



الأسرة الإسلامية للقرآن الكريم
Kuwait Ahsanul Funn Foundation

وزارة اوقاف و اسلامی امور، کویت



موسوعه فقہیہ

جلد - ۱

أئمة - أجزاء

موسوعه فقهيہ

شائع کر رہے

وزارت اوقاف و اسلامی امور، کویت

© جملہ حقوق بحق وزارت اوقاف و اسلامی امور کویت محفوظ ہیں

پوسٹ بکس نمبر ۱۳، وزارت اوقاف و اسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)

161-F، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی - 110025

فون: 26982583, 26981779-11-91

Website: <http://www.ifa-india.org>

Email: ifa@vsnl.net

اشاعت اول : ۱۴۳۰ھ / ۲۰۰۹ء

ناشر

جینوین پبلیکیشنز اینڈ میڈیا (پرائیویٹ لمیٹڈ)

Genuine Publications & Media Pvt. Ltd.

B-35, Basement, Opp. Mogra House

Nizamuddin West, New Delhi - 110 013

.....Tel: 24352732, 23259526,

وزارت اوقاف و اسلامی امور، کویت

موسوعه فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۱

أئمة — أجزاء

مجمع الفقہ الإسلامی الهند

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً
فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورہ توبہ، ۱۲۲)

”اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ
ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تاکہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ
حاصل کرتے رہیں اور تاکہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس
آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!“۔

”من یرد اللہ بہ خیرًا

یفقہہ فی الدین“

(بخاری و مسلم)

”اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے

اسے دین کی سمجھ عطا فرمادیتا ہے۔“۔

ابتدائیہ

از

وزارتِ اوقاف و اسلامی امور - کویت

”فتہی انسائیکلو پیڈیا“ کی ترتیب و تدوین کی آرزو ایک مدت سے مسلمانوں کے دلوں میں چلی آرہی ہے، کیونکہ یہ ایسا اچھوتا اور نیا علمی پروجیکٹ ہے جس کے ذریعہ اسلامی قانون اور اسلامی اصول و مقاصد سے متعلق معلومات جو کہ قدیم کتابوں کے پرانے اسلوب تحریر اور پیچیدہ عبارتوں کے خول میں صدیوں سے بند اور لوگوں کی نظروں سے اوجھل چلی آرہی ہیں انہیں نئے زمانہ کے انداز، جدید طرز تالیف اور اس کے موضوعات کی ابجدی ترتیب کے ذریعہ دنیا کے سامنے پیش کیا جاسکتا ہے تاکہ اس سے فقہ کے ماہرین اور فتہی و شرعی علوم میں اختصاص نہ رکھنے والے دونوں یکساں طور پر مستفید ہو سکیں۔

چنانچہ اسی جذبہ کے پیش نظر دنیائے اسلام کے مختلف اداروں نے فتہی انسائیکلو پیڈیا کی تدوین کی کوششیں کیں لیکن اس سلسلہ میں کی جانے والی وہ کوششیں بار آور نہ ہو سکیں اور معاملہ آگے نہ بڑھ سکا۔

لہذا کویت کی وزارت اوقاف و اسلامی امور نے فقہ اسلامی کے عظیم ذخائر کے بارے میں اپنی ذمہ داریوں کا احساس کرتے ہوئے اور فتہی انسائیکلو پیڈیا کی ترتیب کے بارے میں امت اسلامیہ کی خواہش کو سامنے رکھتے ہوئے اس پروجیکٹ کو اپنالیا، کیونکہ اس عمل کی حیثیت فرض کفایہ کی ہے، جس کے ذریعہ فقہ اسلامی کو نئے زمانہ کے تقاضوں کے مطابق اور معلومات کو پیش کرنے کے وسائل میں ہونے والی ترقیوں سے فائدہ اٹھاتے ہوئے زیادہ بہتر انداز سے دنیا میں پیش کیا جاسکتا ہے۔

”وزارت اوقاف و اسلامی امور“ نے یہ بھی چاہا کہ اس عظیم فتہی سرمایہ سے وہ لوگ بھی محروم نہ رہیں

جن کی زبان عربی نہیں ہے، تاکہ اس کی افادیت زیادہ وسیع پیمانہ پر سامنے آسکے، اسی لئے اس نے فقہی انسائیکلو پیڈیا کو دوسری زندہ زبانوں، جن میں سرفہرست اردو زبان ہے، میں منتقل کرنے کا ارادہ کر لیا۔

کویت کی ”وزارت اوقاف و اسلامی امور“ نے فقہی انسائیکلو پیڈیا کے اردو ترجمہ کی ذمہ داری ہندوستان کی اسلامک فقہ اکیڈمی کو سونپ دی جس کی اسلامی علوم کی خدمت کے بارے میں سرگرمیاں معروف و مشہور ہیں اور اس میں قدیم فقہی ذخائر سے استفادہ کے طویل تجربہ کے ساتھ ترجمہ کے پروجیکٹ کو انجام دینے کے لئے درکار ضروری وسائل فراہم کرنے کی صلاحیت ہے۔

اللہ کی مدد شامل حال رہی تو ”وزارت اوقاف و اسلامی امور“ کا فتویٰ اور شرعی بحوث سیکٹر کے ماتحت چلنے والا ”اسلامی انسائیکلو پیڈیا کی تیاری اور دیگر شرعی تحقیقات کا ادارہ“ فقہ اسلامی اور شرعی قوانین (جن کو مدون کرنے کے لئے ہمارے نامور فقہائے کرام اور بلند پایہ علمائے عظام نے عہد بعد اپنی کوششیں جاری رکھی ہیں) ان سے استفادہ کو آسان بنانے کے لئے اپنی جدوجہد جاری رکھے گا، اور شرعی مسائل کی تحقیق و ریسرچ کے دائرہ کار کو وسعت دینے کی حوصلہ افزائی کرتا رہے گا تاکہ امت اپنے عظیم ورثہ سے اس طرح فائدہ اٹھا سکے، جس سے وہ دین و دنیا دونوں میں فلاح یاب ہو۔

اللہ تعالیٰ ہی توفیق اور ہدایت دینے والا ہے اور اسی کی ذات بہتر معاون اور مددگار ہے۔

والحمد للہ رب العالمین

وزارت اوقاف و اسلامی امور - دولة الکویت



فہرست موسوعہ فقہیہ

جلد - ۱

صفحہ	عنوان	فقہ
۳۷-۳۱	تمہید	
۴۲-۳۹	پیش لفظ	
۱۰۱-۴۳	مقدمہ	۶۹-۱
	فقہ اسلامی اور موسوعہ فقہیہ کا تعارف	
۸۱-۴۵	فقہ اسلامی	۴۴-۱
۴۵	فقہ کی لغوی تعریف	۱
۴۵	فقہ کی تعریف علمائے اصول کے نزدیک	۲
۴۷	فقہ کی تعریف فقہاء کے نزدیک	۴
۵۳-۴۸	وہ الفاظ جن کا لفظ ”فقہ“ سے تعلق ہے: دین، شرع، شریعت اور شریعت، تشریح، اجتہاد	۱۰-۵
۵۵-۵۳	اسلامی فقہ اور وضعی قانون کا فرق	۱۲-۱۱
۶۴-۵۵	فقہ اسلامی کے ادوار	۱۳
۵۵	پہلا دور: عہد نبوی	۱۴
۵۷	دوسرا دور: عہد صحابہ	۱۵
۵۹	تیسرا دور: دور تابعین	۲۲-۱۶
۶۴-۶۲	چوتھا دور: دور صغار تابعین اور کبار تبع تابعین	۲۶-۲۳
۶۴	پانچواں دور: دور اجتہاد	۲۷
۶۵-۶۴	علم اصول فقہ	۳۰-۲۸
۶۹-۶۵	مجتہدین و فقہاء کے طبقات	۳۴-۳۱
۷۰	مذہب فقہیہ کی بقا اور ان کا پھیلاؤ	۳۵
۷۲-۷۰	تقلید	۳۷-۳۶

صفحہ	عنوان	فقہ
۷۲	باب اجتہاد کی بندش	۳۸
۷۳	اجتہاد کے سرچشمے	۳۹
۷۴	پہلا مسئلہ: سنت سے متعلق	۴۰
۷۶	دوسرا مسئلہ:	۴۱
۸۱-۷۸	فقہ کی تقسیمیں	۴۲-۴۴
۷۸	دلائل کے اعتبار سے فقہی مسائل کی تقسیم	۴۲
۷۸	موضوعات کے اعتبار سے فقہ کی تقسیم	۴۳
۷۹	حکمت کے اعتبار سے فقہ کی تقسیم	۴۴
۱۰۱-۸۱	موسوع فقہیہ کا تعارف	۷۰-۴۵
۸۳-۸۱	فقہ کو پیش کرنے کا نیا انداز اور اجتماعی تدوین	۴۶-۴۵
۸۳	موسوع کی تعریف	۴۷
۸۴	موسوع فقہیہ کے مقاصد	۴۸
۸۵	موسوع فقہیہ کی تاریخ	۴۹
۸۸-۸۶	کویت میں موسوع فقہیہ کے منصوبہ کے مراحل	۵۱-۵۰
۸۶	(اول) منصوبہ کا پہلا مرحلہ	۵۰
۸۷	(دوم) منصوبہ کا موجودہ مرحلہ	۵۱
۹۰-۸۸	موسوع کے مشمولات	۵۵-۵۲
۸۸	موسوع کا موضوع	۵۲
۹۰-۸۸	وہ چیزیں جو موسوع سے خارج ہیں	۵۵-۵۳
۸۹	الف۔ قانون سازی	۵۳
۸۹	ب۔ شخصی ترجیح	۵۴
۸۹	ج۔ مذہبی مناقشات	۵۵
۹۳-۹۰	موسوع کے ضمیمے	۵۹-۵۶
۹۰	الف۔ شخصیات کے تراجم	۵۶

صفحہ	عنوان	فقہ
۹۰	ب۔ اصول فقہ اور اس کے ملحقیات	۵۷
۹۱	ج۔ نئے مسائل	۵۸
۹۲	د۔ فقہ میں استعمال کئے جانے والے غریب الفاظ	۵۹
۹۳-۱۰۰	موسوعہ کی تحریر کا خاکہ	۶۰-۶۹
۹۳	موسوعہ کی الفبائی ترتیب	۶۱
۹۴-۹۷	فقہی مصطلحات کی تقسیم: اصلی، فرعی، دلالت	۶۲-۶۵
۹۷	فقہی رجحانات کا ذکر	۶۶
۹۸	اسلوب اور مراجع	۶۷-۶۸
۹۹	دلائل اور ان کی تخریج	۶۹
۱۰۰	خاتمہ	۷۰
۱۰۷-۱۰۵	ائمہ	۶-۱
۱۰۸-۱۰۷	آباء	۴-۱
۱۲۶-۱۰۹	آبار	۳۵-۱
۱۰۹	بحث اول	۲-۱
	آبار کی تعریف اور اس کے عمومی احکام کا بیان	
۱۱۱-۱۰۹	بحث ثانی	۵-۳
۱۰۹	بخیر اور غیر آبار زمینوں کو کارآمد بنانے کے لئے کنوئوں کی	
	کھدائی اور ایسے کنوئوں کے پانی سے وابستہ لوگوں کے حقوق	
۱۰۹	اول: بیکار زمین کو کارآمد بنانے کی غرض سے کنواں کھودنا	۳
۱۱۱-۱۱۰	دوم: کنوئوں کے پانی سے لوگوں کے وابستہ حقوق	۵-۳
۱۱۵-۱۱۳	بحث ثالث	۱۴-۶
۱۱۳	کنوئوں کا پانی کتنا ہو تو کثیر ہوگا؟ کوئی پاک چیز مل جائے تو کیا حکم ہوگا؟	

صفحہ	عنوان	فقہ
۱۱۴	ایسا آدمی کنویں میں غوطہ لگائے جو پاک ہو یا اس کے بدن پر نجاست ہو تو کیا حکم ہوگا؟	۱۴-۸
۱۵۵-۱۳۳	کنویں کے پانی میں انسان کا ڈبکی لگانا	
۱۱۸-۱۱۵	چوتھی بحث	۲۰-۱۵
۱۱۵	کنویں میں جانور کے گرنے کا اثر	
۱۴۲-۱۱۸	پانچویں بحث	۳۱-۲۱
۱۱۸	کنویں کو پاک کرنے اور اس کے پانی کو خشک کرنے کا حکم	
۱۴۲	پانی نکالنے کا ذریعہ	۳۰-۲۹
۱۴۲	کنویں کے پانی کو خشک کرنا	۳۱
۱۴۶-۱۴۳	چھٹی بحث	۳۵-۳۲
۱۴۳	کنویں کے خصوصی احکام	
۱۴۳	عذاب والی سرزمین کے کنویں اور ان کے پانی کے پاک ہونے اور اس سے پاکی حاصل کرنے کا حکم	۳۲
۱۴۶-۱۴۴	مخصوص فضیلت والے کنویں	۳۵-۳۳
۱۴۷-۱۴۶	آبد	۳-۱
۱۴۷	آبق	
	دیکھئے: اِباَق	
۱۴۸-۱۴۷	آبَر	۳-۱
۱۴۹-۱۴۸	آجِن	۳-۱
۱۴۹	آداب الخلاء	
	دیکھئے: قضاء الخلاء	
۱۴۹	آدِر	۲-۱

صفحہ	عنوان	فقہ
۱۳۰	آدی	۲-۱
۱۳۰	آسن	
	دیکھئے: آجن	
۱۳۱	آفاتی	۳-۱
۱۳۲-۱۳۳	آفہ	۳-۱
۱۳۳	آکلہ	
	دیکھئے: آکلہ	
۱۳۳-۱۳۴	آل	۱۸-۱
۱۳۴-۱۳۴	پہلی بحث	۲-۱
	لفظ آل کا لغوی اور اصطلاحی معنی	
۱۳۴-۱۳۴	دوسری بحث	۱۰-۳
۱۳۴	وقف اور وصیت میں آل کے احکام	۳
۱۳۶	آل محمدؐ کا عمومی مفہوم	۴
۱۳۶	آل محمدؐ جن کے مخصوص احکام ہیں	۵
۱۳۷-۱۳۸	آل بیت کے لئے زکوٰۃ لینے کا حکم	۸-۶
۱۳۹	کفارات، مذکور، شکار کے دم، زمین کے عشر اور وقف کی آمدنی میں سے آل کا لینا	۹
۱۳۹	آل کے لئے نفلی صدقات میں سے لینے کا حکم	۱۰
۱۳۹-۱۴۰	تیسری بحث	۱۳-۱۱
۱۴۰	آل بیت کے آزاد کردہ غلام اور صدقات	۱۱
۱۴۱	ہاشمی کا ہاشمی کو زکوٰۃ دینا	۱۲

صفحہ	عنوان	فقہ
۱۴۱	ہاشمی کو صدقہ کا عامل مقرر کرنا اور صدقہ میں سے اجرت دینا	۱۳
۱۴۲-۱۴۳	چوتھی بحث	۱۴
۱۴۲	غنیمت، فنی اور آل بیت کا حق	
۱۴۴-۱۴۴	پانچویں بحث	۱۵-۱۸
۱۴۴	آل نبی پر درود بھیجنا	۱۵
۱۴۴	آل بیت، امامت کبریٰ اور صغریٰ	۱۶
۱۴۴	آل بیت کو برا بھلا کہنے کا حکم	۱۷
۱۴۴	آل بیت کی طرف جھوٹی نسبت کرنا	۱۸
۱۴۵-۱۴۷	آلہ	۱-۹
۱۴۵	تعریف	۱
۱۴۵	اول: آلات کے استعمال کے شرعی احکام	۲
۱۴۵	گانے بجانے اور غلط قسم کے کھیلوں کے آلات	۳
۱۴۶	ذبح اور شکار کے آلات	۴
۱۴۶	جہاد کے آلات	۵
۱۴۶	قصاص لینے اور چوری میں ہاتھ کاٹنے کے آلات	۶
۱۴۶	حدود و تعزیرات میں کوڑے مارنے کے آلات	۷
۱۴۷	دوم: کام کرنے کے آلات اور ان کی زکاۃ	۸
۱۴۷	سوم: ظلم و زیادتی کے آلات اور جنایت کی نوعیت کی تحدید میں ان کا اثر	۹
۱۴۸	آئمۃ	۱-۴
۱۴۹-۱۵۶	آئین	۱-۱۸
۱۴۹	آئین کا معنی اور اس کے تلفظ کی صورتیں	۱
۱۵۰	آئین کہنے کی حقیقت	۲
۱۵۰	آئین کا شرعی حکم	۳
۱۵۰	آئین قرآن کا جز نہیں	۴

صفحہ	عنوان	فقہ
۱۵۰	آئین کہنے کے مقامات	۵
۱۵۰-۱۵۵	اول: نماز میں آئین کہنا	۱۵-۴
۱۵۰	سورہ فاتحہ کے بعد آئین کہنا	۴۵
۱۵۱	سننے سے آئین کا تعلق	۶
۱۵۱	سننے کی کوشش کرنا	۷
۱۵۱	آئین کو زور سے اور آہستہ سے کہنا	۸
۱۵۲	امام کے ساتھ آئین کہنا یا بعد میں کہنا	۹
۱۵۳	آئین اور ”ولا الضالین“ کے درمیان فصل کرنا	۱۰
۱۵۴	آئین کو مکرر کہنا اور آئین کے بعد کچھ اور پڑھنا	۱۱
۱۵۴	آئین نہ کہنا	۱۲
۱۵۴	امام کی قرأت پر آئین کہنے سے مقتدی کی قرأت کا منقطع نہ ہونا	۱۳
۱۵۴	نماز کے باہر سورہ فاتحہ پڑھنے کے بعد آئین کہنا	۱۴
۱۵۵	دعاے قنوت میں آئین کہنا	۱۵
۱۵۶-۱۵۵	دوم: نماز کے باہر آئین کہنا	۱۸-۱۶
۱۵۵	خطیب کی دعا پر آئین کہنا	۱۶
۱۵۶	استسقاء کی دعا میں آئین کہنا	۱۷
۱۵۶	نماز کے بعد دعا پر آئین کہنا	۱۸
۱۶۵-۱۵۷	آنیۃ	۱۸-۱
۱۵۷	اول: تعریف	۱
۱۶۵-۱۵۷	دوم: استعمال کے اعتبار سے برتنوں کے احکام	۱۸-۲
۱۶۲-۱۵۷	الف - میسریل کے لحاظ سے	۱۳-۲
۱۵۷	پہلی قسم: سونے چاندی کے برتن	۳
۱۵۸	دوسری قسم: وہ برتن جن پر چاندی مڑھی گئی ہو یا ان کو چاندی کے تار سے باندھا گیا ہو	۴

صفحہ	عنوان	فقہ
۱۵۹	تیسری قسم: وہ برتن جس پر سونے چاندی کا پانی یا پتھر چڑھایا گیا ہو	۵
۱۶۰	چوتھی قسم: سونے چاندی کے ماسوا دوسرے عمدہ برتنوں کا حکم	۸-۶
۱۶۰	پانچویں قسم: چمڑے کے برتن	۹
۱۶۴-۱۶۱	چھٹی قسم: ہڈیوں سے بنے ہوئے برتن	۱۴-۱۰
۱۶۴	ساتویں قسم: دیگر قسم کے برتن	۱۳
۱۶۵-۱۶۳	ب۔ غیر مسلموں کے برتن	۱۵-۱۲
۱۶۳	اہل کتاب کے برتن	۱۲
۱۶۵	مشرکین کے برتن	۱۵
۱۶۵	سوم: سونے چاندی کے برتن رکھنے کا حکم	۱۶
۱۶۵	چہارم: سونے اور چاندی کے برتنوں کو ضائع کرنے کا حکم	۱۷
۱۶۵	پنجم: سونے چاندی کے برتنوں کی زکوٰۃ	۱۸
۱۶۵	آیتہ	
	دیکھئے: ایاس	
۱۶۷-۱۶۶	آیتہ	۳-۱
۱۶۸-۱۶۷	أب	۳-۱
۱۸۱-۱۶۹	إباحات	۲۸-۱
۱۶۹	تعریف	۱
۱۷۲-۱۶۹	إباحات سے تعلق رکھنے والے الفاظ: جواز، حلت، صحت، تنجیر، عفو	۶-۲
۱۷۲	إباحات کے الفاظ	۷
۱۷۳-۱۷۲	إباحات کا حق کس کو حاصل ہے	۹-۸
۱۷۲	شارع (اللہ اور رسول)	۸
۱۷۳	بندوں کی طرف سے إباحات	۹
۱۷۳	إباحات کی دلیل اور اس کے اسباب	۱۰

صفحہ	عنوان	فقہ
۱۷۳	الف۔ اصل اباحت پر باقی رہنا	۱۱
۱۷۴	ب۔ جس چیز کا حکم معلوم نہ ہو	۱۲
۱۷۴-۱۷۵	اباحت جاننے کے طریقے: نص، نسخ، عرف، استصلاح (مصلحت مرسلہ)	۱۳
۱۷۵	اباحت کے متعلقات	۱۴
۱۷۵	جس چیز کی اجازت شارع کی طرف سے ہے	۱۵
۱۷۶	پہلی بحث: جس چیز کی اجازت شارع نے مالک بننے اور ذاتی استعمال میں لانے کے طور پر دی ہے	۱۶
۱۷۶	دوسری بحث: شارع نے جن چیزوں کی اجازت بطور انتفاع کے دی ہے	۱۷
۱۷۷	جن چیزوں کی اجازت بندوں کی طرف سے ہوتی ہے	۱۸
۱۷۷	اباحت استہلاک	۱۹
۱۷۷	اباحت انتفاع	۲۰
۱۷۷-۱۷۹	اباحت کی تقسیمیں	۲۱-۲۳
۱۷۷	الف۔ ماخذ اباحت کے اعتبار سے اباحت کی تقسیم	۲۲
۱۷۸	ب۔ کلی اور جزئی ہونے کے اعتبار سے اباحت کی تقسیم	۲۳
۱۷۹	اباحت کے اثرات	۲۴-۲۵
۱۸۰	اباحت اور ضمان	۲۶
۱۸۰-۱۸۱	اباحت جس چیز سے ختم ہو جاتی ہے	۲۷-۲۸
۱۸۱-۱۸۷	إِباح	۱-۲۰
۱۸۱	تعریف	۱
۱۸۱	إباح کا شرعی حکم	۲
۱۸۲	إباح کی شرطیں	۳
۱۸۲	آبق (بھاگے ہوئے) غلام کو پکڑنا	۴
۱۸۳	بھاگے ہوئے غلام کو پکڑنے والے کے قبضہ کی نوعیت	۵
۱۸۳	بھاگے ہوئے غلام پر آنے والے اخراجات	۶
۱۸۳	بھاگنے والے غلام کے کئے ہوئے نقصان کا ضمان	۷

صفحہ	عنوان	فقیرہ
۱۸۴	بھاگے ہوئے غلام کی ویت کا مستحق کون ہے؟	۸
۱۸۴	بھاگے ہوئے غلام کی فروخت کب جائز ہے؟	۹
۱۸۴	إباق (بھگیڑ و ہونا) غلام میں عیب ہے	۱۰
۱۸۴	پکڑنے والے کے پاس سے غلام کا بھاگ جانا	۱۱
۱۸۵	بھاگے ہوئے غلام کو واپس کرنے سے پہلے آزاد کرنا	۱۲
۱۸۵	بھاگے ہوئے غلام کی واپسی اور اس پر اجرت (بجعل)	۱۳
۱۸۵	بھاگے ہوئے غلام کے تصرفات	۱۴
۱۸۶	غلام کا اپنے مالک اور پکڑنے والے کے علاوہ کسی اور کے پاس سے بھاگنا	۱۵
۱۸۶	بھاگے ہوئے غلام کی بیوی کا نکاح	۱۶
۱۸۶	مال غنیمت کے غلام کا تقسیم سے پہلے بھاگنا	۱۷
۱۸۶	بھاگے ہوئے غلام کی ملکیت کا دعویٰ اور اس کا ثبوت	۱۸
۱۸۷	بھاگے ہوئے غلام کی طرف سے صدقہ فطر	۱۹
۱۸۷	غلام کے بھاگنے کی سزا	۲۰
۱۸۸	إبائتہ	۳-۱
۱۸۹	ابتداع	
	دیکھئے: بدعت	
۱۸۹-۱۹۱	إبدال	۴-۱
۱۹۲-۲۳۱	إبراء	۶۰-۱
۱۹۲	إبراء کی تعریف	۱
۱۹۲-۱۹۷	متعلقہ الفاظ: إبراء، مبارأت، استبراء، إسقاط، بیہ، صلح، اقرار، ضمان، دھک، ترک	۱۱-۲
۱۹۷-۱۹۹	إبراء کا شرعی حکم	۱۳-۱۲
۱۹۹	إبراء کے اقسام	۱۴

صفحہ	عنوان	فقہ
۲۰۰	ایراء اسقاط کے لئے ہے یا تملیک کے لئے	۱۵
۲۰۰	ایراء میں اسقاط یا تملیک کا غالب ہونا یا دونوں کا مساوی ہونا	۱۶
۲۰۱	ایراء کے تملیک یا اسقاط ہونے کے اعتبار سے اس کے حکم کا اختلاف	۱۷
۲۰۱-۲۱۱	ایراء کے ارکان	۱۸-۳۲
۲۰۱	تمہید	۱۸
۲۰۲	ایراء کے الفاظ	۱۹
۲۰۲-۲۰۲	ایجاب	۲۰-۲۲
۲۰۶-۲۰۲	قبول	۲۳-۲۵
۲۰۶	ایراء کو رد کرنا	۲۶
۲۰۷	بری کرنے والے شخص کے لئے شرطیں	۲۷
۲۰۸	ایراء کا وکیل بنانا	۲۸
۲۰۹	مرض الموت میں مبتلا شخص کی جانب سے ایراء	۲۹
۲۰۹	بری کئے ہوئے شخص کے لئے شرطیں	۳۰
۲۱۱-۲۱۱	ایراء کا محل اور اس کی شرطیں	۳۱-۳۲
۲۱۱-۲۱۱	نفس ایراء کی شرطیں	۳۳-۳۸
۲۱۱	الف۔ ایراء کا شریعت کے منافی نہ ہونے کی شرط	۳۳
۲۱۲	ب۔ بری کرنے والے کی ملکیت کا پہلے سے ہونے کی شرط	۳۴
۲۱۳	حق کے ساقط ہونے یا ادا کئے جانے کے بعد ایراء	۳۵
۲۱۳-۲۱۳	ج۔ حق کے وجوب یا اس کے سبب کے پائے جانے کی شرط	۳۶-۳۸
۲۱۳-۲۲۰	ایراء کا موضوع	۳۹-۴۳
۲۱۳	دین سے بری کرنا	۴۰
۲۱۸	عین (متعین مال) سے ایراء	۴۱
۲۱۹	حقوق سے بری کرنا	۴۲
۲۲۰	دعویٰ کے حق سے بری کرنا	۴۳

صفحہ	عنوان	فقہہ
۲۲۰	ایراء کی قسمیں	۴۴
۲۲۱	زمانہ اور مقدار کے اعتبار سے ایراء کا دائرہ	۴۵
۲۲۲	افراد کے اعتبار سے ایراء کا اثر	۴۶
۲۲۳-۲۲۵	ایراء میں تعلیق، تقیید اور اضافت	۴۷-۵۰
۲۲۳	الف۔ ایراء کو شرط پر معلق کرنا	۴۸
۲۲۴	ب۔ ایراء کو شرط کے ساتھ مقید کرنا	۴۹
۲۲۴	ج۔ اضافت ایراء	۵۰
۲۲۶-۲۲۵	ذین کے بعض حصے کی ادائیگی کی شرط کے ساتھ ایراء	۵۱-۵۲
۲۲۶	معاوضہ لے کر بری کرنا	۵۳
۲۲۷	ایراء سے رجوع	۵۴
۲۲۷	ایراء کا باطل اور فاسد ہونا	۵۵
۲۲۸-۲۳۰	ایراء کا اثر	۵۶-۵۸
۲۳۰	ایراء عام کے بعد دعویٰ کی سماعت	۵۹
۲۳۰	ایراء کے بعد قرا کا اثر	۶۰
۲۳۱-۲۳۲	إبراد	۱-۳
۲۳۲	أبرص	
	دیکھئے: برص	
۲۳۲	ابرئسم	
	دیکھئے: لباس	
۲۳۳-۲۳۰	إبضاع	۱-۱۸
۲۳۳	تعریف	
۲۳۳	متعلقہ الفاظ: قراض، قرض، وکالہ	۲
۲۳۳	إبضاع کا شرعی حکم	۳

صفحہ	عنوان	فقہ
۲۳۴	ابضاع کی تشریحی حکمت	۴
۲۳۴	ابضاع کا صیغہ	۵
۲۳۵	لفظ مضاربت سے ابضاع پر مرتب ہونے والے احکام	۶
۲۳۵	ابضاع دوسرے الفاظ کے ساتھ	۷
۲۳۶	ابضاع اور مضاربت کا اجتماع	۸
۲۳۶	صحت کی شرائط	۹
۲۳۶	مال کو ابضاع پر دینے کا اختیار کسے ہے؟ مالک، مضارب، شریک	۱۰
۲۳۷	جس کو بطور بضاعت مال دیا جائے اس کی اور اس کے تصرفات کی شرعی حیثیت	۱۱
۲۳۷	مبضع (عامل) کا اپنی ذات کے لئے مال خریدنا	۱۲
۲۳۷	مال کا ضائع ہو جانا یا اس میں نقصان ہو جانا	۱۳
۲۳۸-۲۳۹	عامل اور رب المال کا اختلاف	۱۷-۱۴
۲۴۰	عقد ابضاع کب ختم ہوتا ہے	۱۸
۲۴۱-۲۴۰	إِیْبْط	۳-۱
۲۴۳-۲۴۱	إِیْبْطَال	۶-۱
۲۴۴	إِیْبْطَاح	۳-۱
۲۴۵	أَبْکَم	۳-۱
۲۴۶	إِیْبْل	۳-۱
۲۴۶	إِیْبْلَاح	۳-۱
	دیکھئے: تبلیغ	
۲۴۸-۲۴۷	ابن	۳-۱

صفحہ	عنوان	فقہ
۲۴۹-۲۵۰	ابن اللابن	۴-۱
۲۵۰-۲۵۱	ابن لائح	۳-۱
۲۵۱-۲۵۲	ابن الأخت	۳-۱
۲۵۲-۲۵۳	ابن البنت	۴-۱
۲۵۳-۲۵۴	ابن الخال	۳-۱
۲۵۴-۲۵۵	ابن الخالة	۳-۱
۲۵۵-۲۵۶	ابن السبيل	۳-۱
۲۵۶-۲۵۷	ابن العم	۳-۱
۲۵۷-۲۵۸	ابن العمّة	۲-۱
۲۵۸-۲۵۹	ابن اللبون	۲-۱
۲۵۹-۲۶۰	ابن الخاض	۲-۱
۲۶۰-۲۶۱	أبنة	۳-۱
۲۶۱-۲۶۲	إبہام	۳-۱
۲۶۲-۲۶۳	أبوان	۲-۱
۲۶۳-۲۶۴	اتباع	۸-۱
۲۶۴-۲۶۵	أبجار	

دیکھئے: تجارت

صفحہ	عنوان	فقہہ
۲۶۸-۲۶۷	اتحاد مجلس والنوع	۳-۱
۲۶۹-۲۶۸	اتحاد الحکم	۲-۱
۲۷۲-۲۶۹	اتحاد السبب	۶-۱
۲۷۲	اتحاد العلة	
	دیکھئے: اتحاد السبب	
۲۸۶-۲۷۲	اتحاد المجلس	۲۶-۱
۲۷۲	تعریف	۲-۱
۲۷۶-۲۷۳	عبادات میں اتحاد مجلس	۸-۳
۲۷۳	اتحاد مجلس کے باوجود تجدید وضو	۳
۲۷۴	ایک مجلس میں بار بار تہمتے آنا	۴
۲۷۴	ایک مجلس میں سجدہ تلاوت	۵
۲۷۴	اختلاف مجلس اور اس کے اقسام	۶
۲۷۵	سننے والے کا سجدہ	۷
۲۷۵	اتحاد مجلس کی حالت میں نبی پر درود پڑھنے کا مسئلہ	۸
۲۸۶-۲۷۶	جن چیزوں میں اتحاد مجلس شرط ہے	۲۶-۹
۲۷۶	اول۔ وہ چیزیں جن سے بالعموم عقد مکمل ہو جاتا ہے	۹
۲۷۶	اتحاد مجلس کے ساتھ قبولیت کا اختیار	۱۰
۲۷۸-۲۷۷	اتحاد مجلس کس چیز سے ختم ہوتا ہے؟	۱۲-۱۱
۲۷۸	دوم۔ اموال ربوہ میں فریقین کا عوضین پر قبضہ کرنا	۱۳
۲۷۸	بیع سلم میں اتحاد مجلس	۱۴
۲۷۹	عقد نکاح میں اتحاد مجلس	۱۵
۲۸۰	اتحاد مجلس کی صورت میں احرام کے نذر یہ میں تدخل	۱۶
۲۸۰	غیر جماع کے نذر یہ کا تدخل	۱۷

صفحہ	عنوان	فقہ
۲۸۱	احرام کی حالت میں جماع کے نذر یہ کاتہ اخل	۱۸
۲۸۱	خلع میں اتحاد مجلس	۱۹
۲۸۲	مخیرہ کی مجلس کا اتحاد	۲۰
۲۸۳	ایک مجلس میں طلاق کی تکرار	۲۱
۲۸۴	طلاق اور اس کے عدو کے درمیان فصل	۲۲
۲۸۴	غیر مدخول بہ عورت کی طلاق کی تکرار	۲۳
۲۸۵	حرف عطف کے ساتھ طلاق کی تکرار	۲۴
۲۸۶	ایک مجلس میں ایلاء کی تکرار	۲۵
۲۸۶	ظہار میں اتحاد مجلس	۲۶
۲۸۶	اتوار	
	دیکھئے: اتوار	
۲۸۸-۲۸۷	اتصال	۳-۱
۲۸۹-۲۸۸	اتکاء	۴-۱
۳۱۰-۲۹۰	اتلاف	۵۴-۱
۲۹۰	متعلقہ الفاظ: ابلاک، تلف، تعدی، انساؤ، جنایت، اضرار، غصب	۲
۲۹۱	اتلاف کا شرعی حکم	۳
۲۹۱	اتلاف کے اقسام	۴
۲۹۹-۲۹۲	جائز اور ناجائز اتلاف	۲۵-۵
۲۹۳-۲۹۲	اول: وہ جائز اتلاف جس کے جواز پر سب کا اتفاق ہے	۱۰-۵
۲۹۵-۲۹۳	دوم: وہ جائز اتلاف جس پر ضامن مرتب ہونے کے سلسلہ میں اختلاف ہے	۱۱-۱۳
۲۹۶-۲۹۵	سوم: وہ اتلاف جس کے جواز میں اختلاف ہے	۱۶-۱۴
۲۹۹-۲۹۶	چہارم: وہ ناجائز اتلاف جو بطور حق اللہ موجب جزا ہے	۲۵-۱۷
۲۹۹	اتلاف کا محل	۲۶

صفحہ	عنوان	فقہ
۲۹۹	تلف کرنے کے طریقے	۲۷
۳۰۰	بالواسطہ اتلاف	۲۸
۳۰۱-۳۰۲	چوپایوں کے ذریعہ واقع ہونے والے اتلاف کا حکم	۳۳-۲۹
۳۰۳-۳۰۲	ضائع شدہ اشیاء کے ضمان کی شرائط	۳۵-۳۴
۳۰۳	اتلاف کی بنیاد پر واجب ہونے والے ضمان کی کیفیت	۳۶
۳۰۴-۳۰۵	اتلاف پر مجبور کرنا اور ضمان کس پر ہوگا	۳۸-۳۷
۳۰۵-۳۰۶	قبضہ کے متحقق ہونے اور اجرت کے ساقط کرنے میں اتلاف کا اثر	۴۲-۳۹
۳۰۶	اتلاف کی وجہ سے استرداد کا پیدا ہونا (عقد کا رد ہو جانا)	۴۳
۳۰۶	سراپت کی وجہ سے اتلاف	۴۴
۳۰۷	تصادم کے نتیجے میں اتلاف	۴۶-۴۵
۳۰۸-۳۰۷	کشتی کے تحفظ کے لئے بعض اموال منقولہ کو تلف کرنے کا حکم	۴۹-۴۷
۳۰۹	مزدور اور مستاجر کے اپنے قبضہ اور تصرف کی چیز کو تلف کر دینے کا حکم	۵۰
۳۰۹	مال معصوب کا اتلاف	۵۲-۵۱
۳۱۰-۳۰۹	لقطہ، امانت اور عاریت کا اتلاف	۵۴-۵۳
۳۱۱-۳۱۰	إتمام	۳-۱
۳۱۱	اتهام	
	دیکھئے: تہمت	
۳۱۲-۳۱۲	إثبات	۴۲-۱
۳۱۲	تعریف	۱
۳۱۲	اثبات کا مقصود	۲
۳۱۲	بارشہوت کس پر ہے؟	۳
۳۱۳	کیا اثبات کا فیصلہ مطالبہ پر موقوف ہے؟	۴
۳۱۳-۳۱۲	اثبات دعویٰ کے طریقے	۴۲-۵

صفحہ	عنوان	فقہ
۳۱۴	اقرار	۶
۳۱۴	اقرار کی حجیت	۷
۳۱۵	ثبوت کے طریقوں کے درمیان اقرار کا درجہ	۸
۳۱۵	اقرار کس طرح ہوتا ہے؟	۹
۳۱۵	شہادت	۱۰
۳۱۶	شہادت کا حکم	۱۱
۳۱۶	شہادت کی مشروعیت کی دلیل	۱۲
۳۱۶	شہادت کی حجیت کا دائرہ	۱۳
۳۱۶-۳۲۰	ایک گواہ اور یمین پر قضاء	۱۴-۲۱
۳۲۰	مطالبہ حلف کا حق	۲۲
۳۲۰	کس کی قسم کھائی جائے گی؟	۲۳
۳۲۰	کس چیز پر حلف لے گا؟	۲۴
۳۲۱	یمین کا نذیہ اور اس پر مصالحت	۲۵
۳۲۱	یمین کو مؤکد کرنا	۲۶
۳۲۲	تحالف (دو طرفہ قسم)	۲۷
۳۲۳	رد یمین	۲۸
۳۲۳	یمین سے نکول	۲۹
۳۲۴	اپنے علم کی بنیاد پر قاضی کا فیصلہ	۳۰
۳۲۶	قطع قریبہ کی بنیاد پر فیصلہ	۳۱
۳۲۷	ایک قاضی کے نام دوسرے قاضی کے خط کی بنیاد پر فیصلہ	۳۲
۳۲۸	قاضی کی تحریر پر فیصلہ کا محل اور اس کی شرائط	۳۳
۳۲۹	تحریر اور مہر کی حجیت	۳۴
۳۳۰	قیافہ شناسوں کے قول پر فیصلہ	۳۵
۳۳۰	قرعہ کی بنیاد پر فیصلہ	۳۶
۳۳۰	فرست کی بنیاد پر فیصلہ	۳۷

صفحہ	عنوان	فقہ
۳۳۰	وائف کار (تجر بکار) کے قول کی بنیاد پر فیصلہ	۳۸
۳۳۱	استصحاب کی بنیاد پر فیصلہ	۳۹
۳۳۱	قسامت کی بنیاد پر فیصلہ	۴۱-۴۰
۳۳۲	عرف و عادت کی بنیاد پر فیصلہ	۴۲
۳۳۳-۳۳۲	اُر	۴-۱
۳۳۵-۳۳۴	اِثْم	۶-۱
۳۳۶-۳۳۵	اِجَابَت	۴-۱
۴۰۱-۳۳۷	اِجَارَہ	۱۵۳-۱
۳۴۰-۳۳۷	فصل اول: اجارہ کی تعریف اور اس کا حکم	۹-۱
۳۳۷	اجارہ کی تعریف	۳-۱
۳۳۷	لزوم و عدم لزوم کے اعتبار سے اجارہ	۴
۳۳۹-۳۳۸	متعلقہ الفاظ: تَج، عاریت، جعالہ، استصناع	۸-۵
۳۳۹	اجارہ کا شرعی حکم اور اس کی دلیل	۹
۳۵۴-۳۴۰	فصل دوم: عقد اجارہ کے ارکان	۴۴-۱۰
۳۴۰	تمہید	۱۰
۳۴۴-۳۴۰	پہلی بحث: عقد اجارہ کے لئے تعبیر اور اس کی شرطیں	۲۲-۱۱
۳۴۱-۳۴۰	صیغہ	۱۴-۱۱
۳۴۱	گفتگو کے بغیر لین دین کے ذریعہ اجارہ	۱۵
۳۴۴-۳۴۲	اجارہ کا فوری نفاذ، اس کی اضافت اور شرط کے احکام	۲۲-۱۶
۳۴۵-۳۴۴	دوسری بحث: فریقین اور ان سے متعلق شرطیں	۲۵-۲۳
۳۴۴	فریقین	۲۳
۳۴۵	بچوں کا اجارہ	۲۵-۲۴

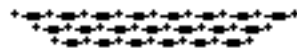
صفحہ	عنوان	فقہہ
۳۵۴-۳۴۶	تیسری بحث: اجارہ کا محل	۴۴-۴۶
۳۵۱-۳۴۶	مطلب اول: کرایہ پر لئے گئے سامان کی منفعت	۳۹-۴۶
۳۴۷-۳۴۶	منفعت پر اجارہ منعقد ہونے کے لئے چند شرطیں ہیں	۳۱-۴۷
۳۵۰-۳۴۸	منفعت کا معلوم ہونا	۳۸-۳۴
۳۵۱	غیر منقسم شئی کا اجارہ	۳۹
۳۵۴-۳۵۱	مطلب دوم: اجرت	۴۴-۴۰
۳۵۴-۳۵۳	شریعت کی مقررہ شرطوں میں سے کسی میں کوتاہی کا اثر	۴۴-۴۳
۳۶۱-۳۵۴	فصل سوم: اجارہ کے اصل اور ضمنی احکام	۵۸-۴۵
۳۵۸-۳۵۴	مطلب اول: اجارہ کے اصل احکام	۵۰-۴۵
۳۵۶-۳۵۴	منفعت اور اجرت کی ملکیت اور اس کا وقت	۴۸-۴۶
۳۵۷	کرایہ دار کا سامان کو کرایہ پر دینا	۴۹
۳۵۸-۳۵۷	کرایہ دار کا دوسرے کو زائد اجرت پر دینا	۵۱-۴۹
۳۶۱-۳۵۸	مطلب دوم: وہ ضمنی احکام جن کے مالک اور کرایہ دار پابند ہیں	۵۸-۵۴
۳۶۰-۳۵۸	مالک کی ذمہ داریاں	۵۵-۵۴
۳۵۸	الف۔ کرایہ پر لگائی جانے والی چیز کی سپردگی	۵۳-۵۴
۳۵۹	ب۔ سامان کرایہ غصب ہو جانے کا تاوان	۵۴
۳۶۰	ج۔ عیوب کا تاوان	۵۵
۳۶۱-۳۶۰	کرایہ دار کی ذمہ داریاں	۵۸-۵۶
۳۶۰	الف۔ اجرت کی ادائیگی اور مالک کو منفعت روک لینے کا حق	۵۶
۳۶۰	ب۔ شرط یا رواج کے مطابق ہی سامان کا استعمال اور اس کی محافظت	۵۷
۳۶۱	ج۔ اجارہ ختم ہوتے ہی کرایہ دار سامان اجارہ سے قبضہ اٹھالے	۵۸
۳۶۸-۳۶۱	فصل چہارم: اجارہ کا خاتمہ	۷۶-۵۹
۳۶۴	اول۔ تکمیل مدت	۶۱-۶۰
۳۶۴	دوم۔ اجارہ کا اتنا لے کے ذریعہ ختم ہونا	۶۲

صفحہ	عنوان	فقہ
۳۶۲	سوم۔ سامان کرایہ کی بلاکت کی وجہ سے اجارہ کا خاتمہ	۶۳
۳۶۳-۳۶۴	چہارم۔ عذر کی بنا پر اجارہ کا فسخ	۶۹-۶۴
۳۶۵-۳۶۴	فسخ اجارہ کا تقاضی کے فیصلہ پر موقوف رہنا	۷۱-۷۰
۳۶۵	پنجم۔ موت کی وجہ سے اجارہ کا فسخ	۷۲
۳۶۶	ششم۔ کرایہ پر لگائی گئی چیز کی بیع کا اثر	۷۳
۳۶۸-۳۶۷	ہفتم۔ عیب کی وجہ سے عقد اجارہ کا فسخ	۷۶-۷۴
۳۶۸	فصل پنجم: مالک اور کرایہ دار کے درمیان اختلاف	۷۷
۳۶۸	فصل ششم: کرایہ پر لی گئی اشیاء کس طرح استعمال کی جائیں؟	۷۸
۴۰۱-۳۶۹	فصل ہفتم: کرایہ پر لگائی جانے والی چیز کے لحاظ سے اجارہ کی اقسام	۱۵۲-۷۹
۳۸۳-۳۶۹	قسم اول: غیر حیوان کا اجارہ	۱۰۰-۷۹
۳۷۸-۳۶۹	پہلی بحث: اراضی کا اجارہ	۹۱-۸۰
۳۷۰	پانی یا چرہ آگاہ کے ساتھ زمین کا اجارہ	۸۱
۳۷۰	کاشت کی زمین کا اجارہ	۸۲
۳۷۱	زمین کا اسی کی پیداوار کے کچھ حصہ پر اجارہ	۸۳
۳۷۲	زرعتی زمین میں اجارہ کی مدت	۸۴
۳۷۴-۳۷۲	الفاظ اجارہ کے ساتھ بعض شرائط کا لگانا	۸۶-۸۵
۳۷۶-۳۷۴	زرعتی زمینوں کے اجارہ کے احکام	۸۹-۸۷
۳۷۴	مالک کی ذمہ داریاں	۸۷
۳۷۴	کرایہ دار کی ذمہ داریاں	۸۹-۸۸
۳۷۸-۳۷۶	زرعی زمین کے اجارہ کا ختم ہونا	۹۱-۹۰
۳۸۳-۳۷۸	دوسری بحث: مکانات و عمارتوں کا اجارہ	۱۰۰-۹۲
۳۸۱-۳۷۸	مکانات میں کس طور پر نفع کی تعیین ہوگی؟	۹۸-۹۲
۳۸۳-۳۸۱	مکانات کے اجارہ میں مالک و کرایہ دار کی ذمہ داریاں	۱۰۰-۹۹

صفحہ	عنوان	فقہ
۳۸۳	قسم دوم: حیوانات کا اجارہ	۱۰۱
۳۸۴-۴۰۱	قسم سوم: انسان کا اجارہ	۱۵۲-۱۰۲
۳۸۴-۳۹۲	مطلب اول: اجیر خاص	۱۲۱-۱۰۳
۳۸۶-۳۹۰	معاصی اور طاعت پر اجارہ	۱۱۴-۱۰۸
۳۹۰	اجیر خاص کے اجارہ کا اختتام	۱۱۵
۳۹۲-۳۹۰	دودھ پلانے والی عورت کا اجارہ	۱۱۹-۱۱۶
۳۹۲	حکومت کے ملازمین کا اجارہ	۱۲۱-۱۲۰
۳۹۲-۴۰۱	مطلب دوم: اجیر مشترک	۱۵۲-۱۲۲
۳۹۴	اجیر مشترک کی ذمہ داریاں	۱۳۲-۱۳۰
۳۹۵	اجیر مشترک پر تاوان	۱۳۴-۱۳۳
۳۹۶-۳۹۵	ضمان کی تعیین کے لئے معتبر وقت	۱۳۶-۱۳۵
۳۹۷-۳۹۶	اجیر مشترک کے مقابلہ آجر کی ذمہ داریاں	۱۳۸-۱۳۷
۴۰۱-۳۹۷	اجیر مشترک کی اقسام	۱۵۲-۱۳۹
۳۹۷	حجام و طبیب کا اجارہ اور ان پر تاوان	۱۴۰-۱۳۹
۳۹۹-۳۹۸	پکھنہ لگانے والے پر تاوان	۱۴۶-۱۴۱
۴۰۰-۳۹۹	کنواں کھودنے پر اجارہ	۱۴۹-۱۴۷
۴۰۰	چرواہے کا اجارہ	۱۵۰
۴۰۱	علوم اور صنعت و حرفت کی تعلیم	۱۵۱
۴۰۱	جدید ذرائع نقل و حمل کا اجارہ	۱۵۲
۴۰۱	اجارہ میں کسی اور کے حق کا نکل آنا	۱۵۳
۴۰۲-۴۱۱	اجازة	۲۸-۱
۴۰۲	تعریف	۱
۴۰۷-۴۰۲	اول: اجازة بمعنی نافذ کرنا	۱۴-۲
۴۰۲	اجازة کے ارکان	۲

صفحہ	عنوان	فقہ
۴۰۲	الف۔ جس کے تصرف کو نافذ قرار دیا جائے	۳
۴۰۳	جس کے تصرف کو نافذ قرار دیا جا رہا ہے، نفاذ کے وقت تک اس کا زندہ رہنا	۴
۴۰۳-۴۰۵	ب۔ نافذ قرار دینے والا	۵-۹
۴۰۴-۴۰۵	ج۔ نافذ قرار دینے والا تصرف (محل تکمیل)	۱۰-۱۳
۴۰۵	تکمیل احوال	۱۰
۴۰۵	ایک محل پر متعدد عقود کا نفاذ	۱۱
۴۰۶-۴۰۷	تصرفات فعلیہ کو نافذ قرار دینا	۱۲-۱۳
۴۰۷-۴۱۰	اجازت اور تکمیل کے الفاظ	۱۵-۲۱
۴۰۷	پہلا طریقہ: قول	۱۵
۴۰۸	دوسرا طریقہ: فعل	۱۶
۴۰۸	تیسرا طریقہ: مقررہ اوقات والے تصرفات میں مدت کا گزر جانا	۱۷
۴۰۸	چوتھا طریقہ: قوی قرآن	۱۸
۴۰۸-۴۰۹	پانچواں طریقہ: وہ حالت جو تصرف کے عدم نفاذ کی موجب ہو اس حالت کا بدل جانا	۱۹-۲۰
۴۰۹	اجازت کے آثار	۲۱
۴۱۰	اجازت کو رد کرنا	۲۲
۴۱۰	اجازت سے رجوع	۲۳
۴۱۰	دوم: اجازت بمعنی عطا کرنا	۲۴
۴۱۰	سوم: اجازت بمعنی اقامت ریس کی اجازت دینا	۲۵
۴۱۰-۴۱۱	چہارم: اجازت بمعنی روایت کرنے کی اجازت دینا	۲۶-۲۷
۴۱۱	اجازت کتب کی صورت میں	۲۸
۴۱۲-۴۱۸	اجبار	۱-۱۹
۴۱۲	تعریف	۱
۴۱۳-۴۱۴	متعلقہ الفاظ: اِکْرَاه، تَخْییر، ضَعْف	۲-۴
۴۱۳	اجبار کا شرعی حکم	۵

صفحہ	عنوان	فقیرہ
۴۱۳	اجبار کا حق کسے حاصل ہے	۶
۴۱۳	شرعی حکم کے ذریعہ اجبار	۷
۴۱۴-۴۱۵	حاکم کی جانب سے اجبار	۸-۱۱
۴۱۶-۴۱۸	افراد کی جانب سے اجبار	۱۲-۱۹
۴۱۸-۴۲۰	اجتہاد	۱-۸
۴۱۸	تعریف	۱
۴۱۸-۴۱۹	متعلقہ الفاظ: قیاس، تجزی، استنباط	۲-۴
۴۱۹	اہلیت اجتہاد	۵
۴۲۰	اجتہاد کے مراتب	۶
۴۲۰	اصولی حیثیت میں اجتہاد کا شرعی حکم	۷
۴۲۰	فقہی حیثیت میں اجتہاد کا شرعی حکم	۸
۴۲۱	أجر	۱-۲
۴۲۱	أجر المثل	
	دیکھئے: إجارہ	
۴۲۲	أجرود	۱-۲
۴۲۳	أجرة	۱-۳
۴۲۳	أجرة المثل	
	دیکھئے: إجارہ اور أجرة	
۴۲۴	إجزاء	۱-۳
۴۲۵	تراجم فقہاء	



تمہید

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الَّذِي قَالَ فِي كِتَابِهِ الْمُبِينِ فَلَوْلَا نَفَرٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَيَفْضَحُنَّهَا فِي الدِّينِ وَلَيُنَازِقُنَّهَا إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَيَّ خَاتَمِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ الْأَمِينِ الَّذِي نَطَقَ بِالْحَقِّ بِقَوْلِهِ مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ الْعُرَّةِ الْمَيَامِينِ وَعَلَى مَنْ تَبِعَهُمْ وَدَعَا بِدَعْوَتِهِمْ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ.

فقہ اسلامی اپنے وسیع تر معنی میں دین اسلام کے صحیح اور گہرے فہم کا نام ہے، فقیہ کی ذمہ داری ہوتی ہے کہ اپنے دور کے حالات و مسائل اور مشکلات کا صحیح تجزیہ کرے، کتاب و سنت کی تصریحات و اشارات کا وسیع و عمیق علم حاصل کرے، مقاصد شریعت پر حکیمانہ نظر رکھے اور ان سب کی روشنی میں اپنے دور کے نئے مسائل کا اسلامی حل تلاش کرے، اگر ایک طرف اس کا فریضہ ہے کہ اس کا اجتہاد و استنباط کتاب و سنت کی تصریحات اور مقاصد شریعت سے متصادم نہ ہو تو دوسری طرف اس کی ذمہ داری ہے کہ حالات اور عرف کی تبدیلیوں اور انسانی سماج کی ضرورتوں سے آنکھیں بند نہ کرے اور مسائل و مشکلات کا قابل عمل حل پیش کرے۔

دور صحابہ سے لے کر دور حاضر تک کے فقہاء و اصحاب افتاء نے مصادر شریعت سے استنباط و اجتہاد کے ذریعہ اپنی ذمہ داریاں پوری کیں، ہر دور کے پیچیدہ نئے مسائل کا قابل عمل شرعی حل پیش کر کے یہ حقیقت ثابت کر دکھائی کہ اسلام اللہ کا بھیجا ہوا آخری مذہب ہے جو ہر دور میں انسانیت کی کامل رہنمائی کرتا ہے، انسانیت کی صلاح و فلاح انسانوں کے تراشیدہ قوانین کے بجائے اسلامی قوانین کو اختیار کرنے میں ہے جو فطرت انسانی سے ہم آہنگ، اور انسانی سماج کی ضرورتوں کو بہتر سے بہتر طریقہ پر پورا کرنے والے ہیں۔

اجتہاد و استنباط کا آغاز تو عہد نبوی ہی میں ہو چکا تھا لیکن اس کی گرم بازاری رسول اکرم ﷺ کی وفات کے بعد عہد صحابہ سے شروع ہوئی، اسلامی فتوحات کا دائرہ وسیع تر ہوتا گیا، دنیا کے دو ترقی یافتہ متمدن ترین امپائر (رومن امپائر اور ایرانی امپائر) مسلمانوں کے زیر نگیں ہو گئے، سینکڑوں نئی قومیں اسلام میں داخل ہوئیں، ان حالات میں ہزاروں ایسے سوالات اور مسائل مسلمانوں کے سامنے آئے جن کا صریح حکم قرآن و احادیث میں موجود نہ تھا، اس لئے فقہاء صحابہ و تابعین کو اجتہاد کا عمل تیز کرنے کی ضرورت پیش آئی، انہوں نے پوری دیدہ وری، ژرف نگاہی، اخلاص و خدا ترسی کے

ساتھ کتاب و سنت اور مقاصد شریعت کی روشنی میں ہزاروں نئے مسائل کا شرعی حل تلاش کیا اور اس عظیم تر کام میں اپنی بہترین توانائیاں اور عمریں صرف کیں، صحابہ کرامؓ میں اصحاب اجتہاد و افتاء کی تعداد تو اچھی خاصی ہے لیکن ان میں سے چند زیادہ نمایاں نام یہ ہیں: (۱) حضرت عمر بن خطابؓ (۲) حضرت علی بن ابی طالبؓ (۳) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ (۴) حضرت زید بن ثابتؓ (۵) حضرت معاذ بن جبلؓ (۶) حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ (۷) ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ (۸) حضرت عبداللہ بن عباسؓ۔

مشکوٰۃ نبوت سے فیض اٹھا کر اجتہاد و استنباط کا جو کارواں سرگرم سفر ہوا تھا وہ مسلسل رواں دواں رہا، دور تا بعین میں عالم اسلام کا قریہ قریہ مجتہدین امت سے معمور تھا، ہر شہر اور ہر خطہ میں اجتہاد و استنباط کا عمل جاری و ساری تھا، فقہاء صحابہ کے تربیت یافتہ مجتہدین فقہ و افتاء کی مسندوں پر جلوہ افروز تھے اور عالم اسلام کی رہنمائی کا فرض انجام دے رہے تھے، تابعین ہی کے آخری دور میں امام ابوحنیفہؒ اور ان کے رفقاء و تلامذہ کے ہاتھوں فقہ اسلامی کی تدوین کا آغاز ہوا، امام ابوحنیفہؒ نے اجتماعی اجتہاد کا طریقہ اختیار کیا، ان کی مجلس فقہی سے ہزاروں مسائل کے فیصلے ہوئے، جنہیں ان کے مجتہد شاگردوں نے مرتب اور مدون کیا، دوسری اور تیسری صدی ہجری میں استنباط مسائل اور تدوین فقہ کا کام انتہائی بلند یوں پر پہنچا، فقہ اسلامی کے بہت سے دبستان اور مساکم وجود میں آئے جن کی اپنی خصوصیات تھیں، اسی دور میں چار مشہور فقہی مکاتب (فقہ حنفی، فقہ مالکی، فقہ شافعی، فقہ حنبلی) وجود میں آئے اور عالم اسلام میں ان کی اشاعت و مقبولیت ہونے لگی، چاروں مشہور ائمہ فقہ (امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ) کے دور میں دوسرے ائمہ مجتہدین بھی تھے، جن کا علمی پایہ ان چاروں مشہور ائمہ فقہ سے کم نہ تھا، ان حضرات نے اجتہاد و استنباط کا عمل بھی بڑے پیمانہ پر انجام دیا لیکن ان کا فقہی مسلک مدون شکل میں بعد کی نسلوں تک نہیں پہنچ سکا، اس سلسلہ میں بلا تکلف امام سفیان ثوری، امام اوزاعی، امام ایث بن سعد، امام اسحاق بن راہویہ وغیرہم کا نام لیا جاسکتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی خاص حکمت کے تحت چار مشہور فقہی مذاہب کو باقی رکھا، ان کو ماننے والے اور ان کی خدمت کرنے والے ہر دور میں خاصی تعداد میں موجود رہے اور دوسرے ائمہ مجتہدین کے مذاہب رفتہ رفتہ ختم ہو گئے، ان کی باقاعدہ تدوین نہ ہو سکی، امت مسلمہ کا سواد اعظم انہیں چاروں فقہی مذاہب پر کار بند رہا، کتاب و سنت کا سررشتہ مضبوطی کے ساتھ پکڑنے کے ساتھ ان چاروں فقہی مساکم کا رشتہ زندگی اور انسانی سماج سے اتنا گہرا اور مضبوط رہا کہ سیکڑوں سال تک عالم اسلام کے مختلف ممالک میں نظم مملکت انہیں کے مطابق چلتا رہا، اور کبھی یہ شکایت پیدا نہ ہو سکی کہ فقہ اسلامی انسانی سماج کی ضروریات کو پورا کرنے سے قاصر ہے اور ترقی پذیر انسانی کارواں کا ساتھ نہیں دے پا رہا ہے، فقہ اسلامی نے ہر دور میں انسانیت کی رہنمائی کی، عالم اسلام کے سمت سفر کو درست رکھا اور انسانی سماج کی واقعی ضرورتوں کا لحاظ رکھا۔

فقہاء مجتہدین اور اصحاب افتاء کی جگر سوزی، جہد مسلسل، دیدہ و روانہ فکر و نظر سے اسلامی فقہ کا وہ سمندر اور بے بہا خزانہ

وجود میں آیا جس کی نظیر دنیا کی تاریخ پیش نہیں کر سکتی، اتنا ہمہ گیر اور مالامال قانونی ذخیرہ کسی قوم کے پاس نہیں ہے، وحی الہی کی رہنمائی اور روشنی میں فقہاء اسلام کا دماغ جن بلندیوں اور باریکیوں تک پہنچا ہے اس سے زیادہ کا تصور بھی کرنا مشکل ہے، واقعہ یہ ہے کہ تاریخ انسانی کے ہزاروں مخلص و بے لوث عبقری (Genius) شخصیتوں کی بہترین ذہنی صلاحیتیں فقہ اسلامی کی آبیاری اور تشکیل و تدوین میں صرف ہوئی ہیں، اس لئے فقہ اسلامی صرف مسلمانوں کا نہیں بلکہ پوری انسانیت کا قیمتی سرمایہ ہے، اور فقہ اسلامی اسلام کی حقانیت اور اعجاز کو ثابت کرنے کا ایک بڑا ذریعہ ہے۔

بدلے ہوئے حالات میں احکام شرعیہ کی تطبیق کا مسئلہ:

بیسویں صدی اس لحاظ سے اپنا امتیاز رکھتی ہے کہ اس صدی میں دنیا نے تیز رفتار ترقی کی، جس کا اثر شعبہ زندگی پر مرتب ہوا، سائنس و ٹکنالوجی کی حیرت انگیز ترقیات، میڈیکل سائنس کی سہولیات، اقتصادی و معاشی نظام کی انقلابی تبدیلیاں، سماجی زندگی کے تیزی سے بدلتے دھارے، نئے نئے رسوم و اطوار کے چلن، ان سب کے نتیجے میں بے شمار نئے مسائل پیدا ہوئے اور ہو رہے ہیں، نئے سوالات سر اٹھا رہے ہیں اور نئے چیلنجوں کا سامنا ہے، موجودہ دور کے نئے مسائل کو مختلف فلسفوں اور ازموں کی روشنی میں حل کرنے کی کوششیں عالمی سطح پر کی جاتی رہی ہیں، ہر فلسفہ و نظام کی اپنی کچھ خوبیاں بھی ہیں، لیکن اب جب کہ رواں صدی نے اپنی بساط لپیٹ لی ہے اور نئی صدی کا آغاز ہو چکا ہے، کم از کم پوری صدی کے تجربات نے تو واضح کر دیا ہے کہ انسانی ساخت کے نظامہائے حیات اور فلسفے انسانیت کو مطلوبہ سکون و راحت نہیں پہنچا سکے، مرض کے علاج کے لئے دی گئی ہر دوا مرض بڑھاتی گئی اور آج معاشی استحصالی نظام سے لے کر ایوان سیاست کے مفاد پرستانہ گلیاروں تک، تعلیمی بگاڑ سے لے کر اخلاق باختگی و انارکی تک، روٹنگے کھڑے کر دینے والے بھیانک جرائم کی بڑھتی شرح سے لے کر انسانیت سوزی تک، اور پوری قبائے معاشرہ کو تعفن آمیز ظالمانہ مادیت اور حیا سوز جنس زدگی سے آلودہ کر دینے تک کے کلمے مناظر ان کی ناکامی کا صاف اعلان کر رہے ہیں۔

ان حالات میں ایک جانب اسلامی نظام حیات، اسلامی قانون اور فقہ اسلامی کی طرف نگاہیں اٹھ رہی ہیں، اور عالمی سطح پر اس جانب رجحان بڑھ رہا ہے، دوسری جانب پوری دنیا میں اس وقت اسلامی بیداری کی زبردست لہریں اٹھ رہی ہیں، اسلامی شریعت کی جانب رجوع اور پوری زندگی کو اسلامی سانچے میں ڈھالنے کے مطالبات ہو رہے ہیں، پورے اسلام کو زندگی کے ہر شعبہ میں برتنے کے تقاضے بلند ہو رہے ہیں، ایسی صورت میں فقہ اسلامی اور فقہاء امت کے دوش پر جہاں عظیم ترین ذمہ داری آجاتی ہے کہ وہ دنیا کو ایک عادلانہ و منصفانہ اور مکمل نظام حیات فراہم کریں، وہیں یہ سوال بھی ابھرتا ہے کہ کیا فقہ اسلامی آج کے تقاضوں کی تکمیل کر سکتی ہے، اور کیا موجودہ دور کے مسائل و مشکلات کا شریعت اسلامی میں حل موجود ہے؟ اس سوال کا عملی جواب فراہم کرنا وقت کا تقاضا اور انسانیت کی ضرورت ہے۔

اس میں تو کوئی شبہ نہیں کہ فقہ اسلامی موجودہ دور کے تمام مسائل کا بہترین و قابل عمل حل پیش کرنے کی بھرپور صلاحیت سے مالا مال ہے، اسلامی شریعت چونکہ الہی قانون ہے، اور فطرت انسانی کے آشنا و خالق کا عطا کردہ ہے، اس لئے اس کی خوبیوں نے اسے ایسا منارہ نور بنا دیا ہے جس سے ہر زمانہ میں روشنی و رہنمائی حاصل کی جاتی رہے گی، اہل علم جانتے ہیں کہ شریعت اسلامی صرف فروعی مسائل اور جزوی احکام کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اس میں ایسے اصول و کلیات اور قواعد و ضوابط بھی ہیں جن سے بے شمار مسائل و مشکلات میں روشنی حاصل کی جاسکتی ہے، یہ اصول و مبادی ٹھوس و ناقابل تغیر بھی ہیں اور سہل و چمک آمیز بھی، صلابت و سہولت کے اسی حسین امتزاج کی وجہ سے فقہ اسلامی نے ہر دور کے نئے مسائل اور ترقیات میں رہنمائی کا فریضہ انجام دیا ہے، اور موجودہ صدی کے انتہائی پیچیدہ و متنوع مسائل کا پیش کیا گیا عملی حل بھی اس کی ایک واضح دلیل ہے۔

انسانی نیکو پیڈیا فی فقہ کی اہمیت اور پیشکش:

عصر حاضر علمی انقلاب کا دور بھی کہلاتا ہے، علوم و فنون کی ترقیوں کے ساتھ خود ان کی پیشکش کے اسلوب و طرز بھی جدا جدا اپنائے جا رہے ہیں، اور علمی استفادہ کو آسان سے آسان تر بنانے کی کوششیں جاری ہیں، انسائیکلو پیڈیا فی فقہ، نظر یہ سازی کا اسلوب، رجحانات کا اسلوب، قانونی دفعات کا اسلوب وغیرہ ایسی ہی کوششیں ہیں، موسوعاتی اسلوب یا انسائیکلو پیڈیا فی طرز کوئی نیا نہیں ہے، لیکن اس اسلوب میں فقہ اسلامی کی پیشکش ہنوز شرمندہ تعبیر نہ ہوئی تھی، اس اسلوب کی خوبی یہ ہے کہ اس میں حروف تہجی کی ترتیب کے ساتھ آسان زبان و اسلوب میں مسائل و معلومات یکجا کر دی جاتی ہیں، جس کی وجہ سے عام اہل علم کے لئے بھی مطلوبہ معلومات تک رسائی اور استفادہ آسان ہو جاتا ہے، اصحاب تحقیق کو اس اسلوب میں سلف کی محنت پر یکجا نظر ڈالنے کا موقع ملتا ہے، اور ان کے گہرے مطالعہ کے نتیجے میں خود بخود ان اصولوں کا انکشاف ہوتا ہے جن کے ذریعہ بدلے ہوئے حالات میں مسائل کا حل نکالنے کی اہلیت پیدا ہوتی ہے۔

فقہ اسلامی کا انسائیکلو پیڈیا تیار کرانے کی ایک قابل ذکر کوشش مصر میں جمال عبدالناصر کے دور میں ہوئی تھی لیکن مختلف اسباب کی بنا پر اسے کامیابی نہ مل سکی، یہ سعادت اللہ تعالیٰ نے حکومت کویت کی وزارت اوقاف و اسلامی امور کے حصہ میں رکھی تھی، وزارت اوقاف کویت کی جانب سے ۱۳۸۶ھ مطابق ۱۹۶۶ء میں اس عظیم الشان منصوبہ کا خاکہ تیار کیا گیا اور نمونہ کے طور پر کچھ بحثیں تیار کر کے عملاً کام کا آغاز کیا گیا، ان بحثوں پر دنیائے اسلام کے اہل علم سے آراء طلب کی گئیں، دوسرے مرحلہ میں اس منصوبہ کے لئے باقاعدہ کمیٹی تشکیل دی گئی اور بحثوں کی تحریر کے لئے ایک واضح خاکہ تیار کر کے اس کے مطابق کام شروع کیا گیا، اور نظر ثانی و توثیق کے لئے عالم اسلام کے ممتاز علماء و فقہاء کی خدمات حاصل کی گئیں۔

اس موسوعہ میں تیرہویں صدی ہجری تک کے فقہ اسلامی کے ذخیرہ کو جدید اسلوب میں پیش کیا گیا ہے، اور چاروں مشہور فقہی مساکم (فقہ حنفی، فقہ مالکی، فقہ شافعی، فقہ حنبلی) کے مسائل و دلائل کو سمونے اور سمیٹنے کی کامیاب کوشش کی گئی ہے، موسوعہ میں مختلف مسائل کو ان سے متعلق مختلف فقہی رجحانات کے ذیل میں ذکر کیا گیا ہے نہ کہ مذاہب فقہیہ کی ترتیب سے، جس کی وجہ سے کسی مسئلہ سے متعلق مکمل فقہی تصور واضح صورت میں سامنے آجاتا ہے، اختلاف و اتفاق کے محل متعین ہو جاتے ہیں اور تکرار مسئلہ سے بڑی حد تک تحفظ ہو جاتا ہے، ہر مسلک کے اقوال اور دلائل اسی مسلک کی مستند ترین کتابوں سے نقل کئے گئے ہیں، معروضی انداز سے ہر فقیہ کا نقطہ نظر اور اس کے دلائل موسوعہ میں شامل کئے گئے ہیں، موازنہ و ترجیح کی کوشش نہیں کی گئی ہے، دلائل کے حوالہ جات ہر صفحہ پر درج کئے گئے ہیں، نیز احادیث کی تخریج بھی کی گئی ہے۔

بڑے سائز کے چار ساڑھے چار سو صفحات پر مشتمل موسوعہ کی ہر جلد کے آخر میں سوانحی ضمیمہ شامل کیا گیا ہے جس میں اس جلد میں مذکور فقہاء کے مختصر سوانحی خاکے مع حوالہ جات درج کئے گئے ہیں، اصولی مسائل اور موجودہ دور کے وہ نئے مسائل جن میں اختلاف آراء کی گنجائش ہے، ان کو اصل موسوعہ میں شامل نہیں کیا گیا، لیکن انہیں علاحدہ ضمیموں کی صورت میں پیش کرنے کا منصوبہ ہے۔

تحریر مسائل کے لئے یہ طریقہ اپنایا گیا ہے کہ کسی ایک فقہی اصطلاح یا لفظ کا پہلے لغوی پھر شرعی معنی و مفہوم بتایا جاتا ہے، پھر اس اصطلاح و لفظ سے تعلق رکھنے والے یا اس کے مشابہ دیگر فقہی الفاظ کے معانی و مفاہیم اور ان کے باہمی فرق پر روشنی ڈالی جاتی ہے، اس کے بعد اس لفظ کے شرعی حکم اور دلائل کا ذکر ہوتا ہے، آخر میں یہ بتایا جاتا ہے کہ فقہاء کرام نے اس لفظ سے متعلق بحث کتب فقہ میں کن کن ابواب و مقامات پر فرمائی ہے۔

ان تمام خوبیوں اور محاسن کا جامع یہ عظیم الشان انسائیکلو پیڈیا عربی زبان میں ہے جس کی اب تک الحمد للہ ۴۳ جلدیں منظر نام پر آچکی ہیں، آخری جلد میں حرف و او سے متعلق الفاظ پر بحث جاری ہے۔

اردو زبان میں موسوعہ کا ترجمہ:

اردو زبان کی عمر دیگر قدیم زبانوں کے مقابلہ یوں تو بہت کم ہے، لیکن اپنی مختصر حیات میں ہی اس شیریں زبان نے اپنا حلقہ جتنا وسیع بنا لیا ہے اور مختلف موضوعات پر علوم و فنون کے جس قدر گہمائے گراں مایہ اس نے اپنے دامن میں سمیٹ لئے ہیں وہ قابل فخر و تحسین ہیں، اردو زبان اس وقت بین الاقوامی زبان کی حیثیت اختیار کر چکی ہے، برصغیر کے علاوہ دنیا کے اکثر و بیشتر ممالک میں اردو بولنے والوں کی بڑی تعداد موجود ہے، اردو زبان میں اسلامی علوم کا بڑا عظیم الشان ذخیرہ تیار ہو چکا ہے، خود فقہ و فتاویٰ کے میدان میں بیش بہا خدمات اس زبان میں موجود ہیں، اس زبان کی وسعت و ہمہ گیریت اور اہمیت کا تقاضا تھا کہ فقہی موسوعہ کے اس عظیم سرمایہ کو اردو میں منتقل کیا جائے، لیکن اردو میں منتقلی اور ترجمہ کا عمل کسی جوئے شیر لانے سے کم نہیں ہے، یہ خود مستقل موضوع بحث ہے کہ کسی ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ ممکن ہے بھی یا

نہیں، لیکن اس بحث سے قطع نظر ترجمہ یا ترجمانی کے ذریعہ موسوعہ کے اس گنج نہاں تک پہنچنے کے عظیم الشان کام کا بیڑا مجمع الفقہ الاسلامی الہند (اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا) نے اٹھایا ہے۔ وزارت اوقاف کویت کے ادارۃ الموسوعۃ الفقہیۃ نے اکیڈمی کو ترجمہ کی باضابطہ اجازت دی، اس کے لئے ہم صدر ”قطاع الافاء والنجوٹ اشرعیۃ“ کے بے حد شکر گزار ہیں، اور ہمارے خصوصی شکریہ کے مستحق ”الہدیۃ الخیریۃ الاسلامیۃ العالمیۃ“ میں لجنۃ مسلمی آسیا کی مجلس انتظامیہ کے صدر بھی ہیں، موصوف نے ترجمہ کے منصوبہ میں گہری دلچسپی لی اور ہماری بے حد ہمت افزائی فرمائی، فجزاہما اللہ تعالیٰ خیر الجزاء۔

موسوعہ فقہیہ کے اردو ترجمہ کے اس منصوبہ سے جہاں ایک طرف جدید اور سہل اسلوب میں اسلامی فقہ و قانون کے مکمل سرمایہ سے اردو خواں طبقہ کے لئے استفادہ ممکن ہو سکے گا اور ماہرین قانون کے لئے یہ موسوعہ ایک قیمتی تحفہ ثابت ہوگا، وہیں دوسری طرف اس کے ذریعہ باصلاحیت علماء اور نئی نسل کی ابھرتی ہوئی خفیہ صلاحیتوں سے روشناس و مستفید ہونے کا موقع بھی ملے گا۔

کسی بھی زبان سے ترجمہ کا عمل کافی محنت و دقت طلب اور نازک ہوا کرتا ہے، موضوع سے واقفیت اور زبان پر دسترس کے علاوہ بھی صلاحیتیں درکار ہوتی ہیں، لیکن ترجمہ جب کسی قانونی و فنی کتاب کا ہو تو اہمیت اور نزاکت مزید بڑھ جاتی ہے، موسوعہ فقہیہ میں چاروں فقہی مساکک کے مسائل اور دلائل کا احاطہ کیا گیا ہے، اسلوب و ترتیب طرز مانوس سے ہٹ کر ہے، معیاری عربی زبان میں اختصار اور تفصیل کی درمیانی راہ اپنائی گئی ہے اور موضوع خالص فنی و قانونی ہے، ظاہر ہے کہ اس موسوعہ کے ترجمہ کو پایہ استناد کے معیار پر برقرار رکھنے کے لئے عظیم اور خصوصی اہتمام کی ضرورت تھی۔

اسلامک فقہ اکیڈمی کی خوش نصیبی ہے کہ اسے ہندوستان بھر کے ممتاز علماء، فقہاء، اصحاب افتاء اور ماہرین کا زبردست علمی تعاون حاصل ہے، اور ہونہار فضلاء مدارس اکیڈمی کا قیمتی سرمایہ ہیں۔

ترجمہ کے مراحل:

اکیڈمی نے جب اس منصوبہ کا بیڑا اٹھایا تو ترجمہ کے لئے ایک مفصل خاکہ تیار کیا اور اس کے مطابق ہندوستان بھر کے ممتاز اصحاب علم و تحقیق علماء سے چند صفحات موسوعہ کے اردو ترجمہ کے نمونے منگوائے، پھر ماہرین کی کمیٹی نے نمونوں کا گہرائی سے جائزہ لیا اور نمونے ہر پہلو سے اعلیٰ معیاری قرار پائے ان کا انتخاب کیا گیا، نمونوں کے انتخاب میں اس بات کو خصوصی طور پر پیش نظر رکھا گیا کہ عربی نص کے مفہوم کو صحیح طور پر سمجھا گیا ہے، اردو میں اس کی ادائیگی کسی نقص و خلل یا غیر ضروری تشریحی اضافہ کے بغیر مکمل طور پر کی گئی ہے، ترجمہ کی زبان میں حتی الوسع سلاست پیدا کی گئی ہے، دوسرے لفظوں میں نہ تو لفظی ترجمہ اور نہ ترجمانی بلکہ ممکن حد تک عبارت کا پابند رہتے ہوئے اصل مفہوم کو اردو میں منتقل کیا گیا ہے۔ اس طرح ان حضرات کو ترجمہ کی ذمہ داری سونپی گئی جن کے ترجمہ کو نمونہ دیکھ کر منتخب کیا گیا تھا اور ساتھ ہی تمام ترجموں میں یکسانیت برقرار رکھنے کی غرض سے تمام مترجمین کو ایک مفصل ہدایت نامہ کا پابند کیا گیا ہے، اس تفصیل کے

مطابق مکمل ہونے والے ہر ترجمہ پر ممتاز و کہنہ مشق علماء و ماہرین فقہ سے نظر ثانی کرائی گئی، نظر ثانی کے عمل میں موسوعہ کی اصل عربی عبارت کو سامنے رکھ کر حرف بحرف ترجمہ کی صحت اور مفہوم کی بہتر سے بہتر ادائیگی پر توجہ مرکوز رکھی گئی، اس مرحلہ کے بعد ہر ترجمہ کو نظر نہائی (آخری نظر) کے مرحلہ سے گزارا گیا، اور وہ بھی اس شان و اہتمام کے ساتھ کہ جہاں جہاں ضرورت محسوس کی گئی، موسوعہ میں جن کتب کے حوالے درج تھے، ان کتابوں سے متعلقہ مسائل کا مقابلہ کیا گیا اور مفہوم کی صحیح و مکافہ ادائیگی میں مدد لی گئی، اس موقع پر یہ امر قابل ذکر ہے کہ بعض مقامات پر جہاں عربی عبارت گجھلک محسوس ہو رہی تھی، حوالہ کی کتب سے مراجعت کی گئی تو عربی عبارت میں ترک الفاظ یا ادائیگی مفہوم میں نقص پایا گیا ایسے تمام مقامات پر ترجمہ میں اصلاح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کے بعد کویت کی وزارت اوقاف و اسلامی امور نے ترجمہ کے بارے میں مزید اطمینان حاصل کرنے کے لئے مستقل ایک نظر ثانی کمیٹی کویت میں تشکیل دی، جس نے ترجمہ کا اصل سے مقابلہ کرنے کے بعد تفصیلی ”ملاحظات“ لکھے، چنانچہ ان کو سامنے رکھ کر ترجمہ کی مزید اصلاح کر دی گئی ہے۔

ترجمہ کی معنوی خوبیوں کے اہتمام کے ساتھ ساتھ اس کی شکلی و ظاہری خوبی کا بھی اہتمام کیا گیا ہے، اس سلسلہ میں یہ بات ملحوظ رکھی گئی کہ عربی موسوعہ کے صفحہ کا جو سائز اور دوکالمی طرز ہے، جو مرکزی عناوین اور ذیلی عناوین کی ترتیب ہے، ہر صفحہ میں آنے والے حوالہ جات اسی صفحہ میں مذکور ہیں، ان سب کے اردو ترجمہ کی کتابت میں اسی طرح پابندی کی جائے، نئی سطروں کے آغاز اور فقرہوں کے نمبرات بھی ہو بہور کھے گئے ہیں۔

معنوی اور شکلی خوبیوں اور اہتمام کے ساتھ موسوعہ فقہیہ کی پہلی جلد کا اردو ترجمہ کمپیوٹر کی خوبصورت کتابت سے مزین ہو کر آپ کے سامنے ہے، اس مہتمم بالشان سلسلہ کی پہلی کڑی پیش کرتے ہوئے میرا دل اللہ تعالیٰ کے شکر و سپاس کے جذبہ سے معمور ہے جس کی توفیق سے اس عظیم علمی کام کا آغاز ممکن ہوا، اور آج اس کا پہلا ثمرہ پیش کرنے کی سعادت حاصل ہو رہی ہے، ترجمہ کو مستند و معیاری بنانے کے لئے جو کوششیں کی گئی ہیں ان کا کچھ اندازہ اوپر کے سرسری تذکرہ سے ہوا ہوگا، لیکن بہر حال یہ انسانی کاوش ہے جس میں فروگزاشتوں کا امکان باقی رہتا ہے، اس لئے تمام تارکین کرام سے یہ التماس ہے کہ وہ ایسی کسی بھی فروگزاشت کی نشاندہی کریں اور مفید مشوروں سے ہمیں نوازیں۔

وما توفیقی إلا باللہ، وبنعمتہ تتم الصالحات۔

مجمع الفقہ الاسلامی، الہند



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

پیش لفظ

• اَلَمْ • ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ •
الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ
يُنْفِقُوْنَ • وَالَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَا اُنزِلَ اِلَيْكَ وَمَا اُنزِلَ
مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُوْنَ • اُولٰٓئِكَ عَلٰى
هُدًى مِّنْ رَّبِّهِمْ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ •

(یہ کتاب ایسی ہے جس میں کوئی شبہ نہیں، راہ تاملانے والی ہے اللہ سے ڈرنے والوں کو، جو غیب پر ایمان رکھتے ہیں اور نماز کی پابندی کرتے ہیں، اور جو کچھ ہم نے ان کو دیا ہے اس میں سے خرچ کرتے رہتے ہیں، اور وہ لوگ ایسے ہیں کہ یقین رکھتے ہیں اس کتاب پر بھی جو آپ کی طرف اتاری گئی ہے اور ان کتابوں پر بھی جو آپ سے پہلے اتاری جا چکی ہیں اور آخرت پر بھی وہ لوگ یقین رکھتے ہیں، یہی لوگ اپنے پروردگار کی طرف سے ہدایت پر ہیں اور یہی پورے بامراد ہیں)۔

ہم حمد کرتے ہیں آپ کی اے اللہ، آپ کی کثیر نعمتوں پر اور شکر کرتے ہیں آپ کا آپ کی عظیم عنایتوں پر، اور درود و سلام بھیجتے ہیں آپ کے آخری رسول اور نبی سیدنا محمد ﷺ پر جن کے ذریعہ اللہ نے اپنی نعمت تمام کر دی، تاریکی کو دور فرما دیا اور جن کے ذریعہ حجت تمام فرمادی، اور ان کے آل و اصحاب پر اور ان پر جنہوں نے ان کے اسوہ کو اختیار کیا، اور ان کے طریقہ پر چلے قیامت کے دن تک۔

حمد و صلوة کے بعد:

فقہ اسلامی کے علم کو جو اہمیت حاصل ہے اس سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا، کیونکہ اسی کے ذریعہ ہمیں عبادات و معاملات کے احکام کی بخوبی واقفیت ہوتی ہے، اور اپنے مذہب سے دلچسپی رکھنے والے کسی مسلمان کو اس سے بے نیازی نہیں ہو سکتی، دوسری طرف دنیا کے مختلف گوشوں میں ہمیں

اسلامی بیداری کے مظاہر نظر آرہے ہیں اور اللہ کی طرف واپسی کی دعوتیں ابھر رہی ہیں اور اس کے احکام کے نفاذ کا مطالبہ کر رہی ہیں۔

اسی لئے حکومت کویت نے اپنی ”وزارت اوقاف و اسلامی امور“ کے ذریعہ چاہا کہ اسلامی ثقافت کی خدمت اور اسے فروغ دینے میں اس کا بھرپور حصہ ہو، چنانچہ اس نے اطراف عالم میں مبلغین بھیجے، اور اسلامی کتابوں کی طباعت و اشاعت کے سلسلہ میں اپنی مساعی صرف کیں، نیز اس نے ”فقہی دائرۃ المعارف“ (Encyclopedia of Islamic Fiqh) کے منصوبہ کو قابل توجہ سمجھا کیونکہ اس کے ذریعہ اپنے مذہب کے احکام کی جانکاری کے خواہش مندوں کے وقت اور کوشش دونوں کی بچت ہوتی ہے، ساتھ ہی اس علم سے متعلق جس کی ہر مسلمان کو ضرورت ہے، فقہی انسائیکلو پیڈیا میں متفرق اسلامی ذخیرے یکجا ملتے ہیں۔

حکومت کویت نے اپنے اس یقین کی وجہ سے کہ یہ ایک دینی فریضہ اور اسلامی بیداری کے حالات کا تقاضا ہے، اس منصوبہ کی کامیابی کے لئے فراوانی سے محنت و مال دونوں صرف کئے۔ اس منصوبہ کو کئی ادوار سے گزرنا پڑا ہے، جن کی تفصیلات اس انسائیکلو پیڈیا کے تعارف پر تحریر کردہ مقدمہ میں آرہی ہیں، کویت کی ”وزارت اوقاف و اسلامی امور“ اس منصوبہ کی پہلی پیش کش کو نذر ناظرین کرتے ہوئے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی بارگاہ میں عرض کناں ہے کہ وہ اس منصوبہ کو بہتر طور پر پایہ تکمیل تک پہنچائے، کہ نیک کاموں کی تکمیل کے لئے محض اسی سے مدد کی درخواست کی جاسکتی ہے۔

یہ بتانے کی چنداں ضرورت نہیں کہ کسی کام کے پہلے مرحلہ میں نسبتاً زیادہ کوششیں اور زیادہ وقت صرف ہوا کرتا ہے تا کہ اس کی عمارت زیادہ پائیدار اور مستحکم بنیادوں پر رکھی جاسکے، اور فقہ اسلامی انسائیکلو پیڈیا تو بطور خاص مسلسل کئی مرحلوں میں غیر معمولی تیاری کا متقاضی ہے، ان میں سے کسی مرحلہ سے چشم پوشی نہیں کی جاسکتی، یہ مرحلے مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) مختلف مذاہب فقہیہ کی متعدد متعلقہ کتابوں سے فقہی اصطلاحات کی تخریج، (۲) ان

اصطلاحات کو غیر فقہی اصطلاحات سے جدا کرنا، (۳) انہیں اصلی اصطلاحات، حوالے کی اصطلاحات اور اصطلاحات دلالت میں تقسیم کرنا، (۴) ہر اصطلاح کی منصوبہ بندی، (۵) اندرون ملک و بیرون ملک ان اصطلاحات پر لکھنے کی دعوت دینا، (۶) راسخ العلم فقہائے عالم اسلام کو نظر ثانی کے لئے انہیں بھیجنا، (۷) تحریر کردہ اصطلاحات پر علمی نظر ثانی، (۸) ان کی منظوری کے لئے ان پر آخری نظر، (۹) طباعت و اشاعت کے لئے دئے جانے سے قبل فنی اور انسائیکلو پیڈیا کی طرز پر ان کی ترتیب۔

اس لئے اس جلد کی اشاعت میں اگر قدرے تاخیر ہوئی تو اس کی وجہ اس کے مشتملات کی چھان پھٹک اور ظاہر و باطن دونوں اعتبار سے مطلوبہ شکل میں پیش کرنے کا جذبہ تھا۔ نیز یہ کہ بہت سی اصطلاحات کی تیاری مکمل ہو چکی ہے، لیکن ان کی اشاعت سر دست اس لئے ممکن نہیں کہ ہم نے انسائیکلو پیڈیا کے طرز پر حروف تہجی کی ترتیب کی پابندی کی ہے، دوسری طرف کچھ اصطلاحات تیار تو ہو چکی ہیں لیکن طباعت سے پیش تر ان کی علمی طور پر نظر ثانی اور مختلف مراحل سے انہیں گزارنا ضروری ہے۔

اس سے پہلے موسوعہ کی بعض ابحاث تمہیدی ایڈیشن کے طور پر شائع کی جا چکی تھیں تاکہ دنیا کے مختلف حصوں سے ان کے بارے میں رائیں معلوم کی جاسکیں، ان بحثوں کی مجموعی تعداد ۱۲ تھی، لیکن ان میں ایک مرتب موسوعہ کے لئے منظور کردہ خاکہ سے متعلق آخری منہاج کی پابندی نہیں کی گئی تھی۔

”وزارت اوقاف و اسلامی امور“ ہر تعمیری تنقید کو خوش آمدید کہے گی، اور وہ یہ یقین دلاتی ہے کہ اس پر غور و خوض کرے گی، کہ کمال تو صرف خدا کا حصہ ہے، علماء کرام بغیر کسی کبیدگی کے ہمیشہ ایک دوسرے سے رجوع کرتے اور ایک دوسرے کی غلطیوں کی اصلاح کرتے رہے ہیں، اس لئے کہ سچائی زیادہ لائق اتباع ہے، فقہ اسلامی میں اختصاص رکھنے والوں سے وزارت اوقاف توقع رکھتی ہے کہ وہ ابحاث نگاری یا ابحاث پر نظر ثانی کے ذریعہ تعاون کریں گے، وزارت

بہر حال کسی بھی کوشش کنندہ کی کوشش کی قدر کرے گی، اس لئے کہ مظلوم بہ تعاون کی صورت میں اس کام میں جو تیزی اور پختگی پیدا ہو سکتی ہے وہ محتاج بیان نہیں۔

کویت، اس کے امیر، اس کی حکومت اور عوام خدائے عظیم سے دست بدنا ہیں کہ وہ اس عمل کو اپنی رضامندی کا ذریعہ بنائے اور بہترین اور مکمل ترین شکل میں اس کام کی انجام دہی کی توفیق بخشے، کویت سمجھتا ہے کہ موسوعہ کی تیاری و طباعت میں اس کی شرکت درحقیقت حکم خداوندی کی بجا آوری اور نیکی اور تقویٰ کی راہ میں تعاون کے ذریعہ فرض کفایہ کی ادائیگی ہے، اللہ تعالیٰ سے درخواست ہے کہ وہ ہم سبھوں کو سیدھی راہ دکھائے اور نیکی کی راہ پر ہمیں گامزن رکھے، وہ سننے والا اور دعاؤں کو شرف قبولیت بخشنے والا ہے۔

وزارت اوقاف و اسلامی امور

حکومت کویت

شعبان ۱۴۰۰ھ

جولائی ۱۹۸۰ء



مقدمہ

فقہ اسلامی اور موسوعہ فقہیہ کا تعارف

الحمد لله الذي شرع لنا من الدين ما تستقيم عليه حياتنا، و نشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له الحكيم العليم بمصالح عباده، و نشهد أن سيدنا محمداً عبده و رسوله الذي ختم الله به الرسالات، و أتم به النعمة، و أكمل به الدين، و نصلي و نسلم على هذا الرسول الأمين الذي بلغ الرسالة، و أدى الأمانة، و نصح الأمة، و كشف الغمة، و لم ينتقل إلى الرفيق الأعلى حتى بين ما أنزل الله من كتاب، و ما أجمل من خطاب، و على آله و صحبه و من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد.

یہ بتانے کی چنداں ضرورت نہیں کہ تمام اسلامی علوم میں فقہ سب سے زیادہ خوش نصیب علم رہا ہے (جسے خوب پروان چڑھنے کا موقع ملا)، اس لئے کہ فقہ ایسا قانون ہے جس کے ذریعہ ایک مسلمان اپنے عمل کو پرکھتا ہے کہ حلال ہے یا حرام، درست ہے یا نادرست؟ مسلمانوں کو (مسلمان ہونے کی حیثیت سے) ہر زمانہ میں اپنے اعمال کے متعلق حلال و حرام یا صحیح و باطل ہونے کی جانکاری کی ضرورت ہے، اس کا تعلق اس کے اور اللہ کے درمیان معاملہ سے ہو یا بندگان خدا کے ساتھ معاملہ سے، پھر یہ بندگان خدا رشتہ دار ہوں یا اجنبی، دوست ہوں یا دشمن، حاکم ہوں یا محکوم، مسلمان ہوں یا غیر مسلم۔

ان باتوں کا جاننا علم فقہ پر موقوف ہے، جس کا موضوع بحث بندوں کے اعمال کے بارے میں حکم الہی کی تحقیق و تلاش ہے، خواہ یہ حکم ظاہری ہو یا خفیہ، یا وضعی، اور پھر طلب کا تعلق کسی کام کے کرنے سے ہو یا کسی کام سے روکنے اور باز رکھنے سے ہو، اسی طرح خواہ حکم وضعی کا تعلق کسی عمل کی صحت و فساد سے ہو، یا شرط یا سبب وغیرہ ہونے سے ہو، جس کی وضاحت انشاء اللہ ہم اس کے مناسب مقام پر کریں گے۔

دیگر علوم و فنون بلکہ کسی بھی زندہ وجود سے اگر کام لیا جائے اور ان پر توجہ دی جائے تو وہ پروان چڑھتا ہے اور بے توجہی سے پڑ مردہ ہو جاتا ہے، اسی طرح فقہ بھی مختلف ادوار سے گذرا جن میں پروان چڑھا، برگ و بار لایا اور تمام گوشہ زندگی کو اس نے اپنے اندر سمولیا، پھر زمانے کی ستم کا شکار ہو گیا، پس اس کی نشوونما پورے طور پر یا قریب قریب رک گئی، کیونکہ بہت سارے مسائل زندگی سے اس کا رشتہ شعوری یا غیر شعوری طور پر کاٹ دیا گیا، ہوا یہ کہ اکثر مسلم ملکوں

نے اسلامی فقہ کے علاوہ دیگر ایسے قوانین اختیار کر لئے جن کا ان کی عادتوں، ان کے ماحول اور ان کے عقائد سے کوئی تعلق نہ تھا، وہ ان قوانین کی طبع سازی سے مسحور ہو کر ان کی حقیقت سے ناقل رہے، اور انہوں نے اپنی زندگی کی استواری اور اپنے مسائل کے حل کے لئے انہی قوانین کا سہارا لیا، نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی زندگی تہس نہس اور مسائل زندگی مزید الجھ گئے، بعض اسلامی ملکوں میں سب سے پہلے حدود و قصاص اور تعزیرات سے صرف نظر کیا گیا، پھر انہوں نے بیع و شراء اور لین دین سے متعلق افراد کے آپسی تعلقات کی استواری کے لئے اپنی طرف سے دیوانی قوانین وضع کر لئے، نتیجتاً انہوں نے سود، بیع فاسد اور ناروا معاملات جیسی خدا کی حرام کردہ چیزوں کو حلال کر لیا، اس طرح لوگوں کے لئے ان کی زندگی دشوار گزار ہو گئی اور حقوق کے تقاضہ کی راہیں الجھ گئیں، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ بہت سے لوگ وصولیابی کی راہ کی پیچیدگیوں کو دیکھتے ہوئے اپنے جائز حق سے دست کش ہو جاتے ہیں۔

تیرہویں صدی ہجری کے اواخر سے تا ہنوز فقہاء کی جدوجہد ان عائلی احکام کے بیان میں منحصر رہی، جنہیں اب ”شخصی احوال“ (پرسنل لاء) کہنے لگے ہیں، بعض اسلامی ملکوں میں تو اسلامی فقہ کے اس باقی ماندہ قدر قلیل کو بھی اصلاح و تجدید کے نام سے مسخ کر کے رکھ دیا گیا ہے۔

علم فقہ اپنے خلاف پیہم حملوں کے باوجود اپنی مضبوط و مستحکم بنیاد کی وجہ سے ثابت قدمی کے ساتھ زمانہ کو چیلنج کر رہا ہے، نیز اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے امت مسلمہ کو غفلت کے بعد بیداری کی توفیق بخشی، چنانچہ مختلف اطراف عالم سے ہر شعبہ زندگی میں قانون خداوندی کی طرف واپسی کی طاقتور آوازیں ہمارے کانوں میں پڑ رہی ہیں، بعض ملکوں نے اس آواز پر لبیک کہا اور انہوں نے قانون سازی اور قانون کی تطبیق دونوں پہلوؤں سے دائرہ اسلام میں واپس آ جانے کی خواہش کا اعلان کر دیا، انہی ملکوں میں ملک کویت بھی تھا، چنانچہ یکم ربیع الاول ۱۳۹۷ھ مطابق ۱۹ فروری ۱۹۷۷ء کو کابینہ کا یہ فیصلہ منظر عام پر آیا کہ ملک کے تمام قوانین کا اسلامی شریعت کی روشنی میں جائزہ لیا جائے، اس مقصد کے لئے کمیٹیاں ترتیب دی گئیں۔

توقع ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ سارے مسلمانوں کو اپنی شریعت پر عمل کرنے کی توفیق دے گا، اور سارے گوشہ ہائے حیات میں شریعت کو عملی جامہ پہنانے کو آسان کر دے گا، اس طرح امت مسلمہ فکری اور تشریحی سامراج سے اسی طرح گلو خلاصی حاصل کر سکے گی جس طرح عسکری سامراج سے چھٹکارا حاصل کر چکی ہے۔

قانون سازی کے میدان میں کام کرنے والوں کی آسانی کے لئے ہم علم فقہ پر ایک ایسا مقدمہ پیش کر رہے ہیں جس سے کسی طالب علم، یا مدرس، یا فقیہ یا طالب فقہ کو بے نیازی نہیں ہو سکتی، مقدمہ میں ہم ضرورت کے مطابق ہی تفصیل سے کام لیں گے، کیونکہ ہر موضوع سے متعلق تفصیل اپنی جگہ پر اس موضوع میں یا اس کے ضمیموں میں آرہی ہے، مقدمہ میں تفصیل سے گریز کا ایک مقصد ناظرین کو پر اگندہ ذہنی سے بچانا بھی ہے، خدائے کریم سے درخواست ہے کہ وہ ہمیں راہ صواب دکھلائے۔

فقہ اسلامی

فقہ کی لغوی تعریف:

۱- لغت میں فقہ کے معنی مطلقاً سمجھنے کے ہیں، سمجھنے کا تعلق کسی ظاہری شے سے ہو یا کسی مخفی شے سے، ”القاموس“ اور ”المصباح المیز“ کی عبارت سے یہی مترشح ہے، اہل لغت نے اس معنی کے سلسلہ میں حضرت شعیب علیہ السلام کی قوم کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے مندرجہ ارشاد سے استدلال کیا ہے: ”قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا قِمِّمَا تَقُولُ“ (سورہ ہود/۹۱) (وہ لوگ کہنے لگے کہ اے شعیب بہت سی باتیں تمہاری کہی ہوئی ہماری سمجھ میں نہیں آتیں)، اور ارشاد باری ہے: ”وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ“ (سورہ اسراء/۴۴) (اور کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو تعریف کے ساتھ اس کی پاکی بیان نہ کرتی ہو، لیکن تم لوگ ان کی پاکی بیان کرنے کو نہیں سمجھتے ہو)، چنانچہ دونوں آیتیں مطلق فہم کی نفی کو بتا رہی ہیں۔

بعض علماء کی رائے ہے کہ فقہ کے لغوی معنی کسی باریک بات کو سمجھنا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: ”فقہت کلامک“ (میں نے تیری بات سمجھ لی) تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں نے تیری گفتگو میں پنہاں مقاصد و اسرار سمجھ لئے، اسی لئے ”فقہت السماء والأرض“ (میں نے آسمان و زمین سمجھ لیا) نہیں کہا جاتا۔ قرآنی آیات کے نتیج سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ لفظ ”فقہ“ صرف باریک شے کے سمجھنے کو بتانے کے لئے ہی آیا کرتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ“ (سورہ انعام/۹۸) (اور وہ ایسا ہے جس نے تم کو ایک شخص سے پیدا کیا، پھر ایک جگہ زیادہ رہنے کی ہے اور ایک جگہ چند رہنے کی، بے شک ہم نے دلائل خوب کھول کھول کر بیان کر دیئے ہیں ان لوگوں کے لئے جو سمجھ بوجھ رکھتے ہیں)، سابقہ دونوں آیتوں میں بھی فہم مطلق کی نفی نہیں ہے، بلکہ شعیب علیہ السلام کی قوم کی گفتگو میں ان کی دعوت کے رموز کے سمجھنے کی نفی کی گئی ہے، کیونکہ ظاہری دعوت کو وہ سمجھ رہے تھے، اسی طرح آیت اسراء میں اللہ تعالیٰ کے لئے ہر چیز کی تسبیح کے رموز کے سمجھنے کی نفی کی گئی ہے، ورنہ ذرا سی فہم والے بھی یہ سمجھتے ہیں کہ رضامندی سے یا مجبوراً دنیا کی ہر شے تسبیح خداوندی کرتی ہے، کیونکہ ساری اشیاء اسی کے قبضہ قدرت میں ہیں، بہر صورت ہمارا مقصد تو دراصل علماء اصول و علماء فقہ کی اصطلاح میں معنی فقہ سے بحث ہے کیونکہ اس وقت یہی ہمارا موضوع ہے۔

فقہ کی تعریف علماء اصول کے نزدیک:

۲- علماء اصول کی اصطلاح میں فقہ تین ادوار سے گزرا ہے:

دورا اول: اس دور میں فقہ لفظ ”شرع“ کا مترادف ہے، یعنی اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی طرف سے نازل کردہ تمام باتوں کا جاننا، خواہ ان کا تعلق عقیدہ سے ہو، یا اخلاق یا افعال جو ارح سے، اسی لئے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے فقہ کی تعریف میں فرمایا ہے: ”نفس کا جان لینا اپنے حقوق و اختیارات اور فرائض و واجبات کو“، اسی لئے انہوں نے عقائد کے موضوع پر اپنی کتاب کا نام ”الفقہ لاکبر“ رکھا۔

دور ثانی: اس دور میں ”فقہ“ کے لفظ میں قدرے تخصیص پیدا ہو گئی ہے، چنانچہ علم عقائد کو اس سے مستثنیٰ کر کے اسے باقاعدہ علم کی حیثیت دے دی گئی، اور اسے علم توحید، علم کلام یا علم عقائد کا نام دے دیا گیا، اس دور میں فقہ کی تعریف یہ کی گئی: ”فقہ اولہ تفصیلیہ سے مستنبط فرعی شرعی احکام کا جاننا ہے۔“

فرعیہ سے مراد احکام اصلیہ کا استثناء ہے جو عقائد ہیں، کیونکہ عقائد شریعت کی اصل اور سارے احکام کی اساس ہیں، اس تعریف میں وہ تمام شرعی عملی احکام سمٹ آئے ہیں جن کا تعلق افعال جو ارح سے ہے، اور ساتھ ہی وہ تمام شرعی اور فرعی احکام بھی جو قلب سے متعلق ہیں، جیسے ریاء، کبر، حسد اور خود بینی کی حرمت، اور جیسے تو اضع اور دوسروں کے لئے خیر خواہی کے جذبہ کی حلت، اور ان کے علاوہ دیگر اخلاق سے متعلق احکام۔

دور ثالث: تیسرا وہ دور ہے جس پر علماء کی رائے ناہنوز تائم ہے، اس دور میں فقہ کی تعریف یوں کی گئی ہے: ”فقہ اولہ تفصیلیہ سے ماخوذ شرعی فرعی، عملی احکام کا جاننا ہے“، اس تعریف میں اعمال قلب سے متعلق شرعی فرعی احکام کو شامل نہ کر کے اسے مستقل علم کی حیثیت سے علم تصوف یا علم الاخلاق کا نام دیا گیا ہے۔

۳- فقہ کی آخری تعریف سے کچھ باتیں سامنے آتی ہیں جن کی وضاحت ضروری ہے:

(الف) ذوات و صفات کے علم کو فقہ نہیں کہا جائے گا، اس لئے کہ یہ ”احکام“ کا جاننا نہیں ہے۔

(ب) اسی طرح عقلی، حسی، لغوی اور وہ وضعی (اصطلاحی) احکام (جن پر کسی علم و فن کے علماء متفق ہو جایا کرتے ہیں) کے جاننے کو فقہ نہیں کہا جاسکتا کیونکہ یہ ”شرعی احکام کا جاننا“ نہیں ہے۔

(ج) شرعی اعتقادی احکام جو دین کی اصل ہیں، یا شرعی احکام جن کا تعلق قلب سے ہے، جیسے حق و حسد، ریاء و تکبر اور دوسروں کے لئے جذبہ خیر خواہی، فقہ کی آخری تعریف والے علماء کی اصطلاح میں فقہ میں سے نہیں ہیں، اسی طرح ان شرعی احکام کا جاننا جو علم اصول فقہ میں شامل ہیں، جیسے خبر آحاد پر عمل کا وجوب یا قیاس کی پابندی کا وجوب وغیرہ بھی علم فقہ میں شامل نہیں ہے، انہیں علم فقہ میں اس لئے شامل نہیں کیا گیا ہے کہ یہ عملی احکام نہیں ہیں بلکہ یہ علمی قلبی یا اصولی احکام ہیں۔

(د) جبریل علیہ السلام یا نبی اکرم ﷺ کا وحی کے ذریعہ کسی بات کو جاننا، فقہ نہیں ہے، اس لئے کہ وہ استخراج و استدلال کے ذریعہ حاصل کردہ علم نہیں تھا، بلکہ اس علم کا سرچشمہ کشف و وحی الہی تھا، لیکن اجتہاد کی راہ سے

حضور ﷺ کا کسی بات کو جاننا ”جتھاڈ“ کہا جاسکتا ہے۔

(ہ) اسی طرح بدیہی دینی احکام کے جاننے کو ”فقہ“ نہیں کہا جائے گا، جیسے نماز، زکوٰۃ، رمضان کے روزے اور مستطیع پر حج کی فرضیت، اور جیسے سود، زنا، شرب خمر، جو وغیرہ کی حرمت کا علم، کیونکہ یہ احکام بذریعہ استنباط حاصل کردہ نہیں ہیں، بلکہ ان کا علم بدیہی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ انہیں عوام، عورتیں، باشعور بچے اور دارالاسلام میں پروان چڑھنے والا ہر شخص جانتا ہے، ان احکام کو علم عقائد میں شمار کیا جانا بھی خارج از امکان نہیں، اس لئے کہ ان میں سے کسی بات کے منکر کو کافر کہا جائے گا۔

(و) اسی طرح علماء کا تقلید کے ذریعہ شرعی فرعی عملی احکام کا جاننا بھی فقہ میں شمار نہیں ہوگا، جیسے کسی حنفی کا چوتھائی سر کے مسح کی فرضیت کا جاننا، یا نماز وتر و عیدین کے وجوب کا جاننا، اور اپنی جگہ سے خون اور پیپ کے بہہ نکلنے سے وضو کا ٹوٹ جانا وغیرہ کا علم، یا کسی شافعی کا وضو میں سر کے کچھ حصہ کے مسح کے کافی ہو جانے کا جاننا، یا جیسے اس کا یہ جاننا کہ جو عورت اس کے لئے مطلقاً حلال ہے اس کو چھونا بھی وضو کو توڑ دیتا ہے، یا اس کا یہ جاننا کہ عقد نکاح میں ولی اور دو گواہوں کی حاضری واجب ہے، اسی طرح دیگر وہ احکام جو جزئیات فقہ کی کتابوں میں مفصل ذکر کردہ ہیں، اس طرح کے سارے احکام کا علم فقہاء (مقلدین) کو بذریعہ استنباط نہیں بلکہ بذریعہ تقلید معلوم ہوتے ہیں۔

(ز) اس تعریف سے ہمیں یہ بھی معلوم ہو گیا کہ علماء اصول کے نزدیک ”فقہ“ کا اطلاق ”مقلد“ پر نہیں ہو سکتا خواہ کتنا ہی علم فقہ اور اس کی جزئیات کے علم سے بہرہ ور ہو، بلکہ ”فقہ“ علمائے اصول کے نزدیک وہ شخص ہے جو ملکہ استنباط رکھتا ہو، اور ادلہ تفصیلیہ کے ذریعہ استخراج احکام کی قدرت رکھتا ہو، اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ تمام فرعی احکام کا علم رکھتا ہو، بلکہ یہ کافی ہے کہ وہ استخراج کا ملکہ رکھتا ہو، ورنہ تو اکثر مشہور ائمہ نے بعض مسائل میں توقف کیا ہے، یا تو اس لئے کہ ان کے نزدیک دلائل میں اس قدر تعارض تھا کہ ایک دلیل کو دوسری دلیل پر ترجیح دینا مشکل تھا، یا اس لئے کہ جن مسائل میں انہوں نے توقف کیا ان کے سلسلہ میں انہیں دلائل نہیں مل سکے۔

فقہ کی تعریف فقہاء کے نزدیک:

۴- فقہاء کے نزدیک فقہ کا اطلاق دو معنوں میں سے کسی ایک پر ہوا کرتا ہے:

اول: کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ میں موجود شرعی عملی احکام یا ان شرعی عملی احکام کے ایک حصہ کا حفظ جن پر اجماع ہو چکا ہے، یا جو نگاہ شریعت میں معتبر قیاس کے ذریعہ مستنبط ہوں، یا کسی اور ذریعہ سے جن کی اساس مذکورہ بالا دلائل ہوں، خواہ یہ احکام دلائل کے ساتھ یاد کئے جائیں یا بغیر دلائل کے، اس لئے کہ علماء اصول کے برعکس فقہاء کے نزدیک ”فقہ“ کا مجتہد ہونا ضروری نہیں۔

”فقیہ“ کہے جانے کے لئے ایک شخص کو کم از کم کتنے مسائل یاد ہونے چاہئیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء نے کلام کیا ہے، اور اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اس قدر تلیل کی تعیین عرف و رواج سے کی جائے گی، اور ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے زمانہ کا عرف یہ فیصلہ دیتا ہے کہ کسی شخص کو ”فقیہ“ اسی وقت کہا جائے گا جو فقہ کے مختلف ابواب میں مذکور احکام کے مواقع اور محل سے اس درجہ واقف ہو کہ اس کے لئے ان تک رجوع آسان ہو۔

بعض اسلامی ممالک کے عوام عموماً ”فقیہ“ ہر اس آدمی کو کہتے ہیں جو قرآن پاک کا حافظ ہو، خواہ اس کے معانی سے مطلقاً جاہل ہو۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ”فقیہ النفس“ اسی شخص کو کہا جائے گا جو وسیع المعلومات، قوی الادراک اور صحیح فقہی ذوق رکھتا ہو، خواہ وہ مقلد ہی ہو۔

