصِرَةٌ**

پتہ بخت متعدد ہے اور اقرار حجت قاصرہ ہے۔

گزشتہ صفحات میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ البینۃ سے مراد وہ عدالتی ذرائع ثبوت ہیں جن سے کوئی دعویٰ ثابت ہوتا ہے۔ متعدد کی وہ چیز ہوتی ہے جو آگے بڑھ کر غیر تک پہنچ جائے۔ اقرار سے مراد ہے کہ انسان کسی دوسرے کا حق اپنے اوپر لازم کر لینے کے بارے میں متلانیے۔ قاصرہ وہ ہے جو عاجز ہو جائے۔

جو چیز تمام ذرائع ثبوت سے ثابت ہو چکی ہو اور عدالت اسے قبول کر کے اس کی بنیاد پر فیصلہ بھی دے دے تو اسے حقیقت واقعہ سمجھا جاتا ہے۔ اس کے برعکس اقرار کا اثر، اقرار کرنے والے (مقرر) کی ذات تک محدود رہتا ہے، دوسروں پر اس کا اثر نہیں پڑتا۔

مثلاً کوئی شخص اقرار کرے کہ میں نے اور زید نے مل کر فلاں شخص سے ایک لاکھ روپیہ قرض لیا تھا جو ہم دونوں کے ذمہ واجب الادا ہے۔ اب اگر زید اس کی تصدیق نہ کرے تو شخص اس اقرار کے بموجب زید پر قرض کی ادائیگی لازم نہیں ہوگی بلکہ اقرار کرنے والے ہی پر وہ قرض لازم آتا ہے (۱۱۳)۔

۷۸۔ قاعدہ کلیہ: **الْمَنْزُءُ مُوَآخَذٌ بِإِقْرَارِهِ**

کسی شخص کا مواخذہ اس کے اقرار کے باعث ہوتا ہے

دیوانی امور میں جو شخص کوئی اقرار کرتا ہے وہ اس سے پھر نہیں سکتا۔ وہ شخص کامل الہیت والا ہو، مثلاً بچہ نہ ہو، بے عقل نہ ہو تو ماننا چاہیے کہ جو ذمہ داری وہ اپنے سر لے رہا ہوتا ہے وہ ٹھیک طور پر لے رہا ہوتا ہے، کیونکہ وہ اپنی ذمہ داریوں کو دوسروں سے بڑھ کر

۱۱۲۔ آپ یہ قاعدہ کلیہ پہلے پڑھ چکے ہیں۔ ملاحظہ ہو رسی اکائی نمبر ۲۳، قاعدہ کلیہ نمبر ۲۸

۱۱۳۔ المدخل الفقہی العام ۱۰۵۵/۲

۱۱۴۔ حوالہ بالا ص ۱۰۵۶/۲

جاتا ہے۔ مزید برآں کوئی شخص جب آج خود پر کوئی نئی ذمہ داری عائد کر سکتا ہے، مثلاً کوئی لین دین کر کے قیمت کی ادائیگی یا سامان فروخت کی سپردگی اپنے اوپر واجب کر سکتا ہے تو وہ گند شدہ کسی ذمہ داری کی اطلاع کیوں نہیں دے سکتا۔ بلکہ اس کا فرض ہے کہ اگر پہلے سے کوئی ذمہ داری اس پر عائد شدہ ہو تو اس سے لوگوں اور بالخصوص عدالت کو باخبر کرے، کیونکہ حقوق کا چھپالینا حرام ہے (۱۱۵)۔

شریعت اسلامی نے اقرار کے حجت ہونے کا حکم دیا ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد ہوا ہے:

وَالَّذِينَ ابْتَدَؤْاُ الْفِتْنَةَ عَلَيْهِمُ الْحَقُّ وَوَلَّيْنَا اللَّهُ زَيْنَتَهُ وَلَا يَنْخَسِفُ مِنْهُ شَيْئًا [البقرة: ۲: ۲۸۲]