دوم: یہ کہ ”فقہ“ شرعی عملی احکام و مسائل کے مجموعہ کو کہا جائے گا، اور یہ اطلاق، مصدر بول کر حاصل مصدر مراد لینے کے قبیل سے ہے، جیسے اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے: ”هَلُمَّا خَلَقُ اللّٰهِ“ (یہ اللہ کی مخلوق ہے) (سورہ لقمان / ۱۱)۔

وہ الفاظ جن کا لفظ ”فقہ“ سے تعلق ہے :
لفظ ”دین“:

۵- ”دین“ لغت میں مختلف معانی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، لہذا یہ لفظ ”مشترک الفاظ“ میں سے ہے، ہم یہاں صرف بعض ان معانی سے تعرض کریں گے جن کا ہمارے موضوع سے تعلق ہے، ان معانی میں سے ایک تو ”جزاء“ ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ“ (سورہ فاتحہ / ۴) (وہ یوم جزا کا مالک ہے)۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ إِنِّي كَانَ لِي قَرِينٌ، يَقُولُ أَ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُصَلِّينَ، إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَ إِنَّا لَمَدِينُونَ“ (سورہ صافات / ۵۱-۵۳) (ان میں سے ایک کہنے والا کہے گا کہ میرا ایک ملاقاتی تھا، وہ کہا کرتا تھا کہ کیا تو بھی (حشر کے) معتقدین میں سے ہے، تو کیا جب ہم مرجائیں گے، اور مٹی اور ہڈیاں ہو جائیں گے تو جزا اور سزا دیئے جائیں گے)، یہاں ”مدینون“ مجزیون یعنی بدلہ دیئے ہوئے کے معنی میں ہے۔ ”دین“ کے معنی طریقہ کے بھی ہیں، اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں دین اسی معنی میں مستعمل ہے: ”لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ“ (سورہ کافرون / ۶) (تم کو تمہاری راہ اور مجھ کو میری راہ)، ”دین“ حاکمیت کے معنی میں بھی آتا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ“ (سورہ انفال / ۳۹) (اور تم ان سے لڑو یہاں تک کہ فساد (عتیدہ) باقی نہ رہ جائے اور دین سارے کا سارا اللہ ہی کے لئے ہو جائے)، یعنی صرف اللہ کی حاکمیت قائم ہو جائے اور تنہا اس کا قانون چلے، کبھی لفظ دین کے معنی قواعد اور

تانون کے بھی ہوتے ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ“ (سورہ توبہ ۲۹) (لڑو ان لوگوں سے جو ایمان نہیں لاتے اللہ پر اور نہ آخرت کے دن پر اور نہ حرام جانتے ہیں اس کو جس کو حرام کیا اللہ نے اور اس کے رسول نے اور نہ قبول کرتے ہیں دین سچا ان لوگوں میں سے جو کہ اہل کتاب ہیں یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں اپنے ہاتھ سے ذلیل ہو کر)، نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ“ (سورہ شوریٰ ۱۳) (اللہ نے تمہارے لئے وہی دین مقرر کیا جس کا اس نے نوح کو حکم دیا تھا اور جس کو ہم نے آپ کے پاس وحی کیا ہے)، مذکورہ دونوں آیتیں یہ بتاتی ہیں کہ ”دین“ سے مراد خدا کا اپنے بندوں کے لئے پسند کردہ قانون ہے۔

اصطلاحاً لفظ ”دین“ جب مطلقاً بولا جائے تو اس سے مراد وہ احکام ہوا کرتے ہیں جو خدا نے اپنے بندوں کے لئے بنائے ہیں، خواہ ان کا تعلق عقیدہ سے ہو یا اخلاق سے یا احکام عملی سے۔

یہ معنی لفظ فقہ کے دور اول کے مدلول سے ہم آہنگ ہے جس کی طرف آغاز موضوع میں اشارہ کیا گیا تھا، اس لحاظ سے دونوں الفاظ مترادف ہوں گے۔

لفظ ”شرع“:

۶- ”شَرَعَ“ کا لفظ ”شَرَعَ لِلنَّاسِ كَمَا“ کا مصدر ہے، یعنی اس نے لوگوں کے لئے فلاں قانون بنایا، پھر مصدر ”شرع“ اسم مفعول ”مشروع“ کے معنی میں استعمال کیا گیا، چنانچہ کہا جاتا ہے: ”هَذَا شَرَعَ اللَّهُ“ یعنی یہ اپنے بندوں کے لئے خدا کا بنایا ہوا قانون و طریقہ ہے، اللہ تعالیٰ کے مندرجہ ذیل ارشاد میں ”شرع“ کا لفظ قانون و طریقہ بنانے کے معنی میں استعمال ہوا ہے: ”شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ“ (سورہ شوریٰ ۱۳) (اللہ نے تمہارے لئے وہی دین مقرر کیا جس کا اس نے نوح کو حکم دیا تھا اور جس کو ہم نے آپ کے پاس وحی کیا ہے)، علمائے اسلام کی اصطلاح میں شرع سے مراد وہ احکام ہیں جو خدا نے اپنے بندوں کے لئے بنائے ہیں، خواہ ان کا تعلق عقیدہ سے ہو، عمل سے یا اخلاق سے۔

اس سے یہ واضح ہو گیا کہ مذکورہ حیثیت سے لفظ ”شرع“ دین اور فقہ کے الفاظ کا مترادف ہے، ہر چند کہ متاخرین علمائے اصول و فقہ کے نزدیک جو معنی متعین ہو چکا ہے اس کے اعتبار سے ”شرع“ اور ”دین“ کے الفاظ بمقابلہ ”فقہ“ کے عام سمجھے جائیں گے۔

لفظ ”شریعت اور شریعت“:

۷۔ لغت میں ”شریعت“ کے معنی چوکھٹ اور گھاٹ کے ہیں، اور انہی معنوں میں ”شریعت“ کا لفظ بھی آتا ہے، علمائے اسلام کے نزدیک ان کا اطلاق اسی معنی میں ہوتا ہے جس پر ”شرع“ کا لفظ بولا جاتا ہے، اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ“ (سورہ جاثیہ / ۱۸) (پھر ہم نے آپ کو دین کے ایک خاص طریقہ پر کر دیا سو آپ اسی پر چلے جائیے اور بے علموں کی خواہشوں کی پیروی نہ کیجئے)، نیز ارشاد ہے: ”لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرِيعَةً وَ مِنْهَا جَاءَ“ (سورہ مائدہ / ۴۸) (تم میں سے ہر ایک کے لئے ہم نے ایک (خاص) شریعت اور راہ رکھی تھی)۔

لیکن عصر حاضر میں لفظ شریعت کا اطلاق عام طور پر اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ عملی احکام پر ہونے لگا ہے، لہذا لفظ ”فقہ“ (باستعمال متاخرین) اور لفظ ”شریعت“ مترادف قرار پاتے ہیں۔

شاید اس جدید عرفی اطلاق کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ”لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرِيعَةً وَ مِنْهَا جَاءَ“ (سورہ مائدہ / ۴۸)، اس لئے کہ یہ بات یقینی ہے کہ آسمانی شریعتیں صرف عملی اور جزوی امور میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں، ورنہ بنیادی احکام بھی شریعتوں میں ایک ہی ہیں۔

اسی جدید عرفی اطلاق کی بنیاد پر احکام شریعت کی تعلیم دینے والے کالجوں کو ”کلیات الشریعت“ (شریعت کالج) کہا جاتا ہے۔

لفظ ”تشریح“:

۸۔ ”تشریح“، تشریح کا مصدر ہے، یعنی اس نے قانون اور قاعدے بنائے۔

اصطلاح میں تشریح، بندوں سے متعلق خدا کا خطاب ہے، خواہ یہ خطاب طلب ہو یا تنبیہ یا وضع۔

یہاں یہ جاننا ضروری ہے کہ تشریح صرف خدا کا حق ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضُ الْحَقُّ وَ هُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ“ (سورہ انعام / ۵۷) (حکم کسی کا نہیں سوا اللہ کے، وہی حق کو بتلاتا ہے اور وہی بہترین فیصلہ کرنے والا ہے)، لہذا کسی شخص کو چاہے جس مقام و مرتبہ کا ہو کسی حکم کی تشریح کا حق نہیں ہے، نہ حقوق اللہ سے متعلق اور نہ حقوق العباد سے متعلق، اس لئے کہ یہ خدا پر بہتان ہے اور خدا سے اس کا خصوصی حق چھین لینے کی کوشش کے مترادف ہے، ارشاد باری ہے: ”وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ السُّنْتِكُمْ الْكُذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَ هَذَا حَرَامٌ لِنَفْسِنَا عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ لَا يُفْلِحُونَ، مَتَاعٌ قَلِيلٌ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ“ (سورہ نحل / ۱۱۶-۱۱۷) (اور جن چیزوں کے بارے میں محض تمہارا جھوٹا زبانی دعویٰ ہے ان کی نسبت

یوں مت کہدیا کرو کہ فلاں چیز حلال ہے اور فلاں حرام، جس کا حاصل یہ ہوگا کہ اللہ پر جھوٹی تہمت لگا دو گے، بے شک جو لوگ اللہ پر جھوٹی تہمتیں لگاتے ہیں وہ فلاح نہیں پاتے، یہ چند روزہ عیش ہے اور ان کے لئے دردناک عذاب ہے۔ رسول خدا ﷺ بھی اپنے علوم مرتبہ کے باوجود حق تشریح نہیں رکھتے، بلکہ ان کو محض بیان و وضاحت کا حق حاصل ہے اور تبلیغ کی ذمہ داری ناند کی ہوئی ہے، ارشاد خداوندی ہے: ”يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ“ (سورہ مائدہ / ۶۷) (اے ہمارے پیغمبر جو کچھ آپ پر آپ کے پروردگار کی طرف سے اترا ہے یہ سب آپ لوگوں تک پہنچا دیجئے، اور اگر آپ نے یہ نہ کیا تو آپ نے اللہ کا پیغام پہنچایا ہی نہیں)، نیز ارشاد باری ہے: ”وَمَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ“ (سورہ نحل / ۶۴) (اور ہم نے آپ پر یہ کتاب صرف اس واسطے نازل کی ہے کہ جن امور (دین) میں لوگ اختلاف کر رہے ہیں آپ لوگوں پر اس کو ظاہر فرمادیں، اور ایمان والوں کی ہدایت اور رحمت کی غرض سے (نازل کیا ہے)، اور ارشاد ہے: ”وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ“ (سورہ نحل / ۴۴) (اور آپ پر بھی یہ قرآن اتا رہے تاکہ آپ لوگوں پر ظاہر کر دیں جو کچھ ان کے پاس بھیجا گیا ہے اور تاکہ وہ غور و فکر سے کام لیا کریں)۔

اس مسئلہ پر تمام مسلمانوں بلکہ تمام آسمانی شریعتوں کا اجماع ہے، اس اجماع سے صرف وہی لوگ کنارہ کش ہیں جو خدائی شرائع و احکام کی تابعداری سے دامن کش ہیں۔

انشاء اللہ اس موضوع پر ہم تفصیلی گفتگو ”اصول ضمیمہ“ میں کریں گے، جس میں ہم مذاہب اور ان کے دلائل بیان کریں گے، جن سے یہ واضح ہو جائے گا کہ قانون سازی کا حق بلاشک و شبہ صرف اللہ کو ہے۔

لفظ ”اجتہاد“:

۹- ”اجتہاد“ لغت میں ”جہد“ سے ماخوذ ہے جس کے معنی مشقت، گنجائش اور طاقت کے ہیں، تاموس میں آیا ہے: الجهد: الطاقة والمشقة، آگے کہا گیا ہے: والتجاهد بذل الجهد كالأجتهد، یعنی ”تجاهد“ کے معنی ”اجتہاد“ ہی کی طرح اپنی طاقت اور کوشش کو صرف کر دینے کے ہیں۔

خواہ اس کوشش کا تعلق کسی شرعی اعتقادی یا عملی حکم کے جاننے سے ہو، یا کسی لغوی یا عقلی مسئلہ کے جاننے سے ہو، یا یہ کوشش کسی امر محسوس کے سلسلہ میں ہو جیسے کسی چیز کا اٹھانا، لیکن گلاب کا پھول اٹھانے کو ”اجتہاد“ نہیں کہا جاسکتا۔ علماء فقہ و اصول نے ”اجتہاد“ کی مختلف تعریفیں کی ہیں جن کے الفاظ و معانی ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں، ہر چند کہ ان میں سے بعض تعریفوں پر لفظی صنعت کے اعتبار سے بعض اعتراضات کئے گئے ہیں، لیکن ساری تعریفوں

میں یہ بات قدر مشترک ہے کہ ”اجتہاد“ دلیل کے ذریعہ حکم شرعی معلوم کرنے کی غرض سے کوشش و توانائی صرف کرنے کا نام ہے، اجتہاد کی دقیق ترین تعریف وہ ہے جو ”مسلم الثبوت“^(۱) کے مصنف نے اختیار کی ہے، اور وہ یہ ہے کہ: ”اجتہاد کسی فقیہ کا حکم شرعی ظنی کا علم حاصل کرنے کے لئے اپنی پوری طاقت خرچ کر دینا ہے۔“

اس سے ہمیں یہ بھی معلوم ہوا کہ اجتہاد کا دائرہ کار ظنی مسائل ہیں، اور اس معنی میں وہ اکثر مسائل میں فقہ سے ہم آہنگ ہے، ہر چند کہ فقہ فقہاء کے اختیار کردہ معنی میں انفعال سے متعلق قطعی احکام سے بھی بحث کرتا ہے، جیسے فقہاء کا یہ کہنا کہ ”نماز واجب ہے“ وغیرہ۔

اجتہاد کے مسائل کا تفصیلی بیان انشاء اللہ موسوعہ کے علم اصول سے متعلق ضمیمہ میں آئے گا۔

۱۰۔ ظنی اجتہاد کی احکام جو ماضی سے اب تک فقہاء کے مابین اختلاف رائے کا میدان رہے ہیں، پر گفتگو کے وقت ایک سوال پیدا ہوا کرتا ہے جس کا حاصل یہ ہے: کیا یہ زیادہ مناسب نہیں تھا کہ شرعی نصوص و دلائل قطعی ہوتے تاکہ ایک ہی ملت کے فرزندوں کے مابین اس درجہ اختلاف و نزاع کا باعث نہ بنتے کہ وہ ایک دوسرے کے خون کے پیاسے بن جائیں؟

اس ابھرنے والے سوال کے سلسلہ میں اللہ کی توفیق سے ہم یہ کہتے ہیں:

وہ احکام جو دین کی بنیاد کا درجہ رکھتے ہیں، خواہ ان کا تعلق عقیدہ سے ہو، یا عملی امور سے، ان کا بیان ایسی محکم آیتوں کے ذریعہ ہوا ہے جن میں نہ کسی تاویل کی گنجائش ہے نہ اختلاف کی، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ چاہا ہے کہ یہ امور ہر زمانہ میں یقینی رہیں، جیسے میراث کے احکام، پر سئل لاء کے اصولی احکام اور حدود و قصاص کی آیتیں۔

لیکن جہاں تک متغیر ہونے والے مسائل کا تعلق ہے تو قرآن کریم نے ان کے تین راہنما خطوط بیان کر دیئے ہیں، اس لئے وہ نقطہ ہائے نظر کے اختلاف کا مقام بن گئے ہیں، اور یہ اختلاف اگر مبنی برحق ہو اور خواہش نفس پر مبنی نہ ہو تو امت کے لئے باعث رحمت ہے، خود صحابہ کا بہت سے مسائل میں ایک دوسرے سے اختلاف رہا ہے، لیکن ان کا اختلاف ان کے لئے باعث نزاع نہیں ہوا، وہ ایک دوسرے کے پیچھے بلا چون و چرا نماز پڑھتے تھے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک یہ سمجھتا تھا کہ ان کا مسلک درست ہے لیکن غلطی کا احتمال ہے، اور دوسروں کا مسلک غلط ہے لیکن درست ہونے کا احتمال ہے، لیکن جب فتنہ نے سر اٹھایا تو ہوائے نفس نے ڈیرہ جما لیا، نتیجتاً اختلاف رائے باعث نزاع بن گیا۔

مخلوقات کے سلسلہ میں سنت الہی، خواہ اس کا تعلق تشریح سے ہو یا تخلیق سے، پر غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہر خیر میں شر کا بھی کوئی نہ کوئی پہلو ضرور ہوا کرتا ہے، نقطہ ہائے نظر میں اختلاف کا باعث بننے والے ظنی نصوص کے خیر

(۱) محبت اللہ بن عبد اللہ بن مبارک (متوفی ۱۱۹ھ/۷۰۷ء) ایک ہندوستانی عالم ہیں، علم اصول فقہ پر ماضی میں جو کچھ لکھا گیا ہے یہ کتاب ساری کتابوں میں آخری اور سب سے بہتر کتاب ہے، علم اصول فقہ کی تدوین کے دونوں معروف طریقوں یعنی طریقہ مشکاہین اور طریقہ حنفیہ کو اس کتاب میں ملحوظ رکھا گیا ہے (۳۶۲/۲)۔

وشر والے پہلوؤں کے درمیان موازنہ کرنے سے یہ بات بخوبی معلوم ہو جاتی ہے کہ یہ نصوص خیر ہی خیر ہیں، اس لئے کہ سارے نصوص کے قطعی ہونے کی صورت میں افکار کا جمود نا قابل تصور مصیبت کا باعث ہوتا۔

اور تاریخ اس حقیقت کی سچائی کی گواہ ہے، چنانچہ مبنی برخواستہ نفس آراء جو تمام تر وجود پذیر ہونے والے فتنوں کا سرچشمہ تھیں، کے اثرات ناپید ہو گئے، اور کتابوں کے صفحات میں صرف ان کی داستان رہ گئی ہے، مؤرخین نے انہیں اس لئے ریکارڈ کر دیا ہے تاکہ ان سے اس امت کی کشادہ نفسی اور آزادی رائے کی کھلی شہادت سامنے آتی رہے، اس طرح کے افکار و آراء سیلاب کی جھاگ کی طرح ختم اور بجلی کی چمک کی طرح بجھ گئے: ”فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ“ (سورہ رعد ۱۷) (سو جو میل کچیل تھا وہ تو پھینک دیا جاتا ہے، اور جو چیز لوگوں کے لئے کارآمد ہے وہ دنیا میں (نفع رسانی کے ساتھ) رہتی ہے)۔

پھر یہ کہ اگر سارے نصوص قطعی ہوتے تو کوئی کہہ سکتا تھا کہ ہمارے لئے اجتہاد کی گنجائش کیوں نہیں رکھی گئی تاکہ ہماری عقلیں منجمد نہ ہوتیں، اور ہمیں جامد نصوص سے سابقہ نہ ہوتا!؟

اسلامی فقہ اور وضعی قانون کا فرق:

۱۱- قانون وضعی کے بعض پر جوش حامیوں کا کہنا ہے کہ فقہ اسلامی چونکہ محض بعض علماء کی آراء کا مجموعہ ہے، اس لئے اس کی مخالفت کو شریعت کی مخالفت نہیں کہا جاسکتا، وہ فقہ اسلامی پر یہ اعتراض بھی کرتے ہیں کہ فقہ اسلامی میں عصری مسائل اور نئے حالات کا حل نہیں ہے، بلکہ ان میں سے بعض لوگ تو یہ تک کہہ ڈالتے ہیں کہ فقہ اسلامی کی حیثیت آشوریوں اور قدیم مصری اور دیگر گذری ہوئی قوموں کے قوانین کی طرح محض تاریخ ماضی کی رہ گئی ہے۔

بتوفیق خداوندی مذکورہ اعتراض کے جواب میں ہم یہ عرض کریں گے کہ کوہ فقہ اسلامی بعض علماء کی آراء کا مجموعہ ہے، لیکن ان کی بنیاد کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ کی کسی نص شرعی پر ہوا کرتی ہے، حتیٰ کہ اجماع و قیاس اور دیگر معاون دلیلوں پر مبنی رایوں کا سرچشمہ بھی بالآخر کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ ﷺ ہی ہوتی ہے، مثلاً ”اجماع“ کے لئے ضروری ہے کہ کسی نص قرآنی یا سنت مقبولہ میں اس کی کوئی دلیل موجود ہو، علماء کے نزدیک یہ دلیل ”دلیل اجماع“ کے نام سے مشہور ہے، یہ دلیل کبھی ظنی الدلالت ہوتی ہے، لیکن کسی ایک رائے پر مجتہدین کی آراء کے متحد ہو جانے کی وجہ سے قطعیت کا درجہ حاصل کر لیتی ہے۔ قیاس سے متفرع احکام کے لئے بھی ضروری ہے کہ کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ میں ان کی کوئی بنیاد پائی جاتی ہو، کیونکہ قیاس، علمائے اصول فقہ کی تعریف کے مطابق کسی مسئلہ کو جس میں نص موجود نہ ہو کسی ایسے مسئلہ سے ملحق کر دینا ہے جس میں نص موجود ہو، تاکہ ان دونوں مسئلوں کے درمیان کسی قدر مشترک کی وجہ سے کوئی شرعی حکم ثابت کیا جاسکے، اس ”قدر مشترک“ کو ”علت“ کہا جاتا ہے، جیسا کہ ہم ان شاء اللہ اس کی تفصیل

”اصولی ضمیمہ“ میں ذکر کریں گے، اسی طرح ”استصلاح“ پر مبنی مسائل جنہیں ”مصالح مرسلہ“ کہا جاتا ہے، کے لئے بھی ضروری ہے کہ ”مصلحت“ کو شارع نے کالعدم قرار نہ دیا ہو بلکہ شارع نے اسے کسی نہ کسی درجہ میں حیثیت دی ہو، یہی بات ہر شرعی حکم کے متعلق کہی جاسکتی ہے۔

یہیں سے ہمیں یہ بھی بخوبی معلوم ہو گیا کہ فقہ اسلامی کا ”تقدس“ اس کے سرچشموں کا مرہون منت ہے، اسی لئے ہم تمام ادوار میں دیکھتے ہیں کہ فقہائے اسلام اس رائے کو کوئی حیثیت نہیں دیتے جس کی شریعت میں کوئی سند نہ ہو خواہ اس رائے کا تامل کوئی بھی ہو، قانون وضعی کو فقہ اسلامی سے کیا نسبت ہو سکتی ہے، جب کہ اس کے اکثر احکام کی بنیاد خواہشات و اغراض اور بااثر لوگوں کی خوشنودی پر ہے، اور وہ قانون ہر روز نیا لباس بدلتا رہتا ہے۔

یہ کہنا کہ فقہ اسلامی نے عصری مسائل کا حل پیش نہیں کیا ہے، اس دعویٰ کو تاریخ نے جھٹلا دیا ہے، مکمل تیرہ صدی تک اسی فقہ کے ذریعہ مختلف ملکوں اور قوموں نے جہاں داری کی ہے، اور وہ ہر مسئلہ کا ہر زمانہ میں حل پیش کرتا رہا ہے حتیٰ کہ تقلید و جمود کے دور میں بھی، چنانچہ ہمیں ہر زمانہ میں ایسے علماء اور اصحاب افتاء نظر آتے ہیں جنہوں نے اپنے زمانہ میں مختلف معاشروں کے مسائل کا حل اسی فقہ سے پیش کیا، اور اگر اس فقہ کو بالارادہ یا بلا ارادہ تمام یا اکثر میدان ہائے حیات سے علیحدہ نہ کر دیا گیا ہوتا تو ہم دیکھتے کہ وہ ہر زمانہ کا ساتھ دیتا ہے اور ہر مسئلہ کے حل کی بھرپور طاقت رکھتا ہے، اس لئے کہ فقہ جیسا کہ گذشتہ صفحات میں بیان کیا گیا، اولہ تفصیلیہ سے ماخوذ شرعی، فرعی اور عملی احکام کا جاننا ہے، یہ تعریف اس بات کی غماز ہے کہ انسان سے صادر ہونے والے ہر فعل کا کوئی نہ کوئی شرعی حکم ہو کر رہتا ہے، چاہے فعل کا تعلق عبادات سے ہو، یا معاملات سے، یا عائلی احکام سے، یا قضاء سے، یا امن سے، یا جنگ سے، ایسی صورت میں یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ یہ فقہ نئے معاشرہ کے مسائل کے حل سے قاصر ہے، قصور فقہ اسلامی کا نہیں بلکہ قصور ان لوگوں کا ہے جو اسے نافذ نہیں کرتے۔

”فقہ اسلامی عصری مسائل کا ساتھ دینے سے قاصر ہے“ سے اگر ان کی مراد یہ ہے کہ فقہ اسلامی ان کی بے لگام خواہشات پر لبیک نہیں کہتا تو ہمیں ان کی رائے سے اتفاق ہے، اس لئے کہ فقہ اسلامی کے ذریعہ خدا نے ایک ایسی امت کو وجود دینا چاہا ہے جو ایسی واضح اور روشن شاہراہ پر محو سفر رہے گی جس کے شب و روز یکساں ہیں، فقہ اسلامی کا یہ کام ہرگز نہیں ہے کہ وہ خواہشات کے غلاموں کا تابع فرمان رہے اور وہ اس کے ذریعہ کسی چیز کو کبھی حلال اور کبھی حرام کرتے رہا کریں۔

معتزین کا یہ کہنا کہ فقہ اسلامی کی حیثیت اب محض ”تاریخی“ رہ گئی ہے، تو درحقیقت اس اعتراض سے معترض اپنی خواہش نفس کی ترجمانی کر رہا ہے، خدائے عز و جل اس کی خواہش کو پایہ تکمیل تک پہنچنے نہیں دے گا، چنانچہ اسلامی قوموں کی بہت بڑی تعداد فقہ اسلامی کی صورت میں موجود خدائی شریعت کی طرف مراجعت کی ضرورت کا علم بلند کر

رہی ہے، ”قصہ پارینہ“ کی حیثیت ان شاء اللہ تانوں وضعی کی ہونے والی ہے کہ اسلامی ملکوں میں ابھی اس کے نفاذ کو ایک صدی یا اس سے بھی کم مدت گزری ہے لیکن وہاں کے لوگ اس سے تنگ آچکے ہیں، اور اس کے دامن سے صرف تھوڑے بہت وہ لوگ وابستہ رہ گئے ہیں جو یہ سمجھتے ہیں کہ ان کی زندگی اسی کے دم خم سے ہے، اور ان کی روزی روٹی کا مسئلہ اسی کے وجود سے جڑا ہوا ہے، لیکن مشرکوں کی خواہش کے علی الرغم خدائے کریم اپنے دین کو غالب کر کے چھوڑے گا۔

۱۲- فقہ اسلامی اور تانوں وضعی کے درمیان نمایاں فرق یہ ہے کہ فقہ اسلامی ہمیشہ دنیوی اور اخروی جزاء کو ہم رشتہ سمجھتا ہے، اس لئے اگر کوئی شخص دنیوی جزاء سے محروم رہے تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہ ہوگا کہ وہ اخروی جزاء سے بھی محروم ہو گیا، فقہ کے ہر مسئلہ میں ہم دیکھتے ہیں کہ فقہاء نے اس مسئلہ کے حکم تکلفیہ پر گفتگو کی ہے کہ آیا حلال ہے یا حرام؟ فرض ہے یا مستحب؟ نیز انہوں نے اس کے وضعی احکام پر بھی گفتگو کی ہے کہ صحیح ہے یا صحیح نہیں ہے؟ وہ عمل نافذ سمجھا جائیگا یا نہیں؟ اسی لئے ہم دینداروں کو دیکھتے ہیں کہ ان کے نزدیک عدالت میں کسی مقدمہ کا جیت لینا اسی وقت باعث دلچسپی ہوتا ہے جب ان کا ضمیر اس پر مطمئن ہو کہ عدالت نے جو حق ان کے لئے ثابت کیا ہے وہ ان کے لئے جائز حق ہے، جب کہ وضعی تانوں پر عمل کرنے والوں کے نزدیک صرف دنیوی حکم ہی مقصود ہوا کرتا ہے خواہ شریعت میں ناجائز کیوں نہ ہو، اسی لئے دنیوی حقوق کے حصول کے لئے طرح طرح کے حیلوں اور تدبیروں سے کام لیتے ہیں۔

فقہ اسلامی کے ادوار:

۱۳- اس مقدمہ میں یہ گنجائش نہیں ہے کہ ہم اس میں فقہ اسلامی کی مفصل تاریخ بیان کریں، اس لئے کہ اس مقصد کے لئے مخصوص وہ علم ہے جو ”تاریخ تشریح“ کے نام سے معروف ہے، اور اس موضوع پر مستقلاً کتابیں موجود ہیں، لیکن تاری کی معلومات نیز یہ ثابت کرنے کے لئے کہ فقہ اسلامی دوسری قوموں کی فقہ سے علیحدہ ایک مستقل بالذات علم ہے، ہم اس کی تاریخ پر قدرے روشنی ڈالیں گے۔

فقہ اسلامی مختلف ادوار سے گذرا ہے جو ایک دوسرے سے گتھے ہوئے رہے ہیں اور ہر سابقہ دور لاحقہ دور پر اثر انداز رہا ہے، ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ سبھی عہد اپنے زمانہ کے اعتبار سے پوری باریکی کے ساتھ ایک دوسرے سے ممتاز ہیں، سوائے عہد اول کے جو عہد نبوت ہے، اس لئے کہ وہ ان ادوار سے جو حضور ﷺ کے انتقال کے بعد آئے ہیں پوری طرح ممتاز ہے۔

پہلا دور: عہد نبوی:

۱۴- مکی و مدنی دونوں ادوار میں فقہ اسلامی کا تمام تر دار و مدار وحی پر تھا، حتیٰ کہ ان مسائل کا، جن میں حضور ﷺ نے یا

آپ ﷺ کے صحابہ نے آپ ﷺ کے سامنے یا آپ ﷺ کے پیچھے اجتہاد کیا اور آپ ﷺ کو اس کا علم ہوا اور آپ ﷺ نے اس کو برقرار رکھا یا اسے رد فرمایا، دارو مدار بھی وحی پر تھا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اگر اس اجتہاد کو برقرار رکھا تب بھی وہ وحی کے ذریعہ تشریح تھی، اور اگر رد کر دیا تو اس رد کی بنیاد بھی وہی تشریح تھی جو وحی پر مبنی تھی۔

حضور ﷺ کے اجتہاد کے اثبات و رد میں جو کچھ بھی کہا جائے، لیکن حق بات یہ ہے کہ ان مسائل میں جو آپ کو وحی سے نہ معلوم ہو سکے آپ ﷺ نے اجتہاد فرمایا ہے، پھر بسا اوقات اللہ تعالیٰ نے آپ کے اجتہاد کی توثیق کر دی ہے اور بسا اوقات آپ پر یہ واضح کر دیا ہے کہ آپ نے جو رائے قائم کی ہے وہ خلاف اولیٰ ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ دور یہاں وہاں کے کسی اجنبی فقہ سے متاثر نہیں ہوا، کیونکہ نبی ﷺ ناخواندہ تھے، آپ ﷺ کسی استاذ کے سامنے نہیں بیٹھے، نیز جس قوم میں آپ ﷺ نے آنکھیں کھولیں اور پرورش پائی وہ بھی ناخواندہ تھی، اور اسے رومی یا غیر رومی کسی قانون کی کوئی جانکاری نہ تھی۔

ہاں عربوں کے کچھ رسوم تھے جن پر ان کا اتفاق تھا، ان میں سے بعض رسم و رواج کو شریعت نے باقی رکھا، اور بعض کو منسوخ کر دیا، جیسے تہنی بیٹے کا رواج اور ”ظہار“ کی رسم اور نکاح کی بعض قسمیں جو عربوں میں معروف اور رائج تھیں، نیز سود اس لئے کہ یہ بھی ان میں عام تھا، اور اس کے علاوہ بہت سی باتیں، کوئی شخص خواہ کتنا ہی اسلام دشمن ہو یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ اس دور میں اسلامی قانون سازی سابقہ قوموں کے قوانین سے متاثر ہوئی تھی۔

اس دور میں صرف قرآن پاک کی تدوین زیر عمل آئی، کلام اللہ کے علاوہ حدیث وغیرہ کی تدوین سے اس لئے منع کر دیا گیا تا کہ لوگوں کو کلام اللہ اور حدیث رسول ﷺ میں امتباس نہ ہو، جیسا کہ سابقہ امتوں کے ساتھ ہوا کہ انہوں نے خدائی کلام کو اپنے رسولوں اور علماء کی باتوں سے گڈمڈ کر دیا، اور اس مخلوط کو انہوں نے اللہ کی طرف سے نازل کردہ مقدس کتابوں کا درجہ دے دیا، اس کے باوجود بعض صحابہ کو آپ کی حدیث کی تدوین کی اجازت ملی تھی، جیسے عبد اللہ بن عمرو بن العاص کو، چنانچہ انہوں نے حضور سے سن کر جو احادیث جمع کی تھیں ان کا نام انہوں نے ”الصادقہ“ رکھا تھا، اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بھی اجازت ملی تھی کہ وہ خون بہا اور دیت سے متعلق بعض مسائل لکھ لیں۔

اپنے رب کے پیغام کی مسلسل ۲۳ رسالہ تبلیغ کے بعد رسول اللہ ﷺ رفیق اعلیٰ سے جا ملے، ۱۳ سال آپ نے مکہ میں گزارے، جن کے دوران آپ کا مشن عقیدہ کی پختہ کاری تھی، خواہ عقیدہ کا تعلق اللہ تعالیٰ کی ذات سے ہو، یا آپ ﷺ کی سچائی کی شہادت سے، یا یوم آخرت سے، نیز آپ نے اس دور میں مکارم اخلاق کی دعوت اور امہات الرذائل سے منع فرمانے پر توجہ دی، عہد کی میں اگر بعض فرعی اور جزوی احکام شروع ہوئے، جیسے ذبیحوں کے احکام، تو درحقیقت ان کا تعلق توحید سے تھا۔

مدنی دور میں ہر طرح کی پیہم تشریحات اور قانون سازی کا کام انجام پذیر ہوا، اس دور کے متعلق اگر ہم کچھ کہہ سکتے ہیں تو یہی کہنا ہی کہتا رہا ہے کہ داعیان اصلاح نظریات تو وضع کرتے ہیں لیکن وہ اپنی زندگی میں ان نظریات کا ثمرہ نہیں دیکھ پاتے، لیکن رسول اکرم ﷺ نے رفیقِ اعلیٰ سے جاننے سے قبل احکام سازی کر کے انہیں اکثر معاملات میں عملی طور پر نافذ کر دکھایا، خواہ ان احکام کا تعلق خاندانی امور سے رہا ہو یا نظامِ حکومت سے، یا دیوانی معاملات جیسے بیع و شراء اور لین دین سے، اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشادِ حریف بحرف پورا ہوا: "الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا" (سورہ مائدہ / ۳) (آج کے دن تمہارے لئے تمہارے دین کو میں نے کامل کر دیا، اور میں نے تم پر اپنا انعام تمام کر دیا، اور میں نے اسلام کو تمہارا دین بننے کے لئے (ہمیشہ کو) پسند کر لیا)۔

دوسرا دور: عہد صحابہ:

۱۵- یہ زمانہ عہدِ نبوت کے بعد بکثرت پیش آنے والے نئے واقعات کے لحاظ سے امتیاز رکھتا ہے، اس لئے کہ اس دور میں کثرت سے فتوحات ہوئیں، اور مسلمانوں کو ان قوموں سے ملنے جلنے کا موقع ملا جن کے رسم و رواج سے عرب قطعاً ناواقف تھے، ان نئے واقعات کے تین خدائی احکام کی جانکاری ضروری ہوئی، اس لئے کہ ہم نے پچھلے صفحات میں کئی باوضاحت کی ہے کہ کوئی واقعہ ایسا نہیں جس میں حکم شرعی موجود نہ ہو، یہ زمانہ اس لحاظ سے امتیاز رکھتا ہے کہ اس میں ایسے صحابہ موجود تھے جن کی فقہاء کی حیثیت سے شہرت تھی اور نئے مسائل میں ان کی طرف رجوع کیا جاتا تھا، لہذا نئے مسائل کے متعلق ان سے رجوع کیا جاتا تھا، بعض صحابہ کثرت سے فتویٰ دینے والے تھے، لیکن ان کی تعداد صرف ۱۳ تھی، جن میں عمر، علی، زید بن ثابت، عائشہ، عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن عباس، معاذ بن جبل اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم تھے، اگر ان میں سے ہر ایک کے فتاویٰ جمع کر دیئے جائیں تو ایک بڑا دفتر تیار ہو جائے، بعض صحابہ فتویٰ کے تعلق سے متوسط درجہ کے تھے، جیسے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ، ان کے بعد کے صحابہ کی بہ نسبت ان سے فتاویٰ اس لئے بھی تھوڑے منقول ہیں کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے وصال کے بعد زیادہ دن زندہ نہیں رہے، ۱۳ھ میں ان کی وفات ہوئی، نیز مرتدین اور مانعین زکاۃ کے فتنہ کی سرکوبی اور روم و فارس کی طرف لشکر کشی نے انہیں مشغول کئے رکھا، متوسطین صاحبِ افتاء صحابہ میں حضرت عثمان، حضرت ابو موسیٰ اشعری وغیرہ بھی ہیں، ان کے فتاویٰ اگر جمع کئے جائیں تو ایک یا دو جز تیار ہو سکتے ہیں۔

بعض صحابہ ایسے ہیں جن سے ایک، دو یا تین مسلوں میں فتویٰ منقول ہے، بعض صحابہ اپنے اجتہاد کے سلسلہ میں اسلامی تشریح کی روح پر اعتماد کرتے تھے بشرطیکہ نصوص اس کی تائید کرتی ہوں، حضرت عمرؓ اس طبقے کے امام سمجھے جاتے ہیں، ان کے بعد ان کے شاگرد عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا درجہ ہے، جب کہ بعض صحابہ اجتہاد کے سلسلہ میں پابند

الفاظ تھے، جیسے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ۔

اس دور کے شروع میں یعنی حضرت ابو بکر و حضرت عمر رضی اللہ عنہما کے دور میں کتاب و سنت کے علاوہ ایک تیسرا مصدر بھی سامنے آیا، جو ان دونوں کے بعد والوں کے لئے اسلامی احکام کے سلسلہ میں بنیاد بنا، ہماری مراد ”اجماع“ سے ہے، ہوتا یہ تھا کہ جب کوئی نئی صورت حال پیش آتی تو خلیفہ ان صحابہ کو بلا بھیجتے جو تفقہ فی الدین میں ممتاز تھے، اور ایسے حضرات ان کے درمیان معروف و مشہور اور گئے چنے تھے، جب وہ آجاتے تو خلیفہ ان کے سامنے مسئلہ رکھتا، پھر اگر وہ کسی رائے پر متفق ہو جاتے تو یہ اجماع کی حیثیت اختیار کر لیتا، اور بعد والوں کے لئے اس سے اُخلاف ناجائز ہوتا تھا۔

اجماع کی حجیت اور اس کے امکان پر شک کرنے والے خواہ کتنا ہی شک کریں، لیکن وہ وقوع پذیر ہو چکا ہے اور اس کا انکار کسی طرح ممکن نہیں، جیسے داوی اگر تنہا ہو تو اسے چھٹے حصہ کا وارث بنانے اور اگر کئی دادیاں ہوں تو سدس (چھٹے حصہ) میں سبھوں کو شریک کرنے پر صحابہ کا اجماع، اور جیسے مسلمان مرد کی اہل کتاب عورت کے ساتھ شادی کی حلت کے باوجود اہل کتاب مرد کے ساتھ مسلمان عورت کی شادی کی حرمت پر ان کا اجماع، اور جیسے مصاحف میں قرآن کے جمع کرنے پر ان کا اجماع، جب کہ حضور ﷺ کے دور میں مذکورہ مسائل میں یہ صورت حال نہ تھی، اسی طرح دیگر وہ مسائل جن پر اجماع منعقد ہو چکا ہے۔

لیکن شیخین کے دور کے بعد اجماع کا دعویٰ محتاج دلیل ہوگا، اس لئے کہ صحابہ مجتہدین دنیا کے مختلف گوشوں اور ملکوں میں پھیل گئے تھے، زیادہ سے زیادہ جو بات ایک فقیہ کہہ سکتا ہے وہ یہ کہ: میں اس مسئلہ میں کسی اختلاف سے لاعلم ہوں۔

اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ یہ کہنا کہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے اجماع کا انکار کیا ہے، صحیح نہیں ہے، زیادہ سے زیادہ جو بات ان سے منقول ہے وہ یہ ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ: اجماع کا دعویٰ کرنے والا جھوٹا ہے، اس سے ان کی مراد شیخین کے زمانہ کے بعد کا اجماع ہے۔

اس دور میں بھی قرآن پاک کے علاوہ کسی اور چیز کی تدوین زیر عمل نہیں آئی، حدیث رسول اللہ ﷺ اور نئے مسائل میں صحابہ گرام کے فتاویٰ زبانی اور سینہ بسینہ نقل ہوئے، ہاں بعض صحابہ ذاتی یادداشت کے لئے ان میں سے بعض چیزیں لکھا کرتے تھے۔

صحابہ کے آخری دور میں، خلیفہ ثالث حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے ساتھ فتنہ نے پوری قوت سے سر اٹھایا، پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دور میں بڑے بڑے واقعات پیش آئے، اور وہ تفرق و معرض وجود میں آیا جس کی آگ میں ہم مسلمان ناہنوز بل رہے ہیں، ان حالات میں بعض متعصبین نے حدیثیں گڑھنی اور ان کی سند

رسول اللہ ﷺ یا کبار صحابہ تک پہنچانی شروع کیں، یہ متعصبین صحابہ میں سے نہیں تھے بلکہ یہ ان کے بعد کے طبقے کے نو مسلم تھے۔

اس دور میں فقہ اسلامی، رومی یا فارسی قوانین سے متاثر نہیں ہوا، اور اگر صحابہ نے ان سے کچھ انتظامی نظام اخذ کئے تو اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ وہ متعین لائن سے ہٹ گئے ہوں، یعنی براہ راست، یا بذریعہ اجماع، یا قیاس، یا استصلاح احکام کو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کی اصل کی طرف لوٹانے سے، چنانچہ مسلمانوں نے مفتوحہ علاقوں میں رائج بہت سارے وہ رسوم کا عدم کردیئے جو شریعت کی تصریح اور اس کی روح کے خلاف تھے۔

تیسرا دور: دور تالیف:

۱۶- یہ دور صحابہ کے عہد کا تسلسل تھا، جن میں سے اکثر لوگ فتنہ کی جنگوں کو دیکھ چکے تھے، لیکن اس دور کو دو مکتبہ ہائے فکر کے وجود سے امتیاز حاصل ہے، ایک مکتب فکر کا تعلق حجاز سے تھا، اور دوسرا مکتب فکر عراق میں تھا، حجازی مکتب فکر کا اجتہاد کے سلسلہ میں دارو مدار کتاب و سنت پر تھا اور رائے کا سہارا شاید ہی لیا جاتا تھا، اس لئے کہ حجاز گہوارۂ نبوت تھا جہاں محدثین کی کثرت تھی، نیز یہ کہ وہیں مہاجرین و انصار پیدا ہوئے اور یہ بھی کہ راویوں کا سلسلہ ان کے یہاں دراز نہیں تھا، اس لئے کہ تابعی رسول اللہ ﷺ سے حدیث کی روایت کرنے میں محض ایک راوی سے آگے نہیں بڑھتا تھا، اور یہ راوی بھی اکثر کوئی صحابی ہی ہوتا تھا، اور صحابی تمام کے تمام عادل اور ثقہ ہیں، اس مکتب فکر کے اولین سربراہ مدینہ منورہ میں عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما تھے، ان کے بعد ان کی جگہ سعید بن المسیب اور دیگر تابعین نے لی، جب کہ مکہ مکرمہ میں ان کی سربراہی تریحان القرآن عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے کی، ان کے بعد ان کے شاگردوں نے، جیسے ان کے غلام مکرمہ اور ابن جریج وغیرہ نے ان کی جانشینی کی۔

لیکن عراقی مکتب فکر رائے سے بہت سہارا لیا کرتا تھا، لیکن رائے کا سرچشمہ اصول پر مبنی قیاس ہوتا تھا، اور قیاس کسی ایسے مسئلہ کو جس میں نص شرعی موجود نہ ہو، کسی ایسے مسئلہ سے جوڑ دینا ہے جس میں نص شرعی موجود ہو، ان دونوں مسئلوں میں کسی علت جامعہ کی وجہ سے، جدید مسائل کو عراقی مکتب فکر والے شریعت کے عمومی قاعدوں کی طرف لوٹاتے اور ان کے معیار پر توالتے تھے، یہ لوگ روایت کے سلسلہ میں سخت اصولوں پر کاربند تھے، جس کی وجہ یہ تھی کہ عراق ان دنوں فتنوں کی آماجگاہ تھا، چنانچہ وہاں اسلام سے پیر رکھنے والے شعوبی (قومیت پرست لوگ) تھے جو اپنی مخفی اسلام دشمنی کا اظہار عربوں کے تئیں اپنی ناپسندیدگی کے عنوان سے کرتے تھے، وہاں وہ ملاحظہ بھی تھے جو پیہم شکوک و شبہات کو ہوا دیتے رہتے تھے، نیز ان میں وہ خالی قسم کے روافض تھے جو علیؑ کی محبت میں اتنے آگے نکل گئے کہ انہیں خدا یا مانند خدا بنا ڈالا، اور ان میں علیؑ اور شیعان علیؑ سے پیر رکھنے والے خوارج بھی تھے جو ان مسلمانوں کو مباح الدم سمجھتے تھے جو ان کے ہم مذہب نہ ہوں، اور دیگر طرح طرح کے فرقے اور گروہ تھے، اسی لئے قابل اعتبار فقہاء روایت میں

تامل اور اس کی چھان بین کرتے اور اس کے لئے ایسی شرطیں رو بہ عمل لاتے تھے جن پر اہل حجاز کار بند نہیں تھے، چنانچہ اگر کسی صحابی یا تابعی کا عمل اس کی اپنی روایت کے خلاف ہوتا تو وہ اس بات کو روایت کے لئے باعث خلل سمجھتے تھے، اس لئے اس طرح کی روایت کو اس بات پر محمول کرتے تھے کہ وہ یا تو مؤول ہے یا منسوخ، کسی ایسے مسئلہ میں جس میں ابتلاء نام ہے، کسی ثقہ کی منفرد روایت کو بھی مخدوش گردانتے تھے، اور ایسی روایت کو اس بات پر محمول کرتے تھے کہ یا تو یہ منسوخ ہے یا بلا ارادہ راوی سے غلطی ہو گئی ہے، غلطی والی بات اس لئے کہ وہ ثقات کو بالقصد جھوٹ سے موصوف کرنے سے بچتے تھے، لیکن یہ رائے رکھتے تھے کہ ایک عادل کبھی بھول سکتا یا غلطی کر سکتا ہے۔

اسی لئے نئے مسائل کے سلسلہ میں اس مکتب فکر کے فقہاء کا زیادہ تر اعتماد رائے سے کام لینے پر تھا، سوائے اس کے کہ ان مسائل کے سلسلہ میں ان کو کوئی ایسی حدیث مل جائے جس میں کوئی شک نہ ہو یا اس میں غلطی کا احتمال کمزور ہو۔

اس مکتب فکر کے سربراہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ تھے، ان کے بعد ان کے تلامذہ نے ان کی قائم مقامی کی جن میں سب سے مشہور علامہ نخعی تھے، ان کے بعد ابراہیم نخعی کا درجہ ہے، جن سے اس مکتب فکر کے ائمہ نے تربیت حاصل کی۔

۱۷- حجاز کے مکتب فکر کا حدیث و اثر والا ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ اس سے وابستہ فقہاء میں ایسے لوگ نہ پائے جاتے ہوں جنہوں نے اپنے بہت سارے اجتہادات میں رائے کا سہارا نہ لیا ہو، چنانچہ اسی دور میں حجاز والوں میں ربیعہ بن عبد الرحمن تھے جو ”ربیعہ الرأی“ سے مشہور تھے اور جو امام مالک کے استاذ تھے، اس کے برعکس عراق والوں میں ایسے علماء موجود تھے جو رائے پر عمل کرنے کو اچھا نہیں سمجھتے تھے، جیسے عامر بن شراحیل جو ”المعنی“ سے مشہور تھے۔

۱۸- ہماری اس گفتگو میں ”مکتب“ سے مراد خاص قسم کی عمارت نہیں ہے جیسا کہ ہمارے عرف میں سمجھا جاتا ہے، اور نہ ہی کوئی ایسی جگہ مراد ہے جو تعلیم کے لئے خاص کی گئی ہو، بلکہ ”مکتب“ سے مراد خاص رجحان اور ممتاز روش کی پابندی ہے، ہر چند کہ (اس دور میں) علماء کے جمع ہونے کی جگہ عموماً جامع مسجد میں ہوا کرتی تھیں، اور وہیں حلقہ ہائے تعلیم لگا کرتے تھے، یہ دوسری بات ہے کہ اس دور کے علماء اپنے گھروں میں اور چلتے پھرتے بھی فتوے دیا کرتے تھے۔

۱۹- یہ جانا بھی باعث دلچسپی ہوگا کہ اس دور میں اکثر اہل علم موالی (غلام) تھے، چنانچہ مدینہ منورہ میں عبد اللہ بن عمر کے غلام نافع تھے، جب کہ مکہ مکرمہ میں عبد اللہ بن عباس کے غلام عکرمہ، کوفہ میں بنی والہ کے غلام سعید بن جبیر، بصرہ میں حسن بصری اور ابن سیرین، شام میں مکحول بن عبد اللہ جو اوزاعی کے استاذ تھے، اور مصر میں اہل مصر کے امام لیث بن سعد کے استاذ یزید بن ابی حبیب علم و فضل کے تحت نشین تھے، اور ان کے علاوہ دیگر بہت سے موالی علم و تقدس کے امام تھے۔

لیکن خالص النسب عربی لوگ بھی اس دور میں ہمہ تن مصروف علم ہو گئے تھے، جن میں سعید بن المسیب، عامر شعمی اور علقمہ بن قیس نخعی قابل ذکر ہیں۔

بعض شہروں میں علم کے سلسلہ میں عرب آگے بڑھے ہوئے تھے، جیسے مدینہ اور کوفہ میں، جب کہ بعض دوسرے شہروں میں علم کا علم موالی کے ہاتھ میں تھا، جیسے مکہ اور بصرہ میں اور شام و مصر میں، لیکن ان دونوں گروہوں کا آپس میں میل جول اور ان کے درمیان ایک دوسرے کے بارے میں کمتری کے تصور یا شرم و عار کے کسی احساس کے بغیر افادہ و استفادہ کا رشتہ استوار تھا، کیونکہ اسلام نے ان کے دلوں کو جاہلی عصبیت سے پاک کر دیا تھا۔

لیکن اکثر اہل علم کا تعلق اس دور میں موالی سے تھا، اور اس کی مندرجہ ذیل وجوہات تھیں:

الف۔ عرب ان دنوں سیف بردار تھے اور لشکر اسلام کے سپہ سالار تھے اس لئے کہ وہ اسلام کی کان تھے اور اس کے تین زیادہ غیرت مند تھے، اس بنا پر علم سیکھنے اور سکھانے کے لئے اپنے آپ کو فارغ نہ کر سکے، کم مذکورہ بالا امور نے انہیں مشغول کر رکھا تھا۔

ب۔ ان موالی کا نشوونما ایسے ماحول میں ہوا تھا جس کی اپنی تہذیب و ثقافت تھی، جس دین کے وہ خوشی اور اپنی پسند سے حلقہ بگوش ہوئے، انہوں نے اس کی مدد میں حصہ لینا چاہا، اور چوں کہ وہ تلوار کے دھنی نہ تھے اس لئے انہوں نے قلم کے ذریعہ اس دین کی مدد کی ٹھانی۔

ج۔ ان کے آقا یعنی صحابہ کرام نے ان کی تعلیم و تربیت پر توجہ دی تاکہ وہ علم کی امانت ان سے لے کر دوسروں تک منتقل کر سکیں، چنانچہ نافع مولیٰ عبد اللہ بن عمر ہی کو لیجئے، انہیں حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے تعلیم و تربیت کے زیور سے آراستہ کیا، نافع نے ان سے اور ان کے علاوہ صحابہ سے کسب فیض کیا، جیسے ابو ہریرہ اور ام المؤمنین ام سلمہ، عبد اللہ بن عمر نے ان کے سلسلہ میں فرمایا کہ ”خدا نے نافع کے ذریعہ مجھ پر احسان کیا“۔

عکرمہ عبد اللہ بن عباس کے غلام تھے، ابن عباس کی وفات کے وقت وہ غلام ہی تھے، چنانچہ عبد اللہ بن عباس کے صاحبزادے علی نے انہیں خالد بن یزید بن معاویہ کے ہاتھ چار ہزار دینار میں فروخت کر دیا تو عکرمہ نے علی سے کہا: تم نے اپنی امت کا علم چار ہزار میں فروخت کر دیا، (یہ سن کر علی کو غیرت آئی) اور انہوں نے خالد سے معاملہ بیچ فسخ کر دینے کی درخواست کی، خالد نے درخواست منظور کر لی، اور علی نے عکرمہ کو فوراً ہی آزاد کر دیا۔

سید التابعین حضرت حسن بصری ام المؤمنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے گھر میں پروان چڑھے تھے، اور اسی سے ان کے علم و فضل کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔

د۔ یہ موالی حضرات اپنے آقا یعنی کبار صحابہ کے سفر و حضر میں ساتھ رہتے تھے، اس طرح وہ اپنے ان آقاؤں کے ظاہر و باطن کو خوب اچھی طرح جان جاتے اور ان کے علم و فضل کو امت مسلمہ کی طرف منتقل کرتے تھے۔

۲۰- یہ دور بقرآن پاک کے علاوہ کسی اور چیز کی عدم تدوین کے اعتبار سے فی الجملہ کبار صحابہ کے دور کا تسلسل سمجھا جاتا ہے، سوائے تھوڑی بہت حدیث کی کتابت کے جس کی طرف گذشتہ صفحات میں اشارہ کیا گیا، نیز اس دور کے کسی فقیہ کے متعلق یہ معلومات نہیں کہ اس نے مشہور شرعی مصادر سے علیحدہ کسی قانونی نظریہ پر اپنی رائے کی بنیاد رکھی ہو، ورنہ شبہات کو ہوا دینے والوں سے ہمارا مطالبہ ہے کہ وہ اس دور کے درپیش مسائل میں سے کسی ایک بھی ایسے مسئلہ کی نشاندہی کر دیں جس کی کوئی شرعی اصل نہ ہو۔

رسم و رواج پر مبنی مسائل بھی شرعی معیار کے تابع ہوا کرتے ہیں، چنانچہ اگر اسلام کسی رواج کو منسوخ کر دے تو اس کی کوئی حیثیت نہیں رہ جاتی، اور شریعت کی طرف سے اس کی منسوخی کے بعد اس پر کاربند ہونا گمراہی ہوگا، لیکن اسلام اس عرف کی حیثیت کو تسلیم کرے تو اس پر عمل جائز ہوگا، اس لئے نہیں کہ وہ ایک عرف ہے بلکہ اس لئے کہ اب اس کی بنیاد نص شرعی پر ہے، اور اگر شریعت کسی عرف کے سلسلہ میں خاموشی اختیار کرے تو اس پر عمل یا ترک عمل شرعی مصلحت کے تابع ہوگا۔

۲۱- باوجودیکہ اس دور میں بڑے بڑے فتنے رونما ہوئے، لیکن ان کا دائرہ تقریباً خلافت کے معاملہ اور اس سے متعلق احکام تک محدود رہا۔

۲۲- ہر چند کہ یہ دور عہد بنی امیہ کا ہم عصر تھا، اور خلفاء بنی امیہ اپنی سیاست و حکومت میں نرمی و سختی اور اعتدال کے حوالے سے ایک دوسرے سے مختلف تھے، لیکن ہر ایک اس کا خیال رکھتا تھا کہ اس سے کفر صریح کا ارتکاب نہ ہو، ان میں سے کسی نے اگر اس طرح کا کوئی کام کیا تو اس کو نکیر کا سامنا کرنا پڑا، اس دور کے فقہاء ایک دوسرے سے خط و کتابت اور مناظرہ کرتے تھے، ایک دوسرے کی رائے قبول کرتے تھے، اور حق کی پیروی کو ہر بات سے مقدم رکھتے تھے، اسی لئے حضور ﷺ نے اس دور کے بھلا ہونے کی پیشین گوئی فرمادی تھی، چنانچہ صحیح حدیث میں آیا ہے: ”خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ“ (۱) (سب سے بہتر دور میرا دور ہے، پھر اس کے بعد والا، پھر اس کے بعد والا)۔

اگر امت فی الجملہ راہ مستقیم پر گامزن ہو تو کسی شخص کا اس کے طور طریقہ سے انحراف یا اس کی صفوں سے خروج اس کے لئے کچھ مضرت رساں نہیں۔

چوتھا دور: دور صغارتا بعین اور کبار تبع تابعین:

۲۳- اس دور کی ابتداء تقریباً پہلی صدی ہجری کے اواخر اور دوسری صدی ہجری کے اوائل سے ہو جاتی ہے، یہ کہا

(۱) حدیث: ”خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي.....“ کی روایت شیخین نے کی ہے اور ان دونوں حضرات کے علاوہ بھی دیگر محدثین نے اس کی روایت حضرت عبداللہ بن مسعود سے کی ہے اور اس میں اضافہ ہے (فتح الکبیر ۳/۹۹ طبع مکتبۃ المدینہ)۔

جاسکتا ہے کہ اس کا آغاز امام عادل عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کے دور سے ہوتا ہے۔

اور جیسا کہ ہم نے پچھلے صفحات میں کہا کہ ان ادوار کے مابین زمانی طور پر کوئی خط فاصل موجود نہیں ہے، یہ ایک دوسرے میں پیوست رہے ہیں، اور خلف سلف سے استفادہ کرتے رہے ہیں۔

اس دور کا یہ امتیاز ہے کہ اس میں صحابہ و تابعین کے فتاویٰ کے ساتھ ساتھ حدیث کی تدوین کا آغاز ہوا، یہ کام امیر المؤمنین عمر بن عبدالعزیز کے حکم پر شروع کیا گیا، اللہ تعالیٰ نے اس کے لئے ان کو شرح صدر سے نوازا تھا، ان کو اندیشہ ہوا کہ مبادا حدیث رسول اللہ اور صحابہ و تابعین کے اقوال ضائع ہو جائیں اور زمانہ کے ساتھ ساتھ طاق نسیاں کی نذر ہو جائیں، پھر یہ کہ وہ علت بھی ختم ہو چکی تھی جس کی وجہ سے قرآن کے غیر قرآن کے ساتھ خلط ملط ہو جانے کا اندیشہ تھا، اس لئے کہ قرآن پاک سینوں اور مصاحف میں محفوظ ہو چکا تھا، اور ہزاروں انسان اسے زبانی یاد کر چکے تھے، اور کوئی ایسا مسلم گھرانہ نہ تھا جس میں قرآن پاک کا کوئی نسخہ نہ ہو، اس لئے اہل علم کو حکم ہوا کہ وہ ان احادیث اور صحابہ و تابعین کے فتاویٰ کی تدوین کریں جو انہیں معلوم ہیں تاکہ وہ بعد والوں کے لئے مرجع بن سکیں اور بدلتے ہوئے اسلامی معاشرہ میں، جس میں پیہم ایسے نئے حالات پیش آرہے ہیں جن میں شرعی احکام کی ضرورت ہے، مسائل کے حل میں مجتہدین ان سے روشنی حاصل کر سکیں۔

۲۴- اس سے بعض مستشرقین کے اس مسلک کی قلعی کھل جاتی ہے کہ حدیث کی تدوین کا مقصد فقہی آراء کے لئے وجہ جواز فراہم کرنا تھا، اس لئے کہ تاریخ شاہد ہے کہ فقہی آراء (فتاویٰ) اور حدیث کی تدوین ایک ہی عہد میں زیر عمل آئی، اور علماء نے ان کی جمع و تدوین کے وقت روایت کی چھان پھانک اور اس کی صحت و سقم کی طرف سے کامل اطمینان کے حصول کے لئے جو کوشش کی وہ دنیا کی کسی قوم نے نہ کی ہوگی۔

۲۵- اس دور میں علماء اپنے علمی رجحانات اور طریقوں کے تئیں اختصاص کی راہ پر چلنے لگے تھے، چنانچہ ان میں سے بعض تدوین لغت کے ماہر تھے، تو کسی کا موضوع اس کے آداب اور تاریخ سے اشتغال تھا، اور کسی نے عقیدہ سے متعلق نظری مسائل کو اپنا موضوع بنایا، جیسے عقلی طور پر تحسین و تہذیب اور رویت باری تعالیٰ وغیرہ کے مسائل، لیکن اس دور میں فقہ سے اشتغال رکھنے والے ہی محدثین اور مفسرین قرآن شاکر کئے جاتے تھے، اسی کے ساتھ ساتھ وہ عربی زبان کے رموز و اسرار سے اتنا ضرور واقف ہوتے تھے کہ قرآن و حدیث سے استخراج مسائل کے سلسلہ میں وہ ان سے کام لے سکیں، اسی لئے اس دور میں فقہاء کو ممتاز مقام حاصل تھا، امراء و حکام بھی ان کے مقام و مرتبہ کا بے پایاں لحاظ کرتے تھے، اور عوام الناس انکی قدر دانی میں کوئی کسر اٹھانہ رکھتے تھے، اور سارے مسئلوں میں ان سے رجوع کرتے اور انہیں اس امت کا راہنما سمجھتے تھے، اس سے قطع نظر ملک میں ان کو جو سیاسی مرکزیت حاصل تھی اس کیلئے ہم مثال کے طور پر زہری اور امام ابوحنیفہ کے استاذ حماد بن سلمہ کا نام لے سکتے ہیں۔

۲۶- اسی دور کے اواخر میں مختلف فقہی مذاہب رونما ہونا شروع ہوئے، اسی طرح اس مرحلہ میں تدوین و ترتیب کے عمل کو فروغ حاصل ہوا، چنانچہ اس سے قبل تدوین کا عمل ملاحظہ ہوا تھا لیکن اسی دور میں اس میں تنظیم اور باقاعدگی آئی، یہی دور اس دور پنجم کی تمہید تھا، جس میں ائمہ عظام پیدا ہوئے۔

پانچواں دور: دور اجتہاد:

۲۷- اس دور کا آغاز اسلامی سلطنت میں جامع علمی ترقی کے آغاز کے ساتھ ہوا، یہ عہد بنی امیہ کے اواخر سے تقریباً چوتھی صدی ہجری کے اختتام تک ممتد رہا، لیکن اس دور کی بھی ابتداء اور انتہاء کی زمانی تعیین (جیسا کہ ہم نے بارہا عرض کیا) کسی مؤرخ کے لئے ممکن نہیں، اس دور میں بڑے بڑے ائمہ، مجتہد منتسب، مذاہب فقہیہ کے مجتہدین اور اہل ترجیح علماء پیدا ہوئے، نیز اسی دور میں دقیق علمی طرز پر فقہی مذاہب کی تدوین کا کام ہوا۔

اس سے پہلے کہ ہم مجتہدین کے طبقات کو الگ الگ بیان کریں، ضروری ہے کہ ہم یہ بتاتے چلیں کہ اس دور میں ایک نیا علم معرض وجود میں آیا جس کا فقہ سے گہرا رشتہ ہے، یعنی علم اصول فقہ۔

علم اصول فقہ:

۲۸- یہ علم دوسری صدی ہجری میں رونما ہوا، جمہور علماء کی رائے ہے کہ اس کے پہلے مدون امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ہیں، لیکن ابن ندیم نے ”المہرست“ میں اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ اس علم میں سب سے پہلے قلم اٹھانے والے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد امام ابو یوسف ہیں، بہر صورت اس علم میں پہلی تصنیف جو ہم تک پہنچی ہے وہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ”الرسالۃ“ ہے، اس علم میں کتاب و سنت یا قیاس سے شرعی احکام کے استخراج کے سلسلہ میں مجتہد کے لئے جن قواعد کی پابندی ضروری ہے انہیں بیان کیا گیا ہے، امام شافعی نے اجتہاد کے بارے میں اپنے طریقہ عمل کو بتانے کے لئے اسے تصنیف کیا تھا، کسی بھی علم یا زندہ وجود کی طرح جو آغاز آفرینش میں چھوٹا ہوتا ہے پھر بڑا ہوتا ہے، علم اصول فقہ بھی متعدد ادوار سے گذرا، بعد میں اس میں کچھ ایسے علوم و مباحث بھی شامل کر لئے گئے جنہیں علم اصول فقہ کے مصنفین نے اجتہاد کے عمل سے مربوط سمجھا بلکہ اس سے آگے بڑھ کر خالص نظری مباحث بھی شامل کر لئے گئے۔

اس علم میں بھی مفصل اور مختصر تصنیفات ہوتی رہی ہیں، جنہیں ان شاء اللہ ہم تفصیل کے ساتھ علم اصول فقہ سے متعلق خصوصی ضمیمہ میں بیان کریں گے۔

۲۹- اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ علم اصول فقہ کی تدوین سے قبل اجتہاد کے عمل میں قواعد کی پابندی نہیں کی جاتی

تھی، بلکہ اس کے برعکس مجتہدین عہد صحابہ سے اصول فقہ کی تدوین کے وقت تک پورے طور پر متعین قواعد کے پابند رہے ہیں، اور اگر بعض قواعد کے سلسلہ میں ایک فقیہ کی رائے دوسرے فقیہ کی رائے سے مختلف رہی ہے تو اس اختلاف کا منشا حتی الامکان صحیح بات کی تلاش اور شرعی احکام کے سلسلہ میں خواہش نفس کی پیروی سے بالکلیہ اجتناب تھا، اور اگرچہ یہ قاعدے مدون نہ تھے لیکن بغیر تدوین کے ان پر عمل جاری تھا، اس کی مثال علم نحو سے دی جاسکتی ہے، اس لئے کہ عرب فاضل کو رفع اور مفعول کو نصب دینے کی مکمل پابندی کرتے تھے بغیر اس کے کہ وہ ان علمی اصطلاحوں کی پابندی کریں جو تدوین علم نحو کے بعد سامنے آئیں۔

اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ علم اصول فقہ کی تدوین علم فقہ کے بعد ہوئی ہے، گو کہ وجود کے اعتبار سے دونوں کی نشوونما ایک دوسرے کے ساتھ لازم و ملزوم کی حیثیت سے ہوئی ہے۔

۳۰- اسی دور میں فقہ تقدیری یعنی مسائل فرض کر کے ان کے احکام بیان کرنے کا طریقہ رونما ہوا، عراقی مکتب فکر میں اس فقہ کا رجحان امام ابوحنیفہ اور آپ کے شاگردوں سے پہلے ہی نمایاں ہو چکا تھا، اگرچہ ان کے دور میں اور ان کے شاگردوں کے دور میں اس فقہ تقدیری سے اشتغال میں اضافہ ہوا، فقہ کی اس قسم کے بارے میں فقہاء دو حصوں میں بٹے ہوئے تھے: کچھ لوگ تو اس کو ناپسند کرتے تھے کہ اس سے اشتغال غیر مفید ہے، اور بسا اوقات اس کی وجہ سے ایسی بحثیں کھڑی ہو جاتی ہیں جو نزاع کا باعث بنتی ہیں، لیکن کچھ لوگ اس کی تائید کرتے اور کہتے تھے کہ ہم ہر واقعہ کے لئے پہلے سے حکم تلاش کر کے رکھتے ہیں تاکہ واقعہ کے رونما ہونے کے وقت متعلقہ حکم معلوم کرنے کے لئے ہمیں پریشان نہ ہونا پڑے، دونوں رایوں میں سے ہر ایک کی اپنی جگہ دلیل اور وزن ہے، ہم اس جگہ دونوں رایوں کا موازنہ کرنا نہیں چاہتے، ہر چند کہ ہماری رائے ہے کہ فقہ کی اس قسم میں اتنا زیادہ مشغول ہونا کہ عادتاً ناممکن الوقوع مسائل کو فرض کیا جائے بلا ضرورت اور عبث کام ہے، اور خدا عبث کام میں مشغول ہونا پسند نہیں کرتا، البتہ ان ممکن الوقوع مسائل کو جو ابھی واقع نہیں ہوئے لیکن واقع ہو سکتے ہیں فرض کرنے اور ان کے احکام کی تخریج کرنے میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ فقہ کی کتابوں میں ہمیں بہت سے ایسے مسائل بکھرے ہوئے ملتے ہیں جنہیں متقدمین ناممکن الوقوع سمجھتے تھے اور اب وہ باقاعدہ رونما ہو چکے ہیں، جیسے جنس کی تبدیلی یعنی عورت کا مرد اور مرد کا عورت ہو جانا، اور جیسے مصنوعی حمل اور مردوں کے اعضاء زندوں کے اندر منتقل کر دینا، یا زندوں کے اعضاء کی زندوں کو پیوند کاری، حقیقت یہ ہے کہ فقہ تقدیری نے ان جیسے مسائل میں بحث و تحقیق کا وہ دروازہ کھولا ہے جس میں قدم رکھنا ہمارے لئے فقہ تقدیری کے بغیر دشوار تھا، اس سلسلہ میں متقدمین فقہاء رحمہم اللہ نے ہمارے لئے صراط مستقیم پر چلنے کی راہ ہموار کی ہے۔

مجتہدین و فقہاء کے طبقات:

۳۱- اس پیرا گراف میں ہم مجتہدین کے طبقات پر مختصر روشنی ڈالیں گے، لیکن ہم تفصیل میں نہیں جائیں گے، کیونکہ

اس موضوع کی تفصیلات فقہ اسلامی کی تاریخ اور فقہاء کے طبقات پر تصنیف کردہ کتابوں میں موجود ہیں۔

علماء نے مجتہدین کو مندرجہ ذیل طبقات میں تقسیم کیا ہے:

الف۔ کبار مجتہدین: یہ وہ مجتہدین ہیں جو فقہی مذاہب کے بانی ہیں، اگرچہ ان میں سے بعض کے مذاہب باقی و مروج ہیں اور بعض کے مذاہب اب مٹ گئے ہیں، اجتہاد کیلئے اصول سازی اور استنباط احکام کے سلسلہ میں ان میں سے ہر ایک کا اپنا ایک خاص نچ ہے، جیسے ائمہ اربعہ ابوحنیفہ، مالک، شافعی اور احمد جو چار مشہور فقہی مذاہب کے بانی ہیں، جن کی مشرق و مغرب میں مسلمانوں کی غالب اکثریت پیروی کرتی ہے، ائمہ اربعہ کے ہم عصر دیگر ائمہ بھی تھے جو ان سے کم رتبہ نہ تھے جن کے مذاہب ختم ہو گئے اور اب ان کا وجود باقی نہیں رہا، جیسے شام میں امام اوزاعی، مصر میں امام لیث بن سعد، اور عراق میں ابن ابی لیلیٰ اور ثوری، ان کے علاوہ دیگر علمائے مجتہدین جن کے تذکرے سے علم الخلاف، تفاسیر اور شروح احادیث و آثار کی کتابیں بھری پڑی ہیں۔

ب۔ مجتہدین منتسبین: ان سے مراد مذکورہ ائمہ کے تلامذہ ہیں، جو قواعد و اصول میں اپنے ائمہ سے متفق ہیں، لیکن تفریع احکام میں بعض دفعہ ان سے اختلاف رکھتے ہیں، ان کی آراء اسی مذہب کا جزء سمجھی جاتی ہیں جس کی طرف ان کا انتساب ہے، چاہے ان کی کوئی رائے ایسی بھی ہو جو صاحب مذہب امام سے منقول نہ ہو، جیسے امام ابوحنیفہ کے شاگردوں میں ابو یوسف، محمد اور زفر، امام مالک کے شاگردوں میں عبدالرحمن بن قاسم اور ابن وہب، امام شافعی کے شاگردوں میں مزنی، لیکن امام احمد کے شاگرد صرف ان کی آراء اور ان کی احادیث کے ناقل تھے، ان میں سے کسی کے متعلق یہ معلوم نہیں کہ کسی اصل یا فرع میں اپنے امام کی اس نے مخالفت کی ہے، ان کے شاگردوں میں ابو بکر اثرم، ابو داؤد سجستانی اور ابو اسحاق حربی ہیں۔

ج۔ مجتہدین مذاہب: یہ وہ مجتہدین ہیں جو اپنے ائمہ کے ساتھ اصول یا فروع میں اختلاف نہیں کرتے، لیکن ان مسائل کی تخریج کرتے ہیں جن میں امام یا ان کے اصحاب سے کوئی رائے منقول نہیں، وہ اس استنباط احکام میں اپنے امام کے منہاج کی پابندی کرتے ہیں، البتہ عرف پر مبنی مسائل میں بسا اوقات اپنے امام کی رائے سے اختلاف کرتے ہیں، وہ ان مسائل کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ ان کے تین امام سے ان کا اختلاف دلیل و برہان کا اختلاف نہیں ہے بلکہ عرف و زمانہ کا اختلاف ہے، اس لئے کہ اگر ان کے امام کو وہ صورت حال معلوم ہوتی جو ان کو اب معلوم ہوتی ہے تو وہ بھی وہی رائے قائم کرتے جو انہوں نے کی ہے، یہی وہ حضرات ہیں جن پر مذہب کی تحقیق اور قواعد مذہب کو ثابت و مستحکم کرنے اور مذہب کے متفرق مسائل کو یکجا کرنے میں اعتماد کیا جاتا ہے۔

د۔ مجتہدین مرتجین: یہ وہ حضرات ہیں جن کی ذمہ داری روایات میں سے بعض کو بعض پر ترجیح دینا ہے ان قواعد کی رعایت کرتے ہوئے جن کو متقدمین نے وضع کیا ہے، بعض علماء نے (ج) اور (د) کے دونوں طبقوں کو ایک ہی طبقہ مانا ہے۔

۵۔ طبقہ مستدلین: یہ لوگ نہ تو استنباط احکام کرتے ہیں، اور نہ ہی کسی قول کو کسی قول پر ترجیح دیتے ہیں، لیکن اقوال کے لئے دلائل فراہم کرتے ہیں اور ان امور کی وضاحت کرتے ہیں جن پر اقوال کا مدار ہے، اور حکم کی ترجیح یا انسب بالعمیل کی وضاحت کے بغیر دلائل کے درمیان موازنہ کرتے ہیں۔

اگر آپ دقت نظر سے کام لیں تو آپ کو اندازہ ہوگا کہ اس طبقہ کو سابقہ دونوں طبقوں سے کم اہمیت حاصل نہیں ہے، اس لئے یہ ناقابل فہم ہے کہ احکام کے لئے ان کے استدلال کا عمل ایک رائے کو دوسری رائے پر ترجیح دینے پر منتج نہ ہوتا ہو، اسی لئے بہتر یہ ہے کہ یہ سمجھا جائے کہ یہ تینوں طبقے ایک دوسرے میں داخل ہیں۔

۳۲۔ مجتہدین مذہب یا اہل ترجیح یا مستدلین کے تینوں طبقوں میں جن لوگوں کو شمار کیا جاتا ہے وہ مندرجہ ذیل علماء ہیں:

حنفیہ میں: ابو منصور ماتریدی، ابوالحسن کرخی، جصاص رازی، ابوزید دہلوی، شمس الامتہ حلوانی اور شمس الامتہ سمرقانی وغیرہ۔

مالکیہ میں: ابوسعید بر ادعی، نجی، ماجی، ابن رشد، مازری، ابن حاجب اور قرافی۔

شافعیہ میں: ابوسعید اصطخری، قتال کبیر شاشی، اور حجتہ الاسلام غزالی۔

حنابلہ میں: ابوبکر خذال، ابوالقاسم خرقی اور قاضی ابویعلی کبیر۔

مذکورہ حضرات کے احوال پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے مقام و مرتبہ اور طبقات کی تعیین میں مؤرخین کا اختلاف ہے، لیکن ان کا اس پر اتفاق ہے کہ مسائل کی تحقیق و اثبات میں ان کا کردار ناقابل انکار ہے، بلکہ ان مسائل کی بقا اور جڑیں مضبوط کرنے میں ان کا دور رس اثر رہا ہے۔

۳۳۔ مقلدین: ان کا اجتہاد میں کوئی حصہ نہیں رہا، بلکہ ان کا کام نقل کی قوت ہے، ان کے دو طبقے ہیں: طبقہ حفاظ اور محض تابعین کا طبقہ۔

الف۔ طبقہ حفاظ: یہ لوگ مذہب کے اکثر احکام و روایات سے واقف ہوتے ہیں، یہ نقل کے باب میں حجت ہیں، اجتہاد میں نہیں، پس وہ نقل روایت میں واضح ترین روایتوں کی نشان دہی میں اور باعتبار ترجیح قوی ترین روایت کو نقل کرنے میں حجت ہیں بغیر اس کے کہ اپنی طرف سے کوئی ترجیحی عمل کریں، ان کی شان میں ابن عابدین فرماتے ہیں: یہ لوگ قوی، قوی، ضعیف اور ظاہر روایت، ظاہر مذہب اور نادر روایت کے درمیان فرق اور امتیاز کی قدرت رکھتے ہیں، جیسے قابل اعتبار متون کے مصنفین صاحب کنز، صاحب تنویر الابصار، صاحب وقایہ اور صاحب مجمع الزہر، ان حضرات کی شان یہ ہے کہ اپنی کتابوں میں رد کردہ اقوال اور ضعیف روایات نقل نہیں کرتے، اس بنیاد پر ان کا کام روایتوں کے مابین ترجیح دینا نہیں بلکہ درجات ترجیح کی شناخت اور مرتبہ حسن کے مدارج کے مطابق انہیں ترتیب دینا

ہے، یہ طبقہ نقل ترجیح میں دورائے بھی رکھتا ہے، چنانچہ ان میں سے بعض علماء ایک رائے کی دوسرے پر ترجیح نقل کرتے ہیں جب کہ دوسرے حضرات ان کے برعکس نقل کرتے ہیں اور مرتجحین کے اقوال میں سے ان کو اختیار کرتے ہیں جو ترجیحی حیثیت سے قوی ترین ہوں اور اصول مذہب میں اعتماد میں برہنہ ہوں، یا ان اقوال کو اختیار کرتے ہیں جن کے قائلین کی تعداد زیادہ ہو یا اس قول کا قائل مذہب کے فقہاء کے درمیان زیادہ قابل اعتماد ہو۔

سابق علماء کی طرح انہیں بھی فتویٰ دینے کا حق حاصل ہے، لیکن پہلے والوں کی بہ نسبت محدود دائرہ میں، ان کے سلسلہ میں ابن عابدین فرماتے ہیں: اس میں کوئی شک نہیں کہ مختلف روایتوں میں راجح اور مرجوح کو جاننا اور ضعف و قوت کے اعتبار سے ان کی حیثیتوں کو پہچاننا ہی طالبان علم کی آخری آرزو ہوا کرتی ہے، اس لئے مفتی اور قاضی کے لئے ضروری ہے کہ خوب سوچ سمجھ کر جواب دے اور اٹکل سے کام نہ لے، تاکہ خدا کی حرام کردہ باتوں کو حلال، اور حلال کو حرام کرنے کے ذریعہ باری تعالیٰ پر بہتان سے بچ سکے (۱)۔

ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اس طبقہ کے علمی کام کا حاصل جمع و تصنیف ہے، اور صحت نقل کے اعتبار سے (نہ کہ قوت دلیل کے اعتبار سے) اقوال مذہب کی ترتیب ہے۔

ب۔ متبعین: ان سے ہماری مراد وہ لوگ ہیں جو مذہب سے متعلق ساری باتوں میں دوسروں کی پیروی کرتے ہیں، چنانچہ اجتہاد، آراء کے درمیان ترجیح، استدلال اور نقل کے سلسلہ میں ترجیح اور اس کی درستگی وغیرہ کی بابت وہ اپنے پیش رو علماء کی پیروی کرتے ہیں، لہذا ان کا کام صرف ترجیح سے متعلق کتابوں کا سمجھنا ہے، اس لئے یہ ترجیح بین الروایات نہیں کر سکتے، اور ترجیح اور درجات ترجیح کی تمیز کے کسی باب میں ان کا علم مرتجحین کے درجہ کا نہیں ہوا کرتا، ان کے متعلق ابن عابدین لکھتے ہیں: یہ حضرات رطب و یابس میں فرق نہیں کر پاتے، اور نہ ہی دایاں بائیں کا امتیاز رکھتے ہیں، بلکہ شب میں لکڑی چننے والے کی طرح سب کچھ جمع کر لیتے ہیں، لہذا ان کی تقلید کرنے والے کی تباہی یقینی ہے۔

اخیر زمانوں میں اس طرح کے متبعین کی کثرت ہو چکی ہے، یہ لوگ کتابوں کی عبارتوں میں لگے رہتے ہیں، یہ کتابوں سے صرف معلومات حاصل کرتے ہیں اور جو کچھ حاصل کرتے ہیں اس کی دلیل معلوم کرنے کی کوشش نہیں کرتے، بلکہ صرف یہ کہنے پر اکتفاء کرتے ہیں کہ ”اس سلسلہ میں ایک قول ہے“ چاہے اس قول کی کوئی قوی دلیل نہ ہو (۲)۔

اس جماعت کے دو مختلف اثرات سامنے آئے: ایک اچھا تھا جس کا تعلق قضاء سے تھا اس لئے کہ قضا کا کام

(۱) الفتاویٰ الخیر یہ ۲/۳ طبع: الامیر یہ۔

(۲) رسم المفتی لابن عابدین، قدرے تغیر کے ساتھ۔

مذہب کے رائج قول ہی پر صحیح ہوتا ہے، اور ان لوگوں کا کام ہی رائج مذہب کی پیروی ہے، اس طرح بغیر کسی اغراط کے قضاء کا کام منضبط ہو جاتا ہے، اور جس زمانہ میں افکار میں انحراف پیدا ہو جائے اس میں قضاء کے کام کو مقید کرنا اور اس کے دائرہ عمل کی تحدید ضروری ہوتی ہے، بلکہ صرف قضاء کے احکام کی پیروی ہی بہتر ہوتی ہے۔

لیکن اس کا دوسرا اثر یہ مرتب ہوا کہ اس طرز عمل سے فقہائے متقدمین کے اقوال کو مقدس سمجھا جانے لگا، اور دلیل کی قوت کا لحاظ کئے بغیر اور اس بات کا لحاظ کئے بغیر کہ کتاب و سنت سے ان کے اقوال کس حد تک مربوط ہیں اور وہ اقوال کس حد تک قابل تفسیر ہیں، خود ان کے اقوال کو حجت کا درجہ دیدیا گیا، اور معاملہ گڈڈ ہو گیا، اس صورت حال نے ان لوگوں میں اپنا اثر دکھایا جو اپنے اعمال کے لئے وجہ جواز کی تلاش میں رہا کرتے ہیں، اور ریاکارو چاپلوس قسم کے لوگ اقوال شاذہ سے استشہاد کر کے اصحاب اثر و اقتدار لوگوں کے غلط اعمال کو جائز ٹھہرانے میں تیزی دکھانے لگے، ان کے لئے بس اتنا کافی ہوتا ہے کہ بعض علماء نے ان کی رائے عمل کو جائز قرار دیا ہے، خواہ اس قول کا (جس کو انہوں نے بطور دلیل اختیار کیا ہے) قابل کوئی بھی ہو، اس کی دلیل چاہے جیسی بھی ہو، بلکہ جس مذہب کی کتابوں میں یہ قول مدون ہے اس کے نزدیک اس کی صحت نقل و قوت جیسی بھی ہو اس سے کوئی بحث نہیں ہوتی، پھر ہوتا یہ ہے کہ مذکورہ چاپلوس قسم کے لوگ کثرت علم کے اظہار اور اس پر فخر کے لئے ایسے شاذ اقوال کو مجلسوں میں خوب پھیلاتے ہیں، یہ صورت حال ان لوگوں کیلئے، اور ان کی تقلید کرنے والوں کے لئے، اور دین کے سلسلہ میں ان کی بات کو دلیل کے طور پر قبول کرنے والوں، اور ان کی حوصلہ افزائی کرنے والوں، سب ہی کے لئے باعث بربادی ہے (۱)۔

۳۴- مختلف ادوار اجتہاد میں، خواہ اجتہاد مطلق ہو یا مقید، بلکہ مختلف ادوار تقلید میں بھی فقہ سے شغل رکھنے والا کوئی ایسا آدمی ہمیں نہیں ملتا جس نے کسی حکم شرعی کے استنباط کے سلسلہ میں اولہ شرعیہ کے علاوہ کسی اور دلیل کا سہارا لیا ہو، ان میں سے کسی نے رومی قانون (Roman Law) یا دیگر قوانین سے جو مسلمانوں کے ہاتھوں فتح کردہ ممالک میں رائج تھے، استفادہ کی کوئی کوشش نہیں کی۔

جو لوگ یہ شبہ پیدا کرتے ہیں کہ استنباط احکام میں ہمارے فقہاء نے رومی قانون کا سہارا لیا تھا، انہیں چاہئے کہ ہمیں کوئی ایک حکم ایسا بتادیں جس کے سلسلہ میں انہوں نے رومی قانون یا دیگر کسی قانون سے کسب فیض کیا ہو، کوئی حکم رومی قانون کے اشارات سے اگر کچھ مطابقت رکھتا بھی ہو تو اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ وہ اسی سے مستنبط ہے، بلکہ وہ حکم ان احکام میں سے ہے جن پر تمام فطرت ہائے سلیمہ متفق ہیں اور ان مسائل میں سے ہے جو زمانوں کے اختلاف سے مختلف نہیں ہوتے، اس طرح کے احکام اگر اسلامی فقہ میں موجود ہوں تو ان پر غور کرنے سے ہمیں معلوم ہوگا کہ ان کی بنیاد کسی شرعی دلیل پر ہے۔

(۱) موسوعۃ الفقہ الاسلامی، ۶۶، ۶۷، ۶۸، قدرے تغیر کے ساتھ، مباحث کردہ جمعیتہ الدراسات الاسلامیہ، زیر نگرانی شیخ محمد ابو زہرہ مرحوم۔

مذہب فقہیہ کی بقا اور ان کا پھیلاؤ:

۳۵- گذشتہ سطروں میں یہ بات ہمیں معلوم ہو چکی ہے کہ کچھ فقہی مذاہب ایسے تھے جو اب مٹ گئے ہیں، اور کچھ ایسے ہیں کہ نہ صرف یہ کہ باقی رہے بلکہ وہ ترقی بھی کرتے رہے، بعض مؤرخین کی رائے ہے کہ ان کی بقا و ترقی کی وجہ اقتدار و حکومت کی طاقت تھی۔

لیکن یہ بات علی العموم قابل قبول نہیں، ہو سکتا ہے کہ باقی ماندہ مذاہب کے بقا اور پھیلاؤ میں حکومت و اقتدار کا کچھ دخل ہو، لیکن یقیناً یہ دخل معمولی رہا ہوگا، اس لئے کہ سلطنت عباسی میں جس کے زیر نگیں تمام اسلامی علاقے تھے، قضاء حنفی فقہاء کے ہاتھ میں رہی، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ مذہب حنفی کے ماننے والے شمالی افریقہ اور مصر میں بہت تھوڑے رہے، بلکہ ان دنوں بلاد فارس کی غالب اکثریت کا مذہب بھی شافعی تھا، اور اس وقت مذہب حنفی کا دائرہ اثر عراق، ماوراء النہر کے علاقوں اور بلاد فارس کے کچھ حصوں تک محدود تھا، نیز خلافت عثمانیہ کا اقتدار اکثر اسلامی ممالک پر قائم رہا، اس کا سرکاری مذہب حنفی مسلک تھا، عثمانی قلمرو کے تمام علاقوں میں قضاء کا کام حنفی علماء کے سپرد رہا، اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ تیونس کے دار السلطنت کے بعض ان خاندانوں کو چھوڑ کر جو دراصل ترکی نژاد ہیں، سارے شمالی افریقہ میں لوگ مالکی مذہب پر عمل پیرا ہیں، یہی حال مصر کا ہے، وہاں اکثر لوگ شافعی المذہب ہیں اور صعید مصر اور صوبہ بحیرہ کے علاقوں میں مالکی المسلمک ہیں، جب کہ حنفی مذہب کے ماننے والے بہت تھوڑے وہ لوگ ہیں جو یا تو ترکی یا چرکی نژاد ہیں یا منصب قضاء کے حصول کی خاطر انہوں نے حنفی مذہب اختیار کر لیا تھا، ہر چند کہ جامع ازہر میں تعلیمی حلقے اس مسلک کے طلبہ سے بھرے رہے لیکن مصر کے نام باشندے یا تو شافعی ہیں یا مالکی، لہذا یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ کسی خاص مسلک کو مسلط کرنے میں حکومت و اقتدار کا دخل رہا؟

یہی بات جزیرہ نمائے عرب اور خلیجی علاقوں کے متعلق کہی جاسکتی ہے، یہ سارے ممالک خلافت عثمانیہ کے زیر نگیں رہے، اس کے باوجود وہاں کے باشندوں کا مسلک مالکی ہے یا حنبلی، اور کچھ لوگ شافعی بھی ہیں، اور بہت تھوڑے لوگوں کے استثناء کے ساتھ حنفی مذہب کا ان ممالک میں کوئی وجود نہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ کسی مسلک کی بقا اور پھیلاؤ کا اولین دار و مدار صاحب مذہب کے ساتھ لوگوں کے اعتماد و تيقن پر ہے، نیز صاحب مذہب کے شاگردوں کی قوت تاثیر اور مذہب کے پھیلاؤ نے اور اس کے مسائل کی تحقیق میں اور مسائل کو خوبصورت طور پر پیش کر کے ذہن و فکر کے قریب کر دینے کے لئے جہد مسلسل پر ہے۔

تقلید:

۳۶- دین کے کسی معاملہ میں کسی عالم کی تقلید کرنے والوں کو بعض لوگ بہت زیادہ مجروح کرتے رہتے ہیں، بلکہ

بعض لوگ تو مقلدین کو شرکین سے تشبیہ دیتے ہیں کہ یہ لوگ بھی ان ہی کی طرح یہ کہتے ہیں: ”إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ“ (سورہ زخرف / ۲۳) (ہم نے اپنے باپ داداؤں کو ایک طریقہ پر پایا ہے اور ہم بھی انہیں کے پیچھے پیچھے چلے جا رہے ہیں)۔

حق بات یہ ہے کہ دین کے بنیادی مسائل و عقائد جو بدیہی طور پر معلوم ہیں، ان میں کسی عالم کی تقلید کی کوئی گنجائش نہیں ہے خواہ اس کا مقام و مرتبہ کچھ ہی ہو، بلکہ صاحب شریعت کی طرف سے ان کے ثبوت کے تعلق سے مکمل اطمینان، خواہ اجمالی ہی اطمینان سہی، حاصل کر لینا ضروری ہے، البتہ وغیرہ فرعی مسائل جن کے سلسلہ میں اولہ تفصیلیہ پر غور و خوض ضروری ہے، عوام کو ان دلائل پر غور و خوض کا مکلف کرنا اس درجہ دشوار ہوگا کہ زندگی استوار نہیں رہ سکے گی، کیونکہ اگر ہم نے ہر مسلمان کو اس کا مکلف کر دیا کہ وہ ہر مسئلہ پر مجتہد کی طرح غور و خوض کر لیا کرے تو صنعتیں معطل ہو جائیں گی اور لوگوں کے مفادات ضائع ہو جائیں گے، اس سلسلہ میں دراز کلامی سے بچتے ہوئے یہ کہنا کافی ہے کہ صحابہ کرام جو رسول اللہ ﷺ کی شہادت کے مطابق خیر القرون سے تعلق رکھتے تھے، سب کے سب مجتہد نہیں تھے بلکہ ان میں بھی مجتہدین کی تعداد بہت تھوڑی تھی، اور کثرت سے فتاویٰ دینے اور مسائل سے اشتغال رکھنے والے حضرات صحابہ بھی تیرہ سے زیادہ نہ تھے۔

مگر یہ کہ جو لوگ اجتہاد کی صلاحیت رکھتے ہوں، اجتہاد کے اسباب اور ان شرطوں کے پوری ہونے کے بعد جنہیں ہم انشاء اللہ اس موسم کے اصولی ضمیمہ میں تفصیلاً ذکر کریں گے، انہیں اجتہاد کرنا چاہئے۔

عجیب بات یہ ہے کہ مذکورہ قسم کے لوگوں میں سے بعض غلو کرنے والے یہ تک بھی کہہ ڈالتے ہیں کہ کسی آدمی کے مجتہد ہونے کے لئے یہ کافی ہے کہ اس کے پاس قرآن پاک کا کوئی نسخہ، سنن ابی داؤد اور لغت کی کوئی کتاب موجود ہو، اگر اس کے پاس یہ مذکورہ تینوں چیزیں فراہم ہوں تو وہ اجتہاد کر سکتا ہے اور اس کو کسی امام کی تقلید کی ضرورت نہیں، اگر اس فریق کی یہ بات مان لی جائے کہ سنن ابی داؤد، لغت کی کوئی کتاب اور قرآن پاک کے ذریعہ ایک آدمی اجتہاد کر سکتا ہے تو ہونا یہ چاہئے تھا کہ رسول اللہ ﷺ کے سارے صحابہ مجتہد ہوتے، اس لئے کہ وہ یا تو خالص عرب تھے، یا خالص عربی نضا میں پلے ہوئے تھے، نیز انہوں نے قرآن پاک کے نزول کا زمانہ پایا تھا اور رسول اللہ ﷺ کے زمانہ سے قریب تھے، لہذا ان لوگوں کا یہ دعویٰ و انتعات کی روشنی میں بالکل ہی غلط ہے، اور یہ کہنا کہ ظنی امور میں ائمہ کی تقلید شرک ہے اور ائمہ کو خدا کا درجہ دے دینا ہے، بے بنیاد بات ہے، اس لئے کہ پڑھے لکھے کی بات تو جانے دیجئے، کوئی ناخواندہ بھی ایسا نہیں جو یہ سمجھتا ہو کہ ائمہ کو تحلیل و تحریم کا وہ حق حاصل ہے جو اللہ سبحانہ و تعالیٰ ہی کو حاصل ہے، بلکہ ائمہ کے سلسلہ میں ان کے اعتقاد کا خلاصہ یہ ہے کہ مثلاً یہ امام یا وہ امام اپنے علم اور دین کے اعتبار سے قابل اعتماد اور اللہ کے دین کے سلسلہ میں دیانت دار ہیں، قابل تہمت نہیں ہیں، عجیب بات یہ ہے کہ اکثر وہ لوگ جو آج کل دعوائے

اجتہاد کرتے اور اس کی دعوت دیتے رہتے ہیں قرآن پاک کی کسی ایک آیت کو قرآن کریم سے دیکھ کر بھی صحیح نہیں پڑھ سکتے، چہ جائے کہ وہ اس سے کوئی شرعی حکم نکال سکیں، کم سے کم جو بات مجتہد میں ہونی چاہئے وہ یہ ہے کہ وہ عربی زبان کی گہری واقفیت رکھتا ہو، ناسخ و منسوخ کا علم رکھتا ہو اور عام و خاص و مطلق و مقید سے واقف ہو، اور اس کے علاوہ ان دیگر باتوں سے بھی جن کے لئے خاص قسم کی تیاری ضروری ہوتی ہے جو صرف ان تھوڑے لوگوں کو میسر آ سکتی ہے جنہوں نے اس کے لئے اپنے آپ کو وقف کر دیا ہو۔

۷۳- اس موقع سے یہ جاننا ضروری ہے کہ ایک مسلمان کیلئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ اپنی عبادات و معاملات میں کسی خاص مسلک کی پابندی کرے، بلکہ جب کوئی واقعہ پیش آئے اور کوئی مشکل پیش آئے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ کسی ایسے شخص سے حکم شرعی دریافت کرے جس کے علم و دین پر اعتماد کیا جاسکتا ہو اور جس پر اس کا قلب مطمئن ہو، تھلید کی یہ گنجائش دین کی ان باتوں کے سلسلہ میں ہے جو بدیہی طور پر معلوم نہیں ہیں یعنی جو ضروریات دین میں سے نہیں ہیں، اس لئے کہ ضروریات دین میں کسی شخص کی صرف وہ بات مانی جائے گی جو مسلمانوں کے درمیان سلف سے خلف تک معروف ہو، مثلاً سود، یا شراب پینا، یا نماز کا چھوڑنا، یا اس کے بدلہ میں صدقہ دے دینے کی حلت کا خواہ کتنا ہی کوئی فتویٰ دے اس کا یہ فتویٰ قابل قبول نہ ہوگا، اور اس طرح کے لوگوں کا فتویٰ خدائے تعالیٰ کے نزدیک بطور عذر پیش نہیں کیا جاسکتا۔

باب اجتہاد کی بندش:

۳۸- چھٹی صدی ہجری کے آغاز سے ہی بعض علماء نے باب اجتہاد کو بند کر دینے کی دعوت دی، ان کی دلیل یہ تھی کہ پہلوں نے بعد والوں کے لئے اب کچھ بھی باقی نہیں چھوڑا ہے، اور ان کا استدلال یہ تھا کہ اب ہمتیں پست ہو چکی ہیں، لوگوں میں امانت داری باقی نہیں رہی، آمریت پسند حکام کا دور دورہ ہے، اور خدشہ یہ ہے کہ نا اہل لوگ خوف یا لالچ کی وجہ سے اجتہاد کا شغل نہ اختیار کر لیں، اس لئے سد ذرائع کے طور پر انہوں نے باب اجتہاد کے بند کر دینے کا فتویٰ دے دیا، اور بعض ایسے لوگ جنہوں نے سلف کے آراء کی مخالفت کی عوام و خواص کے غصہ کا نشانہ بنے، اس کے باوجود وقتاً فوقتاً ایسے لوگ سامنے آتے رہے جنہوں نے اجتہاد کا دعویٰ کیا یا ان کے مجتہد ہونے کا دعویٰ کیا گیا، اور انہوں نے کچھ قابل ذکر اجتہادات کئے بھی، جیسے ابن تیمیہ، ان کے شاگرد ابن قیم، اور کمال ابن ہمام جو حنفی المسلمک تھے وغیرہ، آخر الذکر کے بھی کچھ ایسے اجتہادات ہیں جن میں انہوں نے مسلک حنفی کے حدود سے باہر قدم رکھا، اسی طرح کے لوگوں میں صاحب ”جمع الجوامع“ تاج الدین سبکی اور ان کے والد (تقی الدین سبکی) ہیں، لیکن بہر صورت ان لوگوں کا اجتہاد، ایک رائے کو دوسری رائے پر ترجیح دینے یا کسی ایسے نئے مسئلہ کے حل کے دائرہ سے باہر نہیں جسے ائمہ متقدمین نے نہیں چھیڑا تھا۔

لیکن ہمارا یہ اعتقاد ہے کہ امت میں کچھ ایسے صاحب اختصاص علماء ضرور ہونے چاہئیں جن کو کتاب و سنت، اجماع کے مواقع، صحابہ و تابعین اور ان کے بعد والوں کے فتاویٰ کا بخوبی علم ہو، نیز انہیں عربی زبان کی مہارت ہو جس زبان میں قرآن پاک نازل ہوا اور اس میں سنت کی تدوین ہوئی، اس سے زیادہ ضروری بات یہ ہے کہ وہ لوگ صراط مستقیم کے راہی ہوں، اللہ کے سلسلہ میں کسی ملامت کرنے والے کی ملامت کو خاطر میں نہ لاتے ہوں، تاکہ امت پیش آمدہ مسائل و واقعات کے سلسلہ میں ان سے رجوع کر سکے، اور اجتہاد کا دروازہ اس طرح چھوٹ نہ کھولا جائے کہ اس میں وہ لوگ بھی در آنے کی کوشش کریں جو قرآن پاک کی ایک آیت دیکھ کر بھی اچھی طرح پڑھ نہیں سکتے، نیز یہ کہ وہ ایک موضوع کی متفرق چیزوں کو اکٹھا کر کے ان میں سے بعض کو بعض پر ترجیح دینے سے بھی قاصر ہیں۔

جن لوگوں نے اجتہاد کا دروازہ بند کر دینے کا فتویٰ دیا انہیں درحقیقت یہی فکر دامن گیر تھی کہ مذکورہ قسم کے لوگ اجتہاد کا دعویٰ کرنے لگیں گے اور خدائے تعالیٰ پر بہتان تراشی کرتے ہوئے بلا دلیل و بنیاد کسی چیز کو حلال اور کسی چیز کو حرام کریں گے، کیونکہ ان کا مقصد محض حکام کی خوشنودی ہوگی، بعض مدعیان اجتہاد کو ہم نے دیکھا ہے کہ جب ان کو یہ خیال ہوتا ہے کہ فلاں فلاں بات کا قائل ہونا ان کے آقاؤں کو خوش کر سکتا ہے تو وہ ان کی طلب سے پہلے ہی ان باتوں کے قائل ہونے کا اظہار کر گزرتے ہیں، پھر حکام ان مدعیان اجتہاد کے فتاویٰ کا سہارا لینے لگتے ہیں، چنانچہ ہمارے زمانہ میں بعض ایسے لوگ بھی ہیں جو تجارتی قرضوں پر سود کی حلت کے اور عام ضروریات میں صرف کیلئے حاصل کردہ قرض کے سود کی حرمت کے قائل ہیں، بلکہ بعض تو علیٰ العموم سود کے حلال ہونے کے قائل ہیں، اس لئے کہ ان کے بقول مصلحت اس پر عمل کرنے کی متقاضی ہے، ان میں سے بعض لوگ تحدید نسل کی غرض سے اسقاط حمل کا فتویٰ دے چکے ہیں، اس لئے کہ بعض حکام کی یہی رائے ہے، چنانچہ یہ لوگ اسے فیملی پلاننگ کا نام دیتے ہیں، ان میں سے بعض لوگوں کی رائے ہے کہ حدود کا اجراء صرف ان لوگوں پر ہو سکتا ہے جو حد کو واجب کرنے والے کسی جرم کے عادی بن جائیں، اسی طرح ان میں طرح طرح کے اور عجیب و غریب فتویٰ دینے والے لوگ موجود ہیں، بہر صورت اسی طرح کے لوگوں کے پیش نظر صاحب ورع علماء نے اجتہاد کے دروازہ کی بندش کا فتویٰ دیا، لیکن ہماری رائے ہے کہ اجتہاد کی بالکل یہ حرمت اور اس کے دروازہ کی علی الاطلاق بندش کا فتویٰ شریعت کی تصریح اور اس کی روح سے ہم آہنگ نہیں ہے، بلکہ صحیح نظر یہ یہ ہوگا کہ اس کو مباح بلکہ شرائط کے پائے جانے کے وقت واجب قرار دیا جائے، اس لئے کہ امت کو ان نئے واقعات کے سلسلہ میں شرعی احکام کی جانکاری کی ضرورت ہے جو پہلے زمانہ میں پیش نہیں آئے تھے۔

اجتہاد کے سرچشمے:

۳۹- گذشتہ صفحات میں ہم نے بتایا ہے کہ سارے علمائے امت کا اس پر اتفاق ہے کہ حکم صرف خدا کا چلے گا اور اسی کو

احکام صادر کرنے کا حق حاصل ہے، لہذا اتمام ہی احکام کا سرچشمہ۔ بواسطہ وحی۔ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔
وحی کی دو قسمیں ہیں: وحی منلو اور وہ قرآن کریم ہے، اور وحی غیر منلو اور وہ سنت نبویہ مطہرہ ہے، اس لئے کہ
آں حضرت ﷺ چونکہ اللہ کے رسول تھے اس لئے آپ جو کچھ فرماتے تھے اس کا سرچشمہ ہوائے نفس نہیں بلکہ
وحی الہی ہوا کرتا تھا۔

اس سے یہ بات بخوبی معلوم ہوگئی کہ سارے احکام کا سرچشمہ براہ راست کتاب و سنت ہیں، لیکن اجماع اگر واقع
ہو جائے تو وہ خدائے کریم کے حکم ہی کو ظاہر کرتا ہے، اس لئے کہ پوری امت ضلالت پر متفق نہیں ہو سکتی، رہا قیاس تو وہ
بھی (ان لوگوں کے نزدیک جو قیاس کو حجت مانتے ہیں) مجتہد کی رائے کے مطابق حکم الہی کو ہی ظاہر کرتا ہے، اور قیاس
صحیح کے شرائط کے پائے جانے کی صورت میں اس رائے سے استدلال جائز ہے، خواہ ہم یہ مانیں کہ حق میں تعدد نہیں
ہوتا یا یہ کہیں کہ ہوتا ہے۔

اصولی ضمیمہ میں انشاء اللہ تفصیل سے اس مسئلہ کی وضاحت کی جائے گی، لیکن ہم یہاں فوری طور پر دو مسلوں کا
تذکرہ کریں گے جن کے متعلق ان دنوں بہت گفتگو ہو رہی ہے:

الف - پہلا مسئلہ: سنت سے متعلق:

۴۰۔ بعض لوگوں نے یہ مسئلہ اٹھایا ہے کہ حدیث تشریح کا سرچشمہ نہیں ہے، یہ لوگ اپنے کو اہل قرآن کہتے ہیں، ان کا
کہنا ہے کہ ہمارا پیشوا قرآن ہے، ہم اس کے حلال کو حلال اور حرام کو حرام مانیں گے، ان کے بقول سنت میں رسول
اللہ ﷺ کی طرف منسوب کر کے جھوٹی حدیثیں ملا دی گئی ہیں، یہ لوگ اس جماعت کی ایک کڑی ہیں جن کے متعلق
حضور ﷺ نے ہمیں پیٹنگی خبر دے دی تھی، چنانچہ احمد، ابوداؤد اور حاکم نے سند صحیح کے ساتھ حضرت مقدم سے
روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”یوشک أن یقع الرجل متکناً علی أریکتہ یحدّث
بحلیث من حلیثی فیقول بیننا و بینکم کتاب اللہ، فما وجدنا فیہ من حلال استحللناہ، وما
وجدنا فیہ من حرام حرّمناہ، ألا وإن ما حرّم رسول اللہ مثل ما حرّم اللہ“ (عنقریب ایک آدمی اپنی
مسہری پر ٹیک لگائے بیٹھا ہوگا، اس کے سامنے میری کوئی حدیث بیان کی جائے گی تو وہ یہ کہے گا کہ ہمارے تمہارے
درمیان کتاب اللہ ہے، اس میں جو چیزیں حلال کی گئی ہیں اسے ہم حلال سمجھیں گے، اور جو حرام کی گئی ہیں اسے حرام
سمجھیں گے، خوب سمجھ لو کہ اللہ کے رسول ﷺ نے جس چیز کو حرام فرمایا ہے وہ بالکل اسی طرح حرام ہے جس
طرح خدا کی حرام کردہ چیزیں (۱)۔

(۱) الفتح الکبیر ۳/۴۳۸، الفاظ کے اختلاف کے ساتھ اس حدیث کی روایت ترمذی نے بھی کی ہے اور کہہ یہ حدیث حسن صحیح ہے (سنن الترمذی
بشرح ابن العربی ۱۰/۱۳۲ طبع الصلوی)۔

یہ لوگ ”اہل قرآن“ نہیں ہو سکتے، اس لئے کہ قرآن کریم نے تو تقریباً ایک سو آیتوں میں رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کو واجب قرار دیا ہے اور رسول کی اطاعت کو اللہ کی اطاعت قرار دیا ہے: ”مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا“ (سورہ نساء، ۸۰) (جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے اللہ ہی کی اطاعت کی اور جو کوئی روگردانی کر لے سو ہم نے آپ کو ان پر نگران کر کے نہیں بھیجا ہے)۔

اس سے زیادہ یہ کہ قرآن پاک نے، جس پر عمل پیرا ہونے کے یہ لوگ دعویٰ دیا ہے، رسول اللہ ﷺ کی اطاعت سے انکار کرنے والے اور آپ کے فیصلہ کو نامنظور کرنے والے کو خارج از ایمان قرار دیا ہے: ”فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا“ (سورہ نساء، ۶۵) (سو آپ کے پروردگار کی قسم ہے کہ یہ لوگ ایماندار نہ ہوں گے جب تک یہ لوگ اس جھگڑے میں جو ان کے آپس میں ہو آپ کو حکم نہ بنالیں، اور پھر جو فیصلہ آپ کر دیں اس سے اپنے دلوں میں تنگی نہ پائیں اور اس کو پورا پورا تسلیم کر لیں)۔

اور ان کی یہ بات کہ سنت میں بہت سی جھوٹی اور موضوع حدیثیں ملا دی گئی ہیں، بالکل ہی ناقابل التفات ہے، اس لئے کہ اس امت کے علماء نے سنت رسول ﷺ کو ہر طرح کی ملاوٹ سے پاک کرنے کے لئے نایت درجہ محنت کی ہے، اور کسی راوی کی سچائی میں شک یا اس کے حق میں سہو کے احتمال کو حدیث کے رد کردینے کا سبب قرار دیا ہے، اس امت کے دشمنوں کو بھی اعتراف ہے کہ اس کی طرح کسی امت نے سند اور اخبار و احادیث (خصوصاً جو حضور ﷺ سے مروی ہیں) کی چھان پھٹک پر تو جہ نہیں دی ہے، حدیث پر عمل کے لئے صرف یہ غلبہ ظن کافی ہے کہ وہ حدیث رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ اپنی دعوت دوسروں تک پہنچانے کے لئے بسا اوقات اپنے کسی ایک صحابی کو بھیجنے پر اکتفا کرتے تھے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ خبر واحد کی سچائی کا اگر غالب گمان ہو تو اس پر عمل ضروری ہوگا۔

ہم ان لوگوں سے پوچھتے ہیں کہ نماز کی کیفیت، پنجوقتہ نمازوں کی فرضیت، زکوٰۃ کے نصاب، حج کے احکام اور اس کے علاوہ دیگر وہ بہت سارے احکام جن کا جاننا سنت ہی پر موقوف ہے قرآن پاک میں وہ آیتیں کہاں ہیں جو ان کو واضح کریں۔

ایک دوسرا فرقہ بھی ہے جو پہلے فرقہ سے کم خطرناک نہیں ہے، اس کا کہنا ہے کہ عبادات کے تعلق سے ہم سنت کو قانون سازی کے سرچشمہ کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں، لیکن امور دنیا سے متعلق قوانین و احکام کے سلسلہ میں وہ ہمارے لئے حجت نہیں ہے، یہ لوگ اس سلسلہ میں ایک کمزور شبہ سے استناد کرتے ہیں، یعنی تا پیر نخل (درخت خرما کو گابھادینے) کے واقعہ سے، جس کا حاصل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب ہجرت فرما کر مدینہ تشریف لائے تو انہوں