اور جو شخص قرض لے وہی (دستاویز کا) مضمون بول کر لکھوائے اور اپنے رب اللہ تعالیٰ سے ڈرے اور ذرہ قرض میں سے کچھ کم نہ لکھوائے۔

جس شخص پر کسی کا حق ہوا ہے حکم دیا جاتا ہے کہ وہ یہ حق تحریر کرادے۔ یہی اقرار ہے۔ تحریر کرادینے کے بعد یہ حق اس کے خلاف ثابت ہو جاتا ہے۔

۷۹۔ قاعدہ کلیہ: يُمْلِكُ الْاِقْرَارُ مَا لَا يُمْلِكُ الْاِنْشَاءُ؛

بعض باتیں اقرار سے تو وقوع پذیر ہو سکتی ہیں، انشاء کے ذریعہ نہیں۔

مثلاً ایک قرض خواہ یہ چاہے کہ مشترک قرض میں سے اپنا حصہ وصول کرنے کی تاریخ بڑھادے اور دوسرا قرض خواہ اس سے انکار کرے تو پہلا بھی ایسا نہیں کر سکتا۔ البتہ اگر قرض خواہ یہ اقرار کرے کہ جب قرض واجب ہوا تھا تو اس وقت فلاں تاریخ طے ہوئی تھی تو وہ ایسا اقرار کر سکتا ہے اور اس کے مطابق ہی فیصلہ ہوگا۔ اسی طرح مفذوف کو یہ حق نہیں کہ قاذف کو معاف کر دے، البتہ اگر مفذوف یہ اقرار کرے کہ میں نے جھوٹا دعویٰ دائر کیا تھا تو حد ساقط ہو جائے گی۔

کوئی شخص مرض الموت میں ہے کہے کہ میں نے اپنے فلاں وارث کو جو میرا مقروض بھی ہے، قرض سے بری کر دیا تو یہ ابراء دوسرے ورثاء کی رضامندی کے بغیر نافذ العمل نہیں ہوتا۔ البتہ اگر وہ یہ اقرار کرے کہ فلاں وارث کے ذمہ میرا کوئی حق نہیں ہے تو دوسرے ورثاء کو اس وارث سے کسی مطالبہ کا حق نہیں رہتا (۱۱۶)۔

۸۰۔ قاعدہ کلیہ: يُقْبَلُ قَوْلُ الْمُتَرْجِمِ مُطْلَقًا

مترجم کا قول مطلقاً قابل قبول ہوتا ہے۔

مترجم اور ترجمان سے مراد وہ شخص ہے جو کسی زبان کی عبارت کا ترجمہ اور مفہوم کسی دوسری زبان میں بیان کرے۔

۱۱۵۔ المدخل الفقہی العام ۱۰۵۲/۳

۱۱۶۔ ابن نجیم، الأشباہ والنظائر ۱/۳۱۷۔ ۳۱۸

اگر مدعی، مدعا علیہ، گواہان اور ماہرین وغیرہ میں سے کسی ایک یا سب کی زبان حاکم عدالت کی زبان سے مختلف ہو اور حاکم عدالت براہ راست ان سب یا ان میں سے کسی سے گفتگو نہ کر سکتا ہو تو، اس صورت میں مترجم پر بھروسہ کیا جاسکتا ہے جو ان لوگوں کی گفتگو حاکم تک پہنچا سکے۔ اگر ترجمان میں مندرجہ ذیل دو اوصاف ہوں تو اس کی بات قابل قبول ہوتی ہے اور اس کی ترجمہ کردہ عبارت کی بنیاد پر فیصلہ دیا جاسکتا ہے:

۱۔ وہ عادل ہو، فاسق نہ ہو، کیونکہ فاسق کی بات پر بھروسہ نہیں کیا جاسکتا۔

۲۔ وہ دونوں زبانیں اچھی طرح اس حد تک جانتا ہو کہ اس عبارت کے ترجمہ میں اس پر بھروسہ کیا جاسکتا ہو۔

یہ ضروری نہیں ہے کہ ایک سے زائد ترجمان ہوں۔ گواہی کے نصاب کے برعکس ترجمانوں کی کوئی تعداد مقرر نہیں بلکہ ایک

ترجمان کافی ہے۔

اس قاعدہ کلیہ کا مطلب یہ ہے کہ ہر قسم کے دعاوی اور ہر قسم کے ذرائع ثبوت کے ضمن میں مرد، عورت، ایک یا دو ہر قسم

کے ترجمان کی بات قابل قبول ہے۔ البتہ فقہائے کرام نے حدود کے جرائم میں احتیاط کے پیش نظر ترجمان کا مرد ہونا ضروری

قرار دیا ہے (۱۱۷)۔

۸۱۔ قاعدہ کلیہ: تَصَدَّرْتُ الْإِمَامَ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنُوطًا بِالْمَصْلِحَةِ

حکمران کا عوام کے لیے تصرف مصلحت پر مبنی ہوتا ہے۔

ایک اسلامی ریاست میں یہ قاعدہ حاکم اعلیٰ، وزراء، جج صاحبان، انتظامیہ کے افسران اور متولیان وقف وغیرہ کے ان

اختیارات کی نہایت واضح حد بندی کر دیتا ہے جو انہیں عوام پر تصرف کے سلسلہ میں حاصل ہوتے ہیں۔ ریاست کا حاکم اعلیٰ اور وہ تمام

افراد جو ان کی طرف سے مقرر ہوں، سب اس قاعدہ کلیہ کے تحت آتے ہیں۔ عوام پر ان تمام افراد کے اختیارات باقاعدہ اور غیر متعبد

نہیں ہیں بلکہ عوام کے مفاد اور مصلحت سے محدود اور متعبد ہیں۔ ان کے صرف وہی احکام نافذ العمل ہوتے ہیں جن میں عوام کی مصلحت

اور مفاد کا خیال رکھا گیا ہو۔ مصلحت اور مفاد سے ہٹ کر دیئے جانے والے احکام غیر نافذ العمل اور حدود سے تجاوز (Ultra vires)

ہوتے ہیں۔

حضرت ابو بکر صدیقؓ نے جب تختواہیں اور روزینے مقرر کیے تو سب کو برابر رکھا اور سب کو یکساں تختواہ ملنے لگی۔ کچھ لوگ

آپ کے پاس آئے اور عرض کیا: امیر المؤمنین! آپ نے تختواہوں اور روزینوں میں سب کو برابر کر دیا ہے، جب کہ بعض لوگوں کی

خدمات زیادہ ہیں۔ انہوں نے دین کے ہر معاملہ میں پیش قدمی کی ہے اور وہ تو ابتداء ہی سے اسلام کے خادم پہلے آ رہے ہیں۔

لہذا مناسب ہونا اگر آپ ان حضرات کی تحو ایں اور روزے زیادہ رکھتے جن کی خدمات زیادہ ہیں۔

یہ سن کر حضرت ابو بکر صدیقؓ نے فرمایا: تم نے جس سہقت اور خدمت کا ذکر کیا ہے، میں اس سے سب سے زیادہ واقف ہوں۔ لیکن یہ چیز ایسی ہے جس کا اصل اجر اللہ تعالیٰ کے ہاں ملے گا۔ یہاں تو دنیاوی زندگی کا سوال ہے۔ اس میں میرے نزدیک مسادات بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ لوگوں کی تحو اہوں میں کی بیشی کی جائے اور کسی کو کم اور کسی کو زیادہ دیا جائے۔ حضرت ابو بکر صدیقؓ کے عہد خلافت میں یہی سلسلہ چل رہا۔