نے دیکھا کہ مدینہ والے کھجور کے درخت کو گا بھا دیتے ہیں، یعنی درخت خرما کے مادہ کوز کے شکوفہ سے جوڑ دیتے ہیں، آپ ﷺ نے یہ صورت حال دیکھ کر فرمایا کہ اگر تم لوگ ایسا نہ کرو تو بھی ٹھیک رہے گا، چنانچہ انہوں نے آپ ﷺ کے فرمان پر عمل کیا لیکن درختوں نے ردی کھجور دیئے، آپ ﷺ کا ان لوگوں کے پاس سے گذر ہوا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تمہارے یہ درخت ایسے کیوں ہو گئے ہیں؟ انہوں نے کہا کہ آپ ﷺ نے ہی تو تاہیر سے منع فرمایا تھا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ: ”أنتم أعلم بأمر دنیاکم“ (۱) (تم لوگ اپنے دنیا کے معاملات سے زیادہ واقف ہو)۔ اس خبر سے اگر کوئی بات معلوم ہوتی ہے تو صرف یہ کہ ایسے دنیوی معاملات جن کا تعلق حلال و حرام یا صحت و فساد کے اعتبار سے اسلامی شریعت سے نہیں، بلکہ ان کا تعلق تجرباتی امور سے ہے، ایسے امور اپنے رب کی طرف سے پیغامبر ہونے کی حیثیت سے رسول اللہ ﷺ کے مشن میں داخل نہیں ہیں، بلکہ مذکورہ حدیث سے پتہ چلتا ہے کہ اس طرح کے معاملات تجربہ کے تابع ہوا کرتے ہیں، حضور ﷺ نے اس حدیث کے ذریعہ نمونہ بن کر ہمیں اس پر آمادہ کیا ہے کہ وہ معاملات جو کلی طور پر دنیوی ہیں اور ان کا تعلق اسلامی قانون سے نہیں ہے ان کے سلسلہ میں مفید و مناسب کو معلوم کرنے کے لئے ہمیں جستجو کرنی چاہئے، اس واقعہ کے درمیان اور اس بات کے درمیان بہت فرق ہے کہ حضور ﷺ کی طرف سے یہ وارد ہو کہ یہ حلال یا حرام ہے، یا یہ مسئلہ مستوجب سزا ہے یا نہیں ہے، یا یہ بیع صحیح ہے یا نہیں ہے، کیونکہ یہ معاملات حضور ﷺ کے خاص فرائض منصبی سے تعلق رکھتے ہیں جن کی اطاعت کو اللہ تعالیٰ نے ہمارے اوپر ان تمام امور میں فرض قرار دیا ہے جن کو آپ ﷺ حق تعالیٰ کی طرف سے ہم تک پہنچاتے ہیں۔

ب- دوسرا مسئلہ:

۴۱- آج کل وقتاً فوقتاً اسلامی قانون سازی میں مصلحت کو بنیاد بنانے کی بات اٹھتی رہتی ہے، دلیل اس سلسلہ میں یہ دی جاتی ہے کہ اسلامی شریعت چونکہ انسانیت کی فلاح و بہبود ہی کیلئے اتری ہے، اس لئے جو بات فلاح و بہبود کی ہو اس پر ہمیں عمل کرنا چاہئے، اور جو باعث نقصان ہو اس سے ہمیں اعراض کرنا چاہئے، لیکن یہ ایسی حق بات ہے جس

(۱) حدیث کی روایت امام مسلم نے مختلف الفاظ سے کی ہے ایک روایت یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”ما أظن ذاك (يعني النلقح) يعني شينا“ (میں نہیں سمجھتا کہ یہ یعنی تاہیر نخل کچھ فائدے دے سکتا ہے)، راوی کا کہنا ہے کہ یہ بات لوگوں کو بتائی گئی تو انہوں نے کھجوروں کے درختوں کو گا بھا دینا چھوڑ دیا، لیکن حضور ﷺ کو (اس عمل کے چھوڑ دینے سے روٹنا ہونے والے نقصانات کی) خبر دی گئی، تو آپ ﷺ نے فرمایا: ”إن كان يفسعهم ذاك فلبصعوه فإني إنما ظلمت ظنًا فلا نؤاخذكم بالظن، ولكن إذا حدثكم عن الله شينا فخذوا به، فإني لن أكذب على الله عز وجل“ (اگر یہ عمل ان کے لئے مفید تھا تو انہیں اسے کرتے رہنا چاہئے، اس لئے کہ میں نے تمہیں ایک خیال کی بنیاد پر یہ بات کہی تھی، لہذا تم لوگ میرے خیال کے سلسلہ میں میری گرفت مت کرو، لیکن اگر میں اللہ کی طرف سے کوئی بات تم لوگوں سے بیان کروں تو اس پر عمل کیا کرو، اس لئے کہ میں خدا کی طرف کوئی غلط بات منسوب نہیں کر سکتا) (صحیح مسلم ۵/۱۸۳-۱۸۳۶، تحقیق: محمد فوزی عبدالباقی، طبع عیسیٰ الحلی)۔

سے باطل کا ارادہ کیا گیا ہے، اسلئے کہ اسلامی شریعت میں کلی طور پر خواہ اس کا تعلق عبادات سے ہو یا معاملات سے، انسانوں کی مصلحت کی ہی رعایت کی گئی ہے، لیکن ”مصلحت“ ہے کیا؟ کیا مصلحت یہ ہے کہ خواہشات کا ساتھ دیا جائے اور بے لگام لوگوں کو خوش کیا جائے؟ یا حقیقی مصلحت وہ ہے جس سے لوگوں کے معاملات میں استواری پیدا ہوتی ہے؟ پھر یہ کہ حقیقی اور موہوم مصلحتوں کے مابین ہم کس طرح خط کھینچ سکتے ہیں؟

علم و تجربہ سے ہم جانتے ہیں کہ لوگوں کے طبائع مختلف ہیں، کسی بات کو ایک آدمی پسند اور اسی کو دوسرا آدمی ناپسند کرتا ہے، اور جس کو دوسرا ناپسند کرتا ہے پہلے شخص کی وہی عین پسند ہوتی ہے، جو شخص کسی چیز کو پسند کرتا ہے اس میں اس کو صرف بھلائی اور مصلحت ہی کا پہلو نظر آتا ہے جب کہ ناپسند کرنے والے شخص کو صرف برائی اور نقصان کا پہلو نظر آتا ہے، عربی کے شاعر نے کتنی سچی بات کہہ دی ہے:

و عین الرضا عن كل عيب كليله
كما أن عين السخط تبدى المساويا

(رضامندی کی نگاہ سارے عیوب سے اندھی ہوتی ہے، جب کہ چشمِ عدوت کو صرف برائیاں نظر آتی ہیں)۔
خدائے تعالیٰ کی حکمت ہے کہ اس دنیا میں خیر و شر ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں، اس لئے ایک مصلحت کو دوسری پر، یا ایک برائی کو دوسری برائی پر ترجیح دینے یا نقصانات کا مفادات سے موازنہ کر کے ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کا عمل اس بات کا متقاضی ہے کہ اس سلسلہ میں دار و مدار ایسی ذات ہو جو خواہشات و اغراض سے منزہ ہو، اور ایسی ذات صرف خدائے تعالیٰ ہی کی ذات ہے، اس لئے کہ وہ سارے جہاں سے بے نیاز ہے اور وہ اپنے بندوں کے لئے آسانی ہی چاہتا ہے اور دشواری نہیں چاہتا ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ مصالح تین ہیں: ایک مصلحت وہ ہے جس کا شارع نے اعتبار کیا ہے اس کے باوجود کہ اس میں کچھ معمولی نقصانات بھی ہیں، اس لئے کہ اس میں خیر کا پہلو راجح تر ہے، جیسے روزہ کی مصلحت کہ اس میں کچھ مشقتیں بھی ہیں، اور جیسے جہاد کی مصلحت کہ اس میں مال اور جان دونوں ہی لگتے ہیں، اسی طرح کی بات حج وغیرہ کے متعلق بھی کہی جاسکتی ہے۔

بعض مصلحتیں ایسی ہیں جن کو شارع نے پورے طور پر مسترد کر دیا ہے کیونکہ ان میں نقصانات زیادہ اور فائدے کم ہیں، جیسے شراب و جوئے کی مصلحت، ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا“ (سورہ بقرہ ۲۱۹) (لوگ آپ سے شراب اور قمار کے بارے میں دریافت کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ ان میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کے لئے فائدے بھی ہیں، اور ان کا گناہ ان کے فائدوں سے کہیں بڑھا ہوا ہے)، اور جیسے ربا کی مصلحت، چنانچہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اس کی تمام صورتوں اور شکلوں کو حرام کر دیا ہے: ”وَاحْلَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا“ (سورہ بقرہ ۲۷۵) (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے)، اور اسی طرح ارشاد باری ہے: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ

الرَّبَّاءِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ، فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ“ (سورہ بقرہ ۲۷۸، ۲۷۹) (اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور جو کچھ سود کا بقایا ہے اسے چھوڑ دو اگر تم ایمان والے ہو لیکن تم نے ایسا نہ کیا تو خبردار ہو جاؤ جنگ کے لئے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے، اور اگر تم توبہ کر لو گے تو تمہارے اصل اموال تمہارے ہی ہیں، نہ تم کسی پر ظلم کرو گے اور نہ تم پر کسی کا ظلم ہوگا)۔ اور کچھ مصالح ایسی بھی ہیں کہ شارع نے ان کے بارے میں سکوت کیا ہے، چنانچہ نتوان کا اعتبار کیا ہے اور نہ ہی خصوصیت سے ان کو صراحۃً مسترد کیا ہے، اس طرح کے مصالح کی تعیین صرف ان حضرات کا کام ہے جن کو فقہی بصیرت و گہرائی حاصل ہو اور ان کو کسی طرح کا لالچ یا خوف دامنگیر نہ ہو، پھر یہ کہ اس سلسلہ میں قطعی فیصلہ کا حق جماعت کو ہوگا اگر ان کو نہیں، نیز ان مصالح کا تجربہ کے تابع ہونا شرط ہے کیونکہ اس طرح کے مصالح زمانہ کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں بلکہ ملکوں کے اختلاف سے بھی وہ مختلف ہو جایا کرتے ہیں۔

فقہ کی تقسیمیں:

فقہ کی مختلف اعتبار سے مختلف قسمیں ہیں، ہم یہاں ذیل کی تقسیموں پر اکتفاء کرتے ہیں:

الف- دلائل کے اعتبار سے فقہی مسائل کی تقسیم:

۴۲- اس اعتبار سے فقہ کی دو قسمیں ہیں:

ایک فقہ وہ ہے جس کی بنیاد ان دلائل پر ہے جو قطعی الثبوت اور قطعی الدلالة بھی ہیں، جیسے نماز، زکاۃ، روزہ اور حج کی صاحب استطاعت پر فرضیت، اور سود و زنا نیز شراب پینے کی حرمت اور پاکیزہ رزق کی اباحت۔ دوسری قسم کا فقہ وہ ہے جس کی بنیاد ظنی دلائل پر ہے، جیسے مسح راس کے مقدار کی تعیین، نماز میں متعین قراءت کی مقدار، اور حیض والی مطلقہ کی عدت کی تعیین کہ طہر سے ہوگی یا حیض سے، اور یہ کہ کیا خلوت صحیحہ مکمل مہر اور عدت کو واجب کرتی ہے؟ اور اس کے علاوہ دیگر مسائل۔

اور جیسا کہ پچھلے صفحات میں ذکر کیا گیا کہ وہ احکام جو ایسے قطعی دلائل سے ثابت ہیں جو دین میں بدیہی طور پر معلوم ہیں، علمائے اصول کے نزدیک وہ فقہ میں داخل نہیں ہیں کہ وہ فقہاء کے نزدیک فقہ میں داخل ہیں۔

ب- موضوعات کے اعتبار سے فقہ کی تقسیم:

۴۳- چوں کہ علم فقہ ایسا علم ہے جس کے ذریعہ بندوں کے انفعال کے سلسلہ میں خدائے تعالیٰ کے احکام معلوم کئے جاتے ہیں خواہ وہ احکام اقتضائی (یعنی مطالبہ والے) ہوں یا تخیری (یعنی اختیار والے) ہوں یا وضعی (یعنی کسی

دوسرے حکم کیلئے محرک وغیرہ) ہوں، اس اعتبار سے علم فقہ بندوں سے صادر ہونے والے سارے افعال کا احاطہ کر لیتا ہے، اور اس طرح اس کے موضوعات بھی متعدد ہیں، چنانچہ وہ احکام جو اللہ کے ساتھ بندے کے تعلق کو مربوط و مضبوط کرتے ہیں انہیں عبادات کہا گیا ہے، چاہے یہ عبادتیں صرف بدنی ہوں جیسے نماز و روزہ، یا خالص مالی ہوں جیسے زکاۃ، یا بدنی اور مالی دونوں ہوں جیسے حج، اور وہ احکام جو خاندان کو مربوط و منظم کرتے ہیں یعنی شادی، طلاق، نفقہ، پرورش، ولایت، نسب وغیرہ، ان چیزوں سے متعلق احکام کو اس وقت حاکمی فقہ (پرنسپل لا) کہا جاتا ہے، علماء نے انہیں احکام سے وصیت اور وراثت کو بھی جوڑ دیا ہے کیونکہ ان کا حاکمی احکام سے گہرا تعلق ہے۔

اور وہ احکام جو لوگوں کے معاملات کی تنظیم کرتے ہیں، جیسے خرید و فروخت اور شرکت (اس کی تمام شکلوں کے ساتھ)، رہن، کفالت، وکالت، ہبہ، عاریت، کرایہ داری وغیرہ کو اس وقت شہری (دیوانی) یا تجارتی قانون کہا جاتا ہے۔ اور وہ احکام جو قضاء کو اور اس کے متعلقات یعنی دعویٰ و ثبوت وغیرہ کے ذرائع کو منظم کرتے ہیں، انہیں قانون مقدمات (مرافعات) کہا گیا ہے۔

اور وہ احکام جو محکوم کے ساتھ حاکم کے تعلقات، اور حاکم کے ساتھ محکوم کے تعلقات کو استوار کرتے ہیں، انہیں اس وقت دستوری قانون کہا جاتا ہے۔

اور وہ احکام جو امن و جنگ کی حالت میں غیر مسلموں کے ساتھ مسلمانوں کے تعلقات کو استوار کرتے ہیں انہیں فقہائے متقدمین ”میر“ کہتے تھے، لیکن عصر حاضر کے فقہاء انہیں بین الاقوامی قانون کہتے ہیں۔ اور وہ احکام جو خورد و نوش اور پہننے اوڑھنے اور رہن سہن کے بارے میں بندوں کے اعمال سے متعلق ہیں انہیں فقہاء نے ”ظہر و باحت کے مسائل“ کا نام دیا ہے۔

اور وہ احکام جو جرائم اور سزاؤں کی تعیین کرتے ہیں انہیں ہمارے فقہاء متقدمین حدود و جنایات اور تعزیرات کہا کرتے تھے، لیکن عصر حاضر کے فقہاء نے انہیں ”قانون جزائی“ یا ”قانون جنائی“ کا نام دیا ہے۔

اس مختصر سے بیان سے یہ بات بخوبی عیاں ہوگئی کہ فقہ انسان سے متعلق ساری باتوں کا احاطہ کرتی ہے، لہذا بعض لوگوں کے دعویٰ کے مطابق اس کا عمل دخل اللہ کے ساتھ بندے کے تعلق کی تنظیم کے دائرہ میں محدود نہیں ہے، جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے، پس جو شخص ایسی رائے رکھتا ہو وہ یا تو علم فقہ اور اس کے موضوعات سے بالکل نا آشنا ہے یا دانستہ اس سے بے خبری کا اظہار کرتا ہے۔

ج۔ حکمت کے اعتبار سے فقہ کی تقسیم:

۴۴- احکام فقہ اس اعتبار سے کہ ان کی تشریح کی حکمت معلوم و مدرک ہے یا نہیں، ان کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: ایسے احکام کی ہے جن کا مقصد سمجھ میں آ جاتا ہے، انہیں کبھی احکام معلکہ (یعنی وہ احکام جن کی علت معلوم ہے) کہا جاتا ہے، ان احکام کی تشریح کی حکمت یا تو اس لئے معلوم ہو جاتی ہے کہ نصوص میں حکمت کی صراحت ہوتی ہے یا نصوص سے حکمت کا استنباط آسان ہوتا ہے، شرعی قانون میں اس طرح کے مسائل کی تعداد زیادہ ہے، اس لئے کہ:

لم یمتحننا بما تعیی العقول بہ حرصا علینا فلم نرتب و لم نھم

(ہماری رعایت میں اس نے (باری تعالیٰ نے) عقول کو عاجز کر دینے والے احکام کے ذریعہ ہمارا امتحان نہیں لیا، چنانچہ نتو ہمیں شک و شبہ سے دوچار ہونا پڑا اور نہ ہم حیران ہوئے)۔

جیسے نماز، زکاۃ، اور حج کی فی الجملہ مشروعیت اور جیسے نکاح میں مہر، اور طلاق و وفات میں عدت کے وجوب، اور بیوی، اولاد اور اقارب کے لئے نفقہ کے وجوب کی مشروعیت، اور جیسے ازدواجی زندگی کے پیچیدہ ہو جانے کے وقت طلاق کی مشروعیت اور اس طرح کے ہزاروں فقہی مسائل۔

دوسری قسم: احکام تعبدی کی ہے، یہ وہ احکام ہیں جن میں عمل اور اس پر مرتب ہونے والے حکم کے درمیان مناسبت کا ادراک نہیں کیا جاسکتا، جیسے نمازوں کی تعداد، رکعتوں کی تعداد اور حج کے اکثر اعمال، اور خدائے تعالیٰ کی رحمت ہے کہ اس طرح کے احکام ان احکام کی بہ نسبت تھوڑے ہیں جن کی علت معلوم کی جاسکتی ہے۔

اس طرح کے تعبدی احکام کی مشروعیت کے ذریعہ بندوں کا امتحان لیا گیا ہے کہ آیا وہ واقعتاً مؤمن ہیں؟ اس جگہ یہ جاننا ضروری ہے کہ شریعت نے اپنے اصول و فروع میں کوئی ایسی بات نہیں بتائی ہے جو عقل انسانی کیلئے قابل قبول نہ ہو، لیکن وہ بسا اوقات ایسے احکام بیان کرتی ہے جنہیں عقل انسانی سمجھ نہیں پاتی، اور ان دونوں مسئلوں کے درمیان بڑا فرق ہے، اس لئے اگر ایک انسان عقلی طور پر اس بات سے مطمئن ہو جائے کہ خدا موجود ہے، اور یہ کہ وہ حکیم ہے، اور تنہا وہی مستحق ربوبیت ہے، اور اپنے مشاہدہ میں آنے والے معجزات و دلائل کی وجہ سے رسول اللہ ﷺ کی سچائی اور خدا کی طرف سے آپ کے پیغمبر ہونے پر عقلی طور پر مطمئن ہو جائے، تو اس نے اپنے اس اطمینان کے ذریعہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے لئے حاکمیت و ربوبیت کا اقرار کر لیا اور اپنے بندہ ہونے کا اعتراف کر لیا، اب اگر اس کو کسی کام کے کرنے یا کسی کام کے نہ کرنے کا حکم دیا جائے اور وہ کہنے لگے کہ میں اس وقت تک تعمیل حکم نہیں کروں گا جب تک کہ امر و نہی کی حکمت نہ معلوم کر لوں، تو وہ اللہ اور رسول پر ایمان لانے کے اپنے دعویٰ کو خود ہی جھٹلانے والا ہوگا، یہ اس لئے کہ عقل کے ادراک کی ایک متعین حد ہے جیسا کہ جو اس کے عمل کی ایک حد ہے اور اس حد سے آگے جو اس کام نہیں کر پاتے۔

خدائے تعالیٰ کے تعبدی احکام سے سرکشی کرنے والے کی مثال اس مریض کی ہے جو کسی ماہر فن اور معتمد طبیب کے

پاس جائے، وہ اس کے لئے مختلف قسم کی دوائیں تجویز کر دے اور بتادے کہ فلاں دوا کھانے سے پہلے، فلاں دوا کھانے کے درمیان، اور فلاں دوا کھانے کے بعد لینی ہے اور دوا لینے کی مقدار بھی مختلف بتادے، اب مریض طیب سے کہے کہ جب تک آپ مجھ سے یہ حکمت نہ بیان کر دیں کہ فلاں دوا کھانے سے قبل، فلاں کھانے کے بعد اور فلاں کھانے کے دوران کیوں لی جائے گی، اور یہ کہ بعض دواؤں کی خوراک زیادہ اور بعض کی کم کیوں ہے؟ میں آپ کی دوا استعمال نہیں کروں گا۔

آپ ہی بتائیے کہ کیا اس مریض کو اپنے ڈاکٹر پر واقعہ اعتماد ہے؟ یہی حال اس شخص کا ہے جو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان کا دعویٰ کرتا ہے اور پھر جن احکام کی حکمت اس کی سمجھ میں نہیں آتی ان سے سرتابی کرتا ہے، اس لئے کہ مومن برحق کا شیوہ یہ ہے کہ جب بھی اس کو کسی کام کے کرنے یا کسی کام کے نہ کرنے کا حکم کیا جاتا ہے تو فوراً وہ سمع و طاعت کے لئے تیار ہو جاتا ہے، خصوصاً اس کے بعد کہ ہم نے ابھی بتایا کہ شریعت اسلامی میں ایسے احکام مطلقاً نہیں جنہیں عقل سلیم قبول نہ کرے، اور کسی چیز کا نہ جاننا اس کے نہ ہونے کی دلیل نہیں ہوتی، چنانچہ بہت سے احکام ایسے ہیں کہ ماضی میں ان کی حکمت ہم سے مخفی رہی پھر ان کی زبردست حکمت ہمارے اوپر واضح ہو گئی، چنانچہ لحم خنزیر کی حرمت کی حکمت سے بہت سے لوگ نا آشنا تھے، پھر ہمارے اوپر وہ خبیث امراض و صفات منکشف ہو گئے جو اس پلید جانور میں موجود ہیں اور جن سے خدائے کریم نے اسلامی معاشرہ کو بچانا چاہا ہے، اسی طرح کی بات کتے کے جوٹھے برتن کو سات مرتبہ دھونے، جن میں ایک مرتبہ مٹی سے دھونا بھی شامل ہے، کے سلسلہ میں کہی جاتی ہے، اس کے علاوہ بہت سے احکام ہیں جن کے اسرار و رموز رفتہ رفتہ ہم پر عیاں ہو رہے ہیں اگرچہ آج تک وہ ہم پر مخفی رہے۔

موسوعہ فقہیہ کا تعارف

فقہ کو پیش کرنے کا نیا انداز اور اجتماعی تدوین:

۴۵- فقہ اسلامی جس طرح اپنی نشوونما میں مختلف ادوار سے گذرا اسی طرح اپنی تدوین کے سفر میں بھی مختلف مراحل سے گذرا ہے، یہاں بس اتنا اشارہ کرنے کی گنجائش ہے کہ ابتداً فقہ کی تدوین حدیث و آثار سے مخلوط ہو کر ہوئی، پھر اس نے ان امالی و مسائل اور ان جوامع کی صورت اختیار کی جن میں اصول و مبادی سے زیادہ فروع و جزئیات پر توجہ مرکوز ہوا کرتی تھی، اس کے بعد مدون فقہی مجموعے اور مفصل بنیادی کتابوں کی تالیف عمل میں آئی جن کے ذریعہ مذاہب فقہ کو ناپید ہونے سے محفوظ رکھا گیا، اس کے بعد فقہ کے موضوع پر تصنیف نے خالص فنی و علمی اسلوب اختیار کیا، جس میں ترتیب مختلف ہوتی اور نوآموزوں کے لئے اس کی عبارت پیچیدہ ہوتی تھی، اور ایسے ”متون“ سامنے

آئے جن کی وضاحت کے لئے ایسی شرحیں اور حواشی لکھنے پڑے جن کی عبارت اتنی مختصر اور اسلوب اتنا مشکل تھا کہ فن سے خاص اشتغال رکھنے والے حضرات کے علاوہ دیگر لوگ ان سے کما حقہ فائدہ نہیں اٹھا سکے، بلکہ بسا اوقات ایک شخص کی مہارت صرف ایک مذہب تک محدود رہتی اور دوسرے مذہب کی اس کو کچھ خبر نہ ہوتی، کیونکہ ہر مذہب والے اپنے مذہب کے مطالعہ، اس میں فتویٰ دینے اور تالیف کرنے کے لئے کچھ خاص اصول اور رموز و اصطلاحات کو برتتے تھے، ان میں سے بعض مختلف جگہوں پر مذکور ہیں اور بعض ایک دوسرے کے بتانے اور تلقین کرنے کے ذریعہ ہی معلوم ہو سکتے ہیں۔

یہاں ہمارا مقصد فقہ کو پیش کرنے کے سلسلہ میں بعض ان ترقی یافتہ تصنیفات کی طرف اشارہ کرنا ہے جو ترتیب کے مسئلہ سے قطع نظر (اگرچہ ترتیب کی بڑی اہمیت ہے) موسوعہ سے ملتی جلتی ہیں، کیوں کہ وہ موسوعاتی تصنیف کی بعض خصوصیات رکھتی ہیں، جیسے جامعیت، اور اس انداز سے بحث کرنا کہ وہ کسی خاص کتاب کی وضاحت تک محدود نہ ہو، کسی خاص طریقہ درس کی پابند نہ ہو، اور ایک نام شخص بھی اس سے استفادہ کر سکتا ہو... اس کی مثالیں بہت ساری وہ کتابیں ہیں جن میں یکساں انداز میں مختلف کتابوں کے متفرق مباحث یکجا کر دئے گئے ہیں، یہ کتابیں علم الاختلاف یعنی فقہی مذاہب کے درمیان موازنہ کے فن سے بحث کرتی ہیں، اور مصنف کے انداز کے مطابق آسان اسلوب میں ان سارے مسائل کا احاطہ کرتی ہیں جن کی ضرورت ہو کر تھی ہے، لیکن یہ نیم موسوعاتی کام یا تو مکمل طور پر انفرادی کوششیں ہوتی تھیں یا نیم انفرادی (یعنی یہ کہ اگر مصنف کی وفات ہو جاتی تو ان کے بعد کوئی شخص اس کا تتمہ لکھ دیتا تھا)، اس طرح کے کچھ کام اجتماعی کوششوں سے بھی انجام پذیر ہوئے ہیں، اور ان میں سے اکثر اہل اقتدار کی دلچسپی کا نتیجہ ہوتے تھے، اہل اقتدار و حکومت یا تو خود ان کے لئے محرک ہوتے تھے، یا ان کی حوصلہ افزائی کرتے تھے یا ان کی سرپرستی قبول کر لیتے تھے۔

۳۶- موسوعات کے طرز کی فقہی تصنیفات کے قبیل سے اجتماعی کوششوں کی ایک مثال فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہے جو ”فتاویٰ ہندیہ“ کے نام سے معروف ہے، جس کی تصنیف میں ہندوستان کے بڑے بڑے ۲۳ فقہاء اور علماء نے حصہ لیا تھا، اور یہ کام ہندوستان کے اس وقت کے بادشاہ محمد اورنگ زیب عالم گیر (فاتح عالم) کے حکم سے اور ان کے مصارف پر زیر عمل آیا تھا، اسی لئے اس کتاب کو ”فتاویٰ عالم گیریہ“ بھی کہا جاتا ہے (۱)۔

اسی اجتماعی طرز پر (اس وجہ سے کہ مرجعیت اور معتمد حوالوں پر مشتمل ہونا موسوعہ کے بعض مقاصد کی تکمیل کرنا ہے) وہ منتخب فقہی قانونی مجموعے بھی ہیں جسے حکومت وقت کی طرف سے لازم قرار دیئے جانے کے علاوہ خود قضاة

(۱) پاکستانی ماہر قانون جناب انور احمد قادری نے ”فتاویٰ الہندیہ“ کے سلسلہ میں ایک عمدہ اور مفصل مقالہ لکھا تھا جو رسالہ ”الوعی الاسلامی“ (شمارہ ۷۰-۷۱، جلد نمبر ۶۰، بابت ۱۳۹۰ھ) میں شائع ہو چکا ہے۔

و مفتیین نے اپنے لئے بحیثیت مرجع قبول کیا ہے، جیسے مشہور فقہی مجموعہ ”مجلد الاحکام العدلیۃ“ جسے فقہاء کی ایک کمیٹی نے خلافت عثمانیہ کے حکم سے تیار کیا تھا، اس کمیٹی کے ارکان میں شیخ علاء الدین ابن عابدین بھی تھے جو مشہور صاحب حاشیہ شامی کے صاحبزادہ ہیں، اور شہرت میں مجلہ کے قریب قریب تین اور کتابیں بھی ہیں جو علامہ محمد قدری باشا کی تصنیفات ہیں جن میں فقہی احکام کو مجوزہ قوانین کی حیثیت سے ڈھالا گیا ہے، یہ کتابیں حسب ذیل ہیں: ”مرشد الحیران فی معرفۃ أحوال الإنسان“، ”الأحكام الشرعية فی الأحوال الشخصية“ اور ”العدل والإنصاف فی أحكام الأوقاف“، ان کتابوں کے بارے میں بعض مصنفین یہ احتمال پیدا کرتے ہیں کہ ان کے مصنفین کو اس کام میں کچھ اور حضرات کی مدد بھی حاصل تھی حالانکہ مصنف کی علمی لیاقت کو دیکھتے ہوئے ان کا تنہا اس عمل کو انجام دینا کوئی حیرتناک نہیں ہے، اگرچہ وہ کام متعدد افراد کے لئے بھی باہر گر اں تھا۔

یہاں اس موضوع کو طول دینے اور اس سے متعلق بہت ساری مثالیں پیش کرنے کی گنجائش نہیں، اس لئے کہ علم کتابیات (بیلوگرافی)، تاریخ فقہ و تشریح، فقہ اور مذہب فقہ کے مدخل (فن کے تعارف پر لکھی گئی تمہیدی کتابیں)، نیز ائمہ کی سوانح اور فقہاء کے طبقات و تراجم کے موضوع پر لکھی جانے والی کتابیں اس موضوع پر خصوصیت کے ساتھ بحث کرتی ہیں۔

موسوع کی تعریف:

۷۴- ”موسوع“ یا ”دائرۃ معارف“ یا ”مغتمہ“ کا اطلاق اس جامع تالیف پر ہوا کرتا ہے جو کسی علم کی تمام معلومات یا اکثر پر حاوی ہو، اور جسے متعین عنوانات کے ذیل میں پیش کیا گیا ہو، ایک ایسی خاص ترتیب کے ساتھ کہ اس سے استفادہ کے لئے فنی مہارت اور تجربہ کی حاجت نہ پڑے، نیز وہ معلومات ایسے نام فہم اسلوب میں لکھی گئی ہوں کہ اسے سمجھنے کے لئے مدرس یا شروحوں کو واسطہ بنانے کی ضرورت نہ ہو، بلکہ ان سے استفادہ کے لئے اوسط درجہ کی نام سمجھ اور اس علم کے ساتھ (جو اس کا موضوع ہے) معمولی مناسبت کافی ہو، ان ساری باتوں کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ اس طرح کی تصنیفات میں درج معلومات پر پوری طرح بھروسہ کیا جاسکے، بایں طور کہ ان درج معلومات کی نسبت معتمد مراجع کی طرف کی گئی ہو یا ان کی نسبت ان ماہرین کی طرف کی گئی ہو جو اس فن کی تدوین میں معروف ہوں اور جن سے ان معلومات کا صدور قابل اطمینان ہو۔

لہذا ”موسوع“ کے وہ خصائص جن کے بعد ہی اسے موسوع کہا جاسکے گا یہ ہیں: جامعیت، آسان ترتیب، نام فہم اسلوب اور استناد کے اسباب۔

اس عمومی اور توضیحی تعریف سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ ”موسوع فقہیہ“ وہ ہے جس کے اندر یہ خصائص پائے جائیں اور یہ

کہ اس میں ترتیب کی اساس فقہ میں متداول اصطلاحات ہوں (اس سے مراد یہ ہے کہ مشہور ابواب و مسائل کے عنوان کے لئے جو الفاظ معروف ہیں انہیں کا استعمال کیا جائے)، اور اس میں حروف تہجی کی ترتیب اختیار کی جائے تاکہ متعلقہ بحث کی متوقع مقامات تک ماہر فن اور غیر ماہر فن دونوں کے لئے رسائی ممکن ہو، موسوعہ کے مندرجات کے قابل استناد ہونے کے لئے دلائل کا ذکر اور اصلی مراجع کا حوالہ دینا ضروری ہے، نیز موسوعہ کی تمام معلومات کے درمیان ایسی ترتیب ضروری ہے کہ باہمی ربط اور موضوع کا مکمل احاطہ اور کافی وضاحت ہو جائے۔

لہذا موسوعہ فقہی مدونات، مطولات، مبسوطات یا فقہ کی امہات الکتب کے نام سے جانی جانے والی ان کتابوں سے الگ نوع کی چیز ہے، جن میں مذکور الصدر خصائص کی مکمل رعایت نہیں ہوتی، لیکن بسا اوقات انہیں مجازاً موسوعہ اس لئے کہہ دیا جاتا ہے کہ ان میں تصدایاً اتفاقاً موسوعہ کی خصوصیات میں سے کوئی ایک یا ایک سے زائد خصوصیت (خصوصاً قابل اعتماد فقہی مواد کی بڑی مقدار کو حاوی ہونا) پائی جاتی ہے، ان کو حقیقتاً موسوعہ نہیں کہا جاسکتا اسلئے کہ ان میں موسوعہ کی رو سے اہم خصوصیت نہیں پائی جاتی یعنی ان میں بحث کی بنیاد مرتب اصطلاحات نہیں ہوتیں، اس سے قطع نظر کہ ان میں اسلوب کی سہولت اور ان حدود کی رعایت پائی جائے جن سے مضامین میں باہم تناسب پیدا ہوتا ہے، فقہ اسلامی میں ایسے مراجع کی کوئی کمی نہیں کہ اگر ان میں تجزیاتی فہارس کا اضافہ کر دیا جائے تو وہ ایک یا ایک سے زائد مذہب کے لئے تمہیدی موسوعات کی حیثیت اختیار کر سکتے ہیں، اور یہ مراجع اس خدمت کے بعد کامل موسوعہ کی راہ ہموار کریں گے اور ایک وقت تک کیلئے خلاء کو پر کریں گے۔

موسوعہ فقہیہ کے مقاصد:

۴۸- موسوعہ فقہیہ کی اشاعت جہاں اسلامی مکتبہ کو ایسی تحقیقات سے مالا مال کرتی ہے جو اپنی بہترین ترتیب و تعبیر، ہر موضوع پر علیحدہ علیحدہ کر کے غور و فکر کے استعمال، اور نام لوگوں کے سامنے پیش کرنے سے پہلے ایسی اجتماعی تحقیقاتی کوشش جہاں مختلف نظر و فکر ایک دوسرے سے مل کر نتیجہ خیز ہوتے ہیں، وہیں اس کا ایک بڑا مقصد ماہرین و متخصصین کیلئے بھی اور نام لوگوں کے لئے (خصوصیت کے ساتھ) گہرے غور و فکر کے ساتھ شرعی علوم کا مطالعہ خاص کر قضاء اور تشریح کی اعلیٰ تعلیم کیلئے، اور فقہی ورثہ کے احیاء، نیز بین الاقوامی قوانین کے تقابلی مطالعہ میں وقت کی بچت ہے۔

موسوعہ کے ذریعہ عہد حاضر کے پیچیدہ مسائل کے مضبوط حل مستنبط کرنے کی خاطر شریعت اسلامیہ کی طرف رجوع آسان ہو جاتا ہے، خصوصیت کے ساتھ جب کہ مختلف نوع کی قانون سازی میں شریعت سے مدد لینے کا نام رجحان پیدا ہو گیا ہے، نیز یہ احکام دین کے ساتھ تعلق اور فقہاء نے جملہ شعبہ ہائے حیات کی تنظیم کے لئے کتاب و سنت سے جو قوانین اخذ کئے ہیں انکی واقفیت کا ذریعہ ہے اور ان سب باتوں کا انسان کی کامرانی، اللہ تعالیٰ کی

خوشنودی کے حصول، اور پاکیزہ زندگی گزارنے میں بڑا دخل ہوا کرتا ہے۔

اور موسوعہ کی تکمیل کے ذریعہ فقہ اسلامی موجود علوم و معارف کی مختلف ترقی یافتہ شکل و اسالیب کا ساتھ دے سکتی ہے۔ اس طرح مضمون و مواد کی پختگی اور اس کے موروثی ذخیرہ میں اضافہ کے ساتھ ساتھ تعبیر و پیشکش کا حسن اور ترتیب کی سہولت جمع ہو جاتی ہیں، اور یہ نشر و اشاعت کی دنیا میں اور معلومات کو سہولت اور تیز رفتاری کے ساتھ پیش کرنے کی دنیا میں جو خلا تیز رفتار تبدیلیوں کی وجہ سے پیدا ہوا ہے موسوعہ اس خلا کو پر کرنے کا ذریعہ ہے۔

موسوعہ فقہیہ کی تاریخ:

۴۹- موسوعہ فقہیہ کی تیاری ایک قدیم اسلامی آرزو رہی ہے جو برابر تازہ ہوتی رہی ہے، اس لئے اس کی طرف بہت سارے ان اشخاص نے توجہ دی ہے جو امت اسلامیہ کی ترقی کے لئے فکر مند رہے، باوجودیکہ ان کے فکر کی وضاحت اور مجوزہ طریقوں میں تفاوت رہا ہے (۱)۔

لیکن فقہ کے حوالہ سے اس نئے علمی منصوبہ کو عملی جامہ پہنانے کیلئے سب سے اہم اپیل وہ تھی جو ۱۳۷۱ھ مطابق ۱۹۵۱ء میں پیرس میں منعقدہ ”فقہ اسلامی ہفتہ“ کانفرنس سے شائع ہوئی تھی، اس کانفرنس میں عالم اسلام کے فقہاء کی ایک جماعت شریک ہوئی تھی، کانفرنس کی سفارشات میں ایک ایسے فقہی موسوعہ کی تالیف کی دعوت بھی تھی جس میں اسلامی قوانین کی معلومات کو طرز جدید اور حروف تہجی کی ترتیب کے ذریعہ پیش کیا جائے۔

۱۳۷۵ھ مطابق ۱۹۵۶ء میں اس عالمی تاریخی فیصلہ کو رو بہ عمل لانے کے لئے باضابطہ کوششوں کا آغاز ہوا (۲)، یہ کوشش دمشق یونیورسٹی کی کلیتہً اشریعتہ کے تابع ایک کمیٹی نے شروع کی تھی جو جمہوری فرمان کے ذریعہ بنی تھی (۳)، اور شام و مصر کے اتحاد کے بعد ایک جمہوری فیصلہ کے ذریعہ پہلے فیصلہ کی توثیق کی گئی تھی، چنانچہ ۱۳۸۱ھ مطابق ۱۹۶۱ء میں ایک جزء بحوث موسوعہ کے نمونے کے طور پر لوگوں کی رائے حاصل کرنے کے لئے شائع ہوا جسے دونوں مملکتوں کے کچھ فقہاء نے لکھا تھا (۴)، اس کے بعد شام میں موسوعہ کے سلسلہ کے کچھ تمہیدی کام منظر عام پر آئے، جیسے

(۱) موسوعہ فقہیہ کے نظریہ کا تذکرہ اس مقدمہ میں بھی ہے جو شیخ محمد راغب طباخ نے ابن امیرہ کی ”الانصاح“ (طبع حلب ۱۳۳۸ھ) کی اشاعت کے وقت لکھا تھا، اور اس سے زیادہ واضح طور پر اس نظریہ کو شیخ محمد بن الحسن اللجوجی کے مقالہ ”منزلۃ الفقہ فی الاسلام“ کے آغاز میں پیش کیا گیا ہے (رسالہ ”الحامۃ اشریعیہ“ قاہرہ، سال دوم، ص ۶۸۳، ۱۳۳۹ھ)۔

(۲) غیر سرکاری سطح کی سب سے اہم کوشش ”جمعیتہ الدراسات الاسلامیہ“ قاہرہ کا وہ پروجیکٹ ہے جس کے صرف دو جز شائع ہو سکے۔

(۳) موسوعہ کے نظریہ کے وجود اور اس کو عملی جامہ پہنانے کے اقدامات کے سلسلے کا پہلا پمفلٹ اسی کمیٹی کی طرف سے ”موسوعۃ الفقہ الإسلامی: فکولہا، مہجھا“ (موسوعہ فقہ اسلامی، اس کا تصور اور طریقہ کار) کے عنوان سے دمشق یونیورسٹی کی طرف سے ۱۳۷۹ھ میں شائع ہوا تھا۔

(۴) ان بحثوں کو جمہوریہ عربیہ متحدہ کے مصری صوبہ کی وزارت اوقاف نے ۱۳۸۱ھ میں شائع کیا تھا، ان کے مقدمہ کے صفحات ۵۳-۵۵ پر موسوعہ کے نظریہ کی مفید کے آئندہ مرحلوں کی تفصیلات ذکر کی گئی ہیں۔

”معجم فقہ ابن حزم“ اور ”دلیل موطن البحث عن المصطلحات الفقہیة“۔

اور مصر میں، وہاں کی وزارت اوتاف نے ۱۳۸۱ھ مطابق ۱۹۶۱ء میں ”المجلس الأعلى للشئون الإسلامية“ کی کمیٹیوں کی سرکردگی میں موسوعہ کے تصور کو اپنایا تھا، لیکن اس کی طرف سے موسوعہ کی پہلی جلد ۱۳۸۶ھ میں شائع ہو سکی، اور اب تک اس کی پندرہ جلدیں آچکی ہیں جو تاہنوز حرف ”ہمزہ“ کی اصطلاحات کی حدود میں ہیں، لیکن اس کی طرف سے تیار کردہ موسوعہ کی تمام جلدیں شائع نہیں ہو سکی ہیں، اس لئے کہ اشاعت کی رفتار تیاری کی رفتار سے سست ہو آرتی ہے۔

۱۳۸۶ھ مطابق ۱۹۶۷ء میں مالی سطح پر اور رجال کار کی سطح پر کسی بھی باصلاحیت اسلامی ملک میں اس طرح کے منصوبہ کی تکمیل کو یقینی بنانے کے لئے اسلامی کوششوں کے مربوط کئے جانے کی ضرورت محسوس کرنے کے بعد کویت کی ”وزارت اوتاف و اسلامی امور“ نے اس منصوبہ کا بیڑا اٹھایا، یہ پیش نظر رکھتے ہوئے کہ یہ کام ان فرض کفایہ قسم کے کاموں میں سے ہے جن کے ذریعہ فقہ اسلامی کو ایسے عصری اسلوب میں پیش کرنے کی ذمہ داری ادا ہوتی ہے، جس کے ذریعہ فقہ کی معلومات حاصل کرنا اور اس پر عمل کرنا آسان ہو جاتا ہے، اور فضیلت و ثواب کے حصول کی خاطر اس طرح کے کام کو انجام دینے کیلئے سبقت کرنی چاہئے، کیونکہ اس کے ذریعہ ساری امت مؤاخذہ اور ذمہ داری سے عہدہ بردار ہو جاتی ہے۔

یہاں یہ بتانا ضروری ہے کہ فقہ اسلامی کی خدمت کے سلسلہ میں متعدد کوششوں کے سامنے آنے میں کوئی حرج نہیں، کہ فقہ اسلامی کو جدید اسلوب میں اور فنی طور پر پیش کرنے کی شدید ضرورت ہے، نیز یہ کہ شام، مصر اور کویت میں فقہ اسلامی کے موسوعہ کے حالیہ نتیجے ہائے عمل کو دیکھنے سے محسوس ہوتا ہے کہ ہر ایک کے وہاں فقہ کی خدمت کا ایک مخصوص نقطہ نظر ہے، اور ہر ایک کا میدان کار اور طریقہ عمل ایک دوسرے سے مختلف ہے، اور اس تنوع کا فائدہ یہ ہے کہ اس کے ذریعہ فقہ کے سلسلہ میں مختلف ضرورتیں پوری ہوتی ہیں اور اس پر مختلف انداز میں توجہ دینے اور طالبان فقہ کے لئے اسے آسان بنا دینے کی خدمت بھی انجام پذیر ہوتی ہے۔

کویت میں موسوعہ فقہیہ کے منصوبہ کے مراحل:

(اول) منصوبہ کا پہلا مرحلہ:

۵۰- موسوعہ فقہیہ کے منصوبہ کے سلسلہ کا کام اس کے پہلے مرحلہ میں پانچ سال تک جاری رہا، جس کے دوران خطہ (خاکہ) کی تیاری کا کام مکمل ہوا، اور ابن قدامہ حنبلی کی ”المغنی“ سے تخریج کردہ ایک فقہی معجم تیار کیا گیا، اور پچاس بحشیں لکھی گئیں جو مقدار اور نوعیت میں ایک دوسرے سے متفاوت تھیں، جن میں سے تین بحشیں، آراء معلوم کرنے کے لئے، تمہیدی ایڈیشن کے طور پر شائع کی گئیں، یہ مرحلہ ۱۹۷۱ء کے اواخر میں اختتام پذیر ہوا، اس کے بعد انتظار کا

ایک وقفہ گذرا، لیکن ۱۹۷۵ء میں بعض تمہیدی کاموں، باصلاحیت لوگوں کو جمع کرنے کیلئے ماہرین سے رابطہ اور اس عظیم منصوبہ کو پیہم انجام دینے کے لئے اسلامی کوششوں کو اکٹھا و متحد کرنے کا باقاعدہ آغاز ہوا، یہ سلسلہ بعد کے دو سالوں تک جاری رہا، جن کے دوران تجویزیں اور خیالات حاصل کئے گئے، اور اندرون و بیرون ملک سے اس کام کو پیہم انجام دینے کے سلسلہ کے اسلامی ایپلوں پر لبیک کہتے ہوئے کام کو شروع کرنے کیلئے مناسب ترین طریقہ کو اختیار کرنے کی غرض سے ان تجویزوں اور خیالات پر غور و خوض ہوا، اسی لئے اس منصوبہ، اسکے سابقہ اقدامات و کارروائیاں اور آئندہ ضرورتوں کے سلسلہ میں ایک مفصل رپورٹ تیار کی گئی، اسکے بعد اس کام کو شروع کر دینے کا حکم صادر ہوا، اور آغاز عمل میں متعدد اقدامات کئے گئے، جن میں سے اہم مندرجہ ذیل ہیں:

الف۔ ان علمی اداروں سے دوسری مرتبہ رابطہ جن کو فقہ، اسلامی مطالعات اور اسلامی امور سے دلچسپی ہے، اور جنہوں نے پہلے اپنی تجویزیں پیش کیں اور باہمی تعاون و مشترکہ عمل کے لئے اپنے وسائل کی پیش کش کی تھی، یہ ربط اس لئے قائم کیا گیا تاکہ علمی صلاحیتوں کو یکجا کیا جاسکے۔

ب۔ سابقہ بحثوں میں سے ۹ نمونوں کو منتخب کر کے تمہیدی ایڈیشن میں شائع کیا گیا، اسی طرز پر جس طرز پر پہلے مرحلہ میں تین نمونے شائع کئے گئے تھے، یہ اس لئے تاکہ مزید خیالات اور تجویزیں حاصل کی جاسکیں اور منصوبہ کو عملی جامہ پہنانے کے آغاز کا عملی اعلان ہو سکے۔

(دوم) منصوبہ کا موجودہ مرحلہ:

۵۱- موسوعہ فقہیہ کے لئے عمومی کمیٹی کی تشکیل وزارت اوقاف کی قرارداد نمبر ۸/۷۷ بابت ۱۱ ربیع الاول ۱۳۹۷ھ مطابق ۱۳/۳/۱۹۷۷ء کے ذریعہ عمل میں آئی جس کی صدارت وزیر اوقاف و اسلامی امور کرتے ہیں، اس کے علاوہ مزید آٹھ ممبر ہیں جو وزارت کے اعلیٰ افسران اور فقہ کے بعض ماہرین اور شعبہ قضاء میں کام کرنے والے بعض مشیر کار (ایڈوائزر) ہیں، اس تاریخ سے ضرورت کے مطابق کمیٹی کی نشستیں برابر ہوتی رہیں تاکہ پچھلے مرحلہ کے کاموں کا جائزہ لیا جاسکے اور اس سے نئے مرحلے میں فائدہ اٹھایا جاسکے اور اس کی پاس کردہ تجاویز اور سفارشات پر عمل کی نگرانی کی جاسکے اور جنرل کمیٹی کی طے کردہ پالیسیوں کو روکا ر لایا جاسکے۔

مجلس عمومی نے جو اہم کام شروع کئے وہ یہ تھے:

الف۔ ابحاث لکھنے اور موسوعہ کے ذیلی اور متعلقہ کاموں کے لئے ایسے خاکے اور ایسی اسکیمیں تیار کرنا جو ان کاموں کی عمدگی اور ہم آہنگی کی ضامن ہوں۔

ب۔ پچھلے مرحلہ کے جمع شدہ مواد کو جانچ کر اور اس کا جائزہ لینے کے بعد اور تنقیح شدہ خاکہ کے مطابق بنا کر اس سے ممکنہ حد تک فائدہ اٹھانا، اور لجنہ عامہ نے طے کیا ہے کہ ان بارہ نمونوں پر اکتفا کیا جائے جنہیں تمہیدی طور پر

چھاپ کر نشر کیا گیا ہے اس لئے کہ اس کا مقصد پورا ہو چکا، تاکہ عمل نہائی کے لئے وقت مل سکے تاکہ کام کو آخری شکل دینے کے لئے وقت کو بچایا جاسکے اور نئے کام کی انجام دہی کے لئے پوری محنت و قوت صرف کی جاسکے، اور ان تحریروں پر علماء کے ملاحظیات اور ان کی آراء کے حصول کے بجائے اس کا التزام کیا گیا کہ اہم مباحث میں خارجی مراجعہ سے کام لیا جائے تاکہ مواد کی توثیق ہو سکے اور باہمی تعاون کا میدان وسیع ہو اور اس کام کی ذمہ داری عالم اسلامی کے متعدد متخصص فقہاء اٹھائیں، علاوہ ازیں اس کام کے جس کو شعبہ علمی تمام مباحث کے تعلق سے مراجعہ تنقیح اور حسن ترتیب کا کام انجام دے رہا ہے۔

موسوعہ کے مشمولات:

موسوعہ کا موضوع:

۵۲- یہ موسوعہ تیرہویں صدی ہجری تک کے فقہی ذخائر کی نئی ترتیب و تدوین پر مشتمل ہے جس میں تحریر کے اسلوب میں یکسانیت ملحوظ رکھی گئی ہے جس کے بارے میں آئندہ گفتگو آئے گی، علاوہ اس کے یہاں پر فقہ سے تعلق رکھنے والی کچھ ایسی اقسام ہیں جن کی طبیعت اور خطہ کی پابندی کا تقاضہ یہ ہے کہ انہیں اصل موسوعہ سے علاحدہ لکھا جائے، اور ان اقسام کو اس بنیاد پر کہ وہ ایک ہی اسکیم کے تحت آتی ہیں اور قدیم مراجع سے مستفاد ہیں موسوعہ کے اندر داخل کیا جائے، تو موسوعہ کے مجموعی مشتملات کو دیکھتے ہوئے پیدا ہونے والے التباس سے بچنا اور مناسب موقع میں دقت و باریک بینی مطلوب نہ ہوتی تو یہ اقسام موسوعہ کے عمومی دائرہ میں داخل ہونے کی صلاحیت رکھتے تھے، اسی لئے ان اقسام کیلئے موسوعہ کی مصطلحات کے مابین ضروری اجمالی گفتگو کے بعد ضمیموں کی صورت اختیار کی گئی، اور انہیں ضمیمہ کا نام دینا اس بات سے مانع نہیں ہے کہ انکا کچھ حصہ مناسب موقع کی فراہمی کی صورت میں ظہور میں آجائے اگرچہ موسوعہ کے اساسی موضوعات کے مکمل ہونے سے پہلے ہی کیوں نہ ہو۔

اسی طرح فقہ کے کچھ اور ابواب بھی ہیں جن کا موسوعہ سے کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ انہیں مراجع اور مخصوص کتابوں میں تلاش کرنا چاہئے، جیسے اصحاب مذاہب ائمہ کے تفردات اور رسم المفتی (یعنی اصول افتاء و ترجیح) اور اجماعات اور الغار فقہیہ (فقہی پہیلیاں) اور حیل، اور شروط یعنی دستاویز و وثائق وغیرہ۔

وہ چیزیں جو موسوعہ سے خارج ہیں:

بالخصوص جو چیزیں فقہی موسوعہ کے موضوع سے باہر ہیں وہ مذہبی بحثیں، شخصی ترجیح اور قانون سازی ہیں، ہر چند کہ پہلی دونوں قسموں کا تذکرہ فقہی مراجع میں موجود ہے اور آخری قسم کا ذکر فقہ کی بعض جدید کتابوں میں آیا ہے، جس کی وجہ مندرجہ ذیل ہیں:

الف- قانون سازی:

۵۳- قانون سازیوں کی وضع کی ہوئی ہوں یا شرعی ہوں، وضعی قانون سازی اس لئے موسوعہ میں داخل نہیں کہ انہیں فقہ اسلامی تسلیم ہی نہیں کیا جاتا، اگر وہ شرعی ہوں تو اس لئے کہ اکثر ان کا دار و مدار جدید اجتہاد یا عصری تخریجات پر ہوا کرتا ہے، اور اس اعتبار سے اس کے مصادر اس دائرہ سے خارج ہیں جن کی تحدید زمانہ کے لحاظ سے اصل موسوعہ کے لئے کی گئی ہے۔ مزید یہ کہ یہ قانون سازیوں مختلف اسلامی ممالک میں مختلف ہو کرتی ہیں، اور بہت ساری ترمیمات کی شکار ہوتی ہیں، اس طرح کہ اس کا قدیم حصہ ان امتیازی صفت کے ختم ہونے کے بعد کم اہمیت کا حامل رہ جاتا ہے، اور اس کی یہ امتیازی صفت اس کے اندر پایا جانے والا لزوم ہے جو خصوصاً اس کے مطابق حکم کی تخصیص سے پیدا ہوتا ہے۔

جدید قانون سازی کو موسوعہ کے دائرہ سے خارج رکھنے کا یہ مطلب نہیں کہ ان بعض قانونی مصطلحات کی طرف اشارہ بھی نہ آئے جن کا بیان ایسی فقہی اصطلاح کو (جو لفظی اعتبار سے اس کے موافق ہو) ان قانونی یا عرفی معانی سے جو فقہاء کی مراد نہیں ہوتے ممتاز کرنے میں مدد دے۔

ب- شخصی ترجیح:

۵۴- شخصی ترجیحات بھی موسوعہ کے موضوع سے باہر ہیں، مراد اس ترجیح سے ہر ایسا قول ہے جو پچھلی تیرہ صدیوں میں فقہائے مذاہب سے منقول نہیں ہوا، اس طرح کے اقوال کی مناسب جگہ جدید مسائل سے متعلق ضمیمہ ہے اور کسی بحث نگار کی شخصی رائے بدرجہ اولیٰ موسوعہ میں شامل کئے جانے کے لائق نہیں، پس ایسی کوئی شخصی رائے موسوعہ میں لکھی نہیں جائے گی سوائے ایسی صورت جب منقول فقہی مذاہب سے اصول کے مطابق بحث نگار نے جو سمجھا ہے اسے بیان کرنے کی ضرورت پیش آجائے اور وہ بھی ایسی عبارت میں پیش کیا جائے جس سے اس کے شخصی فہم کا نتیجہ ہونا ظاہر ہو جائے۔

مسائل خلافیہ میں جس ترجیح کی طرف بعض حضرات مائل ہوتے ہیں ان کا متبادل جمہور کی موافق رائے کو ترجیح دینا ہے، مختلف آراء کو پیش کرتے وقت عام طور پر اسی اسلوب کو اختیار کیا گیا ہے۔

ج- مذہبی مناقشات:

۵۵- تمام مذاہب اور ان کے رجحانات پر استدلال کے سلسلہ میں خود اصحاب مذاہب کی پیش کردہ نقلی اور عقلی دلیلوں پر اکتفا کیا گیا ہے، ایسا طریقہ استدلال نہیں اختیار کیا گیا ہے جس میں دوسروں کے پیش کردہ دلائل پر بحث اور مذہبی

مقابلہ آرائی“ اور رد و قدح کے انداز پر گفتگو کا پیرایہ اختیار کیا گیا ہو، کیونکہ اس کی جگہ فقہی متون کی شرحیں اور فقہاء کے اختلافات پر لکھی گئی کتابیں ہیں، نیز وہ نئی تحقیقات اور اسباق ہیں جو اس مقصد کے لئے متعین موضوعات پر آج کل لکھی جا رہی ہیں، اور موسوعہ کو اس سے کوئی تعلق نہیں، اس لئے کہ اس کا تعلق ترجیح شخصی سے ہے، اور اس لئے کہ ایسی بحثوں کی نام طور پر کوئی انتہاء نہیں ہوتی۔

موسوعہ کے ضمیمے:

الف- شخصیات کے تراجم:

۵۶- موسوعہ کے لئے اس موضوع پر توجہ ضروری ہے، اس لئے کہ اس کا التزام اب ایڈیٹ ہو کر آنے والی تمام کتابوں میں کیا جاتا ہے، اسی لئے اس موسوعہ میں ان اعلام کی سوانح نگاری کا التزام کیا گیا ہے جن کا موسوعہ کی بحثوں میں ذکر آیا ہے، لیکن سوانح صرف فقہاء کی لکھی گئی ہے، دیگر لوگوں کی نہیں، اور مختصر طور پر لکھی گئی ہے جس سے مقصود ان کا تعارف اور ایک دوسرے سے ممتاز کرنا ہے، خصوصاً اس وقت جب بہت سے فقہاء کی نسبتیں اور مشہور نام یکساں ہوتے ہیں، ساتھ ہی ساتھ ان کی مشہور تصنیفات اور فقہ میں ان کے مقام و مرتبہ کی طرف اشارہ کر دیا گیا ہے تاکہ ان کی طرف سے کسی ترجیح یا تخریج کے نقل کے وقت اس کی رعایت کی جائے، ان کے حالات کے آخر میں بعض مراجع کا تذکرہ کر دیا گیا ہے جن میں ان کے حالات موجود ہیں۔

یہ تراجم ضمیمہ کے طور پر، موسوعہ کے تمام اجزاء میں بکھرے ہوئے ہیں، چنانچہ ہر جز میں اس شخص کا ترجمہ لکھا گیا ہے جس کا پہلی بار ذکر آیا ہوتا ہے، ان کے حالات کے لکھنے میں بھی حروف تہجی کی ترتیب کی رعایت کی گئی ہے، لیکن جن کا تذکرہ دوبارہ آئندہ کسی جز میں آتا ہے تو اس جز کے تراجم کی ترتیب میں ان کا نام لکھ کر یہ اشارہ کر دیا جاتا ہے کہ فلاں جگہ ان کے حالات لکھے جا چکے ہیں۔

ب- اصول فقہ اور اس کے ملکقات:

۵۷- اصول فقہ وہ علم ہے جس کے بارے میں اصحاب اختصاص کا کہنا یہ ہے کہ اصول فقہ ایک محدود علم ہے جبکہ فقہ جاری رہنے والا اور روز بروز بڑھنے والا علم ہے، اصول فقہ کے موضوع پر بہت ساری اور مختلف نوع کی قدیم و جدید تحریریں موجود ہیں، حتیٰ کہ علماء نے علم اصول فقہ کے متعلق کہا ہے کہ یہ ایسا علم ہے جو ”پک کر بل چکا ہے“ اور اسے جدید طرز پر پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے، جیسا کہ فقہ کو پیش کرتے رہنے کی ضرورت ہے۔

علم اصول فقہ کو یقینی طور پر سمجھنے اور اسکی معلومات کو ایک دوسرے سے ملا کر، اور وجود و استناد کے اعتبار سے اس کی منطقی ترتیب کے ذریعہ اس سے فائدہ اٹھانے کے سلسلہ میں اس کا خصوصی مزاج ہے، نیز اختلاف کے سلسلہ میں بھی

اس کا ایک دوسرا طرز ہے، جس میں موازنہ کا تسلسل نہ صرف اہل مذاہب بلکہ اہل فرق کے استدلال کے مسائل پر توجہ تک جا پہنچتا ہے۔

انہیں وجوہات کی بنا پر اسے موسوعہ سے الگ ایک ضمیمہ میں ذکر کیا گیا ہے، اور فقہی اصطلاحات کے درمیان ترتیب و اتمام اصولی اصطلاحات کو درج کرنے پر اکتفا کیا گیا ہے، جس کا مقصد محض تعارف اور حکم کی طرف اشارہ ہے، اور تفصیل اسی ضمیمہ کی طرف محول کی گئی ہے، جس کی ایک موضوعاتی ترتیب ہوگی، جس سے مباحث کے اجزاء مربوط ہوں گے تاکہ اس سے استفادہ آسان ہو، جیسا کہ پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے، یہ ضمیمہ الف بانی نہرست پر مشتمل ہوگا، جس سے ضمیمہ اور موسوعہ میں موجود اصطلاحات کی جگہوں کی طرف اشارہ ہو سکے گا۔

یہی طریقہ ان علوم کے متعلق اختیار کیا گیا جن کا تعلق بیک وقت فقہ اور اصول فقہ دونوں سے ہے، جیسے قواعد کلیہ، الاشباہ والنظائر، اور فروع، انہیں بھی ضمیمہ میں مناسب ترتیب کے ساتھ ذکر کیا جائے گا، اور یہ علوم ہر چند کہ فقہی ذخیرہ ہی کا حصہ ہیں، لیکن یہ فہم فقہ کو آسان کرنے اور استنباط و استخراج کی صلاحیت پیدا کرنے کے ذرائع ہونے کی حیثیت زیادہ رکھتے ہیں، اور قضاء و افتاء کے لئے مطلوبہ خالص فقہ سے ان کی حیثیت کم درجہ کی ہے، اسی لئے بعض علماء نے ان موضوعات پر لکھی گئی کتابوں میں موجود مسائل پر فتویٰ دینے کے سلسلہ میں تامل سے کام لینے کی تصریح کی ہے اگر فقہ کی اصل کتابوں کے مسائل سے مذکورہ کتابوں کے مسائل کی ہم آہنگی واضح نہ ہو۔

ج۔ نئے مسائل:

۵۸۔ نئے مسائل سے مراد وہ واقعات و حوادث ہیں جو اس دور میں پیدا ہوئے اور جن کا کوئی واضح اور تفصیلی حکم پچھلی تیرہ صدیوں میں مدون کئے جانے والے قدیم مراجع فقہیہ میں موجود نہیں ہے، ان کے سلسلہ میں یہ طے کیا گیا ہے کہ انہیں اصل موسوعہ سے الگ مستقل ضمیمہ میں لکھا جائے، کیونکہ ان مسائل کے اکثر مراجع موسوعہ کے مقررہ عہد کے دائرہ سے باہر ہیں، اور یہ عموماً نئے شخصی اجتہاد کا نتیجہ ہیں اگرچہ اصول استنباط کے مطابق ہوں، نیز ان کی اساس مناقشوں، ترجیح اور انتخاب پر رکھی گئی ہے، اس لئے اصل موسوعہ سے الگ انہیں بیان کرنا ضروری تھا، تاکہ اس فقہی ذخیرہ سے وہ علیحدہ رہیں جن پر موسوعہ متضمن ہے، کہ یہ ذخیرے مشابہت، تخریج اور نئے استنباط کے ذریعہ اصول فقہ کی روشنی میں عصری مشکل مسائل کے حلول کی تخریج کی اساس ہیں۔

اس سلسلہ میں موسوعہ میں لکھنے والے اہل قلم کو آخری دور کے فقہی فتوؤں کی کتابوں کے مشمولات کے ساتھ ساتھ مختلف قدیم و جدید مصادر، مختلف قسم کے مجلے، اور یونیورسٹیز میں پیش کئے جانے والے ڈاکٹریٹ کے مقالے اور اکیڈمیوں اور اسلامی کانفرنسوں سے شائع شدہ قراہیوں و سفارشوں وغیرہ سے استفادہ و اقتباس کی آزادی دی گئی ہے۔

اس میدان میں مختلف علوم کے ماہرین کا زیر بحث واقعات کی صحیح تصویر پیش کرنے کے سلسلہ میں بنیادی کردار ہوگا، خواہ یہ واقعات نظری (یعنی اقتصادی و اجتماعی ہوں) یا تجرباتی (یعنی طبی اور سائنسی) ہوں، اس لئے کہ اس کا صحیح شرعی حکم کے استنباط میں اثر ہے، اس لئے کہ کسی چیز پر حکم لگانا اس کے تصور کی فرع ہوتی ہے، اور صحت حکم کا مدار صحت تصور پر ہے، چنانچہ اکثر اختلافات تصور کی عدم تعین سے پیدا ہوتے ہیں، یا اس کے سلسلہ میں غلطی سے، یا بدلے ہوئے عرف یا ترقی یافتہ شہری وسائل سے استفادہ کی وجہ سے، اور اس کام کے پورا ہو جانے کے بعد حکم شرعی کے استنباط کا مشکل کام سامنے آتا ہے جس کی ذمہ داری ہر اس شخص پر آتی ہے جو معروف اہلیت رکھتا ہو جس کی تفصیل اجتہاد و افتاء پر گفتگو کے وقت بیان کی جاتی ہے۔

یہ ضمیمہ مسلسل ترمیم و تنقیح سے گذرنا رہے گا، برخلاف اس منقول فقہی ذخیرہ کے جو ہر زمانہ میں قابل اعتماد اصول فقہ کی روشنی میں، عصور اجتہاد کے دوران، براہ راست کتاب و سنت سے مستنبط ہے، لیکن ضمیمہ میں جو چیزیں آئی ہیں انہیں اصل موسوعہ میں شامل کئے جانے کے لئے طویل عرصہ تک نقد و تجویز سے گذرتے رہنے کی ضرورت ہے، اس پہلو کو کارآمد بنانے اور مستحکم کرنے کے لئے شاید معاصر فقہاء کی کانفرنسوں کا انعقاد ضروری وسائل میں سے ہو، تاکہ عصری مسائل و مشکلات کے حوالے سے ان کی شرعی آراء معلوم کی جاسکیں، اس مقصد کو پورا کرنے کے لئے مناسب وقت پر ایسی فقہ اکیڈمی کے قیام کی ضرورت پیش آسکتی ہے جس کے اجتماعات متعین وقفہ سے پابندی کے ساتھ ہوتے رہیں۔

د۔ فقہ میں استعمال کئے جانے والے غریب الفاظ:

۵۹- فقہ میں استعمال کئے جانے والے غریب الفاظ کے تعارف کا ایک فائدہ تو یہ ہوگا کہ قدیم مراجع ذہبیہ جن کی مدد لے کر اس موسوعہ کی معلومات تیار کی گئی ہے، ان کے سمجھنے میں سہولت ہوگی، دوسرے اس ضمیمہ میں ان الفاظ کے لغوی معانی کو مکمل طور پر بیان کیا جائے گا جن کا استعمال فقہاء بکثرت کرتے ہیں، پس ان الفاظ سے ان فقہاء کی مراد واضح کی جائے گی، خاص ان صورتوں میں جب فقہاء نے لفظ کے مختلف معانی میں سے کسی ایک ہی کو اختیار کر لیا ہو، یا لفظ مشترک ہو، پس فقہاء اس لفظ کو اس کے کسی ایک پہلو (اصطلاح) کے لئے استعمال کرتے ہوں، اور ان مقاصد کی شناخت کا حق ادا نہیں ہو سکتا جب تک عمومی طور پر لغت فقہ کا استعمال اس طرح نہ کیا جائے کہ مولفات میں بکھری ہوئی متفرق اور مکرر معلومات کو جامع ہوں، یعنی وہ تالیفات جو ہر مذہب والوں نے اس مقصد کی تکمیل کے لئے تیار کی ہیں اور اس طرح وہ مخصوص فن کی مصطلحات کو بتانے والی لغوی معجم کا درجہ اختیار کر چکی ہیں، جیسے مطرزی کی ”المغرب“ اور نسفی کی ”طلبة الطلبة“ حنفیہ کے لئے، اور جیسے ازہری کی ”الترہر“ اور فیومی کی ”المصباح“ شافعیہ کے لئے، اور بعلی کی ”المطلع“ حنابلہ کے لئے، اور اموی تونسکی کی ”تنبیہ الطالب لفہم ابن الحاجب“ مالکیہ کے لئے وغیرہ، اور سوائے آخری

کتاب کے سبھی چھپ چکی ہیں۔

ضمیمہ کے مشمولات میں ان شاء اللہ وہ الفاظ بھی ہوں گے جنہیں فقہاء اصطلاحی تعبیرات اور متداول صیغوں کے طور پر استعمال کرتے ہیں، اور ان کا یہ استعمال خود فقہی احکام کے لئے نہیں بلکہ معتبر اور رائج ہونے کے اعتبار سے حکم کے مرتب کو بتانے کے لئے ہوا کرتا ہے، جیسے مفتی بہ، مختار اور صحیح، تو یہ اور اس طرح کے الفاظ اگرچہ ظاہر لفظ کے اعتبار سے واضح ہیں لیکن اپنے خاص مفاہیم کے اعتبار سے جن کے لئے وہ الفاظ وضع کئے گئے ہیں ان کا شرافت فقہ کے غریب الفاظ میں کیا جانا چاہئے جو محتاج وضاحت ہیں۔

موسوعہ کی تحریر کا خاکہ:

۶۰۔ کسی بھی موسوعہ کے لئے اپنے مقاصد کو بروئے کار لانے اور اپنی اہم خصوصیات یعنی یکسانیت و ہم آہنگی کو برقرار رکھنے کے لئے کسی خطہ (SYNOPSIS) اور خاکہ کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے اور اس خاکہ کا بیان جس سے موسوعہ کی ترتیب میں کام لیا گیا ہے غیر معمولی اہم ہے، اس لئے کہ اس کے ذریعہ موسوعہ سے صحیح طور پر استفادہ کی راہ روشن ہو جاتی ہے، نیز اس کے ذریعہ موسوعہ کا عمومی مزاج معلوم ہو جاتا ہے۔

اور اس طرف بھی اشارہ کر دینا ضروری ہے کہ یہاں دوسرے ثانوی درجہ کے خاکے بھی ہیں جن کا ذکر ہم چھوڑتے ہیں، اس لئے کہ موسوعہ کی تیاری میں اختیار کئے جانے والے نسخ سے ان کی حیثیت زائد نہیں ہے، اور ان کا درجہ وسائل کا ہے جو متعدد ہوتے ہیں اور تبدیل ہوتے رہتے ہیں، اسی طرح ہم موسوعہ کی پیشکش کیلئے اختیار کی جانے والی ظاہری شکل سے متعلق خاکہ کا بھی ذکر چھوڑتے ہیں، اس لئے کہ سرسری نظر سے اسے جانا جاسکتا ہے اور اس لئے کہ نصوص کی تحقیق اور کسی تصنیف کو پیش کرنے کے جو معیروں پر تعلق ہے انہی پر یہ موسوعہ بھی چل رہا ہے۔

ہم یہاں اس خطہ کی وضاحت کر رہے ہیں جس کا اس موسوعہ کی تحریر میں التزام کیا جا رہا ہے علاوہ ان نکات کے جن کا ابھی ذکر ہو چکا، اس خاکہ کی وضاحت میں ہم نے مندرجہ ذیل عناصر کو مد نظر رکھا ہے:

موسوعہ کی ترتیب، اصطلاحات کی تقسیم، رجحانات کا پیش کرنا، اسلوب اور مراجع، اولہ اور تخریج۔

موسوعہ کی الفبائی ترتیب:

۶۱۔ موسوعہ میں مذکور معلومات کیلئے مصطلحات کا انتخاب یعنی ایسے الفاظ کو ان کا عنوان بنانا جو متعارف ہوں اور مخصوص علمی مفاہیم کے ساتھ مربوط ہوں، پھر ان مصطلحات کو حروف تہجی کے اعتبار سے مرتب کرنا، یہ عمل موسوعہ کی اہم خصوصیات کو پورا کرتا ہے بایں معنی کہ ترتیب اور مسائل کی تلاش آسان ہوتی ہے، اس طرح کہ قدیم مؤلفین مختلف ابواب میں مسائل فقہیہ کو مناسب موقع پر رکھنے کے سلسلہ میں جو مختلف نقطہ نظر رکھتے ہیں ان کی وجہ سے جو مضطرب

پیدا ہوتا ہے وہ اس عمل سے زائل ہو جاتا ہے۔

قدیم مولفین کے درمیان یہ نقطہ نظر کا اختلاف اتنا دراز ہے کہ ایک مذہب اور دوسرے مذہب کی تالیفات میں ابواب کی ترتیب میں فرق ہے بلکہ کبھی خود ایک مذہب کی تالیفات میں بھی اس طرح کا فرق پایا جاتا ہے، اور حروف تجنی کے اعتبار سے ترتیب کا التزام اس اضطراب و امتیاز کو دور کر دیتا ہے اور جو لوگ اختصا ص کے حامل نہیں ہیں ان کے لئے بھی مسئلہ زیر غور کو تلاش کرنا آسان ہو جاتا ہے۔

اور مصطلحات کی ترتیب کے وقت اس کی موجودہ ہیئت ترکیبی کو پیش نظر رکھا گیا ہے (یعنی وہ لفظ مجرد ہو یا مزید فیہ اس کے مادہ اصلیہ کی رعایت نہیں کی گئی ہے بلکہ ترتیب میں اس کی موجودہ ہیئت ترکیبی کو پیش نظر رکھا گیا ہے جیسے لفظ ”اتلاف“ کا تذکرہ ”ات“ کے ذیل میں آئے گا نہ کہ ”تلف“ کے ذیل میں، اسی طرح اجراء، ابراء، اثبات، ابضاع وغیرہ الفاظ کہ ان میں ہر لفظ کے ”الف“ کی رعایت کی گئی ہے نہ کہ ان کے اصلی مادہ کی) اگرچہ حرف واشتقاق کی رو سے ان کے لفظ اصلی مجرد پر کچھ زائد حروف داخل کئے گئے ہوں، اس وجہ سے کہ اس طرح ان مصطلحات کو پیش کرنا ان کی تلاش و تحقیق کو آسان کر دیتا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ یہ الفاظ ان مسائل کیلئے جن پر یہ دلالت کرتے ہیں لازمی لقب (نام) کی حیثیت اختیار کر چکے ہیں، اور پھر لفظ جن حروف پر مشتمل ہے ان کی ترتیب کے مختلف طریقوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے نطق کے پہلو کو ترجیح دینے کا اصول برتنا گیا ہے اس لئے جانب نطق کی رعایت ہی وہ اصل ہے جس پر عربی زبان میں کتابت کا استناد ہوتا ہے، مرکب الفاظ میں ان کے اولین اجزاء کی ترتیب کا لحاظ کیا گیا ہے پھر اس کے بعد آنے والے حروف کی باہمی ترتیب بھی پیش نظر رکھی گئی ہے، جیسے لفظ ”صلاة“ اور اس کی طرف اضافت کئے گئے الفاظ (جیسے صلاة الفجر، صلاة الوتر وغیرہ)، اور اسے ”نظام کلمی“ کہا جاتا ہے نہ کہ ”نظام حرفی“ (یعنی وہ سسٹم جس میں کلمہ اور پورے لفظ کی رعایت کی جائے نہ کہ اس کے حروف کی)، اور ایک جیسے دو کلمات میں اگر ایک کے حرف دوسرے کے حروف کی تعداد سے زائد ہو تو جو کلمہ زائد حروف سے خالی ہو اسے پہلے رکھا گیا ہے۔

فقہی مصطلحات کی تقسیم:

۶۲۔ مصطلحات سے مقصود کی زیادہ وضاحت کی خاطر ہم اس کی طرف بھی اشارہ کرتے چلیں گے کہ بطور عنوان مذکور الفاظ کو فقہاء نے اصل لغوی معنی سے زائد ایک خاص مفہوم کیلئے استعمال کیا ہے، یا لفظ مشترک سے مراد معانی میں سے کسی ایک معنی تک محدود کر لیا ہے، یا کسی مسئلہ کیلئے بطور لقب اسے اختیار کر لیا ہے، تمام ابواب کے عنوانات اسی قبیل سے ہیں، جن کو پڑھ کر مخصوص شرعی احکام رکھنے والے کئی یا جزئی موضوع کی طرف لازمی طور پر ذہن منتقل ہوتا ہے۔

اور وہ استعمالات جو ان صفات سے خالی ہوں وہ اس قبیل سے نہیں ہیں، پس فقہاء کی زبان پر بیان معانی کے لئے بطور تعبیر مسلسل استعمال میں رہتے ہیں، پس جب ان میں کوئی ایک لفظ دوسرے کی جگہ پر آ جائے تو اس سے لفظ کے اختیار کرنے سے جو علمی مقصد ہے اس میں خلل واقع نہ ہو۔

اور مصطلحات کیلئے ایک ترتیب ہے جو انہیں ایک لڑی میں پروتی ہے، چاہے اس کی صفت اور بیان کی مقدار کچھ بھی ہو، پس ترتیب کی یکسانیت ہی سہولت اور آسانی کا ذریعہ ہے لیکن اس کے باوجود تنظیمی پہلو کا لحاظ کرتے ہوئے اصطلاحات کی آپس میں وضاحت کی مقدار اور بعض کے بعض پر مرکوز ہونے کے اعتبار سے تقسیم کی گئی ہے، اس طرح ان کی تین قسمیں ہیں: اصلی اصطلاحات، حوالے کی اصطلاحات، اور اصطلاحات دلالت، جن کی وضاحت ذیل میں کی جا رہی ہے:

الف - اصلی اصطلاحات:

۶۳- یہ وہ مصطلحات ہیں جن کا بیان پوری تفصیل کے ساتھ ان کا تذکرہ آتے ہی کیا جاتا ہے (انہیں موضوع وار مرتب متعدد عنوانات کے ذیل میں ذکر کر کے ان کے احکام کی تفصیل بیان کرنے میں مدد لی جاتی ہے) ایسا اس لئے کیا جاتا ہے کہ لفظ ہی تنہا یا اغلب طور پر موضوع کے بیانات کے استخراج کا محل ہے، اس حیثیت سے کہ وہ کسی اور عنوان کے تحت تابع جز کی طرح داخل نہیں ہے جس کا اس سے علیحدہ کرنا بہتر نہ ہو، اور کسی مصطلح کے اصلی قرار دینے میں بنیادی بات یہ ہے کہ وہ مصطلح اس لائق ہو کہ اسے مستقل قرار دیا جائے اور بغیر کسی منازع کے ایک موقع پر اس کی تفصیلات اکٹھا کر دی جائیں، اور اس اصول کا تعلق مقدار سے نہیں بلکہ اعتبار اس بات کا ہے کہ اس کیلئے کوئی دوسرا مناسب محل جس کے ضمن میں اس کو داخل کیا جائے اور اسکی تفصیل درج کی جائے موجود نہ ہو۔

موضوع سے متعلق متعدد الفاظ میں سے کسی ایک لفظ کو ترجیح دینا تا کہ اس سے مفصل بیانات مربوط کئے جاسکیں تو اس کا مرجع یہ ہے کہ وہ لفظ مصدر منفرد ہو، جیسے حج، بیع، اور شرکت، چاہے اس لفظ کی دلالت کسی تصرف پر ہو یا عبادات پر یا معاملات پر، اور کبھی یہ مصطلح کسی شی یا ذات کا نام ہوتی ہے، اور مصدر یا منفرد کو چھوڑ کر وصف یا جمع کو بطور مصطلح استعمال نہیں کیا جائے گا الا یہ کہ فقہاء کے غالب استعمالات میں ایسا ہی ہو، یا اس وصف یا جمع کے الفاظ کے ذریعہ کسی خاص مراد کو بتانا مقصود ہو جو مصدر یا منفرد سے حاصل نہ ہوتی ہو، جیسے ”شہید“ اور ”ایمان“۔

مصطلح اصلی سے متعلق تفصیل کی پابندی اس بات سے مانع نہیں ہوتی کہ اس سے متعلق بعض بیانات کی تفصیل کا حوالہ کسی دوسرے مصطلح اصلی سے دے دیا جائے اس صورت میں کہ اس کا ان دونوں میں پیہم لحاظ کیا جاتا ہو، جیسے مثال کے طور پر تعاقد کی شرطیں اور تکلیف کی اہلیت، اور اسی طرح اس صورت میں جبکہ متعدد مصطلحات اصلیہ پر حاوی کوئی

ایک مصطلح ہو، جیسے عقد یا معاوضہ وغیرہ۔

مصطلحات اصل میں کتابت سے پہلے اصطلاح کی تفصیلی پلاننگ اس طور پر کر لی جاتی ہے کہ تکرار محض اور تداخل سے بچا جاسکے، مگر صرف اس حد تک کہ اس کی وجہ سے ایک استفادہ کرنے والا موضوع سے متعلق ضروری معلومات سے محروم نہ رہے، نیز اس کی وجہ سے فقہ کے ان بنیادی مسائل میں خلل اندازی سے تحفظ یقینی بن جاتا ہے جو اس اصطلاح کے تابع ہوتے ہیں، اور ان منصوبوں (پلاننگس) کے عناصر تیاری کے بعد عنوانین کی شکل اختیار کر لیتے ہیں جن کو متعلقہ جلد کی فہرست میں جگہ دی جاتی ہے۔

ب۔ فرعی اصطلاحات (حوالے):

۶۴۔ یہ وہ مصطلحات ہیں جن کا اجمالی بیان ”مختصر نوٹس“ کی صورت میں کر دیا جاتا ہے، اس میں اس مصطلح کی لغوی و شرعی تعریف بیان کی جاتی ہے، اور اس سے تعلق رکھنے والے دیگر الفاظ سے اس کے فرق کو واضح کیا جاتا ہے پھر اس کا اجمالی حکم بتایا جاتا ہے، اور کبھی کبھی اس مصطلح سے متعلق قاعدہ عامہ کی طرف اشارہ کر دیا جاتا ہے، ادلہ یا مراجع سے تعرض نہیں کیا جاتا، اور آخر میں اس موضوع پر تفصیلی بحث کے مقامات کی نشاندہی کر دی جاتی ہے جیسا کہ مراجع اصل میں کے بارے میں فقہاء کے یہاں معروف ہے، اور عموماً یہی طریقہ اس وقت اختیار کیا جاتا ہے جب کہ اصطلاح ایسی ہو کہ اس کا حوالہ ضروری ہو اور اس کی تیاری کے مراحل کی تکمیل نہ ہوئی ہو، یا اس کے سلسلہ میں جس میں بیان کا وعدہ کیا گیا ہو اس پر اس کے مشتمل ہونے کا یقین نہ کیا جاسکتا ہو اس احتمال سے کہ ترتیب اس کے خلاف کی متقاضی ہو سکتی ہو، اور علاوہ ازیں فقہاء کے مابین مانوس مقام کا مصطلحات موسوعہ میں اعتبار کیا جانا ضروری ہے، اور نیز موسوعہ میں اس کی بحث کی جگہ کی طرف ممکن حد تک اشارہ کر دیا جاتا ہے۔

اور ”حوالوں“ کے طریقہ پر عمل دو باتوں کو پوری کرنے کے لئے ضروری تھا:

(۱) مصطلحات کے متعلق ایک ہی طرح کے بیانات میں تکرار سے بچنے کے لئے، اس طرح کہ کبھی بیان مستقلاً ہو، اور کبھی اپنے اصل کے ضمن میں اشباہ و نظائر کے ساتھ داخل ہو، اس لئے دو جگہوں میں سے ایک میں اجمالی بیانات پیشگی دے دئے گئے ہیں، کہ یا تو اسی پر اکتفا کیا جائے یا دوسری جگہ میں آنے والی تفصیل کے لئے راستہ ہموار ہو۔

(۲) بعض برآمد درجہ کے احتمالات جن میں سے کسی ایک احتمال کی طرف ذہن کا منتقل ہونا مشکل ہو ان کو چھوڑ دینے کے بجائے غیر اصحاب اختصاص کی اس ضرورت کو پورا کرنا جو انہیں ان کے مقصد تک پہنچا سکے چاہے یہ اصل کی طرف سے آئے یا فرع کی طرف سے۔

ج- اصطلاحات دلالت:

۶۵- یہ وہ اصطلاحات ہیں جنہیں محض اس جگہ کی طرف اشارہ کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جسے موضوع کی بحث کے لئے اختیار کیا گیا ہو، لہذا یہ اصطلاحات اصلی یا حوالے کے الفاظ میں سے کسی ایک کا بدل ہوا کرتے ہیں، یعنی ایسے الفاظ جو مرادف کے قبیل سے ہوتے ہیں جیسے ”مضاربہ“ کے ساتھ ”قرض“، اور ”اجارہ“ کے ساتھ ”کراء“، یا بقیہ مشتقات جن میں سے کسی ایک کو موضوع کی بنیاد بنایا گیا ہو۔

ان اصطلاحات کے سلسلہ میں موسوعہ کی اصطلاحات کے درمیان ان کی بحث کی جگہ کے بیان پر اکتفا کیا جاتا ہے، جیسے (قرض، دیکھئے: مضاربہ) کسی دوسرے بیان کی ضرورت کے بغیر جو لفظی تکرار کے سوا کچھ نہ ہوگا، اور چونکہ فقہاء نے اس طرح کے الفاظ کو استعمال کیا اور انہیں نہ بدلنے والی پاندار اصطلاحات کے طور پر اختیار کیا ہے اس لئے ان پر توجہ دینا ضروری ہے، اور اصطلاح میں کوئی بحث اور اعتراض نہیں ہوا کرتا۔

بہر صورت اصطلاحات دلالت اور اصطلاحات احاطہ چونکہ اجمالی ہوتے ہیں اس لئے اس موسوعہ میں یہ دونوں ایک زائد بحث کا درجہ رکھتی ہیں، اس لئے کہ مصطلحات اصلیہ موسوعہ کیلئے ریڑھ کی ہڈی کا درجہ رکھتی ہیں، اور اصلی اصطلاحات ہی کے احاطہ سے بدیہی طور پر فقہ کے تمام موضوعات کا تفصیل کے ساتھ اور منصوبہ کے تمام عناصر کی پابندی کے ساتھ احاطہ ہو جاتا ہے، اور ان موضوعات کی طرف مصطلحات دلالت کے ذریعہ راہنمائی کی جاتی ہے جن کا مقصد تتمہ و تکمیل ہوتا ہے، اور ان موضوعات کی تمہید ان حوالوں میں اجمالی بیانات کے ذریعہ کی جاتی ہے جن کا مقصد صرف مذکورہ ضرورت کی تکمیل ہوتا ہے۔

فقہی رجحانات کا ذکر:

۶۶- مسائل و احکام کے بیان کے لئے جو طریقہ اختیار کیا گیا ہے وہ ”فقہی رجحانات“ کا طریقہ ہے، اور یہ مذاہب کے بیان اور مسئلہ کی تکرار سے مختلف ہے۔

پس موسوعہ میں اختیار کردہ طریقہ میں ایک مسئلہ سے متعلق متعدد آراء کو ایک یا ایک سے زیادہ مذاہب کے کسی فقہی رجحان کے تحت داخل ہونے کی وجہ سے ان کے ضمن میں ذکر کیا جاتا ہے، اور اگر ایک ہی مذہب میں ایک سے زائد رائے ہو تو ان روایات کے اعتبار سے ان کے مناسب رجحانات کیساتھ اس کا تذکرہ بار بار آتا ہے۔

وہ رجحان جس کی طرف اکثر فقہاء یعنی جمہور گئے ہیں انہیں پہلے ذکر کیا جاتا ہے، لہذا یہ کہ بیان کی منطقیات اس کے خلاف متقاضی ہو جیسے بسیط کو مرکب یا مفصل پر مقدم کرنا، اور جیسے اس مضمون سے آغاز کرنا جس پر بعد کے آنے والے مفہوم کا سمجھنا موقوف ہو۔

اور یہ طریقہ جس کا دشوار ہونا اہل قلم پر مخفی نہیں اس کو اختیار کئے جانے کا محرک یہ ہے کہ موسوعہ سے استفادہ کرنے

والے پوری باریک بینی کے ساتھ اتفاق و اختلاف کی جگہوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ کرنے کے مشکل عمل کے لائق بن سکیں، اور فقہی اجتہادات کے مناہج کا مکمل تصور نہیں حاصل ہو جائے، اور یہی وہ طریقہ ہے جس کے ساتھ بحث و مطالعہ اور تشریح و قانون سازی میں مدد حاصل کرنا آسان ہو جاتا ہے جبکہ بحث و تحقیق خصوصیت سے کسی ایک مذہب تک محدود نہیں رہے، اہل نظر پر یہ بات مخفی نہیں ہے کہ اس طریقہ میں ہر مذہب کو علیحدہ ذکر کرنے اور اس کی دلیلوں کو اس کے ضمن میں بار بار دہرانے سے بچا جاسکتا ہے۔

نیز یہ طریقہ کوئی انوکھی چیز نہیں ہے، بلکہ فقہاء کے اختلاف پر لکھی گئی کتابوں اور مذاہب کو بیان کرنے والی شرحوں میں اکثر قدیم مصنفین نے اس طریقہ کی پیروی کی ہے، نیز تمام جدید فقہی تحقیقات میں اس طریقہ کو برتا گیا ہے، اور یہاں پر اس بات پر زور دینے کی کوئی ضرورت نہیں تھی اگر بعض تحقیقی کاموں میں دوسرے طریقوں کو اختیار نہ کیا گیا ہوتا، جیسے سبھی مذاہب کو پورا پورا علاحدہ علاحدہ ذکر کرنا، پھر اتفاقی نکات کو اجمالاً پہلے بیان کرنا، پھر تفصیل و اختلاف کے ذکر کے وقت انہیں علاحدہ علاحدہ بیان کرنا۔

مسئلہ سے متعلق مختلف فقہی رجحانات کو ذکر کرنے کے بعد اس کا التزام کیا گیا ہے کہ ہر رجحان فقہی کے ذیل میں مذاہب اربعہ کی فقہ کے اس حصہ کا ذکر کیا جائے جو اس رجحان کے موافق ہے، اس کی وجہ سے فقہ مذاہب اربعہ سے دلچسپی رکھنے والے فقہاء کیلئے اکٹھے سبھی رجحانات و آراء کو سمجھنا آسان ہو جاتا ہے، اس لئے کہ فقہ مذاہب اربعہ کے اصول اور ان کے متداول مراجع کے درمیان بہت زیادہ قربت ہے، نیز سلف یعنی صحابہ اور ان کے بعد والوں کے جن مذاہب کی اطلاع ہو پاتی ہے ان کی طرف بھی اشارہ کر دیا جاتا ہے، جن کا تذکرہ فقہ کی معروف کتابوں میں موجود ہے، اس اشارہ کے بعد ان مذاہب کے ذکر کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے جو نامعلوم ہیں یا جنہیں آسانی سے معلوم نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ وہ کسی نہ کسی رجحان کے تحت آچکے ہوتے ہیں۔

اسلوب اور مراجع:

۶۷- موسوعہ میں اس کا التزام کیا گیا ہے کہ اس کا اسلوب واضح ہو، اور یہی وضاحت اکثر اس کا مطالبہ کرتی ہے کہ مراجع فقہیہ سے اقتباس کی گئی عبارتوں میں کچھ تصرف کیا جائے، تاکہ اس کے ابہام یا عبارت کی پیچیدگی کو دور کیا جاسکے، اور اکتادینے والی تفصیل اور منہوم کے سمجھنے میں خلل پیدا کرنے والے اختصار کے درمیان میانہ روی اختیار کی جاسکے، اور طریقہ اجتہادات پر چلنا اس مقصد کیلئے مددگار ثابت ہو، اس لئے کہ یہ طریقہ اجتہادات اس وقت تک متحقق نہیں ہو سکتا جب تک ان عبارتوں میں سے مناسب ترین عبارت کا انتخاب نہ کیا جائے جن کی واقفیت کا تب بحث کو مختلف مراجع فقہیہ میں ہوتی ہے۔

منقولہ عبارتوں میں معنی کی تبدیلی کے بغیر تصرف کا عمل اختیار کرنے کے باوجود یہ پابندی کی گئی ہے کہ کسی مذہب

کی طرف کسی رائے کی نسبت اس مذہب کی اصلی قابل اعتماد کتابوں کے حوالے کے بغیر نہ کی جائے، اور رجحانات کی تصویر کے سلسلہ میں کبھی ایک مذہب کی ایسی کتابوں سے مدد لی جاتی ہے جس کا موضوع فقہ مقارن ہو، ساتھ ہی ساتھ باقی دیگر مختلف کتابوں کی طرف نسبت ظاہر کر دی جاتی ہے۔

۶۸- اور (موسوع میں) جن مراجع پر اعتماد کیا گیا ہے وہ قدیم کتابیں ہیں جو اصحاب مذہب کے درمیان متداول رہی ہیں اور جن کی انہوں نے شروح و حواشی کے ساتھ خدمت کی اور جن پر کبھی انکار اور تہقید یا اقرار اور تسلیم کے ساتھ تعقیب کی ہے، اور جنہیں اصل فقہی ذخیرہ سمجھا جاتا ہے جس کا اسلوب و طرز تصنیف بعد کی تمام جدید تحقیقات سے ممتاز ہے، اور ان دونوں کے مابین خط فاصل تیرہویں صدی ہجری کا اختتام ہے، کئی ایک بنیادی مراجع کا انتخاب کیا گیا ہے جن سے ہر فقہی مذہب کی عمدہ نمائندگی ہوتی ہے، کیونکہ ان مراجع میں کسی بھی مذہب کی پہلی اور بعد کی تحریروں کا احاطہ ہے، اور نقلی دلائل اور عقلی توجیہات نیز معتمد مفتی بہ اقوال کے بیان کا اہتمام کیا گیا ہے۔

(اور یہ مراجع جن سے استفادہ کیا جائے گا، اور ساتھ ہی دیگر مراجع کی تجزیاتی فہرست زیر عمل ہے تاکہ موسوع کی تحریر میں ان سے استفادہ آسان ہو) (۱)۔

اور ضرورت کے وقت کتب فقہ کے علاوہ دیگر کتب شریعت سے بھی استفادہ کیا جاتا ہے، خصوصیت کے ساتھ فقہ سلف کے سلسلہ میں کتب تفسیر و احکام القرآن، شروح السنہ اور احادیث الاحکام سے متعلق کتابوں کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔

قابل ذکر بات یہ ہے کہ مراجع فقہیہ سے استفادہ صرف مطبوعہ کتابوں تک محدود نہیں ہے، بلکہ ان مخطوطات پر بھی مشتمل ہے جو دنیا میں منتشر علمی خزانوں سے مائیکروفلم کی صورت میں حاصل کی جاتی ہیں، اسی طرح ایسی مشینیں حاصل کی گئی ہیں جن کے ذریعہ مائیکروفلم کو پڑھا جاسکے اور اس کی فوٹو کاپی اضافی مراجع کی طرح ان تحقیقات کے سلسلہ میں بھیجی جاسکے جس کی ذمہ داری باہر لکھنے والوں کو دی گئی ہے... اور مقصد ان بعض تراث فقہی کو شائع کرنا ہے جس کا آغاز امام قرنی مالکی کی کتاب ”الذخیرۃ“ کے ذریعہ کیا گیا ہے۔

دلائل اور ان کی تخریج:

۶۹- اس موسوع کا یہ امتیاز ہے کہ اس میں ذکر کردہ احکام کے ساتھ ساتھ اس کے نقلی اور عقلی دلائل کا ذکر بھی کیا گیا ہے

(۱) وہ فقہی فہرست جو زیر طباعت ہیں اور جو جلد ہی شائع ہوں گی، مندرجہ ذیل ہیں:

- ۱- جمع الجوامع اور اس کی شرح کی فہرست (اصول فقہ میں)
- ۲- مسلم الثبوت اور اس کی شرح کی فہرست (اصول فقہ میں)
- ۳- شرح المنہاج اور اس کے حواشی کی فہرست (فقہ شافعی میں)
- ۴- حاشیہ ابن ماجہ اور اس کی فہرست (فقہ حنفی میں)
- ۵- جوہر الاکلیل شرح مختصر ظہیر کی فہرست (فقہ مالکی میں)

پس کتاب و سنت اور اجماع، قیاس اور دیگر مصادر احکام کے دلائل ذکر کئے جاتے ہیں (اگرچہ وہ مختلف فیہ ہوں)، لیکن دلائل کا تذکرہ صرف اسی قدر کیا جاتا ہے کہ اس کے ذریعہ حکم کے استنباط کی صورت معلوم ہو سکے، یہ مختلف دلائل، احکام کے ذکر کے بعد لائے جاتے ہیں تاکہ مسئلہ اور حکم کی صورت گری میں تکرار سے بچا جاسکے، اور یہ تکرار تب ہو سکتی ہے کہ مختلف دلائل کو مستقلاً بیان کیا جائے۔

اور جو دلائل ذکر کئے جاتے ہیں ان میں اس بات کا خیال رکھا جاتا ہے کہ وہ رجحان واحد اور اس کے شامل حکم میں متفق مذاہب کے لئے سند کا درجہ رکھتے ہوں، اولہ کے مناقشوں سے تعرض نہیں کیا جاتا مگر اس وقت کہ جب کوئی دلیل ایک سے زائد رجحان کے لئے اس کے سمجھنے یا اس کی تاویل میں کسی قسم کے اختلاف کے حوالہ سے اساس ہو، پس ایسی صورت میں اس مقصد کی ادائیگی پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

اور اس کا التزام کیا جاتا ہے کہ احادیث کی تخریج کی جائے، ان کا درجہ بیان کیا جائے، اور روایت کو اس کی اس صورت میں پیش کیا جائے جو اصول کتب سنت سے ثابت ہے جبکہ مراجع فقہیہ سے نقل کی گئی حدیث کے الفاظ خبر واحد یا خبر مشہور یا مروی بالمعنی کے مغایر ہوں، اور کبھی مراجع فقہیہ میں ذکر کی گئی حدیث ثابت نہیں ہوتی تو اگر حاصل ہو سکے تو اس کے متبادل ثابت حدیث کے ذریعہ اس کی تائید پیش کی جاتی ہے، اس وجہ سے کہ کسی مسئلہ کے متدل کے طور پر پیش کی جانے والی حدیث کے ضعف کا ظاہر ہونا اس کا متقاضی نہیں ہے کہ اس مسئلہ کو نظر انداز کر دیا جائے، اس لئے کہ کبھی اس حکم کی دوسری دلیل مراجع فقہیہ میں موجود ہوتی ہے، اس بات پر نظر رکھتے ہوئے کہ موسوعہ میں انہی دلیلوں پر اقتصار کیا گیا ہے جو مشہور کتب فقہ میں مذکور ہوں۔

خاتمہ:

۷۰۔ فقہی موسوعہ کا منصوبہ ایک خاص مزاج رکھتا ہے جو دیگر علمی اور عملی خدمات کے منصوبوں سے مختلف ہو کر رہتا ہے، یہ اس لئے کہ اس منصوبہ کی تکمیل کے عناصر کسی ایک فرد یا ادارہ یا حکومت کے بس میں نہیں ہے، بلکہ ضروری ہے کہ اس میں عالم اسلام کے اصحاب اختصاص شریک ہوں اور مقدار کیفیت اور وقت کے اعتبار سے مطلوبہ معیار پر ایک دوسرے کا تعاون کریں۔

اور اس طرح کے معاملات میں وقت کے عنصر پر کنٹرول بس سے باہر کی بات ہوتی ہے، بلکہ اس طرح کے منصوبہ کی کامیابی کے لئے صبر و تحمل اور وسعت نظری کی ضرورت ہے، بشرطیکہ جن بنیادوں پر منصوبے زیر تکمیل ہوں وہ صحیح ہوں، اور اس طرح ہوں کہ ان سے متوقع نتائج کی برآمدگی ممکن ہو، تاکہ تخلیقی کاوش اپنی مطلوبہ شکل میں سامنے آئے کہ وقتی عجلت کی وجہ سے پختگی کا پہلو ہاتھ سے جاتا نہ رہے۔

نیز اس طرح منصوبہ میں وقت کا عنصر تخلیق کی شکل و صورت کے ساتھ ہم آہنگ نہیں ہونا، کیونکہ اس کی بنیادوں

اور اولین تیاریوں پر کوشش بے پایاں صرف کی جاتی ہے، خصوصاً موسوعہ کے منصوبہ میں تو مکمل اور مرتب طور پر منظر
عام پر لانے کی بھی پابندی کی جاتی ہے۔

آخری بات یہ کہ اس موسوعہ کا منصوبہ ایک اسلامی ضرورت ہے جس کی تکمیل کی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونا
ضروری ہے، اور تاخیر یا دشواری کی بنا پر اس طرح کے منصوبوں سے گریز امت کے لئے ناجائز ہے، بلکہ ضروری ہے
کہ ان کی کامیابی کی راہ کو ہموار کرنے کی غرض سے باہمی تعاون کو عمل میں لایا جائے اور اطمینان کا ماحول اور تمام
وسائل و ذرائع مہیا کئے جائیں۔

والله المستعان وهو ولي التوفيق

موسوع فقہیہ

الف

بعد فرمایا ہے: ”وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَتَّبِعُونَ بِأَمْرِنَا“ (۱) (اور ہم نے ان (سب) کو پیشوا بنایا، ہدایت کرتے تھے ہمارے حکم سے)، جیسا کہ خلفاء پر بھی ائمہ کا اطلاق کیا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ ایسے رتبہ پر مقرر کئے گئے ہیں جن کی وجہ سے لوگوں پر ضروری ہے کہ ان کی اتباع کریں اور ان کے فرمان و ہدایات قبول کریں، خلفاء کی امامت کو امامت کبریٰ سے تعبیر کیا جاتا ہے، ائمہ کا اطلاق ان لوگوں پر بھی ہوتا ہے جو لوگوں کو نماز پڑھاتے ہیں، اس امامت کو امامت صغریٰ کہا جاتا ہے، اس لئے کہ ان کی اقتداء میں جو لوگ نماز ادا کرتے ہیں ان کے لئے ضروری ہے کہ ان کی پیروی کریں، حضور ﷺ کا ارشاد ہے: ”إِنَّمَا جَعَلَ الْإِمَامَ لِيُؤْتِمَّ بِهِ، فَإِذَا رُكِعَ فَارْكَعُوا، وَإِذَا سَجَدَ فَاسْجُدُوا وَلَا تَخْتَلَفُوا عَلَيَّ إِمَامَكُمْ“ (۲) (امام اسی لئے بنایا گیا ہے تاکہ اس کی اقتداء کی جائے، پس جب وہ رکوع کرے تو تم رکوع کرو اور جب وہ سجدہ کرے تو تم سجدہ کرو اور اپنے امام کے خلاف تم عمل نہ کرو)۔

ائمہ

تعریف:

۱- ائمہ لغت میں: ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جن کی اقتداء کی جائے خواہ وہ سردار ہوں یا کوئی اور (۱)۔ اس کا واحد امام ہے، چونکہ لغوی معنی کے اعتبار سے اس کا اطلاق ہر اس شخص پر کیا جاتا ہے جس کی اقتداء کی جائے، چاہے خیر میں کی جائے یا شر میں کی جائے، نیز برضا و رغبت کی جائے یا جبر و زبردستی سے کی جائے، اس لئے اصطلاحی معنی اور لغوی معنی میں کوئی دوری نہیں ہے (۲)۔

اس اصطلاح کے مختلف استعمالات:

۲- انبیاء علیہم السلام کو امام کہا جاتا ہے، کیونکہ مخلوق پر ان کی اتباع واجب ہوتی ہے قرآن میں اللہ تعالیٰ نے چند نبیوں کا ذکر کرنے کے

(۱) الصحاح، لسان العرب (أمم)۔

(۲) شرح التعلیقات علی التعلیقات للشیخ رشید رضا، ص ۱۸۱ ”المطبوع العامرہ“، تفسیر الرازی ۲۳۳ طبع اول، جوہر الاطیال ۲۲/۲۱۔

(۱) سورۃ انفیاء، ۳۳۔

(۲) تفسیر الرازی ۱۷/۲۱ طبع عبد الرحمن محمد۔ حدیث: ”إِنَّمَا جَعَلَ الْإِمَامَ لِيُؤْتِمَّ بِهِ“ امام احمد وغیرہ کی متعدد روایات میں قریباً قریب اسی طرح مروی ہے، دیکھئے: النسخ الکبیر ۱/۲۳۸ طبع دارالکتب العربیہ، اصل اس حدیث کی حضرت ابو ہریرہ وغیرہ سے مروی حدیث ہے جسے امام بخاری و امام مسلم نے تھوڑے سے فرق کے ساتھ روایت کیا ہے اور انہی نے ”لَا تَخْتَلَفُوا عَلَيَّ إِمَامَكُمْ“ (تم اپنے امام کے خلاف عمل نہ کرو) کے لفظ سے اس کو دہرایا ہے گویا انہوں نے اس حدیث کا معنی ذکر کیا ہے (تخصیص التفسیر ۲۳۸-۳۰ طبع الفیض للتحفہ)۔

اجمالی حکم:

۳- ائمہ مذاہب فقہ معتبرہ میں سے کسی ایک کے اجتہادات اگر وہ بحکم صحیح منضبط ان تک پہنچے ہوں پھر ان میں سے جو مطلق ہیں ان کی تفسید، جو عام ہیں ان کی تخصیص اور فروع کی شرطوں کی صراحت بھی موجود ہو تو ایسے اقوال کے بارے میں وہ شخص جس میں خود اہلیت اجتہاد نہ ہو اسے اس کا اختیار ہوگا کہ ان میں سے کسی ایک کو عمل کے لئے اختیار کرے اور کسی ایک مذہب کی پابندی اس پر لازم نہیں ہوگی، علاوہ اس کے جس شخص کے پاس ترجیح و تخریج کا ملکہ ہو تو وہ ان سبھی اجتہادات فقہیہ سے مدد لے سکتا ہے، اس کے بعد کہ وہ ان کی نقل کی صحت کی تحقیق کر لے اگرچہ یہ اجتہادات مجمل طور پر منقول ہوں، اور اس کو حق ہوگا کہ ان اجتہادات کے مطابق استنباط و ترجیح کے قواعد کی روشنی میں خود عمل کرے اور فتویٰ دے (۱)۔

ایک ہی عبادت یا ایک ہی تصرف میں مختلف ائمہ کے اجتہادات کی تلفیق اور پیوند کاری کے صحیح ہونے کے بارے میں اختلاف ہے (۲)، ان سارے مسائل کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے: اجتہاد، افتاء، قضاء، تقلید اور تلفیق کی اصطلاحات کے ضمن میں۔

۴- امامت کی ہر دو قسم چاہے وہ امامت عظمیٰ یعنی خلافت ہو، کسی ایک علاقہ میں، یا امامت صغریٰ ہو یعنی نماز کی امامت ایک وقت اور ایک جگہ میں، ہر دو صورتوں میں ایک سے زیادہ امام کا ہونا فی الجملہ ممنوع ہے، تاکہ کلمہ مسلمین میں تفریق نہ پیدا ہو، اس کی تفصیل کے لئے امامت صلاۃ اور امامت کبریٰ کی بحث کی طرف رجوع کریں۔

۵- اصول فقہ اور اصول علم حدیث میں وہ روایتیں قابل قبول ہیں

اس کے علاوہ علماء کے نزدیک لفظ ”ائمہ“ کے دوسرے اصطلاحی استعمالات بھی ہیں جو ایک علم سے دوسرے علم میں مختلف ہوتے ہیں، چنانچہ فقہاء کے نزدیک مجتہدین شرع جو اصحاب مذاہب متبوعہ ہیں انہیں ائمہ کہا جاتا ہے (۱)، جب لفظ ائمہ اربعہ بولا جائے تو اس سے مراد حضرت امام ابوحنیفہ، حضرت امام مالک، حضرت امام شافعی اور حضرت امام احمد رحمہم اللہ ہوتے ہیں، اصولیین کے نزدیک ائمہ سے مراد وہ لوگ ہوتے ہیں جن کو اصول کی تدوین میں سبقت حاصل ہے، خواہ متکلمین کے طریقہ سے تدوین کی ہو جیسے جوینی اور غزالی، یا حنفیہ کے طریقہ پر تدوین کی ہو جیسے کرنی اور بزدوی، یا ان دونوں طریقوں کی جامع راہ اختیار کر کے کی ہو جیسے ابن ساعی اور سبکی وغیرہ۔

مفسرین کے نزدیک مجاہد، حسن بصری اور سعید بن جبیر جیسے حضرات کو ائمہ کہا جاتا ہے، اور علم قرأت میں ان دس قاریوں کو ائمہ کہا جاتا ہے جن کی قرأت متواتر ہیں، ان دس قاریوں کے نام یہ ہیں: نافع، ابن کثیر، ابو عمرو، ابن عامر، عاصم، حمزہ، کسائی، ابو جعفر، یعقوب اور خلف (۲)، اور محدثین کے نزدیک اصحاب جرح و تعدیل کو ائمہ کہا جاتا ہے جیسے علی بن مدینی اور یحییٰ بن معین وغیرہ۔

محدثین جب ”ائمہ ستہ“ (چھ امام) بولتے ہیں تو اس سے ان کی مراد بخاری، مسلم، ابو داؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ ہوتے ہیں، بعض لوگوں نے ائمہ ستہ میں ابن ماجہ کے بجائے امام مالک کو شمار کیا ہے اور بعض لوگ ابن ماجہ کی جگہ دارمی (۳) کا نام لیتے ہیں، متکلمین کے نزدیک ائمہ کا اطلاق ابو الحسن اشعری اور ابو منصور ماتریدی جیسے حضرات پر ہوتا ہے جن کے مستقل مکاتب فکر اور عقیدہ میں ان کے قیامین ہیں۔

(۱) لوطاب ۱/ ۳۰ طبع اول۔

(۲) اشتر فی القراءات اشتر لابن الجزری ۱/ ۸، ۹، ۵۳ طبع اہتمامیہ۔

(۳) جامع الاصول ۱/ ۱۸۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الرراۃ لمصطریٰ لبیان مشہور کتب السنۃ لمصطریٰ ۱۳ طبع دار الفکر بیروت ۱۰۲/۳۔

(۱) فوائذ الرحموت مع المستمسک ۲/ ۳۰۶ طبع بولاق، اعداد اہول ۲/ ۲۷ طبع مصطفیٰ العلی۔

(۲) ابن ماجہ ۱/ ۵۱ طبع اول، المیزان ۱/ ۱۶ طبع مصطفیٰ العلی۔

جنہیں ائمہ میں سے کسی نے بطور ارسال بیان کیا ہو، محدثین کے نزدیک مرسل وہ روایت ہے جس میں کوئی تابعی یہ کہے: قال رسول اللہ ﷺ (یعنی درمیان سے صحابی کا واسطہ حذف کر دیا ہو) (۱)۔

۶- اکثر علماء کے نزدیک وہ روایتیں مقبول ہوں گی جنہیں ائمہ تابعین میں سے کوئی امام بیان کرے بشرطیکہ راوی ثقہ ہو، اسی لئے اس فن کے ماہرین نے کہا ہے کہ جس نے روایت کو مکمل سند کے ساتھ بیان کیا اس نے دوسرے پر اپنا بوجھ ڈال دیا، اور جس نے ارسال کیا اس نے اپنے اوپر بوجھ لا دیا، صاحب مسلم الثبوت نے ایسے حضرات کی مثال میں حسن بصری، سعید بن المسیب اور ابراہیم نخعی کو پیش کیا ہے (۲)۔

آباء

تعریف:

۱- آباء، أب کی جمع ہے، أب والد کو کہتے ہیں (۱)، لفظ اصول آباء سے عام ہے، کیونکہ اصول کا اطلاق ماں، دادا، دادی اور نانا، نانی پر بھی ہوتا ہے۔

لغوی اعتبار سے ”آباء“ اجداد کو بھی شامل ہے، اس لئے کہ کسی شخص کی ولادت میں ان کا بھی حصہ ہوتا ہے۔

کبھی کبھی ”أب“ بول کر چچا بھی مراد ہوتے ہیں، کیونکہ چچا پر مجازی طور سے ”أب“ کا اطلاق ہوتا ہے، جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت یعقوبؑ کی اولاد کے قصہ میں فرمایا ہے: ”قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ“ (۲)، (وہ بولے ہم عبادت کریں گے آپ کے اور آپ کے باپ دادوں ابراہیم اور اسمعیل اور اسحاق کے معبود کی)، اس لئے کہ حضرت اسماعیل، حضرت یعقوبؑ کے چچا تھے۔

۲- فقہاء آباء کا استعمال باپ، دادا (ذکور) کے لئے کرتے ہیں، جیسا کہ لغت میں استعمال ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۳- وصیت وغیرہ کے باب میں لفظ آباء کا استعمال ہو تو فقہاء کا

(۱) لسان العرب: مادہ (أبو)۔

(۲) سورۃ بقرہ، ۱۳۳۔

(۱) فوارخ الرحموت ۳/ ۱۷۳، تفسیر التحریر ۳/ ۱۰۲ طبع مصنفی الجلسی۔

(۲) فوارخ الرحموت ۳/ ۱۷۳-۱۷۵۔

آباء ۴

کی بنیاد ہے جس میں انہوں نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا کہ میں نے فلاں کے آباء کے لئے وصیت کی تو اس میں دادا، دادی اور نانا، مانی دونوں داخل ہوں گے (۱)۔

بحث کے مقامات:

۴- اس مسئلہ کو وصیت اور امان کے بیان میں بعض فقہاء نے ذکر کیا ہے، نیز اصول فقہ میں ”مشترک“ کی بحثوں کی طرف بھی رجوع کیا جاسکتا ہے، اور آباء کے بقیہ احکام کے لئے دیکھئے (مادہ: آب)۔

اختلاف ہے کہ یہ اجداد کو شامل ہوگا یا نہیں؟ فقہاء کے اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ ان میں اس بات میں اختلاف ہے کہ ایک وقت میں کسی لفظ کا مجازی اور حقیقی دونوں معنی مراد لیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس لئے کہ لفظ آباء کا اجداد پر اطلاق مجازی ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ بیک وقت کسی لفظ کا حقیقی اور مجازی معنی مراد نہیں لیا جاسکتا، کیونکہ تابع پر متبوع کو ترجیح ہوتی ہے جیسا کہ ”تنقیح“ میں ہے، سعد الدین تفتازانی نے کہا ہے کہ اگر مسلمان نے کافروں کے آباء اور امہات کو پناہ دے دی تو یہ اجداد اور جدات کو شامل نہیں ہوگی (۱)۔

”محیط“ کے حوالہ سے ”فتاویٰ ہندیہ“ کے باب وصیت میں لکھا ہے کہ جب کوئی آدمی فلاں فلاں شخص کے آباء کے لئے وصیت کرے اور حال یہ ہے کہ فلاں فلاں کے باپ بھی ہیں اور مائیں بھی، تو یہ سب وصیت میں داخل ہوں گے، یعنی ان سب کے لئے وصیت ہوگی، اور اگر ان کے (فلاں فلاں کے) باپ اور مائیں نہ ہوں بلکہ دادا، دادیاں ہوں تو یہ (دادا، دادی) وصیت میں داخل نہ ہوں گے (۲)۔

فتاویٰ ہندیہ میں یہ بھی ہے کہ حضرت امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر ان لوگوں کی زبان میں ولد ”جد“ کو بھی کہا جاتا ہو تو امان کے اندر اجداد بھی داخل ہوں گے (۳)۔

شافعیہ اور جمہور کے نزدیک بیک وقت حقیقت اور مجاز دونوں مراد لئے جاسکتے ہیں (۴)، شاید یہی شافعیہ میں سے رٹی کے اس قول

(۱) املو حلی التوضیح ۱/ ۸۹، ۸۸ طبع محمد مصعب۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۶/ ۱۱۸ طبع بولاق۔

(۳) الفتاویٰ الہندیہ فی ابواب الامان ۳/ ۱۹۹۔

(۴) جمع الجوامع مع حاشیہ البنانی ۱/ ۲۹۶-۲۹۸ طبع مصنفی المجلس، ارباب دہلوی

ص ۲۰ طبع مصنفی المجلس، مسلم الشبوت مطبوع مع المستمسک ۱/ ۲۰۲ طبع بولاق۔

(۱) نہایہ المحتاج ۶/ ۸۲ طبع مصنفی المجلس۔

نیچے ہوتی ہے، جسے آج کل ”خزان“ (سپنک ٹنک) اور برحش کہا جاتا ہے، حش سے مراد ”ہیت الخلاء“ ہے (۱)۔

۲- اصل یہ ہے کہ کنویں کا پانی طاہر اور مطہر ہے یعنی خود بھی پاک ہوتا ہے اور دوسرے کو بھی پاک کرتا ہے، بالاتفاق اس سے پاکی حاصل کرنا درست ہے، لیکن جب اس کا پانی نجاست سے آلودہ ہو جائے یا اس کے اوصاف میں سے کوئی ایک بدل جائے اس تفصیل کے مطابق جو پانی کے احکام کے بارے میں معروف ہے تو وہ پاک نہیں رہتا، نہ اس سے پاکی حاصل ہوتی ہے، اس کے علاوہ فقہاء نے ایسے کنوؤں کے پانی سے پاکی حاصل کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے جو اس زمین میں ہوں جہاں اللہ کا غضب (عذاب) نازل ہوا ہو، اور کچھ ایسے کنوؤں کا بھی فقہاء نے ذکر کیا ہے جو عام کنوؤں کی بہ نسبت ”فضیلت“ رکھتے ہیں، اور اسی پر کچھ احکام بھی مرتب کئے ہیں۔

بحث ثانی

بنجر اور غیر آبا د زمینوں کو کارآمد بنانے کے لئے کنوؤں کی کھدائی اور ایسے کنوؤں کے پانی سے وابستہ لوگوں کے حقوق اول: بیکار زمین کو کارآمد بنانے کی غرض سے کنواں کھودنا: ۳- کنواں کھودنا اور اس سے پانی کا نکلنے لگنا، زمین کو آباد کرنے کا ایک سبب ہے، فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ جب کنویں سے پانی نکلنے لگے اور اس سے پودوں کو اگانے میں انتفاع ہونے لگے اور اس کے ذریعہ مالک بننے کی نیت بھی ہو تو آباد کاری کا عمل مکمل ہو جاتا ہے، جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے یہ ہے کہ کنویں سے پانی نکلنا شروع ہو جائے تو محض اتنے سے ہی آباد کاری کا عمل فی الجملہ مکمل ہو جاتا ہے، لیکن کنواں اگر موشیوں کے لئے ہو تو مالکیہ

(۱) حاشیہ البحر می (تحت الخطیب) ۸۵۳ طبع مصنفی اہلسنی۔

آبار

بحث اول

آبار کی تعریف اور اس کے عمومی احکام کا بیان

۱- ”آبار“ بر کی جمع ہے، اور ”بار“ سے مشتق ہے، جس کا معنی ہے کھودنا، اس کی جمع قلت ”أبورد“ اور ”أبر“ ہے، اور جمع کثرت ”بشار“ ہے (۱)۔

ابن عابدین اپنے حاشیہ میں ”المختف“ کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں کہ بر وہ کنواں ہے جس کے نیچے سے سونا پھوٹتا ہو یعنی اس میں پانی ہو جس میں اضافہ ہوتا ہو اور پانی اس کے اندر سے ابلتا ہو، ابن عابدین نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ بات مخفی نہیں کہ ”بر“ کی مذکورہ تعریف کی رو سے صہرتج (حوض)، جب (گڑھا) اور وہ کنویں خارج ہو جاتے ہیں جو بارش کے یا نہروں کے پانی سے بھرتے ہیں، اور جن کو رکیۃ (بر وزن عطیہ) کہا جاتا ہے جیسا کہ عرف ہے، اس لئے کہ رکیۃ برعی کو کہتے ہیں جیسا کہ قاموس میں ہے، لیکن عرف میں یہ ایسا کنواں ہے جس میں بارش کا پانی جمع ہوتا ہو (۲)، اس معنی کے اعتبار سے رکیۃ صہرتج کا مترادف ہے۔

حاشیۃ البحر می علی شرح الخطیب میں ہے کہ بر کا اطلاق کبھی اس جگہ پر ہوتا ہے جہاں پیشاب، پاخانہ جمع ہوتا ہو، جو ہیت الخلاء کے

(۱) لغص من ہاج العروس (ب ا ر)۔

(۲) حاشیہ ابن ماجہ بن ۱۳۳ طبع بولاق۔

مقدار میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کنویں سے متعلقہ علاقہ کی حد کہاں تک ہونی چاہئے، حنفیہ اور حنابلہ کنویں کی نوعیت کے مطابق گزروں کے لحاظ سے حدود کی تحدید کرتے ہیں، ان دونوں مسلکوں کا استدلال ان روایات سے ہے جو اس سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں، مالکیہ اور شافعیہ نے اس کی تحدید اتنی مقدار سے کی ہے کہ کنویں پر پانی پینے کی غرض سے لوگوں کے آنے، اونٹوں کے بٹھانے اور بھیڑ بکریوں کو پلانے میں تنگی نہ ہو اور کنویں کے پانی کو نقصان نہ ہو (اس کا پانی گندا نہ ہو) (۱) (تفصیل ”احیاء الموات“ عنوان کے تحت دیکھئے)۔

دوم: کنویں کے پانی سے لوگوں کے وابستہ حقوق:

۴- اس مسئلہ کی بنیاد وہ روایت ہے جسے خلال نے حضور ﷺ سے نقل کیا ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ”الناس شرکاء فی ثلاث: الماء والکلاء والنار“ (۲) (لوگ تین چیزوں میں شریک ہیں:

= وحرم بنو العطن أربعون ذراعاً، وحرم بنو الناضح مسون ذراعاً“ (چشمہ کے حدود پانچ سو گز ہیں اور وہ کنواں جہاں قافلے ٹھہرتے ہوں اس کے حدود چالیس گز ہیں اور سبخائی کے کنویں کے حدود ساٹھ گز ہیں، حافظ ابن حجر کہتے ہیں: ”مجھ کو یہ حدیث اس طرح نہیں ملی، اس پر علامہ قاسم ابن قطلوبغا نے فرمایا: میں کہتا ہوں کہ اسی طرح محمد بن الحسن نے روایت کیا ہے (مزیہ اللمعی ص ۶۳ طبع - حدادۃ)۔

(۱) البدائع ۱/ ۱۹۵، تبیین الحقائق ۱/ ۳۶-۳۷، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۳۸۷-۳۸۸ طبع بولاق، اشرح الصغیر ۲/ ۲۹۳ طبع مصنفی الحلیمی، الوجیز ۱/ ۲۲۲ طبع ۱۳۱۷ھ، معنی المحتاج ۲/ ۳۶۳، المہذب ۱/ ۲۲۳ طبع عیسی الحلیمی، الفرارہیہ ۳/ ۳۵۵-۳۵۷، کشاف القناع ۲/ ۱۶۱-۱۶۳، المغنی ۱/ ۱۵۷۔

(۲) حدیث: ”الناس شرکاء...“ کی روایت امام احمد اور ابوداؤد نے مرسلًا یوں کی ہے ”المسلمون شرکاء فی ثلاث: فی الکلاء والماء والنار“ (مسلمان تین چیزوں میں شریک ہیں، پانی، گھاس اور آگ) (فیض القدر ۱/ ۲۷۱-۲۷۲) اور اسے ابن ماجہ نے حضرت ابن عباسؓ

کے یہاں آباد کاری کا عمل مکمل ہونے کی یہ شرط ہے کہ یہ اعلان کیا جائے کہ کنواں کھودنے کی غرض احیاء (آباد کاری) تھی، اور صحیح روایت کے مطابق شافعیہ پودے لگانا بھی ضروری قرار دیتے ہیں بشرطیکہ کنواں کسی باغ کے لئے ہو، اسی طرح شافعیہ مالک بننے کی نیت بھی شرط قرار دیتے ہیں، کنواں اگر نرم زمین میں ہو تو بعض شافعیہ کنویں کے چاروں طرف منڈیر تعمیر کرنے کی بھی شرط لگاتے ہیں، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ محض پانی پھوٹ نکلنے سے آباد کاری کا عمل مکمل نہیں ہوتا، بلکہ کنویں کی کھدائی اور (اس سے) زمین کی سبخائی کے بعد ہی یہ مکمل ہوتا ہے (۱)۔

اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ غیر آباد زمین میں واقع کنواں کا ایک منڈیر (محفوظ علاقہ) ہونا ہے تاکہ کھدائی اور انتفاع ممکن ہو، چنانچہ اگر کوئی کسی کنویں کے منڈیر کے اندر دوسرا کنواں کھودنا چاہے تو پہلے شخص کو حق ہوگا کہ اسے روک دے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے کنواں کے لئے ایک منڈیر مقرر فرمایا ہے (۲)، البتہ منڈیر کی

(۱) اشرح الصغیر بحاشیہ بلعہ لسانک ۲/ ۲۹۶ طبع ۱۳۷۲ھ، اشرح الکبیر وجامیۃ الدسوتی ۲/ ۶۹ طبع دار الفکر العربی، معنی المحتاج ۲/ ۳۶۶ طبع مصنفی الحلیمی ۱۳۷۷ھ، الاتحاف بحامیۃ البحر ۱/ ۱۹۹ طبع مصنفی الحلیمی، المغنی ۱/ ۱۵۷ طبع المنار ۲/ ۱۳۷، تبیین الحقائق ۲/ ۳۶۶ طبع ۱۳۱۵ھ، حاشیہ ابن ماجہ ۱/ ۲۵۳، مکتبۃ فتح القدر ۱/ ۱۳۹، طبع بولاق۔

(۲) البدائع ۱/ ۱۹۱ طبع الحلیمی۔ وروایت: ”أن النبی ﷺ جعل للنبو حرمین“ تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ متعدد طریقوں سے مروی ہے چنانچہ اس کی روایت دارمی (۲/ ۲۷۳ طبع دار الکتب العلمیہ) اور ابن ماجہ (۲/ ۸۳۱ طبع عیسی الحلیمی) نے کی ہے اس کا مدار اسماعیل بن مسلم الحلی پر ہے ابوزرعہ نے اس کو ضعیف کہا ہے، امام احمد وغیرہ نے اسے منکر الحدیث بتایا ہے (میزان الاعتدال ۱/ ۲۳۸-۲۳۹ طبع عیسی الحلیمی)، ابن ماجہ کی روایت کی سند میں ایک راوی منصور بن حقیر ہے اس میں کمزوری ہے (فیض القدر ۲/ ۳۸۲، تہذیب المہذب ۱۰/ ۳۰۹ طبع حیدرآباد)، قاسم بن قطلوبغا کی تعلیقات میں ایک روایت ہے ”حرم العین خمس مائة ذراعاً،

آبار ۵

لیکن یہ اباحت صرف پیاس بجھانے کی حد تک محدود ہے شرب یعنی سینچائی کے لئے جائز نہیں (۱)۔

۵- کنواں کسی کے احاطہ یا ارضی مملوکہ میں ہو تو اس سے عام لوگوں کا حق متعلق ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں، ایک رائے یہ ہے کہ اس سے لوگوں کا حق متعلق ہوگا، اور یہ حنفیہ کے یہاں بھی ایک قول ہے بشرطیکہ قریب میں ایسا پانی نہ ملے جو کسی کی ملکیت میں نہ ہو، یہاں تک کہ کنویں کا پانی کنویں والے کی ضرورت سے زیادہ نہ ہو تب بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک عام لوگوں کا حق اس سے متعلق ہوگا، اکثر مشائخ نے عوام کے استفادہ کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ کنویں میں پانی مالک کی ضرورت سے زیادہ ہو (۲)، حنا بلکہ کا بھی یہی مسلک ہے، کیونکہ کنواں بنایا ہی اس لئے جاتا ہے کہ اپنی ضرورت کے لئے پانی جمع کیا جائے، اور اس لئے کہ پینے کا حق ایک ضرورت ہے، نیز اس لئے کہ کنواں زمین کے تابع ہوتا ہے، پانی کے تابع نہیں ہوتا، اور اس لئے بھی کہ روایت میں آتا ہے کہ عام لوگ پانی، گھاس اور آگ میں شریک ہیں (۳)، شافعیہ کا ظاہر مذہب یہی ہے بشرطیکہ کنواں انتفاع کی غرض سے کھودا گیا ہو یا ذاتی ملکیت کی غرض سے کھودا گیا ہو، مالکیہ کا بھی غیر مشہور قول ان کنویں کے بارے میں یہی ہے جو گھروں میں اور فصیل والے باغ میں نہ ہوں، ابن رشد نے یہ شرط لگائی ہے کہ کنواں ایسی زمین میں واقع ہو جہاں آمد و رفت سے کوئی ضرر نہ ہو تو عوام کو اس سے استفادہ کا حق ہوگا (۴)۔

(۱) شرب سے مراد پانی کی وہ کافی اور ضروری مقدار ہے جو سینچائی کے کام میں آسکے۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۱/۵، ۳۹۱، تجمین الحقائق ۱/۶، ۳۰

(۳) حدیث: "العام ضرکاء..." کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۴) تجمین الحقائق ۱/۶، ۳۰، حاشیہ الدسوقی ۲/۳، طبع علمی، الوجیز للقرانی

۱/۲۳۳، معنی المحتاج ۲/۳، ۳۵۳-۳۵۵، المغنی مع المشریح الکبیر ۶/۶، ۱۷۶-

۱۸۲، کشاف القناع ۳/۳، ۲۲۵، ۱۶۰-

پانی، گھاس اور آگ)، جیسا کہ حضور ﷺ سے یہ بھی مروی ہے: "نہی عن بیع الماء إلا ما حمل منه" (۱) (آپ نے پانی بیچنے سے منع فرمایا، سوائے اس مقدار کے جسے نکال کر محفوظ کر لیا گیا ہو)، یہ استثناء اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ پہلی حدیث میں وہ پانی مراد ہے جو قبضہ میں نہیں کیا گیا ہو۔

اس بنا پر عام کنویں کا پانی مباح الاستعمال ہے، اس میں کسی کی ملکیت نہیں، الا یہ کہ اس میں سے لے کر جمع کر لیا گیا ہو، ذاتی نوعیت کے کنویں کا پانی عام لوگوں کے لئے مباح الاستعمال نہیں ہوتا، چونکہ خود پینے اور جانوروں کو پلانے کی ضرورت جس کو فقہاء کرام "حق الشفة" (پیاس بجھانے کے حق) (۲) سے تعبیر کرتے ہیں، یہ ضرورت بار بار پیش آتی ہے، جیسا کہ ملک خاص میں جانے سے قبل پانی سب کے لئے مباح ہوتا ہے اور یہ کہ عمومی طور پر کنویں کا پانی زمین کے اندر پائے جانے والے پانی کے عام ذخیرہ سے متصل ہوتا ہے اس لئے اس سے شبہ پیدا ہوتا ہے کہ خصوصی کنویں کا پانی بھی مباح ہونا چاہئے

= سے روایت کیا ہے جس کی سند میں عبد اللہ بن خراش ہیں جو مترک ہیں، اور ابن السکن نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے اور دوسرے حضرات نے بھی اس کی روایت کی ہے دیکھئے (تخصیص البیر ۳/۳، ۶۵ طبع لغویہ)۔

(۱) حدیث: "لہی عن بیع الماء..." کی روایت ابو سعید نے (الاسوال ۳۰۲، تحقیق محمد حامد الحسنی) میں کی ہے اس کی سند میں منکلم فریروی ہیں، دیکھئے (میزان الاعتدال ۱/۳۳۱، ۳۲۷-۳۲۸، طبع عینی علمی)، اس کی روایت ترمذی نے بھی یاس بن عبدالمعمر نے کی ہے الفاظ یہ ہیں: "لہی السی ﷺ عن بیع الماء" امام ترمذی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (تحتہ الاذوی ۳/۳۹۰-۳۹۳، طبع استقویہ بالمندوب)، امام مسلم نے جابر بن عبد اللہ کے واسطے من الفاظ کے ساتھ روایت کی ہے: "لہی رسول اللہ ﷺ عن بیع فضل الماء" (رسول اللہ ﷺ نے زائد پانی کے فروخت کرنے سے منع فرمایا) (صحیح مسلم ۳/۱۱، تحقیق محمود ابو عبدالباقی)۔

(۲) حق الشفة: آدمی اور جانوروں کے لئے پینے کا حق نہ کہ کھیتی کو سیراب کرنے کا حق۔

بس اتنا ہونا چاہئے کہ چلو سے پانی نکالا جائے تو زمین نہ کھلے، ذراع سات مٹھی کا ہوتا ہے، اس لئے کنواں اگر (۱۰×۱۰) ذراع کا ہو تو پانی کسی چیز سے ناپاک نہ ہوگا، جب تک کہ اس کا رنگ، مزہ اور بونہ بدل جائے، حنفیہ اس کو جاری پانی پر قیاس کرتے ہیں، جبکہ قیاس یہ ہے کہ یہ پاک نہ ہو، لیکن قیاس کو آثار کے مقابلہ میں ترک کر دیا گیا ہے، کنویں کے مسائل آثار پر مبنی ہیں (۱)، وہ درودہ (۱۰×۱۰) کا قول مفتی بہ ہے اگرچہ یہ پینائش حکماً ہوتا کہ اس کے عموم میں وہ کنواں بھی شامل ہو جائے جس میں طول تو ہو لیکن عرض نہ ہو، یہی صحیح قول ہے، ایک قول یہ بھی ہے کہ اس سلسلہ میں مبتلی بہ کی رائے معتبر ہوگی، کیونکہ شریعت سے اس کی کوئی تحدید ثابت نہیں ہے (۲)۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ کثیر وہ پانی ہے جو غسل کے برتن سے زیادہ ہو، راجح قول کے مطابق مالکیہ اس پانی کو بھی کثیر کہتے ہیں جو وضو کے برتن سے زیادہ ہو (۳)، شافعیہ اور ظاہر مذہب کے مطابق حنابلہ اس پانی کو کثیر کہتے ہیں جو دو قلم یا اس سے زیادہ ہو (۴)، کیونکہ

دوسری رائے یہ ہے کہ اس سے کسی کا حق متعلق نہیں ہوگا، بلکہ یہ صرف مالک کی خاص ملکیت ہوگی، یہ حنفیہ کا ایک قول ہے، امام احمد سے منقول ایک روایت ایسی ہی ہے، مکانات اور احاطے والے باغوں کے کنویں کے بارے میں مالکیہ کا بھی یہی مذہب ہے، مملوکہ اراضی میں جو ذاتی کنویں ہوتے ہیں ان کے بارے میں بھی مالکیہ کا مشہور قول یہی ہے، شافعیہ کا صحیح تر مسلک یہ ہے کہ اگر کنواں کسی کی ملکیت میں ہو یا کسی نے اس کی کھدائی مالک بننے کی غرض سے کی ہو تو کنویں والے کو حق ہوگا کہ وہ دوسروں کو پینے کے لئے بھی پانی نہ لینے دے، اسے یہ بھی حق ہوگا کہ وہ پانی بیچے، کیونکہ یہ جمع کئے ہوئے پانی کے حکم میں ہے، اگر بلاک ہو جانے کا اندیشہ ہو تو کنویں والے کو حق نہ ہوگا کہ وہ پانی لینے سے روکے، اس لئے کہ یہ مضطر اور انتہائی مجبوری کی حالت ہے (۱)، پانی کے حکم میں وہ سیال معدنیات بھی ہیں جو کسی کی ملکیت میں ہوں، جیسے تارکول اور پٹرول (۲)۔

بحث ثالث

☆ کنویں کا پانی کتنا ہو تو کثیر ہوگا؟

☆ کوئی پاک چیز مل جائے تو کیا حکم ہوگا؟

☆ ایسا آدمی کنویں میں غوطہ لگائے جو پاک ہو یا اس کے

بدن پر نجاست ہو تو کیا حکم ہوگا؟

۶- فقہاء مذاہب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ پانی اگر کثیر ہو تو جب تک اس کا رنگ، مزہ اور بونہ بدلے تب تک کوئی چیز اس کو ناپاک نہیں کرے گی، لیکن کثرت کی تعریف میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کے یہاں اس کی حد (۱۰×۱۰) ذراع ہے، گہرائی کا کوئی اعتبار نہیں ہے،

(۱) حوالہ سابق۔

(۲) المغنی ۶/۳ طبع مکتبۃ القاہرہ۔

(۱) مجمع لا سیئر ۱/ ۳۳ طبع العثمانیہ، حاشیہ ابن ماجہ ۱/ ۱۲۸، ۱۳۷ طبع بلاق۔

(۲) حاشیہ ابن ماجہ ۱/ ۱۳۳ طبع سوم بلاق۔

(۳) المشرح الکبیر و حاشیہ الرسوٰتی ۱/ ۳۵ طبع المجلسی، شرح الخرشنی ۱/ ۶۱ طبع لشریف، بلغۃ السالک ۱/ ۱۷ طبع ۱۳۷۲ھ۔

(۴) دو قلم تقریباً پانچ رطل بغدادی کے مساوی ہے، بغدادی رطل ۱۲۸ درہم اور ۳۱۷ درہم کے برابر ہے، یہی صحیح ہے جیسا کہ نہایت المحتاج ۲/ ۳۷۲ میں ہے دو قلم کی پینائش مربع ہموار زمین میں یہ ہے کہ لمبائی، چوڑائی اور گہرائی ہر ایک میں آدمی کے ہاتھ سے سوا ہاتھ ہو، آدمی کا ہاتھ دو بالشت کا ہوتا ہے، ایک بالشت ۲۳ سینٹی میٹر کے برابر ہوتا ہے جیسا کہ محرم متن ۱/ ۸۸ میں ہے قلمیں اگر مدور ہوں تو چوڑائی میں ایک ہاتھ، گہرائی میں دو ہاتھ پینائش کے ہاتھ سے ہونا چاہئے، چوڑائی میں آدمی کے ہاتھ کا اعتبار ہے، پینائش کا ہاتھ آدمی کے ہاتھ کی بہ نسبت چوتھائی زیادہ ہونا ہے جیسا کہ فتح المصیبی حاشیہ اصابہ الطالین ۱/ ۳۱ طبع مکتبۃ المجلسی میں ہے حنابلہ کے نزدیک دو قلم چار ہتھک

مردہ، پاک ہے، پانی میں آدمی کے مرنے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا، الا یہ کہ پانی کا کوئی وصف بہت زیادہ بدل جائے، کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: ”المؤمن لا ینجس“ (۱) (مومن ناپاک نہیں ہوتا)، اور اس لئے بھی کہ آدمی موت سے ناپاک نہیں ہوتا، جیسے کہ شہید، اس لئے کہ اگر موت سے انسان ناپاک ہوتا تو غسل سے کبھی پاک نہیں ہوتا، مسلمان اور کافر کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، کیونکہ انسان ہونے میں دونوں برابر ہیں (۲)۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ کنویں میں اگر آدمی مر جائے تو کنویں کا سارا پانی کھینچا جائے گا، حنفیہ کے یہاں اس بات کی صراحت ہے کہ کنویں میں دو بلیاں یا کتا، یا بکری، یا آدمی گر کر مر جائے تو کنویں کا سارا پانی کھینچا جائے گا، کتا گرنے کی صورت میں سارا پانی نکالنے کے لئے کتے کا مرنا ضروری نہیں ہے بلکہ اگر کتا گر کر زندہ نکل آئے تب بھی سارا پانی نکالا جائے گا (۳)۔

۹- ابن قدامہ حنبلی کا قول ہے کہ کافر کے ڈبکی لگانے سے پانی کے ناپاک ہونے کا احتمال ہے، کیونکہ اوپر حضور ﷺ کا جو ارشاد درج کیا گیا ہے وہ مومن کے بارے میں ہے (۴)۔

اگر کنویں میں ایسا آدمی گر جائے جس کے بدن میں نجاست حکمی ہے یعنی جنسی یا بے وضو آدمی گر جائے تو دیکھا جائے گا کہ کنویں

حدیث میں ہے: ”إذا بلغ الماء قلتین لم ینجسہ شیء“ (جب پانی دو قتلہ ہو تو اس کو کوئی شی ناپاک نہیں کرتی)، ایک روایت میں ہے ”لم یحمل الخبث“ (۱) (ناپاکی کو نہیں اٹھاتا)، اگر پانی دو قتلہ سے ایک رطل یا دو رطل کم ہو تو وہ بھی دو قتلہ کے حکم میں ہوگا (۲)۔

۷- کنویں کے پانی میں کوئی پاک چیز مل جائے، خواہ سیال ہو، خواہ جامد، اور کنواں ان کنوؤں میں سے ہے جن کا پانی قلیل شمار ہوتا ہے تو اس پر اس ماء قلیل کے احکام جاری ہوں گے جو کسی پاک چیز میں مل گئی ہو، قلت اور کثرت کی تحدید اور تعریف میں ائمہ کے مذاہب جاننے کے لئے دیکھئے: اصطلاح میاہ (پانی)۔

کنویں کے پانی میں انسان کا ڈبکی لگانا:

۸- فقہاء مذاہب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آدمی اگر کنویں میں ڈبکی لگائے اور وہ حقیقی و حکمی دونوں نجاستوں سے پاک ہو اور پانی کثیر ہو تو اس پانی کو مستعمل نہیں کہا جائے گا، بلکہ وہ اپنی اصل کے مطابق پاک کرنے والا رہے گا، امام ابو حنیفہ سے امام حسن کی روایت ہے کہ ایسے کنویں کا پانی بیس ڈول کھینچا جائے گا (۳)۔

شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ آدمی زندہ ہو یا

= کے برابر ہونا ہے ظاہر مذہب میں ہے کہ پانچ منگ ہونا ہے ہر منگ سو حراتی رطل کے برابر ہونا ہے، اس طرح دو قتلہ پانچ سو رطل کے ہم وزن ہونا ہے (مجموع الفقہ السنن ج ۲/۸۷، ۹۰، طبع الکوثر)۔

(۱) ”إذا بلغ الماء...“ والی پہلی حدیث کی روایت ابن ماجہ نے حضرت ابن عمر سے کی ہے اور دوسری حدیث کی روایت امام احمد وغیرہ نے حضرت ابن عمر سے کی ہے (فتح المکیب ۱/۹۱، طبع مصطفیٰ لکھنؤ)، اس میں طویل کلام ہے جیسا کہ (تخصیص البیہر ۱/۱۶-۲۰، طبع الفیہ) میں ہے، ابن خزیمہ اور ابن حبان وغیرہ نے اسے صحیح قرار دیا ہے دیکھئے (فیض القدیو ۱/۳۱۳)۔

(۲) فتح المکیب ج ۱/۳۱، شرح الاقناع ۱/۳۰، طبع انصار السنہ۔

(۳) البدائع ۱/۷۲۔

(۱) حدیث: ”المؤمن لا ینجس“ کی روایت امام مسلم نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے، امام مسلم کے الفاظ یہ ہیں: ”سبحان اللہ ان المؤمن لا ینجس“ (سبحان اللہ! مومن ناپاک نہیں ہوتا ہے) (صحیح مسلم بشرح النووی ۱/۶۶-۶۷)، امام بخاری نے بھی حضرت ابو ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے: ”سبحان اللہ ان المسلم لا ینجس“ (سبحان اللہ! مسلم ناپاک نہیں ہوتا) اس میں ایک قصہ ہے (فتح الباری ۱/۳۱۰)۔

(۲) المغنی ۱/۳۳-۳۵، طبع ۱۳۳۶ھ، فتح المکیب ج ۱/۳۱، طبع انصار السنہ ۱/۲۹۔

(۳) مجمع الاشمہ ۱/۳۲، طبع ۱۳۲۷ھ، تبيين الحقائق ۱/۳۱۔

(۴) المغنی ۱/۳۱۔

کی ہے جو ڈبکی لگانے سے پانی کو مستعمل قرار دیتے ہیں، اور مستعمل پانی کو ناپاک کہتے ہیں، اس لئے ان کے نزدیک سارا پانی نکالا جائے گا، حضرت امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ اگر بے وضو شخص ڈبکی لگائے تو چالیس ڈول نکالا جائے گا، اور اگر کافر یا جنسی ہو تو تمام پانی نکالا جائے گا، کیونکہ کافر کا بدن نجاست حقیقی یا نجاست حکمی سے خالی نہیں رہتا، الا یہ کہ ہم یہ تحقیق کر لیں کہ ڈبکی لگاتے وقت اس کے بدن پر کوئی نجاست نہیں تھی (۱)۔

۱۱- اگر کنویں کا پانی قلیل ہو اور رفع حدث کی نیت کے بغیر ڈبکی لگائے تو مالکیہ کے نزدیک صرف اتنا پانی مستعمل ہوگا جو اس کے بدن سے متصل ہوگا (۲)، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک پانی اپنی اصل کے مطابق پاک رہے گا (۳)، حنفیہ کے تین اقوال ہیں جنہیں ان کی کتابوں میں ”مسئلة البشر جحط“ کے رمز سے ظاہر کیا جاتا ہے، جحط کے ”ج“ سے اشارہ ہے امام اعظم کے قول کی طرف کہ پانی بدن سے ملتے ہی ناپاک ہو جاتا ہے، کیونکہ بعض اعضاء کے دھونے کا فرض اس سے ساقط ہوتا ہے لیکن آدمی ناپاک رہے گا، کیونکہ بقیہ اعضاء میں ابھی نجاست باقی ہے یا اس لئے کہ مستعمل پانی نجس ہے، ”ح“ سے امام ابو یوسف کی رائے کی طرف اشارہ ہے کہ آدمی اپنی ناپاکی کی حالت پر باقی رہے گا، کیونکہ پانی کا بہانا نہیں پایا گیا جو امام ابو یوسف کے نزدیک شرط ہے اور پانی پاک رہے گا، کیونکہ قربت کی نیت نہیں پائی گئی اور نہ حدث دور کرنے کی نیت پائی گئی، ”ط“ سے امام محمد بن الحسن کی رائے کی طرف اشارہ ہے کہ آدمی پاک رہے گا، کیونکہ ان کے یہاں ”بہانا“ شرط نہیں ہے اور پانی بھی

کا پانی قلیل ہے یا کثیر، اور یہ کہ گرتے وقت اس کی نیت نجاست دور کرنے اور پاکی حاصل کرنے کی تھی یا ٹھنڈک حاصل کرنا یا ڈول نکالنا مقصود تھا۔

اگر کنویں میں سوت ہو یعنی اس کا پانی جاری ہو تو ابن قاسم مالکی کا قول ہے کہ جنسی اور اس جیسے لوگوں کے گرنے سے کنواں ناپاک نہیں ہوگا، یحییٰ بن سعید کی روایت کے مطابق امام مالک کا بھی یہی قول ہے (۱)، حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے بشرطیکہ رفع حدث کی نیت نہ کی ہو (۲)، یہی رجحان حنفیہ میں ان لوگوں کا ہے جو کہتے ہیں کہ مستعمل پانی پاک ہے، اس لئے کہ غیر مستعمل پانی مستعمل پانی سے زیادہ ہے، یا اس لئے پاک کہتے ہیں کہ ڈبکی لگانے سے پانی مستعمل نہیں ہوتا، اس قول کی بنا پر کچھ بھی پانی نکالنے کی ضرورت نہیں (۳)۔

۱۰- شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ جنسی اور جنسی جیسے شخص کا کنویں میں ڈبکی لگانا مکروہ ہے، اگرچہ کنواں جاری ہو، کیونکہ حضرت ابو ہریرہ کی روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”لا یغتسل احدکم فی الماء الدائم وهو جنب“ (۴) (تم میں سے کوئی شخص ٹھہرے ہوئے پانی میں جنابت کی حالت میں غسل نہ کرے)، یہی حضرت امام مالک سے علی بن زیادہ کی روایت ہے (۵)، یہی حنابلہ کا مسلک ہے بشرطیکہ حدث دور کرنے کی نیت ہو (۶)، یہی رائے ان بعض حنفیہ

(۱) المدونہ ۲۷۱-۲۸ طبع ۱۸۶۰ء۔

(۲) کشاف القناع ۲۷۱ طبع ۱۸۶۰ء۔

(۳) البدائع ۲۷۱، مجمع الزہیر ۳۱۱۔

(۴) شرح المروض ۱۱۷، شائع کردہ مکتبۃ الاسلامیہ، جامعہ البجیر علی الخطیب ۲۷۱-۲۸ طبع ۱۳۷۰ھ، حدیث: ”لا یغتسل احدکم...“ کی روایت مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے (الفتح الکبیر ۳۶۶ طبع دارالکتب العربیہ)۔

(۵) المدونہ ۲۷۱-۲۸۔

(۶) کشاف القناع ۲۷۱۔

(۱) البدائع ۱۵۷۔

(۲) شرح الخرش ۱۵۷-۱۵۸۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۱۵۷ طبع مکتبۃ المجلس، کشاف القناع ۱۵۷۔

اس میں کوئی ناپاک چیز گر جائے، امام احمد کی غیر مشہور روایت یہ ہے کہ پانی خواہ قلیل ہو خواہ کثیر ناپاک نہیں ہوگا، مگر یہ کہ اس میں تغیر پیدا ہو جائے (۱)۔

۱۲- اس مسئلہ میں حنفیہ کے یہاں تفصیل ہے جو دوسرے ائمہ کے یہاں نہیں ہے، حنفیہ کے یہاں صراحت ہے کہ پانی کوریا اور کبوتر کی بیٹ سے اگر چہ بیٹ کی مقدار زیادہ ہو ناپاک نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کو استحساناً ظاہر سمجھا گیا ہے جس کی دلیل اجماع ہے، کیونکہ اس بات پر قرن اول میں اور بعد میں اجماع رہا ہے کہ مسجدوں میں حتیٰ کہ مسجد حرام میں کبوتروں کو رہنے دینا جائز ہے جب کہ مساجد کو ناپاک رکھنے کا حکم ہے، اس سے یہ بات واضح طور پر ثابت ہوتی ہے کہ کبوتر کی بیٹ ناپاک ہے، اور کوریا کی بیٹ کبوتر کی بیٹ کی طرح ہے، لہذا اس سے کوریا کی بیٹ کی بھی پاکی ثابت ہوگی، یہی حکم راجح قول کے مطابق ان تمام پرندوں کی بیٹ کا ہے جن کا گوشت کھایا جاتا ہے (۲)۔

چوتھی بحث

کنویں میں جانور کے گرنے کا اثر

۱۵- اصل یہ ہے کہ ماء کثیر کا کوئی وصف اگر متغیر ہو جائے تب ہی وہ ناپاک ہوگا جیسا کہ گذرا، فقہاء مذاہب اربعہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کنویں میں ایسا جانور گر جائے، جس میں بہتا ہوا خون نہیں ہے تو پانی کی پاکی پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، جیسے شہد کی مکھی، کیونکہ حضرت سعید بن المسیب کی روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ”کل طعام وشراب وقعت فیہ دابة لیس لها دم فماتت فهو حلال“ (۳)

(۱) المغنی ۱/۲۳۔

(۲) مجمع الاشمہ ۱/۳۳، تبیین الحقائق ۱/۲۷۔

(۳) حدیث: ”کل طعام و شراب...“ کی روایت دارقطنی نے حضرت

پاک رہے گا، کیونکہ قربت کی نیت نہیں ہے (۱)۔

۱۲- حدیث دور کرنے کی نیت سے اگر کوئی شخص ماء قلیل میں غوطہ لگائے تو حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک سارا پانی مستعمل ہو جائے گا، لیکن حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ پانی پاک ہی رہے گا اور حدیث کو دور نہیں کرے گا، لیکن ڈبکی لگانے کے بعد بدن کو ملے تو حنفیہ کے نزدیک بھی پانی مستعمل ہو جائے گا اگر چہ حدیث کو دور کرنے کی نیت نہ کی ہو، اس لئے کہ بدن کو ملنا اس کا ایسا فعل ہے جو حدیث کو دور کرنے کی نیت کے قائم مقام ہے (۲)۔

۱۳- کوئی شخص کنویں میں غوطہ لگائے اور اس کے بدن پر نجاست حقیقی ہو یا کنویں میں کوئی ناپاک شی ڈل دی جائے تو یہ بات متفق علیہ ہے کہ اگر پانی کثیر ہو تو ناپاک نہیں ہوگا، جب تک کہ اس کا رنگ، مزہ یا بو نہ بدل جائے جیسا کہ پہلے گذرا (۳)۔

لیکن حنابلہ کی دور ولتوں میں سے مشہور روایت یہ ہے کہ جب دو قلعہ (مٹکا) ہو اور کھینچنا ممکن ہو تو کسی چیز سے ناپاک نہیں ہوگا، ہاں انسان کا پیشاب اور سیال پاخانہ پڑ جائے تو ناپاک ہو جائے گا (۴)، کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: ”لا یبولن أحدکم فی السماء الدائم الذی لا یجری ثم یغتسل فیہ“ (۵) (کوئی شخص ٹھہرے ہوئے پانی جو جاری نہ ہو اس میں پیشاب نہ کرے کہ پھر اس میں غسل کرے)، اسی طرح پانی اس صورت میں بھی ناپاک ہو جائے گا جب

(۱) البدائع ۱/۵۵، مجمع الاشمہ ۱/۳۱، حاشیہ ابن ماجہ ۱/۱۳۱ طبع بولاق ۱۳۲۳ھ، تبیین الحقائق ۱/۲۵۔

(۲) مذاہب کے ساتھ مراجع۔

(۳) مجمع الاشمہ ۱/۳۳، شرح الکبیر و حاشیہ الدسوقی ۱/۳۵، الخرشنی ۱/۶۶، اسنی المطالب ۱/۱۳-۱۵، الوجیز ۱/۸، المغنی ۱/۳۱، ۳۷۔

(۴) المغنی ۱/۳۷، ۳۸۔

(۵) حدیث: ”لا یبولن أحدکم...“ کی روایت شیخین، ابو داؤد اور نسائی نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے (الفتح الکبیر ۳/۳۵۲)۔

۱۶- اگر جانور میں بہتا ہوا خون ہے تو اس میں فقہاء اور بعد کا اختلاف ہے، حنفیہ کے علاوہ بقیہ حضرات بہتے خون والا جانور اگر گرجائے تو ناپاکی کا حکم لگانے میں عموماً وسعت کے قائل نہیں، اگرچہ ان کے درمیان بعض جزوی اختلافات ہیں۔

مالکیوں کا مذہب یہ ہے کہ پانی ٹھہرا ہو، یا وہ پانی جس کا سوت ہو، یا پانی جاری ہو جب اس میں خشکی کا بہتے خون والا جانور یا بحری جانور مر جائے تو پانی ناپاک نہیں ہوگا، اگرچہ ایک معین مقدار کا نکال ڈالنا مستحب ہے، کیونکہ یہ امکان ہے کہ مرنے والے جانور نے اس میں پاخانہ یا پیشاب کر دیا ہو، اور اس لئے کہ ایسے پانی سے طبیعت کو گھسن آتی ہے (۱)، جب ان میں سے کوئی جانور گرجائے اور زندہ نکل آئے، یا باہر مرے پھر پانی میں پڑ جائے تو پانی ناپاک نہیں ہوگا اور کچھ بھی پانی نکالنا نہیں پڑے گا، اس لئے کہ پانی میں (محص) نجاست کے گرنے سے پانی کا نکالنا مطلوب نہیں ہے، البتہ اس کی وجہ سے اختلاف اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ پانی تھوڑا ہو، اور پانی میں جانور کا مرنا اس کے برعکس ہے، اور اس لئے کہ مرنے کے بعد جانور کا پانی میں گرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ پاخانہ، پیشاب وغیرہ نجاست گرجائے، جانور کا بدن موت سے نجس ہو جاتا ہے، اب اگر مردہ جانور کے گرنے کی صورت میں پانی کو نکالنا ضروری قرار دیا جائے تو تمام نجاستوں کے گرنے کی صورت میں بھی پانی کا نکالنا ضروری قرار پائے گا، جب کہ مذہب مالکی میں اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ جانور کے چھوٹے اور بڑے اور کنویں کے پانی کے قلیل اور کثیر ہونے کے اعتبار سے پانی کا نکالنا مستحب ہے۔

ابن الماشون، ابن عبدالحکم اور اصحیح سے روایت ہے کہ چھوٹے کنویں مثلاً گھروں کے کنویں، بکری اور مرغی وغیرہ جانور کے گرج کر

(ہر کھانے پینے کی چیز میں کوئی ایسا جاندار گرج کر مر جائے جس میں بہتا ہوا خون نہیں ہے تو وہ حلال ہے)، حلال ہونے کی ایک وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ ناپاک بنانے والی چیز بہتا ہوا خون ہے، لہذا جس جاندار میں بہتا ہوا خون نہ ہو تو کسی سیال چیز کے اندر اس کے مرنے کی وجہ سے وہ چیز ناپاک نہ ہوگی (۱)، یہی حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ کوئی ماکول اللحم جانور گرج کر زندہ نکل جائے اور اس کے بدن یا پیشاب پاخانہ کی جگہ پر نجاست کا ہونا معلوم نہ ہو، جب تک کہ پانی کا کوئی وصف نہ بدل جائے، اگر جانور نجس العین ہے جیسے خنزیر، تو کنواں ناپاک ہو جائے گا (۲)۔

حنابلہ اور بعض حنفیہ کی رائے ہے کہ اس سلسلہ میں جوٹھے کا اعتبار ہے، اگر جانور کا منہ پانی تک نہیں پہنچا ہو تو کچھ بھی نہیں نکالا جائے گا، اور اگر پہنچا ہو، لیکن اس کا جوٹھا پاک ہو تو پانی پاک رہے گا، کاسانی نے لکھا ہے کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ: جوٹھے کا اعتبار ہے، اور ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ: ہر جانور کے چڑے، بال، پسینہ، آنسو، اور اس کے تھوک کی پاکی، ناپاکی میں اس کے جوٹھے کا اعتبار ہے (۳)، اور جوٹھے کا حکم ”سور“ کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

= سلمان سے یوں کی ہے کہ حضور نے فرمایا: ”یا مسلمان! کُل طعام وشراب و لعت فہ دابة لبس لها دم، فمادت فہ، فہو حلال آكله و شربه و وضوءہ“ (اے مسلمان! ہر کھانے پینے کی چیز میں کوئی ایسا جاندار گرجائے جس میں بہتا ہوا خون نہیں ہے تو اس کو کھانا اور اس کو پینا اور اس سے وضو کرنا جائز ہے)، بیہقی نے بھی اسے علی بن زید بن عبدمان عن سعید بن المسیب عن سلمان کی سند سے روایت کیا ہے اس روایت کی سند میں بقیہ بن الولید ہیں جو تفرّد ہیں، اور ان کے شیخ مجہول ہیں، اور ان کی تصحیف کی گئی ہے علی بن زید ضعیف ہیں، حاکم نے کہا ہے کہ یہ حدیث غیر محفوظ ہے دیکھئے: (تخصیص الخیر ۱/ ۲۸ طبع انصاریہ، دار قطنی ۱/ ۳۷)۔

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۲۳، بلغۃ السالک ۱/ ۱۵-۱۶، فتح المبین بحاشیہ امانیہ ۱/ ۳۳، المغنی ۱/ ۳۱۔

(۲) البدائع ۱/ ۷۳۔

(۳) البدائع ۱/ ۷۳، تبیین الحقائق ۱/ ۲۸-۳۰، المغنی ۱/ ۲۵ طبع ۱۳۳۶ھ۔

(۱) بلغۃ السالک ۱/ ۱۵-۱۶۔

چڑے، بال، پسینہ، آنسو اور تھوک کی پاکی، ناپاکی میں وہی حکم ہے جو ان کے جوٹھے کا ہے، ”زندہ نکل آنے“ کی قید سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اگر اس میں مر جائے تو پانی ناپاک ہو جائے گا، جیسے کہ پانی کے ”تھوڑے ہونے“ کی قید سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ پانی اگر کثیر ہو تو ناپاک نہیں ہوگا، مگر یہ کہ اس کا وصف بدل جائے (۱)۔

۱۹- حنفیہ کے یہاں اس میں بہت تفصیلات ہیں، چنانچہ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ چوہا اگر بلی کے خوف سے بھاگ کر پانی میں گر جائے تو سارا پانی نکالا جائے گا، کیونکہ چوہا اس حالت میں پیشاب کر دیتا ہے، اس وقت بھی تمام پانی نکالا جائے گا جب چوہا زخمی ہو یا ناپاک ہو۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کنواں سوت والا ہو، یا پانی وہ درودہ (۱۰×۱۰) ہو، اور پانی کا کوئی وصف بدل گیا ہو لیکن سارا پانی نکالنا ممکن نہ ہو تو اس وقت اس میں جتنا پانی موجود ہے اتنا پانی نکال دیا جائے گا۔

۲۰- اگر کنواں سوت والا نہیں ہے، اور وہ درودہ نہیں ہے اور اس میں چوہا یا کوریا یا چھپکلی مر جائے تو ۲۰ ڈول کھینچنا واجب ہوگا اور ۳۰ ڈول کھینچنا مستحب ہوگا۔ اگر ایک سے لے کر چار تک چوہے گر کر مریں تو امام ابو یوسف کے نزدیک وہی حکم ہوگا جو ایک چوہے کے گرنے کا ہے، ۵ سے ۹ تک چوہوں کا حکم مرغی کا ہے، اور دس چوہوں کا حکم بکری کا ہے، لیکن امام محمد کہتے ہیں کہ دو چوہے اگر ایک مرغی کے برابر ہوں تو چالیس ڈول نکالا جائے گا، اور کنویں میں جب کبوتر یا مرغی یا بلی مر جائے تو چالیس ڈول کھینچنا واجب ہوگا اور ساتھ ڈول تک کھینچنا مستحب ہوگا، ایک روایت میں ہے کہ پچاس ڈول تک نکالنا مستحب ہوگا۔

دو بلیاں اور ایک بکری گر جائے، یا بے خون والا جانور اگر چہ چھوٹا ہو پھول جائے یا پھٹ جائے یا کتا ڈبکی لگائے اگر چہ زندہ نکل

مر جانے سے ناپاک ہو جاتے ہیں، اگر چہ کوئی وصف نہ بدلے، اگر باہر مرے پھر پانی میں گر جائے تو جب تک وصف میں تغیر نہ ہوگا، ناپاک نہ ہوں گے، اور جو جانور ان میں گرنے کی حالت میں مر جائے تو ایک قول یہ ہے کہ اس کا وہی حکم ہے جو پانی میں مرنے والے جانور کا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ جب تک پانی کے اوصاف میں تغیر نہ ہو پانی ناپاک نہیں ہوگا، ان حضرات کا یہ بھی مسلک ہے کہ پانی میں جانور کے پھولنے پھنسنے سے اگر مزہ، رنگ یا بو بدل جائے تو پانی ناپاک ہو جائے گا (۱)۔

۱۷- شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ کنویں کا پانی اگر کثیر اور طاہر ہو، پھر اس میں نجاست گر کر ریزہ ریزہ ہو جائے جیسے کہ چوہے کا بال اس طرح بکھر جائے کہ کوئی ڈول بال سے خالی نہیں آئے تو وہ پانی حسب سابق پاک کرنے والا رہے گا جب کہ پانی میں کسی طرح کا تغیر نہ ہو، اور اس قول کی بنا پر کہ بال ناپاک ہے، تمام پانی نکالا جائے گا، تاکہ بال نکل جائے، بایں ہمہ خنزیر اور کتے کے علاوہ دوسرے جانوروں کا بال جو عرفاً تھوڑا ہو، معاف ہے۔

اس سے یہ بات سمجھی جاتی ہے کہ اگر کنویں کا پانی تھوڑا ہو تو وہ ناپاک ہو جائے گا اگر چہ اس کے اوصاف میں تغیر نہ ہو، ابن ماجہون وغیرہ مالکیہ نے ان چھوٹے کنوؤں کے حق میں جن میں کوئی بے خون والا جانور مر جائے یہی روایت نقل کی ہے (۲)۔

۱۸- حنابلہ کہتے ہیں کہ تھوڑے پانی میں چوہا، یا بلی گر جائے پھر زندہ نکل آئے تو وہ پاک ہے، اس لئے کہ پانی کی اصل طاہر ہونا ہے، اور نجاست کی جگہ تک پانی کا پہنچنا مشکوک ہے، اور تمام جانوروں کے

(۱) بلعہ المساک، ۱۷ طبع ۱۳۷۲ھ، جامعہ الرہوتی، ۵۷-۵۹ طبع بولاق۔

(۲) اسنی الطالب، ۱۳-۱۵، المجموع، ۱۳۸-۱۳۹ طبع ادارة الطباعة

المیصریہ العنبر، ۸۔

(۱) المغنی، ۲۵۱-۲۵۲ھ۔

کنویں کے پانی کا رنگ، مزہ یا بو بدل جائے تو پانی نکالنے سے پاک ہو جائے گا، یا کسی چیز کے ذریعہ نجاست کے اثر کو ختم کر دیا جائے تب بھی پاک ہو جائے گا، بلکہ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ نجاست اگر خود بخود زائل ہو جائے تب بھی پاک ہو جائے گا (۱)، گھر کے بدبودار کنویں کے بارے میں مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر اتنا پانی نکالا جائے کہ اس کی بدبو ختم ہو جائے تو وہ پاک ہو جائے گا (۲)۔

۲۲- شافعیہ کے نزدیک پاک کرنے کا ایک ہی طریقہ ہے، اور وہ ہے نکشیر (پانی کی مقدار زیادہ کرنا) جب پانی قلیل یعنی دو قلمہ سے کم ہو، زیادہ اس طرح کیا جائے کہ اس کو چھوڑ دیا جائے یہاں تک کہ پانی کی مقدار بڑھ جائے، یا اس میں مزید پانی ملا دیا جائے تاکہ کثیر ہو جائے، اور اس کا اعتبار نہیں کرتے کہ اتنا پانی کھینچا جائے کہ اس کے بعد پاک پانی امل آئے، اس لئے کہ پانی کو کھینچنے کے بعد کنویں کی تہہ تو ناپاک ہی رہے گی جیسے کہ پانی کے کھینچنے کی وجہ سے دیواریں بھی ناپاک ہو جائیں گی، نیز شافعیہ کا کہنا ہے کہ کنویں میں جب کوئی نجس چیز گر جائے، جیسے چوہے کا بال بکھر جائے تو کنویں کا پانی نکالا جائے گا، لیکن اس لئے نہیں کہ پانی پاک ہو جائے بلکہ اس لئے کہ کنویں کے پانی میں بال نہ رہے (۳)۔

۲۳- اگر ناپاک پانی قلیل ہو، یا اتنا کثیر ہو کہ سب کا نکالنا دشوار ہو تو پانی کو زیادہ کر کے پاک کرنے میں حنابلہ کے یہاں تفصیل ہے، پھر وہ پاکی کے اس طریقہ کو اس صورت میں مخصوص سمجھتے ہیں کہ پانی انسان کے پیشاب، پاخانہ سے ناپاک نہ ہو، موجود پانی اس طرح زیادہ ہو سکتا ہے کہ اس میں کثیر پاک پانی ملا دیا جائے، اگر ملا دیا

آئے تو سارا پانی نکالا جائے گا، یہی حکم اس جانور کا بھی ہوگا جس کا جوٹھا ناپاک ہے یا مشکوک ہے، حنفیہ کہتے ہیں اگر بکری درندہ سے بھاگ کر گر جائے اور زندہ نکل آئے تو تمام پانی نکالا جائے گا، امام محمد کی رائے اس سے الگ ہے (۱)۔

امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ گائے، بیل اور اونٹ کے گرنے سے پانی ناپاک ہو جائے گا، کیونکہ یہ کھڑے کھڑے پیشاب کرتے ہیں (اور پیشاب ان کی رانوں میں لگ جاتا ہے)، امام ابو حنیفہ کی رائے ہے کہ ۲۰ ڈول نکالا جائے گا، کیونکہ ماکول اللحم جانور کا پیشاب نجاست خفیہ ہے اور کنویں کی وجہ سے اس کی نجاست اور ہلکی ہو گئی ہے، اس لئے جتنا پانی نکالا جاتا ہے اس کی کم سے کم مقدار کا نکالا جانا کافی ہوگا، امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ کنویں کا سارا پانی نکالا جائے گا، کیونکہ پانی کو ناپاک بنانے میں نجاست غلیظہ اور خفیہ دونوں برابر ہیں (۲)۔

پانچویں بحث

کنویں کو پاک کرنے اور اس کے پانی کو خشک کرنے کا حکم ۲۱- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ کنویں کا پانی جب ناپاک ہو جائے تو اس کو پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس کا پانی اتنا زیادہ کر دیا جائے کہ اس کے اوصاف کا تغیر ختم ہو جائے، کثیر بنانے کی ایک شکل یہ ہے کہ اس (کے استعمال) کو چھوڑ دیا جائے تاکہ پانی زیادہ ہو جائے اور کثرت کی حد کو پہنچ جائے، یا اس میں اتنا پاک پانی ملا دیا جائے کہ کثرت کی مقدار ہو جائے۔

مالکیہ ایک مزید طریقہ بتاتے ہیں کہ جانور کے پھولنے پھنسنے سے

(۱) بلوغ السالک ۱۵۱-۱۶، الدسوقی علی المشرح الکبیر ۱/۳۶ طبع عیسیٰ الخلیسی۔

(۲) جامعہ الرہوتی ۱/۵۹۔

(۳) آسنی الطالب ۱/۱۳-۱۶، الوجیز ۱/۸، المجموع ۱/۱۳۸-۱۳۹ طبع

المعیر یہ۔

(۱) مجمع الاضہار ۱/۳۳، تجرید الحقائق ۱/۲۹-۳۰۔

(۲) البدائع ۱/۵۵۔

ایک تو یہ کہ کنواں (نا پاک ہونے کے بعد) کبھی پاک نہیں ہوگا، کیونکہ پاک نہ ہو سکنے کی وجہ یہ ہے کہ نجاست دیواروں اور کچھڑ میں مل گئی ہے۔

دوسرا قیاس یہ ہے کہ سرے سے کبھی نا پاک ہی نہ ہوگا، کیونکہ نجاست سے بچنا یا اسے پاک کرنا دشوار ہے، لیکن ان دونوں ظاہری قیاسوں کو ”خبر اور اثر“ کی وجہ سے اتحسان کی روشنی میں چھوڑ دیا گیا ہے، فقہا فرماتے ہیں کہ کنویں کے مسائل آثار پر مبنی ہیں، (جس خبر کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا گیا ہے) وہ خبر یہ ہے کہ حضور ﷺ نے ایسے کنویں کے بارے میں جس میں چوہا مر گیا ہو ۲۰ ڈول نکالنے کا حکم صادر فرمایا (ینزح منها عشرون)، اور ایک روایت کے مطابق ۳۰ ڈول نکالنے کا حکم دیا (ینزح منها ثلاثون دلوًا) (۱)۔

جس اثر کی وجہ سے دونوں قیاسوں کو ترک کیا گیا ہے وہ حضرت علیؑ سے مروی ہے کہ انہوں نے ۲۰ ڈول نکالنے کو کہا (۲)، اور دوسری

(۱) ”حدیث المس عن النبی ﷺ أنه قال: فی الفأرة نموت فی البئر ینزح منها عشرون دلوًا“ (آپ ﷺ نے فرمایا کنویں میں چوہا مر جائے تو ۲۰ ڈول کھینچ جائے گا)، اسے صاحب ہدایہ نے ذکر کیا ہے، ابن ابی عمیر نے کہا ہے کہ ہمارے مشائخ نے اس کو حضرت انس سے روایت کیا ہے لیکن ہماری نگاہ کی کوتاہی سے ہم پر یہ روایت غلطی رہ گئی ہے، ابن ماجہ نے بحر کے حاشیہ میں فرمایا ہے کہ حضرت انس کی روایت میں حدیث اس طرح ہے ”أله قال فی الفأرة إذا وقعت فی البئر فمادت فیها: ینزح منها عشرون دلوًا أو ثلاثون“ (حضور ﷺ نے فرمایا کنویں میں چوہا گر کر مر جائے تو ۲۰ یا ۳۰ ڈول کھینچ جائے گا)، ابوعلیٰ سمعقانی نے بھی ایسا ہی اپنی سند کے ساتھ ذکر کیا ہے (أمانی لأخبار شرح سحانی الآطار للطحاوی ۵۲/۱ طبع البند، نیز دیکھئے فتح القدر علی الہدایہ ۱/۱۷ طبع لا میریہ)، اس حدیث کی تخریج امام طحاوی کی طرف منسوب ہے، لیکن ان کی کتاب سحانی الآطار میں ہمیں نہیں ملی، ممکن ہے کہ ان کی کسی دوسری کتاب میں ہو۔

(۲) الاثر عن علیؑ أنه قال: ”ینزح عشرون...“ ولہی روایۃ ”ثلاثون“، ابن ابرکمانی نے کہا اس کی روایت طحاوی نے کی ہے لیکن ان کی کتاب سحانی الآطار میں موجود نہیں ہے سحانی الآطار میں صرف اتنی بات ہے

جائے گا تو سارا پانی تغیر ختم ہو جانے کی وجہ سے پاک ہو جائے گا۔ پانی اگر انسان کے پیشاب، پاخانہ کی وجہ سے نجس ہو جائے تو سب کو نکالنا ضروری ہوگا، اگر سارا پانی نکالنا دشوار ہو تو پانی کے اوصاف کا تغیر ختم ہو جانے سے پانی پاک ہو جائے گا، خواہ اتنا پانی نکال دیا جائے کہ جتنے کا نکالنا دشوار نہ ہو یا اس میں مزید پانی ملا دیا جائے، یا دیر تک پڑے رہنے سے تغیر ختم ہو جائے (۱)، نیز اگر پانی نکالنے سے اوصاف کا تغیر ختم ہو جائے اور بقیہ پانی کثیر مقدار میں ہو (یعنی دو تلمہ یا زیادہ) تو شافعیہ کے نزدیک ایسا پانی مطہر رہے گا (۲)۔

۲۴- حنفیہ کے نزدیک کنویں کی پاکی کی ایک ہی شکل ہے، اور وہ ہے پانی کا کھینچنا، یا تو سارا پانی نکالا جائے یا ڈول کی مقررہ تعداد میں نکالا جائے، جیسا کہ تفصیل گذر چکی، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک پانی نکالنے سے کنواں پاک تو ہو جائے گا لیکن پانی کی پاکی کے لئے یہی طریقہ ان کے نزدیک متعین نہیں ہے اور اس کی بھی وہ تحدید نہیں کرتے کہ کتنی مقدار نکالی جائے، بلکہ اس کو وہ پانی نکالنے والے کی رائے اور اندازہ پر چھوڑتے ہیں (۳)، اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ صرف حنفیہ کے یہاں پانی نکالنے کی تفصیلات ملتی ہیں، ان کے یہاں یہ تفصیل بھی ملتی ہے کہ پانی نکالنے کا آلہ اور اس کا حجم کیسا ہونا چاہئے۔

۲۵- کنویں میں جب نجاست گر جائے تو نجاست باہر نکالی جائے گی، اور پانی نکالنے سے کنواں پاک ہو جائے گا (۴)، کیونکہ کنویں کے بارے میں اصلاً دو قیاس پائے جاتے ہیں:

- (۱) کشاف القناع ۱/۳۳، المغنی ۱/۳۳، الإصناف ۱/۶۵، البحر علی المغلیب۔
 (۲) آسنی الطالاب ۱/۱۵۔
 (۳) بلغۃ المسالک ۱/۱۵-۱۶، حاشیہ البرہوتی ۱/۵۹۔
 (۴) فتح القدر، التناہ علی الہدایہ ۱/۶۸ طبع بلاق ۱۳۱۵ھ۔

کے وقت بدن کے ہر جزء میں سرایت کر جاتا ہے اور بدن کو ناپاک بنا دیتا ہے، پھر یہ چیزیں جب پانی میں ملیں گی تو ان کے اختلاط کی وجہ سے پانی ناپاک ہو جائے گا، چنانچہ امام محمدؒ نے یہاں تک فرمایا ہے کہ کنویں میں اگر چوہے کی دُم بھی گر جائے تو کنویں کا سارا پانی نکالا جائے گا، کیونکہ دُم جہاں سے ٹوٹی ہے وہاں تری ہوگی اور وہ تری جب پانی سے ملے گی تو پانی ناپاک ہو جائے گا (۱)۔

۲۶- فقہاء کہتے ہیں کہ اگر کنواں کا پانی نکالا جائے اور آخری ڈول باقی ہو تو جب تک ڈول پانی سے جدا نہیں ہوگا کنویں کی پاکی نہ ہوگی، اگر ڈول پانی سے الگ ہو گیا اور کنویں سے باہر آ گیا تو کنواں پاک ہو جائے گا، لیکن پانی سے ڈول جدا تو ہوا اور کنویں سے باہر نہیں آیا اور پانی اس میں ٹپک رہا ہے تو امام ابو یوسف کے نزدیک پاک نہیں ہوگا، اور حاکم نے ذکر کیا ہے کہ یہی امام ابو حنیفہ کا بھی قول ہے، امام محمد کے نزدیک پاک ہو جائے گا۔

امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ناپاک شئی، پاک شئی سے جدا ہوگئی، اس لئے کہ آخری ڈول ”نجاست“ کے لئے شرعاً معین ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ جب آخری ڈول کنویں سے باہر آ جاتا ہے تو پانی پاک ہو جاتا ہے، پانی سے جدا ہونے کے بعد ڈول میں سے جو پانی کنویں میں چپکتا ہے اس کو شرعاً ناپاک نہیں مانا جاتا تاکہ لوگ تنگی میں مبتلا نہ ہوں۔

= لجرى من قبل الحجر الأسود، فقال ابن الزبير: حسبكم“ (ایک صحابی زمر کے کنویں میں گر گیا اور اسی میں مر گیا، حضرت ابن الزبیر نے حکم کیا تو اس کا پانی کھینچا گیا، پانی جب نکالا گیا تو پانی ختم نہیں ہو رہا تھا، دیکھا گیا تو معلوم ہوا کہ حجر اسود کی سمت سے اس میں چشمے اہل رہے ہیں، تو حضرت ابن الزبیر نے فرمایا کہ اتنا کافی ہے، اس کو ابن ابی شیبہ نے بھی اپنی مصنف میں نقل کیا ہے ابن اسام نے کہا اس کی سند صحیح ہے (الدرایہ ۱/۶۰ طبع اجماع، نیز دیکھئے متن الدر القطبی تحقیق الیسانی ۱/۳۳۳ نصب الرایہ ۱/۱۳۹)۔ (۱) البدائع ۱/۵۵-۵۶۔

روایت کے مطابق ۳۰ ڈول نکالنے کو کہا، حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ کنویں میں اگر مرغی مر جائے تو ۳۰ ڈول پانی نکالا جائے (۱)، اور حضرت ابن عباس اور حضرت ابن الزبیر سے مروی ہے کہ انہوں نے جبکہ زمر کے کنویں میں ایک حبشی مر گیا تھا سارا پانی نکالنے کا حکم فرمایا (۲)، اور ایسا صحابہ کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے ان کی مخالفت نہیں کی۔

استحسان یہ ہے کہ ان چیزوں میں بہتا خون ہے، یہ خون موت = ایک کنویں میں چوہا گر کر مر گیا تو حضرت علی نے فرمایا: اس کا پانی نکالا جائے، دوسری روایت میں ہے حضرت علی نے فرمایا: کنویں میں جب چوہا یا جانور گر جائے تو اس کا پانی اتنا نکالو کہ پانی تم پر غالب آجائے یعنی جب تک تھکونہیں پانی نکالتے رہو۔

(۱) الأثر عن أبي سعيد الخدري أنه قال: "علي الدجاجة تموت في البئر: ينزع منها أربعون دلوًا" ابن اسام نے کہا شیخ علاء الدین نے فرمایا کہ طحاوی نے اس کی روایت کی ہے، تو ممکن ہے کہ شرح سانی الآثار کے ماسوا کسی دوسری کتاب میں روایت کی ہو، شرح سانی الآثار میں حماد بن ابی سلیمان سے منقول ہے کہ کنویں میں اگر مرغی گر جائے تو انہوں نے کہا کہ چالیس ڈول یا پچاس ڈول کھینچا جائے گا پھر اس سے وضو کیا جائے گا (شرح فتح القدر ۱/۷۱)۔

(۲) حضرت ابن عباس اور حضرت ابن الزبیر کے اس اثر کو پہلی اور در قطبی نے ابن سیرین کے طریق سے صحیح سند کے ساتھ نقل کیا ہے الفاظ یہ ہیں: "إن زنجبا وقع في زمزم فأمر به ابن عباس فأخرج وأمر بها أن تنزع فغلبهم عين جاءت من الركن فأمر بها، فدمست بالقباطي والمطارف حتى لزوها، فلما لزوها الفجوت عليهم" (ایک صحابی زمر کے کنویں میں گر گیا، حضرت ابن عباس نے حکم دیا تو اسے نکالا گیا، پھر انہوں نے حکم دیا کہ پانی نکالا جائے، تو کعبہ کے رکن کی جانب سے چشمہ اہل پڑا، حضرت ابن عباس نے حکم دیا کہ اسے قبلی کپڑوں اور ریشمی کپڑوں سے بند کر کے پانی نکالا جائے، جب لوگوں نے پانی نکالا تو چشمہ اہل پڑا، پہلی نے کہا کہ ابن سیرین کی روایت جو حضرت ابن عباس سے ہے وہ منقطع ہے، طحاوی کی سانی الآثار شرح آمانی لا حبار ۱/۳۸ طبع البند میں عطاء کے واسطے سے سند صحیح مروی ہے "أن حسبنا وقع في زمزم فمات، فأمر ابن الزبير فنزع ماؤها، فجعل الماء لا ينقطع، فنظر فإذا عين

نکالنے سے تہہ کے پانی میں بھی ایک بالشت کی کمی واقع ہو (۱)۔
سب سے بہتر بات وہ ہے جو ابونصر سے مروی ہے کہ پانی کے معاملہ کے دو ماہر جانکاروں کو لایا جائے گا اور ان کی رائے کے مطابق پانی نکالا جائے گا، اس لئے کہ جس مسئلہ کے جاننے کا مدار اجتہاد ہو اس میں ماہرین سے رجوع کیا جائے گا (۲)۔

۲۸- جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ مالکیہ یہ کہتے ہیں کہ پانی نکالنا کنواں کو پاک کرنے کا ایک طریقہ ہے، لیکن ان حضرات کے یہاں پانی کتنا نکالا جائے؟ اس کی کوئی متعین حد نہیں ہے، ان کا مسلک ہے کہ یہ پانی نکالنے والے کے گمان پر مبنی ہے، وہ کہتے ہیں کہ کنویں کو پاک کرنے کے لئے مناسب ہے کہ ڈول بھر کر پانی نہ نکالا جائے، بلکہ تھوڑا کم نکالا جائے، اس لئے کہ مرنے کے وقت جانوروں کے بدن سے روغنی مادے خارج ہوتے ہیں، اور روغن کی خاصیت یہ ہے کہ وہ پانی کی سطح پر تیرتا رہتا ہے، جب ڈول بھر کر پانی نکالا جائے گا تو اندیشہ ہے کہ روغنی مادے کنویں ہی میں رہ جائیں (۳)۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جس کنویں کا پانی نکالا جائے گا، خواہ وہ تنگ ہو یا کشادہ، اس کے اندرونی اطراف اور دیواروں کا دھونا ضروری نہیں ہے اور نہ اس کی تہہ کی زمین کو دھونا ضروری ہے، البتہ اس کے منڈیر کو دھونا ضروری ہے (۴)، ایک قول یہ بھی ہے کہ سب کو دھونا ضروری ہے، یہ بھی کہا گیا ہے کہ مذکورہ دونوں اقوال کشادہ کنویں کے بارے میں ہیں، کنواں اگر تنگ ہو تو اس کے متعلق ایک ہی روایت ہے اور وہ یہ کہ کنویں کا سب کچھ دھونا ضروری ہے (۵)۔

شیخین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کنویں کو اسی وقت پاک کہا جاسکے گا جب کہ نجاست اس سے جدا ہو جائے، اور وہ یعنی نجاست آخری ڈول کا پانی ہے، اور یہ جدا ہونا اسی وقت متحقق ہوگا جب ڈول کنویں سے باہر آجائے، اس لئے کہ اس کا پانی کنویں کے پانی سے متصل ہے، اور ڈول سے ٹپکنے والے قطرات کو نجس نہ ماننا محض ضرورت کی وجہ سے ہوگا اور ضرورت اس طرح پوری ہو جاتی ہے کہ کنویں سے الگ ہو جانے کی صورت میں تقاطر کے بند ہونے کے بعد، اس ڈول کے لئے جدا ہونے کا حکم مان لیا جائے (۱)۔

۲۷- اگر کنویں کے تمام پانی کو نکالنا واجب ہو اور تمام سوتوں کو بند کرنا ممکن ہو تو ضروری ہے کہ تمام سوتے بند کر دئے جائیں، پھر اس کا ناپاک پانی نکالا جائے، اگر پانی زیادہ ایلنے کے سبب ان کو بند کرنا ممکن نہ ہو تو امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ سو ڈول نکالے جائیں، اور امام محمد سے روایت ہے کہ دوسو یا تین سو ڈول نکالے جائیں، امام ابو یوسف سے دو روایتیں ہیں، ایک روایت یہ ہے کہ کنویں کے بغل میں ایک گڈھا کھودا جائے جو کنویں کے پانی کی گہرائی اور چوڑائی کے برابر ہو، پھر کنویں کا پانی نکال کر اس گڈھے میں ڈالا جائے یہاں تک کہ وہ گڈھا بھر جائے، جب وہ گڈھا بھر جائے گا تو کنواں پاک سمجھا جائے گا، دوسری روایت یہ ہے کہ کنویں میں ایک بانس ڈالا جائے، اور پانی کی اوپری سطح کے مطابق بانس پر نشان لگایا جائے، پھر مثلاً دس ڈول نکالا جائے اور دیکھا جائے کہ کتنا پانی کم ہوا، پھر اسی کے حساب سے پانی نکالا جائے، لیکن یہ حساب اس وقت صحیح ہوگا جب کہ کنویں کی چوڑائی پانی کی بالائی سطح سے لے کر کنویں کی تہہ تک یکساں ہو، اگر ایسا نہ ہو تو یہ ضروری نہ ہوگا کہ اگر دس ڈول نکالنے کی وجہ سے پانی کی اوپری سطح ایک بالشت کم ہوگئی ہے تو دس ڈول

(۱) تبیین الحقائق ۱/۳۰۱۔

(۲) البدائع ۱/۸۶۔

(۳) حاشیہ الرہوتی ۱/۵۵، شرح الخرشنی علی متن الخلیل ۱/۷۹۔

(۴) کشاف القناع ۱/۳۳۔

(۵) الانصاف ۱/۶۵۔

(۱) البدائع ۱/۷۷، تبیین الحقائق ۱/۲۹۔

۳۰- ہمارے علم کے مطابق دوسرے مذاہب کے فقہاء نے آلہ نزع (ڈول) کی تعداد کا ذکر نہیں کیا ہے، جو کچھ انہوں نے کہا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ کنوئوں کا پانی قلیل ہو اور ناپاک ہو جائے، اور ڈول سے قلیل ناپاک پانی نکالا جائے تو ڈول کا اندرونی اور بیرونی دونوں حصے ناپاک ہو جائیں گے، اور جب پانی محض دو قلم ہو اور اس میں جامد نجاست ہو، پھر ڈول سے نکالا جائے لیکن بعینہ نجاست پانی کے ساتھ ڈول میں نہ آئے تو ڈول کا اندرونی حصہ پاک اور بیرونی حصہ ناپاک ہوگا، اس لئے کہ ڈول بھرنے کے بعد کنوئوں میں جو پانی بچ جائے گا اور جو ڈول کے بیرونی حصہ کو لگے گا وہ قلیل اور ناپاک پانی ہوگا (۱)، بہوتی نے حنابلہ کے اس قول کی روشنی میں کہ کنوئوں کی دیواروں کا دھونا ضروری نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں مشقت ہے، البتہ اس کی منڈیر کو دھونا ضروری ہوگا، اس لئے کہ اس میں مشقت نہیں ہے، اسے ظاہر فرار دیا ہے کہ آلہ نزع کا دھونا ضروری ہوگا، اور اسے کنوئوں کی منڈیر پر قیاس کیا ہے کہ اس کے دھونے میں کوئی مشقت نہیں ہے، بہوتی نے یہ کہا ہے کہ فقہاء حنابلہ کے اس قول کہ ”کنوئوں سے نکالا ہوا پانی پاک ہے“ (کہ اس کو ناپاک تسلیم کرنے میں حرج ہے) کا تقاضا یہ ہے کہ آلہ نزع میں حرج کو بنیاد بنا کر طہارت تسلیم نہیں کی جائے گی (۲)۔

کنوئوں کے پانی کو خشک کرنا:

۳۱- کتب فقہیہ میں فقہاء کا اس بات پر اتفاق مذکور ہے کہ کفار کے مال کو ضائع اور برباد کرنے کی اور ان کے کنوئوں کے پانی کو خشک

ہم نے یہ پہلے بیان کر دیا ہے کہ شافعیہ کے نزدیک محض پانی نکالنے سے ڈول، رسی وغیرہ پاک نہیں ہوگا۔

پانی نکالنے کا ذریعہ:

۲۹- حنفیہ جو پاک کرنے کے لئے بعض حالات میں مقررہ تعداد میں ڈول کے قائل ہیں، ان کے مسلک کا تقاضا ہے کہ ڈول کا حجم بیان کیا جائے جس سے ناپاک پانی نکالا جائے گا، بعض نے کہا کہ اس کنوئوں پر جو ڈول ہوگا خواہ بڑا ہو یا چھوٹا، وہی معتبر ہوگا، امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ ایسے ڈول کا اعتبار ہوگا جس میں ایک صاع پانی سما سکتا ہو، ایک قول یہ بھی ہے کہ اوسط درجہ کا ڈول معتبر ہوگا (۱)، اگر ڈول اتنا بڑا ہو کہ اس میں ۲۰ ڈول پانی ایک ساتھ سما سکے، اور اس بڑے ڈول سے ایک بار پانی نکالا جائے تو جائز ہوگا، امام زفر کہتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ ڈول بار بار نکالنے سے کنوئوں کا پانی ایسا ہو جاتا ہے جیسے جاری پانی ہو (۲)۔

کنوئوں پاک ہونے سے ڈول، رسی، چرخی، کنوئوں کے اطراف، اور نکالنے والے کا ہاتھ سب کچھ (خود بخود) پاک ہو جاتے ہیں، امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ ان چیزوں کا ناپاک ہونا کنوئوں کے ناپاک ہونے کی وجہ سے ہے، اس لئے جب کنوئوں پاک ہو جائے گا تو یہ چیزیں بھی پاک ہو جائیں گی، تاکہ امت تنگی میں مبتلا نہ ہو، یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ ڈول دوسرے کنوئوں کے لئے پاک نہ ہوگا، جیسے کہ شہید کا خون شہید کے حق میں پاک ہے دوسرے کے حق میں پاک نہیں ہے (۳)۔

(۱) البدائع ۸۶/۱۔

(۲) تمیز الحقائق ۲۹/۱۔

(۳) البدائع ۸۰/۱، تمیز الحقائق ۲۹/۱۔

(۱) المجموع ۱۳۱/۱، اسنی الطالب ۵۱/۱۔

(۲) شرح الاتحاف ۳۳/۱۔

پاکی حاصل کرنا کراہت کے ساتھ درست ہے، مالکیہ میں سے
 اہوری نے یہی رائے پسند کی ہے، حنابلہ سے بھی یہی منقول ہے لیکن
 ظاہر قول نہیں ہے، اس پانی سے پاکی حاصل کرنے کی صحت کی دلیل
 وہ عمومی نصوص ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام پانی پاک ہیں جب
 تک ناپاک نہ ہو جائیں یا پانی کا کوئی وصف نہ بدل جائے، مکروہ
 ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اندیشہ ہے کہ اس کا استعمال کرنے والا کسی
 اذیت میں مبتلا ہو جائے، کیونکہ یہ عذاب کا مقام ہے۔

مالکیہ میں سے عدوی نے کہا ہے کہ اہوری کے علاوہ دوسرے
 حضرات کے نزدیک ان کنوؤں کے پانی سے پاکی حاصل کرنا درست
 نہیں، ارض شمود کے کنوؤں کے بارے میں حنابلہ کے یہاں یہی ظاہر
 روایت ہے، جیسے کہ ذی اروان (۱) اور برہوت (۲) کے کنوؤں، اونٹنی
 والے کنوؤں (۳) کا ان کے نزدیک یہ حکم نہیں ہے۔

ان کنوؤں کے پانی سے پاکی حاصل کرنا اس لئے درست نہیں کہ

- (۱) ذی اروان کا کنواں: وہی کنواں ہے جس میں حضور ﷺ پر چادو کے جانے کی
 چیزیں ڈالی گئی تھیں (صحیح مسلم بشرح النووی ۱۳/۱۳۱-۱۳۲ طبع مصر یہ)
 بخاری کی روایت میں "ذی اروان" ہے (فتح الباری ۱۰/۱۸۵، ۱۸۹)۔
- (۲) برہوت کا کنواں: حضرت سوس کے خطبہ میں ایک گہرا کنواں ہے، برہوت کے
 کنوؤں کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر میں حضرت ابن عباس کے واسطے سے
 یوں کی ہے "خبر ماء علی وجہ الارض ماء زمزم، فبه طعام من
 الطعام وشفاء من السقم، وشر ماء علی وجہ الارض ماء بواہی
 برہوت" (روئے زمین پر بہترین پانی زمزم کا پانی ہے، اس میں
 غذا ایت اور بیماری سے شفاء ہے اور روئے زمین پر خراب پانی وہ ہے جو
 برہوت کی وادی میں ہے)، ابن حجر نے لکھا ہے کہ اس کے روایت ثقہ ہیں،
 بعض روایت میں کلام ہے، لیکن متابعات کی وجہ سے یہ روایت قوی ہو جاتی
 ہے، یہ روایت حضرت ابن عباس سے ایک دوسرے طریق سے سوتوفا بھی
 مروی ہے (فیض القدر ۳/۳۸۹ طبع اہل حجاز)۔
- (۳) اونٹنی والا کنواں: وہ ہے جو قوم شمود کے علاقہ میں ہے اور جس سے حضرت صالح
 کی اونٹنی پانی پیتی تھی، مٹائی نے اپنے حاشیہ (۳۰/۱) میں لکھا ہے کہ یہ ایک
 بڑا کنواں ہے آج کل وہاں تباہ ہو چکا ہے۔

کرنے کی ضرورت ہو تو ایسا کرنا جائز ہے (۱)، کیونکہ حضور ﷺ
 نے بدر کے موقع پر ان کے کنوؤں کو خشک کرنے کا حکم دیا تھا، چنانچہ وہ
 خشک کر دیئے گئے (۲)۔

چھٹی بحث

کنوؤں کے خصوصی احکام

عذاب والی سرزمین کے کنوؤں (۳) اور ان کے پانی کے
 پاک ہونے اور اس سے پاکی حاصل کرنے کا حکم:

۳۲- حنفیہ اور شافعیہ کا مسلک ہے کہ ایسا پانی پاک ہے اور اس سے

(۱) البدائع ۷/۱۰۰، بلوغ الساکل ۱/۳۵۸ طبع ۱۳۷۲ھ، حاشیہ کنون علی
 الرقابی ۳/۱۵۱، النہایہ للربلی ۶۱/۸، المغنی ۱۰/۵۰۳، ۵۱۰۔

(۲) سواہب المدنیہ وشرحها ۱/۳۱۵-۳۱۶ طبع دوم لکھنؤ، حدیث: "امر اللہی
 ﷺ یوم بدر بالقلب لغور" کی روایت ابن ہشام نے اسیرۃ
 (القسم الاول ص ۶۳۰ طبع دوم مصنفی لکھنؤ) میں ابن اسحاق سے کی ہے
 ابن اسحاق کہتے ہیں: مجھ سے بنی سلمہ کے کچھ لوگوں کے واسطے سے بیان کیا
 گیا کہ انہوں نے ذکر کیا: "ان الحباب بن المذلمو" لیکن یہ سند
 ضعیف ہے کیونکہ ابن اسحاق اور بنی سلمہ کے لوگوں کے درمیان کا روی مجہول
 ہے ابن کثیر نے البدایہ ۳/۲۶۷-۲۶۸ طبع اسعادۃ میں کہا ہے اس کو
 اسوی نے روایت کرتے ہوئے یوں سند بیان کی ہے "حدثنا اسی، وزعم
 الکلبی عن اسی صالح عن ابن عباس" اور کلبی کذاب ہے۔

(۳) عذاب والی سرزمین وہ ہے جہاں جانے سے حضور ﷺ نے منع فرمایا ہے
 جیسے باہل کی سرزمین جو قوم شمود کے علاقے، کیونکہ ان پر اللہ تعالیٰ کا غضب
 نازل ہوا ہے، جیسا کہ ان کے کنوؤں کا پانی استعمال کرنے سے بھی منع فرمایا
 ہے چنانچہ حضرت ابن عمر سے مروی ہے کہ حضور ﷺ اور صحابہ کرام ایک سفر
 میں شمود کی سرزمین "حجر" میں ٹھہرے، صحابہ نے وہاں کے کنوؤں سے پانی
 نکالا، اس سے آگ کو دھا، تو حضور ﷺ نے فرمایا: "ان ینہروا ما استقوا،
 ویعلفوا الابل العجین وأمرهم أن ینسقوا من البئر الی کانت
 لودھا اللادۃ" (تفسیر القرطبی ۱۰/۳۰۱) (پانی پھینک دو اور آگے اونٹ کو
 کھلا دو، پھر آپ ﷺ نے حکم دیا کہ اس کنوؤں سے پانی لاؤ جس سے حضرت
 صالح کی اونٹنی پانی پیتی تھی، اس حدیث کی روایت بخاری نے بھی تھوڑے
 فرق کے ساتھ کی ہے (فتح الباری ۶/۲۹۳ طبع عبدالرحمن محمد)۔

بہترین پانی زمزم کا ہے، انہی سے یہ بھی مروی ہے کہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: ”ماء زمزم لما شرب له، إن شربته تستشفى به شفاک اللہ، وإن شربته لقطع ظمئک قطعہ اللہ“ (۱) (زمزم کا پانی جس مقصد کے لئے پیا جائے گا وہ حاصل ہوگا، اگر تو شفاء کے لئے پئے گا تو اللہ تعالیٰ تجھ کو شفاء دے گا، اور اگر پیاس بجھانے کے لئے پئے گا تو اللہ تیری پیاس بجھا دے گا)۔

زمزم کو پینے اور اس کو استعمال کرنے کے کچھ آداب ہیں، جن کو فقہاء نے بیان کیا ہے، فقہاء کہتے ہیں کہ مستحب ہے کہ پینے والا قبلہ رو ہو کر پئے، بسم اللہ پڑھے اور تین سانس میں پئے، میراب ہو کر پئے، اللہ تعالیٰ کی حمد و شکر ادا کرے، اور حضرت ابن عباس پیتے وقت جو دعا پڑھتے تھے وہ دعا پڑھے، وہ دعا یہ ہے: ”اللہم انی أسألك علماً نافعاً ورزقاً واسعاً وشفاءً من کل داء“ (۲)، اور یہ بھی دعا کرے کہ اے اللہ! مجھ تک تیرے نبی ﷺ کا یہ ارشاد پہنچا ہے کہ زمزم کا پانی جس مقصد کے لئے پیا جائے گا وہ حاصل ہوگا، اے اللہ! میں فلاں مقصد کے لئے پی رہا ہوں (۳)۔

(۱) حدیث: ”ماء زمزم...“ کی روایت دارقطنی اور حاکم نے کی ہے، یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے، جس کی وجہ سے مجموعی طور پر قائل استدلال بن جاتی ہے (سنن الدارقطنی ۲/۲۸۹، طبع القدیہ، انقاص الحدیث ۳۵۷، طبع دار لادب العربی)۔

(۲) قول ابن عباس: ”اللہم انی أسألك علماً نافعاً...“ کی روایت دارقطنی نے سو قوافی کی ہے (الدارقطنی ۲/۲۸۸، طبع القدیہ)، اس کی سند میں مختلف ذریعہ راوی ہیں (میزان الاعتدال، تحقیق الجاوی ۱/۵۶۰، طبع اول عینی الحلبي)۔

(۳) ابوہریرہ ۱/۳۳۲، طبع ۱۳۳۳ھ دیکھئے، یعنی ۳۷۰، کشاف القناع ۲۰/۱۳، حدیث: ”ماء زمزم لما شرب له“ متعدد روایات میں ہے، بعض روایتیں ابن ابی شیبہ، احمد، ابن ماجہ اور بیہقی نے اپنی سنن میں حضرت جابر سے نقل کی ہیں، اس روایت میں بڑا اختلاف ہے ابن حجر نے کہا ہے کہ غریب اور شواہد کی وجہ سے حسن ہے (فیض القدر ۵/۲۰۳، طبع اول التجاریہ)۔

صحابہ نے شمود کی سرزمین کے کنویں سے جو پانی نکالا تھا حضور ﷺ نے اسے پھینکنے کا حکم دیا تھا، پھینکنے کے لئے حضور ﷺ کا حکم دینا اس بات کی دلیل ہے کہ ایسے کنویں کے پانی سے پاکی حاصل کرنا درست نہیں، یہ ممانعت اگرچہ ان کنویں کے بارے میں ہے جو شمود کی سرزمین میں ہیں، لیکن جو کنویں ان خطوں میں ہیں جن پر اللہ تعالیٰ کا غضب و قہر نازل ہوا، ان کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ دونوں میں یہ بات مشترک ہے کہ ان پر اللہ تعالیٰ کا عذاب نازل ہوا۔

سرزمین شمود کے علاوہ دوسرے مقامات پر جو کنویں ہیں ان کے بارے میں حنا بلہ کہتے ہیں کہ ان کا پانی پاک ہے اور حضور ﷺ کی ممانعت کو کراہت پر محمول کرتے ہیں، جو کنویں قبرستان اور غضب کی ہوئی زمین میں ہوں یا ان کی کھدائی میں غضب کر وہ مال صرف ہوا ہو، ان کے بھی پانی کے استعمال کو حنا بلہ مکروہ کہتے ہیں (۱)۔

مخصوص فضیلت والے کنویں:

۳۳- زمزم کا کنواں مکہ میں ہے (۲)، اسلام میں اس کا اہم مقام ہے، حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ”خبیر ماء علی وجہ الأرض زمزم“ (۳) (روئے زمین پر

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۱/۹۳، طبع بلاق ۱۳۲۳ھ، حاشیہ الصاوی علی الشرح المفسر علی قرب المساکن ۱/۲۹، طبع دار المعارف، حاشیہ الدسوقی ۱/۳۳، حاشیہ العدوی علی کفایہ الطالب ۱/۱۲۸، طبع الحلبي، الفرر ابیہ شرح البیہ الوردیہ مع حاشیہ اشرفی ۱/۲۸، طبع الہمدیہ، حاشیہ انقلابی وعمیرہ ۱/۲۰، کشاف القناع ۱/۱۸-۲۰-۲۱، طبع انصار السنہ ۱۳۶۶ھ حاشیہ اشروانی علی تحفۃ المحتاج لابن حجر ۱/۷، طبع اول۔

(۲) زمزم کے کنویں کی گہرائی ساٹھ ہاتھ ہے، اس کی تہہ میں تین چشمے ہیں، زمزم کے متعدد نام ہیں، جنہیں قاسمی نے شفاء الغرام ۱/۲۳، ۲۵، طبع عینی الحلبي میں ذکر کیا ہے۔

(۳) حدیث: ”خبیر ماء...“ کی تخریج تخریب میں گذر چکی ہے۔

نے اس کو پسند کیا ہے اور کہا ہے کہ ممانعت او با ہے، شافعی فقہاء میں بعض لوگ اسے خلاف اولیٰ سے تعبیر کرتے ہیں (۱)۔

فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ میت کو ابتداً زمزم کے پانی سے نہیں نہلایا جائے گا، ناکہی نے نقل کیا ہے کہ مکہ والے اپنے مردوں کو جب نہلاتے اور اس کو صاف ستھرا کر لیتے ہیں تو برکت کے لئے زمزم کے پانی سے نہلاتے ہیں، اور اسماء بنت ابی بکرؓ نے اپنے صاحبزادے عبداللہ بن الزبیر کو زمزم کے پانی سے غسل دیا تھا (۲)۔

۳۵- اس بات میں کوئی قائل لحاظ اختلاف نہیں ہے کہ جو شخص پاک ہو وہ زمزم کے پانی سے وضو اور غسل کر سکتا ہے (۳)، بلکہ بعض نے احتیاب کی صراحت کی ہے، کیونکہ حضور ﷺ سے مروی ہے: ”ہو طعام...“ (۴) (وہ طعام ہے)، اس لئے (وضو و غسل کے لئے اس کا استعمال کرنا) مکروہ ہے، درست نہیں، مکروہ نہ ہونے کی دلیل یہ روایت ہے: ”أن النبي ﷺ دعا بسجل من ماء زمزم فشرب منه وتوضأ“ (۵) (حضور ﷺ نے ایک ڈول زمزم کا

۳۴- زمزم کے پانی کو دوسری جگہ لے جانا بالاتفاق جائز ہے، جواز کی بنیاد وہ روایت ہے جو ترمذی میں حضرت عائشہ سے مروی ہے: ”أنها حملت من ماء زمزم في القوارير، وقالت: حمل رسول الله ﷺ منها وكان يصب على المرضى، ويسقيهم“ (۱) (وہ بوتلوں میں زمزم کا پانی لائیں اور بولیں کہ حضور ﷺ زمزم کا پانی لائے ہیں، حضور ﷺ زمزم کو مریضوں پر بہاتے تھے اور ان کو پلاتے تھے)، حضرت ابن عباسؓ نے بیان کیا ہے کہ ”أن رسول الله ﷺ استهدى سهيل بن عمرو من ماء زمزم“ (۲) (حضور ﷺ نے سہیل بن عمرو سے زمزم کا پانی ہدیہ میں طلب فرمایا تھا)۔

فقہاء کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ خراب اور ذلت کے مقامات پر زمزم کا استعمال نہیں کرنا چاہئے، جیسے حقیقی نجاست کو دور کرنے کے لئے نہیں کرنا چاہئے، محبت الدین طبری شافعی کہتے ہیں کہ ایسے مقامات پر زمزم کا استعمال حرام ہے، اسی سے ماتی جلتی بات ابن شعبان مالکی نے بھی کہی ہے، یہی بات شامی نے بعض حنفیہ سے نقل کی ہے، لیکن مذہب حنفی اور مالکی میں اصلاً مکروہ ہے، رویانی شافعی نے ”حلیہ“ میں یہی لکھا ہے، بیجوری بھی اسی کے قائل ہیں، قاضی زکریا

(۱) حدیث: ”حمل رسول الله ﷺ من ماء زمزم“ (حضور ﷺ زمزم کا پانی لائے) کی روایت ترمذی نے حضرت عائشہ سے کی ہے کہ حضرت عائشہ زمزم کا پانی لاتی تھیں اور فرماتی تھیں کہ حضور ﷺ لائے تھے، ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے ہم اس کو صرف اسی طریق سے جانتے ہیں (تحتہ لا حوذی ۳۷۳، مطبع کردہ انتقادیہ) بیعتی اور حاکم نے اس کی روایت کی ہے اور حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے (نیل الاوطار ۵/۸۷، طبع اول، اعمانیہ)۔

(۲) حدیث: ”أن رسول الله ﷺ استهدى سهيل بن عمرو من ماء زمزم“ کی روایت طبری نے انجم الکبیر اور الاوسط میں کی ہے اس کی سند میں مختلف فیہ راوی ہیں (مجمع الزوائد ۳/۲۸۶)۔

(۱) بیجوری ۱/ ۲۸ طبع المجلد ۱۳۳۳ھ، حاشیہ البیرونی و شرح الطیب ۶۵-۶۶ طبع مصنفی المجلد ۱۳۷۰ھ۔

(۲) شفاء القرام باخبار البلد الحرام ۱/ ۲۵۸ھ۔

(۳) حاشیہ ابن ماجہ ۲/ ۲۶۳ طبع بلاق، احوال الساری شرح مناسک ملا علی قاری ۱/ ۳۲۸ طبع المکتبۃ التجاریہ کفایتیہ لطالب مع حامیہ العدوی ۱/ ۱۳۸ طبع المجلد ۱، القردیہ شرح البیرونی ۱/ ۲۸، المشرح الکبیر مع المغنی ۱/ ۱۰ طبع المنار ۶/ ۱۳۳ھ۔

(۴) حدیث: ”هو طعام طعام...“ متعدد روایات میں ہے بعض روایات کو ابن ابی شیبہ اور یزید نے حضرت ابو ذرؓ سے مرویاً نقل کیا ہے الفاظ یہ ہیں: ”زمزم طعام طعام و شفاء مقم“ (زمزم کا پانی کھانے والوں کے لئے کھانا اور بیماری کے لئے شفاء ہے) بیعتی نے کہا کہ یزید کے روایت صحیح کے روایت ہیں، ابن حجر نے کہا کہ اس روایت کی اصل صحیح مسلم میں ہے صرف یہ فقرہ ”و شفاء مقم“ نہیں ہے (فیض القدر ۳/ ۶۳)۔

(۵) حدیث: ”أن النبي ﷺ دعا بسجل...“ کی روایت عبداللہ بن احمد

آبد

تعریف:

۱- ”آبد“ کے لغوی معانی میں سے ایک معنی کے مطابق یہ جنگلی جانور کی ایک صفت ہے، کہا جاتا ہے: ”أبدت البهيمة“ یعنی جانور بدک گیا، آبدہ وہ جانور ہے جو بدک کر انسان سے بھاگے (۱)، فقہاء کے استعمالات اور ان کی بحث کے مقامات سے شرعی معنی کا استنباط ہوتا ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ فقہاء اس لفظ کو دو چیزوں کے لئے استعمال کرتے ہیں، ایک تو بدکے ہوئے جانور کے لئے خواہ اس کا بدک ہونا اصلی ہو یا بعد میں عارض ہو، دوسرے پالتو جانور کے لئے جب کہ وہ بدک جائے۔

اجمالی حکم:

۲- بدکے ہوئے جانور کا وہی حکم ہے جو شکار، ذبیحہ اور لفظ کا ہے، لہذا اونٹ یا اس جیسا پالتو کھائے جانے والے جانوروں میں سے کوئی جانور بدک جائے اور قابو میں نہ آئے تو تیر وغیرہ شکار کے آلات سے اس کو نشا نہ بنانا جائز ہے، اس سے اگر وہ مر جائے تو حلال ہے، اور ایسے جانوروں میں اس وقت انہی چیزوں کا اعتبار ہے جن کا اعتبار شکار میں کیا جاتا ہے۔

جنگلی جانور کے ذبح پر قدرت ہو جائے یا وہ مانوس ہو جائے تو

(۱) لسان العرب شعرف کے ساتھ (آبد)۔

پانی منگایا، پیا اور اس سے وضو فرمایا، فاسی مالکی فرماتے ہیں کہ زمزم کے پانی سے پاکی حاصل کرنا بلاجماع صحیح ہے، جیسا کہ ماوردی نے الخاوی میں اور نووی نے شرح المہذب میں ذکر کیا ہے، ابن حبیب مالکی نے جو کچھ ذکر کیا ہے اس کا تقاضا ہے کہ اس سے وضو کرنا مستحب ہے (۱)، زمزم کا متبرک ہونا اس سے وضو کے لئے رکاوٹ نہیں ہے، جیسے کہ وہ پانی، جس میں حضور ﷺ نے اپنا دست مبارک ڈالا (۲)، متبرک ہے، اور اس سے وضو کرنا درست ہے۔

شافعیہ کے نزدیک زمزم کے پانی سے نجاست حکمی کو دور کرنا جائز ہے، نجاست حقیقی کو دور کرنا جائز نہیں (۳)، حنا بلہ کا بھی یہی مسلک ان کے قول کے عموم سے معلوم ہوتا ہے، زمزم کے پانی سے وضو اور غسل کرنا مکروہ نہیں ہے جیسا کہ مذہب کا قول اولیٰ ہے (۴)، حنفیہ کے یہاں زمزم کے پانی سے نہ تو جنبی غسل کر سکتا ہے اور نہ بے وضو آدمی وضو کر سکتا ہے (۵)۔

= نے غیر ابیہ عن علی بن ابی طالب کے واسطے کی ہے اس میں ایک لمبا قصہ ہے، الفتح المربانی میں ہے کہ عبد اللہ بن احمد کے سوا دوسرے طریق سے حضرت علی کی یہ روایت مجھے معلوم نہیں، اس کی سند عمدہ ہے، اس روایت کا مفہوم صحیحین میں ہے (الفتح المربانی ۱۱/۸۶ طبع اول)۔

(۱) کلتایہ الطالب مع حاشیہ الصدوی ۱/۱۲۸ طبع لعلی۔

(۲) لشرح الکبیر مع المغنی ۱/۱۱ طبع ۱۳۳۶ھ۔

(۳) لنبوری ۱/۲۷۔

(۴) لشرح الکبیر مع المغنی ۱/۱۰، ۱۱۔

(۵) ارشاد المساری شرح مناسک ملا علی قاری ص ۲۸۔

آبد ۳، آبق، آجر ۱-۳

اب وہ ذبح کے بغیر حلال نہ ہوگا، ایسا جانور گھاس، لکڑی اور بارش کے پانی کی طرح سب کے لئے مباح ہے، اس کو جو پکڑ لے گا وہی اس کا مالک ہوگا ہمزید تفصیلات کے لئے کتاب اھمید دیکھئے (۱)۔

مانوس جانور جو کسی کی ملکیت میں ہو جب بدک جائے تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اپنے آپ کو چھوٹے درندوں سے بچا سکے گا یا نہیں؟ فقہاء نے ایسے جانور کی ملکیت کی تفصیل بتائی ہے کہ یہ کس کا ملک ہوگا، سابق مالک کا یا اس کا جو اس کو پکڑ لے، اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے (۲)۔

آجر

تعریف:

۱- آجر کا لغوی معنی ہے: پکائی ہوئی مٹی (۱)۔

لغوی معنی کے دائرہ سے فقہاء کا استعمال خارج نہیں ہے، وہ آجر کا معنی جلائی ہوئی اینٹ بتاتے ہیں (۲)۔

بحث کے مقامات:

۳- فقہاء نے بدکے ہوئے جانور کے احکام کو صید اور ذبائح میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے، جہاں وہ ایسے جانور کی بابت اختلاف ذکر کرتے ہیں، نیز لفظ کے بیان میں بھی اس کا ذکر کرتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

۲- پکی ہوئی اینٹ پتھر اور ریت سے الگ چیز ہے، اس لئے کہ کاریگر کے عمل اور پکانے کی وجہ سے وہ اپنی اصل پر نہیں ہے، اس کے برعکس پتھر اور ریت (اپنی اصل پر) ہیں، گچ اور چونا سے بھی الگ ہے، کیونکہ یہ دونوں جلائے ہوئے پتھر ہیں (۳)۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۳- حنفیہ کے علاوہ بقیہ حضرات کے نزدیک پختہ اینٹ سے تیمم کرنا درست نہیں، اور تمام فقہاء کے نزدیک اس سے استنجاء کرنا درست ہے، اگر اینٹ قیمتی ہے تو صرف حنفیہ کے نزدیک اس سے تیمم صحیح

آبق

دیکھئے: "آبق"۔

- (۱) البدائع ۲۳/۵ طبع اول ۱۳۲۸ھ، نہایہ المحتاج ۱۰۸/۸ طبع مصنفی لجنہ ۱۳۵۷ھ، المغنی مع الشرح الکبیر ۳۳/۱۱ طبع اول المنار ۱۳۲۸ھ، المعجم ۳/۵۳۸ طبع المستوفی، جامع الدرستی علی الشرح الکبیر ۲/۱۰۳ طبع عیسیٰ لجنہ۔
- (۲) البدائع ۲۰۰/۶ طبع اول ۱۳۲۸ھ، نہایہ المحتاج ۵/۲۲۹، المغنی مع الشرح الکبیر ۳۱۹/۶ اور اس کے بعد کے صفحات، جامع الدرستی ۲/۱۰۹-۱۱۰۔

- (۱) المغرب (آج ر)۔
- (۲) البحر الرائق ۱۵۵/۱ طبع العلمیہ، ابن ماجہ ۲/۲۷۷ طبع بلاق ۱۳۷۲ھ، جوہر الاکلیل ۱۱۲/۱ طبع مصنفی لجنہ۔
- (۳) جوہر الاکلیل ۱/۲۷۷۔

ہونے کے باوجود تیمم کرنا مکروہ تحریمی ہے (۱)۔

اگر اینٹ بناتے وقت اس کی مٹی میں کوئی ناپاک چیز ملا دی گئی ہو تو اس کی پاکی اور ناپاکی میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اس سلسلہ میں نجاستوں کے بیان میں فقہاء کی بہت سی تفریعات اور تدقیحات ہیں (۲)۔

اس کی طہارت و نجاست کے حکم پر اس کی خرید و فروخت کی صحت و فساد کا حکم مبنی ہے، اس کا بیان ”بیع“ میں معقود علیہ کی شرائط کے ذیل میں آئے گا (۳)۔

جو تفصیل پیچھے گزری اس کے علاوہ فقہاء اس کا تذکرہ دن میں اور قبر کو اس کے ذریعہ بند کرنے میں (۴)، نیز بیع سلم کی بحث میں سلم کا حکم بیان کرتے ہوئے (۵)، اور غصب میں کرتے ہیں جب کہ مٹی کو پختہ اینٹ بنا لیا جائے۔

آجن

تعریف:

۱- لغوی اعتبار سے ”آجن“ اسم فاعل ہے نصر و ضرب سے آتا ہے، ”أَجَنَ الْمَاءُ“ اس وقت بولتے ہیں جب پانی کا مزہ، بویا رنگ دیر تک (ایک جگہ) پڑے رہنے سے بدل جائے مگر وہ پینے کے لائق رہے، ایک قول یہ ہے کہ آجن وہ پانی ہے جس پر پتے اور کائی غالب آجائیں۔

آجن کے قریب لفظ آسن ہے، لیکن آسن وہ پانی ہے جو اتنا متغیر ہو جائے کہ پینے کے لائق نہ رہے، بعض لوگوں کے نزدیک دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے (۱)۔

آسن سے مراد فقہ میں وہ پانی ہے جس کے تمام یا کچھ اوصاف دیر تک پڑے رہنے کی وجہ سے بدل جائیں، چاہے عادتاً اس کو پیا جاتا ہو یا نہ پیا جاتا ہو، فقہاء کی عبارتوں سے ایسا ہی معلوم ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۲- ماء آجن ماء مطلق ہے، فقہاء کا اس میں اگرچہ بہت کچھ اختلاف

(۱) ابن ماجہ ۱/۱۶۰، ۲۲۷، البحر الرائق ۱/۱۵۵، لوطاب ۱/۳۵۲ طبع لیبیا، جوہر الاکلیل ۱/۱۷، حاشیہ التحمل علی الشیخ ۱/۹۵ طبع لیبیہ، شرح الروض ۱/۸۳ طبع لیبیہ، کشاف القناع ۱/۵۸، ۵۳ طبع انصار۔

(۲) ابن ماجہ ۱/۲۱۰، لوطاب ۱/۱۰۸، شرح الروض ۲/۹۲، کشاف القناع ۲/۳۸۷۔

(۳) الخرش ۱/۱۵، طبع العامرة الشرفیہ شرح الروض ۲/۹۲۔

(۴) البحر الرائق ۲/۲۰۹، جوہر الاکلیل ۱/۱۱۲، نہایہ المحتاج ۳/۷۳ طبع مصطفیٰ الحلبي، المغنی مع الشرح المکبیر ۲/۳۸۷ طبع المنار۔

(۵) البدائع ۲/۲۰۹، طبع الجمالی، التاج والاکلیل ۳/۵۷۳، نہایہ المحتاج ۳/۹۳ طبع مصطفیٰ الحلبي، مطالب اولیٰ اثنی ۳/۲۱۸ طبع مکتب الاسلامی دمشق۔

(۱) الجمهرة لابن درید ۳/۲۲۸ طبع حیدرآباد، کنز الحفاظ فی کتاب تہذیب اللغات ص ۵۵۹ طبع الکاؤنکلیہ، المحصن لابن سیدہ ۲/۱۳۲ طبع بولاق، فقہ المدعی للمعالی ص ۱۲۰ طبع مصطفیٰ الحلبي، مشارق الانوار لعیاض ۱/۷۱ طبع احادیث، المصباح، المغرب، مجمع بحار الانوار، المصباح، مفردات المصباح (آجن، آسن)۔

آجن ۳، آداب الخلاء، آذر ۱-۲

اور تفصیلات ہیں پھر بھی مجموعی طور پر ظاہر اور مطہر ہے (۱)۔

بحث کے مقامات:

۳- کتاب الطہارۃ کے باب المیاء میں ”ماء آجن“ کا تذکرہ آتا ہے، جمہور فقہاء بعینہ اس لفظ کا ذکر نہیں کرتے، بلکہ (دوسرے لفظوں میں) اس کے معنی کو بیان کرتے ہیں، چنانچہ اس کی جگہ وہ متغیر بالمثل (ٹھہرنے کی وجہ سے بدلا ہوا)، یا منتن (بدبودار) وغیرہ کے الفاظ لاتے ہیں۔

آذر

تعریف:

۱- آذر، وہ شخص ہے جسے ”اُدرہ“ ہو، ادرہ غرقتہ کے وزن پر ہے اور معنی ہے خسیہ کا پھولنا، اُذِرَ یا اُذِرُ باب سَمِعَ سے آتا ہے، اَم فاعل آذر ہے، آذر کی جمع اُذِرَ ہے جیسے امر کی جمع امر ہے۔

فقہاء کے استعمال میں یہ لفظ لغوی معنی سے الگ نہیں ہوتا، چنانچہ ان کے نزدیک اُدرہ مرد کی وہ بیماری ہے جس میں دونوں یا ایک خسیہ پھول جاتا ہے۔

اس کے مقابلہ میں عورت کے قبیل میں جو بیماری ہوتی ہے اس کو عَفْلَہ کہتے ہیں، عفلہ وہ سوجن ہے جو عورت کی شرمگاہ میں ہو، ایک قول یہ ہے کہ عفلہ وہ کوشت ہے جو عورت کی شرمگاہ میں ہو۔

آداب الخلاء

دیکھئے: ”قضاء الحاجة“۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- چونکہ اُدرہ انسان کے جسم میں ایک طرح کا نقص ہے جس کی وجہ سے اس سے نفرت پیدا ہوتی ہے اور انسان کے بعض کاموں میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے اس لئے فقہاء اس کو عیب شمار کرتے ہیں، البتہ اس میں ان کا اختلاف ہے کہ کیا یہ ان عیوب میں سے ہے جن کی وجہ سے نكاح اور نکاح میں ”خيار“ کا حق حاصل ہوتا ہے یا نہیں؟

اُدرہ کے تفصیلی احکام فقہاء فسخ نکاح، خيار نکاح اور نكاح میں خيار عیب کے ذیل میں ذکر کرتے ہیں (۱)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۲۳ طبع بول، البحر الرائق ۱/ ۷ طبع اعلامیہ تھمہ، فتح اللہ لہمی حاشیہ ملا مسکین ۱/ ۶۳ طبع الموثق تھمہ۔ مجمع الزہر ۱/ ۲۷ طبع استنبول، حاشیہ الطحاوی علی مراتب الفلاح ص ۱۶ طبع العثمانیہ، تھمہ، کشف الخفا مع شرح الوقایہ ۱/ ۱۳-۱۵ طبع الادبیہ مصر، مواہب الجلیل للخطاب ۱/ ۵۶ طبع الحادقہ، شرح الروض ۱/ ۸ طبع لیبویہ، کشاف القناع ۱/ ۱۹ طبع انصار السنہ۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۲۳-۱۲۴ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ، الجمل علی النکاح ص ۲۱۵ طبع

بحث کے مقامات:

۳- زندگی اور موت کے متعدد مراحل میں انسان کی کرامت اور عزت کے بہت سے مظاہر پائے جاتے ہیں، جن کے ساتھ انسان کے نام و نسب، استعداد و صلاحیت، طہارت و نظافت، جان و مال، آبرو کی حفاظت، نیز ذن و غیرہ کے بہت سے فقہی احکام متعلق ہیں۔ فقہاء ان مباحث کو انجاس، طہارت، جنایات، حدود اور جنازہ میں بیان کرتے ہیں، اور اصولیہیں ”اہلیت“ کے بیان میں ذکر کرتے ہیں۔

آدمی

تعریف:

۱- آدمی ابو البشر حضرت آدم علیہ السلام کی طرف منسوب ہے کہ بیان کی اولاد ہے (۱)، فقہاء اس لفظ کو بعینہ اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں، ان کے نزدیک آدمی کا مترادف انسان، شخص اور لفظ بشر ہے۔

اجمالی حکم:

۲- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ چونکہ قرآن میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ“ (اور ہم نے بنی آدم کو عزت دی ہے)، اس لئے آدمی کا اکرام کرنا اس کے محض انسان ہونے کی بنا پر واجب ہے، چاہے وہ مرد ہو یا عورت، مسلمان ہو یا کافر، اور چاہے وہ چھوٹا ہو یا بڑا (۲)۔

انسان میں اگر کوئی وصف ہو تو اس حکم عام کے ساتھ اس پر دوسرے احکام بھی اس وصف کی بنا پر مرتب ہوں گے۔

= دار احیاء التراث العربی، نہایت المحتاج ۳۳ طبع المکتب الاسلامی، المغنی ۵۸۰/۷ طبع بول۔

(۱) تاج العروس: مادہ (آدم)، الکلیات را بی البقاء ۱/۹۱ طبع وزارة الثقافة، دمشق۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱۰/۲۹۳ طبع دار الکتب المصریہ، ابن ماجہ ۱۰۵/۳، ۱/۳۵۳ طبع الامیریہ لشرح الصغیر ۱/۲۰ طبع الحلیمی، اقلیو بی ۳/۲۶۲ طبع مصنفی الحلیمی، المغنی لابن قدامہ ۱۱/۷۹ طبع المنار۔ سورۃ امراء، ۷۰۔

آسن

دیکھئے: ”آسن“۔

آفاقی ۱-۳

صرف تین چیزوں اور ان کے متعلقات میں فرق ہے:

اول: میقات سے احرام باندھنا:

حضور ﷺ نے آفاقی کے لئے میقات متعین فرمائے ہیں، فقہاء نے جن کی توضیح کی ہے، کوئی آفاقی جب حج یا عمرہ کا ارادہ کرے تو اس کے لئے درست نہیں ہوگا کہ وہ بغیر احرام کے میقات سے آگے بڑھے، اس میں کچھ اور بھی تفصیل ہے جس کے لئے احرام اور میقات مکانی کے مسائل کے بیان کی طرف رجوع کیا جائے (۱)۔

دوم- طواف وداع اور طواف قدوم:

طواف وداع اور طواف قدوم کرنا صرف آفاقی کے ساتھ مخصوص ہے، اس لئے کہ آفاقی ہی باہر سے خانہ کعبہ کے پاس آتا ہے، اور پھر اس سے رخصت ہوتا ہے (۲)۔

سوم- قرآن اور تمتع:

آفاقی کے لئے ہی قرآن اور تمتع کا حق ہے۔

بحث کے مقامات:

۳- فقہاء اس کی تفصیل حج کے بیان میں قرآن اور تمتع کے ذیل میں ذکر کرتے ہیں۔

آفاقی

تعریف:

۱- آفاقی لفظ آفاق کی طرف منسوب ہے، آفاق افق کی جمع ہے، ”افق“ آسمان اور زمین کے ان کناروں کو کہتے ہیں جو ظاہری طور پر نظر آتے ہیں، لفظ افق کی طرف جب نسبت ہو تو افقی کہا جاتا ہے (۱) فقہاء مفرد کے بجائے جمع کی طرف نسبت کر کے ”آفاقی“ اس لئے کہتے ہیں کہ ”آفاق“ حد و حرم سے باہر کی سرزمین کے لئے علم کی طرح ہو گیا ہے۔ فقہاء اس شخص کو آفاقی کہتے ہیں جو احرام کے مقررہ میقات سے باہر ہو خواہ وہ کیسی ہی کیوں نہ ہو۔

آفاقی کے مقابلہ میں ”حلی“ کا لفظ ہے، حلی کو بستانی، بھی کہا جاتا ہے، وہ ایسا شخص ہے جو حد و حرم سے خارج ہو لیکن میقات کے حدود کے اندر ہو، آفاقی کے مقابلہ میں ”حرمی“ بھی آتا ہے، وہ ایسا شخص ہے جو حرم مکہ کی حدود کے اندر ہو (۲)، اور بعض فقہاء کبھی اس شخص کو بھی آفاقی کہتے ہیں جو حد و حرم مکہ سے باہر ہو (۳)۔

اجمالی حکم:

۲- آفاقی اور غیر آفاقی شخص حج کے تمام امور میں مشترک ہیں،

(۱) ابن ماجہ بن ۲/۱۵۳، المغنی ۳/۲۰۷، المجموع للمووی ۳/۲۷۳ طبع مکتبۃ الادب۔

(۲) ابن ماجہ بن ۲/۱۶۶، ۱۸۶، سواہب الجلیل ۳/۱۳۷، النہایہ ۳/۳۰۶، المجموع ۸/۱۸۹۔

(۱) لسان العرب، المغرب، تہذیب الاسماء والمقات۔

(۲) حاشیہ ابن ماجہ بن ۲/۱۵۲ طبع بولاق، فتح القدیر ۲/۳۶۳۔

(۳) حاشیہ ابن ماجہ بن ۲/۱۳۲۔

تذکرہ کرتے ہیں۔

فقہاء عوارض کی دو قسمیں کرتے ہیں، سماوی اور اختیاری، سماوی وہ عوارض ہیں جو منجانب اللہ نازل ہوتے ہیں، بندہ کو اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا جیسے پاگل پن اور کم عقلی، اختیاری وہ عوارض ہیں جن کے حصول میں انسان کو دخل ہوتا ہے جیسے جہالت اور نا سنجھی (۱)۔

آفت عمومی بھی ہوتی ہے، جیسے سخت گرمی اور سردی، اور خصوصی بھی، جیسے پاگل پن وغیرہ۔

اجمالی حکم:

۲- جن چیزوں پر عوارض آتے ہیں ان کے ”ضرر“ اور ان کے مقاصد مختلف ہوتے ہیں، اس لئے ان کے قانونی احکام بھی مختلف ہیں۔

فقہاء کے نزدیک عوارض کا اثر خیار کے ثبوت، تاوان، فسخ، رد اور بطلان میں ہوتا ہے، نیز عوارض کے ضرر کا جب خوف ہو تو قصاص کی تاخیر میں اور اسی طرح زکاۃ کے سقوط اور اجیر کی اجرت میں بھی اثر ہوتا ہے، زکاۃ کے سقوط کی مثال یہ ہے کہ بچلوں پر زکاۃ کا وجوب ہو چکا تھا، پھر آفت آگئی اور سارا چھل برباد ہو گیا تو زکاۃ ساقط ہو جائے گی، اور ”حد“ کے اجراء سے پہلے اگر مجرم پاگل ہو جائے تو اب اس پر حد کا اجرا نہیں ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ آفت سے کبھی ”ضمان“ ساقط ہو جاتا ہے، اور عبادتیں کبھی تو بالکل ساقط ہو جاتی ہیں اور کبھی ان میں تخفیف ہو جاتی ہے (۲)۔

(۱) شرح المنار ص ۹۳۳، اور اس کے بعد کے صفحات طبع المعجمیہ، المجلد علی التوضیح ۲/۱۶۷ طبع صبیح۔

(۲) ابن ماجہ ص ۳۲۲-۳۲۶، ۳۷۵، شرح الصغیر ۱/۶۱-۸۱ طبع المجلسی، اہلبیو بی ۳۸-۳۲، المغنی ص ۱۰۹، شرح المنار ص ۹۳۷، المجلد علی التوضیح ۲/۱۶۷۔

آفت

تعریف:

۱- لغوی اعتبار سے ”آفت“ اور ”عاهۃ“ مترادف ہیں، اس سے وہ عارضہ مراد لیا جاتا ہے جو کسی چیز سے لاحق ہونے پر اس کو شراب و متاثر کر دے (۱) فقہاء بعینہ اسی معنی میں اس لفظ کو استعمال کرتے ہیں مگر اکثر ”سماوی“ ہونے کی قید لگاتے ہیں، اور آفت سماوی وہ ہے جس میں انسان کا کوئی دخل نہیں ہوتا (۲)۔

فقہاء کے یہاں ایک لفظ جائز آتا ہے، جائز سے مراد ان کے یہاں وہ عارضہ ہے جو بچلوں اور پودوں کو لاحق ہوتا ہے، اور جس میں آدمی کا کوئی دخل نہیں ہوتا (۳)۔

بہت سے مواقع پر فقہاء ایسے الفاظ استعمال کرتے ہیں، جو ”آفت“ سے پیدا شدہ نقصانات پر دلالت کرتے ہیں، جیسے تلف اور بلاکت وغیرہ، اور آفت سماوی اور آفت غیر سماوی کے احکام میں فرق کرتے ہیں۔

اصولیین حضرات ”اہلیت کے عوارض“ کے ذیل میں لفظ آفت کا

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط مادہ (أوف)۔

(۲) ابن ماجہ ص ۳۷۵/۲ طبع الامیر یہ ۱۲۷ھ، شرح الصغیر ۱/۷۱-۸۱ طبع المجلسی، اہلبیو بی ۳۱۱/۲ طبع مصنفی المجلسی، المغنی مع شرح الکبیر ص ۲۱۶-۲۱۸، ۱۱۵/۲ طبع المنار۔

(۳) المغنی مع شرح الکبیر ص ۲۱۸، شرح الصغیر ۱/۸۷-۸۸، بدلیہ الجوز، ۱۸۸-۱۸۷/۲ طبع المجلسی، الترمذی فی غریب الفاظ الثانی ص ۲۰۳ طبع وزارة الأوقاف، کوہت۔

آئۃ ۳، آکلۃ، آل ۱

بحث کے مقامات:

۳- ”آئۃ“ اور اس کے مترادفات کا تذکرہ ان کے اثرات و نتائج کو بیان کرنے کے لئے فقہ کے مختلف بابوں میں ملتا ہے، حسب موقع ہر مسئلہ کو تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے، چنانچہ بیع، اجارہ رہن، ودیعت، عاریتہ، مساقات، غصب، نکاح، زکاۃ وغیرہ مباحث میں ”آئۃ“ کا ذکر آتا ہے۔

اصولیین کے یہاں ”اہلیت“ کی بحث میں ”آئۃ“ کا تذکرہ ملتا ہے، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: ”اصولی ضمیمہ“۔

آل

پہلی بحث

لفظ ”آل“ کا لغوی اور اصطلاحی معنی

تعریف:

۱- آل کے لغوی معانی میں سے ایک معنی ”پیر و کار“ ہے، ”آل ارجل“ جب کہا جاتا ہے تو اس سے مراد اس کے ”پیر و اور متعلقین“ ہوتے ہیں، لفظ ”آل“ کا استعمال اکثر شرفاء کے لئے ہوتا ہے، اس لئے موچیوں وغیرہ کی طرف آل کی نسبت نہیں کی جاتی جس طرح اہل کی کی جاتی ہے (۱)۔

لفظ ”آل اور اہل“ کبھی مترادف استعمال ہوتے ہیں، لیکن کبھی اہل کا لفظ بہت خاص ہوتا ہے جب کہ اس کو زوجہ کے معنی میں لیا جائے جیسا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اہلیہ نے جس وقت کہا: ”أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ“ (۲) (کیا اب میں بچہ جنوں گی درآنحالیکہ میں بوڑھی ہو چکی) تو اللہ تعالیٰ نے ان کو خطاب کرتے ہوئے کہا: ”رَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ“ (۳) (اے ابراہیم کے گھر والو! تم پر اللہ کی رحمت اور اس کی برکتیں (نازل ہوتی رہتی ہیں)) اور جیسا کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے: ”خیرکم خیرکم لأہلہ، وأنا خیرکم لأہلی“ (۴) (تم

آکلۃ

دیکھئے: ”آکلۃ“۔

(۱) القاموس المحیط (أول)۔

(۲) سورۃ ہود/ ۷۲۔

(۳) سورۃ ہود/ ۷۳۔

(۴) حدیث: ”خیرکم خیرکم لأہلہ“ کی روایت ترمذی نے مناقب میں

آل ۲-۳

حنابلہ کہتے ہیں کہ کسی شخص کے آل، اس کے اہل بیت، اس کی قوم، اس کے ہم نسب اور اس کے قرابت دار ایک معنی میں ہیں (۱)۔
شافعیہ کہتے ہیں کہ انسان کے آل اس کے اقارب ہیں اور اس کے اہل وہ لوگ ہیں جن کا نفقہ اس پر لازم ہے، اور اس کے اہل بیت اس کے اقارب اور اس کی زوجہ ہیں (۲)۔

درود میں جو لفظ ”آل“ آتا ہے اس کا خصوصی مفہوم ہے، اکثر علماء کہتے ہیں کہ اس سے حضور ﷺ کے وہ رشتہ دار مراد ہیں، جن کے لئے زکاۃ حرام ہے، ایک قول یہ ہے کہ اس سے پوری ”امت اجابت“ (تمام مسلمان) مراد ہے، اسی کی طرف امام مالک کا رجحان ہے، اس کو ازہری اور شافعیہ میں سے نووی اور حنفیہ نے پسند کیا ہے (۳)، حنابلہ کے نزدیک بھی یہی قول راجح ہے، صاحب مغنی کہتے ہیں کہ ”آل محمد“ سے مراد وہ لوگ ہیں جو آپ ﷺ کے ”دین“ میں آپ ﷺ کی اتباع کرتے ہیں (۴)۔

دوسری بحث

وقف اور وصیت میں آل کے احکام

۳- حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص یوں کہے کہ ”میری یہ زمین اللہ تعالیٰ کے لئے میرے اہل بیت پر ہمیشہ کے لئے وقف ہے پھر جب وہ لوگ ختم ہو جائیں تو مساکین پر وقف ہے“ تو (اس زمین کی) آمدنی اس کے گھر کے غنی اور فقیر ہر شخص پر خرچ ہوگی اور اس میں اس کے باپ دادا وغیرہ اور بیٹا پوتا وغیرہ تمام اصول ذروع، مرد و عورت،

میں وہ شخص بہتر ہے جو اپنے گھر والوں کے لئے بہتر ہو، اور میں اپنے گھر والوں کے لئے بہتر ہوں) (گھر والوں سے مراد یہاں بیویاں ہیں)۔

فقہاء کی اصطلاح میں آل کا معنی:

۲- آل کے معنی پر فقہاء کا اتفاق نہیں ہے، اسی لئے ان کے نزدیک احکام میں بھی اختلاف ہوا ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے میں آل اور اہل ایک معنی میں ہیں، لیکن اس کا مدلول ان میں سے ہر ایک کے نزدیک مختلف ہے۔

حنفیہ کی رائے میں کسی شخص کے اہل بیت، اس کے آل اور اس کی جنس مترادف ہیں اور تینوں سے مراد وہ تمام لوگ ہیں جو اس شخص کے بعید ترین مسلمان جد تک نسب میں شریک ہوں، اور بعید ترین جد وہ ہے جس نے اسلام کو پایا ہو خواہ مسلمان ہوا ہو یا نہیں (۱) اور ایک قول یہ ہے کہ جد اعلیٰ کا مسلمان ہونا شرط ہے، پس (۲) وہ تمام عورت، مرد اور بچے جو اس حد تک اس شخص کے ہم نسب ہوں، اس کے اہل بیت میں ہیں (۳)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ لفظ آل عصبہ کو شامل ہے اور اس میں ہر وہ خاتون داخل ہے جسے اگر مرد فرض کر لیا جائے تو وہ عصبہ بن جائے (۴)۔

= حضرت عائشہ کی ہے اس میں کچھ زیادتی ہے، ابن ماجہ نے اسے حضرت ابن عباس سے اور طبرانی نے اجماع الکبیر میں حضرت سحابہ سے روایت کی ہے ترمذی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (فیض القدير ۳/ ۲۹۵-۲۹۶، حدیث نمبر ۳۱۰۰ طبع اول، المطبعة التجارية)۔

(۱) لاسعاف فی احکام و اوقاف، ص ۱۰۸-۱۱۱ طبع ہندیہ البدائع ۳۵۰/۷ طبع اول۔

(۲) ابن ماجہ ص ۳۳۹، طبع اول، انہوں نے نانا رضانیہ سے نقل کیا ہے۔

(۳) لاسعاف ص ۱۰۸۔

(۴) شرح الکبیر و حاشیہ الدسوقی ص ۹۳-۹۴-۹۳-۳۳۲ طبع عیسیٰ الجلی۔

(۱) کشف القناع ص ۲۳۲ طبع انصار السنہ لکھنؤ۔

(۲) نہایہ المحتاج ۸۲/۶ طبع مصنفی الجلی، حاشیہ اقلیوبی ۱۷۱/۳ طبع الجلی، ارجل علی الحج ۶۰/۳ طبع لکھنؤ۔

(۳) حاشیہ ابن ماجہ ص ۹/۱۔

(۴) المغنی ص ۵۸۳/۱ طبع اول۔

آل ۳

تو میرے گھر والوں ہی میں ہے، حضرت لوط علیہ السلام کے قصہ میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”فَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ“ (۱) (سوہم نے انہیں اور ان کے گھر والوں سب کو نجات دی)۔

حضرت امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اہل جب مطلق بولا جائے تو لوگوں کے عرف میں اس سے مراد بیوی ہوتی ہے، کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص ”متاہل“ ہے اور فلاں شخص ”متاہل“ نہیں ہے، اور فلاں کے اہل نہیں ہیں، ان جملوں میں (اہل سے) مراد بیوی ہوتی ہے، پس وصیت کو اسی معنی پر محمول کیا جائے گا (۲)۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے آل اور اہل کے لئے وقف کرے تو یہ اس کے عصبہ یعنی باپ، بیٹا، دادا، بھائی، چچا اور ان کی ذکور اولاد کو شامل ہوگا، نیز ہر اس عورت کو شامل ہوگا جس کو اگر مرد فرض کیا جائے تو وہ عصبہ ہو جائے، خواہ وہ فرض کئے جانے سے قبل عصبہ بغیرہ ہو یا عصبہ مع غیرہ جیسے کہ بہن بھائی کے ساتھ، یا بہن بیٹی کے ساتھ یا بالکل ہی عصبہ نہ ہو جیسے کہ ماں اور دادی۔

جب کوئی شخص یوں کہے کہ میں نے اپنے اہل کے لئے فلاں چیز کی وصیت کی تو یہ وصیت صرف ان رشتہ داروں کے لئے مخصوص ہوگی جو اس کی ماں کے رشتہ سے رشتہ دار ہوں گے، اس لئے کہ وہ موصی کے وارث نہ ہوں گے، اور باپ کی طرف سے رشتہ دار اس میں داخل نہ ہوں گے، کیونکہ ان کو وراثت میں حصہ ملے گا، یہ صورت اس وقت ہوگی جب کہ باپ کی طرف سے ایسے رشتہ دار نہ ہوں جن کو اس کی وراثت نہ ملے، اس لئے کہ اگر ایسے رشتہ دار ہوں گے تو وصیت صرف ان ہی کے لئے مخصوص ہو جائے گی، اور ایسی صورت میں وہ رشتہ دار شامل نہ ہوں گے جو ماں کے رشتہ سے رشتہ دار ہوں گے، وصیت اور

چھوٹے و بڑے، غلام اور آزاد سب شامل ہوں گے، اس میں ذمی مسلمان کی طرح ہوگا، خود وقف کرنے والا اس میں شامل نہ ہوگا، اور نہ اس کا وہ باپ شامل ہوگا جس نے اسلام کا زمانہ پایا تھا اور اسی طرح اس کے سلسلہ کی عورتیں داخل نہیں ہوں گی اگر ان کے باپ دوسرے خاندان کے ہوں، اور اگر ان عورتوں کے باپ کا سلسلہ نسب واقف کے اس مورث اہلی سے ملتا ہے جس نے اسلام کے زمانہ کو پایا ہے تو وہ اس کے اہل بیت میں شمار ہوں گے۔

”وصیت“ میں بھی حنفیہ کے نزدیک آل اور اہل کا ایک ہی معنی ہے، اگر کوئی شخص اپنی وصیت میں آل یا اہل کا لفظ استعمال کرے تو اس میں وہ تمام لوگ شامل ہوں گے جو اس مورث اہلی سے تعلق رکھتے ہوں جس نے عہد اسلام کو پایا ہو، اگر کوئی شخص اپنے اہل بیت کے لئے وصیت کرے تو اس میں اس کے نسبی باپ اور وہ دادا شامل ہوں گے جن کو وراثت نہ مل رہی ہو۔

اگر ”اہل فلاں“ کے لئے وصیت کرے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ وصیت اس کی بیوی کے لئے ہوگی، صاحبین کے نزدیک اس وصیت میں وہ تمام آزاد مرد شامل ہوں گے جن کا نفقہ وصیت کرنے پر لازم ہوگا، لہذا بیوی بھی شامل ہوگی اور زیر کفالت یتیم بچہ بھی اور اس کے وہ چھوٹے بچے بھی جو اس کی پرورش میں ہوں، اگر اس کا لڑکا بڑا ہو جو اس سے الگ رہتا ہو، یا لڑکی ہو جس کا نکاح ہو گیا ہو تو وہ اس کے اہل میں شامل نہ ہوں گے، اس وصیت میں وصیت کرنے والے کے وارث داخل نہ ہوں گے اور نہ وہ شخص داخل ہوگا جس کے ”اہل“ کے لئے وصیت کی گئی ہو۔

صاحبین کا استدلال یہ ہے کہ ”اہل“ نام ہے ان لوگوں کا جن کے نفقہ کا بار اٹھانا پڑ رہا ہو، اللہ تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کی یہ بات نقل کی ہے کہ انہوں نے کہا ”إن ابني من أهلي“ (۱) (میرا بیٹا

(۱) سورہ شعراء ۱۷۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/۳۳۹، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) سورہ ہود ۵۔

آل ۴-۵

بارہ لڑکے تھے (۱)۔

آل محمد ﷺ جن کے مخصوص احکام ہیں:

۵- وہ علی، عباس، جعفر، عقیل، حارث بن عبدالمطلب کے آل اور ان کے موالی ہیں، مالکیہ میں سے ابن القاسم اور اکثر علماء کا اس میں اختلاف ہے (۲)، ان کے نزدیک ”آل محمد“ میں موالی داخل نہیں؟ ابو الحسن بن بطال نے بخاری کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ تمام فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حضور کی ازواج اس ”آل“ میں داخل نہیں ہیں جس پر ”زکاۃ“ حرام ہے (۳)، لیکن مغنی میں حضرت عائشہؓ سے اس کے برعکس روایت ہے، صاحب مغنی نے کہا ہے کہ خلال نے اپنی سند سے ابن ابی ملیکہ سے روایت کیا ہے کہ خالد بن سعید بن العاص نے حضرت عائشہ کو صدقہ کا ایک خوان بھیجا تو حضرت عائشہؓ نے اس کو واپس کر دیا اور فرمایا: ”إنا آل محمد لا نتحل لنا الصدقة“ (ہم لوگ آل محمد ہیں، ہمارے لئے صدقہ حلال نہیں)، صاحب المغنی نے کہا ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ازواج مطہرات زکاۃ کے حرام ہونے میں حضور ﷺ کے اہل بیت میں سے ہیں، شیخ قتی الدین نے لکھا ہے کہ ازواج مطہرات کے لئے صدقہ حرام ہے، وہ حضور ﷺ کے اہل بیت میں سے ہیں، دو روایتوں میں سے یہ صحیح تر روایت ہے (۴)۔

وقف کے باب میں ابن القاسم کا یہی قول ہے، ابن القاسم کے ماسوا دوسرے لوگوں کی رائے یہ ہے کہ وصیت میں بھی اور وقف میں بھی ماں اور باپ والے دونوں قسم کے رشتہ دار داخل ہوں گے (۱)۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص حضور ﷺ کے غیر کے آل کے لئے وصیت کرے تو وصیت صحیح ہوگی اور یہ وصیت رشتہ داروں کے لئے ہوگی، دین میں شریک و تبع لوگوں کے لئے نہ ہوگی، یہ صحیح تر قول ہے، اور حاکم کے اجتہاد پر محمول نہ ہوگی، ”اہل بیت“ کے الفاظ آل کی طرح ہیں، اہل بیت میں بیوی بھی داخل ہوگی، اگر کوئی شخص اپنے اہل کے لئے وصیت کرے اور اہل کے ساتھ لفظ بیت کا ذکر نہ کرے تو اس میں ہر وہ شخص داخل ہوگا جس کا نفقہ اس پر لازم ہو (۲)۔ حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر ”آل“ یا ”اہل“ کے لئے کوئی شخص وصیت کرے تو اس سے اس کے وارث خارج ہوں گے، کیونکہ وارث کے لئے وصیت نہیں ہے، اور اس کے آل میں سے وہ لوگ وصیت میں داخل ہوں گے جو وارث نہ ہوں (۳)۔

آل محمد ﷺ کا عمومی مفہوم:

۴- آل نبی ﷺ سے مراد آل علی، آل عباس، آل جعفر، آل عقیل، آل حارث ابن عبدالمطلب اور آل ابولہب ہیں۔

عبدمناف چوتھی پشت میں حضور ﷺ کے مورث ہیں، ان کے چار لڑکے تھے: ہاشم، مطلب، نوفل اور عبدشمس، پھر ہاشم کے چار لڑکے تھے، عبدالمطلب کے سوا بقیہ کی نسل ختم ہوگئی، عبدالمطلب کے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۶۶۲۔

(۲) حاشیہ الدسوقی ۳/۳۹۳، المغنی ۵/۱۹۲ طبع اول۔

(۳) حاشیہ العسقلانی علی تبیین الحقائق ۱/۳۰۳ طبع بولاق۔

(۴) کشاف القناع ۲/۲۶۳ طبع انصار السنہ، مطالب اولیٰ الٰہی ۲/۱۵۷ طبع

الکتب الاسلامی، قول حاشیہ: ”إنا آل محمد...“ (ہم لوگ آل محمد ہیں) کو ابن قدامہ نے المغنی مع الشرح الکبیر ۲/۵۲۰ طبع اول میں ذکر کیا ہے ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ اس کی سند حسن ہے اور اس کی

(۱) الشرح الکبیر بحاشیہ الدسوقی ۳/۹۳، ۹۴، ۲۳۲۔

(۲) اروضۃ الموعود ۱/۱۷۷ طبع المکتب الاسلامی دمشق، حاشیہ اشروانی علی البیہد ۵۸/۷۷ طبع لیبیریہ، نہایۃ الحجاج ۶/۸۲، حاشیہ اقلیو بی ۳/۱۷۱، حاشیہ الجہل علی الحجج ۳/۶۰۔

(۳) کشاف القناع ۲/۲۳۲۔

آل بیت کے لئے زکاۃ لینے کا حکم:

۶- ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ حضرت محمد ﷺ کے مذکورہ ”آل“ کو زکاۃ دینا جائز نہیں، کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: ”یا بنی ہاشم، إن اللہ تعالیٰ حرم علیکم غسالة الناس وأوساخہم، وعودکم عنہا بخمس الخمس“ (۱) (اے بنی ہاشم! اللہ تعالیٰ نے تمہارے اوپر لوگوں کے میل پچیل کو حرام قرار دیا ہے اور اس کے بدلے میں خمس کا پانچواں حصہ مقرر فرمایا ہے)۔

”آل“ میں جو لوگ مذکور ہوئے وہ ہاشم بن عبد مناف کی طرف منسوب ہیں، قبیلہ کی نسبت ان ہی کی طرف ہے، ابوہب اگرچہ ”آل محمد“ میں داخل ہے لیکن زکاۃ کی حرمت سے وہ خارج ہے، اس لئے ابوہب کی اولاد کو زکاۃ دینا جائز ہے، کیونکہ نص نے حضور ﷺ سے اس کی قرابت کو باطل قرار دیا ہے، حضور ﷺ نے فرمایا ہے: ”لا قرابة بینی و بین ابی لہب ، فإنه آثر علینا الأفجریں“ (۲) (میرے اور ابوہب کے درمیان کوئی قرابت نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے ہمارے اوپر فاسق و فاجر لوگوں کو ترجیح دی ہے)، اور اس لئے کہ

= روایت ابن ابی شیبہ نے بھی کی ہے (فتح الباری ۳/۲۷۷ طبع عبدالرحمن محمد) اور مرفوع روایتوں کا ذکر فقہاء نے کیا ہے۔

(۱) حدیث: ”یا بنی ہاشم...“ اس لفظ کے ساتھ غریب ہے جیسا کہ صاحب نصب الرایہ (۲/۳۰۳ طبع اول، مجلس علمی) نے لکھا ہے اس کی اصل صحیح مسلم میں عبدالمطلب بن ربیعہ کی ایک مرفوع روایت کی طویل حدیث میں ہے، الفاظ یہ ہیں: ”إن هذه الصدقات إنما هي أوساخ الناس، وإلها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد“ (یہ صدقات لوگوں کے میل پچیل ہیں، اور یہ نہ محمد کے لئے حلال ہیں اور نہ محمد کی اولاد کے لئے) (صحیح مسلم بشرح النووی ۷/۱۷۷-۱۸۱ طبع العصریہ)۔

(۲) حدیث: ”لا قرابة بینی...“ کو ابن ماجہ (۲/۶۶) نے نہر کے حوالہ سے ذکر کیا ہے نسبی صاحب کنز کی مستحکم کے حوالہ سے اس کا ایک کلمہ البحر الرائق ۲/۲۶۵ میں ہے لیکن ہم کو یہ حدیث احادیث کی موجودہ کتابوں میں نہیں ملی۔

بنی ہاشم اور ان کی اولاد کے اکرام و اعزاز میں اللہ تعالیٰ نے ان کے لئے صدقہ کو حرام قرار دیا ہے کیونکہ ان حضرات نے جاہلیت میں بھی اور عہد اسلام میں بھی حضور ﷺ کے ساتھ نصرت و تعاون کیا ہے، ابوہب حضور ﷺ کی ایذا رسانی کے درپے تھا اس لئے اس کی اولاد اس اکرام کی مستحق نہیں ہے، یہی حنابلہ اور حنفیہ کا مسلک ہے، ان دونوں مسلکوں میں ایک قول یہ بھی ہے کہ ابوہب کے آل میں سے جو لوگ مسلمان ہوں ان کو بھی زکاۃ دینا حرام ہے کیونکہ زکاۃ کے حرام ہونے کا مدد ابنی ہاشم میں سے ہونا ہے (۱) (اور یہ بنی ہاشم میں سے ہیں)۔

۷- ہاشم کے بھائی مطلب کی اولاد کے سلسلہ میں اختلاف ہے کہ ان کو زکاۃ دینا جائز ہے یا نہیں؟

حنفیہ کا مسلک، مالکیہ کا مشہور قول اور حنابلہ کی ایک روایت ہے کہ وہ لوگ زکاۃ لے سکتے ہیں، کیونکہ وہ لوگ قرآنی آیت: ”إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ“ (۲) کے عموم میں داخل ہیں، لیکن بنو ہاشم اس عموم سے خارج ہیں، کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: ”إن الصدقة لا تنبغي لآل محمد“ (۳) (صدقہ آل محمد کے لئے جائز نہیں)، اس لئے ضروری ہے کہ ممانعت کو ان ہی کے ساتھ مخصوص کیا جائے۔

یہ درست نہیں کہ بنی مطلب کو بنی ہاشم پر قیاس کیا جائے، اس لئے کہ بنی ہاشم نسبتاً فضیلت بھی رکھتے ہیں اور حضور ﷺ سے قریب تر بھی ہیں اور وہ نبی ﷺ کے آل ہیں، مال غنیمت کے خمس کے

(۱) حاشیہ ابن ماجہ ۲/۶۶، الہدایہ ۱/۱۱۳ طبع مصطفیٰ لعلی، البحر الرائق ۲/۲۶۵ مطبوعہ العلمیہ، الانصاف ۳/۵۶ طبع انصار السنہ۔

(۲) سورہ توبہ ۶۰۔

(۳) حدیث: ”إن الصدقة لا تنبغي...“ کی روایت امام احمد اور مسلم نے عبدالمطلب بن ربیعہ سے مرفوعاً کی ہے (الفتح الکبیر ۱/۳۰۹ طبع دارالکتب العربیہ)۔

یغنیکم؟“ (۱) (کیا مال غنیمت کے خمس کے پانچویں حصہ میں تمہارے لئے کفایت نہیں ہے؟)۔

۸- ابو عصمہ نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ ہمارے زمانہ میں بنی ہاشم کو زکاۃ دینا درست ہے (۲)۔

مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ بنی ہاشم کو اس وقت زکاۃ نہیں دی جائے گی جب کہ بیت المال سے ان کا حق مل رہا ہو، اگر بیت المال سے ان کو حق نہیں مل رہا ہو اور وہ فقر سے بہت پریشان ہوں تو ان کو زکاۃ دی جائے گی، بلکہ اس وقت ان کو دینا دوسروں کی بہ نسبت افضل ہوگا۔

باجی نے کہا ہے کہ محض فقر سے پریشانی کافی نہیں بلکہ وہ اس حالت کو پہنچ جائیں جس میں مردار کا کھانا جائز ہوتا ہے تو ان کو زکاۃ دینا درست ہوگا، لیکن ظاہر اس کے خلاف ہے، ان کی محتاجی کے وقت ان کو زکاۃ دینا درست ہوگا اگرچہ اس حالت کو نہ پہنچیں جس میں مردار کھانا حلال ہو جاتا ہے، کیونکہ ان کی (محتاجی کے سبب) ان کو زکاۃ دینا اس سے بہتر ہے کہ وہ ذمی یا ظالم کی نوکری کریں (۳)۔

شافعیہ کا قول یہ ہے کہ آل محمد ﷺ کے لئے زکاۃ حلال نہیں

پانچویں حصہ میں بنی ہاشم کے ساتھ بنو مطلب کا شریک ہونا محض قرابت کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ بنی عبد شمس اور بنی نوفل قرابت میں برابر تھے، اور ان کو کچھ نہیں دیا گیا، یہ ان کے ساتھ صرف نصرت کی وجہ سے یا نصرت اور قرابت دونوں کی وجہ سے شریک ہوئے ہیں، اور نصرت اس بات کا تقاضا نہیں کرتی کہ اس کی وجہ سے زکاۃ کو حرام کہا جائے (۱)۔

شافعیہ کا مسلک، مالکیہ کا غیر مشہور قول اور حنابلہ کی ایک روایت ہے کہ بنی مطلب کے لئے زکاۃ لیمّا جائز نہیں، کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: ”إنا وبنو المطلب لم نفترق فی جاهلیة ولا إسلام، إنما نحن وهم شیء واحد“ (ہم اور بنی مطلب نہ تو جاہلیت میں الگ رہے اور نہ اسلام میں الگ ہیں، ہم دونوں ایک ہیں)، دوسری روایت میں ہے: ”إنما بنو ہاشم وبنو المطلب شیء واحد، وشبک بین أصابعہ“ (۲) (بنی ہاشم اور بنی مطلب ایک ہیں اور حضور ﷺ نے یہ کہہ کر اپنے ہاتھوں کی انگلیوں کو آپس میں پھنسا یا)، اور اس لئے کہ وہ مال غنیمت کے خمس کے پانچویں حصہ کے حقدار ہیں، ان کو زکاۃ لیمّا درست نہ ہوگا، جیسے کہ بنی ہاشم کے لئے درست نہیں۔ بنی ہاشم کے لئے زکاۃ کے حرام ہونے کی جو علت حضور ﷺ نے بتائی ہے اس سے اس بات کو مزید قوت ملتی ہے، حضور ﷺ نے فرمایا ہے: ”الیس فی خمس الخمس ما

(۱) حدیث: ”الیس فی خمس الخمس ما یغنیکم“ متعدد روایات میں ہے ابن ابی حاتم نے اس کی روایت کی ہے اور الفاظ یہ ہیں: ”رغبت لکم عن غسلہ أبیدی الناس، إن لکم فی خمس الخمس لما یغنیکم“ (میں نے تمہارے لئے لوگوں کے ہاتھوں کے غسلہ (دھوون) کو پسند نہیں کیا، یقیناً خمس کا پانچواں حصہ تمہاری ضروریات کو پوری کرنے کے لئے کافی ہے)، اس کی سند حسن ہے، ابن ابی عمیر بن مہدی راوی ہیں، ان کی توثیق ابو حاتم نے کی ہے یحییٰ بن معین نے کہا ہے کہ وہ منکر روایات بیان کرتے ہیں (نصب الراية ۳۲۵/۳ طبع اول)، طبرانی نے بھی تقریباً یہی ایسا ہی نقل کیا ہے، اس کی سند میں حسن بن قیس ہیں، جن کا لقب کھنفس ہے اور ان کے بارے میں کلام ہے دیکھئے (مجمع الزوائد ۹۱/۳ طبع القدسی)۔

(۲) فتح القدر ۲/۲۳۔

(۳) جامعہ الدوسقی ۲/۳۹۳، ۳۹۳۔

(۱) شرح الدر بحاشیہ ابن عابدین ۶۸/۲، البدائع ۳۹۲/۲، المشرح الکبیر ۳۹۳/۲، المغنی ۳۹۳/۲۔

(۲) جامعہ الدوسقی ۳۹۳/۲، وام ۸۱/۲ طبع مکتبہ الکلیات الازمیریہ، المغنی ۵۱۹/۲-۵۲۰، حدیث: ”إنا وبنو المطلب...“ اور حدیث: ”لما بنو ہاشم...“ متعدد روایات میں مروی ہیں، ابو داؤد وغیرہ نے تقریباً اسی طرح روایت کی ہے بخاری نے بھی روایت کی ہے، لیکن اس میں ”وشبک بین أصابعہ“ نہیں ہے (نصب الراية ۳۲۵/۳ طبع اول)۔

ادا کرنے والا اپنے سر سے فرض کو ساقط کر کے اپنے آپ کو پاک کرتا ہے، اس لئے ادا شدہ مال میں میل کچیل آئے گا جس طرح استعمال شدہ پانی ہوتا ہے، اور نفل میں تو حسن سلوک کیا جاتا ہے، کوئی چیز ذمہ میں واجب نہیں ہوتی، اس لئے ادا شدہ مال میلانہ ہوگا، صاحب فتح القدر نے لکھا ہے کہ غور و فکر سے جو حق بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ وقف کے مال کا حکم نفلی صدقہ جیسا ہونا چاہئے، پس اگر نفلی صدقات کا دینا جائز ہو تو وقف کا دینا بھی ضروری ہوگا، ورنہ نہیں، کیونکہ اس بات میں شک نہیں کہ وقف کرنے والا وقف کر کے ایک تبرع کرتا ہے، تبرع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وقف کرنا واجب نہیں ہے (۱)۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ وصیت میں سے آل کے لئے لیما جائز ہے، کیونکہ وہ تطوع ہے، اور اسی طرح نذر کا مال لیما بھی درست ہے اس لئے کہ وہ اصل میں تبرع ہے، پس یہ اس وصیت کی طرح ہے جو خود نہیں کے لئے کی گئی ہو، اس بنا پر ان کے لئے دونوں میں سے لیما جائز ہوگا۔

کنارہ کا لیما بھی ان کے لئے حنابلہ کی ایک روایت میں جائز ہے، وجہ یہ ہے کہ نہ تو وہ زکاۃ ہے اور نہ لوگوں کا میل کچیل ہے، اس لئے وہ تطوع والے صدقہ کے مشابہ ہے۔

آل کے لئے نفلی صدقات میں سے لینے کا حکم:

۱۰- اس مسئلہ میں فقہاء کے تین نقاط نظر ہیں:

اول: مطلقاً جائز ہے، یہ حنفیہ اور شافعیہ کا ایک قول ہے، اور امام احمد سے بھی ایک روایت ہے، اس لئے کہ یہ لوگوں کا میل کچیل ہے، یہ ایسے ہی ہے جیسے وضو پر وضو کرنا۔

ہے اگرچہ ان کوئٹس میں سے نمل رہا ہو، اس لئے کہ خمس میں سے نہ ملنا ان کے لئے حرام زکاۃ کو حلال نہیں بنا سکتا (۱)، ابو سعید صخری کی رائے اس کے برعکس ہے، ان کا قول ہے کہ خمس میں سے ان کا حق نہ ملے تو ان کو زکاۃ دینا جائز ہے، اس لئے کہ زکاۃ کی حرمت ان کے لئے اس وجہ سے ہے کہ ان کوئٹس میں سے حصہ ملتا ہے، پس جب خمس میں سے ان کو نمل رہا ہو تو زکاۃ دینا ضروری ہوگا (۲)۔

حنابلہ کے یہاں ممانعت کو مطلقاً ذکر کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اگرچہ ان کوئٹس میں سے نہ ملے پھر بھی صدقہ کا مال ان کے لئے حرام ہوگا۔

کنارات، مذور، شکار کے دم، زمین کے عشر اور وقف کی آمدنی میں سے ”آل“ کا لینا:

۹- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ آل محمد ﷺ کے لئے یمین، ظہار اور قتل کا کنارہ، شکار کا دم، زمین کا عشر اور وقف کی آمدنی لیما حلال نہیں ہے، کنارہ کے بارے میں ایک روایت کے مطابق حنابلہ کا بھی یہی قول ہے، اس لئے کہ یہ زکاۃ کے مشابہ ہے، حنفیہ میں سے امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ وقف کی آمدنی لیما ان کے لئے جائز ہے، جب کہ انہیں پر وقف کیا گیا ہو، اس لئے کہ ان پر کیا گیا وقف، اغنیا پر وقف کے درجے میں ہے، پس اگر فقراء پر وقف کیا گیا ہو اور بنی ہاشم کا نام نہ لیا گیا ہو تو جائز نہ ہوگا۔

”اکافی“ میں کوئی اختلاف نقل کئے بغیر لکھا ہے کہ مذہب یہی ہے کہ ان کے لئے وقف کا مال دینا درست ہے، چنانچہ لکھا ہے کہ: نفلی صدقات اور وقف کا مال ان کو دینا جائز ہے، اس لئے کہ کسی واجب کا

(۱) الام ۸۱/۲ طبع مکتبہ الکلیات لا زمیر یہ۔

(۲) المجموع ۲۷۷/۱ طبع لمیر یہ۔

(۱) فتح القدر ۲۳/۲ طبع بلاق، الخرش ۲/۱۱۸ طبع المشرقیہ، المشرقاوی علی التخریر ۳۹۲/۱ طبع عیسیٰ الحلی۔

دوم: مطلقاً ممنوع ہے، یہ خفیہ و شافعیہ کا دوسرا قول ہے، اور امام احمد سے بھی دوسری روایت ہے، حنابلہ کے نزدیک یہی زیادہ راجح ہے، اس لئے کہ جن نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ آل بیت کے لئے صدقہ ممنوع ہے وہ نصوص عام ہیں فرض اور نفل دونوں کو شامل ہیں۔ سوم: جائز ہے لیکن مکروہ ہے، تاکہ تمام دلائل پر عمل ہو جائے، یہ مالکیہ کا مسلک ہے (۱)۔

تیسری بحث

آل بیت کے آزاد کردہ غلام اور صدقات

۱۱- خفیہ اور حنابلہ کا مسلک، شافعیہ کا صحیح تر قول اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ آل نبی ﷺ کے جو موالی ہیں ان کو حسب اختلاف امرہ زکاۃ میں سے کچھ نہیں دیا جائے گا، آل نبی ﷺ کے موالی وہ ہیں جن کو کسی ہاشمی یا مطلبی نے آزاد کیا ہو، اس مسلک کی دلیل وہ روایت ہے جسے ابورافع نے بیان کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بنی مخزوم کے ایک شخص کو صدقہ کا عامل بنایا، تو اس آدمی نے ابورافع سے کہا کہ آپ میرے ساتھ چلیں، تاکہ اس میں سے آپ کو حصہ ملے، ابورافع نے کہا کہ جب تک حضور ﷺ کی خدمت میں جا کر پوچھ نہ لوں میں نہیں چلوں گا، چنانچہ وہ آپ ﷺ کی خدمت میں گئے، اور پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "إنا لا تحل لنا الصدقة، وإن مولی القوم منهم" (۲) (ہمارے لئے صدقہ حلال نہیں ہے، اور قوم کا

مولی قوم میں سے ہی ہے)، صدقہ ان کے لئے اس لئے بھی حلال نہیں ہے کہ بطور عصبہ بنی ہاشم ان کے وارث بنتے ہیں، لہذا ان کو صدقات دینا جائز نہ ہوگا، جس طرح خود بنی ہاشم کو دینا جائز نہیں ہے، یہ بمنزلہ قرابت دار کے ہیں، کیونکہ حضور کا ارشاد ہے: "الولاء لحمۃ کلحمۃ النسب" (۱) ("ولاء" نسب کے رشتہ کی طرح ایک رشتہ ہے)، ان کے لئے قرابت کے احکام یعنی وراثت، دیت اور نفقہ کے احکام ثابت ہوں گے، لہذا ان پر صدقہ کے مال کی حرمت بھی ثابت ہوگی، جب "آل" کے آزاد کردہ غلاموں کے لئے صدقہ حرام ہے تو غلام اور مکاتب کے لئے بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگا، اس لئے کہ غلام کی ملکیت درحقیقت "آقا" کی ملکیت ہے برخلاف آزاد کردہ غلام کے (۲) کہ اس کی ملکیت آقا کی ملکیت نہیں ہوتی)۔

مالکیہ کے نزدیک قابل اعتماد قول یہ ہے کہ آل بیت کے موالی کو صدقہ دینا جائز ہے، کیونکہ وہ حضور ﷺ کے قرابت دار نہیں ہیں،

(سنن ابی داؤد ۱۶۵/۲-۱۶۶، حدیث نمبر ۱۶۵۰ طبع دوم التجاریہ)، ترمذی نے بھی قدرے اختلاف کے ساتھ اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے (تختہ الاذوی ۳/۳۲۳-۳۲۲، حدیث نمبر ۶۵۲ طبع الشیخ) اور سنائی نے بھی اختلاف کے ساتھ اس کی روایت کی ہے (سنن التیامی مع شرح السیوطی و حاشیہ السنذی ۱۰۷/۵ طبع العصریہ)۔

(۱) حدیث: "الولاء لحمۃ....." کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر میں حضرت عبداللہ بن ابی اوفی سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے "الولاء لحمۃ کلحمۃ النسب، لا یباع ولا یوہب" ("ولاء" نسب کے رشتہ کی طرح ایک رشتہ ہے، نہ اسے بیچا جاسکتا ہے اور نہ اسے ہب کیا جاسکتا ہے)، سیوطی نے اس کو صحیح کہا ہے، اور ثعلبی نے کہا ہے کہ اس میں عبید بن القاسم ہے اور وہ کذاب ہے حاکم نے اس کی روایت فی الضعیف میں کی ہے اور بیہقی نے سنن میں حضرت ابن عمر سے کی ہے اور حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے، ذہبی نے حاکم کا تعاقب کیا ہے اور سخت تنقید کی ہے (فیض القدیو ۱/۶-۷، حدیث نمبر ۹۶۸ طبع التجاریہ)۔

(۲) حاشیہ ابن ماجہ ۲/۶۸-۶۹، حاشیہ الدرستی ۱/۳۹۳، المیزان للقرآنی ۱/۱۷، المغنی ۲/۵۱۹۔

(۱) فتح القدیو ۲/۲۳-۲۵، البحر فی علی الاقناع ۳/۳۱۹ طبع مصنفی المجلس، البحر فی علی الصحیح ۳/۳۱۳، المجموع ۱/۱۹۰ مکتبۃ الادب و الحدیث، الوجیز ۱/۲۹۶ طبع الآداب و الموعید، المغنی ۲/۵۲۱، الخرش ۲/۱۱۸۔
(۲) حدیث: "إنا لا تحل لنا الصدقة....." کی روایت ابوداؤد نے ابورافع سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے "مولی القوم من أنفسهم و إنا لا تحل لنا الصدقة" (قوم کا مولی قوم میں سے ہی ہوتا ہے اور ہمارے لئے صدقہ حلال نہیں ہے)

خرقی کا ظہر قول ہے کہ ہاشمی کے لئے صدقات میں سے اجرت لے کر صدقات کا عامل بننا جائز نہیں ہے تاکہ حضور ﷺ کا قرابت دار میل کچیل کے ثائبہ سے پاک رہے، نیز عبدالمطلب بن ربیعہ بن اناث نے روایت کی ہے کہ ربیعہ اور عباس بن عبدالمطلب جمع ہوئے اور بولے کہ اگر ہم لوگ ان دو لوگوں (عبدالمطلب بن ربیعہ اور فضل بن عباس) کو حضور ﷺ کے خدمت میں بھیجیں اور حضور ﷺ ان کو صدقہ کے عامل مقرر کر دیں، پھر ان کو صدقہ کے مال میں سے اسی طرح اجرت لے جس طرح دوسروں کو ملتی ہے (تو اچھا ہوتا)، حضرت علیؑ نے فرمایا کہ ان کو مت بھیجو، (عبدالمطلب بن ربیعہ کہتے ہیں) چنانچہ ہم لوگ حضور ﷺ کی خدمت میں گئے اور اس وقت آپ ﷺ زینب بنت جحش کے پاس تھے، ہم لوگوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! ہم لوگ شادی کی عمر کو پہنچ گئے اور آپ ﷺ سب سے زیادہ بہتر سلوک کرنے والے اور صلہ رحمی کرنے والے ہیں آپ ﷺ کی خدمت میں ہم اس لئے آئے ہیں کہ آپ ہم کو صدقہ کا عامل مقرر فرمادیں، تاکہ ہم بھی آپ کی خدمت میں صدقہ کا مال لا کر جمع کریں جس طرح دوسرے لوگ کرتے ہیں، اور ہم کو بھی اس میں سے حصہ ملے جس طرح دوسرے لوگوں کو ملتا ہے، عبدالمطلب بن ربیعہ کہتے ہیں کہ حضور ﷺ نے یہ سن کر طویل خاموشی فرمائی، پھر بولے: "إن الصدقة لاتنبغي لآل محمد، إنما هي أوساخ الناس" (۱) (صدقہ کا مال آل محمد ﷺ کے لئے جائز نہیں، وہ لوگوں کا میل کچیل ہے)۔

حنفیہ کا ایک قول یہ ہے کہ صدقات کے لئے ہاشمی کو عامل مقرر کرنا

اس لئے جس طرح دوسرے لوگوں کے لئے صدقہ کا لینا جائز ہے ان کے لئے بھی جائز ہوگا، نیز ان کو زکاۃ کے بدلہ میں خمس میں سے حصہ نہیں دیا گیا ہے، اس لئے زکاۃ سے ان کو محروم کرنا درست نہ ہوگا جس طرح دوسرے لوگوں کو محروم نہیں کیا جاتا (۱)۔

ہاشمی کا ہاشمی کو زکاۃ دینا:

۱۲- حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کی رائے ہے، اور امام ابو حنیفہ سے بھی منقول ہے کہ ہاشمی اپنی زکاۃ ہاشمی کو دے سکتا ہے، ان کا استدلال یہ ہے کہ حضور ﷺ کا جو یہ ارشاد ہے: "یا بنی ہاشم! إن الله كره لكم غسالة أيدي الناس وأوساخهم، وعوضكم منها بخمس الخمس" (۲) (اے بنی ہاشم! اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے لوگوں کے ہاتھوں کے دھوون اور ان کے میل کچیل کو ناپسند کیا ہے اور اس کے بدلہ میں تم کو خمس کا پانچواں حصہ دیا ہے) وہ اس کے منافی نہیں، کیونکہ اس حدیث میں "لوگوں" سے مراد یقینی طور پر غیر بنی ہاشم ہیں، اور اس لئے یہ خطاب خصوصیت سے بنو ہاشم ہی کے لئے ہے، اور لوگوں کے صدقات کے عوض میں خمس کا پانچواں حصہ دینا اس بات کو مستلزم نہیں کہ ان کے اپنے صدقات کا بھی عوض ہو (۳)۔

حنفیہ کے سوا ہم کو یہ مسئلہ دوسرے ائمہ کے یہاں نہیں مل سکا۔

ہاشمی کو صدقہ کا عامل مقرر کرنا اور صدقہ میں سے اجرت دینا:

۱۳- حنفیہ کا صحیح تر قول، مالکیہ، شافعیہ اور بعض حنابلہ کا قول اور یہی

(۱) ابن عابدین ۲/۶۱، فتح القدیر ۲/۲۳، حاشیہ الدسوقی ۱/۳۹۵، حاشیہ الاشرافوی ۱/۳۹۲، المغنی ۲/۵۲۰، اس حدیث کی روایت امام مسلم نے کی ہے (مسلم بشرح النووی ۷/۱۷۷ طبع احصیہ)۔

(۱) حاشیہ الدسوقی ۱/۳۹۳، المغنی ۲/۵۱۹، ۵۲۰۔
(۲) اس حدیث کی تخریج فقہ ۶/۶۱ میں گذر چکی ہے۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/۶۸، فتح القدیر ۲/۲۳۔

مکروہ تحریمی ہے، حرام نہیں ہے (۱)۔

شافعیہ کے نزدیک جائز ہے کہ بار برداری کرنے والے، ماپنے والے، وزن کرنے والے اور نگرانی کرنے والے ہاشمی یا مطلبی ہوں (۲)۔

اور اکثر حنابلہ کی رائے ہے کہ ”آل“ کے لئے زکاۃ کو اجرت میں لیا جائز ہے، کیونکہ جو کچھ وہ لیس گے وہ اجرت ہوگی، اور اجرت کا لیا جائز ہے جیسے بار بردار اور خزانچی کو اجرت دینا اور ان کے لئے لیا درست ہے (۳)۔

چوتھی بحث

غنیمت، فتنے اور آل بیت کا حق

غنیمت اور فتنے کی تعریف:

غنیمت اور فتنے کی تعریف میں فقہاء کا اختلاف ہے، تفصیل ”انفال“، ”غنیمت“ اور ”فتنے“ میں دیکھئے۔

آل بیت کا غنیمت اور فتنے میں حق:

۱۳ - مذاہب اربعہ کے فقہاء کے درمیان اس بات میں اختلاف نہیں ہے کہ مال غنیمت کو پانچ حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، چار حصے مجاہدین کے لئے اور پانچواں حصہ ان لوگوں کے لئے ہوگا جن کا بیان قرآن کریم کی اس آیت میں ہے: ”وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ“ (۴) (اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہیں بہ طور

(۱) ابن ماجہ ۱/۲۶۱۔

(۲) جامعہ اشرفیہ ۱/۳۹۲۔

(۳) المغنی ۲/۵۲۰۔

(۴) سورہ انفال ۲۱۔

غنیمت حاصل ہو سواں کا پانچواں حصہ اللہ کے لئے ہے)، فقہاء کا اس امر میں اختلاف ہے کہ حضور ﷺ کی رحلت کے بعد ”خمس“ کا کیا مصرف ہوگا، شافعیہ کا مسلک ہے اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے کہ غنیمت کے خمس کو پانچ حصوں میں تقسیم کیا جائے گا۔

ایک حصہ حضور ﷺ کے لئے ہوگا کیونکہ مذکورہ آیت میں ان کا حصہ متعین ہے، حضور ﷺ کا حصہ ان کی رحلت کے بعد ساقط نہ ہوگا بلکہ آپ ﷺ کے بعد اس کو مسلمانوں کے مصالح اور سرحدوں کی حفاظت اور مسجدوں میں صرف کیا جائے گا۔

دوسرا حصہ: (حضور ﷺ کے) رشتہ داروں کے لئے ہوگا، یہ بنی ہاشم اور بنی مطلب ہیں، بنی عبد شمس اور بنی نوفل نہیں ہیں، اس لئے کہ جب حضور ﷺ سے پوچھا گیا تو آپ نے صرف پہلے دونوں کا نام لیا، آخری دونوں کا نام نہیں لیا، ”رشتہ داروں“ سے بنی ہاشم اور بنی مطلب اس لئے بھی مراد ہیں کہ ان دونوں نے حضور ﷺ کو نہ تو زمانہ جاہلیت میں چھوڑا اور نہ اسلام میں۔

اس دوسرے حصہ میں غنی اور فقیر، مرد اور عورت دونوں شریک ہیں، عورت سے مرد کو زیادہ حصہ ملے گا جس طرح وراثت میں ملتا ہے، امام شافعی نے اس پر صحابہ کا اجماع نقل کیا ہے۔

بقیہ تین حصے یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کے لئے ہیں (۱)۔ امام احمد سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ حضور ﷺ کا حصہ اہل دیوان کے لئے خاص ہوگا، اس لئے کہ نبی ﷺ نصرت کی وجہ سے اس کے مستحق ہوئے تھے، تو جو لوگ دین کی نصرت میں ان کے قائم مقام ہوں گے وہ مستحق ہوں گے، امام احمد ہی سے ایک روایت یہ ہے کہ یہ ہتھیاروں اور سواریوں کے انتظام پر صرف ہوگا۔

شافعیہ کے نزدیک اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کے

(۱) البحر علی الاقاع ۳/۲۲۶۔

پانچویں بحث آل نبی ﷺ پر درود بھیجنا

۱۵ - ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ فرشتوں اور غیر نبیوں پر صرف تبعاً درود بھیجا جائے گا، "آل" پر تبعاً بھیجا جائے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کی ایک رائے یہ ہے کہ نماز میں آل پر درود بھیجنا حضور ﷺ کی تبعیت میں واجب ہے، اس رائے کی دلیل کعب بن عجرہ کی روایت ہے کہ حضور ﷺ ایک مرتبہ ہمارے پاس تشریف لائے، ہم نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ! ہم کو معلوم ہے کہ ہم آپ کو سلام کس طرح کریں فرمائیے کہ ہم درود آپ ﷺ پر کس طرح بھیجیں؟ تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ یوں درود بھیجو:

"اللهم صل على محمد و آل محمد كما صليت على إبراهيم و آل إبراهيم" (۱)، اس روایت میں حضور ﷺ نے اپنے آپ پر اور آل پر درود بھیجنے کا حکم دیا ہے، اور حکم وجوب کا تقاضا کرتا ہے (۲) (اس لئے نماز میں آل پر درود بھیجنا واجب ہے)۔

شافعیہ اور حنابلہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ سنت ہے، یہی حنفیہ کا قول ہے اور یہی مالکیہ کا ایک قول ہے، ان حضرات کا استدلال ابن مسعود کی روایت سے ہے کہ حضور ﷺ نے ان کو تشہد سکھایا، اور فرمایا: "إذا قلت هذا، أو قضيت هذا، فقد تمت صلاتك" (جب تم یہ کہو، یا ادا کر لو تو تمہاری نماز مکمل ہوگئی)، دوسری روایت میں یوں ہے: "فقد قضيت صلاتك فإن شئت أن تقوم فقم" (۳) (تب تم نے اپنی نماز ادا کر لی، اب اٹھنا چاہو تو اٹھ جاؤ)۔

- (۱) حدیث: "قولوا: اللهم صل على محمد...". ایک روایت کا کترا ہے جسے امام احمدی، شیخین، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت کعب بن عجرہ سے ان ہی لفظوں میں نقل کیا ہے (فیض القدير ۵۲۹/۳)۔
- (۲) الوجيز ۱/ ۳۵ طبع الآداب والمؤيد۔
- (۳) المشرح الكبير مع المغني ۱/ ۵۸۳، ابن ماجہ ۱/ ۳۷۸، المشرح الكبير بحميد

نزدیک "فنے" کو پانچ حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، اور پانچویں حصہ کا مصرف وہی ہوگا جو مال غنیمت کے پانچویں حصہ کا ہے۔

حنابلہ کا ظاہر قول یہ ہے کہ "فنے" کے پانچ حصے نہیں کئے جائیں گے، بلکہ تمام کا تمام مسلمانوں کے لئے ہوگا جو ان کے مصالح میں خرچ ہوگا (۱)۔

حنفیہ کا قول یہ ہے کہ پانچواں حصہ جو اللہ ورسول کے لئے ہے اسے تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، ایک حصہ یتیموں کے لئے دوسرا حصہ مسکینوں کے لئے، تیسرا حصہ مسافروں کے لئے، ذوی القربی یعنی نبی ﷺ کے رشتہ دار بھی انہیں میں شامل رہیں گے، ان میں جو تنگ دست ہوں گے ان کے گزارے کے لئے رقم دے دی جائے گی، اور ان کے مالداروں کو کچھ نہیں دیا جائے گا۔

ذوی القربی (نبی ﷺ کے رشتہ دار) جن کے تنگ دست افراد کو یہ رقم دی جائے گی بنو ہاشم اور بنی مطلب ہیں، حنفیہ کے نزدیک "فنے" کو پانچ حصوں میں تقسیم نہیں کیا جائے گا (۲)۔

مالکیہ کا کہنا ہے کہ غنیمت کا کل پانچواں حصہ، وفینہ، فنے، جزیہ، زمین کا خراج، زمین چاہے غلبہ سے فتح ہو یا صلح سے، اور ذمیوں کے ٹیکس، یہ سب مسلمانوں کے بیت المال میں جمع ہوں گے، اور امیر المؤمنین اپنی صوابدید سے خرچ کرے گا، اور مستحب ہے کہ پہلے نبی ﷺ کے آل کو دے، پھر ان رفاہی کاموں میں خرچ کرے جن کا نفع مسلمانوں کو پہنچے جیسے مسجدوں کی تعمیر، مالکیہ کے نزدیک (بھی) فنے کو پانچ حصوں میں تقسیم نہیں کیا جائے گا (۳)، نبی ﷺ کے وہ آل جن کو امام پہلے دے گا صرف بنو ہاشم ہیں (۴)۔

- (۱) اربعی علی الاطلاق ۳/ ۲۲۸، المشرح الكبير مع المغني ۱۰/ ۵۲۹۔
- (۲) ابن ماجہ ۳/ ۲۲۸۔
- (۳) الخرش ۱۲/ ۱۲۹۳۔
- (۴) المشرح الكبير ۲/ ۱۹۰۔

آل ۱۶-۱۸

مالکیہ کی دوسری رائے یہ ہے کہ حضور ﷺ پر اور تبعاً ان کے آل پر درود بھیجنا باعث فضیلت ہے (۱)۔

آل بیت، امامت کبریٰ اور صغریٰ:

۱۶- جمہور فقہاء نے یہ شرط نہیں لگائی ہے کہ مسلمانوں کا خلیفہ نبی ﷺ کے آل بیت میں سے ہو، ان کی دلیل یہ ہے کہ خلفاء ثلاثہ: ابو بکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ اہل بیت میں سے نہیں تھے بلکہ قریش میں سے تھے (۲)۔

نسب کی شرافت کے اعتبار کا تقاضا یہ ہے کہ اگر اہل بیت اور دوسرے لوگ صفات میں برابر ہوں تو اہل بیت کو امامت صغریٰ کے لئے ترجیح دی جائے گی، اس لئے کہ وہ نسباً سب سے افضل ہیں (۳)۔

آل بیت کو برا بھلا کہنے کا حکم:

۱۷- فقہاء اربعہ کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص حضور ﷺ کے آل میں سے کسی کو گالی دے، جیسے کہ لوگ آپس میں گالی گلوں کرتے ہیں، تو اس کو سخت مار ماری جائے گی اور سزا دی جائے گی، لیکن وہ شخص گالی دینے کی وجہ سے کافر نہیں ہوگا (۱)۔

آل بیت کی طرف جھوٹی نسبت کرنا:

۱۸- جو شخص حضور ﷺ کے آل کی طرف جھوٹی نسبت کرے گا اس کی درد انگیز حد تک پٹائی کی جائے گی اور لمبی مدت تک قید میں رکھا جائے گا تا آنکہ وہ توبہ کر لے، اس لئے کہ یہ حضور ﷺ کے ”حق“ کا مذاق اڑانا اور توہین کرنا ہے (۲)۔

= الدرستی ۱/ ۲۵۱، حدیث: "إِذَا قُلْتَ هَذَا....." ایک حدیث کا کترا ہے جس کو ابوداؤد نے حضرت ابن مسعود سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے: "إِذَا قُلْتَ هَذَا أَوْ لُصِبْتَ هَذَا فَقَدْ لُصِبْتَ صَلَاتِكَ، إِنْ شِئْتَ أَنْ تَقُومَ فَقُمْ وَ إِنْ شِئْتَ أَنْ تَقْعُدَ فَاقْعُدْ" (جب تم یہ کہو، یا ادا کرو تو تمہاری نماز مکمل ہوگئی، اگر تم کھڑا ہوا یا ہو تو کھڑے ہو جاؤ اور اگر بیٹھنا چاہو تو بیٹھ جاؤ)، خطابی نے کہا ہے کہ اس میں اختلاف ہے کہ یہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے یا حضرت ابن مسعود کا قول ہے (مسالم السنن، ۱/ ۲۲۹، طبع بول، المکتبہ العلمیہ، حلب)، عراقی کا قول ہے حفاظ کا اتفاق ہے کہ یہ درج ہے (عون المعبود ۱/ ۳۶۷، تاریخ کردہ دارالکتاب العربی)۔

(۱) اشرح الکبیر بحمید الدرستی ۱/ ۲۵۱۔

(۲) ابن ماجہ ۱/ ۳۶۸، الاحکام السلطانیہ لاساوردی رص ۳ طبع مصنفی لعلی، الاحکام السلطانیہ لابی یعلیٰ رص ۳ طبع مصنفی لعلی، شرح الخطیب ۳/ ۱۹۸، مطالب اولیٰ ابی ۱/ ۶۳، طبع المکتب الاسلامی۔

(۳) مراتب الافلاح ۱/ ۱۶۳، اشرح الکبیر بحمید الدرستی ۱/ ۳۲۳، شرح التخریر بحمید لشرقاوی ۱/ ۲۳۹، طبع عیسیٰ لعلی، مطالب اولیٰ ابی ۱/ ۶۳۔

(۱) معین لؤکام ۲۲۸، طبع لیبیہ، اشرح الصغیر ۳/ ۳۲۳، طبع دارالعارف،

الانصاف ۱۰/ ۳۲۳، طبع اول ۱۳۷۳ھ، اثناء القاضی عیاض ۳/ ۵۷۱، طبع

المطبعة الانزیریہ

(۲) معین لؤکام ۲۲۹، اثناء القاضی عیاض ۳/ ۵۷۱۔

کافروں کے ہاتھوں فروخت کرنا، یا اس آدمی کے ہاتھوں فروخت کرنا جو اس کو حرام میں استعمال کرے، اور جیسے گانے بجانے کے آلات کو فروخت کرنا۔

ج۔ (حرمت و کراہت میں) آلہ کے اثر کا بھی اعتبار ہوتا ہے، یہ اثر، کبھی تو سخت تکلیف دہ ہوتا ہے اور کبھی کافی اہمیت کا حامل ہوتا ہے، یا کبھی حرام تک پہنچانے والا ہوتا ہے، (اسی اثر کے اعتبار سے) اس کا استعمال کبھی حرام ہوتا ہے اور کبھی مکروہ، جیسے شکار یا جہاد میں زہر کا استعمال، اور جیسے کند آلہ، جو قصاص لینے یا چوری کی حد میں ہاتھ کاٹنے کے لئے استعمال نہیں ہوتا، اور جیسے تارکول لگایا ہو برتن، یا (مخصوص) گھڑے جن کے استعمال کو بعض فقہاء نبیذ بنانے کے لئے منع کرتے ہیں تا کہ نبیذ میں جلدی نشہ نہ آجائے۔

د۔ (حرمت و کراہت) تکریم کی وجہ سے ہوتی ہے، جیسے شرعی نشان و شعار کا کافر کے ہاتھوں فروخت کرنا (۱)۔

فقہاء ہر آلہ کے استعمال کے فقہی احکام کو متعلقہ مقامات پر تفصیل سے بیان کرتے ہیں، ذبح کے آلہ کے احکام ذبح کے مباحث میں اور قصاص کے آلہ کے احکام جنایات کے مباحث میں بیان کرتے ہیں، اس کی کچھ تفصیلات ذیل میں درج ہیں:

گانے بجانے اور غلط قسم کے کھیلوں کے آلات:

۳- گانے بجانے کے آلات جیسے ڈھول، بانسری اور سارنگی، اور بعض کھیلوں کے آلات جیسے شطرنج اور زرد کا استعمال فقہاء کے نزدیک فی الجملہ حرام ہے، لہو (گانے بجانے) کے علاوہ دوسرے مقصد کے لئے ڈھول بجانا جائز ہے، جیسے شادی کا موقع ہو، یا (جہاد کے موقع پر) غازیوں کا ڈھول بجانا ہو۔

(۱) اہلبیہ علی شرح امہاج ۱۵۶/۲۔

آلہ

تعریف:

۱- آلہ وہ شئی ہے جس کے ذریعہ کام کیا جائے، یہ واحد بھی ہے اور جمع بھی۔
فقہاء کا استعمال لغوی معنی سے خارج نہیں ہے (۱)۔

اول: آلات کے استعمال کے شرعی احکام:

۲- جن آلات و وسائل کو انسان اپنی ضرورت پوری کرنے کے لئے استعمال کرتا ہے اصل یہ ہے کہ ان کا استعمال جائز ہے، ممانعت یا کراہت مختلف اسباب کی وجہ سے ہوتی ہے جن میں سے بعض یہ ہیں:
الف۔ جس مادہ سے آلہ بنایا جاتا ہے اگر وہ سونا یا چاندی کا ہو، یا دونوں میں سے کسی کا پانی اس پر چڑھایا گیا ہو تو اس کا استعمال مکروہ یا حرام ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے سونے چاندی کے برتن میں پینے اور ان کے پلیٹ میں کھانے سے منع فرمایا ہے (۲) تفصیل ”آنیہ“ کے ذیل میں دیکھئے۔

ب۔ جس غرض کے لئے آلہ استعمال کیا جائے (اگر وہ جائز ہے تو جائز ورنہ ناجائز)، جیسے فتنہ کے زمانہ میں ہتھیار بیچنا (۳)، یا

(۱) اللسان، التاج (أول)، المرجع فی اللغۃ، حاشیہ ابن ماجہ ۹/۲ طبع اول کشاف اصطلاحات الفنون۔

(۲) ابن ماجہ ۲۷۰/۵۔

(۳) ابن ماجہ ۲۵۰/۵، جوہر الاکلیل ۳/۲ طبع کردہ عباس عبد السلام شترن، اہلبیہ علی شرح امہاج ۱۵۶/۲۔

جہاد کے آلات:

۵- جہاد کے سامان کی تیاری واجب ہے، اور ہر زمانہ کے مناسب ہتھیار کے ذریعہ دشمن کا مقابلہ کرنا جائز ہے، دشمن کو آگ میں جلانے، پانی میں ڈبونے اور ان کو زہر دینے کے سلسلہ میں تفصیلات اور فقہاء کے درمیان اختلافات ہیں، جن کو جہاد کے مباحث میں فقہاء ذکر کرتے ہیں۔

جنگ کی حالت میں دشمنوں کے اسباب جنگ کو ضائع کرنا درست ہے، فقہاء اس میں کچھ تفصیل کرتے ہیں جو جہاد کے مباحث میں آتی ہے (۱)۔

قصاص لینے اور چوری میں ہاتھ کاٹنے کے آلات:

۶- جمہور فقہاء کے نزدیک ”جان“ کا قصاص اسی طرح لیا جائے گا جس طرح جان لی گئی ہے، بعض علماء کی رائے ہے کہ جان کا قصاص صرف تلوار کے ذریعہ لیا جائے گا۔

جان کے سوا کسی دوسرے عضو کا قصاص ہو تو ایسے آلہ کے ذریعہ نہیں لیا جائے گا جس میں زیادتی کا اندیشہ ہو، چوری کی سزا میں ہاتھ کاٹنے کے موقع پر بھی ہتھیار کو ایسا ہی ہونا چاہئے۔

تفصیلات کے لئے ”قصاص“ اور ”حد مرتبہ“ کے مباحث دیکھئے (۲)۔

حدود و تعزیرات میں کوڑے مارنے کے آلات:

۷- حدود میں کوڑا اسی مارا جائے گا، شراب نوشی کی حد میں (کوڑے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۲۲-۳۱۱، بدلیہ الجہاد ۱/۳۹۶، مطبعۃ الکلیات لا زمیرہ المغنی ۱۰/۵۰۲-۵۰۳ طبع اول۔

(۲) بدلیہ الجہاد ۳/۳۲۰، حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۲۶، المغنی ۹/۳۹۰، ۳۱۲ طبع اول۔

ان احکام میں فقہاء کے درمیان اختلافات اور تفصیلات ہیں، جن کا بیج، اجارہ، شہادت، حدود اور خطر و لباحت کے بیان میں فقہاء ذکر کرتے ہیں (۱)۔

ذبح اور شکار کے آلات:

۴- شریعت کو یہ مطلوب ہے کہ شکار اور ذبح کے آلات تیز ہوں، جو اچھی طرح کاٹ سکیں اور خون بہا سکیں، دانت اور ناخن سے ذبح کرنا یا شکار کرنا حلال نہیں، بعض فقہاء کا قول ہے کہ دانت اور ناخن اگر جسم سے جدا ہیں تو ان سے ذبح کرنا درست ہے، اور اگر جسم میں لگے ہوئے ہیں تو درست نہیں، ایسی بھاری چیز سے ذبح کرنا درست نہیں جس سے دم گھٹ جائے، جیسے پتھر وغیرہ۔ مناسب ہے کہ یہ دھیان رکھا جائے کہ آلات تیز رہیں تاکہ ذبح ہونے والے جانور کو آرام مل سکے۔

جس چیز کے ذریعہ شکار کیا جائے اگر وہ چیز جانور ہے جیسے کتا اور بازیاں جیسا کوئی جانور، تو ضروری ہے کہ وہ تربیت یافتہ ہو، تربیت دینے کا مطلب یہ ہے کہ جب اسے (شکار پر) چھوڑا جائے تو وہ جائے اور جب روکا جائے تو رک جائے، اور کہا گیا ہے کہ وہ شکار کرنے کے بعد شکار سے تین مرتبہ نہ کھائے۔

فقہاء اس کی تفصیلات اور اختلافات کا ذکر صید اور ذبح کے مباحث میں کرتے ہیں (۲)۔

(۱) ابن عابدین ۳/۱۹۸، ۱۵/۳۲، الدرستی ۳/۱۸، ۶/۳۳ طبع عینی لکھنؤ، البحر علی شرح الاقناع ۳/۸، ۱۵۱/۳، المغنی ۳/۳۲۲، اقلیو بی علی شرح المنہاج ۲/۱۵۸، ۳/۳۳، ۳/۱۸۷۔

(۲) بدلیہ الجہاد ۱/۳۶۲-۳۷۰ طبع مکتبہ الکلیات لا زمیرہ، حاشیہ ابن عابدین ۵/۱۸۷، المشریح الصغیر ۲/۱۷۸ طبع دار المعارف، البحر علی علی شرح ۳/۲۹۰ طبع مصنفی لکھنؤ ۱۳۶۹ھ، شرح المنہاج بحاشیہ اقلیو بی ۳/۲۳۲، مطالب بولی انس ۶/۳۲۲-۳۵۰۔

پیشہ وروں کے وہ آلات جن کی انہیں حاجت ہو، ان کے انفاص کے وقت (ان کی مرضی کے خلاف حاکم وقت کا) انہیں بیچنا درست نہ ہوگا (۱)۔

اگر کوئی پیشہ ور فقیر ہو، پیشہ کے آلات اس کے پاس نہ ہوں اور نہ خریدنے کی سکت ہو تو ان آلات خریدنے کی رقم مد زکاۃ سے دی جاسکتی ہے، ان تفصیلات کے مطابق جنہیں فقہاء زکاۃ اور انفاص کے باب میں بیان کرتے ہیں (۲)۔

سوم: ظلم و زیادتی کے آلات اور جنایت کی نوعیت کی تحدید میں ان کا اثر:

۹- قتل کا جرم ہو تو قصاص صرف اس صورت میں واجب ہوتا ہے جبکہ وہ عمداً ہو، چونکہ عمداً قتل کرنے کا ارادہ ایک مخفی امر ہے اس لئے قتل عمد وغیر عمد کے فیصلہ کے لئے ”آلہ قتل“ کو دیکھا جائے گا، امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ قتل عمد اگر دھاردار آلہ سے ہو تو قصاص واجب ہوگا، اگر دھاردار آلہ سے نہ ہو تو قتل عمد نہ ہوگا، بلکہ شبہ عمد ہوگا جبکہ اس سے مارنے کا ارادہ کیا گیا ہو، شبہ عمد میں قصاص نہ ہوگا۔

جمہور علماء اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ سے متفق نہیں ہیں، بلکہ ان کے نزدیک غیر دھاردارشی سے قتل کرنے میں بھی قتل عمد ثابت ہوتا ہے، البتہ اس سلسلہ میں معتبر ضوابط کے سلسلہ میں ان کے درمیان اختلاف و تفصیل ہے جس کا تذکرہ جنایات و قصاص کے باب میں آتا ہے (۳)۔

کے علاوہ) ہاتھوں، جوتوں اور کپڑوں کے کناروں سے (بھی) مارنا جائز ہے۔

غیر شادی شدہ کو حد زنا لگانے، حد قذف اور شراب نوشی کی حد لگانے کے لئے کوڑے کا استعمال ہوگا، لیکن اگر غیر شادی شدہ شخص ناقابل شفاء مرض میں مبتلا ہو اور اس کو کوڑے کی تاب نہ ہو تو اس کو کھجور کی ایسی ٹہنی سے مارا جائے گا جس میں سوسینکیس ہوں۔

اس بات کا لحاظ رکھا جائے گا کہ کوڑا مہلک نہ ہو، اسی لئے بعض علماء کی رائے ہے کہ کوڑے کے کنارے میں گرہ نہ ہو، اور بعض علماء نے کہا ہے کہ کوڑا نہ تو نیا ہو اور نہ پرانا بلکہ اس کے درمیان ہونا چاہئے۔ تعزیر، کوڑے یا اس چیز سے دی جاسکتی ہے جس کو حاکم مناسب سمجھے۔

ان مباحث میں مزید تفصیلات بھی ہیں اور اختلافات بھی جن کو فقہاء ”حدود و تعزیر“ کے بیان میں ذکر کرتے ہیں (۱)۔

دوم: کام کرنے کے آلات اور ان کی زکاۃ:

۸- پیشہ وروں کے کام کے آلات و اسباب میں زکاۃ نہیں ہے، خواہ وہ آلات ایسے ہوں کہ استعمال میں ان کی ذات ختم نہ ہوتی ہو جیسے آری اور بسولہ، یا ایسے ہوں کہ استعمال میں ان کی ذات ختم ہو جاتی ہو (۲)، البتہ وہ اسباب جن کو خریداجائے اور خرید فروخت میں ان کو استعمال کیا جائے، جیسے عطاروں کی شیشیاں، تو سال مکمل ہونے پر ان میں زکاۃ ہوگی، جب کہ خریدار کا ارادہ سامان کے ساتھ ان کو بیچنے کا ہو۔

(۱) جوہر الاکلیل ۸۹/۲۔

(۲) المجموع للمووی ۱۹۳/۶ طبع المیر بی نہایت المحتاج ۱۵۹/۶ طبع مصنفی الجلی، و انصاف للمرداوی ۲۳۸/۳ طبع انصارالت، مطالب بولی ائسی ۱۳۶/۲، شائع کردہ حاکم قطر۔

(۳) المغنی ۳۲۱/۹-۳۳۳ طبع اول، بدیہ المجہد ۲۳۱/۲، مکتبہ الکلیات لا زہر بی۔

(۱) ابن ماجہ بن ۱۳۶/۳، الدرستی ۳۵۵/۳، تحفۃ المحتاج علی الصہاج ۱۱۸/۹، المطبوع المیر بی مکہ ۱۳۰۳ھ، شتی الارادات ۲/۵۷-۳۵۸ طبع کردہ حاکم قطر۔

(۲) حاشیہ ابن ماجہ بن ۹/۲، جوہر الاکلیل ۱۳۳/۱۔

بحث کے مقامات:

۴- فقہاء ”آمتہ“ کے احکام اس جنائیت کی بحث میں جو جان لینے کے علاوہ ہو، اور دیات کی بحث میں تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔ نیز روزہ کی بحث میں تفصیل سے یہ مسئلہ بیان کرتے ہیں کہ اگر کوئی چیز ”آمتہ“ تک پہنچ جائے تو روزہ ٹوٹے گا یا نہیں؟

آمتہ

تعریف:

۱- آمتہ لغت میں اس زخم کو کہتے ہیں جو ”أم الرأس“ تک پہنچ جائے (۱)، أم الرأس وہ جھلی ہے جس میں دماغ ہوتا ہے، ”شجہ آمتہ“ اور ”شجہ مأمومتہ“ دونوں کا ایک ہی معنی ہے۔
فقہاء نے ان دونوں لفظوں کو لغوی معنی ہی میں استعمال کیا ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

۲- سر کے زخم کی تعبیر کے لئے کچھ اور الفاظ بھی ہیں، جیسے موضیہ، ہاشمہ، منقلتہ، اور دماغتہ، البتہ ان میں سے ہر ایک کے مخصوص احکام ہیں، جن کی تفصیل قصاص اور دیات کے ابواب میں فقہاء بیان کرتے ہیں۔

اجمالی حکم:

۳- فقہاء کا اجماع ہے کہ ”آمتہ“ میں دیت کا تہائی حصہ واجب ہوتا ہے (۳)۔

(۱) القاموس (أمم)۔

(۲) البدائع ۱۰/۵۹، ۳ مطبوعہ الامام، الخرش ۵/۲۵۸، المطبوعہ العامرہ، نہایت الاجتماع ۷/۳۰۵، طبع المجلس ۷/۱۳۵، دیل الطالب ۱/۲۶۳-۲۶۴ طبع المکتب الاسلامی، دمشق۔

(۳) سابقہ مراجع۔

ہے، جس کے معنی ”اجتب“ (قبول کر) کے ہیں، اور چوتھی تعبیر جس میں میم کو تشدید ہے، اس کا مفہوم ہوا کہ ”ہم تیری طرف توجہ کرنے والے ہیں“۔ ابن عباسؓ نے فرمایا کہ میں نے حضور ﷺ سے ”آمین“ کا معنی دریافت کیا تو آپ نے فرمایا: ”افعل“ (تو کر)۔ قتادہ نے فرمایا کہ اس کا معنی ہے ”ایسا ہی ہو“ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ”آمین خاتم رب العالمین علی عبادہ المؤمنین“ (۱) (آمین مومن بندوں کے لئے رب العالمین کی مہر ہے)، عطاء کا کہنا ہے کہ آمین ”دعاء“ ہے، اور یہ کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ”ما حسدکم الیہود علی شیء ما حسدوکم علی آمین وتسلیم بعضکم علی بعض“ (۲) (یہود کو کسی چیز پر تم سے اتنا حسد نہیں ہے جتنا ان کو تمہارے ”آمین“ اور آپس میں سلام کرنے پر ہے)، ابن العربی نے لکھا ہے کہ ”آمین“ کا لفظ پہلی امتوں میں نہیں تھا، اللہ تعالیٰ نے خصوصیت کے ساتھ اس امت کو عطا فرمایا ہے (۳)۔

آمین

آمین کا معنی اور اس کے تلفظ کی صورتیں:

۱- جمہور اہل لغت کہتے ہیں کہ دعا کے موقع پر جو آمین کہی جاتی ہے، اس میں مد اور قصر دونوں درست ہے (یعنی مد کے ساتھ بھی پڑھ سکتے ہیں اور بلا مد بھی)، جب تم آمین کہو تو اس کی عربی تعبیر میں ”آمنت علی الدعاء تأمیناً“ کہہ سکتے ہو (۱)، لفظی سہولت کی خاطر اکثر و بیشتر ”آمین کہنا“ لفظ تأمین سے تعبیر کیا جاتا ہے، لیکن یہاں بحث کا عنوان ”تأمین“ اختیار نہیں کیا گیا تاکہ تأمین تجاری (کمرشیل انشورنس) سے اشتباہ نہ ہو۔

فقہاء نے اس کے متعدد تلفظ بیان کئے ہیں ہم ان میں سے صرف چار تلفظ کو لکھتے ہیں: لفظ آمین کی ادائیگی کبھی مد کے ساتھ ہوتی ہے یعنی الف کو کھینچ کر پڑھا جائے جیسے آمین، اور کبھی قصر کے ساتھ یعنی بغیر مد کے آمین، تیسری صورت یہ ہے کہ آمین کے الف کو نیچے کی طرف کھینچا جائے اور تشدید نہ دی جائے، اور چوتھی صورت یہ ہے کہ الف پر مد ہو اور تشدید ہو جیسے آمین، ان میں سے تیسری اور چوتھی صورت کو واحدی نے بیان کیا ہے اور چوتھی صورت کو ناقابل اعتبار قرار دیا ہے، نووی نے کہا کہ ”یہ منکر“ ہے، ابن انباری نے (پانچواں تلفظ) ”تشدید کے ساتھ قصر“ نقل کیا ہے، لیکن یہ بھی سناؤ ہے۔

چوتھے تلفظ کے علاوہ بقیہ تینوں صورتوں میں لفظ آمین اسم فعل

(۱) تہذیب النوی، المصباح الممیر (اسن)۔

(۱) ابن عدی نے اس کی روایت کی ہے، طبرانی نے ”دعاء“ میں، دہلی اور ابن مردویہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور اس کے الفاظ یہ ہیں: ”آمین خاتم رب العالمین علی لسان عبادہ المؤمنین“ (آمین مومن بندوں کی زبان پر رب العالمین کی مہر ہے)، اس کی سند ضعیف ہے (فیض القدر ۱/ ۵۹-۶۰ طبع اول انتاریہ)، حضرت ابن عباسؓ کا قول: ”سألت النبی ﷺ عن معنی آمین فقال: افعل“ کے سلسلے میں سیوطی نے (درمشور ۱/ ۷۱ طبع طہران) میں لکھا ہے کہ اسے جوہر نے ضحاک کے واسطے سے ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے۔

(۲) حدیث: ”ما حسدکم.....“ کی روایت امام احمد نے، نیز امام بخاری نے وادب المفرد میں اور ابن ماجہ نے حضرت عائشہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: ”ما حسدکم الیہود علی شیء ما حسدوکم علی السلام والتأمین“ (یہود نے کسی چیز پر تم سے اتنا حسد نہیں کیا جتنا انہوں نے تمہارے آمین اور سلام پر کیا) یہ حدیث صحیح ہے (فیض القدر ۱/ ۵۹-۶۰)۔

(۳) تہذیب الاسماء والمقاتل للحووی ۱/ ۱۲ طبع الممیر بی، شرح الروض ۱/ ۱۵۳ طبع الممیر بی۔

آئین ۲-۵م

مقامات درج ذیل ہیں:

الف۔ نماز میں آئین کہنا: سورہ فاتحہ کے پڑھنے کے بعد، صبح کی دعائے قنوت، وتر کی دعائے قنوت اور قنوت نازلہ کی دعا کے بعد آئین کہنا۔

ب۔ غیر نماز میں آئین کہنا: سورہ فاتحہ کے پڑھنے بعد، خطبہ میں دعا پر، اور استسقاء میں آئین کہنا۔

اول: نماز میں آئین کہنا

سورہ فاتحہ کے بعد آئین کہنا:

۵م۔ آئین کہنا مفرد کے لئے سنت ہے چاہے نماز سری ہو یا جہری، اور اسی طرح سری نمازوں میں امام اور مقتدی کے لئے آئین کہنا سنت ہے اور جہری نماز میں بھی مقتدی کے لئے آئین کہنا مسنون ہے، لہذا جہری نماز میں امام کے آئین کہنے کے بارے میں علماء کی تین آراء ہیں:

اول۔ جہری نماز میں امام کے لئے آئین کہنا مستحب ہے، یہ قول شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ کا ہے، سوائے اس روایت کے جو حسن نے امام ابوحنیفہ سے کی ہے، اور یہی روایت مالکیہ میں سے مدنیوں کی ہے (۱)، اس قول کی بنیاد نبی ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "إذا أمن الإمام فأمنوا، فإنه من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه" (۲) (جب امام آئین کہے تو تم لوگ آئین کہو، بیشک جس کی آئین فرشتوں کی آئین کے ساتھ ہو جائے گی اس کے پچھلے گناہ

آئین کہنے کی حقیقت:

۲۔ آئین کہنا دعا ہے، اس لئے کہ مومن اللہ تعالیٰ سے دعا کی قبولیت کی درخواست کرتا ہے (۱)۔

آئین کا شرعی حکم:

۳۔ اصل حکم یہ ہے کہ آئین کہنا سنت ہے، لیکن کبھی اپنے اصل حکم انتخاب سے خارج ہو کر دوسرے حکم کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، جیسے کسی حرام شے کی دعا پر آئین کہنا کہ وہ حرام ہوگا (۲)۔

آئین قرآن کا جز نہیں:

۴۔ اس بات میں اختلاف نہیں ہے کہ "آئین" قرآن کا جز نہیں ہے، لیکن یہ نبی ﷺ سے منقول ہے، نبی ﷺ نے اس کی پابندی فرمائی ہے، نماز کے اندر اور نماز کے باہر آئین کہنے کا حکم دیا ہے، جیسا کہ ان احادیث سے معلوم ہوگا جو بحث کے دوران آئیں گی (۳)۔

آئین کہنے کے مقامات:

۵۔ آئین کہنا ایسی دعا ہے جو بذات خود مستقل نہیں بلکہ دوسری دعاؤں کے ساتھ جڑی ہوئی ہے، اس لئے ان مقامات کا بیان کر دینا بہتر ہے جن میں دعا پر آئین کہی جاتی ہے، پس ان میں سے اہم ترین

(۱) لفروع ۱/۳۳۱ طبع بول انسان، تفسیر الطبری ۱۲/۱۱۰، تفسیر الفخر الرازی ۱/۱۵۲، المطبوعہ امیر۔

(۲) ابن ماجہ ۱/۳۳۱ طبع بولاق، البحر الرائق ۱/۳۳۱، کشاف القناع ۱/۳۱۲، مطبوعہ انصار السن، مطالب بولی اٹلی ۱/۳۳۱ طبع المکتب الاسلامی،

عمدة القاری ۱/۲۸ طبع لمیر۔

(۳) ابن ماجہ ۱/۳۳۱۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱/۳۷ طبع بولاق، ابن ماجہ ۱/۲۸۲، الخرش ۱/۲۸۲ طبع

المشرفیہ، الربوئی ۱/۳۱۶ طبع بولاق، احکام القرآن لابن العربی، انہوں نے اس قول کو ابن حبیب کی طرف منسوب کیا ہے ۱/۷ طبع عیسیٰ الخلیفی، شرح الروض ۱/۱۵۳، المغنی اور شرح الکبیر ۱/۵۲۸ طبع المنار۔

(۲) حدیث: "إذا أمن....." کی روایت امام مالک، احمد اور شیخین نے حضرت

ابوہریرہ سے کی ہے (فیض القدر ۱/۳۰۳)۔

آمین ۶-۸

معاف ہو جائیں گے۔

تو وہ کیا کرے؟ اس سلسلے میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

ایک رائے یہ ہے کہ آمین کہنا مستحب ہے، یہ خفیہ کا مسلک ہے، مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، شافعیہ کا بھی ایک قول ضعیف یہ ہے۔ دوسری رائے یہ ہے کہ آمین نہیں کہے گا، شافعیہ کے نزدیک یہی رائے معتد ہے، مالکیہ کا بھی دوسرا قول یہی ہے، حنابلہ کا کیا مسلک ہے؟ اس مسئلہ کے بارے میں ہمیں ان کی کوئی صراحت نہیں ملی (۱)۔

سننے کی کوشش کرنا:

۷- ظاہر قول کے مطابق مالکیہ کے نزدیک امام کی قرأت سننے کے لئے مقتدی کوشش نہیں کرے گا، اس کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ کوشش کرے گا، اور یہی شافعیہ کا مسلک ہے (۲)۔

آمین کو زور سے اور آہستہ سے کہنا:

۸- مذاہب اربعہ کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نماز اگر سری ہے تو امام، مقتدی اور منفر سب کے لئے آمین کو سرّاً کہنا سنت ہے (۳)۔

اور نماز اگر جہری ہو تو جہر میں تین مسلک ہیں:

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۷۳، ابن ماجہ ۱/ ۳۳۱، العدوی علی الخرشنی ۱/ ۲۸۲، الجمل علی الخرج ۱/ ۳۵۵ طبع لمبیدیہ، الدسوقی علی المشرح الکبیر ۱/ ۲۳۸ طبع عیسیٰ الخلیسی، المشرقی علی الخرج مع حاشیہ العبادی ۲/ ۵۱ طبع لمبیدیہ، المغنی مع المشرح ۱/ ۵۲۸۔

(۲) المشرح الکبیر للدرر ۱/ ۲۳۸، اس کو صاحب "عمدة البیان فی معرفہ فروعہ و احوالہ" (ص ۹۷ طبع مصحفی الخلیسی) نے ابن عدوس کی طرف منسوب کیا ہے الخواش المدنیہ ۱/ ۱۶۶ طبع الخلیسی۔

(۳) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۷۳، ابن ماجہ ۱/ ۳۳۱، البحر الرائق ۱/ ۳۳۱ مطبوعہ اعظمیہ، الخرشنی ۱/ ۲۸۲، الدسوقی ۱/ ۲۳۸، شرح الروض ۱/ ۱۵۳، المغنی مع المشرح ۱/ ۵۳۱۔

دوم۔ مستحب نہیں ہے، یہ مالکیہ میں سے مصری حضرات کی روایت ہے، اور یہی امام ابو حنیفہ سے حسن کی روایت ہے امام کے حق میں (جہری نمازوں میں)، اس کے مستحسن نہ ہونے کی دلیل وہ روایت ہے جسے امام مالک نے بھی سے، انہوں نے ابوصالح سے، اور انہوں نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "إذا قال الإمام: غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا: آمین، فإنه من وافق قوله قول الملائكة غفر له" (۱) (جب امام "غیر المغضوب علیہم ولا الضالین" کہے تو تم لوگ آمین کہو، بیشک جس کا آمین کہنا فرشتوں کے آمین کہنے کے ساتھ ہوگا اس کی مغفرت کر دی جائے گی)، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ امام "آمین" نہیں کہے گا، اس لئے کہ نبی ﷺ نے امام اور مقتدیوں کے درمیان تقسیم فرمائی ہے، اور تقسیم شرکت کے منافی ہے (۲)۔

سوم۔ امام کے لئے جہری نمازوں میں آمین کہنا واجب ہے، اور اس کی روایت امام احمد سے ہے، اسحاق بن ابراہیم کی روایت کے مطابق امام احمد نے فرمایا کہ آمین کہنا حضور ﷺ کا حکم ہے (۳)۔

سننے سے آمین کا تعلق:

۶- مذاہب اربعہ کا اتفاق ہے کہ جب امام کی قرأت سنی جائے تو آمین کہنا مسنون ہے، کوئی مقتدی اگر دوسرے مقتدی سے آمین سنے

(۱) حدیث: "إذا قال....." کی روایت امام مالک، بخاری، ابوداؤد و نورسائی نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے روایت کے آخر میں اتنے الفاظ زیادہ ہیں "ما تقدم من ذنبه" (سابقہ گناہوں کو) (فتح الکبیر ۱/ ۱۳۶)۔

(۲) اربعوی ۱/ ۳۱۶، ابن العربی نے اس کو امام مالک کی طرف منسوب کیا ہے (احکام القرآن ۱/ ۷۷)۔

(۳) الانصاف ۲/ ۱۲۰ طبع حامد العلی۔

آمین ۹

زیادہ نہ ہو تو زور سے آمین کہنا مستحب نہیں۔

جو لوگ آمین بالجبر کے قائل ہیں، ان کی دلیل یہ ہے: ”آن النبی ﷺ قال: آمین ورفع بها صوتہ“ (۱) (حضور ﷺ نے آمین کہی اور اپنی آواز کو بلند فرمایا)۔

سوم۔ آہستہ اور زور سے کہنے کے درمیان اختیار ہے، یہ مالکیہ میں سے ابن بکیر اور ابن العربی کا قول ہے، البتہ ابن بکیر اسے صرف امام کے ساتھ مخصوص سمجھتے ہیں، ابن العربی کے نزدیک سب کو اختیار ہے، اور انہوں نے اپنی کتاب ”احکام القرآن“ میں زور سے کہنے کو صحیح قرار دیا ہے (۲)۔

اگر امام آہستہ کہے تب بھی شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مقتدی زور سے کہے گا، اس لئے کہ مقتدی کے لئے آمین کو زور سے کہنا سنت ہے، لہذا امام کے چھوڑ دینے سے مقتدی سے ساکت نہیں ہوگا، اور اس لئے بھی کہ بسا اوقات امام بھول جاتا ہے، مقتدی اگر زور سے کہے گا تو اس سے امام کو یاد آ جائے گا (۳)۔

امام کے ساتھ آمین کہنا یا بعد میں کہنا:

۹۔ شافعیہ کا مسلک اور حنابلہ کا صحیح تر قول یہ ہے کہ امام کا مقتدی کے ساتھ ساتھ آمین کہنا سنت ہے، کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: ”إذا آمن الإمام فأمّنوا فإنه من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر“

(۱) المفروع ۱/ ۳۰۸، مطالب اولیٰ اُسی ۱/ ۳۳۲، کشاف القباخ ۱/ ۳۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الکافی ۱/ ۱۶۹، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۱، الروضہ ۱/ ۲۳۷، حدیث: ”قال: ”آمین“ ورفع بها صوتہ“ کی روایت ترمذی، ابوداؤد، دارقطنی اور ابن حبان نے کی ہے اس کی سند صحیح ہے دارقطنی نے اس کی تصحیح کی ہے (تخصیص البیہر ۱/ ۲۳۶)۔

(۲) الربوئی ۱/ ۳۱۶، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۷۱۔

(۳) الروضہ ۱/ ۲۳۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۱، مطالب اولیٰ اُسی ۱/ ۳۳۲۔

اول۔ آہستہ کہنا مستحب ہے، حنفیہ اور مالکیہ کی یہی رائے ہے، اور یہی ایک قول شافعیہ کا بھی ہے جو ان کے قول اظہر کے مقابل ہے، لیکن مالکیہ اسے صرف منفرد اور مقتدی کے لئے آہستہ آمین کہنے کو مستحب کہتے ہیں، اور حنفیہ نیز مالکیہ میں سے ابن حاجب اور ابن عرفہ نے اسے سبھی کے لئے مستحب قرار دیا ہے، اس لئے کہ یہ دعا ہے، اور دعائیں اصل ”اخفاء“ ہے (۱)، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً“ (۲) (اپنے پروردگار سے دعا کرو، عاجزی کے ساتھ اور چپکے چپکے)، نیز حضرت ابن مسعود کا ارشاد ہے کہ امام چار چیزوں کو مخفی طور سے ادا کرے گا، اور ان چار چیزوں میں سے ایک چیز آمین کو بیان فرمایا (۳)۔

شافعیہ کے ظاہر قول کے برعکس انہیں کی ایک رائے یہ ہے کہ اگر امام آمین کہے تو صرف مقتدی آمین کو آہستہ کہے گا، جس طرح دوسرے اذکار آہستہ کہتا ہے، یہ بھی کہا گیا ہے کہ مقتدی اس حالت میں آمین آہستہ کہے گا بشرطیکہ جماعت کم ہو (۴)۔

دوم۔ زور سے آمین کہنا مستحب ہے، یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے لیکن حنابلہ کا ہر نمازی کے بارے میں یہی مسلک ہے۔

تمام شافعیہ امام اور منفرد کے بارے میں حنابلہ سے اتفاق کرتے ہیں، مقتدی کے بارے میں شافعیہ اس وقت حنابلہ سے متفق ہیں جب کہ امام آمین نہ کہے، اگر امام آمین کہے تو ظاہر قول یہ ہے کہ زور سے آمین مستحب ہے، یہ بھی کہا گیا ہے کہ جماعت کثیر ہو اور امام آمین کہے تو صرف اس صورت میں زور سے آمین کہے گا، اور اگر جماعت

(۱) الفتاویٰ البندیہ ۱/ ۷۳، ۷۴، ۱۰۷، الربوئی ۱/ ۳۱۶، احکام القرآن لابن العربی ۱/ ۷۱۔

(۲) سورہ اعراف ۵۵۔

(۳) الہدایہ ۱/ ۳۸ طبع المجلسی۔

(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۱ طبع مصنف المجلسی، الروضہ ۱/ ۲۳۷ طبع مکتب الاسلامی۔

آمین ۱۰

روایت ہے جس میں یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ”إذا قال الإمام: (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) فقولوا: آمين، فإنه من وافق قوله قول الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه“ (۱) (جب امام غیر المغضوب علیہم ولا الضالین کہے تو تم آمین کہو، اس لئے کہ جس کا آمین کہنا فرشتوں کے آمین کہنے کے ساتھ ہوگا اس کے پچھلے گناہ معاف کر دئے جائیں گے)۔

اگر کوئی مقتدی امام کے ساتھ ساتھ آمین نہیں کہہ سکا تو امام کے بعد کہے گا، اگر مقتدی کو امام کے آمین کہنے کا علم نہ ہو، یا امام نے اس کو اس کے وقت مستحب سے مؤخر کر دیا تو مقتدی (وقت پر) آمین (خود) کہہ لے گا، شافیہ کے یہاں اس کی صراحت ہے، جیسا کہ انہوں نے یہ صراحت کی ہے کہ مقتدی نے امام کے ساتھ قرأت کی اور دونوں ایک ساتھ فارغ ہوئے تو ایک آمین کافی ہوگا، اگر مقتدی امام سے پہلے فارغ ہو جائے تو بغوی نے کہا ہے کہ مقتدی انتظار کرے، اور مختار یا درست بات یہ ہے کہ وہ پہلے اپنے لئے آمین کہے گا، پھر امام کی متابعت میں آمین کہے گا (۲)۔

”آمین“ اور ”ولا الضالین“ کے درمیان فصل کرنا:

۱۰- شافیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ ولا الضالین اور آمین کے درمیان ایک لطیف وقفہ کرے گا تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ آمین قرآن کا جز نہیں ہے، اور وہ اس پر بھی متفق ہیں کہ اس وقفہ میں کوئی لفظ

لہ ما تقدم من ذنبه“ (جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو، بیشک جس کی آمین فرشتوں کی آمین کے ساتھ ہوگی اس کے پچھلے گناہ معاف کر دئے جائیں گے)، نیز یہ بھی آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ”إذا قال أحدكم: آمين، وقال الملائكة في السماء: آمين، فوافقت إحداهما الأخرى، غفر له ما تقدم من ذنبه“ (۱) (تم میں سے جب کوئی ”آمین“ کہتا ہے اور فرشتے آسمان میں ”آمین“ کہتے ہیں، اور ایک آمین دوسری آمین کے ساتھ ہو جاتی ہے تو اس کے پچھلے گناہ معاف ہو جاتے ہیں)، شیخین نے اس کو روایت کیا ہے۔

حنابلہ کے صحیح قول کے مقابلہ میں ایک قول یہ ہے کہ مقتدی امام کے آمین کہنے کے بعد آمین کہے گا (۲)۔

ہمیں اس سلسلہ میں حنفیہ اور مالکیہ کی کوئی صریح عبارت نہیں مل سکی، لیکن انہوں نے جو کچھ بیان کیا ہے اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ مقتدی کا آمین کہنا امام کے آمین کہنے کے ساتھ ساتھ ہونا چاہئے، اس کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی وہ روایت ہے جو پہلے گزر چکی، اور جس میں یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ”إذا قال أحدكم : آمين وقالت الملائكة في السماء : آمين ...“ (جب تم میں سے کوئی شخص آمین کہتا ہے، اور فرشتے آسمان میں آمین کہتے ہیں....)، نیز حضرت ابو ہریرہؓ کی وہ

(۱) شرح لروض ۱/ ۵۳، معنی المحتاج ۱/ ۶۱، اشروانی علی التہجد ۵۱/ ۲، المغنی مع لشرح الکبیر ۱/ ۵۲۹، فتح لفروع ۱/ ۳۰۷، حدیث ”إذا أمن الإمام“ کی روایت امام مالک، احمد، شیخین اور اصحاب السنن نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے (فتح الکبیر ۱/ ۸۸) اور حدیث ”إذا قال أحدكم ...“ کی روایت امام مالک نے کی ہے اور شیخین اور نسائی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے اسی کے مثل روایت کی ہے (فتح الکبیر ۱/ ۱۳۶)۔

(۲) فتح لفروع ۱/ ۳۰۷۔

(۱) الہدایہ ۱/ ۸۸، البحر الرائق ۱/ ۳۳۱، ابن ماجہ ۱/ ۳۳۱، الخرش ۱/ ۲۸۲، مسالک الدلالة فی شرح متن الرسائل ۱/ ۳۱، مٹا یہ حنفیہ نے اس مسئلہ میں سکوت کیا ہے کیونکہ نقادنت اکثر ظاہر نہیں ہوگی، کیونکہ من کے نزدیک آمین سر ا کہنے کا حکم ہے (دیکھئے فقرہ ۸، دونوں احادیث کی تخریج (فقرہ ۵) پر گذر چکی ہے۔

(۲) اشروانی علی التہجد ۵۱/ ۲۔

آمین ۱۱-۱۴

آمین نہ کہنا:

۱۲- مذاہب اربعہ اس بات پر متفق ہیں کہ اگر نمازی ”آمین“ چھوڑ کر نماز کے دوسرے کام میں مشغول ہو جائے تو نہ تو اس کی نماز فاسد ہوگی اور نہ سجدہ سہو کی ضرورت ہوگی، اس لئے کہ ”آمین“ کہنا سنت ہے اور اب اس کا موقع نہیں رہا (۱)۔

امام کی قرأت پر آمین کہنے سے مقتدی کی قرأت کا منقطع نہ ہونا:

۱۳- شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ مقتدی کی قرأت کے درمیان اگر امام سورہ فاتحہ سے فارغ ہو جائے تو مقتدی کو چاہئے کہ پہلے ”آمین“ کہے پھر اپنی قرأت پوری کرے۔
حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک مقتدی کو قرأت ہی نہیں کرنا ہے (۲)۔

نماز کے باہر سورہ فاتحہ پڑھنے کے بعد آمین کہنا:

۱۴- چاروں فقہی مسالک میں سورہ فاتحہ پڑھنے کے بعد آمین کہنا سنت ہے، کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: ”لَقِنِي جَبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عِنْدَ فِرَاقِي مِنَ الْفَاتِحَةِ، آمِينَ“ (۳) (مجھے جبریل علیہ السلام نے سورہ فاتحہ سے فریقت پر ”آمین“ کہنے کی تلقین فرمائی ہے)۔

(۱) شرح الروض ۱/ ۵۲، الشروانی علی التہذیب ۲/ ۵۰، المغنی مع الشرح ۱/ ۵۳۰، المفروع ۱/ ۳۰۷، مطالب اولیٰ ائسی ۱/ ۵۰۳، الانصاف ۱/ ۱۲۱، البحر الرائق ۲/ ۱۰۶، ابن ماجہ ۱/ ۳۲۵، الدرستی ۱/ ۵۹۲، مقدمات ابن رشد ۱/ ۱۱۷ مطبوعہ احیاء۔

(۲) فتح الجواد ۱/ ۹۰، طبع الحلبي، المغنی مع الشرح ۱/ ۵۲۸، البحر الرائق ۱/ ۳۶۳، الہدایہ ۱/ ۵۵، بلدیہ المساک ۱/ ۱۱۳، طبع الحلبي، الصدی علی الخرش ۱/ ۲۶۹، الدرستی ۱/ ۲۳۷۔

(۳) الطحاوی علی مراتب الفلاح ۲/ ۱۳۲، مطبوعہ احیاء العربیہ مصر، التہذیب، علوم اشتریل ۱/ ۳۲، طبع التجاریہ، الترقانی علی الموطا ۱/ ۱۸۲، طبع التجاریہ،

زبان پر نہیں لایا جائے گا، البتہ شافعیہ کے نزدیک ”رب اغفر لی“ کہا جاسکتا ہے، شافعیہ نے یہ بھی کہا ہے کہ ”رب اغفر لی“ کے ساتھ ”ولو الدی ولجميع المسلمين“ بڑھالے تو کوئی حرج نہیں (۱)۔

ہمارے علم کی حد تک حنفیہ اور مالکیہ نے اس مسئلہ کو نہیں چھیڑا ہے۔

آمین کو مکرر کہنا اور آمین کے بعد کچھ اور پڑھنا:

۱۱- شافعیہ کے نزدیک بہتر یہ ہے کہ ”آمین رب العالمین“ کہا جائے، اس کے علاوہ دوسرا ”ذکر“ بھی کیا جاسکتا ہے، امام احمد کے نزدیک ایسا پڑھنا مستحب نہیں، لیکن (اگر کوئی پڑھ دے تو) نماز باطل نہیں ہوگی اور نہ اس کی وجہ سے سجدہ سہو کی ضرورت ہوگی (۲)۔

شافعیہ اور حنابلہ کے ماسوا کسی دوسری فقہ میں ہم نے تکرار سے متعلق کوئی صراحت نہیں پائی۔