حضرت عمر فاروقؓ خلیفہ ہوئے اور فتوحات کی وجہ سے حالات بہتر ہوئے تو آپ نے خدمات والوں کو دوسروں پر ترجیح دی اور فرمایا: رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ جس شخص نے جان و مال قربان کیا اس کو میں دوسروں کے برابر نہیں کر سکتا۔ آپ نے مہاجرین و انصار میں سابقین اؤ ثلین کی تحو اہ چار ہزار درہم سالانہ مقرر کی، اس طرح درجہ بدرجہ بعد والوں کے لیے تحو اہیں کم کرتے گئے (۱۱۸)۔

بظاہر یہ دونوں آراء اور ان کے نتیجے میں ہونے والے فیصلے دو مختلف سمتوں میں نظر آتے ہیں لیکن جیسا کہ مندرجہ بالا قاعدہ کا تقاضا ہے کہ حاکم کا تصرف اس طرح ہو کہ اس میں مصلحت عامہ ہو۔ عہد حضرت ابو بکرؓ میں مصلحت عامہ اس عہد کے اپنے حالات کے مطابق ملے ہوئی۔ یہ طے کرنے میں حاکم کے پیش نظر لا تعداد عوامل ہوتے ہیں جن سے عوام بے خبر ہوتے ہیں۔ سیاسی حالات، رائے عامہ، ریاست کی مالی حالت اور قرآن و سنت کے دائرے میں رہتے ہوئے حکمران کی سیاسی ضروریات وغیرہ، یہ وہ چند عناصر ہیں جو فیصلہ سازی میں کام آتے ہیں۔ عہد فاروقی میں فیصلہ سازی کے لیے درکار عناصر کی نوعیت بدل چکی تھی۔ اس لیے حضرت عمرؓ کا فیصلہ گزشتہ فیصلے کی تشخیص تھا۔ لیکن دونوں فیصلے قرآن و سنت کی تعلیمات کی وسعت (Scope) سے باہر نہیں تھے۔

دراصل ان تمام مذکورہ بالا عناصر کے ساتھ ساتھ حکمران کے فیصلہ کرتے وقت مدیح (Medthadology) بہت اہم ہوتا ہے جس کے ذریعے حکمران اپنے فیصلے پر عمل درآمد کرتا ہے۔ حضرت عمرؓ کی رائے، حضرت ابو بکرؓ کے عہد میں بھی وہی تھی جو انہوں نے اپنے دور میں نافذ کی۔ ہر دو صورتوں میں رموز جہانمانی کا فہم اور تحفیذ ایک کلیدی عنصر ہوتا ہے۔

حضرت عمرؓ نے حضرت عمار بن یاسرؓ کو نمازوں کا امام اور فوجوں کا سربراہ مقرر کر کے بھیجا، حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کو قاضی اور ناظم بیت المال بنا کر بھیجا اور حضرت عثمان بن حنیفؓ کو زمینوں کی پیمائش اور آمدنی کی نگرانی کے لیے بھیجا۔ ان حضرات کے روزینے کے طور پر بیت المال سے ایک بکری روزانہ مقرر کر دی اور یہ طے کیا کہ بکری کا ادھا حصہ جس میں اس کا پیٹ بھی شامل ہوگا، حضرت عمار بن یاسرؓ کے لیے اور بقیہ آدھے میں نصف نصف حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ اور حضرت عثمان بن حنیفؓ کا ہوگا۔ اس موقع پر

عبادات میں نیت شرط ہے، اس پر اجماع ہے۔ اس کے علاوہ مندرجہ ذیل آیت سے بھی استدلال کیا جاتا ہے:

وَمَا أَوْفُوا إِلَّا لِيُغْنُوا لِلَّهِ مَخْلَصِينَ لَهُ الْوَيْتِ حُخْفًا: [البینة ۹۸:۳۱]