کردی نے ابن حجر سے نقل کیا ہے کہ نماز میں ”آمین“ کی تکرار مندوب ہے، دلیل یہ ہے کہ حضرت وائل بن حجرؓ نے روایت کیا ہے: ”رأيت رسول الله ﷺ دخل الصلاة، فلما فرغ من فاتحة الكتاب قال: آمين، ثلاثا“ (میں نے دیکھا کہ حضور ﷺ نماز میں داخل ہوئے اور سورہ فاتحہ سے فارغ ہوئے تو تین مرتبہ ”آمین“ کہا)، اس روایت سے ”آمین“ کا تین بار کہنا یہاں تک کہ نماز میں بھی کہنا اخذ کیا جاتا ہے (۳)۔

(۱) البحر علی المنج ۱/ ۳۵۳، الحواشی المدنیہ ۱/ ۱۶۶، کشاف القناع ۱/ ۳۱۲۔
(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۱، مطالب اولیٰ ائسی ۱/ ۵۶۱، المغنی مع الشرح ۱/ ۵۷۱۔
(۳) الحواشی المدنیہ ۱/ ۱۶۶، اشعر ائسی علی النہایہ ۱/ ۳۶۹، طبع مصنفی الحلبي، وائل بن حجر کی حدیث کی تخریج پہلے کذروا۔

حنفیہ کے نزدیک چونکہ قنوت نازلہ سر اُپر بھی جاتی ہے اس لئے آمین نہیں کہا جائے گا، لیکن اگر امام قنوت زور سے پڑھے تو مقتدی آمین کہے گا، ابن عابدین نے لکھا ہے کہ میری رائے ہے کہ مقتدی امام کی اتباع کرے گا، لیکن جب امام زور سے قنوت پڑھے تو مقتدی آمین کہے گا۔

مشہور قول کے مطابق مالکیہ کے نزدیک ”قنوت نازلہ“ نہیں ہے (۱)۔

فجر کی نماز میں اگر امام قنوت پڑھے تو حنابلہ مقتدی کو آمین کہنے کی اجازت دیتے ہیں اور ان کے ساتھ اس سلسلے میں مالکیہ میں سے ابن فرحون ہیں (۲) لیکن حنفیہ کا مسلک ہے کہ فجر میں قنوت پڑھنے والے امام کے پیچھے مقتدی خاموش رہے (۳) اگر امام فجر میں قنوت نہیں پڑھ رہا ہو تو شافعیہ کی رائے ہے کہ مقتدی خود پڑھ لے، بشرطیکہ امام کی متابعت میں کوئی خلل نہ ہو (۴)۔

دوم: نماز کے باہر آمین کہنا

خطیب کی دعا پر آمین کہنا:

۱۶- خطیب کی دعا پر آمین کہنا مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسنون ہے، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ”سرا“ کہا جائے گا، شافعیہ کے نزدیک ”اوپنی آواز“ سے نہیں کہا جائے گا۔

(۱) الشروانی علی التبع ۲/ ۶۸-۶۹، مطالب اولیٰ اُنی ۱/ ۵۵۸، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۱۱۱، ابن عابدین ۱/ ۵۱، جوہر الکلیل ۱/ ۵۱، نازلہ کا معنی سخت حادثہ ہے جیسے طاعون (ابن عابدین ۱/ ۵۱، بحوالہ صحاح)۔

(۲) مطالب اولیٰ اُنی ۱/ ۵۶۲، لوطاب ۱/ ۵۳۹، طبع النجاشی، الصدوی علی فلیل ۱/ ۲۸۳، اور دیکھئے: کذشبہ نقرہ۔

(۳) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۱۱۱، الہدایہ ۱/ ۶۶۔

(۴) معنی النجاشی ۱/ ۲۰۵۔

دعاے قنوت میں آمین کہنا:

۱۵- قنوت، کبھی نازلہ ہوتی ہے اور کبھی غیر نازلہ میں، غیر نازلہ میں آمین کہنے کے سلسلہ میں فقہاء کی تین آراء ہیں:

۱- اگر مقتدی امام کی دعا سے تو ”آمین“ زور سے کہے، ورنہ خود قنوت پڑھے، شافعیہ کا یہی مسلک ہے اور حنابلہ کا صحیح قول یہی ہے، قنوت اور اس کے بعد کی دعا کے بارے میں امام محمد کی بھی یہی رائے ہے (۱)، حضور ﷺ پر درود پڑھنے کے سلسلہ میں بھی یہی حکم ہے، جیسا کہ شافعیہ کے یہاں اس کی صراحت ہے، شافعیہ کے علاوہ دوسرے ائمہ کے یہاں بھی بظاہر یہی مسئلہ ہے کیونکہ دعا کا لفظ درود کو بھی شامل ہے۔

۲- آمین نہ کہنا، یہ مالکیہ کا مسلک ہے، حنفیہ کا زیادہ صحیح قول یہی ہے، امام احمد سے بھی ایک روایت ہے، اور شافعیہ کا بھی ایک ضعیف قول ہے (۲)۔

۳- آمین کہنے اور نہ کہنے میں اختیار ہوگا، یہ امام ابو یوسف کی رائے ہے، اور شافعیہ کا بھی ایک ضعیف قول ہے (۳)۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک نازلہ اور غیر نازلہ کی قنوت میں کوئی فرق نہیں ہے۔

= انجوز الوردیہ ۱/ ۳۲۵، طبع المہدیہ، زادالمسیر ۱/ ۱۶، طبع المکتب الاسلامی، تفسیر امیہاوی ۱/ ۳۱، طبع التجاریہ حدیث: ”القصی جوبیل.....“ کی روایت ابن ابی شیبہ نے کی ہے اور کوئی نے ابو یوسف سے اسی مفہوم کی روایت نقل کی ہے (الدر المنثور ۱/ ۱۶)۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۱۱۱، اظہاروی علی مراتی الفلاح ۲/ ۲۰۹، الخواشی المدنیہ ۱/ ۱۵۰، الفرر البیہ شرح انجوز الوردیہ ۱/ ۳۳۱، البجری علی الخطیب ۲/ ۵۸، الشروانی علی التبع ۲/ ۶۷، شرح الروض ۱/ ۱۵۹، الجمل علی النجاشی ۱/ ۳۷۳، الانصاف ۲/ ۱۷۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/ ۷۹۰، مطالب اولیٰ اُنی ۱/ ۵۵۸، کشاف القناع ۱/ ۳۳۸، الصدوی علی الخرشنی ۱/ ۲۸۳۔

(۲) الصدوی علی الخرشنی ۱/ ۲۸۳، اظہاروی علی مراتی الفلاح ۲/ ۲۰۹، الانصاف ۲/ ۱۷۲، المغنی النجاشی ۱/ ۱۶۸۔

(۳) مغنی النجاشی ۱/ ۶۸، الفتاویٰ الخانیہ ۱/ ۱۰۶۔

آئین ۱۷-۱۸

آئی ہے، جیسا کہ آج اجتماعی شکل میں دعا کرنے کی عادت بن گئی ہے، بلکہ شریعت میں فی الجملہ اس کی ترغیب آئی ہے۔ پھر علامہ موصوف نے بہت سے دلائل لکھے ہیں اور فرمایا ہے کہ: ”ان سب کا حاصل یہ ہے کہ قدیم زمانہ سے جماعت کی مسجدوں میں جو جامع مسجد ہیں، اور قبائل کی مسجدوں میں بھی جو شہر کے اطراف کی اور سرانے کی مساجد ہیں، اماموں کا یہ عمل یعنی نمازوں سے فراغت کے بعد بلند آواز سے موجودہ متعارف طریقہ سے دعا کرنا، اس میں حاضرین کو شریک کرنا اور سننے والوں کا آئین کہنا، ہاتھوں کو اٹھانا، اور پھیلا مانا اور گریہ وزاری کرنا کسی اختلاف و نزاع کے بغیر جاری ہے۔“

حضرت امام مالک اور ان کے علاوہ مالکی حضرات کی ایک جماعت اس کو مکروہ سمجھتی ہے، کیونکہ اس سے امام کے دل میں اپنی عظمت اور بڑائی کا خیال پیدا ہوگا، جو لوگ نماز کے بعد دعا کے قائل ہیں وہ مستحب سمجھتے ہیں کہ ہر دعا کی جائے، اس میں اور بھی تفصیلات ہیں (۱) (دیکھئے: ”دعا“۔)

اور حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ ”زبان“ سے اور ”زور“ سے آئین نہیں کہا جائے گا بلکہ دل ہی دل میں کہا جائے گا (۱)۔
امام کے یہ کہنے کے بعد کہ ”قبول ہونے کے یقین کے ساتھ دعا کرو“ مکرین کے چہرہ پر ایک ”جماعت“ آئین آئین کا جو شور مچاتی ہے مالکیہ اسے حرام اور بدعتِ حرمہ کہتے ہیں (۲)۔

استسقاء کی دعا میں آئین کہنا:

۱۷- جب امام بلند آواز سے استسقاء کی دعا کر رہا ہو تو شافیہ اور حنا بلکہ کا مسلک ہے کہ مقتدی کے لئے آئین کہنا مستحب ہے، مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، حنفیہ اس سلسلے میں ان کے مخالف نہیں۔
مالکیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ امام اور مقتدی دعا کریں گے، اور ایک قول یہ ہے کہ سب کی دعا کے فوراً بعد امام مقتدیوں کی طرف رخ کرے اور دعا کرے اور مقتدی آئین کہیں (۳)۔

نماز کے بعد دعا پر آئین کہنا:

۱۸- ہمارے علم میں بعض مالکیہ کے سوا کوئی بھی نماز کے بعد امام کی دعا پر آئین کہنے کا قائل نہیں ہے، جواز کے قائلین میں ابن عرفہ ہیں، ابن عرفہ نے اس کی کراہیت میں کسی قسم کے اختلاف کا انکار کیا ہے، علامہ فقیہ ابو مہدی غمیری نے (ایک سوال کے) اپنے جواب میں یہ لکھا ہے: ”نماز کے بعد دعا کرنے کی شریعت میں کوئی ممانعت نہیں

(۱) شرح الصغیر ۱/۵۰۹، مطالب اولیٰ ائسی ۱/۹۰، الفروع ۱/۵۶۸، امانہ
مطالعین ۲/۸۷، طبع المجلس، ابن ماجہ ۱/۵۵۰۔

(۲) شرح الصغیر ۱/۵۱۰، طبع دار المعارف۔

(۳) شرح الروض ۱/۲۹۲، مطالب بولی ائسی ۱/۸۱۹، شرح الکبیر والغبنی
۲/۲۹۵، الطحاوی علی الراتی ۱/۲۰۱، الخرش ۲/۱۵، کفایہ الطالب الربانی
وجامیہ المستعدی ۱/۳۱۱، طبع مصنف المجلس۔

(۱) الرہوتی ۱/۳۱۱، الفروق ۳/۳۰۰، طبع دار المعرفہ لبنان، الروضہ ۱/۲۶۸،
الأداب الشرعیہ ۲/۲۸۳، طبع المنار۔

اربعہ کے مسلک میں حرام ہے (۱) اس لئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ”لا تشربوا فی آنیۃ الذهب والفضۃ، ولا تاكلوا فی صحافہما، فإنہما لہم فی الدنیا ولکم فی الآخرة“ (۲) (سونے اور چاندی کے برتن میں مت پیو، اور نہ ان کے پیالوں میں کھاؤ، اس لئے کہ یہ دنیا میں کافروں کے لئے ہیں اور آخرت میں تمہارے لئے ہیں)، حضور ﷺ نے چاندی کے برتن میں پینے سے منع کرتے ہوئے فرمایا: ”من شرب فیہا فی الدنیا لم یشرب فیہا فی الآخرة“ (۳) (جو شخص چاندی کے برتن میں دنیا میں پئے گا وہ آخرت میں اس میں نہیں پئے گا)، نبی حرمت کی مقتضی ہوتی ہے، ایسے برتنوں میں پینے کے حرام ہونے کی علت (۴) یہ ہے کہ اس سے پینے والوں میں ”فخر اور تکبر“ پیدا ہوتا ہے، اور غریبوں کا دل ٹوٹتا ہے۔

آنیۃ

اول: تعریف:

۱- ”آنیۃ“ انا کی جمع ہے، انا کا معنی ہے برتن، اور اس سے مراد ایسا ظرف ہے جو کسی چیز کو اپنے اندر سمیٹ سکے، آنیۃ کی جمع اوان ہے (۱)، اس کے قریب المعنی الفاظ ”ظرف“ اور ”ماون“ ہیں۔ اس لفظ کو جب فقہاء استعمال کرتے ہیں تو وہ لغوی معنی سے خارج نہیں ہوتا۔

دوم: استعمال کے اعتبار سے برتنوں کے احکام:

(الف) میٹرل کے لحاظ سے:

۲- میٹرل کے اعتبار سے برتن کی کئی قسمیں ہیں: سونے چاندی کے برتن، وہ برتن جس پر چاندی مڑھی گئی ہو، سونے چاندی کا پانی چڑھایا ہو برتن، وہ عمدہ برتن جن کا میٹرل بہت قیمتی ہے یا جس کی کاریگری عمدہ ہے، چمڑے کے برتن، ہڈی کے برتن، اور ان کے علاوہ دوسری چیزوں کے برتن۔

پہلی قسم: سونے چاندی کے برتن:

۳- یہ قسم بذات خود ممنوع ہے، سونے اور چاندی کا استعمال امر

(۱) القاسوس الجیٹ (آئی)۔

(۱) تکریمۃ فتح القدر ۸۱/۸ طبع بولاق ۱۳۱۸ھ، المشرح الکبیر بحمدیہ الدوسقی ۶۳/۱ طبع عیسیٰ الجلی، البیہری علی الخطیب ۲۲۹/۲ طبع مصنفی الجلی ۱۳۷۰ھ مجموع ۲۲۶/۱ اور اس کے بعد کے صفحات طبع البیہریہ الجلی لاہن قدامہ ۸/۱۱۵-۱۱۶ طبع بول۔

(۲) حدیث: ”لا تشربوا.....“ کی روایت امام احمد، شیخین اور اصحاب السنن نے حضرت حذیفہ سے مرفوعاً ان الفاظ میں کی ہے: ”لا تشربوا فی آنیۃ الذهب والفضۃ ولا تاكلوا فی صحافہما، ولا تلبسوا الحویر ولا الدیاج، فالہ لہم فی الدنیا وهو لکم فی الآخرة“ (سونے اور چاندی کے برتن میں مت پیو اور نہ ان کے پیالوں میں کھاؤ اور ریشمی کپڑے مت پہنو، اس لئے کہ یہ دنیا میں کافروں کے لئے ہیں اور آخرت میں تمہارے لئے ہیں) (فتح الکبیر ۳۲۶/۳ طبع مصنفی الجلی ۱۳۵۰ھ۔

(۳) حدیث: ”من شرب.....“ کی روایت مسلم نے متعدد سندوں سے کی ہے، اس میں یہ الفاظ ہیں: ”فالہ من شرب فیہا فی الدنیا لم یشرب فیہا فی الآخرة“ (کیونکہ جو شخص ان میں دنیا میں پئے گا وہ آخرت میں ان میں نہیں پئے گا) (صحیح مسلم ۶۳۶/۳، تحقیق محرفو اد عبدالباقی طبع عیسیٰ الجلی)۔

(۴) علت سے مراد یہاں حکمت ہے وہ علت مراد نہیں ہے جو عوامی کے نزدیک معروف ہے۔

استعمال کا کیا حکم ہے جس پر چاندی چڑھائی گئی ہو یا اس پر چاندی سے کام کیا گیا ہو یا چاندی کے تار سے باندھا گیا ہو، امام ابوحنیفہ کے نزدیک، اور یہی ایک روایت امام محمد کی ہے، اور امام شافعی کی بھی ایک روایت ہے، نیز بعض حنابلہ کا قول ہے کہ ایسے برتن کا استعمال جائز ہے بشرطیکہ استعمال کرنے والا چاندی کی جگہ سے بچے (یعنی چاندی والا حصہ اس کے منہ سے نہ لگے)، اکثر حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر چاندی تھوڑی ہو تو اس کا استعمال جائز ہے۔

چاندی چڑھائے ہوئے برتن کے سلسلہ میں مالکیہ کی دو روایتیں ہیں: ایک روایت یہ ہے کہ ممنوع ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ جائز ہے، بعض لوگ جواز کو ترجیح دیتے ہیں۔

اور جڑے ہوئے برتن کو سونے یا چاندی سے باندھنا ان حضرات کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

شافعیہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ جس برتن کو سونے سے جوڑا گیا ہو اس کا استعمال جائز نہیں ہے، خواہ سونے کا استعمال تھوڑا ہو یا زیادہ، اور خواہ ضرورت ہو یا بلا ضرورت، بعض لوگوں کا مسلک یہ ہے کہ سونے سے جڑا ہوا برتن چاندی سے جڑے ہوئے برتن کی طرح ہے، اگر بڑا ہے اور زینت کے لئے نہیں ہے تو استعمال جائز ہے، اور اگر زینت کے لئے ہے تو حرام ہے اگرچہ چھوٹا ہو، چھوٹے اور بڑے ہونے کا مد اعراف پر ہے (۱)۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ سونے اور چاندی سے جڑے ہوئے برتن میں اگر مقدار زیادہ ہے تو ہر حال میں حرام ہے، خواہ سونا ہو یا چاندی، ضرورت سے ہو یا بلا ضرورت، ابو بکر کا قول یہ ہے کہ چاندی اور سونا

= جاتا ہے تو اس وقت "ضرب المسالہ بالفضة" بولتے ہیں (ابن ماجہ بن ۲۱۹/۵ بحوالہ مغرب، تھوڑے شرف کے ساتھ)۔
(۱) ابیحیری علی الخطیب ۱۰۱/۱ اور اس کے بعد کے صفحات، اس میں تفصیلات اور متعدد اقوال ہیں۔

ممانعت اگرچہ کھانے اور پینے کے متعلق آئی ہے لیکن اس کی علت سونے چاندی کے برتن کے ہر طرح استعمال اور اس سے طہارت لینے میں بھی موجود ہے۔

جب غیر عبادت میں یہ ممنوع ہے تو عبادت میں بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگی، امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ مکروہ تنزیہی ہے (۱)۔

اگر سونے چاندی کے برتن سے وضو یا غسل کر لے تو حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ اور اکثر حنابلہ کے نزدیک طہارت درست ہوگی، اس لئے کہ طہارت اور پانی کا کوئی تعلق سونے چاندی سے نہیں ہے، جیسے غصب کی ہوئی زمین میں طہارت درست ہوتی ہے اسی طرح ان برتنوں سے طہارت درست ہوگی۔

بعض حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ طہارت درست نہ ہوگی، اس لئے کہ عبادت کے اندر حرام فعل کا ارتکاب کیا گیا ہے، تو یہ ایسے ہی درست نہ ہوگی جیسے غصب کی ہوئی زمین میں نماز درست نہیں ہوتی، (سونے چاندی کے برتنوں کے استعمال کی) یہ حرمت مردوں اور عورتوں دونوں کے لئے ہے (۲)۔

دوسری قسم: وہ برتن جن پر چاندی مڑھی گئی ہو یا ان کو چاندی کے تار سے باندھا گیا ہو (۳):

۴- فقہاء مذہب کی آراء اس میں مختلف ہیں کہ اس برتن کے

(۱) المجموع ۶/۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حاشیہ الدسوقی ۱/۶۳، الاتحاف للخطیب مع حاشیہ ابیحیری ۱/۱۰۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۱/۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) چاندی کا پانی یا چاندی کا ورق جس پر جڑھایا گیا ہو، اس کو منقش، مزین اور مزوق بھی کہا جاتا ہے (ابن ماجہ بن بحوالہ القاسوس ۵/۲۱۸ طبع اول) اور دروازہ کو اس وقت "مغصب" کہا جاتا ہے جبکہ مغصبہ سے باندھا گیا ہو، مغصبہ وہ چوڑا لوہا ہے جس کو دروازہ میں لگایا جاتا ہے چاندی سے جب دانت کو باندھا

آئیہ ۵

ابن المنذر، اسحاق بن راہویہ رحمہم اللہ وغیرہ ہیں (۱)۔

تیسری قسم: وہ برتن جس پر سونے چاندی کا پانی یا پتر چڑھایا گیا ہو:

۵- حنفیہ کا مذہب اور مالکیہ کا ایک قول ہے کہ وہ برتن جس پر سونے یا چاندی کا پانی چڑھایا گیا ہو (۲) اس کا استعمال جائز ہے، لیکن حنفیہ یہ قید لگاتے ہیں کہ سونے چاندی کا پانی اس طرح چڑھایا گیا ہو کہ اس کو برتن سے الگ کرنا ممکن نہ ہو (تو جائز ہے)۔

کاسانی کا قول ہے کہ وہ برتن جس پر سونے چاندی کا پانی چڑھایا گیا ہو جو برتن سے الگ نہیں کیا جاسکتا ہو تو اس سے انتفاع میں کوئی حرج نہیں، ایسے برتن میں کھانا پینا وغیرہ بالاجماع جائز ہے (۳)، اور اگر الگ کرنا ممکن ہو تو ایسے برتن میں امام ابوحنیفہ اور ان کے صاحبزادوں کا وہی اختلاف ہے جو چاندی چڑھائے ہوئے اور چاندی سے جوڑے ہوئے برتن میں ہے۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ سونے چاندی کا پانی اگر تھوڑا ہو تو استعمال جائز ہے (۴)۔

حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ برتن جس پر سونے یا چاندی کا پانی چڑھایا گیا ہو یا جس میں سونا چاندی بھری گئی ہو، یا جس میں سونے چاندی کا تار ہو وہ خالص سونے چاندی کی طرح ہیں (۵)۔

تھوڑا ہو تو جائز ہے، اکثر حنابلہ کی رائے ہے کہ سونے کا استعمال درست نہیں ہے لیکن ”ضرورت“ ہو تو درست ہے، اور تھوڑی چاندی کا استعمال جائز ہے، قاضی نے کہا کہ تھوڑی چاندی ہر حال میں جائز ہے خواہ ضرورت ہو یا نہ ہو، ابو الخطاب کہتے ہیں کہ تھوڑی چاندی کا بھی استعمال بوقت حاجت ہی درست ہے۔

جس جگہ چاندی لگی ہو اس جگہ کو استعمال کرنا حنابلہ کے نزدیک مکروہ ہے، تا کہ چاندی کو استعمال کرنے والا قرآن نہ پائے (۱)۔

حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ چاندی چڑھا ہوا یا چاندی سے جڑا ہوا برتن استعمال کرنا مکروہ ہے، امام محمد کی بھی دوسری روایت یہی ہے، امام ابوحنیفہ اور ان کے موافقین کی دلیل کہ سونا اور چاندی میں سے ہر ایک برتن کے تابع ہے، اور تابع کا اعتبار نہیں، جیسے جبہ میں ریشم کا کوٹ لگا ہو، یا کپڑے میں ریشم کا نقش ہو، یا گلیتھ کی کیل سونے کی ہو تو (تابع ہونے کی وجہ سے) جائز ہیں (۲)۔

اور حاجت کی بنا پر جو لوگ تھوڑی چاندی کے جواز کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ ”ان قدح النبى ﷺ انكسر، فاتخذ مكان الشعب سلسلة من فضة“ (۳) (نبی ﷺ کا پیالہ ٹوٹ گیا تو اس میں آپ ﷺ نے چاندی کا تار لگا دیا)، اور یہ کہ ضرورت اس کی داعی ہوتی ہے، اور اس میں نہ اسراف ہے اور نہ تفاخر، لہذا ایٹانے سے جوڑنے کی طرح ہے۔

سلف میں سے جو لوگ چاندی سے جوڑنے کے جواز کے قائل ہیں ان میں حضرت عمر بن عبد العزیز، سعید بن جبیر، طاؤس، ابو ثور،

(۱) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) تکملة فتح القدیر ۸/ ۸۳۔

(۳) اس کی روایت بخاری نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے (فتح الباری ۱/ ۱۶۱ طبع عبدالرحمن محمد) اور شعب کا معنی پھٹنا اور ٹوٹنا۔

(۱) المغنی ۱/ ۱۵۔

(۲) برتن تو تانبہ یا لوہا وغیرہ کا ہو لیکن اس پر سونا یا چاندی کا پانی چڑھایا گیا ہو تو اس کو مسموم کہتے ہیں (تجم متن المغنی)۔

(۳) البدائع ۲/ ۲۹۸ طبع اول (مراد حنفیہ کا اجماع ہے)۔

(۴) فتح القدیر ۸/ ۸۲، لوطاب ۱/ ۱۳۹ طبع لیبیا، البیہقی علی الخطیب ۱/ ۱۰۳، منتہی الارادات ۱/ ۱۲ طبع قطر۔

(۵) منتہی الارادات ۱/ ۱۲۔

صاحب مجموع نے یہی بات لکھی ہے، لیکن اذری نے نقل کیا ہے کہ صاحب البیان نے اپنی زوائد میں اس برتن کے استعمال کے بارے میں اختلاف نقل کیا ہے جس میں نفاست کا ریگری کی وجہ سے ہو، اور یہ کہا ہے کہ صحیح یہی ہے کہ جائز ہے (۱)۔

پانچویں قسم: چمڑے کے برتن:

۹- مذاہب اربعہ کے فقہاء کا قول ہے کہ دباغت سے پہلے ہر مردار کا چمڑا ناپاک ہے، اور ربا دباغت کے بعد تو مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مشہور یہی ہے کہ وہ بھی نجس ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ یہ جو حدیث میں آیا ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "ایما إهاب ذبیح فقد طہر" (۲) (جس کے چمڑے کو دباغت دی جائے گی وہ پاک ہو جائے گا) اس سے مراد طہارت لغوی یعنی نظافت ہے شرعی طہارت نہیں ہے، نتیجہ اس کا یہ ہوگا کہ نہ ایسے چمڑے کے ساتھ نماز پڑھی جاسکتی ہے اور نہ ایسے چمڑے پر۔

مالکیہ اور حنابلہ کا غیر مشہور قول یہ ہے کہ دباغت کے ذریعہ چمڑا شرعی طور پر پاک ہو جاتا ہے، اس کے ساتھ نماز پڑھی جائے گی اور اس چمڑے پر بھی۔

نجاست کا قول حضرت عمرؓ اور ان کے صاحبزادے عبد اللہ، عمران بن حصین اور حضرت عائشہؓ سے منقول ہے۔

امام احمد سے ایک دوسری روایت ہے کہ مردار کے چمڑوں میں

(۱) فتح القدیر ۸/ ۸۳، شرح الصغیر ۱/ ۶۲ طبع دار المعارف، المجموع ۱/ ۵۳، المغنی ۱/ ۵۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) حدیث: "ایما إهاب ذبیح فقد طہر" کی روایت احمد بن حنبلہ، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت عبد اللہ بن عباس سے کی ہے، حدیث صحیح ہے (فیض القدیر ۳/ ۱۳۹ طبع اول اتھارٹیو) اور اس کی روایت مسلم اور ابوداؤد نے بھی ان سے ان الفاظ کے ساتھ ہے: "إذا ذبیح الإهاب فقد طہر" (جس کے چمڑے کو دباغت دے دی جائے وہ پاک ہو جائے گا) (فتح المکیہ ۱/ ۱۰۶)۔

اگر برتن سونے یا چاندی کا ہو اور اس پر غیر سونا چاندی کا پتہ چڑھایا گیا ہو تو اس سلسلہ میں مالکیہ کے دو قول ہیں، شافعیہ کا قول یہ ہے کہ اگر سونا چاندی چھپ گئی ہو تو اس کا استعمال جائز ہے کیونکہ نفاست پیدا ہونے کی علت اب ختم ہو گئی ہے (۱)۔

چوتھی قسم: سونے چاندی کے ماسوا دوسرے عمدہ برتنوں کا حکم:

۶- سونے چاندی کے علاوہ جو برتن ہوں گے ان کی عمدگی اور نفاست یا تو میٹرل کی وجہ سے ہوگی یا کارگری کے سبب ہوگی۔

الف- میٹرل کی وجہ سے اعلیٰ قسم کا برتن:

۷- حنفیہ اور حنابلہ کے یہاں صراحت ہے، اور شافعیہ اور مالکیہ کا صحیح تر مذہب ہے کہ اعلیٰ قسم کے برتنوں کا استعمال جائز ہے، جیسے عقیق، یا قوت، زبرجد کے برتن، اس لئے ان چیزوں اور ان جیسی چیزوں کی عمدگی سے ان کے استعمال کا حرام ہونا ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ اشیاء کی اصل حلت ہے اور یہ حلت پر باقی رہے گی، اور ان کو سونے چاندی پر قیاس کرنا درست نہیں، اس لئے کہ حرمت کا تعلق سونے چاندی سے ہے جن کا استعمال بہ کثرت ہوتا ہے، لہذا حرمت کا حکم ان سے تجاوز نہیں کرے گا۔

بعض مالکیہ کا قول ہے کہ اعلیٰ قسم کے برتنوں کا استعمال جائز نہیں ہے لیکن یہ بہت ہی ضعیف قول ہے، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

ب- وہ برتن جن کی نفاست کا ریگری کی وجہ سے ہو:

۸- وہ برتن جن میں نفاست کا ریگری کی وجہ سے ہو، جیسے نفاست والے شیشے وغیرہ، ان کا استعمال بلا اختلاف حرام نہیں ہے۔

(۱) مواہب الجلیل ۱/ ۱۲۹، البحر علی الطیب ۱/ ۱۰۳۔

ہے، اور آدمی کا چہرہ آدمی کے محترم ہونے کی وجہ سے دباغت سے بھی پاک نہیں ہوتا تا کہ اس کی کرامت کا تحفظ ہو سکے، اور اگر اس کی پاکی کافی الجملہ حکم بھی دیا جائے جب بھی اس کا استعمال جائز نہ ہوگا، جیسے کہ آدمی کے دوسرے اجزاء کا استعمال جائز نہیں ہے (۱)۔

چھٹی قسم: ہڈیوں سے بنے ہوئے برتن:

۱۰- ذبح شدہ ماکول اللحم جانور کی ہڈی سے بنے ہوئے برتن کا استعمال بالاجماع جائز ہے، اگر برتن غیر ماکول اللحم جانور کی ہڈی سے بنے ہوں تو حنفیہ کے نزدیک وہ پاک ہیں، بشرطیکہ جانور ذبح کیا گیا ہو، کیونکہ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ سینگ، ماخن اور ہڈی پاک ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ ہاتھی کے دانت کا کنگھا استعمال فرماتے تھے (۲)، اگر وہ پاک نہ ہوتا تو حضور ﷺ اس کو استعمال نہ فرماتے، اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ہاتھی کی ہڈی سے برتن بنانا جائز ہے، ہٹا فعیہ کی ایک رائے یہی ہے، اور یہی رائے ابن تیمیہ کی ہے، ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ ہڈی، دانت، سینگ اور گھر، بال اور اون کی طرح ہیں، ان میں نہ حس پائی جاتی ہے اور نہ تکلیف، نیز حضور ﷺ نے فرمایا ہے: "إنما حرم من المیتة أكلها" (۳) (مردار کا صرف کھانا حرام ہے)، اور حضور اکرم ﷺ کا یہ ارشاد مردار کی جو چیز حرام ہے اس کو محدود کر دیتا ہے، لہذا اس کے ماسوا تمام چیزیں حلت پر ہیں گی۔

(۱) المشرح المصغیر ۱/۵۱، المغنی ۱/۵۵، المجموع ۱/۲۱۵، ۲۳۵، مراتب الفلاح مع حاشیہ الطحاوی ۱/۸۹ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المصغیر المصغیر۔
(۲) حدیث: "کان یمسحط..." کی روایت بیہقی نے اپنی سنن کی کتاب الطہارہ میں حضرت انسؓ سے کی ہے، اور اس کو ضعیف قرار دیا ہے (نصب الرایہ ۱/۱۱۹-۱۲۰)۔
(۳) حدیث: "إنما حرم من المیتة أكلها" صحیحین میں متعدد طرق سے آئی ہے، ایک روایت امام مسلم نے حضرت ابن عباسؓ کے واسطے سے ذیل کے

سے وہی چہرہ پاک ہوگا جو زندگی کی حالت میں پاک تھا۔
حضرت عطاء، حسن، شععی، نخعی، قتادہ، یحییٰ الانصاری اور سعید بن جبیر وغیرہم سے ایسا ہی منقول ہے۔

ہٹا فعیہ کا مسلک ہے کہ جب کوئی حیوان ماکول اللحم ذبح کیا جائے تو ذبح کی وجہ سے اس کے اجزاء میں سے کوئی جزا پاک نہیں ہوگا اور اس کے چہرے سے انتفاع جائز ہوگا، اور جو جانور نہیں کھایا جاتا ہے اگر اسے ذبح کر دیا جائے تو وہ ذبح کی وجہ سے نجس ہو جائے گا جیسا کہ موت کی وجہ سے وہ نجس ہو جاتا ہے، لہذا نہ تو اس کا چہرہ پاک ہوگا اور نہ اس کے اجزاء میں سے کوئی جزا پاک ہوگا۔

ہر وہ جانور جو موت کی وجہ سے نجس ہو گیا ہو دباغت سے اس کا چہرہ پاک ہو جائے گا، سوائے کتا اور خنزیر کے، کیونکہ حضور کا ارشاد ہے: "ایما إهاب ذبیح فقد طہر" (۱) (جس چہرے کو دباغت دے دی جائے گی وہ پاک ہو جائے گا)، پاک اس لئے بھی ہوگا کہ دباغت چہرے کو خراب ہونے سے محفوظ رکھتی ہے اور اس کو انتفاع کے لائق بناتی ہے جیسے زندہ رہنا، نیز جس طرح "زندگی" چہرے سے نجاست کو دور کرتی ہے ایسے ہی دباغت بھی دور کرتی ہے، البتہ کتا، خنزیر، اور ان دونوں سے جو جانور پیدا ہوں ان کا چہرہ دباغت سے پاک نہیں ہوگا۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ خنزیر اور آدمی، اگر چہ کافر ہو، ان دونوں کے علاوہ ہر مردار کا چہرہ دباغت سے پاک ہو جاتا ہے، خواہ دباغت حقیقی ہو، جیسے بول کی پتی اور انار کے چھلکے اور شب (پھنکری) یا دباغت حکمی ہو، جیسے مٹی لگانا، دھوپ میں ڈالنا اور ہوا میں رکھنا، لہذا نماز اس کے ساتھ اور اس پر دونوں طرح جائز ہے اور اس سے وضو کرنا بھی جائز ہے۔

خنزیر کا چہرہ دباغت سے اس لئے پاک نہیں ہوتا ہے کہ وہ نجس العین

(۱) حدیث: "ایما إهاب..." کی تخریج پہلے گذر چکی۔

شافعیہ کی دوسری رائے یہ ہے کہ وہ نجس ہے، اور یہی ان کا مذہب ہے۔

۱۱- اگر غیر مذہب جانور کی ہڈی ہو، جانور خواہ مالکول اللحم ہو یا نہ ہو، تو حنفیہ اور ان کے موافقین اپنے مسلک کے مطابق اس کی طہارت کے قائل ہیں بشرطیکہ اس میں چکنائی نہ ہو، لہذا جب تک اس سے چکنائی دور نہ کر دی جائے وہ پاک نہ ہوگی۔ شافعیہ، اکثر مالکیہ اور حنابلہ کا قول یہ ہے کہ ہڈی اس صورت میں ناپاک رہے گی اور کسی حال میں پاک نہ ہوگی (۱)۔

فقہاء کا اجماع ہے کہ خنزیر کی ہڈی کا استعمال کرنا حرام ہے اس لئے کہ وہ نجس العین ہے، اور آدمی کی ہڈی کا استعمال کرنا بھی جائز نہیں، اگرچہ کافر ہو، اس لئے کہ وہ مکرم ہے۔

۱۲- امام محمد بن الحسن کے نزدیک ہاتھی کا وہی حکم ہے جو خنزیر کا ہے، کیونکہ ہاتھی ان کے نزدیک نجس العین ہے (۲) شافعیہ کے نزدیک کتے کا وہی حکم ہے جو خنزیر کا ہے، عطاء، طاؤس، حسن اور عمر بن عبد العزیز ہاتھی کی ہڈی کو مکروہ سمجھتے ہیں (۳)، محمد بن سیرین اور ابن جریر وغیرہ نے ہاتھی کی ہڈی کے استعمال کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ ابوداؤد نے اپنی سند سے حضرت ثوبانؓ کے واسطے سے نقل کیا ہے: "أن رسول الله ﷺ اشترى لفاطمة فلاة من عصب وسوارين من عاج" (۴) (نبی ﷺ نے حضرت

= الفاظ میں نقل کی ہے "إلما حوم أكلها" (یقیناً اس کا کھانا حرام ہے) اس میں ایک واقعہ کا ذکر ہے اور اس کی روایت دارقطنی نے ان الفاظ میں کی ہے "إلما حوم من المبة أكلها" (تخصیص الجیر ۱/۳۶-۳۸ طبع المطبعة لغویۃ المتحدة، سنن الدارقطنی ۱/۳۱-۳۲)۔

- (۱) شرح الروض ۱/۱۰
- (۲) مرآة الفلاح ۱/۸۹
- (۳) مرآة الفلاح ۱/۸۹، لشرح الصغیر ۱/۳۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۱/۶۰
- (۴) اس کی روایت احمد اور ابوداؤد نے حضرت ثوبانؓ سے کی ہے، اس میں ایک طویل واقعہ کا ذکر ہے، اس میں یہ بھی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: یا ثوبان،

فاطمہؓ کے لئے پٹھے کا ہار اور ہاتھی دانت کے دو کنگن خریدے تھے)۔ اور نجاست کے قائلین کا استدلال اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ" (۱) (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار) سے ہے، اور ہڈی بھی مردار جانور کا ایک حصہ ہے، لہذا حرام ہوگی، اور ہاتھی کا گوشت نہیں کھایا جاتا اس لئے کہ وہ نجس ہے، خواہ مذہب ہو یا غیر مذہب۔ اور بعض مالکیہ نے کہا ہے کہ ہاتھی کی ہڈی کا استعمال مکروہ ہے اور یہ قول ضعیف ہے۔

امام مالک کا ایک قول یہ ہے کہ اگر ہاتھی ذبح کر دیا جائے تو اس کی ہڈی پاک ہے ورنہ نجس (۲)۔

ساتویں قسم: دیگر قسم کے برتن:

۱۳- جس قسم کے برتنوں کا ذکر سابق میں نہیں آیا ہے ان کا استعمال مباح ہے، چاہے وہ قیمتی ہوں جیسے لکڑی اور مٹی کی بعض قسمیں، اور جیسے یاقوت، عقیق اور پتیل، یا کم قیمت ہوں جیسے عام استعمال کے برتن (۳)، مگر بعض برتنوں کا ان میں نبیذ ڈالنے کے اعتبار سے خاص حکم ہے، چنانچہ نبی ﷺ نے اولاً دباء، حتم، تقیر اور مزفت (۴) نامی

= اشرفا فاطمة فلاة من عصب وسوارين من عاج" (۱) (اے ثوبان! فاطمہ کے لئے پٹھے کا ہار اور ہاتھی کے دو کنگن خریدو)، اس کی سند میں دور ہوی مجہول ہیں (سنن ابی داؤد ۳/۱۳۰-۱۳۱ طبع التجاریہ طبع دوم، نیز دیکھئے: نصب الراية ۱/۱۱۹ طبع بول)۔

- (۱) سورة مائدہ ۳
- (۲) لشرح الصغیر ۱/۳۹ اور اس کے بعد کے صفحات، نیز ۱/۶۲، المجموع ۱۰/۵۳، المغنی ۱/۵
- (۳) الہدایہ ۸/۸۲، ابن عابدین ۵/۲۱۸، اور اس کے بعد کے صفحات کچھ تصرف کے ساتھ
- (۴) دباء: سوکھا ہوا کدو ہے اس کے اندر کا مغز نکال کر چھلکے کا برتن بنا لیتے تھے، اس سے اس لئے ممانعت کی گئی ہے کہ اس میں نشہ جلد پیدا ہوتا تھا۔ کبیر: فستیل کے وزن پر ہے کھجور کے ٹاکو کھوکھلا کر دیتے تھے اور اس طرح اس کو برتن بنا لیتے

مکروہ سمجھتے ہیں۔

خطابی کے حوالہ سے شوکانی نے نقل کیا ہے کہ بعض صحابہ کرام اور فقہاء کے نزدیک ان برتنوں میں نیبذ بنانے کی ممانعت منسوخ نہیں ہے، انہی میں سے حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ، امام مالک، امام احمد اور اسحاق ہیں (۱)۔

ب۔ غیر مسلموں کے برتن:

اہل کتاب کے برتن:

۱۴ - اہل کتاب کے برتن کا استعمال جائز ہے، یہ حنفیہ اور مالکیہ کا قول ہے اور حنابلہ کا بھی ایک قول ہے، لیکن جب پاک نہ ہونے کا یقین ہو تو جائز نہیں، حنفیہ کے یہاں صراحت ہے کہ آدمی اور ماکول اللحم جانوروں کا جوٹھا پاک ہے، اس لئے کہ جوٹھے میں تھوک مل جاتا ہے اور تھوک پاک گوشت سے پیدا ہوتا ہے، اس لئے جوٹھا پاک ہے، جنسی، حائضہ اور کافر کا بھی یہی حکم ہے (۲)، اور جب کافر کا جوٹھا پاک ہے تو اس کے برتن کا استعمال بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے قبیلہ ثقیف کے وفد کو مسجد میں ٹھہرایا تھا (۳) حالانکہ وہ لوگ مشرک تھے، اگر مشرکین نجس العین ہوتے تو حضور ﷺ ایسا نہیں کرتے، یہ روایت قرآن کی اس آیت کے معارض نہیں ہے جس میں فرمایا گیا ہے: "إِنَّمَا الْمَشْرِكُونَ نَجَسٌ" (۴) (بیشک

برتنوں میں نیبذ بنانے سے منع کر دیا تھا (۱)، پھر حضور ﷺ نے اس ممانعت کو منسوخ کر دیا اور فرمایا: "كنت نهيتكم عن الأشرية إلا في ظروف الأدم، فاشربوا في كل وعاء غير آلا تشربوا مسكراً" (۲) (میں نے تم کو چڑے کے علاوہ دوسرے برتنوں میں نیبذ بنا کر پینے سے منع کر دیا تھا، اب تم ہر برتن میں نیبذ بنا کر پی سکتے ہو، ہاں! جس چیز میں نشہ ہو اس کو مت پینا)۔

جمہور اہل علم ان برتنوں کے استعمال کے جواز کے قائل ہیں، البتہ اس کا لحاظ کیا جائے کہ اس میں جو چیز ہے وہ شراب نہ بننے پائے، اس بنا پر کہ ان برتنوں کی خاصیت یہ ہے کہ ان میں جو چیز رکھی جائے وہ جلدی شراب بن جاتی ہے۔

امام احمد سے ایک روایت ہے کہ وہ مذکورہ برتنوں میں نیبذ بنانے کو

= تھے، اور اس میں نیبذ بناتے تھے۔ مزفتہ وہ برتن ہے جس پر زفت لگایا گیا ہو، زفت ایک طرح کا ناکول ہے۔ مضم: ہنز روغن شدہ گھڑا ہے، اس میں باہر سے مدینہ میں شراب آتی تھی، پھر اس کے منہوم میں وسعت دیدی گئی اور سنی کے برتن کو مضم کہا جانے لگا، اس کا واحد مضمہ ہے، ان تمام برتنوں میں جلد نشہ پیدا ہوتا تھا (اس لئے ان میں نیبذ بنانے سے منع کر دیا گیا) (نیل الاوطار ۱۸۹/۸ اور اس کے بعد کے صفحات طبع مصنفی المجلس)۔

(۱) حدیث: "لہی الرسول علیہ الصلاۃ والسلام عن الالباذ....." متعدد طرق سے مروی ہے، ایک روایت امام مسلم نے ثمامہ بن حزن العسیری کے واسطے نقل کی ہے، راوی کا بیان ہے کہ: "لقبت عانثہ فسألہا عن البید فحدثنی: أن وفد عبد القیس قدموا علی النبی ﷺ فسألوه عن البید، فبہاہم أن یصلوا فی الدباء والنقیر والمزفت والحصم" (میں حضرت ما کثر سے ملا، اور ان سے نیبذ کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا کہ قبیلہ عبد القیس کا وفد حضور ﷺ کی خدمت میں آیا اور اس نے نیبذ کے بارے میں دریافت کیا تو آپ ﷺ نے ان کو دباء، نقیر، مزفت اور مضم میں نیبذ بنانے سے منع فرمایا) (جامع الاصول ۱۳۶/۵-۱۳۷/۵ طبع الملاح)۔

(۲) حدیث: "كنت لہیتکم عن الأشریة..." کی روایت امام مسلم نے حضرت بریدہ سے مروی ہے (فیض القدیۃ ۱۵/۵ طبع اول)۔

(۱) (نیل الاوطار ۸/۱۸۳ طبع المصنفاۃ المصریہ)۔

(۲) فتح القدیر ۱/۵۷، الخطاب ۱/۱۲۲، المغنی ۱/۶۸۔

(۳) "خبیر لزول وفد ثقیف فی المسجد" کی روایت امام احمد (۳/۲۱۸ طبع المصنفاۃ)، ابوداؤد، عبد الرزاق، ابن ابی شیبہ، طحاوی اور ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں، نیز طبرانی نے کی ہے (عمدة القاری ۳/۲۷۳ طبع المصنفاۃ)۔

۱۸-۱۹ طبع سہارنپور، ابن ماجہ ۱/۵۵۹ طبع عینی المجلس)۔

(۴) سورہ توبہ ۲۸۔

حضور ﷺ کو جو کی روٹی اور بودار چربی پیش کی، یہ بھی منقول ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک نصرانی عورت کے گھڑے سے وضو فرمایا (۱)۔ مالکیہ میں سے قرانی نے ”الفروق“ میں لکھا ہے کہ اہل کتاب اور وہ مسلمان جو نماز نہیں پڑھتے، امتیحاء نہیں کرتے اور نجاستوں سے اجتناب نہیں کرتے، جو بھی کھانا وغیرہ تیار کریں وہ پاک سمجھا جائے گا، اگرچہ وہ اکثر ناپاک رہتے ہوں (۲)۔

شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا ایک قول ہے کہ اہل کتاب کے برتن کا استعمال کرنا مکروہ ہے، اگر اس کی پاکی کا یقین ہو جائے تو مکروہ نہیں ہے، اس کو دیندار اور غیر دیندار سبھی لوگ استعمال کر سکتے ہیں، دلیل حضرت ابو ثعلبہ خشنی کی روایت ہے، ابو ثعلبہ خشنی کا بیان ہے کہ میں نے کہا: ”یا رسول اللہ! انا بأرض أهل کتاب، أنا کل فی آیتہم؟ فقال: لا تأکلوا فی آیتہم إلا إن لم تجملوا عنہا بداء، فاغسلوها بالماء، ثم کلوا فیہا“ (۳) (اے اللہ کے رسول! ہم لوگ اہل کتاب کی سرزمین میں جاتے ہیں، کیا ہم لوگ ان کے برتنوں میں کھائیں؟ تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ ان کے برتنوں میں مت کھاؤ، اگر کوئی چارہ نہ ہو تو پہلے پانی سے دھوؤ، پھر اس میں کھاؤ) ”نبی“ کا کم سے کم حکم یہ ہے کہ کراہت آئے گی (لہذا مکروہ ہے)، مکروہ اس لئے بھی ہے کہ اہل کتاب نجاستوں سے اجتناب نہیں کرتے، البتہ شافعیہ کی رائے ہے کہ اہل کتاب کے جو برتن پانی کے لئے استعمال کئے گئے ہوں ان میں کراہت کم ہوگی (۴)۔

(۱) حدیث: ”لوضو عمر من جرة لصوابہ“ کی روایت ثانی اور بیہقی نے سند صحیح کے ساتھ کی ہے (المجموع ۱/ ۳۰۰ طبع المکتبۃ العالمیہ)۔

(۲) الاطاب ۱/ ۱۲۲۔

(۳) حدیث: ”لا تأکلوا فی آیتہم.....“ کی روایت بخاری (فتح الباری ۵۱۲۹) اور مسلم (۱۵۳۲/۳) نے کی ہے۔

(۴) المجموع ۱/ ۲۶۳-۲۶۴، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۲۷ طبع مصنفی الجمعی، المغنی مع الشرح ۱/ ۶۸۔

مشرکین نجس ہیں)، کیونکہ وہاں نجاست اعتقادی مراد ہے (۱)، اہل کتاب کے برتنوں کا استعمال بدرجہ اولیٰ درست ہوگا مگر آن شریف میں ہے: ”وَطَعَامُ الْإِلَیْنِ أَوْتُوا الْکِتَابَ حِلٌّ لَّکُمْ وَطَعَامُکُمْ حِلٌّ لَّهُمْ“ (۲) (اور جو لوگ اہل کتاب ہیں ان کا کھانا تمہارے لئے جائز اور تمہارا کھانا ان کے لئے جائز ہے)، نیز حضرت عبد اللہ بن مغفل کی روایت ہے کہ انہوں نے کہا: ”ذُلِّی جراب من شحم یوم خیبر، فالتزمتہ وقلت: واللہ لا أعطی الیوم أحداً من ہذا شیئاً، فالتفتُ فإذا رسول اللہ ﷺ یتسم“ (۳) (خیبر کی لڑائی کے موقع پر (قلعہ سے) چربی کی ایک تھیلی گرائی گئی، میں نے اس کو بدن سے چٹا لیا اور کہا کہ اس میں سے میں کسی کو نہیں دوں گا، میں پھر اتو اچانک میں نے دیکھا حضور ﷺ مسکرارہے ہیں)، حضرت انسؓ کی روایت ہے: ”أن النبی ﷺ أضافہ یهودی بخبز شعیر وإهالة سنخة“ (۴) (ایک یہودی نے

(۱) اختار مع فتح القدر ۱/ ۵۸۔

(۲) سورہ مائدہ ۵۔

(۳) اس کی روایت مسلم نے من الفاظ کے ساتھ کی ہے ”أصبحت جراباً من شحم یوم خیبر، قال: فالتزمتہ، فقلت: لا أعطی الیوم أحداً من ہذا شیئاً، قال: فالتفتُ فإذا رسول اللہ ﷺ یتسم“ (خیبر کی لڑائی کے موقع پر چربی کا ایک گڑا مجھے ملا، وہ کہتے ہیں کہ میں نے اس کو بدن سے چٹا لیا اور میں نے کہا آج میں اس میں سے کسی کو نہیں دوں گا، میں پھر اتو اچانک میں نے دیکھا کہ حضور ﷺ مسکرارہے ہیں) (صحیح مسلم ۳/ ۱۳۵۳)۔

(۴) حدیث: ”أن النبی ﷺ أضافہ یهودی.....“ کی روایت امام احمد نے متعدد روایتوں میں اپنی سند سے قنادۃ عن انسؓ کے واسطے سے کی ہے کہ ”ایک یہودی نے حضور ﷺ کو جو کی روٹی اور بودار چربی کی دعوت دی، تو آپ ﷺ نے اسے قبول فرمایا“ (مسند احمد ۳/ ۲۱۰-۲۱۱) اور اس کی اصل بخاری میں موجود ہے (فتح الباری ۳/ ۲۳۲)۔

اہلیہ ہمزہ کے زیر اور حاء کے سکون کے ساتھ، کا معنی ہے پگھلائی ہوئی چربی اور ایک قول ہے کہ ہر جامد چکنائی اور ایک قول ہے کہ وہ تیل جو بطور سائل استعمال کیا جائے اور صفحہ کا معنی ہے بودار (فتح الباری ۵/ ۱۰۵)۔

آیتہ ۱۵-۱۸، آیتہ

چہارم: سونے اور چاندی کے برتنوں کو ضائع کرنے کا حکم:

۱۷- جو لوگ سونے چاندی کے برتن رکھنا جائز سمجھتے ہیں ان کی یہ بھی رائے ہے کہ ان برتنوں کو اگر کوئی شخص ضائع کر دے تو اس پر ضمان واجب ہوگا، اور جو لوگ رکھنا جائز نہیں سمجھتے وہ کہتے ہیں کہ اگر یہ برتن ضائع ہو جائیں تو ان کی بناوٹ کا کوئی ضمان نہ ہوگا، اگرچہ بناوٹ کے مقابلہ میں قیمت کا کوئی حصہ رکھا گیا ہو، عین (نفس برتن) کا جتنا حصہ ضائع کرے گا اس کے ضمان پر سمجھوں کا اتفاق ہے (۱)۔

پنجم: سونے چاندی کے برتنوں کی زکاۃ:

۱۸- سونے چاندی کے برتن میں سے ہر ایک جب نصاب کو پہنچ جائے اور اس پر سال گذر جائے تو زکاۃ واجب ہوگی، تفصیلات ”زکاۃ“ کے باب میں دیکھئے۔

آیتہ

دیکھئے: ”ایاس“۔

مشرکین کے برتن:

۱۵- فقہاء کے جو اقوال سابق میں مذکور ہوئے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور بعض حنابلہ کے نزدیک غیر اہل کتاب کے برتنوں کے استعمال کا وہی حکم ہے جو اہل کتاب کے برتنوں کا ہے۔

بعض حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جس برتن کو غیر اہل کتاب کفار نے استعمال کیا ہو اس کا استعمال کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ ان کا برتن ان کے ”کھانے“ سے خالی نہیں ہوگا اور ان کا ذبیحہ مردار ہوتا ہے، اس لئے ان کا برتن ناپاک ہوتا ہے (۱)۔

سوم: سونے چاندی کے برتن رکھنے کا حکم:

۱۶- سونے چاندی کے برتن رکھنے کے حکم میں فقہاء مذاہب کا اختلاف ہے:

حنفیہ کا مذہب اور یہی مالکیہ کا ایک قول ہے اور شافعیہ کا صحیح مذہب ہے کہ سونے چاندی کا برتن رکھنا جائز ہے، کیونکہ ان کو بیچنا جائز ہے۔ نیز بیچنے کے بعد اگر ٹوٹ پھوٹ ہو جائے تو وہ عیب شمار کیا جاتا ہے (۲)۔

حنابلہ کا مذہب، مالکیہ کا دوسرا قول اور شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ سونے چاندی کا برتن رکھنا حرام ہے، اس لئے کہ جس چیز کا استعمال مطلقاً حرام ہو اس کو استعمال کی بیعت پر رکھنا (بھی) حرام ہے (۳)۔

(۱) المغنی ۱/ ۶۸-۶۹۔

(۲) ابن ماجہ ۵/ ۲۱۸، التاج والاکلیل علی ہاشم الخطاب ۱/ ۱۲۸، نہایۃ المحتاج ۱/ ۹۱۔

(۳) المغنی ۱/ ۶۳، الخطاب ۱/ ۱۲۸، نہایۃ المحتاج ۱/ ۹۱، ابن ماجہ ۵/ ۲۱۸۔

(۱) ساتھ مراجع۔

آیت ۱-۳

صحف کے مشابہ نہیں ہے (۱)۔

فقہاء کے درمیان اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ نماز کے اندر ایک آیت کی قرأت کافی ہے یا نہیں، اس تفصیل کے مطابق جو فقہاء نے ذکر کی ہے۔

آیت

بحث کے مقامات:

۳- طہارت: فقہاء پاکی کے بیان میں یہ بحث کرتے ہیں کہ بے وضو شخص کے لئے کیا چیزیں حرام ہیں، چنانچہ کسی تختی پر قرآن کی ایک آیت یا چند آیتیں لکھی ہوں تو بے وضو شخص کے لئے اس کا چھونا کیسا ہے؟ اس سے بھی بحث کرتے ہیں۔

نماز: فقہاء امام کے اوصاف اور مستحبات کے بیان میں قرآنی آیت یا آیات کی قرأت کے احکام کا ذکر کرتے ہیں اور تلاوت سے متعلق جو احکام ہیں ان کو بھی بیان کرتے ہیں، مثلاً آیات کو الٹا پڑھنا، انگلیوں پر شمار کرنا، رحمت یا عذاب کی آیت پر دعا کرنا، سبحان اللہ کہنا یا اعمو ذباللہ کہنا، ایک آیت کو بار بار پڑھنا، درمیان سورت سے چند آیات کا پڑھنا (۲)۔

یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ جمعہ، عیدین، کسوف اور استسقاء کی نماز کے موقع پر خطبہ میں خطیب کا کوئی آیت پڑھنا کیسا ہے؟ جیسا کہ بعض فقہاء صلاۃ کسوف میں یہ بیان کرتے ہیں کہ قدرتی حادثات کے موقع پر نماز پڑھنے کا کیا حکم ہے؟ سجدہ تلاوت: سجدہ تلاوت کے بیان میں آیت سجدہ کی تلاوت کے احکام تفصیل سے ذکر کئے جاتے ہیں (۳)۔

(۱) نہایہ الحجاج طبرلی ۱/۱۰۰ طبع مصحفی النجفی۔

(۲) کشاف القناع ۱/۳۲-۳۳، ۳۵۳، ۳۵۵۔

(۳) دیکھئے کشاف القناع ۱/۳۱۔

تعریف:

۱- لغت میں آیت کے معنی علامت اور عبرت کے ہیں، شریعت میں ”آیت“ سے مراد قرآن کی سورت کا ایک ٹکڑا ہے، اس کی ابتداء بھی توفیقی ہے اور انتہاء بھی۔

آیت اور سورت کے درمیان فرق یہ ہے کہ سورت کے لئے ایک خاص نام کا ہونا ضروری ہے، اور سورت تین آیتوں سے کم نہیں ہوتی، ”آیت“ کا کبھی خاص نام ہوتا ہے جیسے آیت الکرسی، اور کبھی نہیں ہوتا، اور ایسی آیتیں زیادہ ہیں (۱)۔

فقہاء آیت کو کبھی لغوی معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں، یعنی آیات کا اطلاق قدرتی حادثات جیسے زلزلے، آندھیاں، سورج گرہن اور چاند گرہن وغیرہ پر کرتے ہیں۔

اجمالی حکم:

۲- یہ تو متفق علیہ ہے کہ آیت قرآن کریم کا جزء ہے، اب یہ بحث ہے کہ قرآن کریم کے احکام اس پر جاری ہوں گے یا نہیں؟ مثلاً کسی تختی پر اگر کوئی آیت لکھی ہو تو کیا بے وضو شخص کو اسے چھونا جائز ہوگا یا نہیں؟ بعض فقہاء اس وجہ سے ناجائز کہتے ہیں کہ اس تختی پر قرآن کی آیت لکھی ہوتی ہے، اور بعض فقہاء اسے جائز کہتے ہیں، کیونکہ وہ

(۱) لسان العرب (اکی کی)، کشاف اصطلاحات الفنون ۱/۱۰۵ طبع بلاط۔

أب ۱-۲

مختلف مقامات میں آیت کا حکم: نماز کے اوصاف کے بیان میں اور استعاذہ کے ذیل میں آیت کی تلاوت کرنے سے قبل ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ کہنے اور ”اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم“ پڑھنے کے احکام فقہاء تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔ اذکار اور آداب کی کتابوں میں یہ بھی بیان ہے کہ مخصوص حالات میں قرآن کریم کی مخصوص آیات پڑھنا کیسا ہے؟ جیسے سونے سے قبل اور نماز کے بعد آیت الکرسی پڑھنا، وغیرہ (۱)۔

أب

تعریف:

۱- أب: والد کے معنی میں ہے (۱)۔ والد وہ انسان ہے جس کے نطفہ سے دوسرا انسان پیدا ہوتا ہو (۲)۔ ”أب“ کی متعدد جمع آتی ہیں، فصیح ترین جمع ”آباء“ ہے مد کے ساتھ۔

شریعت کی اصطلاح میں أب (باپ) وہ مرد ہے کہ بذات خود جس کے نطفہ سے شرعی طریقہ سے، یا اس کے فراش پر (یعنی اس کی زوجیت میں رہتے ہوئے کسی عورت کے بطن سے) دوسرا انسان پیدا ہو۔

رضاعی باپ اس مرد کو کہا جاتا ہے جس کی طرف دودھ پلانے والی عورت کا دودھ منسوب ہو (اس وجہ سے کہ اس زمانہ میں اس مرد کا اس سے وطی کا تعلق ہوتا ہے اور یہ تعلق ہی دودھ کے اترنے کا ذریعہ بنتا ہے)، اور اس عورت نے اپنے شوہر کی اولاد کے علاوہ کسی دوسرے شخص کی اولاد کو وہ دودھ پلایا ہو، فقہاء اس کی تعبیر ”لبن المحل“ سے کرتے ہیں (۳)۔

اجمالی حکم:

۲- چونکہ باپ اور اولاد ایک چیز کی طرح ہیں اس لئے کہ اولاد (لڑکا

(۱) لسان العرب: مادہ (أبو)۔

(۲) الکلیات ۱۵-۱۶ طبع وزارت استعاذہ دمشق۔

(۳) المغنی والمشرح الکبیر ۲۰۳ طبع بول المنان مغنی المحتاج ۳۱۸ طبع مصنفی النجفی۔

(۱) کشاف القناع ۳۳۸۔

أب ۳

واجب نہیں ہوگا، اس مسئلہ میں مالکیہ کے یہاں کچھ تفصیل ہے (۱)۔
فقہاء کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ باپ ان چھ ورثاء میں سے
ایک ہے جو دوسرے وارث کی وجہ سے کسی حال میں میراث سے
کامل طور پر محروم نہیں ہو سکتے، وہ چھ ورثاء یہ ہیں: (۱) باپ (۲) ماں
(۳) شوہر (۴) بیوی (۵) بیٹا (۶) بیٹی۔ باپ کبھی اصحاب فرائض
میں داخل ہونے کی وجہ سے وارث ہوتا ہے، کبھی عصبہ ہونے کی وجہ
سے اور کبھی دونوں حیثیتوں سے وارث ہوتا ہے (۲)۔

بحث کے مقامات:

۳- باپ سے متعلق فقہی مسائل بہت سے ہیں، ان کے احکام کی
تفصیل کتب فقہ میں اپنی اپنی جگہ درج ہے، فقہ کے درج ذیل ابواب
میں باپ سے متعلق مسائل فقہیہ مذکور ہیں: میراث، عقیقہ، ولایت،
بیہ، وصیت، حنق، محرمات نکاح، نفقہ، قصاص، امان، شہادت، اقرار۔

لڑکی) اپنے باپ ہی کا جز ہوتے ہیں، لہذا باپ کو اولاد کی جان اور
مال کے بارے میں بعض خصوصی احکام حاصل ہیں، جن کا ما حاصل
باہمی تر احم اور ذمہ داری ہے (یعنی ایک دوسرے کے ساتھ شفقت کا
معاملہ اور ایک دوسرے کی ذمہ داری)، مثلاً والد کی ذمہ داری ہے کہ
اولاد کی نگہداشت کرے، ان پر خرچ کرے، اسی لئے فقہاء کا اس پر
اتفاق ہے کہ اولاد کا نفقہ فی الجملہ باپ پر واجب ہے، اولاد کے نفقہ کی
تفصیل کے لئے فقہی کتابوں میں نفقہ کے مباحث کا مطالعہ
کیا جائے (۱)۔

فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ باپ کو اپنی لڑکی کا نکاح کرنے کا
حق حاصل ہے، ہاں باکرہ (غیر شادی شدہ) اور ثیبہ (شادی شدہ)
کے بارے میں ان میں کچھ اختلاف ہے، کسی عورت کا نکاح کرنے
میں اس کے باپ کو بیٹے کے علاوہ دوسرے تمام اولیاء پر تقدم حاصل
ہے، لہذا جب عورت کے باپ اور بیٹے دونوں موجود ہوں تو جمہور
فقہاء کے نزدیک اس کا نکاح کرنے کے لئے باپ پر بیٹے کو تقدم
حاصل ہوگا (۲)، البتہ اس مسئلہ میں حنبلی فقہاء کا اختلاف ہے کہ ان
کے نزدیک نکاح کی ولایت میں باپ بیٹے پر مقدم ہوگا۔

فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ باپ کو اپنی نابالغ (صغیر)
یا پاگل (مجنون) یا کم عقل (سفیہ) اولاد کے مال پر ولایت کا سب
سے زیادہ حق حاصل ہے (۳)، فقہاء کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ
اگر باپ اپنی اولاد کو قتل کر دے تو اس کی وجہ سے باپ پر قصاص

(۱) الہدایہ ۲/۵۲ طبع مصطفیٰ الحلیمی، الشرح الصغیر ۱/۵۳۰ طبع مصطفیٰ الحلیمی، معنی

الکناج ۳/۳۶۳ طبع مصطفیٰ الحلیمی، المعنی ۹/۲۵۶۔

(۲) معنی الکناج ۳/۱۳۹-۱۵۱، الشرح الصغیر ۱/۳۸۲-۳۸۳، شرح المنتہی

۱۵۸، الہدایہ ۱/۱۹۸۔

(۳) اہمرب ۱/۳۳۵ طبع مصطفیٰ الحلیمی، لہجر ۱/۳۲۶، الہدایہ ۱/۲۸، بلعہ

الساکن ۲/۱۳۸ طبع مصطفیٰ الحلیمی۔

(۱) الہدایہ ۳/۱۶۱، لہجر ۲/۱۲۵، اہمرب ۲/۱۷۲، الشرح الصغیر ۲/۳۸۶۔

(۲) نہایہ الکناج ۶/۹۱ اور اس کے بعد کے صفحات، لہجر ۲/۳۹۲ اور اس کے

بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۳/۶۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات طبع

دار المعارف، تبیین الحقائق ۶/۲۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع بول

الامیریہ۔

اباحت سے تعلق رکھنے والے الفاظ:

جواز:

۲- اصول فقہ کے ماہرین میں اس بارے میں اختلاف ہے کہ اباحت اور جواز کے درمیان کیا رشتہ ہے، بعض حضرات نے لکھا ہے کہ لفظ جواز کا اطلاق پانچ معانی پر ہوتا ہے: ۱- مباح، ۲- جو چیز شرعاً ممنوع نہ ہو، ۳- جو چیز عقلاً محال نہ ہو، ۴- جس میں دونوں پہلو برابر ہوں، ۵- جس چیز کا حکم مشکوک ہو، مثلاً گدھے کا جھوٹا (۱)، اصول فقہ کے بعض ماہرین نے جواز کو مباح سے عامتر اردیا ہے (۲)؛ بعض نے جواز اور مباح دونوں کو مساوی قرار دیتے ہوئے جواز کو اباحت کا ہم معنی لفظ بتایا ہے (۳)۔

فقہاء جواز کا استعمال حرام کے مقابلہ میں کرتے ہیں، لہذا ان کے استعمال کے اعتبار سے جواز مکروہ کو بھی شامل ہوتا ہے (۴)، لفظ جواز کا ایک فقہی استعمال صحت کے معنی میں بھی ہوتا ہے، اور صحت کا مطلب یہ ہے کہ ایسا کام جس میں شریعت کے مطابق ہونے نہ ہونے دونوں کا امکان ہے، وہ شریعت کے مطابق واقع ہو جائے، اس استعمال کے اعتبار سے جواز ایک وضعی حکم ہے، اور دونوں سابقہ استعمالوں کے اعتبار سے جواز حکم تکلیفی ہے۔

حلت:

۳- اباحت میں اختیار ہوتا ہے، لیکن حلت شریعت میں اباحت سے

اباحت

تعریف:

۱- لغت میں اباحت حلال کرنے کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے "أباحتك الشيء" یعنی میں نے تمہارے لئے فلاں چیز حلال کر دی۔ مباح کا استعمال بمقابلہ منظور ہوتا ہے یعنی وہ چیز یا شئی جو ممنوع نہ ہو (۱)۔

اصول فقہ کے ماہرین نے اباحت کی تعریف اس طرح کی ہے کہ اباحت مکلف انسانوں کے انعال کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب ہے جس میں بندوں کو کسی کام کا اختیار دیا گیا ہو اور یہ اختیار بطور بدل کے نہ ہو (۲)۔

فقہاء نے اباحت کی تعریف اس طرح کی ہے کہ اباحت کام کرنے والے کو اپنی مرضی کے مطابق کوئی کام کرنے کی اجازت دینے کا نام ہے بشرطیکہ وہ کام اجازت کے دائرہ ہی میں رہ کر ہو (۳)، اباحت کا اطلاق کبھی کبھی ممانعت کے مقابلہ میں ہوتا ہے، ایسی صورت میں اباحت کے دائرہ میں فرض، واجب اور مستحب بھی آجاتے ہیں (۴)۔

(۱) مسلم الثبوت ۱/۱۰۳-۱۰۴۔
 (۲) تنبیہ القریہ ۲/۲۲۵ طبع مکتبہ المدینہ، الخوض علی التبیح ۱/۶۹ طبع اول ۱۳۲۲ھ۔
 (۳) المستملی ۱/۲۳ طبع الامیر یہ ۱۳۲۲ھ۔
 (۴) حاشیہ لکھنؤ ری علی ابن قاسم ۱/۲۱ طبع المدینہ ۱۳۲۳ھ۔

(۱) لسان العرب (بوج) کچھ ترمیم کے ساتھ۔
 (۲) مسلم الثبوت وشرحہ ذوات الرعموت ۱/۱۱۲ طبع بولاق، لائحہ عمل لکھنؤ ۱/۶۳ طبع صبیح۔
 (۳) تعریفات لکھنؤ جانی رص ۲ طبع اول، کچھ ترمیم کے ساتھ۔
 (۴) تنبیہ الخفاقیق ۱/۱۰ طبع الامیر یہ ۱۳۱۵ھ۔

اباحت ۴

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر مباح حلال ہے لیکن ہر حلال مباح نہیں ہے۔

صحت:

۴- صحت نام ہے ایسے فعل کے شریعت کے مطابق واقع ہونے کا جس میں دو جہتیں پائی جاتی ہوں (۱)، فعل کے دو جہت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ فعل (کام) کبھی تو شریعت کے موافق واقع ہوتا ہے کہ شریعت نے اس فعل کے معتبر ہونے کے لئے جو شرطیں لازم قرار دی ہیں ان پر وہ فعل مشتمل ہوتا ہے، اور کبھی وہ فعل شریعت کے مخالف واقع ہوتا ہے، اور اباحت جس میں مکلف کو کسی کام کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار رہتا ہے، وہ صحت کے علاوہ اور اس سے مختلف ہے، اباحت اور صحت اگرچہ دونوں احکام شرعیہ میں سے ہیں لیکن جمہور کی رائے میں اباحت حکم تکلیفی ہے اور صحت حکم وضعی ہے۔

بعض فقہاء صحت کو اباحت ہی کی طرف لواتے ہیں، چنانچہ کہتے ہیں کہ صحت کسی چیز سے نفع اٹھانے کی اباحت کا نام ہے (۲)۔

فعل مباح کبھی کبھی فعل صحیح کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے، مثلاً رمضان کے علاوہ کسی اور دن کا روزہ مباح ہے یعنی شریعت کی طرف سے اس روزہ کی اباحت ہے، اور وہ روزہ صحیح بھی ہے بشرطیکہ اس میں روزہ کے تمام ارکان و شرائط پائے جا رہے ہوں، اور کبھی ایک فعل اپنی اصل کے اعتبار سے مباح ہوتا ہے لیکن کسی شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے غیر صحیح ہو جاتا ہے، مثلاً فاسد عقود (بیع فاسد وغیرہ)، جیسے کہ کبھی

ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "أبغض الحلال إلی اللہ الطلاق" (تمام حلال چیزوں میں اللہ کو سب سے زیادہ ناپسندیدہ خلاق ہے) (فیض القدر ۱/ ۷۹ طبع اہل حجاز)۔

(۱) جمع الجوامع ۳/ ۱۰۰ طبع اول ۱۹۱۳ء۔

(۲) واسنوی علی المہاجع علی ہاشم القریری و آخریر ۱/ ۲۷۔

کہیں زیادہ عام ہے، کیونکہ حلت کا اطلاق حرمت کے علاوہ تمام احکام پر ہوتا ہے، قرآن و سنت میں حلت کا استعمال حرمت کے مقابلہ میں ہوا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الْوَيْبَانَ" (۱) (اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے)، دوسری آیت میں ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ" (۲) (اے نبی جس چیز کو اللہ نے آپ کے لئے حلال کیا ہے اسے آپ کیوں حرام کر رہے ہیں)، رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "أما إني والله لا أحل حراماً ولا أحرم حلالاً" (۳) (خبردار ہو! خدا کی قسم میں کسی حرام کو حلال نہیں کرتا ہوں اور نہ کسی حلال کو حرام قرار دیتا ہوں)، اور چونکہ "حلال" حرام کے مقابل استعمال ہوتا ہے اس لئے وہ (حلال) حرام کے علاوہ تمام قسموں مباح، مندوب، واجب اور جمہور فقہاء کے نزدیک مطلقاً مکروہ کو شامل ہوگا، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک صرف مکروہ تنزیہی کو شامل ہوگا، اسی لئے کبھی ایک ہی چیز ایک ہی وقت میں حلال بھی ہوتی ہے اور مکروہ بھی ہوتی ہے، مثلاً طلاق دینا مکروہ ہے اگرچہ رسول اللہ ﷺ نے اس کو حلال کے ساتھ موصوف کیا ہے (۴)۔

(۱) سورہ بقرہ ۲۷۵۔

(۲) سورہ حجیم ۱۔

(۳) حدیث: "أما إني والله لا أحل حراماً..." کی روایت احمد، بخاری،

مسلم، ابودود اور ابن ماجہ نے مسور بن مخرمہ سے ان الفاظ میں کی ہے: "إن

فاطمة بضعة مني وأنا أخوف أن نفس في دينها، وإني لست

أحرم حلالاً ولا أحل حراماً، ولكن والله لا نجمع بدت رسول

الله وبدت عدو الله نحت رجل واحد أبداً (فاطمہ میرا لکڑا ہے، مجھے

نہ بڑھ ہے کہ وہ اپنے دین کے معاملہ میں آزمائش میں پڑ جائے، بلاشبہ میں

کسی حلال کو حرام نہیں کرتا اور نہ کسی حرام کو حلال کرتا ہوں، لیکن خدا کی قسم اللہ

کے رسول کی بیٹی اور اللہ کے دشمن کی بیٹی ایک شخص کے تحت کبھی جمع نہیں

ہو سکتیں) (الفتح الکبیر ۱/ ۳۹۸ طبع دارالکتب العربیہ)۔

(۴) ابودود ابن ماجہ وغیرہ نے حضرت ابن عمر سے سند ضعیف کے ساتھ روایت کی

اباحت ۵-۶

اور کبھی چند مستحب چیزوں میں سے کسی ایک کے کرنے کا بھی اختیار دیا جاتا ہے، مثلاً نماز عصر سے پہلے نفل پڑھنا مستحب ہے اور نمازی کو اختیار ہے کہ وہ دو رکعت نماز پڑھے یا چار رکعتیں پڑھے (۱)۔ اپنے مفہوم کے اعتبار سے مستحب کا معاملہ یہ ہے کہ اس کو کرنے اور نہ کرنے کا اختیار دیا جاتا ہے، لیکن اس میں کرنے کا پہلو راجح ہوتا ہے اور کرنے پر ثواب ملتا ہے، جبکہ اباحت والی تخییر میں اس فعل کے کرنے اور نہ کرنے میں سے کسی ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح نہیں حاصل ہوتی، نہ تو کرنے پر ثواب ملتا ہے اور نہ ہی نہ کرنے پر سزا ملتی ہے۔

عفو:

۶- عفو (معافی) جس میں کرنے والے سے باز پرس اٹھ جاتی ہے اور کرنے میں کوئی حرج نہیں ہوتا، اس عفو کو بعض علماء نے اباحت کے مساوی قرار دیا ہے، جیسا کہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے: ”إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحدّ حدودا فلا تعتدوها وحرّم أشياء فلا تنتهكوها وعفا عن أشياء رحمة بكم من غير نسيان فلا تبحثوا عنها“ (۲) (بیشک اللہ نے کچھ فرائض مقرر کئے ہیں، انہیں ضائع نہ کرو، کچھ حدود مقرر کئے ہیں ان سے تجاوز نہ کرنا، کچھ چیزیں حرام قرار دی ہیں ان کا ارتکاب نہ کرو، اور تم پر شفقت کرتے ہوئے بھولے بغیر کچھ چیزیں معاف قرار دی ہیں، ان

(۱) الہدایہ ۶۶/۱ طبع مصنفی المجلس۔

(۲) حدیث: ”إن الله فرض...“ کی روایت دارقطنی نے تقریباً انہی الفاظ میں کی ہے اور حاکم نے تھوڑے فرق کے ساتھ روایت کی ہے، یہ حدیث ضعیف ہے (الدارقطنی ۳۲۷-۳۵۸ طبع دارالجماعین، امستد رک ۳۲۷-۳۵۸ طبع بول امطبوعہ النظامیہ حیدرآباد اور طبری نے اس کی روایت اپنی تفسیر ۱۱۳/۱ طبع دارالعارف میں مستوفیٰ کی ہے)۔

کبھی کوئی فعل صحیح ہوتا ہے لیکن مباح نہیں ہوتا، مثلاً کسی کا غصب کئے ہوئے کپڑے کو پہن کر نماز پڑھنا، اگر اس نماز کے اندر نماز کے تمام ارکان و شرائط پائے جا رہے ہوں تو اکثر ائمہ کے نزدیک یہ نماز صحیح ہوگی لیکن مباح نہیں ہوگی۔

تخییر:

۵- اباحت شارع کی طرف سے کسی چیز کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار دینے کا نام ہے اس طور پر کہ شارع کی نگاہ میں اس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہوتا ہے، نہ تو کرنے پر ثواب ہوتا ہے اور نہ ہی اس کے نہ کرنے پر سزا ہے، لیکن تخییر (اختیار دینا) کبھی اباحت کے طور پر ہوتا ہے، یعنی شریعت مباح شئی کے کرنے اور نہ کرنے دونوں کا اختیار دیتی ہے، اور کبھی تخییر چند واجبات کے درمیان ہوتی ہے، جبکہ متعدد چیزوں میں سے بلا تعین کسی ایک کا کرنا واجب ہوتا ہے، جیسا کہ کفارہ یمین (قسم کا کفارہ) کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَلْتُمُ الْإِيمَانَ فُكْفَارَتَهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ“ (۱) (اللہ تم سے تمہاری بے معنی قسموں پر مواخذہ نہیں کرتا، لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کر چکے ہو ان پر تم سے مواخذہ کرتا ہے، سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا ہے جو تم اپنے گھر والوں کو دیا کرتے ہو یا انہیں کپڑا دینا یا غلام آزاد کرنا)، کفارہ یمین میں اس آیت میں مذکور کوئی ایک کام کر لینے سے کفارہ کا مطالبہ ادا ہو جاتا ہے لیکن سب کو چھوڑ دینے سے گناہ لازم آتا ہے۔

(۱) سورہ مائدہ ۸۹۔

اباحت ۷-۸

(حرج) اثم (گناہ) حث (گناہ) سبیل (گرفت) یا مؤاخذہ کی نفی کی گئی ہو کہ فلاں کام کرنے میں گناہ ہے یا کوئی مؤاخذہ نہیں ہے، غیر صریح لفظی اباحت میں اباحت پر دلالت کے لئے کسی قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے، مثلاً کسی چیز کی ممانعت کے بعد اس چیز کے بارے میں صیغہ امر استعمال کیا گیا ہو، مثلاً اللہ تعالیٰ کا قول: ”وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا“ (۱) (اور جب تم احرام کھول چکو تو اب تم شکار کر سکتے ہو)، اسی طرح اگر اس کے ساتھ مشیئت کو جوڑ دیا گیا ہے یا حلت کی یا حرمت کی نفی کی تعبیر اختیار کی گئی ہے، یا حرمت سے کسی چیز کو مستثنیٰ کیا گیا ہے تو یہ بھی غیر صریح لفظی اباحت کے تحت آئے گا۔

اباحت کا حق کس کو حاصل ہے:
شارع (اللہ اور رسول):

۸- اصل تو یہی ہے کہ اباحت کا حق تنہا صرف شارع کو حاصل ہے، شارع کی اباحت کسی دوسرے کی اجازت پر موقوف نہیں ہوتی، پھر کبھی اباحت مطلق ہوتی ہے، مثلاً وہ چیزیں جنہیں شریعت نے مباحاتِ اصلیہ میں شمار کیا ہے، اور کبھی اباحت کسی شرط کے ساتھ مقید ہوتی ہے مثلاً اضطرار کے بغیر دوسرے کی ملکیت میں سے کھانے کی اباحت کے لئے اللہ تعالیٰ نے یہ قید لگائی ہے: ”أَوْ مَأْمَلِكُمْ مَفَاتِحَهُ“ (۲) (یا ان گھروں سے) جن کی کنجیاں تمہارے اختیار میں ہوں)، اور کبھی کسی خاص وقت کے ساتھ محدود ہوتی ہے، مثلاً جو شخص حالت اضطرار میں ہو اس کے لئے مردار کا کھانا مباح قرار دیا گیا ہے۔

(۱) سورۃ مائدہ ۲/۵۔

(۲) سورۃ نور ۶۱/۱۔

کے بارے میں کھوج کرید نہ کرنا، قرآن پاک کی درج ذیل آیت سے بھی عفو کا اباحت کے مساوی ہونا معلوم ہوتا ہے: ”لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنزَلُ الْقُرْآنُ تُبَدَّ لَكُمْ عَفَى اللَّهُ عَنْهَا“ (۱) (ایسی باتیں مت پوچھو کہ اگر تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمہیں ناگوار گزریں اور اگر تم انہیں دریافت کرتے ہو گے اس زمانہ میں جب کہ قرآن اترا رہا ہے تو تم پر ظاہر کر دی جائیں گی خدا نے ایسی باتوں (کے پوچھنے) سے درگزر فرمایا ہے)، جس چیز کے بارے میں اللہ نے ہمیں معاف کر دیا ہمیں نہ اس کے کرنے کا مکلف بنایا ہے اور نہ چھوڑ دینے کا، پھر نہ اس کے کرنے پر ثواب رکھا ہے اور نہ اس کے چھوڑنے پر عذاب، اس لحاظ سے عفو مباح کے مساوی ہوا۔

اباحت کے الفاظ:

۷- اباحت یا توفیق کے ذریعہ ہوگی یا لفظ کے بغیر ہوگی، خواہ اباحت شارع کی طرف سے ہو یا بندوں کی طرف سے، شارع کی طرف سے غیر لفظی اباحت کی مثال یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کسی شخص کو کوئی کام کرتے دیکھیں یا کسی کی کوئی بات سنیں اور اس پر نکیر نہ فرمائیں تو یہ رسول اللہ ﷺ کی جانب سے اس عمل یا قول کی تائید ہے جس سے اس کی اباحت معلوم ہوتی ہے۔

بندوں کی جانب سے غیر لفظی اباحت کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص عام دسترخوان بچھا دے تاکہ جو شخص بھی چاہے اس دسترخوان سے کھائے۔

اور اباحت کا لفظ کبھی صریح ہوتا ہے اور کبھی غیر صریح ہوتا ہے، صریح اباحت کی مثال یہ ہے کہ کسی کام کے بارے میں جناح

(۱) سورۃ مائدہ ۱۰۱/۱۔

ہاتھوں بھیجے جاتے ہیں (۱)۔

بندوں کی طرف سے اباحت:

۹- بندوں کی طرف سے اباحت میں یہ ضروری ہے کہ شریعت میں اس سے ممانعت نہ آئی ہو، نیز یہ بھی شرط ہے کہ وہ بطور تملیک (مالک بنانے کے لئے) نہ ہو، ورنہ ہبہ یا عاریت کے حکم میں ہو جائے گی۔ اور اگر حاکم کی طرف سے اباحت ہو تو اس کی صحت کے لئے مذکورہ بالا دونوں شرطوں کے ساتھ ایک مزید شرط یہ ہے کہ اس اباحت میں عمومی مصلحت ہو۔

بندوں کی طرف سے اباحت کبھی یوں ہوتی ہے کہ اس کی وجہ سے بندہ کے ذمہ سے کوئی واجب ساقط ہوتا ہے، مثلاً کسی شخص کے ذمہ کفارہ ہو اور وہ فقراء کو کھانا کھلا کر کفارہ ادا کرنا چاہے تو کھانا کھانے کے لئے اس کا فقیروں کو بلانا اس کی طرف سے اباحت ہے جس کے ذریعہ سے کفارہ ساقط ہو رہا ہے، کیونکہ اسے اختیار ہے کہ چاہے فقراء کو کھانے کا مالک بنا دے یا نہیں بطور اباحت کھانا کھلا دے۔

یہ صورت بعض فقہاء کے نزدیک ہے جیسے حنفیہ، لیکن فقہاء شافعیہ اور ان کے ہم نوا فقہاء کو اس سے اختلاف ہے، ان فقہاء کی رائے یہ ہے کہ کفارہ ادا ہونے کے لئے ضروری ہے کہ فقیروں کو کھانے کا مالک بنا دیا جائے (۱)، انسان کو دوسرے کی طرف سے اجازت کا علم یا تو یوں ہوتا ہے کہ اجازت دینے والے سے براہ راست اجازت کو سننے، یا کسی قابل اعتماد شخص کے خبر دینے سے اجازت کا علم ہو جس کی سچائی پر اس کا دل مطمئن ہو جائے، مثلاً کسی غلام نے کہا: یہ ہد یہ ہے، میرے مالک نے یہ ہد یہ آپ کے پاس بھیجا ہے، یا کسی بچے نے کہا کہ میرے باپ نے آپ کے لئے یہ ہد یہ بھیجا ہے تو ہد یہ کے حلال ہونے کے بارے میں غلام اور بچے کی بات قبول کر لی جائے گی، کیونکہ عموماً ہد یا نہیں جیسے لوگوں کے

اباحت کی دلیل اور اس کے اسباب:

۱۰- کبھی کوئی ایسا فعل پایا جاتا ہے جس کے حکم پہ کوئی دلیل سمعی خصوصی طور پر دلالت نہیں کرتی ہے، اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک یہ کہ اس فعل کے بارے میں سرے سے کوئی دلیل نہ آئی ہو، دوسرے یہ کہ دلیل تو آئی ہو لیکن انسان اس سے واقف نہ ہو، اکثر انحال کے بارے میں دلیل سمعی پائی جاتی ہے جو حکم کو بتاتی ہے، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف- اصل اباحت پر باقی رہنا:

۱۱- اسے ”اباحت اصلیہ“ کے نام سے جانا جاتا ہے، جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ جو چیز اباحت اصلیہ پر باقی ہو، نہ اس کے کرنے میں کوئی حرج ہے اور نہ اس کے چھوڑنے میں، اباحت اصلیہ کا اثر خاص طور سے بعثت محمدی ﷺ سے پہلے کے زمانہ کے بارے میں ظاہر ہوتا ہے۔

اس مسئلہ کے بارے میں علماء کلام کی تفصیلی بحثیں ہیں جنہیں علم کلام کی کتابوں میں یا اصولی ضمیمہ میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے، بعثت نبوی ﷺ کے بعد اس مسئلہ میں علماء کلام کے اختلافات کا کوئی عملی نتیجہ نہیں ہے، کیونکہ کتاب اللہ کی آیت اس بات کو واضح کر چکی ہے کہ چیزوں میں اصل اباحت ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُوْنَ“ (۲) (اور اس نے تمہارے لئے مسخر بنایا جو کچھ بھی آسمانوں میں اور جو کچھ بھی زمین میں ہے سب کو اپنی طرف

(۱) ابن ماجہ میں ۲۲۷/۵ طبع سوم و امیر یہ ۱۳۲۶ھ۔

(۲) سورہ جاثیہ/۱۳۔

(۱) الوجیز للقرانی ۲/۸۳ طبع الآداب والمؤید ۱۳۱۷ھ۔

سے، بیشک اس میں ان لوگوں کے لئے نشانیاں ہیں جو غور کرتے رہتے ہیں۔

اباحت جاننے کے طریقے:

۱۳- اباحت جاننے کے بہت سے طریقے ہیں جن میں سب سے اہم طریقہ ہے:

نص (کتاب و سنت): اس پر تفصیلی گفتگو ہو چکی ہے۔

رخصت کے بعض اسباب: رخصت شریعت کا وہ حکم ہے جو کسی پر مشقت عذر کی وجہ سے ممانعت کا تقاضا کرنے والے کلی حکم سے استثناء کے طور پر دیا گیا ہو، بایں طور کہ اصل حکم باقی رہنے کے ساتھ یہ استثنائی حکم ضرورت کی جگہوں تک محدود ہو، مثلاً رمضان میں سفر کی وجہ سے روزہ نہ رکھنا، خفین پر مسح کرنا، فقہاء نے متعلقہ مباحث میں جو تفصیلی روشنی ڈالی ہے اس کی طرف رجوع کیا جائے۔

نسخ: نسخ بعد میں آنے والی نص (آیت یا حدیث) کے ذریعہ حکم شرعی کو ختم کر دینے کا نام ہے۔

یہاں ہمیں نسخ کی ایک خاص شکل سے بحث ہے، وہ شکل یہ ہے کہ جو چیز پہلے مباح تھی پھر اسے شریعت نے ممنوع قرار دیا، اس ممانعت کو بعد میں آنے والی کسی شرعی نص کے ذریعہ منسوخ کر دیا جائے، مثلاً رسول اللہ ﷺ نے شراب کی حرمت کے ساتھ شراب کے برتنوں میں نبیذ بنانے کو منع فرمایا تھا، پھر اس ممانعت کو آپ ﷺ نے اس فرمان کے ذریعہ اباحت سے بدل دیا: ”كنت نهيتكم عن الأوعية فانتبذوا، واجتنبوا كل مسكرو“ (۱) (میں نے تمہیں شراب کے برتنوں کے استعمال سے منع کیا تھا، اب

(۱) حدیث: ”كنت لهيكم.....“ کی روایت ابن ماجہ نے حضرت بريدة سے ان الفاظ میں کی ہے: ”كنت لهيكم عن الأوعية فانتبذوا، واجتنبوا كل مسكرو“ (میں نے تمہیں شراب کے برتنوں کے استعمال سے منع کیا تھا اب اس میں نبیذ بناؤ اور برنشاہ اور اشیاء سے دور رہو) (ابن ماجہ ۲/۱۲۳ طبع اول المکتبۃ العلمیہ ۱۳۱۳ھ) یہ حدیث صحیح ہے (السراج الممیر ۳/۹۸ طبع المبدیہ)۔

ب- جس چیز کا حکم معلوم نہ ہو:

۱۲- کبھی حکم شرعی سے ناواقفیت دلیل پائے جانے کے باوجود ہوتی ہے کہ دلیل تو موجود ہوتی ہے لیکن مکلف انسان (خواہ مجتہد ہو یا غیر مجتہد) کو اس دلیل کی واقفیت نہیں ہوتی، یا ایک مجتہد دلیل سے واقف ہوتا ہے لیکن اس سے حکم مستنبط نہیں کر پاتا۔

اس سلسلہ میں قاعدہ یہ ہے کہ احکام شرعیہ سے ناواقفیت اسی وقت عذر شمار کی جاتی ہے جب دلیل سے واقف ہونا مکلف کے لئے انتہائی دشوار ہو، ورنہ تو دلیل سے واقف ہونا جس شخص کے امکان میں تھا لیکن اس نے دلیل کی تلاش میں کوتاہی کی تو وہ معذور نہیں مانا جاتا، احکام شرعیہ سے جہالت کے احکام کو فقہاء حسب موقع تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔

جس شخص کو کسی حکم شرعی سے ناواقفیت کی وجہ سے معذور تسلیم کر لیا گیا وہ اس حکم کا مخاطب نہیں قرار دیا جاتا، اس کے فعل کو اصطلاحی معنی میں اباحت نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ اصطلاحی اباحت میں تخییر کے سلسلہ میں شارع کا خطاب موجود ہوتا ہے، لیکن عذر جہالت کی وجہ سے حکم پر عمل نہ کرنے کا گناہ اس شخص کے ذمہ نہیں ہوتا (۱)۔

جہالت کی بحث میں ہم یہ احکام تفصیل سے بیان کریں گے، اس سلسلہ میں اصولی ضمیمہ ملاحظہ کر لیا جائے۔

(۱) تیسرا تقریر ۲۲۱-۲۲۷، تقریر و تقریر ۳۱۲ طبع لاہور ۱۳۱۶ھ، لفرق ۱۵۰/۲ طبع دارالکتاب العربیہ ۱۳۲۲ھ۔

(یعنی جس جہت سے اباحت حاصل کی جاتی ہے) اس کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں کی ہیں: ۱۔ جس چیز کی اباحت شارع نے دی، ۲۔ جس چیز کی اباحت بندوں نے دی۔ اباحت کی نوعیت کے اعتبار سے بھی فقہاء نے اس کی دو قسمیں کی ہیں: ۱۔ وہ اباحت جس میں مالک بنا اور استعمال کر کے ختم کرنا نیز مٹنفع ہونا ہو، ۲۔ جس اباحت میں ملکیت کے بغیر استعمال اور انتفاع ہو ان میں سے ہر قسم کے مخصوص احکام ہیں جنہیں درج ذیل صفحات میں واضح کیا جاتا ہے۔

جس چیز کی اباحت شارع کی طرف سے ہے:

۱۵۔ شریعت کی طرف سے جس چیز کی اباحت ملی ہے وہ ہے جس کی اباحت پر کوئی دلیل موجود ہو، خواہ وہ کوئی نص ہو یا شریعت کے دوسرے ماخذ میں سے کوئی ماخذ ہو، ہم صرف ان چیزوں کے بارے میں گفتگو کریں گے جن کے بارے میں شریعت نے عام اباحت دی ہے اور جو بعض افراد کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

اس سلسلہ میں دو بحثیں ہیں: پہلی بحث اس چیز کے بارے میں ہے جس کی اباحت شارع نے اس طور سے دی ہے کہ کوئی شخص بھی اس کا مالک بن سکتا ہے اور اسے اپنے استعمال میں لاسکتا ہے، اسے فقہاء کی زبان میں مال مباح کہا جاتا ہے، دوسری بحث اس چیز کے بارے میں ہے جس کی اباحت شارع نے صرف نفع اٹھانے کی حد تک دی ہے، (مالک بننے کی اباحت نہیں دی ہے اور نہ استعمال کر کے ختم کرنے کی اباحت دی ہے) اسے فقہاء کی زبان میں ”منافع عامہ“ کہتے ہیں۔

اس میں نبیذ بناؤ اور ہر نشہ آور چیز سے دور رہو، شراب کے برتنوں میں نبیذ بنانے کی ممانعت کے بعد ان میں نبیذ بنانے کا حکم دینا تنگی کو دور کرنا ہے، اور یہی اباحت کا مفہوم ہے۔

عرف: عرف کی پسندیدہ تعریف یہ ہے کہ عرف وہ چیز ہے جو نفوس انسانی میں از روئے عقل جاگزیں ہو چکی ہو، (بیٹھ چکی ہو) اور طبائع سلیمہ نے اسے قبول کر لیا ہو (۱)، عرف بھی حکم شریعت سے پردہ اٹھانے والی ایک دلیل ہے، جب اس کے معتبر ہونے کے بارے میں نہ نص پائی جائے اور نہ اجماع پایا جائے جیسے ایسے غیر متعین معاوضہ پر اجیر رکھنا جو نزاع کا باعث نہ بنے۔

استصلاح (مصلحت مرسلہ):

مصلحت مرسلہ وہ مصلحت ہے جس کے معتبر یا غیر معتبر ہونے کے بارے میں شارع کی جانب سے خاص طور پر کوئی نص موجود نہ ہو لیکن اسے اختیار کرنے میں کسی منفعت کا حصول ہو یا کسی مضرت کا دفعیہ ہو، جیسے حضرت عمرؓ کا یہ اقدام کہ انہوں نے اپنے ان اعمال کے اموال کا نصف حصہ بحق بیت المال ضبط کر لیا جن پر یہ تہمت تھی کہ حکومت کے عہدوں پر فائز ہو جانے کی وجہ سے وہ صاحب ثروت ہو گئے ہیں، حضرت عمرؓ نے یہ اقدام اس مقصد سے کیا کہ حکومت کے کارندوں کے لئے یہ اصول بنا جائیں کہ وہ اپنے عہدے اور منصب کو اپنا ذاتی فائدہ حاصل کرنے کے لئے استعمال نہ کریں۔

اباحت کے متعلقات:

۱۴۔ اباحت کا تعلق جن چیزوں سے ہوتا ہے ان پر فقہاء نے کافی توجہ دی ہے اور ان کے اقسام شروع پر کلام کیا ہے، ماخذ اباحت

(۱) تعریفات البحر جانی ص ۱۳۰۔

پہلی بحث

جس چیز کی اجازت شارع نے مالک بننے اور ذاتی

استعمال میں لانے کے طور پر دی ہے

۱۶- مال مباح وہ مال ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اس لئے پیدا کیا ہے کہ مروج طریقہ پر تمام لوگ اس سے نفع اٹھائیں اور اس پر قبضہ کے امکان کے باوجود وہ کسی کے قبضہ میں نہ ہو، مال مباح کا مالک بننے کا حق ہر انسان کو ہے خواہ مال مباح حیوان ہو یا نباتات یا جمادات میں سے ہو، اس کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے: ”من سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلم فهو له“ (۱) (جس شخص نے اس چیز کی طرف پہل کی جس کی طرف کسی دوسرے مسلمان نے پہل نہیں کی تھی تو یہ چیز پہل کرنے والے کی ملکیت ہے)، یہ ملکیت حقیقی قبضہ کے وقت ہی پائیدار ہوگی، حقیقی قبضہ کی تحدید فقہاء نے اس طرح کی ہے کہ اس مال مباح پر عملاً اس شخص کا قبضہ اور تسلط ہو جائے یا یہ کہ وہ مال مباح اس انسان کی دسترس میں ہو یوں کہ وہ جب چاہے اپنے قبضہ و تصرف میں لے لے اگر چہ واقعتاً۔ فی الحال۔ اس کا اس پر قبضہ نہ پایا جاتا ہو، علماء لکھتے ہیں کہ قبضہ اور استیلاء کی ان دونوں صورتوں میں ملکیت کی پائیداری کے لئے قصد و ارادہ کی ضرورت نہیں، ہاں اگر قبضہ کسی آلہ، پیشہ اور ہنر کے ذریعہ ہو تو اس کے حقیقی قبضہ ہونے کے لئے نیت و ارادہ کی ضرورت ہوگی، اگر نیت و ارادہ شامل نہ ہوگا تو وہ حقیقی قبضہ نہیں بلکہ حکمی قبضہ ہوگا، فتاویٰ ہند یہ (فتاویٰ عالمگیری)

(۱) حدیث: ”من سبق.....“ کی روایت ابو داؤد نے باب الخراج میں اور ضیاء المقدسی نے ام جنذب سے کی ہے، اس کی سند جدید ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے کہا ہے، حافظ ابن الاثیر وغیرہ نے بھی اس حدیث کی سند کو چیکر اردیا ہے (فیض القدیر ۱/۱۳۸ طبع بول انکلیبہ ایتھاریہ)، منذری نے کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے بغوی کہتے ہیں: مجھے اس سند کے ساتھ اس حدیث کے سوا کوئی اور حدیث معلوم نہیں ہے (عون المعبود ۳/۱۳۲ طبع دار الکتب العربیہ)۔

میں لکھا ہوا ہے کہ ایک شخص نے اگر اپنا پیالہ لٹکا دیا، یا اس کو اپنی چھت پر رکھ دیا، اس کے بعد بارش ہوئی اور وہ پیالہ پانی سے بھر گیا، پھر اس پیالہ کو کسی دوسرے شخص نے لے لیا تو اس صورت میں حکم یہ ہوگا کہ وہ شخص پیالہ مالک کو واپس کر دے، کیونکہ پیالہ اس شخص کی ملکیت ہے جس نے اس کو لٹکا یا چھت پر رکھا تھا، جہاں تک پیالہ کے پانی کا معاملہ ہے اس کے حکم کی تفصیل یہ ہے کہ اگر پیالہ کے مالک نے پانی اکٹھا کرنے ہی کے لئے رکھا تھا تو پانی بھی اس شخص کو واپس کرنا پڑے گا کیونکہ اس صورت میں پیالے کے پانی پر پیالے کے مالک کی حقیقی ملکیت ہوتی ہے، اور اگر اس شخص نے پانی اکٹھا کرنے کے مقصد سے پیالہ نہیں رکھا تھا تو پیالہ کے مالک کو پانی واپس نہیں ملے گا (۱)۔

اموال مباح میں یہ چیزیں داخل ہیں: پانی، گھاس، آگ، بنجر زمین، رکاز (زمین اور خزانے)، معدنیات، وہ حیوانات جو کسی کی ملکیت میں نہیں ہوتے (یعنی جنگل وغیرہ میں آزاد پھرنے والے)، ان میں سے ہر ایک کے مخصوص احکام ہیں۔

دوسری بحث

شارع نے جن چیزوں کی اجازت بطور ارتقاع کے دی ہے:

۱۷- انہیں منافع عامہ کہا جاتا ہے، اللہ تعالیٰ نے بندوں کی آسانی کے لئے انہیں مباح قرار دیا ہے تاکہ ان کو استعمال کر کے اللہ کا قرب اختیار کریں، یا ان کی مدد سے دنیا کی زندگی میں اپنی سرگرمیاں انجام دیں، مثلاً مسجدیں اور راستے، ان دونوں کے احکام کی تفصیل جاننے کے لئے ان دونوں کی اصطلاحوں کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۳/۲۰۳ طبع الامیر یہ ۱۳۱۰ھ۔

ہوتا ہے، مثلاً کوئی چیز کرائے پر لینے یا عاریت پر لینے والا دوسرے شخص کو اس چیز سے منفعہ ہونے کی اجازت دے، کرایہ پر لی ہوئی چیز یا عاریت پر لی ہوئی چیز اسی وقت کسی دوسرے کو استعمال کے لئے دی جاسکتی ہے جب کہ اس کے مالک نے یہ شرط نہ لگائی ہو کہ کرایہ پر لینے اور عاریت پر لینے والا خود ہی اس سے منفعہ ہو سکتا ہے دوسرے کو استعمال کے لئے نہیں دے سکتا۔

اباحت کی تقسیمیں:

۲۱- مختلف پہلوؤں سے اباحت کی مختلف تقسیمیں کی گئی ہیں ان میں سے اکثر کا ذکر ہو چکا، ہاں دو پہلوؤں سے اباحت کی تقسیم پر گفتگو اب تک نہ ہو سکی، اول: اباحت کے مآخذ اور سرچشمہ کے اعتبار سے اباحت کی تقسیم، دوم: کایت اور جزئیات کے اعتبار سے اباحت کی تقسیم۔

الف۔ مآخذ اباحت کے اعتبار سے اباحت کی تقسیم:

۲۲- اس اعتبار سے اباحت کی دو قسمیں ہیں: اباحت اصلیہ، اباحت شرعیہ۔

اباحت اصلیہ یہ ہے کہ اباحت کے بارے میں شارع کی طرف سے کوئی نص نہ آئی ہو، بلکہ اس کی اباحت اشیاء میں اصل اباحت ہونے کے اعتبار سے تسلیم کی گئی ہو، اس کا بیان پہلے ہو چکا۔

اباحت شرعیہ یہ ہے کہ اس چیز کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار دینے کے سلسلہ میں شارع کی طرف سے کوئی نص وارد ہوئی ہو، خواہ اباحت والی نص ابتداءً آئی ہو (جس کا مطلب یہ ہے کہ اس شے سے متعلق شریعت کی پہلی نص و ہدایت ہو) مثلاً کھانے پینے کی اباحت، یا پہلے ایک حکم آجائے اور اس کے بعد اباحت کی نص آئی ہو، جیسا کہ نسخ اور شرعی رخصتوں میں ہوتا ہے (مثلاً حالت اضطرار میں مردار

جن چیزوں کی اجازت بندوں کی طرف سے ہوتی ہے:
۱۸- بندوں کی طرف سے کی جانے والی اباحت کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ عین کے اوپر قبضہ اس طرح کر لیا جائے کہ اس عین ہی کو آدمی استعمال کر کے ختم کر دے، دوسری قسم یہ ہے کہ عین پر قبضہ صرف اس کی منفعت سے استفادہ کے لئے دیا جائے، اصل چیز کو اپنے استعمال میں لا کر ختم کرنے کی اجازت نہ ہو، پہلی قسم کی اباحت کا نام ”اباحت استہلاک“ اور دوسری قسم کی اباحت کا نام ”اباحت انتفاع“ ہے۔

اباحت استہلاک:

۱۹- اس اباحت کی بہت سی جزئیات ہیں، ہم ان میں سے صرف دو جزئیات پر اکتفاء کرتے ہیں:

الف۔ مختلف تقریبات کے موقع پر کھانے کی دعوت، ان تقریبات کی دعوتوں میں کھانا پینا جائز ہوتا ہے، لیکن لے جانے کی اجازت نہیں ہوتی۔

ب۔ ضیافت۔

ولیمہ اور ضیافت کے تفصیلی احکام ان دونوں الفاظ کے ذیل میں دیکھے جائیں۔

اباحت انتفاع:

۲۰- اباحت کی یہ قسم کبھی اس طور سے ہوتی ہے کہ اجازت دینے والا اس سامان کا مالک ہوتا ہے جس سے نفع اٹھانے کی وہ اجازت دے رہا ہے، مثلاً چوپائے، یا کار کے مالک کا دوسرے کو اس پر سواری کی اجازت دینا، کتابوں کے مالک کا کتاب کے مطالعہ کی اجازت دینا، اور کبھی اجازت کی یہ صورت ہوتی ہے کہ خود اجازت دینے والا بھی اصل چیز کا مالک نہیں ہوتا، بلکہ صرف اس چیز کی منفعت کا مالک

کھانا) اس کا بیان بھی پہلے ہو چکا۔

کھانے کی اجازت دی ہے ان میں سے کسی قسم کا کھانا اور کسی قسم کا نہ کھانا دونوں جائز ہے، لیکن کھانے سے مکمل طور سے رک جانا حرام ہے، کیونکہ بالکل نہ کھانے سے انسان ہلاک ہو جائے گا۔

(۲) کل بطور استجاب مطلوب ہو اور جز کے بارے میں اباحت ہو، مثلاً پاکیزہ ماکولات و مشروبات میں سے قدر ضرورت سے زیادہ متمتع ہونا، ایسا کرنا مباح ہے، اسے بعض اوقات چھوڑنا جائز ہے لیکن کل کے اعتبار سے یہ متمتع ہونے کی ترغیب دی گئی ہے، یعنی اسے مکمل طور پر چھوڑ دینا شریعت کی اس تعلیم کے مخالف ہے کہ شریعت نے اللہ کی نعمت بیان کرنے اور اس میں وسعت کرنے کی ترغیب دی ہے، حدیث شریف میں آیا ہے: ”إن اللہ تعالیٰ یحب أن یرى أثر نعمته علی عبده“ (۱) (بیشک اللہ تعالیٰ اس بات کو پسند کرتا ہے کہ اس کے بندے پر اس کی نعمت کا اثر ظاہر ہو)۔

حضرت عمر بن الخطابؓ نے ارشاد فرمایا: ”إذا أوسع الله علیکم فأوسعوا علی أنفسکم“ (۲) (جب اللہ نے تمہارے اوپر کشادگی فرمائی اور مالدار بنایا ہے تم بھی اپنے اوپر کشادگی اختیار کرو اور بخل نہ کرو)۔

(۱) حدیث: ”إن اللہ تعالیٰ یحب...“ کی روایت ترمذی اور حاکم نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے (فیض القدر ۲/۲۹۳)۔
(۲) أخر عمر: ”إذا أوسع الله علیکم...“ اس حدیث کا جز ہے جس کی روایت بخاری نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے نبی اکرم ﷺ کی مجلس میں کھڑے ہو کر دریافت کیا کہ ایک کپڑے میں نماز پڑھنا کیسا ہے؟ تو رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: ”أوسعکم یجدونہ“ (کیا تم میں سے ہر شخص کو دو کپڑے میسر ہیں)، پھر ایک شخص نے حضرت عمرؓ سے یہی سوال کیا تو انہوں نے ارشاد فرمایا کہ جب اللہ وسعت دے تو تم بھی اپنے اوپر وسعت کرو ایک شخص اپنے کپڑے اپنے اوپر جمع کر کے (فتح الباری ۱/۳۷۸ طبع عبدالرحمن محمد)، امام مالک نے ابن ہریرہؓ سے روایت کیا کہ حضرت عمر نے ارشاد فرمایا: ”إذا أوسع الله علیکم فأوسعوا علی أنفسکم...“ (الموطا ۱/۹۱، تحقیق محمد بن عبدالمطلب، لفرق ۳/۱۳۳)۔

یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ شریعت کے آجانے کے بعد اباحت اصل یہ بھی اباحت شرعیہ ہوگئی، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا“ (۱) (وہ ہی (خدا) ہے جس نے پیدا کیا تمہارے لئے جو کچھ بھی زمین میں ہے سب کا سب)۔ دوسری آیت ہے: ”وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ“ (۲) (اور اس نے تمہارے لئے مسخر بنایا جو کچھ بھی آسمانوں میں ہے اور جو کچھ بھی زمین میں ہے سب کو اپنی طرف سے)۔

ان نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کی پیدا کی ہوئی ہر چیز مباح ہے، سوائے ان چیزوں کے جن کے بارے میں دلیل شرعی سے اباحت کے علاوہ کوئی دوسرا حکم ثابت ہو، اس کے بارے میں کچھ اختلافات اور تفصیل ہے جس کے لئے اصولی ضمیمہ کی طرف رجوع کیا جائے (۳)۔
کبھی اباحت کا ماخذ یہ ہوتا ہے کہ بندے ایک دوسرے کو اپنی چیزوں کے استعمال کی اجازت دیتے ہوں جیسا کہ پہلے گذر چکا (۴) (فقہ نمبر ۹)۔

ب۔ کلی اور جزئی ہونے کے اعتبار سے اباحت کی تقسیم:

۲۳۔ اس اعتبار سے اباحت کی چار قسمیں ہیں:

(۱) کلی بطور وجوب مطلوب ہو اور جزئی کے بارے میں اباحت ہو، مثلاً انسان کے لئے کھانا کھانا، شریعت نے جن چیزوں کے

(۱) سورہ بقرہ ۲۹۶۔

(۲) سورہ بقرہ ۱۳۰۔

(۳) امام غزالیؒ کی کتاب شفاء العلیل (ص ۶۳۳) اور آمدی کی کتاب ”الاحکام“ (طبع دار المعارف) میں بیان ہے کہ اس اختلاف کا کچھ نتیجہ ظاہر ہوتا ہے اس سلسلہ میں اصولی ضمیمہ کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۴) المستمسک ۱/۹۹، المسماح بشرح الاستنبوی ۱/۵۳، تیسیر التحریر ۲/۲۲۸۔