اور انہیں میں حکم ہوا تھا کہ اخلاص کے ساتھ عبادت کریں کیسویہ ہو کر۔

نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج، ہنذر، کفارات اور زکوٰۃ کے لیے نیت شرط ہے، یہ بلا نیت صحیح نہیں ہوتے۔ جہاد جو بڑی عبادتوں میں سے ہے، اس کے لیے بھی خصوصی نیت شرط ہے۔ اسی طرح نکاح میں بھی حصول ثواب کے لیے نیت ضروری ہے۔

ثواب کے لیے عبادت کا صحیح ہونا شرط نہیں ہے بلکہ ثواب بندے کی نیت پر ملتا ہے، خواہ عبادت با ارادہ فاسد ہی کیوں نہ ہو۔ کوئی شخص خود کو پاک سمجھتے ہوئے ناپاکی کی حالت میں نماز پڑھ لے تو اسے عبادت کا ثواب مل جاتا ہے (۱۲۲)۔

کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ فلاں کو امامت نہیں کرائے گا۔ پھر فلاں اس کی اقتداء میں نماز پڑھ لے تو مقتدی کی اقتداء صحیح ہے مگر امام کو اس کی امامت کا ثواب نہیں ملتا (۱۲۳)۔

تمام عبادت کی صحت کے لیے نیت شرط ہے صرف قبول اسلام میں نیت شرط نہیں ہے، اسلام بلا نیت بھی صحیح ہے۔ لہذا مجبور شخص کا قبول اسلام درست ہوتا ہے۔ مگر وہ اسلام کی محض نیت کر لینے ہی سے مسلمان نہیں ہوتا (بلکہ اس کے لیے زبان سے اقرار) بھی ضروری ہوتا ہے۔ اس کے برعکس مجبور شخص کا کفر بلا نیت صحیح نہیں ہوتا بلکہ اس کے لیے نیت شرط ہوتی ہے (۱۲۴)۔

۸۳۔ قاعدہ کلیہ: مَا كَانَ أَكْفَرُ فِعْلًا كَانَ أَكْفَرُ فِعْلاً

جو چیز عمل میں زیادہ ہے وہ افضل و مرتبہ میں بھی زیادہ ہوتی ہے۔

یہ قاعدہ ایک حدیث سے ماخوذ ہے۔ حضرت عائشہؓ نے عرض کی: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! لوگ مکہ سے دو عبادتوں کے ساتھ لاتے ہیں (یعنی حج اور عمرہ الگ الگ ادا کر کے)۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

انتظری فإذا طَهَّرْتِ فَاخْرَجِي إِلَى التَّنْعِيمِ فَأَهْلِي ثُمَّ الْقَيْنَا عِنْدَ كَذَا وَكَذَا، قَالَ لَطِنَةُ قَالَ: غَدَا وَلَكِنَّهُ عَلَى قَدَرِ نَصَبِكَ أَوْ نَفَقَتِكَ (۱۲۵)۔

(اے عائشہؓ!) آپ ٹھہریں اور جب آپ پاک ہو جائیں تو تنعمیم (ایک جگہ کا نام) جائیں اور لیبیک پکاریں۔ پھر ہم فلاں فلاں مقام پر ملیں۔ (راوی کہتا ہے کہ) میں گمان کرتا ہوں کہ آپ نے فرمایا: کل کے روزہ اور آپ

۱۲۲۔ ابن نجیم، الاشبہ والنظائر ۱/۷۷

۱۲۳۔ حوالہ بالا ۱/۷۳-۷۴

۱۲۴۔ حوالہ بالا ۱/۷۲-۷۳

۱۲۵۔ صحیح مسلم، کتاب الحج، باب بیان وجوہ الإحرام

کے عمرہ کا ثواب آپ کی تکلیف و مشقت اور خرچ کے موافق ہے۔

اس قاعدہ کی رو سے چیتھ کر نفل نماز پڑھنے کا ثواب کھڑے ہو کر پڑھنے کے ثواب سے نصف ہے۔

اس قاعدہ میں سے بہت سی مستثنیات ہیں، مثلاً مسافر کے لیے پوری نماز پڑھنے سے قصر نماز پڑھنا افضل ہے۔ نماز میں

بے تکمیل بڑی سورت پڑھنے سے چھوٹی سورت پوری پڑھنا افضل ہے۔ نماز فجر دوسری نمازوں سے زیادہ افضل ہے، حالانکہ نماز فجر دیگر نمازوں سے چھوٹی ہے، وغیرہ وغیرہ۔

ان مستثنیات کے پیش نظر قاضی عزالدین بن عبد السلام (م ۶۶۰ھ)، اس قاعدہ یوں وضع کیا ہے:

ان تساوٰی العملان من کل وجه فی الشرف والشمائلط والسمن کان الثواب علی اشقیهما اکثر
اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر دو عمل شرف و منزلت، شرائط اور سمن میں ہر پہلو سے برابر ہو تو ان میں سے زیادہ
مشقت والا عمل زیادہ ثواب والا ہوتا ہے۔

مثلاً گرمی اور سردی میں غسل مسنون عمل کے لحاظ سے برابر ہیں لیکن سردی کا غسل مسنون گرمی کے غسل مسنون سے افضل
ہے اور اس میں زیادہ اجر ہے، کیونکہ سردی کے غسل میں مشقت زیادہ ہے۔ دور سے مسجد میں یا مکہ آنے والے کا ثواب زیادہ ہے بہ
نسبت قریب والے کے۔

خوشی اور غربت سے زکوٰۃ ادا کرنا نکل اور تنگی دل سے زکوٰۃ ادا کرنے سے افضل ہے (۱۲۶)۔

۸۵۔ قاعدہ کلیہ: **الْإِنْفَاذُ فِي الْقُرْبِ مَكْرُوهٌ وَفِي غَيْرِهَا مَحْبُوبٌ**

تقرب الہی حاصل کرنے والے امور (عبادت) میں ایثار مکروہ اور دیگر امور میں پسندیدہ ہے۔

یعنی ایسے نیک کام جن میں عبادت کا پہلو نمایاں ہو اور جن کا اذیت اور بزرگ ترین مقصد اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کرنا ہو،
ان میں دوسروں کے لیے ایثار کرنا مکروہ ہے۔ علامہ ابن نجیم کا کہنا ہے کہ یہ کلیہ پہلے پہل شافعی فقہاء نے مرتب کیا، قدمی حنفی فقہاء کے
ہاں اس مفہوم کا کوئی کلیہ علامہ ابن نجیم کو نہیں ملا (۱۲۷)۔

قواعد الزد کشی میں ہے: **أَنَّ الْإِنْفَاذَ فِي الْقُرْبِ لَا يَجُوزُ**۔ یعنی تقرب الہی والے امور میں ایثار جائز نہیں ہے۔

علامہ ابن نجیم نے یہ قاعدہ شافعی علماء کے حوالہ سے لکھا ہے۔ لہذا یہاں مکروہ سے مراد غیر جائز ہے (۱۲۸)۔ علامہ زکشی شافعی عالم ہیں۔

اس قاعدہ کی رو سے: اگر دو آدمی بر بندہ ہوں اور کپڑا ایک ہی ہو جس سے صرف ایک کی بر بنگلی دور ہو سکتی ہو تو جس کا کپڑا ہو

۱۲۶۔ سیوطی، الأشیاء والنظائر ۱/۲۳۵۔ ۲۳۷

۱۲۷۔ ابن نجیم، الأشیاء والنظائر ۱/۳۲۰

۱۲۸۔ حموی، غمز عبون البصائر ۱/۳۲۱

وہ برکتی دور کرے اور نماز ادا کر لے۔ پہلی صف میں ایک ہی آدمی کی جگہ ہو تو جو شخص پہلے پہنچ جائے وہ وہاں کا مستحق ہوتا ہے، دوسرے کو جگہ دینا مناسب نہیں ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ عبادات اور تقرب میں بنیادی بلکہ واحد مقصد اللہ تعالیٰ کی تعظیم و اجلال ہے۔ اب اگر کوئی شخص خود تعظیم و اجلال کرنے کے بجائے دوسروں کو موقع دیتا ہے تو گویا اللہ تعالیٰ کی تعظیم و اجلال کے ترک کا مرتکب ہو رہا ہے۔