اباحت ۲۴-۲۵

پہلے ولیمہ کے کھانے میں کوئی دوسرا تصرف کرنا درست نہیں ہے، ہاں اگر دعوت دینے والے نے اجازت دی ہو یا رسم و رواج یا کسی دوسرے قرینہ کی وجہ سے کسی دوسرے تصرف کی اجازت ظاہر ہو رہی ہو تو دوسری بات ہے، اسی سے اباحت اور بہہ نیز صدقہ کا فرق معلوم ہو گیا، بہہ و صدقہ میں جس شخص کو بہہ کیا جاتا ہے یا جس پر صدقہ کیا جاتا ہے اسے مالک بنا دیا جاتا ہے اور وہ شخص اس کا مالک ہو جاتا ہے، اور اباحت کا وصیت سے فرق یہ ہے کہ وصیت کا اجراء انسان کی وفات کے بعد ہوتا ہے، نیز وصیت کے لئے قرض خواہوں اور ورثاء کی اجازت بھی کبھی ضروری ہوتی ہے، اسی طرح وصیت پر دلالت کرنے والا جملہ بولنا ضروری ہوتا ہے (۱)، اباحت میں یہ چیزیں نہیں ہوتیں۔

۲۵- یہ اثرات اس اباحت کے ہیں جس کا تعلق اعیان (اشیاء و سامان) سے ہو اور جو بندوں کی طرف سے ہو، اور اگر بندوں کی طرف سے صرف منافع کی اباحت ہو تو اس کا اثر صرف یہ ہوتا ہے کہ جس شخص کے لئے اباحت کی گئی ہے اس کے لئے اس چیز سے منفع ہونا جائز ہو جاتا ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل پہلے آچکی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ محض حق انتفاع میں صرف شخصی طور پر اس چیز سے منفع ہونے کی اجازت ہوتی ہے، منافع کا مالک نہیں بنایا جاتا، اور ملک منفع میں منفع پر ایک خاص قسم کا حق قائم ہو جاتا ہے جو دوسروں کو اس منفع سے روکتا ہے، مثلاً جو کرایہ پر کوئی چیز لیتا ہے اس کو کرایہ پر لی ہوئی چیز کے منافع کی ملکیت حاصل ہو جاتی ہے حتیٰ کہ مالک و کرایہ پر دینے والا بھی پابند ہو جاتا ہے، لہذا ملک منفع کا مالک ہونا حق انتفاع سے زیادہ قوی اور زیادہ جامع چیز ہے، کیونکہ ملک منفع میں

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۳۳۳-۳۳۵، حاشیہ البحر علی الخلیب ۳/ ۳۹۱ طبع
الجلسی ۱۹۵۱ء، حاشیہ البحر علی الخلیب ۳/ ۳۳۳، نہایت المحتاج ۲/ ۳۷۰ طبع
الجلسی ۱۹۳۸ء، بلغۃ الممالک ۲/ ۵۲۹، مطبوعہ المجلسی ۱۹۵۲ء، تہذیب الفروق
۱/ ۱۹۵، المغنی ۷/ ۲۸۸ طبع مکتبۃ القاہرہ۔

(۳) کوئی چیز کل کے اعتبار سے حرام ہو لیکن جز کی اباحت ہو، مثلاً وہ مباح چیزیں جن کا مستقل کرتے رہنا آدمی کی عدالت یعنی دینی حیثیت و وقار کو مجروح کرے۔ مثلاً قسم کھانے کا عادی ہونا، اولاد کو سب و شتم کرنے کا عادی ہونا، یہ دونوں چیزیں اصل میں مباح ہیں لیکن ان کا عادی ہونا حرام ہے۔

(۴) جو چیز کل کے اعتبار سے مکروہ ہو لیکن اس کا جز مباح ہو، مثلاً جائز کھیل کود، یہ چیز اگرچہ اصل کے اعتبار سے مباح ہے لیکن اس پر مداومت مکروہ ہے۔

اباحت کے اثرات:

۲۴- جب اباحت ثابت ہوتی ہے تو اسکے درج ذیل اثرات بھی ثابت ہوتے ہیں:

الف۔ گناہ اور تنگی کا ختم ہونا:

اباحت کے اس اثر پر خود اباحت کی یہ تعریف دلالت کرتی ہے کہ مباح وہ ہے جس کے کرنے پر گناہ مرتب نہ ہو۔

ب۔ اباحت کی وجہ سے اعیان پر پابندار ملکیت کا اور منفع پر خصوصی اختیار کا موقع فراہم ہونا:

اور یہ اس لئے کہ اباحت بھی عین (متعین مال) کے مالک بننے کا ایک ذریعہ ہے، اسی طرح جس منفع کو مباح کر دیا گیا ہو اس پر اباحت کا اثر یہ ہوتا ہے کہ منفع جس کے لئے مباح کی گئی ہے اسے نفع اٹھانے کا خصوصی اختیار حاصل ہو جاتا ہے، مختلف مذاہب فقہیہ کے فقہاء کی عبارتیں اس بات پر متفق ہیں کہ جس شخص کو دعوت ولیمہ کے لئے بلایا گیا ہے اس کے لئے ولیمہ کا کھانا اپنے منہ میں رکھنے سے

اباحت ۲۶-۲۸

اور جہاں تک بندوں میں سے بعض کا بعض کے لئے مباح کر دینے کا تعلق ہے تو اس پر تفصیلی بحث گزر چکی ہے۔

حق انتفاع بھی ہوتا ہے اور اس سے زیادہ کچھ دوسرے حقوق بھی ہوتے ہیں، ملک منفعہ کے اثرات پر گفتگو ہو چکی ہے۔

اباحت اور ضمان:

۲۶- اباحت فی الجملہ ضمان کے منافی نہیں ہے، کیونکہ اللہ کی طرف سے جو اباحت ہوتی ہے اس میں اگرچہ گناہ اور تنگی دور ہو جاتی ہے لیکن اس اباحت کے ساتھ کبھی ضمان بھی لازم آتا ہے، نفع اٹھانے کی اباحت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ مباح کی ہوئی چیز کو خراب کرنے اور نقصان پہنچانے سے بچایا جائے، اب اگر اسے نقصان پہنچایا گیا اور خراب کیا گیا تو اس کا ضمان ضروری ہوتا ہے، اللہ کی طرف سے کسی سامان کو استعمال میں لانے کی اباحت مثلاً مضطر کے لئے حالت اضطرار میں دوسرے کا کھانا استعمال کرنا اس کی اجازت کے بغیر اس کی قیمت کے ضمان سے مانع نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے بندہ کا حق اس کی ملکیت میں مقرر فرمایا ہے، لہذا ملکیت اس سے نکل کر دوسرے کی طرف اس کی رضا مندی کے بغیر نہیں منتقل ہوگی، اور ضمان سے بری کرنا حق کو ساتھ کئے بغیر درست نہیں ہے، جیسا کہ امام قرآنی نے ”افروق“ میں فرمایا ہے (۱)۔

امام قرآنی نے اس مسئلہ میں دو قول نقل کئے ہیں:

اول: ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ مضطر کی بھوک مٹانا کھانے کے مالک پر واجب تھا، اور واجب کا عوض نہیں لیا جاتا ہے۔

دوم: ضمان واجب ہوگا، یہ قول زیادہ مشہور اور اظہر ہے، اس لئے کہ مالک کی اجازت نہیں پائی گئی، صرف صاحب شرع کی اجازت پائی گئی، اور یہ اجازت ضمان کو ساتھ نہیں کرتی صرف گناہ اور باز پرس کی نفی کرتی ہے۔

اباحت جس چیز سے ختم ہو جاتی ہے:

۲۷- اول: اللہ تعالیٰ کی اباحت خود اس کی جانب سے ختم نہیں ہوگی اس لئے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ زندہ و باقی ہے، وحی کا سلسلہ ختم ہو چکا، حضور اکرم ﷺ کے بعد کوئی وحی آنے والی نہیں ہے، اللہ کی طرف سے دی گئی اباحت کے ختم ہونے کی صورت یہ ہے کہ اس اباحت کے اسباب ختم ہو جائیں، جیسا کہ شرعی رخصتوں میں ہوتا ہے مثلاً رمضان کے دنوں میں سفر کی حالت میں روزہ نہ رکھنے کی اباحت ہوتی ہے، لیکن سفر ختم ہوتے ہی یہ رخصت ختم ہو جاتی ہے۔

۲۸- دوم: بندوں کی طرف سے اباحت چند طرح سے ختم ہوتی ہے:

(الف) اگر اباحت کسی مدت کے ساتھ مخصوص ہے تو مدت کے ختم ہونے پر اباحت بھی ختم ہو جائے گی، کیونکہ اہل ایمان اپنی شرطوں کے پابند ہوتے ہیں، جب شرط ختم ہوگی تو مشروط بھی ختم ہو جائے گا۔

(ب) اجازت دینے والا اپنی اجازت سے رجوع کر لے، اور اجازت کو ختم و فسخ کر دے یہ اس وقت ہوگا جب کہ اجازت دینا اس کے لئے واجب نہ ہو، بلکہ اس کی طرف سے محض تمعیر ہو، جیسا کہ

جمہور علماء کی رائے ہے، لیکن اس صورت میں اباحت محض اجازت سے رجوع کرنے سے ختم نہیں ہوتی بلکہ اباحت ختم ہونے کے لئے یہ

بھی ضروری ہے کہ جس شخص کو اجازت دی گئی تھی اسے اجازت دینے والے کی اجازت سے رجوع کرنے کا علم ہو چکا ہو، جیسا کہ فقہاء حنفیہ

کے قواعد کا تقاضا ہے، امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی ہے، سیوطیؒ نے

الاشباہ والنظائر (۱) میں امام شافعیؒ کا ایک دوسرا قول نقل کیا ہے، جس

إباق ۱-۲

سے معلوم ہوتا ہے کہ لباحث اجازت دینے والے کے محض رجوع کرنے سے ختم ہو جاتی ہے، اگرچہ جس شخص کو اجازت دی گئی تھی اسے رجوع کرنے کا علم نہ ہو سکا ہو۔

(ج) اجازت دینے والے کی موت سے بھی لباحث باطل ہو جاتی ہے اور لباحث کے اثرات ختم ہو جاتے ہیں۔

(د) جس شخص کو اجازت دی گئی تھی اس کی وفات سے بھی لباحث ختم ہو جاتی ہے، کیونکہ حق انتفاع اس کے لئے شخصی اجازت تھی جو اس کے وراثت کی طرف منتقل نہیں ہوگی، ہاں اگر اجازت دینے والے نے یہ صراحت کر دی تھی کہ اس شخص کے انتقال کے بعد اس کے وراثت کو حق انتفاع ہوگا تو اس کے انتقال کے بعد وراثت کے لئے لباحث باقی رہے گی۔

إباق

تعریف:

۱- لغت میں إباق أَبَقَ الْعَبْدُ (بَاء کے فتح کے ساتھ) یأْبِقُ وَيَأْبِقُ (بَاء کے کسرہ اور ضمہ کے ساتھ) أَبَقًا وَإِبَاقًا کا مصدر ہے، جس کا معنی بھاگنا ہے (۱)، إباق انسان کے ساتھ خاص ہے، خواہ بھاگنے والا انسان غلام ہو یا آزاد۔

اور اصطلاح میں إباق کا مفہوم یہ ہے کہ غلام سرکشی کر کے اس شخص کے پاس سے چلا جائے جس کے قبضہ میں ہے، اور اس کا یہ جانا نہ تو کسی خوف کی وجہ سے ہو اور نہ ہی زیادہ محنت سے گھبرا کر، اگر یہ شرطیں نہ پائی جائیں تو جانے والے غلام کو آبق نہیں کہا جائے گا، بلکہ یا تو ”ہارب“ یا ”ضال“ اور ”فاز“ کہا جائے گا (۲)۔

لیکن بعض فقہاء کبھی آبق کا لفظ اس شخص کے لئے استعمال کرتے ہیں جو کسی سبب سے یا بغیر کسی سبب کے چھپ کر چلا گیا ہو (۳)۔

إباق کا شرعی حکم:

۲- إباق شرعاً بالاتفاق حرام ہے، یہ غلام کا عیب شمار ہوتا ہے، حافظ

(۱) لسان العرب (أبق)۔

(۲) رد المحتار ۳/۳۲۵ طبع اول، جامعۃ الدین علیٰ اشرار الکبیر ۳/۱۲۷، مغنی المحتاج ۳/۱۳ طبع المجلدی۔

(۳) ساتھ مراجع۔

إباق ۳-۴

غلام کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو اور اس بات کا ظن غالب ہو کہ اگر غلام کو نہیں پکڑا گیا تو یہ اپنے مالک سے ضائع ہو جائے گا تو ایسی صورت میں بھاگے ہوئے غلام کو پکڑنا واجب ہے بشرطیکہ اسے پکڑنے کی کامل قدرت حاصل ہو، لیکن ان حضرات کے نزدیک اس کو اپنی ذات کے لئے پکڑنا حرام ہوگا (۱)۔

اگر بھاگے ہوئے غلام کے ضائع ہونے کا خوف نہ ہو اور اسے پکڑنے کی قدرت ہو تو اسے پکڑنا حنفیہ کے نزدیک مستحب ہے، لیکن فقہاء مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ جو شخص کسی بھاگے ہوئے غلام کو پائے اور وہ اس کے مالک سے واقف ہو تو اس کے لئے اس غلام کو پکڑنا مستحب ہے، کیونکہ یہ کام اموال کی حفاظت میں شامل ہے، پکڑنے کا انتخاب اس وقت ہے جبکہ اس کے ضائع ہونے کا خطرہ نہ ہو، اگر وہ شخص غلام کے مالک سے واقف نہیں ہے تو اس کے لئے غلام کو پکڑنا مکروہ ہوگا، کیونکہ اسے مالک کو تلاش کرنا پڑے گا اور غلام کی تشہیر کرنی ہوگی (۲)۔

فقہاء شافعیہ کے نزدیک بھاگے ہوئے غلام کو مالک کی اجازت کے بغیر پکڑنا جائز نہیں ہے، اور مالک کی اجازت سے پکڑنا جائز ہے (۳)۔

فقہاء حنابلہ کے نزدیک بھاگے ہوئے غلام کا پکڑنا جائز ہے، کیونکہ اس کا خطرہ ہے کہ وہ غلام دار الحرب چلا جائے اور مرتد ہو جائے، اور فساد کے کاموں میں مشغول ہو جائے، برخلاف ان گمشدہ جانوروں کے جو اپنی حفاظت خود کر لیتے ہیں (۴)۔

ابن حجر عسقلانی اور حافظ ذہبی نے إباق کو کبیرہ گناہوں میں شمار کیا ہے (۱)، إباق سے ممانعت کے بارے میں متعدد حدیثیں آئی ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں: حضرت جریر بن عبد اللہ الجلی رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”ایما عبد أبق من موالیه فقد کفر حتی یرجع الیہم“ (جو غلام بھی اپنے مالکوں کے پاس سے بھاگا اس نے کفر کیا، یہاں تک کہ ان کے پاس واپس آجائے)، ایک دوسری روایت میں ہے: ”ایما عبد أبق فقد برئت منه الذمۃ“ (۲) (جو غلام بھی مالک کے پاس سے بھاگا اللہ تعالیٰ اس سے بری الذمہ ہے)۔

إباق کی شرطیں:

۳- فقہاء کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا مفہوم میں کسی غلام کو آبق قرار دینے کے لئے اس غلام کا عاقل اور بالغ ہونا شرط ہے (۳)، جو غلام عاقل و بالغ نہ ہو اور إباق کا مفہوم نہیں سمجھتا ہو وہ اگر چلا جائے تو اس کو آبق نہیں کہا جائے گا، بلکہ اسے بھٹکا ہوا غلام یا گمشدہ غلام کہا جائے گا (۴)۔

آبق (بھاگے ہوئے) غلام کو پکڑنا:

۴- حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر بھاگے ہوئے (آبق)

(۱) الکبائر للذہبی (کبیرۃ: ۵۷)، الرواہی لابن حجر ۲/ ۸۳ طبع دار المعرفہ۔

(۲) حدیث: ”ایما عبد أبق.....“ کی روایت مسلم نے دونوں نسخوں کے ساتھ جریر بن عبد اللہ سے کی ہے (صحیح مسلم ۱/ ۸۳ تحقیق محمد فواد عبد الباقی)۔

(۳) الفتاویٰ والنقویہ ۱/ ۲۰۳ طبع الامیریہ، حافیہ الدسوقی علی الشرح الکتبیر ۳/ ۱۲۷ طبع مجلس، معنی المحتاج شرح المنہاج ۲/ ۲۲۹ طبع المجلس، کشاف القناع ۲/ ۳۲۰ طبع اشرفیہ۔

(۴) ساہتہ مراجع۔

(۱-۲) فتح القدیر ۳/ ۳۳۳ طبع الامیریہ، رد المحتار ۳/ ۳۲۵، حافیہ الدسوقی علی الشرح الکتبیر ۳/ ۱۲۷۔
(۳) معنی المحتاج شرح المنہاج ۲/ ۲۱۰۔
(۴) کشاف القناع ۲/ ۳۲۱۔

إباق ۵-۷

اور فقہاء شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ بھاگے ہوئے غلام کو پکڑنے والا شخص اگر حاکم کو نہ پاسکا تو وہ لوگوں کو اس بات پر گواہ بنا لے کہ وہ غلام پر جو کچھ خرچ کرے گا اس کے مالک سے وصول کر لے گا (۱)۔

اور فقہاء مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ بھاگے ہوئے غلام کا نفقہ اس کی گردن پر ہوگا اس کے مالک کے ذمہ نہ ہوگا (۲)۔

اور حنبلی فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جس شخص نے بھاگے ہوئے غلام کو اس کے مالک کے پاس واپس کرنے کے لئے پکڑا ہے وہ غلام پر جو کچھ بھی خرچ کرے گا وہ خرچ مالک کے ذمہ آئے گا، جب وہ شخص غلام کو مالک کے حوالہ کرے گا اس وقت جو کچھ اس نے خرچ کیا تھا مالک سے وصول کر لے گا (۳)۔

بھاگنے والے غلام کے کئے ہوئے نقصان کا ضمان:

۷- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بھاگنے والا غلام بھاگنے کے دوران کسی کے خلاف اگر ارتکاب جرم کرتا ہے تو اس کا وہی حکم ہے جو بھاگنے سے پہلے ارتکاب جرم کا حکم ہے، کیونکہ بھاگنے کی حالت میں بھی وہ اپنے مالک کی ملکیت میں ہے۔

اس کا جرم یا تو اس نوعیت کا ہوگا کہ اس نے کسی کی جان لی ہوگی، یا اس نے انسان کے کسی حصہ جسم کو تلف کیا ہوگا، یا اس نوعیت کا ہوگا کہ اس نے کسی کا مال ضائع کیا ہوگا۔

بھاگنے والے غلام نے اگر کسی انسان کو ناحق دانستہ قتل کیا تو اس پر قصاص لازم ہوگا، ہاں اگر مقتول کا ولی غلام کو معاف کرنے پر راضی

بھاگے ہوئے غلام کو پکڑنے والے کے قبضہ کی نوعیت:

۵- فقہاء کی عبارتوں سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ بھاگا ہوا غلام پکڑنے والے کے قبضہ میں امانت قرار دیا جائے گا یہاں تک کہ پکڑنے والا اسے اس کے مالک کے حوالہ کر دے، اگر پکڑنے والے کی زیادتی یا کوتاہی کے بغیر اس غلام کے اندر کوئی عیب پیدا ہوتا ہے یا غلام ہلاک ہو جائے تو پکڑنے والا ضامن نہیں ہوگا، اور بھاگے ہوئے غلام کو پکڑنے والا اگر اس کے مالک کو نہ پاسکے تو وہ اسے امام المسلمین یا اس کے نائب کے حوالہ کرے گا (۱)۔

بھاگے ہوئے غلام پر آنے والے اخراجات:

۶- فقہاء حنفیہ اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ بھاگے ہوئے غلام کو پکڑنے والے شخص نے اگر اس غلام پر حاکم کی اجازت کے بغیر کچھ خرچ کیا ہے تو وہ بطور احسان خرچ کرنے والا قرار پائے گا، لہذا اس نے جو خرچ کیا ہے اس کا مطالبہ غلام کے مالک سے نہیں کرے گا (۲)، اور اگر پکڑنے والے نے حاکم کی اجازت سے اس غلام پر خرچ کیا ہے تو اس کو یہ حق ہے کہ اس نے غلام پر جتنا خرچ کیا ہے وہ اس کے مالک سے وصول کرے۔

حاکم کی اجازت کی صورت میں حنفیہ کے نزدیک مالک سے خرچ کو وصول کرنے کے لئے یہ شرط ہے کہ حاکم نے اجازت دیتے وقت یہ بات کہی ہو کہ تم اس غلام پر جو کچھ خرچ کرو گے وہ اس کے مالک سے وصول کر لو گے (۳)۔

(۱) الفتاویٰ والنقویہ ۱/۲۰۳، جوہر الاکلیل ۲/۲۲۰ طبع اعلیٰ، معنی المحتاج

۲/۳۱۰، منشی الارادات ۱/۵۵۲ طبع دارالعروپ۔

(۲) مجمع الاضہار ۱/۲۳۳ طبع الحاج محرم معنی المحتاج ۲/۲۳۳۔

(۳) مجمع الاضہار ۱/۲۳۳۔

(۱) شرح روض اللکین ۲/۲۲۳ طبع لمبیدیہ۔

(۲) حاشیہ الدسوقی علی المشرح الکبیر ۳/۱۲۷۔

(۳) المغنی مع المشرح الکبیر ۹/۳۱۷ طبع اول المنار۔

إباق ۸-۱۱

غلام کو فروخت کرنا جائز ہے، اسی طرح اگر بھاگا ہو غلام تاقضی کے حوالہ کیا گیا اور کچھ دنوں غلام کو روکے رکھنے کے بعد تاقضی کی نگاہ میں غلام کا بیچنا مصلحت معلوم ہو تو تاقضی کے لئے اس کا بیچنا جائز ہے، لیکن تاقضی اسے کتنے دنوں مجبوس کرنے کے بعد بیچ سکتا ہے اس کے بارے میں مختلف مذاہب فقہیہ کے درمیان اختلاف ہے (۱)، بھاگے ہوئے غلام کو پکڑنے والے کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ خود اس غلام کو فروخت کر دے، جو فقہاء فضولی کی بیع کو معتبر نہیں مانتے ان کے نزدیک مذکورہ بالا بیع کا عدم جواز اس لئے ہے کہ وہ غلام پکڑنے والے کی ملکیت نہیں ہے اور جو فقہاء فضولی کی بیع کو معتبر مانتے ہیں ان کے نزدیک یہ بیع اس واسطے ممنوع ہے کہ اس بھاگنے والے غلام کا مالک معلوم نہیں ہے جو اس کی اجازت دے۔

إباق غلام میں عیب ہے:

۱۰۔ بھگیڑ و ہونا غلام اور باندی میں ایسا عیب ہے کہ جس کی بنا پر فروختگی کے بعد خرید کردہ غلام و باندی کو واپس کر دیا جاتا ہے، اس کی تفصیل خیار عیب کے باب میں آئی ہے۔

پکڑنے والے کے پاس سے غلام کا بھاگ جانا:

۱۱۔ (نقرہ نمبر ۵ میں) یہ بات گذر چکی ہے کہ بھاگے ہوئے غلام پر پکڑنے والے شخص کا قبضہ قبضہ امانت ہوتا ہے، اس لئے اگر پکڑنے والے کی زیادتی اور کوتاہی کے بغیر غلام اس کے پاس سے بھی بھاگ جاتا ہے تو اس پر ضمان واجب نہیں۔

ہو جائے اور مال کے بدلہ میں صلح کر لے تو جتنے مال پر صلح ہوئی ہے اتنا مال واجب ہوگا، اب یا تو اس مال کے بدلہ میں یہ غلام مقتول کے ورثاء کے حوالہ کیا جائے گا یا غلام کا مالک اتنا مال دے کر غلام کو چھڑا لے گا (۱)۔

اگر بھاگنے والے غلام نے انسان کے کسی عضو کو تلف کیا یا کسی کا مال ضائع کیا تو اس مسئلہ میں چاروں معروف مذاہب میں سے ہر ایک کی الگ الگ رائے ہے، اس کے بارے میں ضمان کے باب کی طرف رجوع کیا جائے۔

بھاگے ہوئے غلام کی دیت کا مستحق کون ہے؟

۸۔ فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بھاگا ہو غلام اپنے مالک ہی کی ملکیت رہتا ہے، لہذا اگر اسے ایسی صورت سے قتل کیا گیا جس میں دیت (خون بہا) لازم ہوتی ہے، یا اس کے جسم کا کوئی حصہ اس طرح تلف کیا گیا کہ جس سے تاوان لازم ہوتا ہے، تو اس کا خون بہا اور اس کے حصہ جسم کا تاوان اس کے مالک کا حق ہوگا (اور یہ نقصان کرنے والے پر واجب ہوگا) (۲)۔

بھاگے ہوئے غلام کی فروختگی کب جائز ہے؟

۹۔ فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مالک اگر بھاگے ہوئے غلام کو خریدار کے حوالہ کرنے پر قادر ہو تو اس کے لئے اپنے بھاگے ہوئے

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۱۵۳ طبع الامیریہ، الشرح الکبیر للذہبی ۲/ ۲۳۱ طبع عینی لعلی، المحرر ۲/ ۱۲۵ طبع المکتبۃ المدینۃ، شرح الروض ۲/ ۱۳، ۱۳۵، اعلیٰ بی ۲/ ۱۵۷-۱۵۸ طبع لعلی۔

(۲) الوسوط المرصی ۱۱/ ۲۳ طبع بول، الدرر السنی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۲۸، حامیۃ اشیر اعلیٰ علی نہایت المحتاج ۲/ ۳۲۸ طبع مصطفیٰ لعلی، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۵۲/۹۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۲/ ۲۹۹ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حامیۃ الدرر السنی ۱۱/ ۱۱، المجموع ۲/ ۲۳ طبع الاصلیٰ دہلوی، نیل المصاب ۱/ ۹۹ طبع بولاق۔

دینا ریا بارہ درہم ہے، فقہ حنبلی کا دوسرا قول یہ ہے کہ جعل دینے والے کی مقرر کردہ رقم سے ملے گی خواہ اس کی مقدار جو بھی ہو، اس مسئلہ میں کچھ تفصیل اور اختلاف بھی ہے جس کی اس زمانہ میں ضرورت نہیں۔

اور فقہاء حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بھاگے ہوئے غلام کو مسافت قصر کے فاصلہ یا اس سے زائد فاصلہ سے مالک کے پاس لایا ہے تو شارع کی طرف سے مقرر کردہ اس کا زائد سے زائد جعل (اجرت و انعام) چالیس درہم ہے، کیونکہ چالیس درہم کی تحدید کے بارے میں حضرت عبداللہ بن مسعود سے ایک اثر وارد ہوا ہے (۱)۔

بھاگے ہوئے غلام کے تصرفات:

۱۲- بھاگے ہوئے غلام کے تصرفات یا تو اس طرح کے ہوں گے جو فوراً اس پر نافذ ہو جائیں گے مثلاً طلاق دینا، یا ایسے تصرفات ہوں گے جن کا تعلق مال سے اور دوسروں کے حقوق سے ہوگا، مثلاً نکاح کرنا، اتر اور بیہ۔

بھاگے ہوئے غلام کے جو تصرفات اس پر فوراً نافذ ہوتے ہیں وہ صحیح اور نافذ ہوں گے، لیکن اس کے جن تصرفات پر مالی ذمہ داریاں مرتب ہوتی ہیں، مثلاً نکاح، اتر اور بیہ وغیرہ تو یہ تصرفات مالک کی اجازت پر موقوف ہوں گے، خواہ قوی تصرفات ہوں یا عملی (۲)۔

بھاگے ہوئے غلام کو واپس کرنے سے پہلے آزاد کرنا:
۱۲- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بھاگے ہوئے غلام کا مالک اگر اس کے بھاگے ہوئے ہونے کی حالت میں اور پکڑنے والے کی طرف سے اس کی حوالگی سے پہلے اس کو آزاد کر دے تو اس کی آزادی نافذ ہو جائے گی (۱)۔

بھاگے ہوئے غلام کی واپسی اور اس پر اجرت:

۱۳- فقہاء نے ”جعل“ کی جو تعریف کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ”جعل“ مال کی وہ خاص مقدار ہے جس کا حقدار وہ شخص ہوتا ہے جو بھاگے ہوئے غلام کو یا بھٹکے ہوئے جانور کو اس کے مالک کے حوالہ کرے اور اس عمل کے مقابلہ میں وہ اس مال کا مستحق ہو۔

فقہاء کے درمیان ”جعل“ کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہے: مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ بھاگے ہوئے غلام کو واپس لانے والے شخص کے لئے جعل کی وہ مقدار جس کا اسے استحقاق ہے وہ ہوگی جو جعل دینے والے نے متعین کی ہو، یا اس کام کی اجازت دینے والے اور کام کرنے والے کے درمیان جس مقدار پر اتفاق ہوا ہو (۲)۔

البتہ فقہاء حنابلہ مزید یہ کہتے ہیں کہ جعل دینے والے کی مقرر کردہ رقم اگر شریعت کی مقرر کردہ رقم سے کم ہے تو فقہ حنبلی کے ایک قول کے مطابق بھاگے ہوئے غلام کو واپس لانے والے شخص کا حق شریعت کی مقرر کی ہوئی مقدار ہوگی (۳)، اور شریعت کی مقرر کردہ مقدار ایک

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۳۲۶/۳ طبع بولاق، مذکورہ تفسیر سے حضرت عبداللہ بن مسعود کے اس قول کی طرف اشارہ ہے ”القصی جعل الآتی اربعون درهماً من کل دأمن“ (بھاگے ہوئے غلام کا مالک سے زائد جعل فی غلام چالیس درہم ہے)، اس کی روایت عبدالرزاق، طبرانی اور بیہقی نے کی ہے (نصب الراية ۳۷۰/۳)۔
(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۱/۵۳۳، شرح الصغیر ۲/۵۳۳، معنی المحتاج ۳/۲۷۹، المعنی لابن قدامہ ۶/۱۳۳۔

(۱) فتح القدیر ۳/۲۳۸ طبع بولاق، حاشیہ الدسوقی علی الشرح المبیر ۳/۱۲۷ طبع المجلس، معنی المحتاج ۳/۱۳ طبع المجلس، المعنی لابن قدامہ ۱۲/۲۳۸۔
(۲) شرح الصغیر ۳/۸۳-۸۴ طبع دار المعارف مصر، ۱/۶۹ طبع المطبعہ لغزیہ، کشف اللجج رات برص ۳۰۵ طبع المستقیم۔
(۳) الاتحاف لابن ابی العجا المقتدی ۲/۳۹۳ طبع دار المعرفیہ بیروت۔

کسی اور شخص سے نکاح کرنا اس وقت تک صحیح نہیں ہوگا جب تک کہ یہ بات متحقق نہ ہو جائے کہ اس غلام کا انتقال ہو چکا ہے، یا اس نے اس بیوی کو طلاق دے دی ہے، یا شوہر کے غائب ہونے یا نفقہ نہ دینے کی وجہ سے قاضی نے اس گمشدہ غلام کی طرف سے اس کی بیوی کے لئے طلاق کا فیصلہ کر دیا ہے، اس سلسلہ میں کچھ مزید تفصیل ہے جو مفقود اور طلاق کے احکام میں مذکور ہیں (۱)۔

مال غنیمت کے غلام کا تقسیم سے پہلے بھاگنا:

۱۷- فقہاء کے متفق علیہ اصولوں میں سے ایک اصل یہ ہے کہ جب تک مال غنیمت تقسیم نہ ہو وہ عام مسلمانوں کا مال ہے، یہ مجاہدین کی ملکیت میں تقسیم کے بعد ہی داخل ہوتا ہے، لہذا اگر مال غنیمت تقسیم ہونے سے پہلے اس میں سے کوئی غلام بھاگ گیا ہے تو جہاں جہاں اس غلام کے ملنے اور ہونے کا امکان ہوگا وہاں وہاں اسے تلاش کیا جائے گا اور اعلان کیا جائے گا کہ جو اسے لائے گا اسے انعام دیا جائے گا، اور یہ انعام بیت المال میں سے دیا جائے گا یا اسی مال غنیمت سے دیا جائے گا، جب بھاگا ہو غلام واپس مل جائے تو مال غنیمت کے دوسرے اموال کی طرح اسے بھی مجاہدین میں تقسیم کیا جائے گا (۲)۔

بھاگے ہوئے غلام کی ملکیت کا دعویٰ اور اس کا ثبوت:

۱۸- اگر کوئی شخص بھاگے ہوئے غلام کی ملکیت کا دعویٰ کرے گا تو وہ غلام یا تو قاضی کے قبضہ میں ہوگا یا پکڑنے والے اور لانے والے کے قبضہ میں ہوگا۔

غلام کا اپنے مالک اور پکڑنے والے کے علاوہ کسی اور کے پاس سے بھاگنا:

۱۵- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر غلام اس شخص کے پاس سے بھاگا جس کے پاس عاریت یا اجارہ کے طور پر ہے یا وصیت کی وجہ سے ہے تو یہ لوگ غلام کے ضامن نہیں ہوں گے، سوائے اس کے کہ غلام کے بھاگنے میں ان کی زیادتی یا کوتاہی کا دخل ہو، کیونکہ ان سب کا غلام پر قبضہ قبضہ امانت ہے (۱)۔

اور اگر غلام غاصب کے پاس سے بھاگ جائے تو وہ ضامن ہوگا، کیونکہ اس نے زیادتی کی ہے، لہذا غصب کے دن غلام کی جو قیمت تھی اس کی ادائیگی غاصب کے ذمہ لازم ہوگی۔

اور غلام جس شخص کے پاس رہن رکھا ہوا تھا اگر اس کے پاس سے بھاگ گیا تو وہ بلا اتفاق ضامن ہوگا بشرطیکہ غلام کا بھاگنا اس کی زیادتی یا کوتاہی کی وجہ سے ہوا ہے، لیکن اگر غلام اس کی زیادتی اور کوتاہی کے بغیر بھاگ گیا ہے تو جمہور فقہاء کے نزدیک مرتہن پر ضمان لازم نہیں ہوگا، کیونکہ مال رہن پر مرتہن کا قبضہ قبضہ امانت ہے، اس مسئلہ میں فقہاء حنفیہ کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک مال رہن کا معاملہ یہ ہے کہ اس کی قیمت اور دین میں سے جو کم ہے اس کے بقدر اس کا ضمان ہوتا ہے (۲)۔

بھاگے ہوئے غلام کی بیوی کا نکاح:

۱۶- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بھاگے ہوئے غلام کی بیوی کا

(۱) جامع المفصلین ۱۵۶/۲ طبع اول، حاشیہ الدسوقی علی الشرح المکبیر ۱۲۸/۳، المہاج و شرح المغنی ۳۵۱/۳۔

(۲) جامع المفصلین ۱۶۳/۲، الدسوقی علی الشرح المکبیر ۱۲۸/۳، الاقویار ۶۳/۲ طبع مصنفی المجلس، المغنی شرح المہاج ۶۲/۲، الاقویار ۳۳۵/۲۔

(۱) الجہادۃ امیر ۱۱۳/۱، طبع اول، الشرح المکبیر و حاشیہ الدسوقی ۳۷۹/۲،

حاشیہ المجلس علی شرح المکبیر ۳۷۵/۲ طبع المہدیہ، المغنی ۱۳۰/۹۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۶/۱۰۔

بھاگے ہوئے غلام کی طرف سے صدقہ فطر:

۱۹- حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ جو غلام بھاگ چکا ہے اس کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرنا مالک کے ذمہ واجب نہیں ہے (۱)؛ حضرت عطاء اور سفیان ثوری کا بھی یہی مسلک ہے (۲)۔

اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ بھاگے ہوئے غلام کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرنا مالک کے ذمہ واجب ہے، ان فقہاء کے یہاں اس مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے جس کے بیان کی جگہ صدقہ فطر کا باب ہے (۳)، ابو ثور، ابن المنذر اور امام زہری نے بھاگے ہوئے غلام کے مالک کے ذمہ بھاگے ہوئے غلام کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرنا اس وقت واجب قرار دیا ہے جب کہ مالک کو یہ معلوم ہو کہ غلام کہاں ہے، اور امام اوزاعی کی رائے یہ ہے کہ اگر بھاگا ہو غلام دارالاسلام ہی میں ہے تو اس کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرنا مالک کے ذمہ واجب ہے (۴)۔

غلام کے بھاگنے کی سزا:

۲۰- یہ بات پہلے آچکی ہے کہ غلام کے لئے بھاگنا شرعاً حرام ہے، بھاگنے کو بعض فقہاء نے کبائر میں شمار کیا ہے (ملاحظہ ہو: فقرہ ۲)، لیکن اس گناہ پر شریعت میں کوئی حد شرعی نہیں ہے البتہ بھاگنے والے غلام کے لئے تعزیر ہے، اور یہ تعزیری سزا حاکم کی طرف سے ہوگی یا غلام کے مالک کی طرف سے۔

اگر تاضی کے قبضہ میں ہے تو فقہاء کی رائے ہے کہ تاضی اس غلام کی ملکیت کا دعویٰ کرنے والے کو اس وقت تک نہیں دے گا جب تک وہ مضبوط ثبوت نہ پیش کر دے، جس سے غلام کے حالات کا علم ہو جائے اور یہ معلوم ہو جائے کہ وہ غلام واقعی اسی مدعی کی ملکیت ہے، نہ اس نے اسے کسی کو بیہ کیا ہے اور نہ کسی کے ہاتھ فرخت کیا ہے، یا کم از کم اس دلیل و ثبوت سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ وہ غلام اسی شخص کا ہے اور اس غلام کے بیچنے یا بیہ کرنے کا کوئی علم نہیں ہے، پوری تحقیق ہو جانے کے بعد ہی تاضی غلام کو اس مدعی کے حوالہ کرے گا (۱)، فقہاء حنفیہ میں سے امام ابو یوسف نے یہ اضافہ کیا ہے کہ تاضی اس سے قسم بھی لے گا۔

اور اگر بھاگا ہو غلام پکڑنے والے کے قبضہ میں ہے تو حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ پکڑنے والا شخص تاضی کے حکم کے بغیر اس غلام کو مدعی کے حوالہ نہیں کرے گا (۲)۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ وہ غلام کی ملکیت کا دعویٰ کرنے والا شخص اگر ایک کو اہ پیش کرنے کے ساتھ ساتھ قسم بھی کھائے تو پکڑنے والا شخص غلام کو اس کے حوالہ کر دے گا (۳)۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر دعویٰ کرنے والا شرعی کو اہ پیش کر دے یا غلام اعتراف کر لے کہ دعویٰ کرنے والا شخص اس کا مالک ہے تو پکڑنے والے شخص کے لئے جائز ہے کہ وہ اس کو مدعی کے حوالہ کر دے، لیکن زیادہ احتیاط اس میں ہے کہ حاکم کے حکم کے بغیر غلام کو مدعی کے حوالہ نہ کرے (۴)۔

(۱) فتح القدیر ۳/۲۳۳-۲۳۵، شرح الکبیر و حاشیہ الدسوقی ۳/۱۲۷، و ا م

۳/۶۷، المغنی ۱/۳۵۷۔

(۲) الفتاویٰ الاقرویہ ۱/۲۰۳۔

(۳) الدسوقی ۳/۱۲۸۔

(۴) و ا م ۳/۶۷، المغنی ۱/۳۵۷۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۵۷۔

(۲) المغنی ۲/۶۷۔

(۳) حاشیہ الدسوقی علی شرح الکبیر ۱/۵۰۷، المجموع ۱۳/۱۱۳، المغنی ۲/۶۷۔

(۴) المغنی ۲/۶۷۔

اور جانور کے ذبح کرنے کے بعد اس کے مرنے سے پہلے پہلے
اس کے جسم کا جو حصہ کاٹ کر علیحدہ کیا جائے گا اس کا کھانا حلال ہے،
اگر چہ اس میں فی الجملہ کراہت ہے (۱)۔

إبانتہ

بحث کے مقامات:

۳- درج ذیل فقہی ابواب اور مسائل میں لبانت پر گفتگو ہوتی ہے:
نجات کی بحث، ہتھ کی بحث (جدا کئے ہوئے عضو کو چھونے اور
دیکھنے کے بارے میں)، میت کی تدفین (۲)، طلاق اور خلع (۳)،
جنایات (اعضاء پر جنایت کے تحت) (۴)، لعان، ذبائح (طریقہ
ذبح کے تحت)، شکار (صيد) (۵)۔

تعریف:

۱- إبانتہ "أبان" کا مصدر ہے، اس کے لغوی معانی ہیں ظاہر کرنا اور
جدا کرنا۔ صاحب المحکم نے لکھا ہے کہ "قطع" کسی جسم کے اجزاء کو
جدا کر دینے کا نام ہے، اور ابانت جو جدا کرنے کے معنی میں ہو وہ
"تفریق" کا مرادف ہے (۱)۔

فقہاء نے "لبانت" کو اکثر جدا کرنے اور کاٹنے کے معنی میں
استعمال کیا ہے، بیوی کی جدائی طلاق بائن یا خلع کے ذریعہ ہوتی ہے،
اس کے بعد عورت اپنی ذات کی مالک ہو جاتی ہے، اور شوہر کو اس کے
بعد رجوع کا حق باقی نہیں رہتا ہے، البتہ دونوں آپس میں دوبارہ
نکاح کر سکتے ہیں۔

اجمالی حکم:

۲- لبانت کا ایک حکم جس پر فی الجملہ تمام فقہاء کا اتفاق ہے، یہ ہے کہ
اون اور بال کے سوا ماکول اللحم زندہ جانوروں کے جسم کا جو بھی حصہ اس
سے جدا کیا جائے گا اس کا وہی حکم ہوگا جو حکم مردار کا ہے، کیونکہ حدیث
شریف میں وارد ہے: "ما أبین من حی فہو میت" (۲) (زندہ
جانور کا جو حصہ اس کے جسم سے جدا کیا گیا وہ مردار ہے)۔

(۱) المغرب، تاج العروس، المصباح (بین، فرق)، تہذیب الاسماء واللغات
(قطع)۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/۳۳ طبع الجوال، الدرستی علی الشرح الکبیر ۲/۱۰۸، اور اس

= کے بعد کے صفحات طبع الجلی، البیرونی علی الخطیب ۲/۵۶۶، المغنی مع الشرح
الکبیر ۱۱/۵۳-۵۳ طبع اول المنار۔ حدیث "ما أبین من حی فہو
میت" متعدد طرق سے مروی ہے، چنانچہ حاکم نے اس کی روایت حضرت
ابوسعید سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے "ما قطع من حی فہو میت"
اس روایت میں ایک واقعہ بھی مذکور ہے دارقطنی نے اس کا مغلوط ہونا ذکر کیا
ہے اور کہا ہے مرسل زیادہ صحیح ہے اور اس کی روایت ابن ماجہ وغیرہ نے کچھ
اختلاف کے ساتھ کی ہے اس کی سند ضعیف ہے (تخصیص الجہیر ۱/۲۸، ۲۹،
طبع لغویہ)، اور ذہبی نے حاکم کی تصحیح پر تعاقب کیا ہے (فیض القدر ۵/۳۶۱
طبع اول التجاریہ) اور یہ ابو داؤد کی بھی روایت ہے (۳/۱۳۸ طبع دوم
التجاریہ)، اور اس کی سند میں ضعف ہے ترمذی نے اس کی روایت کرنے کے
بعد کہا ہے یہ حدیث حسن غریب ہے (تحت الاحوذی ۵/۵۵-۵۶، طبع
الجمالی)۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/۳۵ طبع الجوال، الدرستی ۲/۱۰۸ طبع عیسیٰ الجلی، الشروانی

علی التہذیب ۹/۳۲۵ طبع دار صادر، المغنی مع الشرح ۱۱/۵۳، ۵۴۔

(۲) اقلیو بی ۳/۲۱۱، ۲۰۸، طبع مصطفیٰ الجلی، البیرونی علی الخطیب ۲/۲۶۵۔

(۳) اقلیو بی ۳/۳۸۔

(۴) اقلیو بی ۳/۱۱۳۔

(۵) البدائع ۵/۳۳-۳۵، الدرستی ۲/۱۰۸-۱۰۹۔

ابتداع

دیکھئے: ”بدعت“۔

ابدال

تعریف:

۱- لغت میں ابدال ایک چیز کو دوسری چیز کی جگہ کرنے کا نام ہے، استبدال بھی اسی مفہوم میں آتا ہے، اہل لغت کے نزدیک ابدال اور استبدال میں معنی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے (۱)۔ فقہاء کے یہاں بھی یہی صورت حال ہے، یہ بھی لفظ ابدال اور استبدال کو ایک دوسرے کی جگہ استعمال کرتے ہیں (۲)۔

اجمالی حکم:

۲- ابدال یا استبدال تصرفات کی ایک قسم ہے، اصلاً یہ تصرف جائز ہے بشرطیکہ یہ تصرف ایسے شخص کی طرف سے ہو جو تصرف کا اہل ہے، اور اس چیز کے بارے میں تصرف کرے جس میں تصرف کرنا اس کے لئے جائز ہے، مخالف شرع تصرف نہ کرے (۳)۔

کبھی اس حکم کے ساتھ کوئی ایسی چیز جمع ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے فقہاء کے درمیان اس کے جواز و عدم جواز، اور وجوب کے بارے میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، مثلاً حق شرعی کس چیز سے متعلق ہے؟ اس کے

(۱) لسان العرب، تاج العروس، المصباح الممیر (بول)۔

(۲) ابن حابدین ۲ / ۲۱ طبع بولاق، الخرش ۷ / ۱۵ طبع بولاق، اقلیوبی

۳ / ۸۰، ۳ / ۸۰ طبع مصنفی المجلس، المغنی ۲ / ۵۳۳ طبع اول المنار۔

(۳) بدائع الصنائع ۵ / ۸۱ طبع الجمالیہ، المشرح المصغیر ۲ / ۷۳ طبع المجلس، نہایت

الجماع ۳ / ۸۶، ۳ / ۸۶ طبع مصنفی المجلس، المغنی ۳ / ۱۱۳۔

ابدال ۳

بارے میں اختلاف، جیسا کہ زکاۃ اور کفارہ کے بارے میں ہے، جمہور فقہاء اکثر اس بات کو ممنوع قرار دیتے ہیں کہ زکاۃ اور کفارہ میں اصل واجب کی جگہ اس کی قیمت دی جائے، اس لئے کہ زکاۃ اور کفارہ اللہ کا حق ہے اور ان کی ادائیگی کو اللہ تعالیٰ نے انہیں چیزوں پر موقوف کیا ہے جن کا تذکرہ نص میں آیا ہے، لہذا جو چیز واجب ہے اس کو دوسری چیز کی طرف منتقل کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک یہ بات جائز ہے کہ زکاۃ اور کفارہ میں جو مال واجب ہوتا ہے اس کی جگہ اس کی قیمت دیدی جائے کیونکہ ان کے نزدیک وجوب، مال کی حقیقت سے متعلق ہے اور مال کی حقیقت مالیت اور قیمت ہے (۱)۔

۳- عقود معاوضات مثلاً خرید فروخت میں، فقہاء کا اس باب میں اختلاف ہے کہ ثمن کو بدلنے کا کیا حکم ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ قبل اس کے کہ بیچنے والا ثمن (یعنی اس چیز پر جو بیچنے اور خریدنے والے کے درمیان بطور قیمت طے ہوئی ہے) پر قبضہ کر لے خریدار ثمن کو تبدیل کر سکتا ہے کیونکہ ثمن کے افراد متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے، اور اس لئے بھی کہ عقد بیع ثمن کے ہلاک ہونے سے فسخ نہیں ہوتا، اس سلسلہ میں دلیل حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت ہے: "کنا نبيع الإبل بالبقیع بالدرہم ، فآخذ بدل الدرہم الدنانیر، ونبیعها بالدنانیر فآخذ بدلها الدرہم، فسألنا النبی ﷺ عن ذلك، فقال: لا بأس إذا تفرقتما وليس بینكما شیء" (۲) (ہم لوگ بیچ میں درہم سے اونٹ فروخت کرتے اور

(۲) ابن ماجہ ۲/۲۲ طبع الامیریہ، البدائع ۵/۱۰۲، ۱۳۲، لشرح المبیوع حامیہ الصاوی ۱/۲۳۵ طبع مصنفی الجلی، المہذب ۱/۱۵۰ طبع عیسیٰ الجلی، المغنی ۳/۶۵، ۷/۳۷۵۔

(۲) حدیث "لا بأس إذا تفرقتما..." کی روایت صحابہ السنن نے حضرت ابن عمرؓ سے چند طرق سے کی ہے امام احمد، ابن حبان اور حاکم نے بھی اس کی روایت کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، ترمذی اور بیہقی نے کہا ہے کہ سناک کے علاوہ کسی اور روایت نے اسے مرفوعاً ذکر نہیں کیا ہے امام بیہقی نے

درہم کے بدلے دینار لے لیتے، اور کبھی دیناروں سے بیچتے اور ان کے بدلے درہم لے لیتے، ہم لوگوں نے اس کے بارے میں رسول اکرم ﷺ سے دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ایسا کرنے میں کوئی حرج کی بات نہیں، بشرطیکہ تم دونوں اس حال میں جدا ہو کہ تم میں سے کسی ایک کا مطالبہ دوسرے کے ذمہ باقی نہ رہے، اس حدیث میں مراد یہ ہے کہ درہم اور دینار نقد ہوں اور معاہدہ نہ ہو، شافعیہ اور حنفیہ میں سے امام زفر کا مسلک یہ ہے کہ اگر ثمن متعین ہو خواہ نقدی ہو یا کوئی اور چیز، تو اس میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہیں ہے، اور اگر ثمن ادھار ہو تو قبضہ سے پہلے اسے بدلنا جائز ہے، ان حضرات نے بھی مذکورہ بالا حدیث ہی سے استدلال کیا ہے کہ اس حدیث میں ایسے ثمن کو بدلنے کا ذکر ہے جو متعین نہیں ہے بلکہ ذمہ میں واجب ہے، اسی سے قریب تر حنابلہ اور مالکیہ کی رائے ہے۔

بیع (فروخت شدہ چیز) کے بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر بیع اموال منقولہ میں سے ہو تو قبضہ سے پہلے اسے تبدیل کرنا جائز نہیں ہے، اور اگر اموال غیر منقولہ (جاندار) میں سے ہے تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

شافعیہ کے نزدیک بیع اور ثمن معین کو قبضہ سے پہلے بدلنا درست نہیں ہے۔

اور حنابلہ کے نزدیک بیع میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا ان چیزوں میں درست ہے جن میں قبضہ کی ضرورت نہیں ہے، لیکن اگر بیع ان چیزوں میں سے ہے جن میں قبضہ کی ضرورت ہوتی ہے تو اسے

= اسے اختیار کرنے کو اس کی صحت پر مطلق کیا ہے، حافظ ابن حجر نے اس حدیث کے موقوف ہونے کے بارے میں چند اقوال ذکر کئے ہیں (تخصیص المہذب ۳/۲۵-۲۶ طبع المصنفیہ، نصب الرایۃ ۳/۳۳-۳۲ طبع اول)، دارقطنی نے اس کی روایت اسی معنی میں کی ہے آپھلیق المغنی میں ہے کہ اس حدیث کے تمام راوی ثقہ ہیں (سنن الدارقطنی ۳/۲۳-۲۴، طبع دارالماہین)۔

ابدال ۴

قبضہ سے پہلے بدلنا جائز نہ ہوگا۔

بحث کے مقامات:

۴ - فقہاء کے یہاں ”ابدال و استبدال“ کے احکام مختلف مسائل کے تحت اور متعدد مقامات پر آتے ہیں، جہاں تفصیلی طور پر ہر مسئلہ کا حکم جواز، یا ممانعت، یا وجوب کے لحاظ سے بیان کر دیا گیا ہے، ان میں سے چند مقامات یہ ہیں: زکاۃ، اضحیہ، کفارہ، بیع، شفعہ، اجارہ، وقف وغیرہ۔

اور مالکیہ قبضہ سے پہلے بیع میں تصرف جائز قرار دیتے ہیں سوائے اس صورت کہ جب معاوضہ میں ملنے والی چیز غلہ ہو۔ یہ سارے احکام ان عقود کے ہیں جو بیع صرف، بیع سلم اور عقود ربویہ کے علاوہ ہوں، صرف سلم اور اموال ربویہ میں تبدیل کرنا جائز نہیں ہے (۱)۔

کبھی تبدیل کرنا واجب ہوتا ہے، مثلاً ”اجارہ ذمہ“ میں اگر کرایہ کا جانور عیب دار ہو گیا یا یہ بات ظاہر ہوئی کہ وہ جانور کسی اور کی ملک ہے تو اجارہ فسخ نہیں ہوگا بلکہ کرایہ پر دینے والے کے ذمہ اس کے بدلے دوسرا جانور دینا لازم ہوگا (۲)۔

کبھی ابدال (تبدیل کرنے) کے لئے کچھ مخصوص احوال اور شرطیں ہوتی ہیں جیسا کہ وقف میں ہوتا ہے (۳)۔

اور وہ یہ ہے کہ ابدال ان دس شرطوں میں سے ایک ہے جن کا ذکر وقف کرنے والے اپنے وقف ناموں میں عموماً کرتے ہیں، وقف کرنے والے ابدال کے ساتھ استبدال کو بھی ملاتے ہیں، جس کی وجہ سے وقف کی دستاویزیں لکھنے والے ابدال اور استبدال کے درمیان فرق کرنے لگے، وثیقہ نویس ابدال کا اطلاق اس پر کرتے ہیں کہ موقوفہ زمین یا مکان کے بدلے میں دوسری زمین یا مکان لے لیا جائے، اور استبدال کا اطلاق اس پر کرتے ہیں کہ موقوفہ چیز بیچ کر نقد لے لیا جائے۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/۲۳۳، نہایہ المحتاج ۲/۸۳-۸۸، المغنی ۳/۲۳۳، ۱۱۳

طبع سوم المنان، الشرح المصغیر ۲/۴۳-۴۵، طبع مصنفی المجلس، ہو اہب الجلیل

۳۰۳۳۰ طبع کردہ مکتوبہ انجاء لیبیا۔

(۲) اقلیوبی ۳/۸۰، طبع مصنفی المجلس، الخرش ۷/۱۵، المغنی ۵/۲۳۳۔

(۳) ابن ماجہ ۳/۳۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع بول الامیریہ،

الخرش ۷/۹۵، طبع بولاق، المغنی ۵/۵۷۔

متعلقہ الفاظ:

الف- براءت، مبارأت، استبراء:

۲- (براءت) ابراء کا اثر و نتیجہ ہے، یہ برائی کا مصدر ہے، فقہ میں براءت ابراء سے الگ چیز ہے، اس لئے کہ براءت جس طرح ابراء (بری کرنے) سے حاصل ہوتی ہے جو کہ قرض خواہ (دائن) کا فعل ہے اسی طرح ابراء کے علاوہ کچھ دوسرے اسباب سے بھی براءت حاصل ہوتی ہے، مثلاً خود مقرض نے یا اس کے کفیل نے قرض ادا کر دیا ہو، اور شرط لگانے سے بھی براءت حاصل ہو جاتی ہے، مثلاً سامان بیچتے وقت اگر بیچنے والا سامان کے عیوب سے براءت کی شرط لگا دے تو براءت حاصل ہو جاتی ہے، اسے ”تعمرو“ بھی کہا جاتا ہے، اس کی تفصیل خیارعیب اور کفالت کے باب میں ملے گی۔

کبھی براءت اس طرح بھی حاصل ہو جاتی ہے کہ ضمان کے سبب کا ازالہ کر دیا جائے، یا ضمان جس شخص کا حق ہے وہ اس شخص کو جس پر ضمان واجب ہے، سبب ضمان کا ازالہ کرنے سے روک دے، اسی طرح کا ایک مسئلہ وہ ہے جس کی صراحت شافعیہ نے کی ہے کہ دوسرے کی زمین میں کنواں کھودنے والا اگر اس کنویں کو پاشنا چاہے اور زمین کا مالک اسے کنواں پاشنے سے روک دے تو کنواں کھودنے والا ضمان سے بری ہو جاتا ہے اگرچہ یہاں ابراء (بری کرنے) کا کوئی لفظ نہیں پایا گیا (۱)۔

براءت اور ابراء کے ایک دوسرے سے مختلف ہونے کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ بعض مسائل میں براءت کے ساتھ ابراء یا اسقاط کی قید لگی ہوئی ہے تاکہ براءت بالا براء (بری کرنے) سے حاصل ہونے والی براءت (براءت بالاستیفاء) (حق وصول کر لینے کی وجہ سے براءت) سے متمیز ہو جائے، مثلاً ابن ہمام لکھتے ہیں: براءت

(۱) حاشیہ اقلیہ ابی علی شرح المصباح ۳۷۳ طبع عیسیٰ الحلی۔

إبراء

إبراء کی تعریف:

۱- لغت میں ابراء کے چند معانی یہ ہیں: پاک کرنا، چھٹکارا دلانا، کسی چیز سے دور کرنا۔ ابن الاعرابی نے کہا ہے: بوی کا معنی ہے چھٹکارا پایا، پاک ہوا، دور ہوا، لہذا اس اعتبار سے ابراء کا مفہوم ہے کسی شخص کو (مثلاً مقرض کو) قرض سے یا اس حق سے بری کرنا جو اس شخص کے ذمہ لازم تھا، اور تہو لفظ براءت کو صحیح قرآردینے کا نام ہے، مباراة: عورت سے نکاح ختم کرنے پر صلح کرنے کا نام ہے۔

شریعت کی اصطلاح میں ابراء کا مفہوم ہے آدمی کا دوسرے کے ذمہ یا دوسرے کی جانب جو حق ہے اسے ساقط کرنا، اگر کسی کے ذمہ یا کسی کی جانب حق نہ ہو، مثلاً حق شفعہ یا حق رہائش جس کی مرنے والے نے وصیت کی تھی، تو اسے ترک کرنے کو ابراء (بری کرنا) نہیں کہا جاتا بلکہ اسے اسقاط محض (محض ساقط کرنا) کہتے ہیں۔ ابراء کی تعریف میں لفظ اسقاط (ساقط کرنا) کو اختیار کرنا اس کے دو معانی میں سے ایک کو غالب قرآردینے کی وجہ سے ہے، کیونکہ ابراء میں دو معانی ہیں: ساقط کرنا، مالک بنانا، اور اس وجہ سے بھی کہ ابراء میں اکثر کسی نہ کسی درجہ میں اسقاط پایا جاتا ہے، جیسا کہ آئندہ آئے گا (۱)۔

(۱) لسان العرب، المصباح (برائی)، تہذیب الاسماء واللفات للمووی رص ۲۳، طلبہ الطلبة للنسخی ۳۳، بدلیہ الجہد ۲/ ۱۵۳ طبع الجانسی، فتح القدر ۳/ ۳۵۶ طبع بولاق، حاشیہ ابن ماجہ بن علی الدر المختار شرح تنویر لا بصار ۲/ ۲۷۶ طبع بولاق۔

آئے گی (۱)۔

إبراء کے بدلے دی ہوئی طلاق کے بارے میں ابن نجیم حنفی کا ایک رسالہ ہے، اس رسالہ میں انہوں نے ثابت کیا ہے کہ یہ طلاق بائن ہوتی ہے کیونکہ یہ طلاق مال کے بدلے میں ہوتی ہے، لیکن اگر شوہر یوں کہے کہ جب ایسا ظاہر ہو اور تم مجھے اپنے مہر سے بری کر دو تو تمہیں طلاق، تو اس صورت میں طلاق بائن نہیں ہوگی، کیونکہ شوہر نے طلاق کو إبراء پر مطلق کیا ہے، تو اس صورت میں إبراء طلاق کے لئے شرط ہوا، طلاق کا عوض نہیں ہوا (۲)۔

۴- (استبراء) کے دو معانی آتے ہیں: اول: بچے دانی کی براءت سے واقف ہونا یعنی دوسرے کے نطفہ سے بچے دانی کے پاک ہونے کا علم ہونا، یہ وہاں ہوتا ہے جہاں عورت پر عدت واجب نہیں ہوتی، اس کے احکام استبراء کے تحت تفصیل سے بیان کئے گئے ہیں۔ دوم: استبراء کا دوسرا معنی ہے پیشاب اور پاخانہ کے مقام کا منافی طہارت چیزوں سے پاک کرنے کی کوشش کرنا، اس کے احکام کی تفصیل قضاء حاجت کے تحت آئے گی (۳)۔

ب- اسقاط:

۵- لغت میں اسقاط ازالہ کو کہتے ہیں، اور شریعت کی اصطلاح میں اسقاط کا مفہوم ہے ملکیت یا حق کو اس طور سے زائل کرنا کہ کسی دوسرے کو مالک یا مستحق نہ بنایا گیا ہو، اسقاط کبھی ایسے حق کا ہوتا ہے

بالإبراء کفیل کے فعل سے متحقق نہیں ہوتی بلکہ اصل قرض خواہ کے فعل سے متحقق ہوتی ہے، لہذا ایسی صورت میں یہ براءت کفیل کی طرف منسوب نہیں ہوگی، اسی طرح بعض فقہاء شافعیہ نے إبراء اور براءت کی شہادت کو ایک دوسرے کے ساتھ ملانے پر بحث کی ہے، مثلاً ایک شخص نے کو ایسی دی کہ مدعی نے مقرض کو بری کر دیا، اور دوسرے شخص نے کو ایسی دی کہ مقرض قرض سے بذریعہ ادائیگی بری ہو گیا ہے، تو فقہاء شافعیہ نے اس تلفیق کو جائز قرار دیا ہے اور نصاب شہادت کو کامل مانا ہے (۱)۔

۳- جہاں تک لفظ ”مباراة“ کا تعلق ہے تو وہ باب مغالہ سے ہے جو براءت میں مشارکت کا تقاضہ کرتا ہے (۲)، اور اصطلاح شریعت میں مباراة خلع کے چند ناموں میں سے ایک نام ہے، خلع اور مباراة دونوں کا ایک ہی مفہوم ہے یعنی عورت کا معاوضہ دے کر شوہر سے طلاق حاصل کرنا لیکن مباراة کی خصوصیت یہ ہے کہ مباراة میں عورت شوہر سے اپنا کوئی حق ساقط کرتی ہے، لہذا مباراة إبراء کی ایک مخصوص شکل ہے جو میاں بیوی کے درمیان وجود میں آتی ہے، جس میں اکثر عورت شوہر پر واجب ہونے والے اپنے مالی حقوق، مثلاً مہر موجب یا عدت کا نفقہ، معاف کرنے کی پیشکش کرتی ہے تاکہ شوہر اس کو طلاق دیدے اور شوہر اس کی پیشکش کو قبول کرتے ہوئے طلاق دیدیتا ہے، جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ مباراة سے صرف وہی حقوق ساقط ہوتے ہیں جن کی وضاحت کر دی گئی ہو، لیکن امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا مسلک یہ ہے کہ مباراة سے عورت کے تمام حقوق زوجیت ساقط ہو جاتے ہیں، اس مسئلہ کی تفصیل خلع کے بیان میں

(۱) بدلیہ الجہد ۲/۶۶ طبع سعادت، الفتاویٰ لمر ازبہ بہائش الہندیہ ۳/۲۱۰، جامعہ ابن ماجہ ۲/۶۰، اشروانی علی النبی ۷/۵ طبع مکر، اقلیوبی ۳/۳۰، ۳/۳۱، مجموع ۳/۱۲۹، جوہر الاطیل ۲/۳۳۱۔
(۲) ابن نجیم کے رسائل میں سے رسالہ ”الطلاق المعلق علی الإبراء“ ص ۲۶، بیدرالہ ”جامعہ الحموی علی الاشبہ“ طبع اشبول کے آخر میں لگا ہوا ہے۔
(۳) طلبہ الطالبہ ۳/۹، ۳/۵۶۔

(۱) فتح القدر ۶/۳۱۰ طبع دار احیاء التراث، اقلیوبی ۳/۳۷، اسنی الطالب شرح روض الطالب ۲/۳۰۹ طبع مکتبۃ الاسلامیہ۔
(۲) طلبہ الطالبہ ۳/۵۹۔

(عیب سے بری کرنا) سے مراد خیاری عیب کا ساقط کرنا ہوتا ہے۔

ج- ہبہ:

۶- لغت میں ہبہ ایسے عطیہ کو کہتے ہیں جو عوض (مادی) اور غرض (معنوی) دونوں سے خالی ہو یا ایسی چیز مفت میں دینا جس سے اس شخص کو مطلقاً نفع ملے جسے وہ چیز ہبہ کی گئی ہے۔ شریعت کی اصطلاح میں ہبہ کی تعریف ہے: کسی شخص کو کسی عوض کے بغیر کسی چیز کا مالک بنانا (۱)۔

ہبہ کی وہ قسم جو امراء کے ہم معنی ہے، وہ یہ ہے کہ ذین اس شخص کو بخش دینا ہے جس کے ذمہ ذین واجب ہے، پس ہبہ اور امراء جمہور کے نزدیک ایک معنی میں ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ قبضہ کے بعد ہبہ میں رجوع جائز نہیں۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک جو فی الجملہ ہبہ سے رجوع کے جواز کے قائل ہیں، امراء مختلف ہے اس صورت سے جس میں ذین مدیون کو ہبہ کر دیا جائے، اس لئے کہ امراء کی صورت میں اس کو قبول کر لینے کے بعد رجوع کا جائز نہ ہونا متفق علیہ ہے، اس لئے کہ یہ اسقاط ہے اور ساقط ہونا نہیں ہے جیسا کہ اس مشہور قاعدہ میں اس کی صراحت ہے (۲)۔

مدیون کے علاوہ ذین کسی اور کو ہبہ کرنا فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہے، اس کی تفصیل کی جگہ ہبہ اور ذین کا لفظ ہے، پس اس کا امراء سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

د- صلح:

۷- لغت میں صلح موافقت کرنے کو کہتے ہیں، صلح مصالحت کا نام

جو دوسرے شخص کے ذمہ یا اس کی جانب مدیون (قرض دار) ہونے کی حیثیت سے لازم ہوتا ہے (جیسا کہ امراء میں ہوتا ہے)، اور کبھی اسقاط کا تعلق شریعت کے ذریعہ ثابت شدہ کسی ایسے حق سے ہوتا ہے جو کسی کے ذمہ لازم نہ ہو (مثلاً حق شفیعہ)، نیز یہ اسقاط کبھی کسی عوض کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی بلا عوض کے ہوتا ہے، لہذا امراء اسقاط سے خاص ہے، اور اس لئے ہر امراء اسقاط ہوتا ہے لیکن ہر اسقاط امراء نہیں ہوتا (۱)۔

امراء اسقاط کی ایک قسم ہے، اس کی ایک دلیل یہ ہے کہ علامہ قرانی نے اسقاط کی دو قسمیں کی ہیں: معاوضہ کے ساتھ اسقاط، مثلاً خلع، معاوضہ کے بغیر اسقاط، اس دوسری قسم کی مثال میں انہوں نے امراء من الدیون (قرضوں سے بری کرنے) کا ذکر کیا ہے، اس کی تفصیل آئندہ آئے گی (۲)۔

اسقاط میں بالاتفاق صرف اس شئی کا ہی سقوط ہوتا ہے جس کا اسقاط کیا جائے، جبکہ امراء کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ ایسا اسقاط ہے جس میں ملکیت کا پہلو بھی شامل ہے، یا یہ کہ وہ تملیک محض ہے یا خالص اسقاط ہے، اس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔

شافعیہ میں سے قلیوبی نے لکھا ہے کہ قصاص کے علاوہ اور حقوق کے ترک کرنے کو اسقاط نہیں کہا جاتا بلکہ اسے امراء کہا جاتا ہے (۳)، لیکن ظاہر یہ ہے کہ قلیوبی کی یہ بات محض فقہ شافعی کے عرف و استعمال کے مطابق ہے۔

اور کبھی کبھی امراء کو اسقاط کی جگہ بھی استعمال کر لیا جاتا ہے، جیسا کہ خیاری عیب کے باب میں ہوتا ہے، وہاں امراء من العیب

(۱) لسان العرب (دوب)، رسائل ابن کیم ص ۱۱۹ طبع استنبول۔

(۲) المشرح الصغیر وبلد لسانک ۱۳۲۳ طبع دار المعارف الروض المربع ۲/۵۰،

المترشی ۵/۱۰۳، شرح الروض ۲/۸۱ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الفتاویٰ الہندیہ

۲/۸۳ طبع بولاق، المفروق ۳/۱۹۳ طبع دائرہ۔

(۱) تاج المعروس، لسان العرب (ستط)۔

(۲) الذخیرہ للقرانی ۵/۹۹، المفروق ۲/۱۱۰ طبع دار المعرفہ۔

(۳) اقلیوبی ۲/۲۸۷۔

ھ- اقرار:

۸- لغت میں اقرار کے معنی ہیں: مان لینا اور اعتراف کرنا۔ فقہاء کی اصطلاح میں اقرار کی تعریف یہ ہے: اپنے اوپر دوسرے کے حق کی خبر دینا (۱)۔

اقرار کبھی قرض کی وصولی کا ہوا کرتا ہے، پس یہ دراصل فریق ثانی کے دین سے بری الذمہ ہونے کا اقرار ہے، اس لئے کہ ابراء تو ابراء استیفاء ہوگا یا ابراء-تقاط، جیسا کہ آگے آ رہا ہے، اور دین کی وصولی کا اقرار اور دین واجب الذمہ سے بری کرنا ہر دو صورتوں میں جملگز ختم ہو جاتا ہے اور خصومت کا فیصلہ ہو جاتا ہے (اور یہی مفاد صلح کا ہے)، پس ان دونوں کا مقصد ایک ہے، اسی لئے دونوں الفاظ میں سے ہر ایک سے دوسرے کی تعبیر کی جاتی ہے اگرچہ مفہوم میں دونوں مختلف ہیں (۲)۔

ابراء کا دعویٰ اپنے دامن میں اقرار کو بھی سمیٹے ہوئے ہے، جب کسی شخص نے کہا: آپ نے مجھ کو فلاں چیز سے بری کر دیا ہے یا مجھے فلاں چیز سے بری کر دیجئے، تو یہ اپنے ذمہ اس شخص کے حق لازم ہونے کا اقرار ہے اور اس کی طرف سے اس کے حق کے ساقط کئے جانے کا دعویٰ ہے، اور اصل حکم اپنا حق ساقط نہ کرنا ہے، لہذا اس شخص کو ابراء یا حق کی ادائیگی پر پینہ پیش کرنا ہوگا (اس کے بغیر اس کی بات معتبر نہ ہوگی) (۳)۔

و- ضمان:

۹- لغت میں ضمان، کفالت اور کوئی چیز اپنے ذمہ لازم کرنے کو کہتے ہیں۔

ہے۔ شریعت کی اصطلاح میں صلح وہ عقد ہے جس کے ذریعہ نزاع دور کی جاتی ہے اور دو صلح کرنے والوں کے بیچ ان دونوں کی باہمی رضامندی سے جملگز ختم کیا جاتا ہے (۱)۔

فقہ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ صلح کی تین شکلیں ہوتی ہیں: پہلی شکل یہ ہے کہ مدعا علیہ مدعی کے دعویٰ کا اقرار کرے، دوسری شکل یہ ہے کہ مدعا علیہ مدعی کے دعویٰ کا انکار کرے، تیسری شکل یہ ہے کہ مدعا علیہ مدعی کے دعویٰ کے بارے میں خاموش ہو، نہ اقرار کرے نہ انکار۔ پس اگر صلح اقرار دعویٰ کی صورت میں ہو تو حقیقتاً متنازع فیہ کے کسی حصہ پر مدعی اپنا دعویٰ چھوڑ دے اور باقی حصہ مدعا علیہ کو عطا کر دے، پس صلح کی یہ صورت ابراء کے مشابہ ہے، اس لئے کہ اس صورت میں حق کا بعض حصہ وصول کر لینا اور باقی سے بری کر دینا ہے، لیکن اگر یہ صلح کسی بدل کے لینے پر ہو تو یہ معاوضہ ہے۔

اور یہی حال اس صورت کا ہے جبکہ صلح مدعا علیہ کے انکار کے ساتھ یا اس کے سکوت کے ساتھ ہو، اور اس میں مدعی کے حق کا کوئی حصہ ساقط کیا جا رہا ہو، یہ صلح مدعی کی نسبت سے حق کے بعض حصہ کی بابت ابراء ہے، اور مدعا علیہ کی نسبت سے اس پر واجب ہونے والی قسم کا فائدہ ہے، اور باہمی جملگز کو ختم کرنا ہے۔

مالکیہ میں سے ابن جزئی نے صلح کی دو قسمیں کی ہیں: صلح-تقاط و ابراء، صلح علی عوض (معاوضہ پر صلح)، ابن جزئی صلح کی پہلی قسم کو مطلقاً جائز کہتے ہیں، اور دوسری قسم کے بارے میں ان کی رائے یہ ہے کہ یہ صلح بھی جائز ہے الا یہ کہ کسی حرام کا ذریعہ ہو (۲)۔

(۱) لسان العرب (صلح)، رسائل ابن کثیر، ص ۱۲۱ طبع استنبول۔

(۲) القوائین الفقہیہ لابن جزئی، ص ۳۲۳ طبع تونس، الملباب لابن راشد القفصی، ص ۱۹۲ طبع تونس، کتابیہ الاخیار للخصنی، ص ۲۷۱، معنی المحتاج، ص ۱۷۹، شرح المروض، ص ۲۱۶، معنی المحتاج اور شرح المروض کے مصنفین نے ابراء کو صلح کی قسم میں شمار کیا ہے۔

(۱) الرسائل الرضویہ لابن کثیر، ص ۱۲۱۔

(۲) اعلام الأعلام لابن عابدین، ص ۶۲ (یہ رسالہ مجموعہ رسائل ابن عابدین میں شامل ہے)، الدسوقی علی المشرع الکبیر، ص ۱۱، المجلیۃ العدلیہ، دفعہ ۱۵۳۶۔

(۳) شرح المروض، ص ۲۱۷، ۲۹۷۔

حنفیہ اور بعض حنابلہ کے کلام میں دین کا بعض حصہ ساقط کرنے کو ابراء کہا گیا ہے، یہ درحقیقت جزوی ابراء ہے، اور فقہاء شافعیہ میں سے قاضی زکریا انصاری نے لکھا ہے کہ صلح حطیہ (وہ صلح جس میں مدعی اپنے دعویٰ سے کم پر صلح کرتا ہے) دراصل ابراء ہے، اس لئے کہ لفظ صلح اس بات کا پتہ دیتا ہے کہ مستحق شخص اپنے زائد حق کے بدلہ میں اس سے کم لینے پر راضی ہو گیا ہے (۱)۔

ح- ترک:

۱۱- لغت میں ترک کا ایک معنی اسقاط (ساقط کرنا) بھی ہے، کہا جاتا ہے: "تَرَكَ حَقَّهُ" جب کوئی شخص اپنا حق ساقط کر دے۔ ترک کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

ابراء سے ترک کا تعلق بعض شافعیہ کی اس صراحت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر دین مدیون کو ترک کے لفظ کے ذریعہ ہبہ کیا جائے جیسے کہ یہ کہے: "میں نے دین چھوڑ دیا"، یا "میں تم سے دین نہیں لوں گا"، یہ کنایہ ابراء ہے، لیکن قاضی زکریا نے یہ قول نقل کیا ہے کہ یہ صریح ابراء ہے، اور یہی قطعی رائے نووی اور مقرئ کی ہے (۳)۔

ترک عموماً اسقاط کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اس لئے کہ اس کا حاصل وہی ہے جو اسقاط کا ہے اور اس پر اسقاط ہی کے احکام مرتب ہوتے ہیں، اسی وجہ سے علامہ ربیع شافعی نے اسے ان الفاظ کی فہرست میں رکھا ہے جن میں اسقاط قبول کا محتاج نہیں ہوتا جیسا کہ ان کے نزدیک ابراء کا حکم ہے درنحالیکہ لفظ صلح قبول کا محتاج ہے (۴)۔

بعض فقہاء نے ضمان کی تعریف کی ہے: دوسرے کے ذمہ ثابت ہونے والے حق کو اپنے ذمہ لازم کرنا، یا جس شخص کے ذمہ حق لازم ہے اسے حاضر کر دینے کی ذمہ داری قبول کرنا۔

ضمان ابراء کے برعکس ہے، ضمان سے ذمہ کا مشغول ہونا معلوم ہوتا ہے جبکہ ابراء سے ذمہ کا خالی ہونا ظاہر ہوتا ہے، ابراء اور ضمان میں تضاد کے ہی رشتہ کی وجہ سے شافعیہ نے ابراء کے اکثر احکام ضمان کے باب میں ذکر کئے ہیں (۱)۔

اسی کے ساتھ ابراء کا ضمان سے ایک اور تعلق ہے، وہ یہ ہے کہ ابراء ضمان ساقط ہونے کے متعدد اسباب میں سے ایک سبب ہے، بلکہ اکثر التزامات میں ابراء کا دخل ہے اس اعتبار سے کہ ابراء کے ذریعہ یہ التزامات ساقط ہوتے ہیں، کیونکہ التزامات (ذمہ داریاں) یا تو ادائیگی سے ساقط ہوتے ہیں یا مقاصد (باہم بدلہ و تبادلہ کا معاملہ کرنے) کی وجہ سے، یا ابراء سے، یا اس طرح کی کسی اور چیز سے (۲)۔

ز- حط:

۱۰- حط لغت میں گھٹا دینا یا ساقط کر دینا ہے (۳)۔

اور وہ اصطلاحاً دین کا کچھ حصہ یا پورا دین ساقط کرنے کا نام ہے، اس لئے حط معنوی طور پر ابراء ہے، اسی لئے کبھی کبھی ابراء پر حط کا اطلاق کر دیا جاتا ہے، لیکن اس میں یا تو کل کی قید لگی ہوتی ہے یا بعض کی، اکثر پیشتر حط کا استعمال قیمت کے ایک حصہ سے بری کرنے پر ہوتا ہے، اور پوری قیمت سے بری کرنے کے لئے ابراء کا استعمال ہوتا ہے (۴)۔

(۱) شرح الروض ۲/۲۳۹۔

(۲) القاسوس الحریط: مادہ (ترک)۔

(۳) امانہ الطالین ۳/۱۵۲، تحفۃ المحتاج بحاشیہ الشروانی ۱/۳۰۵ طبع صادر شرح

الروض و حواشی الربلی ۲/۳۸۱، ۳۸۲۔

(۴) شرح الروض مع حاشیہ الربلی ۲/۲۱۵۔

(۱) شرح الروض ۲/۲۳۹، مغنی المحتاج ۲/۱۹۸۔

(۲) مرشد الخیر ان: دفعہ ۱۹۵، اور اس کے بعد کی دفعات۔

(۳) المغرب: مادہ (حط)۔

(۴) حاشیہ ابن حابدین ۲/۳۳۸، الفتاویٰ الہندیہ ۲/۱۷۳، المجلۃ العدلیہ: دفعہ

۱۵۳۶۔

کا تقاضہ ہے جس کا اس آیت میں حکم دیا گیا ہے: ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ“ (۱) (بیشک اللہ تعالیٰ انصاف کا حکم دیتا ہے)، درج ذیل حدیث سے بھی یہ بات مؤکد ہوتی ہے، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”علی الیوم ما أخذت حتی تؤدیہ“ (۲) (انسان نے دوسرے سے جو چیز لی ہے وہ اس کے ذمہ لازم ہے جب تک کہ وہ اسے ادا نہ کر دے)، بیع سلم کے باب میں اس کی ایک مثال یہ ہے کہ بیع سلم میں بائع (فروخت کرنے والا) اگر اس مال سلم کو جسکی ادائیگی کا وقت آگیا ہے حاضر کر دے تاکہ وہ بری الذمہ ہو جائے تو خریدار کو مجبور کیا جائے گا کہ اسے قبول کر لے یا مال سلم سے اسے بری کر دے، یہ وجوب اختیاری ہے (یعنی اسے یہ اختیار ہے کہ مال سلم کو قبول کرے یا اس سے بری کر دے)، اسی طرح اگر وہ شخص جو دیوالیہ ہو گیا ہے قرض خواہوں کو جو ان کا حق ہے اسی کے جنس سے دے رہا ہے تو ان کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ اس کو لیں یا اس مقروض کو بری کر دیں (۳)۔

اہراء کبھی حرام ہوتا ہے، مثلاً اگر اہراء کسی باطل معاملہ کے ضمن میں ہوا ہو، کیونکہ باطل معاملہ کو باقی رکھنا حرام ہے، اس کی تفصیل بطلان اہراء کے ذیل میں آئے گی۔

اہراء اس صورت میں مکروہ ہے جب کہ کوئی شخص مرض الموت میں ہو اور اس حالت میں اپنے کسی وارث یا اجنبی شخص کو اپنے کل مال کے تہائی سے بھی زیادہ سے بری کر دے اور اس کے ورثاء اس کی اجازت دیدیں، اس اہراء کے مکروہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس میں ورثاء

(۱) سورہ نحل، ۹۰۔

(۲) حدیث: ”علی الیوم ما أخذت...“ کی روایت امام احمد بن حنبلہ، ابن ماجہ اور حاکم نے حضرت حسن بن سمرہ ابن جندب سے مرفوعاً کی ہے ابوداؤد اور ترمذی نے ان سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے ”حسنی نوذی“ (یہاں تک کہ وہ اسے ادا کر دے)، سمرہ ابن جندب سے حضرت حسن کے سامع کے بارے میں اختلاف ہے (التقاصد الحسنہ، ص ۲۹۰، بیع کردہ الخائن ص ۱۰۰)۔

(۳) اہلیوی بی ۲۵۶/۲، شرح المروض ۲۰۱/۲۔

اور کبھی لفظ ترک کا اطلاق اپنے حق کو ساتھ کئے بغیر اس کے استعمال سے باز آجانے پر ہوتا ہے، مثلاً بیوی کا اپنی باری کا حق ترک کر دینا اور دوسری بیوی کو یہ حق دے دینا، کیونکہ ایسی صورت میں اس کو رجوع کرنے اور آئندہ اپنا حصہ شوہر سے طلب کرنے کا حق باقی رہتا ہے۔

لفظ ترک کا اکثر و بیشتر استعمال دعویٰ کے سلسلہ میں ہوتا ہے، چنانچہ مدعی کی سب سے مشہور تعریف یہ ہے: من إذا ترک ترک (یعنی مدعی وہ شخص ہے جو اگر اپنا دعویٰ ترک کر دے تو اس سے صرف نظر کر لیا جائے)، مدعی کو ترک دعویٰ کا اختیار اسی وقت تک ہوتا ہے جب تک کہ مدعا علیہ نے اس کے دعویٰ کا جواب نہ دیا ہو، اگر مدعا علیہ کی طرف سے جواب دعویٰ ہو چکا ہے تو مدعی کو ترک کا اختیار نہ ہوگا، کیونکہ کبھی کبھی ترک دعویٰ کا مقصد مدعا علیہ کو دھوکہ دینا ہوتا ہے، لہذا مدعا علیہ کی طرف سے جواب دعویٰ کا مرحلہ گزرنے کے بعد مدعی کے لئے اپنے دعویٰ پر برقرار رہنا ضروری ہوگا تاکہ دونوں کے درمیان نزاع کا فیصلہ ہو جائے، بعض فقہاء نے ایسی صورت میں مدعا علیہ کو اس معنی میں مدعی قرار دیا ہے کہ مدعا علیہ یہ دعویٰ کر رہا ہے کہ مدعی اس معاملہ میں اس سے ناحق تعرض کرتا ہے، لہذا مدعا علیہ کی طرف سے تعرض کو روکنے کا مطالبہ ہوتا ہے (۱)۔

اہراء کا شرعی حکم:

۱۲ - اہراء فی الجملہ مشروع ہے، اس کے پانچ معروف شرعی احکام ہیں: اہراء اس صورت میں واجب ہوتا ہے جب کہ اس سے پہلے انسان اپنا حق وصول کر چکا ہو، کیونکہ ایسی صورت میں اہراء دراصل مستحق براءت کے لئے براءت کا اعتراف ہے، لہذا یہ اہراء اس عدل

(۱) حاشیہ ابن ماجہ بن ۳۱۹/۳ طبع بول بلاق۔

كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظَرَ إِلَى مَيْسِرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ
إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ“ (۱) اور اگر تنگدست ہے، تو اس کے لئے
آسودہ حالی تک مہلت ہے، اور اگر معاف کر دو تو تمہارے حق میں
(اور) بہتر ہے اگر تم علم رکھتے ہو، اس سلسلہ میں بہت سی حدیثیں
آئی ہیں، انہیں میں سے ایک حضرت جابر بن عبد اللہ کی حدیث ہے
جب انہوں نے اپنے باپ کا قرض ادا کیا، نیز حضرت معاذ بن جبلؓ
اور حضرت کعب بن مالکؓ کا واقعہ جبکہ وہ دونوں تنگ دست ہو گئے
تھے، اس لئے رسول اکرم ﷺ نے قرض خواہوں کو پورا قرض یا
قرض کے کچھ حصے ان سے ساقط کر دینے کی ترغیب دی (۲)۔

بعض شافعیہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ تنگ دست کو
بری کر دینا قرض دینے سے افضل ہے، اور خوشحالی میں قرض دینا ابراء
سے افضل ہے (۳)۔

اوپر جن صورتوں کا تذکرہ ہوا ان کے علاوہ صورتوں میں ابراء کا
اصل حکم اباحت کا ہے جیسا کہ ان بیشتر معاملات و تصرفات میں
(۱) سورہ بقرہ ۲۸۰۔

(۲) اس کی روایت بخاری شرح السنہ ۱۳/۱۶۰ اور مسلم ۳۰/۵ نے کی ہے
حدیث کعب بن مالکؓ ”أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ حَجَّ عَلِيَّ مَعَاذَ مَالِهِ وَبَاعَهُ
فِي دِينَ كَانِ عَلَيْهِ“ (رسول اکرم ﷺ نے حضرت معاذ کو اپنے مال میں
تصرف کرنے سے روک دیا، اور ان کا مال اس ذین کے سلسلہ میں فروخت
کر دیا جو ان پر لازم تھا) کی روایت دارقطنی، بیہقی اور حاکم نے کی ہے، حاکم
نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے (نیل الاوطار، ۵/۲۳۳ طبع اہمہانیہ
امصر یہ ۱۹۵۷ء)۔ حدیث جابر قال جابو: ”فَضَّلَ أَبِي وَعَلِيَّ دِينَ
فَسَالَ النَّبِيُّ ﷺ غَرْمَاءَ هَ أَنْ يَقْبَلُوا نَمْرًا حَانِطِي وَيَحْمِلُوا أَبِي“
(حضرت جابر نے کہا کہ میرے والد قتل کر دئے گئے اور ان کے ذمہ دین تھا،
رسول اللہ ﷺ نے قرض خواہوں سے کہا کہ میرے باغ کی پیداوار قبول
کر لیں اور میرے والد کو بری الذمہ کر دیں) کی روایت بخاری (۱۳/۱۶۰
طبع لمبیر یہ) نے کی ہے نیز دیکھئے نیل الاوطار ۵/۲۸۸۔

(۳) اقلیو بی علی شرح امصباح للمصنف ۲/۲۶۱، ۳/۱۱۱، تحفۃ المحتاج وحاشیہ اشروانی
۱/۳۹۳۔

کے حق کا ضیاع ہے، جیسا کہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے جب اپنا
پورا مال صدقہ کرنا چاہا تو رسول اکرم ﷺ نے ان سے فرمایا:
”إِنَّكَ أَنْ تَذَرَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً
يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ“ (۱) (تم اپنے ورثاء کو مالدار چھوڑ کر مرو یہ اس
سے بہتر ہے کہ تم انہیں محتاج چھوڑ کر مرو، کہ وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ
پھیلائیں)، البتہ ایک تہائی مال کی وصیت کرنے کی آپ ﷺ نے
اجازت دی۔

۱۳- اکثر اوقات میں ابراء کا حکم استحباب کا ہوتا ہے، اسی لئے خطیب
شر بنی لکھتے ہیں کہ ”ابراء مطلوب ہے، اس لئے اس کے بارے میں
وسعت رکھی گئی، برخلاف ضمان کے“ (۲)، یہ اس لئے کہ ابراء ایک قسم
کا احسان ہے کیونکہ اکثر و بیشتر ابراء کی وجہ سے ایسے تنگ دست شخص
سے حق ساقط کیا جاتا ہے جس کے کندھے پر ذین کا بوجھ ہو، اور اگر
کسی ایسے شخص کو بری کیا جا رہا ہے جس کے لئے حق کی ادائیگی دشوار
نہیں تھی تو بھی اس اقدام سے قرض خواہ اور مقروض کے درمیان
افت و محبت میں اضافہ ہوتا ہے، اس لئے یہ ابراء بھی حسن سلوک اور
نیکی سے خالی نہیں، ابراء اس آیت کے دائرہ میں آتا ہے: ”وَأِنْ

(۱) حدیث: ”إِنَّكَ أَنْ تَذَرَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً“ اس حدیث کا نکتہ ہے جس کی روایت بخاری
اور مسلم نے کی ہے (الملوک والرجان رض ۳۹۹، سماع کردہ وزارت
الاوقاف کوہت)۔

(۲) مغنی المحتاج ۲/۲۰۳، خطیب شربنی نے اٹا رہا ہے کہ ابراء میں وسعت ہی
کی وجہ سے اس کی صحت کے لئے نیت اور قریب کی ضرورت نہیں ہوتی، قاضی
زکریا نے اس جانب اٹا رہا ہے کہ ابراء عقد غبن ہے اس لئے اس میں
وسعت رکھی گئی ہے (برخلاف خرید و فروخت کے جو کہ مساویہ پر مبنی ہے) اسی
لئے ابراء میں کوئی ذمہ داری نہیں ہوگی اور نہ اس میں اختیار ہوتا ہے جس شخص
کو ابراء کا وکیل بنایا گیا ہے اگر اسے ذین کی مقدار نہیں معلوم ہے تو بھی کوئی
خرج نہیں، ابراء میں عدوی کنایات بھی معتبر ہوتے ہیں اور ان کی تشریح کی
جاتی ہے، فقہ ان تمام باتوں میں ابراء سے مختلف ہے (شرح الروض ۲/۲
۲۶۳، اقلیو بی ۲/۱۹۰)۔

وجہ یہ ہے کہ ابراء اور اتر دونوں کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ آپس کا تنازعہ اور جھگڑا ختم ہو جائے اور اس کے بعد مطالبہ کرنا جائز نہ رہے، لہذا دونوں کا مقصد ایک ہے اسی لئے دونوں کا مفہوم ایک دوسرے سے مختلف ہونے کے باوجود ایک کی تعبیر دوسرے سے کر دی جاتی ہے (۱)۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ تقسیم دراصل ابراء کی تقسیم نہیں ہے، بلکہ ابراء کے مقصود اور شرہ کی تقسیم ہے، ورنہ تو اتر (جس کی ایک قسم اتر استیفاء بھی ہے) کی شرطیں، ارکان، اور اثرات ابراء سے مختلف ہیں، اتر ایکساں طور پر ذین اور عین دونوں کا ہو سکتا ہے، جبکہ ابراء اسقاط ذین کے ساتھ مخصوص ہے، جیسا کہ آئندہ آئے گا اور اس پر مستقلاً گفتگو کی جائیگی، کیونکہ ابراء استیفاء سے تعلق رکھنے والی بحثوں کی تفصیل کا مقام لفظ اتر کی اصطلاح ہے۔

ابراء کی مذکورہ بالا تقسیم ہمیں صراحتہ فقہ حنفی کے علاوہ کہیں اور نہیں ملی، لیکن تمام مذاہب فقہیہ میں ایسی صورتیں ملتی ہیں جن میں وہ برائت استیفاء اور برائت اسقاط میں فرق کرتے ہیں۔

ابراء کی ایک اور تقسیم ابراء کے لئے استعمال کئے جانے والے الفاظ کے صیغہ کی بنا پر یہ ہے کہ ابراء خاص ہے یا عام، الفاظ ابراء کے عموم و خصوص کے اعتبار سے ابراء کے دائرہ میں فرق پڑتا ہے، اس کی تفصیل ارکان ابراء پر بحث کرنے کے بعد انواع ابراء کے عنوان کے تحت آئے گی۔

(۱) إعلام الأعلام من رسائل ابن عابد بن ۱۰۶۲، جامع الفصولین ۳/۳، لاجئہ العدلیہ: دفعہ ۱۵۳۶، مرشد البحر ان: دفعہ ۲۳۲ (الفتاویٰ الہندیہ ۲۹۰/۲ کے ایک قدیم ایڈیشن سے یہ دفعہ نقل کی گئی ہے)، انقلیبو بی ۳۲۶/۲، الفتاویٰ الکبریٰ لابن حجر ۳/۵۷، ۶۹۔

لباحت کا حکم ہے جو رسول اللہ ﷺ کی بعثت کے وقت لوگوں میں رائج تھے اور ان پر آپ ﷺ نے ان کو باقی رکھا، خصوصاً اس وقت جبکہ بری کرنے والا انکار کرنے والے سے اپنا حق حاصل کرنے سے عاجز ہو، کیونکہ اس صورت میں احسان کا محل نہ ہونے کی وجہ سے احسان کا موقع نہیں ہے۔

ابراء کے اقسام:

۱۴ - بعض مصنفین نے ابراء کی دو قسمیں کی ہیں: ابراء اسقاط، اور ابراء استیفاء۔ ابراء کے نام کے تحت وہ حضرات ابراء کی پہلی قسم ہی پر بحث کرنا مناسب سمجھتے ہیں، کیونکہ ابراء کی دوسری قسم جو دراصل دوسرے کے ذمہ اپنے ثابت شدہ حق کے وصول کرنے اور اس پر قبضہ کرنے کا اعتراف ہے اتر کی ایک قسم ہے، ابراء کی اس تقسیم کا شرہ یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قرض خواہ نے اگر کفیل کو ان الفاظ ”برئت الی من المال“ کے ذریعہ بری کر دیا ہے تو کفیل اور اصل مقروض دونوں مطالبہ سے بری ہو جائیں گے، اور کفیل مقروض سے وہ مال وصول کرے گا کیونکہ قرض خواہ کے قول ”برأت الی من المال“ سے مراد قبضہ اور وصولی والی برأت ہے، گویا اس نے یہ کہا کہ تم نے مجھے مال دیدیا، اس کے برعکس اگر قرض خواہ نے کفیل سے یہ کہا کہ ”برئت من المال“ (تم مال سے بری ہو گئے) یا ”آبرأتک“ (میں نے تم کو بری کیا) لفظ ”الی“ کے بغیر اس نے یہ بات کہی تو کفیل کو اصل مقروض سے اس مال کے وصول کرنے کا حق نہیں ہوگا، کیونکہ یہ ابراء اسقاط ہے، اور یہ قبضہ کا اتر نہیں ہے، اس مسئلہ میں کچھ اختلاف و تفصیل ہے، اس کا موقع لفظ کفالت ہے (۱)۔

ابراء اسقاط اور ابراء استیفاء کو ایک دوسرے کا تقسیم ماننے کی

(۱) حاشیہ ابن عابد بن ۲۷۶/۲، فتح القدیر ۶/۳۱۰۔

میں استعمال نہ ہو تو وہ بری کرنے والے کی طرف سے تملیک ہے، اور جس کو بری کیا گیا ہے اس کے لحاظ سے اسقاط ہے، کیونکہ ابراء تملیک اس اعتبار سے ہوتا ہے کہ دین مال ہے، اور اس کا مال ہونا اس شخص کے حق میں ہوتا ہے جو صاحب دین ہے، کیونکہ مالیت کے احکام اسی کے حق میں ظاہر ہوتے ہیں، لہذا اس سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ صرف پہلے یعنی (بری کرنے والے) کا دین سے واقف ہونا ضروری ہوگا دوسرے (مدیون) کی واقفیت شرط نہ ہوگی (۱)۔

إبراء میں اسقاط یا تملیک کا غالب ہونا یا دونوں کا مساوی ہونا:

۱۶- فقہاء کے کلام سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ابراء کے اندر اسقاط اور تملیک دونوں معنی پائے جاتے ہیں، اور ابراء کی بعض صورتوں میں اسقاط کا پہلو غالب ہوتا ہے اور بعض میں تملیک کا پہلو، بعض صورتیں ایسی ہوتی ہیں جہاں ابراء کے موضوع کے اعتبار سے اسقاط و تملیک میں سے ایک کوئی پہلو متعین ہو جاتا ہے، مثلاً کسی کا کوئی سامان جو دوسرے کے پاس ہو اس سے بری کرنا، یہاں پر ابراء تملیک کے لئے ہے کیونکہ اعیان (سامان و اشیاء) اسقاط (ساقط کرنے) کو قبول نہیں کرتیں، لیکن جو دیون دوسروں کے ذمہ ثابت ہوں ان میں دونوں معنی پائے جائیں گے، اسی وجہ سے ابن نجیم نے کہا ہے کہ دین سے بری کرنے میں تملیک اور اسقاط دونوں کا مفہوم پایا جاتا ہے، جس ابراء میں تملیک کا معنی غالب ہو اس کی مثال ابن نجیم نے اس طرح دی ہے کہ جس ابراء کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہ ہو اور رد کرنے سے روہ جائے اس میں تملیک کا معنی غالب ہوتا ہے (۲)۔

إبراء اسقاط کے لئے ہے یا تملیک کے لئے:

۱۵- ابراء کے بارے میں فقہاء کا ایک اختلاف یہ ہے کہ ابراء حق ساقط کرنے کے لئے ہے یا مالک بنانے کے لئے، اس سلسلہ میں ایک ہی فقہی مذہب کے اقوال، احکام کی توجیہ و بیان میں باہم متعارض ہیں، اس کے باوجود اس بارے میں ہر فقہی مذہب کی ایک غالب رائے ہے، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

پہلا رجحان: جمہور حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ ابراء اپنا حق ساقط کرنے کے لئے ہے، شافعیہ اور مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، حنابلہ کے نزدیک بھی یہی قول راجح ہے، سبکی لکھتے ہیں کہ اگر ابراء تملیک (مالک بنانا) ہوتا تو اعیان سے بھی ابراء صحیح ہوتا۔

دوسرا رجحان: بعض فقہاء شافعیہ نے نقل کیا ہے کہ ابراء من وجہ تملیک ہے، ابن مفلح حنبلی نے بھی بعض مسائل میں یہی بات نقل کی ہے، قاضی زکریا کہتے ہیں: کہ ابراء اگرچہ تملیک ہے لیکن اس کا مقصد اپنا حق ساقط کرنا ہے (۱)۔

تیسرا رجحان: ابن مفلح حنبلی نے یہ بھی نقل کیا ہے کہ فقہاء حنابلہ کی ایک جماعت تيقن کے ساتھ ابراء کو تملیک قرار دیتی ہے، وہ لوگ کہتے ہیں کہ اگر ہم یہ بات تسلیم بھی کر لیں کہ ابراء اسقاط ہے تو کو یا صورتحال یہ ہوتی کہ صاحب حق نے دوسرے شخص کو اس حق کا مالک بنایا پھر وہ حق ساقط ہو گیا (۲)۔

اس سلسلہ میں ایک اور رجحان بھی ہے، جسے فقہاء شافعیہ میں سے ابن سمعانی نے اختیار کیا ہے، وہ یہ ہے کہ ابراء اگر طلاق کے مقابلہ

(۱) تہذیب الاشیاء والنفائز لابن نجیم رص ۳۸۲، شرح الروض ۳۱۳، ۲۳۸/۲، اقلیو بی ۳۲۶-۳۲۷، الاشیاء والنفائز للسویوطی رص ۱۸۹، طبع عیسیٰ الخلیسی،

الدیوبی ۳/۳۱۰، ۹۳، لفروع لابن مفلح ۱۹۳۔

(۲) لفروع لابن مفلح ۱۹۳۔

(۱) شرح الروض مع حواشی الرلی ۲۳۹/۲۔

(۲) تہذیب الاشیاء والنفائز لابن نجیم رص ۳۸۲۔

اور تملیک ہونے کے اعتبار سے بھی یہ ابراء صحیح ہوگا، کیونکہ وارث مورث کی موت کا علم ہونے سے پہلے اگر مورث کی کوئی چیز کسی کے ہاتھ فر وخت کرتا ہے اور بعد میں یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ جس وقت اس نے وہ چیز فر وخت کی تھی اس کا مورث مر چکا تھا تو وارث کی طرف سے یہ بیع صحیح مانی جائے گی جیسا کہ فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے، تو زیر بحث مسئلہ میں ابراء بدرجہ اولیٰ صحیح ہونا چاہئے (۱)۔

إبراء کے تملیک یا اسقاط ہونے کے اعتبار سے اس کے حکم کا اختلاف:

۱۷- کبھی ابراء کے اسقاط یا تملیک ہونے کے اعتبار سے اس کا حکم بدل جاتا ہے، اس کی ایک مثال یہ ہے جس کی صراحت فقہاء حنفیہ نے کی ہے کہ اگر قرض خواہ نے مقرض کو اس بات کا وکیل بنایا کہ وہ قرض خواہ کی طرف سے اپنے آپ کو دین سے بری کر لے تو اگر اس پہلو کا لحاظ کیا جائے کہ ابراء اسقاط ہے تو یہ وکیل بنانا صحیح ہوگا، اور اگر اس پہلو کا لحاظ کیا جائے کہ ابراء تملیک ہے تو یہ وکیل بنانا صحیح نہیں ہوگا، جیسے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کو اس بات کا وکیل بنائے کہ میرا فلاں سامان اپنے ہاتھ فر وخت کر دو تو یہ وکیل صحیح نہیں ہوتی (۲)۔

إبراء کے ارکان

تمہید:

۱۸- رکن کے وسیع تر استعمال و اطلاق کے اعتبار سے ابراء کے چار ارکان ہیں، رکن کے وسیع تر استعمال سے مراد یہ ہے کہ تمام وہ چیزیں جن سے کوئی شئی وجود میں آتی ہے ان سب کو اس چیز کا رکن قرار دیا جائے، خواہ وہ اس کی حقیقت کا جز ہو یا اس سے خارج ہو، مثلاً اس چیز

(۱) تبویہ الاشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۳۸۳۔

(۲) تبویہ الاشباہ والنظائر ص ۳۸۳۔

بعض حنبلی فقہاء نے اس ابراء کی مثال (جس میں اسقاط کا معنی غالب ہے) یہ دی ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کو بیہ نہیں کرے گا پھر اس نے اس شخص کو بری کر دیا تو وہ حائث نہیں ہوگا، کیونکہ بیہ کسی عین کا مالک بنانا ہے اور بری کرنا اسقاط ہے، ان حنبلی فقہاء نے یہ بات بھی لکھی ہے کہ کسی مستحق زکاۃ کو دین سے بری کرنے سے زکاۃ ادا نہیں ہوتی، کیونکہ یہاں پر مالک بنانا نہیں پایا جا رہا ہے۔

قاضی زکریا نے امام نووی کی کتاب روضۃ الطالبین میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ رائج بات یہ ہے کہ ابراء کا تملیک یا اسقاط ہونا ان مسائل میں سے ہے جن میں مطلقاً ترجیح نہیں دی جاسکتی بلکہ مسائل کے اعتبار سے دلیل کی قوت اور ضعف کے پیش نظر ترجیح مختلف ہوگی، کیونکہ ابراء اس اعتبار سے تملیک ہوتا ہے کہ دین مال ہو، اور دین کا مال ہونا صرف صاحب دین کے حق میں ہوتا ہے، کیونکہ مالیت کے احکام اسی کے حق میں ظاہر ہوتے ہیں۔

فقہاء مالکیہ کے نزدیک ابراء میں تملیک کا پہلو غالب ہونا اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ابراء میں قبول کی شرط کو رائج قرار دیتے ہیں، جیسا کہ اس کی تفصیل آئندہ آئے گی (۱)۔

کچھ مسائل ایسے بھی ہیں جن میں اسقاط اور تملیک کو یکساں حیثیت حاصل ہے، انہیں مسائل میں سے ایک وہ ہے جس کی صراحت فقہاء حنفیہ نے یوں کی ہے کہ اگر وارث نے اپنے مورث کے مدیون کو دین سے بری کیا اور بری کرتے وقت اس کو یہ علم نہیں ہے کہ اس کے مورث کا انتقال ہو چکا ہے، ابراء کے بعد یہ بات معلوم ہوتی کہ وارث نے جس وقت ابراء کیا تھا اس وقت اس کا مورث مر چکا تھا تو ابراء کے اسقاط ہونے کے اعتبار سے یہ ابراء صحیح ہوگا،

(۱) المفروض لابن مفلح ص ۱۹۳، شرح الروض مع حواشی الرلی ص ۲۳۸-۲۳۹،

القلیوب ص ۲۷۲، الدرستی ص ۹۹، ص ۱۰۳۔

شامل ہوں ایسے ہر لفظ سے ابراء کا ایجاب وجود میں آجاتا ہے، خواہ ابراء کا ایجاب مستقل طور پر آئے یا کسی دوسرے عقد کے ضمن میں تابع کی حیثیت سے آئے (۱)۔

ایجاب کی صحت کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ ایجاب کا صیغہ ایسا ہو جس میں معاوضہ کا احتمال سرے سے نہ پایا جائے، نیز یہ بات نہ ظاہر ہوتی ہو کہ محض مطالبہ کو مؤخر کرنا مقصود ہے، مثلاً اگر کسی نے کہا کہ میں نے آپ کو دین سے اس شرط پر بری کیا کہ آپ مجھے فلاں چیز دیدیں، تو یہ دراصل ابراء نہیں بلکہ مال کے بدلہ میں صلح ہے، اس سلسلہ میں تھوڑا سا اختلاف ہے جس کا بعد میں ذکر کیا جائے گا، اسی طرح اگر صاحب دین نے یہ کہا کہ میں نے تمہیں دین کی فوری ادائیگی سے بری کیا تو یہ دین کو ساقط کرنا نہیں ہے بلکہ مطالبہ دین کو مؤخر کرنا ہے۔

ابراء مطلق میں بالاتفاق حق کا ساقط کر دینا ہمیشہ کے لئے ہوتا ہے لہذا کسی خاص وقت تک کے لئے بری کرنا (ابراء موقت) درست نہیں ہے، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میرا تمہارے ذمہ جو دین ہے اس سے میں نے تم کو ایک سال کے لئے بری کر دیا، یہ ابراء فقہاء شافعیہ کی صراحت کے مطابق درست نہیں ہے، ابراء مطلق کی صورت میں شافعیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کی عبارتوں کا حاصل بھی یہی ہے، ابراء میں یہ قید لگانا کہ یہ ابراء مطالبہ دین کو مؤخر کرنے کے لئے ہے، اس قسم کا ابراء ابراء مطلق میں سے نہیں ہے اگرچہ ابن ہمام نے اسے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳۵۶، طبع بولاق، المکملہ ۳۳۷/۲، رسائل ابن کثیر ص ۲۶، اعلام الأعلام من رسائل ابن عابدین ۹۹۵، ۹۶۶، ابن عابدین نے اپنے اس رسالہ میں شریعت کی کتاب سے نقل کرتے ہوئے ابراء کے الفاظ پر تفصیلی بحث کی ہے، اقلیو بی ۱۱۲/۳، ۳۰۸، الفروع ۳۱۹، نہایۃ المحتاج ۳۳۷، ۳۳۸، اشروانی ۶۹۲، الدرستی علی شرح الکبیر ۹۹، طبع دار الفکر، کشف القناع ۲۵۶-۲۵۷۔

کے اطراف اور اس کا محل، جمہور فقہاء رکن کو اسی وسیع تر معنی میں استعمال کرتے ہیں، ان کے نزدیک ابراء کے ارکان یہ ہیں: ابراء کے الفاظ، بری کرنے والا (یعنی صاحب حق یا قرض خواہ)، جس شخص کو بری کیا جا رہا ہے (یعنی مدیون)، جس چیز سے بری کیا جا رہا ہے (یعنی ابراء کا محل خواہ دین ہو یا عین ہو یا حق)۔

فقہاء حنفیہ کے نزدیک ابراء کا رکن تھا ابراء کے الفاظ ہیں، جہاں تک بری کرنے والے شخص اور بری کئے گئے شخص اور بری کی ہوئی چیز کا تعلق ہے تو یہ تینوں حنفیہ کے نزدیک عقد ابراء کے اطراف ہیں ارکان نہیں، جیسا کہ گذر چکا۔

ابراء کے الفاظ:

۱۹- ابراء کے الفاظ کے سلسلہ میں اصل بات یہ ہے کہ اس سے مراد ایجاب و قبول دونوں کا ایک ساتھ عقد میں پایا جانا ہے، اور یہ ان فقہاء کے نزدیک ہے جو ابراء کو قبول پر موقوف قرار دیتے ہیں، لیکن جن فقہاء کے نزدیک ابراء کے لئے قبولیت شرط نہیں ہے ان کے نزدیک ابراء کے الفاظ صرف ایجاب ہیں۔

ایجاب:

۲۰- ابراء کا ایجاب ان تمام الفاظ سے وجود میں آتا ہے جن سے یہ بات واضح ہوتی ہو کہ صاحب دین مدیون کے ذمہ لازم دین سے کنارہ کش ہو رہا ہے، لیکن ایجاب کے لئے جو لفظ استعمال کیا جائے اس کے لئے ضروری ہے کہ ابراء کے اثر پر اس کی دلالت واضح ہو (یعنی ابراء کے ذریعہ جس حق سے بری کیا جا رہا ہے اس حق کا ساقط ہونا اس لفظ سے واضح ہو رہا ہو)، لہذا ہر وہ لفظ جو اس مفہوم پر صراحت یا کنایہ دلالت کرتا ہو بشرطیکہ لفظ کنایہ کے ساتھ واضح قرآن بھی

مجازاً ابراء مؤقت کا نام دیا ہے (۱)۔

جس طرح ابراء قول کے ذریعہ ہوتا ہے اسی طرح ایسی تحریر سے جسے علامتوں اور عنوانوں کے ذریعہ واضح کر دیا گیا ہو، اور ایسے اشارہ کے ذریعہ جس سے ابراء کا مفہوم سمجھا جاسکے ان شرطوں کے ساتھ جن کی تفصیل ان کے مقام پر کی گئی ہے۔

۲۱- لفظ ابراء کے ذریعہ عقد ابراء کا ایجاب وجود میں آنے پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، اس کے علاوہ فقہاء نے متعدد الفاظ ذکر کئے ہیں جن سے ابراء کا مفہوم ادا ہو جاتا ہے، ان میں سے کسی فقیہ نے یہ صراحت نہیں کی ہے کہ ابراء کا تحقق صرف ان الفاظ کے ذریعہ ہی ہوگا جن کی طرف انہوں نے اشارہ کیا ہے، اس سلسلہ میں فقہاء نے جن الفاظ کا تذکرہ کیا ہے وہ یہ ہیں: إسقاط، تملیک، إحلال، تحلیل، وضع، عفو، دھت، ترک، تصدق، بیہ، عطیہ۔ بہوتی لکھتے ہیں کہ ابراء بیہ، صدقہ اور عطیہ کے الفاظ سے صحیح ہو جاتا ہے، کیونکہ ان الفاظ کا استعمال جب ایسے موقع پر کیا گیا ہو جہاں کوئی متعین چیز موجود نہیں ہے کہ جس کو ان الفاظ کا مصداق قرار دیا جائے تو یہ الفاظ لامحالہ ابراء (بری کرنا) کے معنی پر محمول ہوں گے، اس کے بعد بہوتی نے حارثی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو اپنا دین حقیقی معنی میں بیہ کیا تو یہ بیہ صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ یہاں نہ تو إسقاط کا مفہوم پایا جا رہا ہے اور نہ ہی بیہ کی شرط پوری ہو رہی ہے (۲)، لفظ عفو اور لفظ تصدق کے ذریعہ ابراء کی صحت کا بطور مثال ذکر کرنے والوں نے مہر سے