کسی شخص کے پاس وضو کے لیے بقدر ضرورت پانی ہو اور وہاں ایک اور شخص وضو کرنا چاہتا ہو جس کے پاس پانی نہ ہو تو ایثار سے کام لیتا مناسب نہیں ہے بلکہ جس کے پاس پانی ہے وہ خود وضو کر کے نماز ادا کر لے۔ اس کے برعکس کوئی شخص جو خود اضطرابی کیفیت میں ہو اور وہ دوسرے معطر شخص کو کھانا دے کر اس کی جان بچا سکتا ہو تو وہ ایسا کر سکتا ہے، چاہے اس میں خود اس کی اپنی جان جانے کا خطرہ ہو۔

ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ وضو اور طہارت میں اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ یہ دونوں کام عبادت ہیں اور تقرب رالی اللہ کی نیت سے کیے جاتے ہیں، اس لیے ان میں ایثار جائز نہیں ہے۔ اس کے برعکس اپنی جان بچانے میں اپنا حق قائم ہے اور اس میں عبادت اور تقرب رالی اللہ کی نیت نمایاں نہیں ہوتی، اس لیے وہاں ایثار جائز ہے۔

اگر کہیں تعظیم و تقلم کے حلقہ میں طلب اپنی اپنی باری سے پڑھتے ہوں تو وہاں بھی اپنی باری پر دوسروں کو موقع دینا مکروہ ہے۔ علم دین کا حصول بھی عبادت اور تقرب رالی اللہ کا بڑا ذریعہ ہے۔ اس لیے ایثار کر کے دوسرے کو موقع دینے کے بجائے ہر ایک کو آگے بڑھ کر پیش قدمی کرنی چاہیے (۱۴۹)۔

۸۶۔ قاعدہ کلیہ: اَلْمُتَعَدِّي اَفْضَلُ مِنْ الْقَاصِرِ

متعدی قاصر سے افضل ہوتا ہے۔

گزشتہ صفحات میں بیان کیا جا چکا ہے کہ متعدی وہ چیز ہے جو آگے بڑھ کر دوسروں تک پہنچ جائے اور قاصر اسے کہتے ہیں جو عاجز ہو جائے۔ اس قاعدہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ عبادت جس کا اثر دوسروں تک پہنچے، اس سے بہتر ہے جس کا اثر فاعل کی ذات تک محدود رہے، بشرطیکہ کسی خاص عبادت قاصرہ کے افضل ہونے کی شارع نے تصریح نہ کی ہو۔

۱۱۱م غزالی (م ۵۰۵ھ) کا قول ہے کہ افضل اطاعت و فرمانبرداری وہ ہے جو لوگوں کے مصالح اور فوائد سے موافق ہو (۱۳۰)۔

۱۳۸۔ حموی، غمزعیون البصائر ۱/۳۲۱

۱۳۹۔ ابن حجر، الاشبہ والنظائر ۱/۳۲۰-۳۲۲

۱۳۰۔ سیوطی، الاشبہ والنظائر ۱/۳۲۸

جو قید اور پر لگائی گئی ہے، اس سے وہ اعتراض دور ہو گیا جو تاحضیٰ عن الدین بن عبد السلام (م ۶۶۰ھ) نے کہا ہے کہ فلاں فلاں نیکوں کو شارع نے افضل قرار دیا ہے جب کہ وہ قاصر ہوں (۱۳۱) مثلاً جہاد فی سبیل اللہ کو ایمان باللہ سے افضل کہا گیا ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کون سا عمل افضل ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لانا۔ پوچھا گیا: پھر کون سا عمل افضل ہے؟ آپ نے فرمایا: اللہ کی راہ میں جہاد کرنا۔ پوچھا گیا: پھر کون سا عمل افضل ہے؟ آپ نے فرمایا: حج مبرور (۱۳۲)۔ یعنی جس حج کے بعد انسان گناہ کا ارتکاب نہ کرے۔

کتب برائے مزید مطالعہ

- ۱- شرح مجلہ از علامہ محمد خالد اتاسی، مترجم مفتی احمد اعلیٰ، ادارہ تحقیقات اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد۔
- ۲- فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر از محمد تقی، امینی اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ لاہور
- ۳- فقہ اسلامی کی نظریہ سازی از ڈاکٹر جمال الدین عطیہ، مترجم مولانا شقیق احمد قاسمی، الفیصل ناشران و تاجران کتب، اردو بازار لاہور
- ۴- اسلامی قانون کے کلیات از عبدالمالک عرفانی، قانونی کتب خانہ کچھری روڈ لاہور

مصادر و مراجع

- ۱- ابن نجیم، زین الدین بن ابراہیم (م ۹۷۰ھ) الأشباہ و النظائر مع شرحه غمزیون البصائر، ادارة القرآن و العلوم الإسلامیة، کراچی پاکستان ۱۳۱۸ھ
- ۲- ابو داؤد، سلیمان بن اشعث (م ۲۷۵ھ)، سنن ابی داؤد، دارالسلام للنشر والتوزیع، الطبعة الأولى ۱۳۰۲ھ/۱۹۹۹ء
- ۳- ابو یوسف، یعقوب بن ابراہیم (م ۱۸۲ھ)، کتاب الخراج، دارالمعرفة، بیروت لبنان ۱۳۹۹ھ/۱۹۷۹ء
- ۴- اتاسی، محمد خالد، شرح المجلة، مکتبہ تھانیہ، پشاور، سال اشاعت تدارد
- ۵- بخاری، محمد بن اسماعیل (م ۲۵۶ھ)، صحیح البخاری، دارالفکر، بیروت لبنان ۱۳۰۱ھ/۱۹۸۱ء
- ۶- ترمذی، محمد بن عیسیٰ (م ۲۹۷ھ)، الجامع الصحیح، داراحیاء التراث العربی بیروت لبنان ۱۳۰۵ھ/۱۹۸۱ء

۱۳- سیدھی، الأشباہ والنظائر ۲۳۸/۱

۱۴- صحیح البخاری، کتاب الإيمان، باب من قال إن الإيمان هو العمل۔۔۔

- ۷۔ حموی، احمد بن محمد مصری (م ۱۰۹۸ھ)، غمز عیون البصائر شرح الأشیاء والنظائر لابن نجیم، ادارة القرآن والعلوم الإسلامية، کراچی پاکستان ۱۳۱۸ھ
- ۸۔ زرقاء، مصطفیٰ احمد، المدخل الفقہی العام، دارالفکر ۱۳۸۷ھ/۱۹۶۸ء
- ۹۔ سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (م ۹۱۱ھ)، الأشیاء والنظائر فی قواعد وفروع فقہ الشافعیہ، مکتبہ نزار
- مصطفیٰ الباز، مکة المكرمة، الرياض، المملكة العربية السعودية ۱۳۱۸ھ/۱۹۹۷ء
- ۱۰۔ صدیقی، ساجد الرحمن، کشاف اصطلاحات قانون (اسلامی)، مقتدرہ قوی زبان، اسلام آباد، طبع اول ۱۹۹۱ء
- ۱۱۔ مسلم بن الحجاج (م ۲۶۱ھ)، صحیح مسلم، مکتبہ الغزالی، مؤسسہ مناهل العرفان، سال اشاعت ندرار