ابراء کے بارے میں قرآن کی آیت: ”إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَغْفُوا الَّذِي بِبِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ“ (بقرہ ۲۳۷) (بجز اس صورت کے کہ (یا تو) وہ عورتیں خود معاف کر دیں یا وہ (اپنا حق) معاف کر دے جس کے ہاتھ میں نکاح کی گرہ ہے) اور دیت سے ابراء کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ”وَدِيَّةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا“ (نساء ۹۲) (اور خوں بہا بھی جو اس کے عزیزوں کے حوالہ کیا جائے گا سوا اس کے کہ وہ لوگ (خود ہی) اسے معاف کر دیں) اور تک دست کے ابراء کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے قول: ”وَأَنْ تَصَلُّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ“ (بقرہ ۲۸۰) (اور اگر معاف کر دو تو تمہارے حق میں (اور) بہتر ہے) سے استدلال کیا ہے۔ اسی طرح لفظ تصدق کے ذریعہ ابراء کی صحت پر رسول اللہ ﷺ کے ایک ارشاد سے بھی استدلال کیا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ ایک شخص نے باغ کے پھل خرید لئے تھے اتفاق سے کسی حادثہ کی وجہ سے پھل ضائع ہو گئے، تو رسول اللہ ﷺ نے خریدار کو قیمت سے بری کرنے کی ترغیب دیتے ہوئے فرمایا: ”تصدقوا عليه“ (۱) (یعنی اسے دین سے بری کر دو)۔ کبھی ابراء ایسے جملہ سے ہوتا ہے جو مجموعی طور پر ابراء کے مفہوم پر دلالت کرے، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میرا فلاں کے پاس کوئی حق نہیں ہے، یا یہ کہے کہ میرا فلاں کے پاس کوئی حق باقی نہیں رہا، یا یہ کہا جائے کہ میرا فلاں پر کوئی دعویٰ نہیں ہے یا یہ کہے، کہ فلاں پر جو میرا دعویٰ تھا اس سے میں فارغ ہو گیا، یا میں نے اسے ترک کر دیا (۲)۔

(۱) حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کے عہد میں ایک شخص نے پھل خریدے تھے، ان پھلوں کو نقصان پہنچ گیا اور اس شخص پر بہت دین ہو گیا، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”تصدقوا عليه“ (دین اس پر صدقہ کر دو یعنی اس کا دین معاف کر دو)، امام مسلم نے اس حدیث کی روایت کی ہے (صحیح مسلم ۳۰/۵ طبع محمد علی مکتبہ صبیح و اولادہ)۔

(۲) لجامہ العدلیہ دفعہ ۱۵۶۱۔

(۱) فتح القدير ۶/۳۰۸ طبع بولاق۔

(۲) الشروانی علی تختہ المحتاج ۵/۱۹۲، نہایۃ المحتاج ۳/۳۷۳، اقلیوبی ۳/۱۱۳، ۳۰۸، فتح المعبود ۳/۲۳۳، شرح منی الارادات ۲/۵۲۱ طبع دار الفکر، لفروع ۳/۱۹۲، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۹۹، حاشیہ ابن عابدین ۳/۵۶۶، فتح القدير ۶/۳۱۰ طبع دار احیاء التراث، المتق ۲/۳۳۳ طبع المنقیر، الشرح الکبیر علی المتق ۵/۳ طبع المنار۔

میں اور حنابلہ اور مالکیہ میں سے ایشب کا بھی ایک شاذ قول یہی ہے، ان تمام فقہاء کی رائے میں ابراء کی صحت کے لئے بری کئے جانے والے شخص کی طرف سے ابراء کو قبول کئے جانے کی حاجت نہیں ہے، کیونکہ ابراء اپنا حق ساقط کرنے کا نام ہے اور جو چیزیں بھی اسقاط کی قبیل سے ہیں وہ قبول کی محتاج نہیں ہیں جیسے طلاق، حنق (آزاد کرنا)، حق شفعہ اور حق قصاص کو ساقط کرنا، فقہاء شافعیہ میں سے خطیب شربینی نے یہاں تک لکھ دیا ہے کہ یہی مذہب ہے، خواہ ہم یہ کہیں کہ ابراء اسقاط ہے یا اسے تملیک قرار دیں (۱)۔

دوم: دوسرا رجحان یہ ہے کہ ابراء قبول کی محتاج ہے، مذہب مالکی کا راجح قول یہی ہے، فقہاء شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ ابراء دراصل نقل ملکیت ہے، مدیون کے ذمہ صاحب ذین کا جو ذین ہے ابراء کے ذریعہ صاحب ذین اس کی ملکیت مدیون کی طرف منتقل کرتا ہے اور مدیون کو اس کا مالک بناتا ہے، لہذا ابراء بہہ کے قبیل سے ہوگا، اور بہہ کے لئے موبہ لہ (جس کو بہہ کیا گیا ہے) کی طرف سے قبولیت ضروری ہوتی ہے (۲)، قرآنی لکھتے ہیں:

”ابراء کا محتاج قبول ہونا اس دلیل سے اور پختہ ہو جاتا ہے کہ ابراء کی

۲۲- بعض فقہاء مالکیہ و حنفیہ نے مذہب حنفی اور مذہب مالکی کی بعض کتابوں میں مذکور اس بات پر جو نقد کیا ہے کہ امانت اور دین وغیرہ سے بری کرنے کے لئے کچھ مخصوص صیغے ہیں، انہیں کے ذریعہ ابراء حاصل ہوگا، اور دوسرے بعض الفاظ ہیں جن سے ہی عام ابراء حاصل ہوگا، اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ کن الفاظ سے ابراء حاصل ہوگا؟ ابراء کے کون سے الفاظ عام ہیں اور کون سے الفاظ کسی ایک موضوع کے ساتھ خاص ہیں؟ ان سب کا فیصلہ عرف سے ہوگا، ابراء کے وہ الفاظ جن میں ایک سے زائد معانی کا امکان ہے ان کے ذریعہ ابراء کی تعیین قرآن سے ہوگی، مثلاً ”بَرَّئْتُ مِنْ فُلَانٍ“ کا جملہ دو معانی کا احتمال رکھتا ہے: موالات کی نفی اور تردید، حقوق سے براءت۔ اب اگر عرف میں یہ جملہ حقوق سے براءت کے لئے استعمال کیا جاتا ہو، یا قرآن اس بات پر دلالت کریں کہ یہ جملہ یا اس طرح کا کوئی اور جملہ ابراء کو وجود میں لانے کے لئے بولا گیا ہے تو اس کے ذریعہ ابراء ہو جائے گا، مثلاً لفظ ”تنازل“ اور لفظ ”تخلی عن الحق“ (حق سے دست برداری) کا استعمال عرف میں ابراء کے لئے ہوتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ اس سلسلہ میں اصل دار و مدار عرف کے اوپر ہے (۱)۔

قبول:

۲۳- فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ ابراء قبول پر موقوف ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں دو رجحانات ہیں:

اول: پہلا مسلک یہ ہے کہ ابراء کی صحت کے لئے اس بات کی ضرورت نہیں ہے کہ جس کو بری کیا جا رہا ہے وہ ابراء کو قبول بھی کرے، جمہور فقہاء کا یہی مذہب ہے (حنفیہ اور شافعیہ اپنے قول اصح

(۱) العنایۃ شرح الہدایۃ وبتکمیل فتح القدر ۷/ ۳۳، بتکمیل حامیۃ ابن ماجہ بن ۵۰۱/ ۲ طبع المجلسی، تجوہب الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۸۲، الجلیۃ العریۃ: دفعہ ۱۵۶۸، معنی المحتاج ۲/ ۷۹، شرح الروض ۲/ ۲۱۵-۲۸۱، اقلیو بی ۲/ ۳۰۷، ۳/ ۱۱۲، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۹ طبع عیسیٰ المجلسی، لغزوع ۳/ ۱۹۲، شرح معنی الارادات ۲/ ۵۱۷ طبع دار الفکر۔

(۲) الدسوقی علی المشرح الکبیر ۳/ ۹۹، المشرح الصغیر وبلوغ السالک ۳/ ۱۳۲ طبع دار المعارف، الرزقانی علی ظیل ۶/ ۳، الخرش ۷/ ۱۰۳، الدسوقی ۳/ ۳۱۰، المشرح الصغیر ۳/ ۲۱۷ میں ایسی عبارت ہے جو خود اس کے ساتھ مقدمات اور فقہ مالکی کی مشہور کتابوں کے برخلاف یہ بات ظاہر کرتی ہے کہ ابراء کی صحت بری کئے جانے والے کی طرف سے قبولیت پر موقوف نہیں، مثلاً ابراء کا محتاج قبول نہ ہونا صلح کے باب کے ساتھ خاص ہو، جس کے ذیل میں الدسوقی اور المشرح الکبیر کے مذکورہ بالا مقدمات پر وہ عبارت درج ہے۔

(۱) الدسوقی ۳/ ۳۱۱ طبع عیسیٰ المجلسی، اعلام الأعلام لابن ماجہ بن ۲/ ۹۷، حاشیہ ابن ماجہ بن ۲/ ۵۶۷، تجوہب الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۹۳۔

اور باوجود اس کے کہ فقہاء کے نزدیک یہ مسلم و طے شدہ امر ہے کہ مجلس جب تک برقرار ہے تب تک آدمی کو قبول کرنے کا حق حاصل رہتا ہے، مگر فقہاء شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ اگر صاحب دین مدیون کو اس بات کا وکیل بنائے کہ وہ اپنے آپ کو دین سے بری کر لے، تو ابراء کی صحت کے لئے ضروری ہوگا کہ صاحب دین کی طرف سے توکیل ہوتے ہی مدیون فوراً قبولیت کا لفظ بول دے (۱)۔

فقہاء مالکیہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ قبول ابراء کا ایجاب ابراء سے مؤخر ہونا جائز ہے، اگر صاحب دین کی طرف سے ابراء کے الفاظ بولے جانے کے بعد مدیون نے دیر تک قبولیت ابراء کے الفاظ نہیں بولے بلکہ خاموش رہا تو بھی اسی مجلس کے اندر اسے قبول ابراء کا حق ہے، قرآنی لکھتے ہیں کہ یہی ظاہر مذہب ہے (۲)۔

۲۵- فقہاء حنفیہ نے قبول پر موقوف نہ ہونے سے ان عقود کو مستثنیٰ کیا ہے جن کی صحت کے لئے عوضین میں سے دونوں پر یا ایک پر مجلس عقد میں قبضہ ضروری ہوتا ہے، مثلاً بیع صرف اور بیع سلم (یعنی سلم میں رأس المال سے بری کر دینا)، لہذا ان عقود میں ابراء کی صحت قبول پر موقوف ہوگی، کیونکہ بیع صرف میں اگر کسی ایک فریق نے دوسرے کو عوض سے بری کر دیا تو عوضین پر مجلس عقد میں قبضہ کرنا جو بیع صرف کی صحت کے لئے بنیادی شرط ہے مفقود ہو جائے گی، اسی طرح بیع سلم میں اگر بیچنے والے نے خریدار کو طے شدہ قیمت سے بری کر دیا تو بیع سلم کی صحت کے لئے رأس المال (قیمت) پر مجلس بیع میں قبضہ کرنے کی شرط فوت ہو جائے گی، اور قبضہ کے فوت ہونے سے بیع صرف اور

شکل میں بری کرنے والے کی طرف سے بری کئے گئے شخص پر جو احسان ہوتا ہے وہ احسان بسا اوقات مدیون پر گراں گذرتا ہے، غیرت و حمیت والے لوگ اس طرح کے احسان کو اپنے لئے نقصان وہ تصور کرتے ہیں، خاص کر جبکہ یہ احسان اپنے سے پست لوگوں سے ہو، اس لئے شریعت نے مدیون کو اختیار دیا ہے کہ وہ صاحب دین کی طرف سے ابراء قبول کرے یا مسترد کر دے، تاکہ اسے کسی ایسے شخص کی طرف سے احسان کا ضرر لاحق نہ ہو، جس کا احسان اپنے سر لینا منظور نہ ہو یا بلا ضرورت کے احسان سے بچ سکے (۱)۔ بعض فقہاء شافعیہ ابراء کے محتاج قبول ہونے یا نہ ہونے کو ابراء کے مفہوم کے بارے میں پائے جانے والے اختلاف (یعنی یہ کہ ابراء اسقاط ہے یا تملیک) سے مربوط نہیں کرتے، جیسا کہ یہ بات گذر چکی ہے۔

۲۴- فقہاء ایسا کوئی فرق نہیں کرتے کہ صاحب دین کو بری کرنا اگر ابراء کے لفظ کے ذریعہ ہو تو محتاج قبول نہ ہو، اور اگر مدیون کو دین بہہ کرنے کے عنوان سے ہو تو ابراء کی صحت کے لئے مدیون کی طرف سے قبولیت کی ضرورت ہو، ہاں بعض فقہاء حنفیہ نے یہ فرق تسلیم کیا ہے کہ ان کے نزدیک اگر بری کرنا لفظ ابراء کے ذریعہ ہوگا تو اس کی صحت قبولیت کی محتاج نہیں اور اگر لفظ بہہ کے ذریعہ ہو تو محتاج قبول ہوگا کیونکہ بہہ کے لفظ میں تملیک کا معنی پایا جاتا ہے، فقہاء مالکیہ کی عمومی رائے یہ ہے کہ مدیون کو دین بہہ کرنے میں قبولیت کی ضرورت زیادہ سخت ہے، کیونکہ بہہ کا لفظ صراحتاً تملیک پر دلالت کرتا ہے، اس کے برخلاف فقہاء شافعیہ، فقہاء حنابلہ اور جمہور فقہاء حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ مدیون کو دین سے بری کرنا خواہ لفظ ابراء کے ذریعہ ہو یا بہہ دین کے عنوان سے ہو، دونوں کا حکم یکساں ہے، کیونکہ الفاظ اور تعبیر میں فرق کے باوجود دونوں کا مقصد بالکل ایک ہے۔

(۱) الدرستی ۹۹/۳، اقلیوبی ۲/۳۲۰، الفتاویٰ الہندیہ ۳/۲۶۳، نہایۃ المحتاج

۳۱۰/۵، کشاف القناع ۲/۸۷، طبع لشریف۔

(۲) الدرستی علی المشرح الکبیر ۳/۹۹۔ الدرستی نے یہ بات علامہ قرافی کی کتاب

المفروق سے نقل کی ہے اور اس کی تائید کی ہے، یہ بات المفروق کی ۲/۱۰۱ پر

موجود ہے۔

(۱) المفروق ۲/۱۱۰۔

قول میں اور شافیہ اپنے دوسرے قول میں) ان کے نزدیک اہل اہل رد کرنے سے رد ہو جاتا ہے، اور اس بارے میں حنفیہ جنہوں نے اس میں معنی تملیک کی رعایت رکھی ہے ان ہی حضرات کے ساتھ ہیں، باوجودیکہ ان کے نزدیک اہل اہل قبولیت کا محتاج نہیں اس لئے کہ وہ حق کا ساتھ کرنا ہے، پھر فقہاء حنفیہ میں اس بات میں اختلاف ہے کہ بری کئے جانے والے شخص کی طرف سے اہل اہل رد کرنا کیا اہل اہل کی مجلس ہی میں ضروری ہے یا اسے مجلس اہل اہل میں، نیز مجلس اہل اہل کے بعد بھی اہل اہل کو رد کرنے کا اختیار ہے، صاحب بحر الرائق اور الاشباہ والنظائر کے شارح علامہ حموی کی رائے یہ ہے کہ رد کرنا مطلقاً صحیح ہوگا چاہے مجلس اہل اہل میں ہو یا اس کے بعد۔

اہل اہل کو رد کرنا وہی معتبر ہوگا جو بری کئے جانے والے شخص کی طرف سے ہو یا اس کی موت کے بعد اس کے وارث کی طرف سے ہو، امام محمد بن الحسن کے نزدیک بری کئے جانے والے شخص ہی کو رد کرنا اختیار ہے، اس کی وفات کے بعد اس کے وارث کو یہ اختیار حاصل نہیں (۱)۔

فقہاء حنفیہ نے اس سلسلہ میں چند مسائل کا استثناء کیا ہے جن میں اہل اہل رد کرنے سے رد نہیں ہوگا، وہ مسائل درج ذیل ہیں:

۲۰۱- حوالہ میں اہل اہل، کفالت میں اہل اہل (ارجح قول کے مطابق)۔

اس لئے کہ یہ دونوں صورتیں خالصتاً اسقاط حق کی ہیں، اس لئے کہ کفیل کے حق میں اہل اہل محض اسقاط ہے اس میں کسی مال کی تملیک

(۱) العنایۃ شرح الہدیۃ مع تہذیب فتح القدر ۷/ ۳۳، حاشیہ ابن ماجہ بن ۳۶۹/ ۳، الفتاویٰ الہندیہ ۳۸۳/ ۳، تہذیب ابن ماجہ بن ۳۳۷/ ۳، کشف القناع ۲/ ۸۷، طبع المشرق، المفروض ۳/ ۱۹۲، المہذب ۲/ ۵۳، شرح الروض ۳/ ۲۳۰، مطالب اولیٰ ائسی ۳/ ۳۹۲، الاشباہ والنظائر للسیوطی ۱۸۹، طبع عیسیٰ الخلیسی، العنایۃ دفعہ ۱۵۸۶، مذکورہ بالا دفعہ میں یہ قید لگی ہوئی ہے کہ اہل اہل کو رد کرنا مجلس اہل اہل میں ہو، اس قید پر العنایۃ کے بعض مباحثین نے بحث کی ہے کہ یہ قید ازلی ہے یا انتہائی۔

بیع سلم باطل ہو جائے گی، اور عقد کو توڑنے کا حق عائدین میں سے تنہا کسی ایک کو نہیں ہے بلکہ دوسرے کی قبولیت پر موقوف ہے، پس اگر دوسرے فریق نے اسے قبول کر لیا تو بری ہو جائے گا، اور اگر قبول نہیں کیا تو بری نہیں ہوگا، بیع صرف اور بیع سلم کے علاوہ دوسرے دیون میں یہ بات نہیں ہے، ان سے بری کرنے میں کسی ثابت شدہ عقد کو فسخ کرنے کی بات نہیں پائی جاتی، بلکہ وہاں پر اہل اہل ایک اعتبار سے تملیک اور دوسرے اعتبار سے اسقاط ہے، رہا مسلم فیہ یا فر وخت شدہ شہی کی قیمت سے بری کر دینا تو یہ بغیر قبول کے جائز ہے، کیونکہ اس میں صحت بیع کی کسی شرط کو ساتھ کرنا لازم نہیں آتا ہے (۱)۔

اہل اہل کو رد کرنا:

۲۶- اور اس مسئلہ میں نظر فقہی کے اختلاف کی بنیاد اس بارے میں اختلاف پر ہے کہ اہل اہل اسقاط ہے یا تملیک، اسی اختلاف پر یہ مسئلہ بھی مرتب ہوتا ہے کہ اہل اہل اپنی صحت کے لئے قبولیت کا محتاج ہے یا نہیں؟ پس حنا بلہ اور صحیح تر قول کے مطابق شافیہ اور مالکیہ اپنے قول مرجوح میں، جن میں اکثریت اس کی قائل ہے کہ اہل اہل میں قبول کی حاجت نہیں ہے، یہ سبھی حضرات اس طرف گئے ہیں کہ اہل اہل رد کرنے سے رد نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ حق کا ساتھ کر دینا ہے، جیسے قصاص، شفعہ، حد قذف، خیار اور طلاق، نہ کہ کسی شہی کا مالک بنانا جیسے بیہ۔

جن فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اہل اہل کی صحت بری کئے جانے والے شخص کی طرف سے قبولیت کی محتاج ہے (اور وہ مالکیہ ہیں اپنے راجح

(۱) العنایۃ دفعہ ۱۵۶۸۔ حموی نے حاشیہ الاشباہ والنظائر میں مذکورہ بالا دونوں حالتوں کو مساوی قرار دیا ہے، اس پر العنایۃ کے بعض شارح نے نقد کیا ہے (جیسے اتاسی کی شرح ۵۸۹/ ۳)، تبویب الاشباہ والنظائر ۳/ ۳۸۳۔ نقل کردہ از بدائع ۳۶۶/ ۳، طبع دارالکتب العربیہ۔

إبراء کی صحت کے لئے ولایت کی بھی شرط ہے، کیونکہ ہر إبراء میں بری کرنے والا کسی نہ کسی حق سے دست بردار ہوتا ہے (اس حق کو ساقط کر کے یا دوسرے کو اس کا مالک بنا کر)، اسی لئے یہ بات ضروری ہے کہ حق سے دستبرداری کا یہ کام خود صاحب حق کی جانب سے ہو یا ایسے شخص کی جانب سے ہو جو صاحب حق کی جانب سے تصرف کا مجاز ہے، لہذا إبراء اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ بری کرنے والے شخص کو اس حق پر ولایت (اختیار) حاصل ہو جس سے وہ بری کر رہا ہے، اور یہ اس طرح کہ بری کرنے والا خود اس حق کا مالک ہو، یا مالک حق کی طرف سے اسے بری کرنے کا وکیل بنایا گیا ہو، یا صاحب حق کی طرف سے بحیثیت فضولی إبراء کا اقدام کرے اور اس کے بعد مالک اس إبراء کو جائزتر اردیدے، تیسری صورت ان فقہاء کے نزدیک درست ہوگی جو فضولی کے تصرف کو صحیح قرار دیتے ہیں، اس کی تفصیل فضولی کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

جس حق سے بری کیا جا رہا ہے اس پر بری کرنے والے کی ولایت نفس لاًمر اور واقع کے اعتبار سے معتبر ہے، ظن کا اعتبار نہیں ہے (یعنی اگر وقعت بری کرنے والے شخص کو بری کرتے وقت اس حق پر ولایت حاصل ہے تو اس کی جانب سے بری کیا جانا معتبر ہوگا خواہ وہ یہ سمجھتا ہو کہ مجھے اس حق پر ولایت حاصل نہیں ہے)، لہذا اگر ایک شخص یہ سمجھتا ہے کہ میرا باپ ابھی زندہ ہے اور باپ کو زندہ سمجھتے ہوئے اس نے اپنے باپ کے مال کے کسی حصہ سے کسی کو بری کیا لیکن بعد میں یہ بات ظاہر ہوئی کہ جس وقت وہ بری کر رہا تھا اس سے پہلے ہی اس کے باپ کا انتقال ہو چکا تھا تو یہ إبراء صحیح ہوگا، کیونکہ جس مال سے وہ دوسرے کو بری کر رہا تھا وہ درحقیقت إبراء کے وقت اسی کی ملکیت میں تھا۔

بری کرنے والے کا اپنی رضامندی سے بری کرنا ایک بنیادی شرط

نہیں، اس لئے کہ کفیل پر صرف مطالبہ واجب ہے اور خالص اسقاط رد کا احتمال نہیں رکھتا، اس لئے کہ صاحب حق کی طرف سے بری کرتے ہی ساقط کردہ حق ختم ہو جاتا ہے، بخلاف اس صورت کے کہ حق ساقط نہ کیا جائے بلکہ مطالبہ مؤخر کر دیا جائے، اس صورت میں حق ختم نہیں ہوتا بلکہ ایک خاص مدت کے بعد لوٹ آتا ہے۔

۳- اگر صاحب حق کی طرف سے بری کرنے کا اقدام کرنے سے پہلے مدیون نے یہ مطالبہ کیا کہ مجھے بری کر دیجئے اس کے جواب میں صاحب حق نے مدیون کو بری کیا، لیکن مدیون نے اس إبراء کو رد کر دیا تو یہ إبراء نہیں ہوگا۔

۴- اگر بری کئے ہوئے شخص نے پہلے إبراء کو قبول کیا پھر اسے رد کیا تو إبراء نہیں ہوگا (۱)۔

بری کرنے والے شخص کے لئے شرطیں:

۲۷- دوسرے تصرفات کی طرح إبراء کی صحت کے لئے بھی یہ شرط ہے کہ إبراء کا اقدام کرنے والے شخص میں معاملہ کرنے کی مکمل اہلیت موجود ہو، یعنی وہ عاقل اور بالغ ہو، لفظ اہلیت اور لفظ عقد کے تحت اس کی تفصیل آئے گی، تمام عقود میں عقد کرنے والے کے لئے جو اوصاف ضروری ہیں ان کے علاوہ إبراء کا اقدام کرنے والے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اس میں تبرع کی اہلیت پائی جائے، یعنی وہ کم عقل نہ ہو، بلکہ معاملات کی سمجھ رکھتا ہو، کم عقلی کی وجہ سے یا دوسروں کے مالی حقوق واجب ہونے کی وجہ سے اس کے تصرفات پر پابندی نہ لگائی گئی ہو، اس مسئلہ میں کچھ اختلاف ہے اس کی تفصیلی بحث لفظ ”حجر“ کے تحت آئے گی۔

(۱) حاشیہ ابن ماجہ ص ۳۷۳، تہذیب الاشیاء والنظار لابی بن کثیر ص ۳۸۳۔

سلم میں خریدار (بری نہیں ہوا، اگر مسلم ایہ (بیع سلم کے خریدار) نے بری کرنے والے شخص سے کہا کہ تم کسی کے وکیل نہیں تھے بلکہ بیع سلم میں تم خود بائع (بیچنے والے) تھے، اور تم نے مجھے اپنے حق سے بری کر دیا، تو یہ ایراء ظاہر اماند ہو گیا، اور اس کی وجہ سے بیع سلم کرنے والے کا حق معطل ہو گیا، اس صورت میں بیع سلم کرنے والے کا وکیل راس المال (بیع سلم میں مقرر کی ہوئی قیمت) کی قیمت کا تاوان ادا کرے گا، اس لئے کہ یہ شخص مسلم کے حصول حق میں حائل اور رکاوٹ بن گیا، بیع سلم کرنے والے کا وکیل مسلم فیہ (بیع سلم میں جس چیز کی خریداری ہوئی ہو) کی قیمت کا تاوان نہیں ادا کرے گا، تا کہ یہ تاوان مسلم فیہ کا عوض نہ ہو جائے۔ ابدتہ حنفیہ کا کہنا ہے کہ وکیل و وصی اس چیز سے بری کر سکتے ہیں جس کا معاملہ ان کے ذریعہ ہوا ہو، اور بعد میں ان پر ضمان بھی ہوگا، اور جس چیز کا معاملہ انہوں نے نہیں کر لیا اس میں ان کا ایراء درست نہیں ہے، جیسے کہ ان کی رائے یہ ہے کہ اگر وکیل کو موکل کی طرف سے ایراء کی اجازت ہو اور پھر وکیل اس کام کے لئے کسی دوسرے کو اپنا وکیل بنا دے اور یہ وکیل کا وکیل، وکیل اول کی موجودگی یا غائبانہ میں اس کام (یعنی ایراء) کو انجام دے تو یہ درست نہیں ہے (۱)۔

اگر کسی شخص نے دوسرے کو اس بات کا اختیار دیا کہ وہ اس کے قرضداروں کو قرض سے بری کر دے اور صورت حال یہ تھی کہ خود یہ وکیل بھی اس شخص کے مقروضوں میں شامل ہے تو یہ وکیل اپنے آپ کو بری نہیں کر سکتا، اس لئے کہ جو شخص مخاطب ہوتا ہے وہ صحیح تر قول کے مطابق ان لوگوں میں شامل نہیں ہوتا ہے جن کے بارے میں خطاب کیا جا رہا ہے، ہاں اگر وکیل بنانے والے نے یہ بھی کہا ہو کہ اگر چاہو تو اپنے آپ کو بری کر لو تو اپنے آپ کو بری کر سکتا ہے جس طرح

ہے، پس مکڑہ کا ایراء صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ ایراء ہزل کے ساتھ صحیح نہیں ہوتا، کہ اگر وہ اس میں مؤثر ہو، اس لئے کہ ایراء میں اس بات کا اثر ہوتا ہے کہ بری کئے ہوئے شخص کا ذمہ فارغ ہو چکا ہے (۱)۔
فقہاء حنابلہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ ایراء میں بری کرنے والے کی رضامندی کی شرط کا وجود اس صورت میں مشتبہ ہو جاتا ہے جبکہ تنہا مدیون کو دین کی مقدار کا علم ہے، اور وہ صاحب دین سے دین کی مقدار اس ڈر سے چھپا رہا ہے کہ کہیں وہ اس مقدار کو زیادہ سمجھ کر اسے بری نہ کرے، اس لئے کہ اس صورت میں صاحب دین کی طرف سے ایراء کا اقدام غیر معتبر ارادے کے ساتھ صادر ہو رہا ہے (۲)۔

ایراء کا وکیل بنانا:

۲۸- صاحب حق کی طرف سے کسی کو ایراء کا وکیل بنایا جاتا صحیح ہے، لیکن ایراء کی وکالت کے لئے ہر طرح کے عقود کی عمومی وکالت کافی نہیں ہے بلکہ یہ ضروری ہے کہ خاص طور سے ایراء کا وکیل بنایا گیا ہو (۳)، بیع سلم کے بارے میں فقہاء حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر بیع سلم کرنے والے کے وکیل نے بیع سلم کے خریدار (مسلم ایہ) کو بیع سلم کرنے والے کی اجازت کے بغیر بری کر دیا تو مسلم ایہ (بیع سلم

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱۷۹/۳، تکلمہ حاشیہ ابن عابدین ۲/۳۳۷، ۵/۸۷، شرح الروض ۱۱/۲، اقلیو بی ۲/۳۲۶، ۳/۱۵۹-۱۶۲، المغنی ۵/۶۰۲ طبع سوم، نہلیہ المحتاج ۵/۷۰ طبع لعلی، مرشد الخیر ان: دفعہ ۲۳۵، ۲۳۱، ۲۳۲، المجلد العربیہ: دفعہ ۱۵۷-۱۵۸۔

(۲) فقہاء حنابلہ نے اسے رضامندی کی شرط کے ساتھ جوڑا ہے، شاید ان کی مراد رضامندی پر اثر انداز ہونے والے امور ہیں، اس لئے کہ مذکورہ بالا شکل تدلیس سے زیادہ مشابہ ہے۔

(۳) شرح الروض ۲/۲۶۱، ۲۷۱، ۲۸۱، مغنی المحتاج ۲/۲۲۲، لباب الملباب لابن رشد رص ۲۰۰، لغزوع ۳/۳۶۶۔

(۱) تجوہب الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۳۹۱، حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۱۲۔

مقروض کے لئے اپنے آپ کو بری کرنا درست تھا اگر اس نے مقروض کو اپنے آپ کو بری کرنے کا وکیل بنایا ہوتا (۱)۔

مرض الموت میں مبتلا شخص کی جانب سے ابراء:

۲۹- ابراء کی صحت کے لئے شرط یہ ہے کہ بری کرنے والا مرض الموت میں مبتلا نہ ہو، اور جس شخص کو بری کیا جا رہا ہے اس کے حالات کے اعتبار سے اس مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے، وہ شخص جسے بری کیا گیا ہے اگر اجنبی ہو (یعنی بری کرنے والے کا وارث نہ ہو) اور جس دین سے بری کیا جا رہا ہے وہ بری کرنے والے کے ترکہ کے ایک تہائی سے زائد ہو، پس ورثہ کی اجازت ایک تہائی سے زائد مال کی حد تک ہوگی، اس لئے کہ یہ ابراء جو مرض الموت میں کیا گیا ہے یہ تبرع ہے لیکن اس کا حکم وصیت کا ہے، اور اگر وہ شخص جسے بری کیا گیا ہے وارث ہو تو پورا کا پورا وارثوں کی اجازت پر موقوف ہوگا اگرچہ دین تہائی ترکہ سے کم ہو، اور اگر مرض الموت میں مبتلا شخص نے اپنے مقروض لوگوں میں سے کسی ایک کو بری کیا اور ترکہ کی صورت حال یہ ہے کہ پورا ترکہ دوسروں کے قرضوں سے لدا ہوا ہے (یعنی مرنے والا شخص دین اور نقد وغیرہ ملا کر جتنی مالیت کا ترکہ چھوڑ کر مرا ہے اتنا یا اس سے زیادہ دوسروں کا دین اس کے ذمہ لازم ہے) تو اس کا ابراء سرے سے نافذ نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے پورے ترکہ سے قرض خواہوں کا حق متعلق ہے (۲)، اس کی تفصیل مرض الموت پر گفتگو کے وقت آئے گی۔

بری کئے ہوئے شخص کے لئے شرطیں:

۳۰- ابراء کی صحت کے لئے فقہاء اس شرط پر متفق ہیں کہ بری کرنے والے شخص کو اس شخص کا علم ہونا چاہئے جسے وہ بری کر رہا ہے، لہذا ما معلوم شخص کو بری کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

اسی طرح یہ بات بھی ضروری ہے کہ بری کیا ہوا شخص متعین ہو، لہذا اگر کسی شخص نے کہا کہ میں نے اپنے دو مقروضوں میں سے بغیر تعین کے کسی ایک کو بری کیا تو ابراء صحیح نہیں ہوگا، لیکن اس سلسلہ میں بعض حنبلی فقہاء کا اختلاف ہے (۱)، بہر حال یہ بات ضروری ہے کہ بری کئے ہوئے شخص کی پوری تعین کر دی گئی ہو، اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے ہر مقروض کی برأت کا اقرار کرتا ہے تو یہ ابراء صحیح نہیں ہوگا، الا یہ کہ وہ کسی متعین مقروض یا چند متعین مقروضوں کا ارادہ کرے (۲)۔

ابراء کی صحت کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ بری کئے ہوئے شخص کو اس حق کا اقرار ہو جس سے اسے بری کیا جا رہا ہے، بلکہ بری کیا ہوا شخص اگر اس حق کا منکر ہو تو بھی ابراء صحیح ہوگا حتیٰ کہ اگر مدعا علیہ سے قسم کھلائی جا چکی ہو کہ اس پر مدعی کا حق نہیں ہے اور اس کے بعد بھی مدعی، مدعا علیہ کو بری کر دے گا تو یہ ابراء صحیح ہوگا، کیونکہ ابراء کا اختیار تہا بری کرنے والے شخص کو ہے (اس لئے کہ ابراء بری کئے ہوئے شخص کی جانب سے قبولیت کا محتاج نہیں ہے)، لہذا اس بات کی حاجت نہیں ہے کہ جس کو بری کیا جا رہا ہے وہ اس حق کی تصدیق بھی کرے (۳)۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۳۰۳، الخرشنی ۶/۹۹، طبع دار صادر، شرح الروض ۲/۳۳۰، جامع الفصولین ۱/۱۲۵، طبع الازہر، الاشباہ والنظائر للسيوطی ۱/۱۸۹، کشاف القناع ۲/۷۸، طبع المشرقیہ۔

(۲) المجاہدۃ العلویۃ: دفعہ ۱۵۶، مرشد البحر ان: دفعہ ۷۳ (صاحب مرشد البحر ان نے یہ دفعہ الفتاویٰ الاقرویہ ۲/۱۰۵ سے نقل کیا ہے)، (اعلام الاعلام لابن عابدین ۲/۱۰۲، العنایۃ شرح الہدایہ ۲/۲۸۱، طبع بول۔

(۳) شرح الروض ۲/۲۱۷، الدرستی ۳/۳۰۹، طبع دار الفکر، فتح القدیر ۲/۲۳، طبع دار صادر۔

(۱) شرح الروض ۲/۲۸۱، الاشباہ والنظائر للسيوطی ۲/۳۸۲، طبع عیسیٰ الحلبي، اقلیو بی ۲/۳۳۲۔

(۲) اقلیو بی ۳/۱۵۹، ۱۶۲، ۳/۱۲۸، المجاہدۃ العلویۃ: دفعہ ۱۵۷، مرشد البحر ان: دفعہ ۲۳۱، ۲۳۲۔

إبراء کا مکمل اور اس کی شرطیں:

حق سے بری کیا جا رہا ہے اگر اس کا علم دشوار ہے تو اس کے نامعلوم ہونے کے باوجود إبراء صحیح ہوگا، اور اگر اس کا علم دشوار نہیں ہے تو نامعلوم ہونے کی صورت میں إبراء صحیح نہیں ہوگا، ان فقہاء نے کہا ہے کہ إبراء کا خواہشمند شخص اگر اس خوف سے ذین کی مقدار چھپائے کہ اگر بری کرنے والا اس کی مقدار سے واقف ہو گیا تو بری نہیں کرے گا، اس صورت میں یہ إبراء صحیح نہیں ہوگا۔

تیسرا مسلک: تیسرا مسلک یہ ہے کہ نامعلوم حق سے بری کرنا کسی حال میں صحیح نہیں ہے، یہ فقہاء شافعیہ کا مسلک ہے، فقہاء حنابلہ کی بھی ایک روایت یہی ہے، فقہاء شافعیہ کے نزدیک اس میں بھی فرق نہیں ہے کہ جہالت بری کردہ حق کی جنس میں ہو، یا مقدار میں ہو، یا صفت میں، حتیٰ کہ اگر یہ بات معلوم نہ ہو کہ وہ حق فوری طور سے واجب الاداء تھا یا اس کی ادائیگی کے لئے آئندہ کوئی وقت مقرر تھا، یا ادائیگی کی مدت نامعلوم ہے تو بھی شافعیہ کے نزدیک إبراء صحیح نہیں ہوگا، جیسا کہ انہوں نے اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ جب إبراء کسی معاوضہ کے ضمن میں واقع ہو جیسے خلع، تو ضروری ہے کہ طرفین کو معلوم ہو کہ کس حق سے بری کیا جا رہا ہے، اور اگر صورت معاوضہ کی نہیں ہو تو بری کرنے والے کے لئے معلوم ہونا کافی ہے، جس شخص کو بری کیا جا رہا ہے اس کے نہیں جاننے سے حکم پر کوئی اثر نہیں پڑے گا (۱)۔

۳۲۔ بعض شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ مجہول (نامعلوم) سے مراد وہ چیز ہے جس کی واقفیت آسان نہ ہو، جس چیز کی واقفیت آسان ہو وہ مجہول میں داخل نہیں ہے، مثلاً کسی شخص کا اپنے مورث کے ترکہ میں اپنے حصہ سے بری کرنا، اس لئے کہ اگرچہ حصہ کی مقدار

۳۱۔ جس چیز سے بری کیا جا رہا ہے وہ یا تو حقوق میں سے ہوگی یا دیون میں سے، یا اعیان میں سے، عنقریب ”إبراء کا موضوع“ کے تحت اس پر بحث کی جائے گی۔ اوپر جو اختلاف تفصیل کے ساتھ بیان ہوا ہے یعنی یہ کہ إبراء اسقاط ہے یا تملیک ہے، یا اس میں دونوں پہلو ہیں اور ایک پہلو غالب ہے، اسی اختلاف کے پیش نظر نامعلوم چیز سے إبراء کی صحت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جن فقہاء کا نقطہ نگاہ یہ ہے کہ إبراء تملیک ہے انہوں نے یہ شرط لگائی ہے کہ جس چیز سے بری کیا جا رہا ہے وہ معلوم ہو، کیونکہ نامعلوم چیز کا مالک بنانا ممکن نہیں ہے، اور جن فقہاء کا نقطہ نظر یہ ہے کہ إبراء اسقاط ہے ان کی رائے یہ ہے کہ نامعلوم چیز سے بری کرنا صحیح ہے۔

پہلا مسلک: جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ نامعلوم چیز سے بری کرنا صحیح ہے (تمام فقہاء حنفیہ، فقہاء مالکیہ کا قول یہی ہے، فقہاء حنابلہ کی بھی ایک روایت یہی ہے)، بلکہ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ کسی اور شخص کو إبراء کا وکیل بنانا صحیح ہے اگرچہ وہ حق جس سے بری کیا جا رہا ہے وکیل بنانے والے، وکیل اور وہ شخص جس پر دین واجب ہے تینوں کے لئے نامعلوم ہو، کیونکہ ان فقہاء کے نزدیک کسی حق سے بری کرنا دراصل وہ حق کا بہہ کرنا ہے، اور نامعلوم چیز کا بہہ جائز ہے، اس کی مثال ان فقہاء نے یہ پیش کی ہے کہ اگر کوئی قرض خواہ مقرض کو اپنے قرض سے بری الذمہ کر دے جبکہ قرض خواہ اور مقرض دونوں میں سے کسی کو یہ معلوم نہ ہو کہ مقرض کے ذمہ قرض خواہ کا کتنا قرض ہے، تو یہ إبراء صحیح ہوگا، کیونکہ جو حق اسقاط کیا جا رہا ہے اس کا نامعلوم ہونا وجہزاع نہیں بنتا۔

دوسرا مسلک: دوسرا مسلک پہلے مسلک سے قریب تر ہے، یہ مسلک فقہاء حنابلہ کی ایک روایت ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ جس

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۰۰، الدرر السنی علی شرح الکبیر ۳/۱۱۳، ۳/۷۸، ۳/۷۹، ۳/۸۰، ۳/۸۱، ۳/۸۲، ۳/۸۳، ۳/۸۴، ۳/۸۵، ۳/۸۶، ۳/۸۷، ۳/۸۸، ۳/۸۹، ۳/۹۰، ۳/۹۱، ۳/۹۲، ۳/۹۳، ۳/۹۴، ۳/۹۵، ۳/۹۶، ۳/۹۷، ۳/۹۸، ۳/۹۹، ۳/۱۰۰، ۳/۱۰۱، ۳/۱۰۲، ۳/۱۰۳، ۳/۱۰۴، ۳/۱۰۵، ۳/۱۰۶، ۳/۱۰۷، ۳/۱۰۸، ۳/۱۰۹، ۳/۱۱۰، ۳/۱۱۱، ۳/۱۱۲، ۳/۱۱۳، ۳/۱۱۴، ۳/۱۱۵، ۳/۱۱۶، ۳/۱۱۷، ۳/۱۱۸، ۳/۱۱۹، ۳/۱۲۰، ۳/۱۲۱، ۳/۱۲۲، ۳/۱۲۳، ۳/۱۲۴، ۳/۱۲۵، ۳/۱۲۶، ۳/۱۲۷، ۳/۱۲۸، ۳/۱۲۹، ۳/۱۳۰، ۳/۱۳۱، ۳/۱۳۲، ۳/۱۳۳، ۳/۱۳۴، ۳/۱۳۵، ۳/۱۳۶، ۳/۱۳۷، ۳/۱۳۸، ۳/۱۳۹، ۳/۱۴۰، ۳/۱۴۱، ۳/۱۴۲، ۳/۱۴۳، ۳/۱۴۴، ۳/۱۴۵، ۳/۱۴۶، ۳/۱۴۷، ۳/۱۴۸، ۳/۱۴۹، ۳/۱۵۰، ۳/۱۵۱، ۳/۱۵۲، ۳/۱۵۳، ۳/۱۵۴، ۳/۱۵۵، ۳/۱۵۶، ۳/۱۵۷، ۳/۱۵۸، ۳/۱۵۹، ۳/۱۶۰، ۳/۱۶۱، ۳/۱۶۲، ۳/۱۶۳، ۳/۱۶۴، ۳/۱۶۵، ۳/۱۶۶، ۳/۱۶۷، ۳/۱۶۸، ۳/۱۶۹، ۳/۱۷۰، ۳/۱۷۱، ۳/۱۷۲، ۳/۱۷۳، ۳/۱۷۴، ۳/۱۷۵، ۳/۱۷۶، ۳/۱۷۷، ۳/۱۷۸، ۳/۱۷۹، ۳/۱۸۰، ۳/۱۸۱، ۳/۱۸۲، ۳/۱۸۳، ۳/۱۸۴، ۳/۱۸۵، ۳/۱۸۶، ۳/۱۸۷، ۳/۱۸۸، ۳/۱۸۹، ۳/۱۹۰، ۳/۱۹۱، ۳/۱۹۲، ۳/۱۹۳، ۳/۱۹۴، ۳/۱۹۵، ۳/۱۹۶، ۳/۱۹۷، ۳/۱۹۸، ۳/۱۹۹، ۳/۲۰۰، ۳/۲۰۱، ۳/۲۰۲، ۳/۲۰۳، ۳/۲۰۴، ۳/۲۰۵، ۳/۲۰۶، ۳/۲۰۷، ۳/۲۰۸، ۳/۲۰۹، ۳/۲۱۰، ۳/۲۱۱، ۳/۲۱۲، ۳/۲۱۳، ۳/۲۱۴، ۳/۲۱۵، ۳/۲۱۶، ۳/۲۱۷، ۳/۲۱۸، ۳/۲۱۹، ۳/۲۲۰، ۳/۲۲۱، ۳/۲۲۲، ۳/۲۲۳، ۳/۲۲۴، ۳/۲۲۵، ۳/۲۲۶، ۳/۲۲۷، ۳/۲۲۸، ۳/۲۲۹، ۳/۲۳۰، ۳/۲۳۱، ۳/۲۳۲، ۳/۲۳۳، ۳/۲۳۴، ۳/۲۳۵، ۳/۲۳۶، ۳/۲۳۷، ۳/۲۳۸، ۳/۲۳۹، ۳/۲۴۰، ۳/۲۴۱، ۳/۲۴۲، ۳/۲۴۳، ۳/۲۴۴، ۳/۲۴۵، ۳/۲۴۶، ۳/۲۴۷، ۳/۲۴۸، ۳/۲۴۹، ۳/۲۵۰، ۳/۲۵۱، ۳/۲۵۲، ۳/۲۵۳، ۳/۲۵۴، ۳/۲۵۵، ۳/۲۵۶، ۳/۲۵۷، ۳/۲۵۸، ۳/۲۵۹، ۳/۲۶۰، ۳/۲۶۱، ۳/۲۶۲، ۳/۲۶۳، ۳/۲۶۴، ۳/۲۶۵، ۳/۲۶۶، ۳/۲۶۷، ۳/۲۶۸، ۳/۲۶۹، ۳/۲۷۰، ۳/۲۷۱، ۳/۲۷۲، ۳/۲۷۳، ۳/۲۷۴، ۳/۲۷۵، ۳/۲۷۶، ۳/۲۷۷، ۳/۲۷۸، ۳/۲۷۹، ۳/۲۸۰، ۳/۲۸۱، ۳/۲۸۲، ۳/۲۸۳، ۳/۲۸۴، ۳/۲۸۵، ۳/۲۸۶، ۳/۲۸۷، ۳/۲۸۸، ۳/۲۸۹، ۳/۲۹۰، ۳/۲۹۱، ۳/۲۹۲، ۳/۲۹۳، ۳/۲۹۴، ۳/۲۹۵، ۳/۲۹۶، ۳/۲۹۷، ۳/۲۹۸، ۳/۲۹۹، ۳/۳۰۰، ۳/۳۰۱، ۳/۳۰۲، ۳/۳۰۳، ۳/۳۰۴، ۳/۳۰۵، ۳/۳۰۶، ۳/۳۰۷، ۳/۳۰۸، ۳/۳۰۹، ۳/۳۱۰، ۳/۳۱۱، ۳/۳۱۲، ۳/۳۱۳، ۳/۳۱۴، ۳/۳۱۵، ۳/۳۱۶، ۳/۳۱۷، ۳/۳۱۸، ۳/۳۱۹، ۳/۳۲۰، ۳/۳۲۱، ۳/۳۲۲، ۳/۳۲۳، ۳/۳۲۴، ۳/۳۲۵، ۳/۳۲۶، ۳/۳۲۷، ۳/۳۲۸، ۳/۳۲۹، ۳/۳۳۰، ۳/۳۳۱، ۳/۳۳۲، ۳/۳۳۳، ۳/۳۳۴، ۳/۳۳۵، ۳/۳۳۶، ۳/۳۳۷، ۳/۳۳۸، ۳/۳۳۹، ۳/۳۴۰، ۳/۳۴۱، ۳/۳۴۲، ۳/۳۴۳، ۳/۳۴۴، ۳/۳۴۵، ۳/۳۴۶، ۳/۳۴۷، ۳/۳۴۸، ۳/۳۴۹، ۳/۳۵۰، ۳/۳۵۱، ۳/۳۵۲، ۳/۳۵۳، ۳/۳۵۴، ۳/۳۵۵، ۳/۳۵۶، ۳/۳۵۷، ۳/۳۵۸، ۳/۳۵۹، ۳/۳۶۰، ۳/۳۶۱، ۳/۳۶۲، ۳/۳۶۳، ۳/۳۶۴، ۳/۳۶۵، ۳/۳۶۶، ۳/۳۶۷، ۳/۳۶۸، ۳/۳۶۹، ۳/۳۷۰، ۳/۳۷۱، ۳/۳۷۲، ۳/۳۷۳، ۳/۳۷۴، ۳/۳۷۵، ۳/۳۷۶، ۳/۳۷۷، ۳/۳۷۸، ۳/۳۷۹، ۳/۳۸۰، ۳/۳۸۱، ۳/۳۸۲، ۳/۳۸۳، ۳/۳۸۴، ۳/۳۸۵، ۳/۳۸۶، ۳/۳۸۷، ۳/۳۸۸، ۳/۳۸۹، ۳/۳۹۰، ۳/۳۹۱، ۳/۳۹۲، ۳/۳۹۳، ۳/۳۹۴، ۳/۳۹۵، ۳/۳۹۶، ۳/۳۹۷، ۳/۳۹۸، ۳/۳۹۹، ۳/۴۰۰، ۳/۴۰۱، ۳/۴۰۲، ۳/۴۰۳، ۳/۴۰۴، ۳/۴۰۵، ۳/۴۰۶، ۳/۴۰۷، ۳/۴۰۸، ۳/۴۰۹، ۳/۴۱۰، ۳/۴۱۱، ۳/۴۱۲، ۳/۴۱۳، ۳/۴۱۴، ۳/۴۱۵، ۳/۴۱۶، ۳/۴۱۷، ۳/۴۱۸، ۳/۴۱۹، ۳/۴۲۰، ۳/۴۲۱، ۳/۴۲۲، ۳/۴۲۳، ۳/۴۲۴، ۳/۴۲۵، ۳/۴۲۶، ۳/۴۲۷، ۳/۴۲۸، ۳/۴۲۹، ۳/۴۳۰، ۳/۴۳۱، ۳/۴۳۲، ۳/۴۳۳، ۳/۴۳۴، ۳/۴۳۵، ۳/۴۳۶، ۳/۴۳۷، ۳/۴۳۸، ۳/۴۳۹، ۳/۴۴۰، ۳/۴۴۱، ۳/۴۴۲، ۳/۴۴۳، ۳/۴۴۴، ۳/۴۴۵، ۳/۴۴۶، ۳/۴۴۷، ۳/۴۴۸، ۳/۴۴۹، ۳/۴۵۰، ۳/۴۵۱، ۳/۴۵۲، ۳/۴۵۳، ۳/۴۵۴، ۳/۴۵۵، ۳/۴۵۶، ۳/۴۵۷، ۳/۴۵۸، ۳/۴۵۹، ۳/۴۶۰، ۳/۴۶۱، ۳/۴۶۲، ۳/۴۶۳، ۳/۴۶۴، ۳/۴۶۵، ۳/۴۶۶، ۳/۴۶۷، ۳/۴۶۸، ۳/۴۶۹، ۳/۴۷۰، ۳/۴۷۱، ۳/۴۷۲، ۳/۴۷۳، ۳/۴۷۴، ۳/۴۷۵، ۳/۴۷۶، ۳/۴۷۷، ۳/۴۷۸، ۳/۴۷۹، ۳/۴۸۰، ۳/۴۸۱، ۳/۴۸۲، ۳/۴۸۳، ۳/۴۸۴، ۳/۴۸۵، ۳/۴۸۶، ۳/۴۸۷، ۳/۴۸۸، ۳/۴۸۹، ۳/۴۹۰، ۳/۴۹۱، ۳/۴۹۲، ۳/۴۹۳، ۳/۴۹۴، ۳/۴۹۵، ۳/۴۹۶، ۳/۴۹۷، ۳/۴۹۸، ۳/۴۹۹، ۳/۵۰۰، ۳/۵۰۱، ۳/۵۰۲، ۳/۵۰۳، ۳/۵۰۴، ۳/۵۰۵، ۳/۵۰۶، ۳/۵۰۷، ۳/۵۰۸، ۳/۵۰۹، ۳/۵۱۰، ۳/۵۱۱، ۳/۵۱۲، ۳/۵۱۳، ۳/۵۱۴، ۳/۵۱۵، ۳/۵۱۶، ۳/۵۱۷، ۳/۵۱۸، ۳/۵۱۹، ۳/۵۲۰، ۳/۵۲۱، ۳/۵۲۲، ۳/۵۲۳، ۳/۵۲۴، ۳/۵۲۵، ۳/۵۲۶، ۳/۵۲۷، ۳/۵۲۸، ۳/۵۲۹، ۳/۵۳۰، ۳/۵۳۱، ۳/۵۳۲، ۳/۵۳۳، ۳/۵۳۴، ۳/۵۳۵، ۳/۵۳۶، ۳/۵۳۷، ۳/۵۳۸، ۳/۵۳۹، ۳/۵۴۰، ۳/۵۴۱، ۳/۵۴۲، ۳/۵۴۳، ۳/۵۴۴، ۳/۵۴۵، ۳/۵۴۶، ۳/۵۴۷، ۳/۵۴۸، ۳/۵۴۹، ۳/۵۵۰، ۳/۵۵۱، ۳/۵۵۲، ۳/۵۵۳، ۳/۵۵۴، ۳/۵۵۵، ۳/۵۵۶، ۳/۵۵۷، ۳/۵۵۸، ۳/۵۵۹، ۳/۵۶۰، ۳/۵۶۱، ۳/۵۶۲، ۳/۵۶۳، ۳/۵۶۴، ۳/۵۶۵، ۳/۵۶۶، ۳/۵۶۷، ۳/۵۶۸، ۳/۵۶۹، ۳/۵۷۰، ۳/۵۷۱، ۳/۵۷۲، ۳/۵۷۳، ۳/۵۷۴، ۳/۵۷۵، ۳/۵۷۶، ۳/۵۷۷، ۳/۵۷۸، ۳/۵۷۹، ۳/۵۸۰، ۳/۵۸۱، ۳/۵۸۲، ۳/۵۸۳، ۳/۵۸۴، ۳/۵۸۵، ۳/۵۸۶، ۳/۵۸۷، ۳/۵۸۸، ۳/۵۸۹، ۳/۵۹۰، ۳/۵۹۱، ۳/۵۹۲، ۳/۵۹۳، ۳/۵۹۴، ۳/۵۹۵، ۳/۵۹۶، ۳/۵۹۷، ۳/۵۹۸، ۳/۵۹۹، ۳/۶۰۰، ۳/۶۰۱، ۳/۶۰۲، ۳/۶۰۳، ۳/۶۰۴، ۳/۶۰۵، ۳/۶۰۶، ۳/۶۰۷، ۳/۶۰۸، ۳/۶۰۹، ۳/۶۱۰، ۳/۶۱۱، ۳/۶۱۲، ۳/۶۱۳، ۳/۶۱۴، ۳/۶۱۵، ۳/۶۱۶، ۳/۶۱۷، ۳/۶۱۸، ۳/۶۱۹، ۳/۶۲۰، ۳/۶۲۱، ۳/۶۲۲، ۳/۶۲۳، ۳/۶۲۴، ۳/۶۲۵، ۳/۶۲۶، ۳/۶۲۷، ۳/۶۲۸، ۳/۶۲۹، ۳/۶۳۰، ۳/۶۳۱، ۳/۶۳۲، ۳/۶۳۳، ۳/۶۳۴، ۳/۶۳۵، ۳/۶۳۶، ۳/۶۳۷، ۳/۶۳۸، ۳/۶۳۹، ۳/۶۴۰، ۳/۶۴۱، ۳/۶۴۲، ۳/۶۴۳، ۳/۶۴۴، ۳/۶۴۵، ۳/۶۴۶، ۳/۶۴۷، ۳/۶۴۸، ۳/۶۴۹، ۳/۶۵۰، ۳/۶۵۱، ۳/۶۵۲، ۳/۶۵۳، ۳/۶۵۴، ۳/۶۵۵، ۳/۶۵۶، ۳/۶۵۷، ۳/۶۵۸، ۳/۶۵۹، ۳/۶۶۰، ۳/۶۶۱، ۳/۶۶۲، ۳/۶۶۳، ۳/۶۶۴، ۳/۶۶۵، ۳/۶۶۶، ۳/۶۶۷، ۳/۶۶۸، ۳/۶۶۹، ۳/۶۷۰، ۳/۶۷۱، ۳/۶۷۲، ۳/۶۷۳، ۳/۶۷۴، ۳/۶۷۵، ۳/۶۷۶، ۳/۶۷۷، ۳/۶۷۸، ۳/۶۷۹، ۳/۶۸۰، ۳/۶۸۱، ۳/۶۸۲، ۳/۶۸۳، ۳/۶۸۴، ۳/۶۸۵، ۳/۶۸۶، ۳/۶۸۷، ۳/۶۸۸، ۳/۶۸۹، ۳/۶۹۰، ۳/۶۹۱، ۳/۶۹۲، ۳/۶۹۳، ۳/۶۹۴، ۳/۶۹۵، ۳/۶۹۶، ۳/۶۹۷، ۳/۶۹۸، ۳/۶۹۹، ۳/۷۰۰، ۳/۷۰۱، ۳/۷۰۲، ۳/۷۰۳، ۳/۷۰۴، ۳/۷۰۵، ۳/۷۰۶، ۳/۷۰۷، ۳/۷۰۸، ۳/۷۰۹، ۳/۷۱۰، ۳/۷۱۱، ۳/۷۱۲، ۳/۷۱۳، ۳/۷۱۴، ۳/۷۱۵، ۳/۷۱۶، ۳/۷۱۷، ۳/۷۱۸، ۳/۷۱۹، ۳/۷۲۰، ۳/۷۲۱، ۳/۷۲۲، ۳/۷۲۳، ۳/۷۲۴، ۳/۷۲۵، ۳/۷۲۶، ۳/۷۲۷، ۳/۷۲۸، ۳/۷۲۹، ۳/۷۳۰، ۳/۷۳۱، ۳/۷۳۲، ۳/۷۳۳، ۳/۷۳۴، ۳/۷۳۵، ۳/۷۳۶، ۳/۷۳۷، ۳/۷۳۸، ۳/۷۳۹، ۳/۷۴۰، ۳/۷۴۱، ۳/۷۴۲، ۳/۷۴۳، ۳/۷۴۴، ۳/۷۴۵، ۳/۷۴۶، ۳/۷۴۷، ۳/۷۴۸، ۳/۷۴۹، ۳/۷۵۰، ۳/۷۵۱، ۳/۷۵۲، ۳/۷۵۳، ۳/۷۵۴، ۳/۷۵۵، ۳/۷۵۶، ۳/۷۵۷، ۳/۷۵۸، ۳/۷۵۹، ۳/۷۶۰، ۳/۷۶۱، ۳/۷۶۲، ۳/۷۶۳، ۳/۷۶۴، ۳/۷۶۵، ۳/۷۶۶، ۳/۷۶۷، ۳/۷۶۸، ۳/۷۶۹، ۳/۷۷۰، ۳/۷۷۱، ۳/۷۷۲، ۳/۷۷۳، ۳/۷۷۴، ۳/۷۷۵، ۳/۷۷۶، ۳/۷۷۷، ۳/۷۷۸، ۳/۷۷۹، ۳/۷۸۰، ۳/۷۸۱، ۳/۷۸۲، ۳/۷۸۳، ۳/۷۸۴، ۳/۷۸۵، ۳/۷۸۶، ۳/۷۸۷، ۳/۷۸۸، ۳/۷۸۹، ۳/۷۹۰، ۳/۷۹۱، ۳/۷۹۲، ۳/۷۹۳، ۳/۷۹۴، ۳/۷۹۵، ۳/۷۹۶، ۳/۷۹۷، ۳/۷۹۸، ۳/۷۹۹، ۳/۸۰۰، ۳/۸۰۱، ۳/۸۰۲، ۳/۸۰۳، ۳/۸۰۴، ۳/۸۰۵، ۳/۸۰۶، ۳/۸۰۷، ۳/۸۰۸، ۳/۸۰۹، ۳/۸۱۰، ۳/۸۱۱، ۳/۸۱۲، ۳/۸۱۳، ۳/۸۱۴، ۳/۸۱۵، ۳/۸۱۶، ۳/۸۱۷، ۳/۸۱۸، ۳/۸۱۹، ۳/۸۲۰، ۳/۸۲۱، ۳/۸۲۲، ۳/۸۲۳، ۳/۸۲۴، ۳/۸۲۵، ۳/۸۲۶، ۳/۸۲۷، ۳/۸۲۸، ۳/۸۲۹، ۳/۸۳۰، ۳/۸۳۱، ۳/۸۳۲، ۳/۸۳۳، ۳/۸۳۴، ۳/۸۳۵، ۳/۸۳۶، ۳/۸۳۷، ۳/۸۳۸، ۳/۸۳۹، ۳/۸۴۰، ۳/۸۴۱، ۳/۸۴۲، ۳/۸۴۳، ۳/۸۴۴، ۳/۸۴۵، ۳/۸۴۶، ۳/۸۴۷، ۳/۸۴۸، ۳/۸۴۹، ۳/۸۵۰، ۳/۸۵۱، ۳/۸۵۲، ۳/۸۵۳، ۳/۸۵۴، ۳/۸۵۵، ۳/۸۵۶، ۳/۸۵۷، ۳/۸۵۸، ۳/۸۵۹، ۳/۸۶۰، ۳/۸۶۱، ۳/۸۶۲، ۳/۸۶۳، ۳/۸۶۴، ۳/۸۶۵، ۳/۸۶۶، ۳/۸۶۷، ۳/۸۶۸، ۳/۸۶۹، ۳/۸۷۰، ۳/۸۷۱، ۳/۸۷۲، ۳/۸۷۳، ۳/۸۷۴، ۳/۸۷۵، ۳/۸۷۶، ۳/۸۷۷، ۳/۸۷۸، ۳/۸۷۹، ۳/۸۸۰، ۳/۸۸۱، ۳/۸۸۲، ۳/۸۸۳، ۳/۸۸۴، ۳/۸۸۵، ۳/۸۸۶، ۳/۸۸۷، ۳/۸۸۸، ۳/۸۸۹، ۳/۸۹۰، ۳/۸۹۱، ۳/۸۹۲، ۳/۸۹۳، ۳/۸۹۴، ۳/۸۹۵، ۳/۸۹۶، ۳/۸۹۷، ۳/۸۹۸، ۳/۸۹۹، ۳/۹۰۰، ۳/۹۰۱، ۳/۹۰۲، ۳/۹۰۳، ۳/۹۰۴، ۳/۹۰۵، ۳/۹۰۶، ۳/۹۰۷، ۳/۹۰۸، ۳/۹۰۹، ۳/۹۱۰، ۳/۹۱۱، ۳/۹۱۲، ۳/۹۱۳، ۳/۹۱۴، ۳/۹۱۵، ۳/۹۱۶، ۳/۹۱۷، ۳/۹۱۸، ۳/۹۱۹، ۳/۹۲۰، ۳/۹۲۱، ۳/۹۲۲، ۳/۹۲۳، ۳/۹۲۴، ۳/۹۲۵، ۳/۹۲۶، ۳/۹۲۷، ۳/۹۲۸، ۳/۹۲۹، ۳/۹۳۰، ۳/۹۳۱، ۳/۹۳۲، ۳/۹۳۳، ۳/۹۳۴، ۳/۹۳۵، ۳/۹۳۶، ۳/۹۳۷، ۳/۹۳۸، ۳/۹۳۹، ۳/۹۴۰، ۳/۹۴۱، ۳/۹۴۲، ۳/۹۴۳، ۳/۹۴۴، ۳/۹۴۵، ۳/۹۴۶، ۳/۹۴۷، ۳/۹۴۸، ۳/۹۴۹، ۳/۹۵۰، ۳/۹۵۱، ۳/۹۵۲، ۳/۹۵۳، ۳/۹۵۴، ۳/۹۵۵، ۳/۹۵۶، ۳/۹۵۷، ۳/۹۵۸، ۳/۹۵۹، ۳/۹۶۰، ۳/۹۶۱، ۳/۹۶۲، ۳/۹۶۳، ۳/۹۶۴، ۳/۹۶۵، ۳/۹۶۶، ۳/۹۶۷، ۳/۹۶۸، ۳/۹۶۹، ۳/۹۷۰، ۳/۹۷۱، ۳/۹۷۲، ۳/۹۷۳، ۳/۹۷۴، ۳/۹۷۵، ۳/۹۷۶، ۳/۹۷۷، ۳/۹۷۸، ۳/۹۷۹، ۳/۹۸۰، ۳/۹۸۱، ۳/۹۸۲، ۳/۹۸۳، ۳/۹۸۴، ۳/۹۸۵، ۳/۹۸۶، ۳/۹۸۷، ۳/۹۸۸، ۳/۹۸۹، ۳/۹۹۰، ۳/۹۹۱، ۳/۹۹۲، ۳/۹۹۳، ۳/۹۹۴، ۳/۹۹۵، ۳/۹۹۶، ۳/۹۹۷، ۳/۹۹۸، ۳/۹۹۹، ۳/۱۰۰۰، ۳/۱۰۰۱، ۳/۱۰۰۲، ۳/۱۰۰۳، ۳/۱۰۰۴، ۳/۱۰۰۵، ۳/۱۰۰۶، ۳/۱۰۰۷، ۳/۱۰۰۸، ۳/۱۰۰۹، ۳/۱۰۱۰، ۳/۱۰۱۱، ۳/۱۰۱۲، ۳/۱۰۱۳، ۳/۱۰۱۴، ۳/۱۰۱۵، ۳/۱۰۱۶، ۳/۱۰۱۷، ۳/۱۰۱۸، ۳/۱۰۱۹، ۳/۱۰۲۰، ۳/۱۰۲۱، ۳/۱۰۲۲، ۳/۱۰۲۳، ۳/۱۰۲۴، ۳/۱۰۲۵، ۳/۱۰۲۶، ۳/۱۰۲۷، ۳/۱۰۲۸، ۳/۱۰۲۹، ۳/۱۰۳۰، ۳/۱۰۳۱، ۳/۱۰۳۲، ۳/۱۰۳۳، ۳/۱۰۳۴، ۳/۱۰۳۵، ۳/۱۰۳۶، ۳/۱۰۳۷، ۳/۱۰۳۸، ۳/۱۰۳۹، ۳/۱۰۴۰، ۳/۱۰۴۱، ۳/۱۰۴۲، ۳/۱۰۴۳، ۳/۱۰۴۴، ۳/۱۰۴۵، ۳/۱۰۴۶، ۳/۱۰۴۷، ۳/۱۰۴۸، ۳/۱۰۴۹، ۳/۱۰۵۰، ۳/۱۰۵۱، ۳/۱۰۵۲، ۳/۱۰۵۳، ۳/۱۰۵۴، ۳/۱۰۵۵، ۳/۱۰۵۶، ۳/۱۰۵۷، ۳/۱۰۵۸، ۳/۱۰۵۹، ۳/۱۰۶۰، ۳/۱۰۶۱، ۳/۱۰۶۲، ۳/۱۰۶۳، ۳/۱۰۶۴، ۳/۱۰۶۵،

مجہول کی صورتوں میں سے ایک صورت دو ذین میں سے کسی ایک سے (بلا تعین) بری کر دینا ہے، حنا بلہ میں سے حلوانی نے اس ابراء کو صحیح قرار دیا ہے، اور فرمایا ہے کہ بری کرنے والے سے وضاحت کروائی جائے گی کہ اس نے کس ذین سے بری کیا، جیسے کہ اگر کوئی شخص اپنی دو بیویوں میں سے بلا تعین کسی ایک کو طلاق دیتا ہے تو اس سے مطلقہ کی تعین کرائی جاتی ہے، ابن مفلح لکھتے ہیں کہ مذہب حنبلی کے اعتبار سے اس صورت میں قرعہ اندازی کی جائے گی (۱)۔

نفس ابراء کی شرطیں

الف - ابراء کا شریعت کے منافی نہ ہونے کی شرط:
۳۳ - مجموعی طور پر فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے اور شریعت کے عمومی قواعد بھی اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ابراء کے لئے ایک اہم شرط یہ ہے کہ اس کی وجہ سے شریعت کے حکم میں تبدیلی نہ ہو، یعنی ہو، مثلاً بیع صرف میں عوضین پر قبضہ کی شرط سے بری کرنا، بیہ یا وصیت میں رجوع کے حق سے بری کرنا (وصیت کے بارے میں مالکیہ کا اختلاف ہے)، اور اسی طرح کسی مطلقہ کا عدت والے گھر میں رہائش کے حق سے بری کرنا، اسی طرح کسی نابالغ پر ولایت کے حق سے بری کرنا (۲)، ابراء کی یہ تمام صورتیں درست نہیں ہیں کیونکہ شریعت کے حکم کو بدلنے والی ہر چیز باطل ہے، کسی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ اللہ کے حکم کو بدل دے (۳)۔

مجہول ہے لیکن اس کے ترک کی مقدار معلوم ہے، پس حصہ کی معرفت آسان ہوگی، اور فقہاء شافعیہ نے بری کرنے اور مجہول کا ضامن بننے ان دونوں صورتوں کے مابین فرق کیا ہے، وہ کسی مجہول شی کے ضامن بننے کو درست قرار نہیں دیتے ہیں اگرچہ اس کی واقفیت ممکن ہو، اس لئے کہ ضمان میں احتیاط کا پہلو پیش نظر رہتا ہے، اس احتیاط کی وجہ یہ ہے کہ ضمان کے ذریعہ کسی کے ذمہ کوئی مال لازم کیا جاتا ہے اس کے برخلاف ابراء میں احتیاط کا پہلو غالب ہوتا ہے، یہ بات مخفی نہیں ہے کہ یہ تفصیل مختلف فیہ نہیں ہے کیونکہ یہ جہالت محض شکل و صورت کے اعتبار سے ہے۔

”مجہول سے بری کرنا صحیح نہیں ہے“، شافعیہ نے اس سے دو صورتوں کا استثناء کیا ہے: اول دیت (خون بہا) سے بری کرنا جس کی مقدار معلوم نہ ہو، دوسری صورت وہ ہے جس میں بری کرنے والے نے ایک ایسی انتہائی مقدار کا ذکر کر دیا ہو جس سے اس کا حق کم ہونا یقینی ہو، یا معلوم حق سے ابراء کا یہی طریقہ ہے، یعنی اگر حق کی مقدار متعین طور سے معلوم نہ ہو تو اتنی مقدار سے بری کر دے جس کے بارے میں اسے یقین ہو کہ یہ مقدار بری کئے ہوئے شخص کے ذمہ اس کے حق سے زیادہ ہے۔ رلی نے ان دو استثنائی صورتوں کے ساتھ ایک اور صورت کا اضافہ کیا ہے، وہ صورت یہ ہے کہ کسی صاحب حق نے کسی شخص کو اپنے جملہ واجب حقوق سے اپنے مرنے کے بعد بری الذمہ قرار دیا تو اس صورت میں یہ بری کرنا صحیح ہوگا اگرچہ واجب حقوق کی مقدار معلوم نہیں، اس لئے کہ یہ ابراء وصیت کے قائم مقام ہے (۱)۔

(۱) المفروع ۲/۱۹۳، کشاف القناع ۲/۲۵۶۔
(۲) المجموع شرح المہذب للمووی ۱۰/۱۰۰، طبع الامام، الہدایہ ۳/۸۲، طبع مصنفی الحلیمی، الفتاویٰ الہندیہ ۳/۳۰۹، الدرر السنی علی المشرح الکبیر ۳/۱۱۰، تحفۃ المحتاج ۲/۵۳۳، کشاف القناع ۳/۳۷، الاثرات الملغوبہ ضمن فتاویٰ علوش ۱/۲۲۸-۲۲۹۔ ساقط ہونے والے حقوق کے بارے میں ابن کثیر کا رسالہ ص ۵۲ مطبوعہ مع الشاہ وانظار۔
(۳) فتح القدر لابن ہمام ۲/۱۹۰، ۵۹، طبع بولاق، حاشیہ ابن حابدین ۳/۷۷۔

(۱) الجمل علی شرح الحج ۳/۳۸۲-۳۸۳، الوجیز ۳/۱۸۲، ۱۸۹، اقلیوبی ۲/۳۲۷، شرح الروض ۲/۲۳۹، شرح الروض ۲/۲۳۰، ۲۶۳ وغیرہ پر ایسا طریقہ بیان کیا ہے جس سے معمولی جہالت والے دیون میں غرر (دھوکے) والا پہلو ختم ہو جاتا ہے، مثلاً ایسے درہم سے بری کرنا جو دس کا ہو، اور بعض دوسرے کنایات، ازالہ غرر کے یہ طریقے ابراء کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ اصلاً یہ طریقے قرعہ اور طلاق میں جہالت دور کرنے کے لئے ہیں۔

ہیں جن کی تفصیل ”اہلیت“ اور ”عقد“ کے عنوان کے تحت آتی ہے، اور شرط ملکیت کی دلیل وہ بحث بھی ہے جو فقہاء نے مقاصد بین الدیون کے مسئلہ میں کی ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ مقاصد کی بنیاد یہ ہے کہ دائن مدیون کے ذمہ واجب دین کا مالک ہوتا ہے اور مدیون بھی بوقت ادائیگی بذمہ دائن واجب دین کے مثل کا مالک ہوتا ہے، پس ادائیگی دیون ان کے امثال کے ذریعہ ہوتی ہے نہ کہ ان کے اعیان کے ذریعہ، اور ایفاء (ادائیگی) کے مماثل ابراء بھی ہے جس میں اس کے تصرف کا محل وہی بنتی ہے جو بری کئے گئے شخص کے ذمہ واجب ہے اور جس پر بری کرنے والے شخص کی ملکیت ہے (۱)۔

اس شرط پر فقہ حنفی کی وہ بحث بھی دلالت کرتی ہے جس کا تعلق باب ”الحوالہ“ کے ایک مسئلہ میں امام ابو یوسف اور امام محمد کے اختلاف سے ہے، اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ عقد حوالہ میں دائن (محال) نے اگر اصل مدیون (مخیل) کو دین سے بری کر دیا تو یہ ابراء امام ابو یوسف کے نزدیک صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ عقد حوالہ کے ذریعہ دین مخیل کے ذمہ سے ہٹ کر اس شخص کی طرف منتقل ہو گیا ہے جس نے عقد حوالہ میں دین ادا کرنے کی ذمہ داری قبول کی ہے، کیونکہ امام ابو یوسف کے نزدیک عقد حوالہ کے نتیجے میں دین اور مطالبہ دونوں اصل مدیون سے منتقل ہو جاتا ہے، لیکن امام محمد کے نزدیک مذکورہ بالا ابراء صحیح ہوگا، کیونکہ انکار حجان یہ ہے کہ حوالہ کے ذریعہ صرف مطالبہ منتقل ہوتا ہے اصل دین بذمہ مدیون باقی رہتا ہے، لہذا مذکورہ بالا ابراء ایسے ذمہ سے متعلق ہو جو دین میں مشغول ہے (۲)۔

ابراء کی صحت کے لئے ابراء سے پہلے بری کردہ حق کی ملکیت کی شرط کی صراحت کرنے والوں میں فقہاء شافعیہ میں سے بلقیسی بھی

اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ ابراء کسی دوسرے کے حق کے ضائع ہونے کا ذریعہ نہ بنے، جیسے مطلقہ خاتون کا پرورش کے حق سے باز آ جانا، اس لئے کہ حق حضانت مابالغ کا حق ہے باوجودیکہ اس میں خود پرورش کرنے والی عورتوں کا حق بھی موجود ہے، اس کی تفصیل متعلق ابواب میں ملے گی (۱)۔

ب- بری کرنے والے کی ملکیت کا پہلے سے ہونے کی شرط:

۳۴- ابراء کی صحت کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ بری کرنے والا شخص اس حق کا پہلے سے مالک ہو جس سے وہ بری کر رہا ہے، کیونکہ کسی کا دوسرے انسان کی ملکیت میں تصرف اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے جب کہ مالک نے اسے اپنا نائب بنادیا ہو، یا مالک کی طرف سے وہ شخص بحیثیت فضولی تصرف کرے (دوسری صورت صرف ان لوگوں کے نزدیک درست ہوگی جو فضولی کے تصرف کو صحیح قرار دیتے ہیں)، یہ شرط فقہاء کے نزدیک اس صورت میں متفق علیہ ہے جب کہ تصرف کرنے والا اپنے کو مالک ظاہر کر کے تصرف کر رہا ہو، حتیٰ کہ وہ فقہاء بھی اس شرط سے متفق ہیں جو فضولی کے تصرف کو درست قرار دیتے ہیں، کیونکہ فضولی وہ شخص ہے جو ایسی چیز میں تصرف کرے جس کے بارے میں یہ بات ظاہر ہو کہ وہ دوسرے کی ملکیت ہے اور یہ شخص مالک کے لئے تصرف کر رہا ہے، اگر یہ صورت نہ ہوئی تو کسی انسان کا دوسرے کے مال میں تصرف ”بیع مالا یملک“ (اس چیز کو بیچنا جو انسان کی ملکیت میں نہیں) میں داخل ہوگا، اور ”بیع مالا یملک“ ممنوع ہے... اس شرط پر فقہاء کی وہ عبارتیں دلالت کرتی

(۱) منکملہ فتح القدیر ۷/۴۱، الفتاویٰ الکریمی لابن حجر ۳/۹۷۔

(۲) صحیحہ ذوی الالہام من مجموعہ رسائل ابن ماجہ ۲/۹۳۔

(۱) الدسوقی ۲/۳۵۰ طبع دار الفکر، لوطاب علی فلیل ۳/۶۵، المغنی لابن قدامہ

۲/۹-۱۷۹ طبع اول، الاثر امانت للخطاب ضمن فتاویٰ علیہ ۱/۳۲۶۔

شافیہ میں سے ماوردی نے بیع صرف کے عوضین میں سے کسی ایک عوض پر قبضہ کرنے سے پہلے اس سے بری کرنے کی عدم صحت کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ اس چیز سے بری کرنا ہے جس پر ملکیت پائیدار نہیں ہو سکتی ہے (۱)۔

اور کیا یہ بھی ضروری ہے کہ بری کرنے والے کو معلوم ہو کہ وہ اس شئی کا مالک ہے جس سے وہ بری کر رہا ہے، یا یہ کافی ہے کہ وہ واقعی اس کا مالک ہے چاہے وہ اپنے کو اس کا مالک تصور نہ کرتا ہو، مثلاً کسی کے باپ کا دوسرے شخص کے ذمہ مالی حق ہے، بیٹے نے اس مقروض کو باپ کے مالی حق سے بری کر دیا، اور صورت حال یہ ہے کہ بیٹا اپنے باپ کو زندہ سمجھتا ہے اسے اپنے باپ کی وفات کا علم نہیں ہے، امراء کے بعد یہ بات کھلتی ہے کہ اس کا باپ تو اس کے بری کرنے سے پہلے ہی مر چکا تھا، لہذا امراء کے وقت درحقیقت یہ لڑکا اس ذین کا مالک تھا، اس امراء کو فقہاء حنفیہ اور حنابلہ درست قرار دیتے ہیں، فقہاء حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ یہ امراء صحیح ہوگا خواہ امراء کو اسقاط مانا جائے یا تملیک، یہ بات پہلے گزر چکی ہے، رہے شافیہ تو ان کے مابین اس میں اختلاف ہے کہ امراء اسقاط ہے یا تملیک، پس پہلی صورت میں امراء صحیح ہوگا اور دوسری صورت میں امراء صحیح نہیں ہوگا (۲)؛ ہمیں اس مسئلہ کے بارے میں فقہاء مالکیہ کی کوئی صراحت نہیں ملی۔

حق کے ساقط ہونے یا ادا کئے جانے کے بعد امراء:

۳۵- قضاء دین کے بعد بھی امراء درست ہے، اس لئے کہ قضاء دین سے مطالبہ ساقط ہوتا ہے نہ کہ اصل دین، اس لئے فقہاء نے لکھا

- (۱) المجموع شرح امرباب ۱۰۰/۱۰ طبع الامام۔
 (۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۱۸۹ طبع عیسیٰ الخلیفی شرح معنی الارادات ۵۲۱/۲، لغزوع ص ۱۹۳، المغنی ص ۶۶۰ طبع ریاض، تبویب الاشباہ والنظائر لابن کیم ص ۳۸۳، المجلیۃ العدلیہ: دفعہ ۶۰۔

ہیں، موصوف نے درج ذیل عبارت میں اس شرط کا ذکر کیا ہے: ”امراء کے مسئلہ میں بری کرنے والا اس دین کا مالک ہوتا ہے جو مدیون کے ذمہ لازم ہے اور معتبر طور پر اس میں تصرف کرنے کا بھی مالک ہوتا ہے، امراء اس واسطے نافذ ہو گیا کیونکہ یہ عمل مدیون کی ملکیت میں جبراً اس شخص کی طرف سے واقع ہوا جو مدیون کے ذمہ لازم ذین کا مالک ہے“ (یہ بات ان لوگوں کے اعتبار سے ہے جو امراء کی صحت کے لئے بری کئے جانے والے شخص کی طرف سے قبولیت کی شرط نہیں لگاتے)، پیشگی ملکیت کے بارے میں اس سے بھی واضح عمیرہ کا یہ قول ہے: ”کہ امراء کی صحت اس بات پر موقوف ہے کہ امراء کے پہلے ہی سے اس حق پر بری کرنے والے کو ملکیت حاصل ہو“ (۱)، فقہاء حنابلہ میں سے ابن مفلح اس حدیث ”لا طلاق و لا عتق فی ما لا یملک“ (۲) (انسان جس کا مالک نہ ہو اسے طلاق دینا اور آزاد کرنا معتبر نہیں ہوگا) کے بعد لکھتے ہیں: ”امراء بھی طلاق اور حق کے حکم میں ہے“۔

دردیر نے یہ صراحت کی ہے کہ بہہ اور دوسرے تمام تبرعات دوسرے کے مال میں صحیح نہیں ہوتے، اس صراحت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مالکیہ کے یہاں بھی امراء کی صحت کے لئے یہ شرط ہے کہ بری کرنے والا شخص اس حق کا پہلے سے مالک ہو جس حق سے اس نے بری کیا ہے (۳)۔

- فقہاء شافیہ نے اس سے آگے بڑھ کر یہ بھی صراحت کی ہے کہ امراء کی صحت کے لئے ملکیت کا استقرار ضروری ہے، چنانچہ فقہاء
- (۱) حواشی الربی علی شرح الروض ص ۲۳۸، ۳۳۰، حاشیہ اقلیو بی وعمیر، علی شرح امرباب ص ۳۵، اقلیو بی ص ۸۳۔ (امراء کا نفع مالک کی ملکیت میں اسی وقت داخل ہوتا ہے جب وہ نفع باندی کے حوالہ کیا جا چکا ہو، لہذا حواگی سے پہلے مالک کا باندی کے شوہر کو نفع سے بری کرنا صحیح نہیں ہوگا)۔
- (۲) اس حدیث کی تخریج فقرہ (۳۷) کے حاشیہ میں آئے گی۔
- (۳) لغزوع ص ۱۹۵، الدرستی ص ۸۹۔

سے واپس لے گا۔

اسی طرح کسی شخص نے اگر تبرعاً کسی انسان کی طرف سے اس کے قرض خواہ کا دین ادا کیا پھر قرض خواہ نے مدیون کو بطور اسقاط بری کر دیا تو تبرعاً مدیون کی طرف سے دین ادا کرنے والے کو یہ اختیار ہوگا کہ اس نے بطور تبرعاً مدیون کا جو دین ادا کیا ہے وہ قرض خواہ سے واپس لے لے (۱)۔

اور ان صورتوں سے مشابہ مسائل میں حنا بلہ اس طرف گئے ہیں کہ دی گئی رقم واپس لوٹانے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ انہوں نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ اگر ضمانت دار نے دین ادا کر دیا پھر اسے قرض خواہ نے وصول شدہ دین پر قبضہ کرنے کے بعد دین سے بری کر دیا تو اس صورت میں ضامن کو حق نہیں ہوگا کہ وہ اس شخص سے مطالبہ کرے جس کی اس نے ضمانت دی تھی، اور اگر قرض خواہ نے دین کا بعض حصہ اس کو بہہ کر دیا ہے تو اس کے بارے میں رد قول ہیں (۲)۔ اس مسئلہ میں ہمیں فقہاء مالکیہ اور فقہاء شافعیہ کی رائے نہیں ملی۔

ج- حق کے وجوب یا اس کے سبب کے پائے جانے کی شرط:

۳۶- اصل یہ ہے کہ ابراء اس حق کے واجب ہونے کے بعد واقع ہو جس سے بری کیا جا رہا ہے، اس لئے کہ ابراء واجب فی الذمہ کا ساقط کرنا ہے، اور یہ اسی صورت میں متحقق ہوگا جب اس کے ذمہ کچھ واجب ہو، لیکن کبھی کبھی حق واجب ہونے سے پہلے بھی ابراء ہوتا ہے، پھر اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں: یا تو ابراء وجوب حق کا سبب پائے جانے کے بعد ہوگا یا اس سے پہلے ہوگا۔

(۱) تبوہب الاشباہ والنظائر ص ۳۸۳، حاشیہ ابن ماجہ بن ۲/۵۱۸ طبع بلاق،

تکملة حاشیہ ابن ماجہ بن ۲/۵۰۲ طبع دومعیسیٰ لعلی۔

(۲) القواعد لابن رجب ص ۱۲۰ طبع اول۔

ہے کہ دونوں ہی دین ایک دوسرے کے ساتھ بر ابراء کے اصول پر ملتے ہیں، اور یہ اس لئے کہ دیون اپنے امثال کے ساتھ ادا کئے جاتے ہیں، پس ہر ایک کا دوسرے پر مطالبہ ساقط ہو جائے گا اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کے ذمہ دوسرے کا دین ہے، پس جب دائن نے مدیون کو ادا دین کے بعد بری کیا تو مدیون کو اس کا حق ہوگا کہ جو کچھ اس نے ادا کیا ہے اسے واپس لے لے بشرطیکہ یہ ابراء بر ابراء استقاط ہو (یعنی بری کرنے والا اپنے واجب دین کو ساقط کر دے) بخلاف اس صورت کے کہ جس میں بر ابراء استیفاء ہو (یعنی اس شخص نے اپنے واجب دین کی وصولی کی وجہ سے مدیون کو بری الذمہ قرار دیا ہو) تو ایسی صورت میں اب مدیون کو دائن سے اپنی ادا کی ہوئی رقم واپس لینے کا حق نہیں ہوگا، بر ابراء کا بر ابراء استیفاء یا بر ابراء استقاط ہونا ابراء کے الفاظ سے معلوم ہو سکتا ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل ابراء کے اقسام کے ذیل میں آچکی ہے، فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اگر دائن نے ابراء کے مطلق الفاظ بولے ہیں جس سے ابراء استیفاء یا ابراء استقاط کی تعیین نہیں ہوتی تو اس صورت میں کیا ہوگا، فقہاء حنفیہ میں سے ابن عابدین شامی نے اس بات کو اختیار کیا ہے کہ اس صورت میں بر ابراء کو بر ابراء استیفاء پر محمول کیا جائے گا، کیونکہ ابن عابدین شامی کے دور میں مطلق ابراء کے الفاظ سے ابراء استیفاء ہی سمجھا جاتا تھا، اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ابراء کے مطلق ہونے کی صورت میں اصل دار و مد اعراف پر ہوگا۔

لہذا کسی شخص نے اگر بیوی کی طلاق کو اس بات پر معلق کر دیا کہ عورت اسے مہر سے بری کر دے، پھر اس تعلیق کے بعد اس شخص نے بیوی کو مہر دیدیا تو بھی یہ تعلیق باطل نہیں ہوگی، اگر اس کے بعد بیوی شوہر کو بر ابراء استقاط کے طور پر مہر سے بری کرے تو یہ ابراء صحیح ہوگا، طلاق پڑ جائے گی، اور شوہر نے بیوی کو بطور مہر جو کچھ دیا تھا اسے بیوی

بھی طلاق اور عتاق کے معنی میں ہے، ان فقہاء نے غیر واجب حق کو ساقط کر دیا ہے لہذا اسے ساقط کرنے کا کوئی معنی نہیں (۱)۔

اس کی مثال فقہاء حنفیہ نے یہ دی ہے کہ تاقی کے فیصلہ کے ذریعہ بیوی کا نفقہ مقرر کئے جانے سے پہلے بیوی کا شوہر کو نفقہ زوجیت سے بری کرنا صحیح نہیں ہوتا، کیونکہ نکاح کے بعد اگرچہ واجب کا سبب (عورت کا بحق شوہر محبوس ہونا) وجود میں آچکا ہے لیکن بالفعل واجب نہیں ہوا ہے، لہذا بیوی کا شوہر کو اس صورت میں نفقہ زوجیت سے بری کرنا واجب حق سے پہلے بری کرنا ہے، اور کسی چیز کو اس کے واجب سے پہلے ساقط کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے، اور اس مسئلہ کی دقیق مثالوں میں وہ مسئلہ بھی ہے جس کا ذکر فقہاء نے غصب کے بارے میں ایراء کے ذیل میں کیا ہے، اور جس میں انہوں نے اس اعتبار سے کہ ایراء کا تعلق جس حق سے ہے وہ واجب ہوا ہے یا نہیں دونوں حالتوں کا علاحدہ علاحدہ حکم بتایا ہے، اور صورت مسئلہ یہ ہے کہ مالک نے غاصب کو غصب کردہ شئی سے بری کر دیا تو اس صورت میں وہ غاصب اس کی واپسی کے ضمان سے بری ہو جائے گا (یعنی وہ سامان اس کے پاس بطور امانت کے ہو جائے گا)، اس لئے کہ ایراء واپسی کے ضمان سے متعلق ہے، لہذا ایراء کے وقت واپسی کے ضمان کا پایا جانا واجب ہے، اس کے برخلاف اگر غاصب نے مغصوبہ سامان کو قصد ابلاک کر دیا یا مالک کے مانگنے کے باوجود مغصوبہ سامان مالک کو نہیں دیا تو ایسی صورت میں ایراء کا کوئی اثر نہیں ہوگا اور غاصب اس

(۱) نکاح سے پہلے طلاق کا تحقق نہیں ہو سکتا اور ملکیت سے پہلے آزادی کا تحقق نہیں ہو سکتا ہے۔ ابن حجر نے کہا: اس حدیث کی سند حسن ہے اور یہ حدیث کچھ دوسرے طرق سے بھی آئی ہے (تخصیص الجہیر ۳/ ۲۱۰)، (فیض القدییر ۳۳۲/ ۱)۔

(۱) الاشیاء والنظار للسیوطی ص ۲۹۰ طبع عیسیٰ الخلیف، الفتاویٰ الکریمی لابن حجر ۳/ ۸۲، اقلیو بی ۲/ ۲۱۱، ۳/ ۲۸۲، اشروانی علی الجہد ۷/ ۳۹۷، المفروع ۳/ ۱۹۵، کشاف القناع ۳/ ۲۵۶۔

فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ وجوب حق کا سبب پائے جانے سے پہلے ایراء درست نہیں ہے، لہذا سبب وجوب کا پایا جانا صحت ایراء کے لئے متفق علیہ شرط ہے، کیونکہ جس چیز کا سبب استحقاق بھی نہیں پایا گیا وہ تو مکمل طور سے از خود ساقط ہے، اور جو چیز خود ساقط ہو اسے ساقط کرنا بے معنی بات ہے، ایسی صورت میں ایراء کا مطلب محض امتناع ہے، اور امتناع میں کوئی الزام نہیں ہے کیونکہ یہ وعدہ ہے، اور اس کو حق ہے کہ وہ اس سے رجوع کر لے، اور جس حق سے اس نے بری کیا تھا اس کا مالک ہو جانے کے بعد اس کو مطالبہ کا حق بھی ہوگا (اس لئے کہ سبب وجوب حق کے پائے جانے سے پہلے کیا گیا ایراء لغو اور کالعدم ہے) جیسا کہ پہلے گزر چکا (۱)۔

۳۷- اگر سبب وجوب موجود ہو لیکن حق واجب نہیں ہو تو اس صورت میں ایراء درست ہوگا یا نہیں، پس کیا ایراء کی صحت کے لئے وجوب سبب کافی ہے یا حق کا بالفعل واجب ہو جانا ضروری ہے، اس بارے میں اختلاف ہے:

جمہور فقہاء (حنفیہ، فقہاء شافعیہ کا راجح قول اور حنابلہ) کی رائے یہ ہے کہ بالفعل حق کا وجوب اور حصول صحت ایراء کے لئے شرط ہے، لہذا اگر سبب وجوب ایراء کے وقت موجود تھا لیکن بالفعل وجوب نہیں ہوا تھا تو ایراء صحیح نہیں ہوگا۔ جمہور فقہاء کا متدل وہ حدیث نبوی ہے جس میں کہا گیا ہے: "لا طلاق ولا عتاق فیما لا یملک" (۲) (جس کا مالک نہ ہو اس میں طلاق اور عتاق کا تحقق نہیں ہو سکتا)، ایراء

(۱) الالتزامات للکتاب (جیسا کہ فتح اعلیٰ لہا لک ۳۲۲ میں ہے)۔
(۲) حدیث: "لا طلاق ولا عتاق فیما لا یملک" کی روایت ابو داؤد نے کی ہے، حاکم نے ان الفاظ کے ساتھ اس کی روایت کی ہے: "لا طلاق ولا فیما یملک ولا عتاق فیما یملک" (جس کا مالک نہ ہو اس میں طلاق کا تحقق نہیں ہو سکتا ہے اور جس کا مالک نہ ہو اس میں آزادی کا تحقق نہیں ہو سکتا ہے)۔ ابن ماجہ نے حضرت مسور بن مخرمہ سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کی ہے: "لا طلاق لیل النکاح ولا عتاق لیل ملک"

ہونے سے پہلے بری کرنا صحیح ہوتا ہے، اور وہ صورت یہ ہے کہ کسی شخص نے اگر دوسرے کی زمین میں مالک زمین کی اجازت کے بغیر کنواں کھودا اور مالک نے کنواں کھودنے والے کو اس تصرف سے بری کر دیا یا اپنی زمین میں کنواں باقی رہنے پر راضی ہو گیا، پھر اس کنواں میں اگر کوئی شخص گر پڑا تو کنواں کھودنے والا بری ہوگا، اس پر کوئی ذمہ داری نہیں آئے گی (۱)۔

اور مالکیہ کے یہاں اس مسئلہ میں دو رائے ہیں کہ کیا محض سبب کا پایا جانا اگرچہ حق واجب نہ ہو اور اہل حق کی صحت کے لئے کافی ہوگا، اور سبب وجوب وہ تصرف ہے یا وہ واقعہ ہے جس کی وجہ سے وہ حق وجود میں آتا ہے جس سے بری کیا جا رہا ہے، خطاب نے اپنے رسالہ ”الائتزامات“ میں اس پر تفصیل سے بحث کی ہے، وجوب حق سے پہلے حق ساقط کرنے کے سلسلہ میں انہوں نے مستقل فصل قائم کی ہے اور اس میں اس سلسلہ کے مشہور مسائل کا ذکر کیا ہے، مسئلہ زیر بحث میں فقہاء مالکیہ کے اختلافات کی طرف اشارہ کیا ہے، اور اس بات کو ترجیح دی ہے کہ سبب کا وجوب کافی ہے۔ اس مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے خطاب نے لکھا ہے: ”نکاح تفویض (یعنی بغیر تعیین مہر نکاح) کی صورت میں اگر زوجہ نے جنسی اختلاط اور مہر کے تعیین سے پہلے اپنے زوج کو اپنے مہر سے بری کر دیا تو اس بارے میں ابن شاس اور ابن حاجب نے لکھا ہے کہ اس کا حکم اہل حق کی اس صورت سے معلوم ہوگا کہ ایک چیز کا وجوب نہیں پایا گیا، البتہ اس کے وجوب کا سبب پایا گیا اور اہل حق وقوع میں آ گیا، (اس کے بعد انہوں نے اس مسئلہ کے بارے میں مختلف عبارتیں اس نقطہ نظر سے ذکر کی ہیں کہ اہل حق سے پہلے سبب وجوب کا پایا جانا کافی ہے یا بالفعل حق کا وجوب ہونا ضروری ہے) پھر وہ لکھتے ہیں: پس یہ کسی حق کو اس کے وجوب سے

کی قیمت کا ضامن ہوگا، یہاں پر اہل قیمت سے متعلق نہیں ہوگا، کیونکہ اصل معصومہ سامان پائے جانے کی حالت میں قیمت واجب ہی نہیں ہوتی (۱)۔

جیسا کہ فقہاء حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ کفالتہ بالدرک کی صورت میں اہل قیمت صحیح نہیں ہے (کفالتہ بالدرک کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص اس بات کی ضمانت لے لے کہ فلاں شخص جو دین ادا کئے بغیر مر جائے گا اس کی ادائیگی کا میں ذمہ دار ہوں گا) اس لئے کہ یہ دراصل اس مال کی ذمہ داری قبول کرنا ہے جو موت کے بعد واجب ہوگا اور اب تک (یعنی اصل مدیون کی حیات میں) اصل مدیون پر کفیل کے لئے مال واجب نہیں ہوا، پس وجوب سے پہلے اس سے اہل قیمت صحیح نہیں ہوگا، اسی طرح اگر کسی شخص نے کہا کہ تم مجھ سے آئندہ کل جو چیز خریدو گے اس کی قیمت سے میں نے تم کو بری کر دیا تو یہ اہل قیمت صحیح نہیں ہوگا۔

اور اس کی مثال کے طور پر شافعیہ نے اس صورت کا ذکر کیا ہے جس میں مفوضہ (وہ خاتون جس کا مہر بوقت نکاح متعین نہیں کیا گیا) کا مہر کے تعیین اور جنسی تعلق سے پہلے اپنے شوہر کو مہر سے بری کرنا ہے، اور اسی طرح عورت کے مطلقہ ہونے سے پہلے اس کا شوہر کو متاع سے بری کرنا بھی اسی دائرہ میں آتا ہے، کیونکہ ان دونوں مسئلوں میں اہل قیمت اور متاع کا وجوب نہیں ہوا۔ فقہاء نے ایک صورت کا استثناء کیا ہے جس میں ان کے نزدیک حق واجب

(۱) حاشیہ ابن ماجہ ص ۱۲/ ۶۵۳ طبع بولاق۔ اگر بیوی کے لئے شوہر کے ذمہ متعین نفعہ کا ضامن کی طرف سے لازم کیا جا چکا ہے تو کڈرے ہوئے دونوں کے نفعہ سے بری کرنا صحیح ہوگا، اور آئندہ کے نفعہ سے بری کرنا بھی اس تفصیل کے ساتھ درست ہوگا کہ مثلاً ایک دن کا نفعہ یا ایک ماہ کا نفعہ یا ایک سال کا نفعہ جیسا کہ کا ضامن نے فیصلہ کیا ہو۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ص ۳۵، الفتاویٰ الخانیہ بہامش الفتاویٰ الہندیہ ص ۳۳، ۶۳، الاشیاء والنظار للشیخ السیوطی ص ۹۰۔

پہلے اور سب وجوب کے پائے جانے کے بعد ساقط کرنا ہے“ (۱)۔
پھر خطاب نے اس مسئلہ کی طرف کہ زوجہ اپنے شوہر کو مستقبل کے
نفقہ سے بری کر دیتی ہے، اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ ”اس بارے میں
دوقول ہیں: یا عورت اپنے اس جملہ کی پابند رہے گی اس لئے کہ سبب
وجوب موجود ہے یا پابند نہیں ہوگی، اس لئے کہ حق ابھی تک واجب
نہیں ہوا، دونوں اقوال کو ابن رشد قفصی نے نقل کیا ہے“ پھر مسئلہ کے
آخر میں کہا کہ ”ان بحثوں کا حاصل یہ ہے کہ عورت اگر اپنے شوہر
کے حق میں مستقبل کا نفقہ ساقط کر دے تو قول راجح کی بنیاد پر اس پر
اس کی پابندی لازم ہوگی“ (۲)۔

۳۸- فقہاء حنفیہ اور فقہاء حنابلہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ
بری کردہ حق کے وجوب میں اصل اعتبار واقعی صورتحال کا ہے، بری
کرنے والے کے خیال کا اعتبار نہیں ہے، لہذا اگر کسی شخص نے
دوسرے کو یہ سمجھتے ہوئے بری کیا کہ اس کے ذمہ میری کوئی چیز لازم
نہیں ہے، پھر بعد میں یہ بات کھلی کہ بری کرنے والے شخص کا بری
کردہ شخص پر حق تھا تو یہ ابراء صحیح ہوگا کیونکہ یہ ابراء حق واجب سے
متعلق ہوا۔ اس مسئلہ میں ہمیں فقہاء مالکیہ کی کوئی صراحت نہیں
ملی، اسی طرح شافعیہ کے یہاں بھی کوئی صراحت نہیں ملتی سوائے اس
کے کہ اس جزئیہ سے استثناس کیا جائے جس کا ذکر پہلے سے مالک
ہونے کی شرط کے ذیل میں گذر چکا ہے، یعنی ابراء کو اسقاط مان کر
واقع کا اعتبار کافی ہوگا، یا ابراء کے تملیک ہونے کی بنیاد پر محض واقع

(۱) تحریر الکلام فی مسائل الالتزام للخطاب ضمن فتاویٰ علیہ فی فتح اعلیٰ لہماک
۳۲۲/۱ طبع المہاجر الجلی، ۳۰۶-۳۳۲ پر خطاب نے اس کی بہت سی
مثالیں دی ہیں، بعض ایسے مسائل کی طرف بھی اشارہ کیا ہے جن میں کچھ
دوسرے اسباب کی بنا پر اسقاط کی عدم صحت ان مسائل میں اس بنیاد پر نہیں
ہے کہ اسقاط کے وقت حق ہی واجب نہ ہوا تھا۔

(۲) الالتزامات للخطاب ۳۲۲/۱۔

پر اکتفاء نہیں کیا جائے گا (۱)۔

حنفلی فقہاء نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ دین کی ادائیگی کا
وقت آنے سے پہلے ابراء صحیح ہے، دوسرے فقہاء کی عبارتوں سے بھی
یہی بات معلوم ہوتی ہے، کیونکہ ابراء کا تعلق واجب شدہ حق سے
ہے، وجوب کے وقت سے نہیں، اور اس بنا پر بھی کہ فقہاء نے دین
کے فوری واجب الادا ہونے کو اور تا جیل (آئندہ وقت مقررہ پر
واجب الادا ہونے) کو دونوں کو دین کی صفت قرار دیا ہے اور ابراء کا
تعلق اصل وجوب حق سے ہے، وجوب حق کی صفات سے نہیں، نیز
فقہاء نے صراحت کی ہے کہ ابراء مطلقاً مطالبہ دین کو ساقط کرنے
کے لئے ہے، لہذا دین کے مطالبہ کا حق اگر چہ موخر ہو پھر بھی حق
واجب مانا جاتا ہے (۲)۔

ابراء کا موضوع

۳۹- ابراء کا موضوع یا تو کسی کے ذمہ واجب الادا دین ہوگا یا عین
(متعین مال) ہوگا، یا قابل اسقاط حقوق میں سے کوئی حق ہوگا، اس کا
بیان پہلے ہو چکا ہے۔

دین سے بری کرنا:

۴۰- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ لوگوں کے ذمہ جو دین لازم
ہوتے ہیں ان میں ابراء جاری ہوگا (یعنی واجب الادا دیون سے
بری کرنا درست ہے)، اس کے دلائل ابراء کا حکم شرعی بیان کرتے
ہوئے گزر چکے ہیں، اس لئے کہ ابراء کا مدار دوسروں کے ذمہ میں
واجب حقوق کے اسقاط پر ہے۔

(۱) تنوہب الاشباہ والنظائر لابن کثیر ص ۳۸۳، لفروع وفتح لفروع ص ۱۹۳،

الاشباہ والنظائر للسبوطی ص ۱۸۹۔

(۲) شرح معنی الارادات ص ۵۲۱ طبع دار الفکر۔

عین (متعین مال) سے ابراء:

۴۱- ابراء عن العین (یعنی مال متعین سے بری کرنا) کی دو صورتیں ہیں، یا تو اس شی متعین کے دعویٰ سے باز آجانا یا خود اس شی سے باز آجانا، اور دعویٰ سے بری کر دینے کے موضوع پر حقوق کی بحث کے ذیل میں گفتگو آئے گی۔

متعین مال سے بری کرنا ساقط کرنے کے معنی میں ہے، جو بالاتفاق درست نہیں ہے، اس لئے کہ اعیان (متعین مال) اسقاط کو قبول نہیں کرتے، پس اس کی صفت براءت نہیں ہو سکتی، پس جب بھی یہ تعبیر مطلقاً استعمال کی جائے تو اس کی صحیح مراد یہ ہوگی کہ مال متعین کی ذمہ داری سے یا اس کے دعویٰ اور مطالبہ سے بری کیا جا رہا ہے جیسا کہ اس کی تصریح حنفی ہشامی اور حنبلی فقہاء نے کی ہے (یا اس تعبیر کا مقصد اصل وجوب سے نفی کے ذریعہ یا مالک کو مال متعین واپس کر کے بری الذمہ قرار دینا ہے جیسا کہ ابراء استیفاء میں ہے جس پر حنفیہ نے خاص توجہ دی ہے)، فقہاء مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ متعین مال سے بری کرنے سے مراد اس صورت میں جبکہ بری کیا ہوا شخص اس مال کو اپنے ہاتھ سے کھو چکا ہو، یہ ہوا کرتا ہے کہ بری کرنے والا شخص اس مال کی قیمت کے مطالبہ کو ساقط کر رہا ہے، اور اگر وہ مال بری کئے ہوئے شخص کے قبضہ میں موجود ہے تو اس مال سے بری کرنے کا مطلب بری کرنے والے کا اس سے دست کش ہو کر اپنے حق سے مطالبہ کو ساقط کرنا ہے (۱)۔

فقہاء حنفیہ نے متعین مال سے ابراء کے بارے میں کچھ تفصیل کی ہے انہوں نے اس کی تین صورتیں کی ہیں: ۱- صراحتاً متعین مال سے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۷۳، ۲/ ۵۶۶، الفتاویٰ الخلیفہ ۳۰۳، ۹۰، اعلیٰ بی ۳۳، کشف المحجرات ص ۲۵۷ طبع السنقویہ، شرح معنی الارادات ۲/ ۵۲۱، الدسوتی ۳/ ۱۱، الاطاب ۵/ ۲۳۲۔ خطاب نے اپنی کتاب میں قرآنی کی اس بات پر گرفت کی ہے کہ انہوں نے مذکورہ بالا تفصیل بیان کئے بغیر اپنی کتاب الذخیرہ میں اعیان (متعین مال) سے ابراء کو مطلقاً ممنوع قرار

بری کیا گیا ہو، ۲- ضمناً بری کیا گیا ہو، ۳- ابراء عام کے ذیل میں متعین مال سے بری کیا گیا ہو۔ اگر متعین مال سے بری کرنا ضمنی طور پر ہے، مثلاً معاہدہ صلح کے ضمن میں ابراء ہوا ہے تو ظاہر روایت کے اعتبار سے صلح اور ابراء دونوں صحیح ہوگا، اور اس صلح کے بعد بری کرنے والے کا اس مال کے بارے میں دعویٰ قابل سماع نہیں ہوگا، کیونکہ صلح کے ضمن میں ابراء کا مطلب اس متعین مال کے دعویٰ سے ابراء ہے نہ کہ نفس مال سے، اور ہدایہ کے جواب کے اعتبار سے یہ ابراء صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ جس چیز کا دعویٰ تھا، اس کے بعض حصہ پر صلح کر لیا اس کے باقی حصہ کو ساقط کرتا ہے، لہذا صلح کے ضمن میں ابراء براہ راست نفس مال سے ابراء شمار ہوگا۔

اور اگر ابراء عام ہو تو وہ اعیان (متعین سامان) اور غیر اعیان سب کو شامل ہوگا، پس اس معاملہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، لہذا فقہ حنفی کی بعض کتابوں مثلاً فتاویٰ ہزازیہ میں جو یہ بات لکھی ہوئی ہے کہ ابراء جب متعین مال سے جڑے گا تو صحیح نہیں ہوگا، اس کا مطلب جیسا کہ ابن عابدین نے بیان کیا ہے یہ ہے کہ جس ابراء میں متعین مال کی قید لگی ہوئی ہے وہ صحیح نہیں ہوتا۔

اس کے بعد ابن عابدین نے لکھا ہے کہ اعیان سے ابراء کے باطل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اعیان (متعین مال) ابراء کی وجہ سے مدعا علیہ کی ملکیت نہیں ہو جائیں گے، یہ مراد نہیں ہے کہ مدعی اپنے دعویٰ پر قائم مانا جائے گا بلکہ عدالت میں اس کا دعویٰ ساقط ہو جائے گا، ابن عابدین نے لکھا ہے کہ دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک کہ وہ متعین مال موجود ہے بری کر نیوالے کو اس کے لینے کا حق ہوگا، اور اگر وہ مال ہلاک ہو گیا تو بری کئے ہوئے شخص کے ذمہ سے اس کا ضمان ساقط ہو گیا کیونکہ ابراء کی وجہ

= دیا ہے، دسوتی نے بھی مطلقاً ممنوع ہونے کا اعتبار کر لیا ہے، حالانکہ فقہاء مالکیہ کا قول صحیح اس کے برخلاف ہے دیکھئے مجموعہ رسائل ابن عابدین میں ان کا رسالہ 'اعلام لاعلام حکام الاقرار العام' ۲/ ۹۷، ۹۸۔

تمام حقوق کو شامل ہوتے ہیں ان سب کے ذریعہ ابراء عام ہوگا، لغت کے اعتبار سے ان الفاظ کی مختلف دلائلوں کی بنیاد پر ان کے حکم میں فرق نہیں کیا جائے گا، مثلاً اس فرق کا لحاظ نہیں ہوگا کہ وضع لغوی کے اعتبار سے ”عند“ اور ”مع“ امانت کے اقرار کے لئے آتے ہیں، اور ”علی“ اقرار دین کے لئے آتا ہے، جیسا کہ گذر چکا ہے۔

حقوق مالیہ کے مفہوم کو مالکیہ نے بہت وسیع کیا ہے، ان کے نزدیک حقوق مالیہ میں یہ تمام چیزیں آتی ہیں: ”دین، قرض، قراض (مضاربت)، ودیعت، رہن، میراث، کسی کی چیز ضائع کر دینے پر مرتب ہونے والا حق مثلاً مال کا نوان“، حقوق مالیہ کو اس وسیع مفہوم میں بولنا اصطلاحی استعمال ہے، یہ استعمال مالکیہ ہی کے ساتھ خاص نہیں ہے، حنفیہ بھی صراحت کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کہا: ”لاحق لی قبل فلان“ (فلاں کی جانب میرا کوئی حق نہیں ہے) تو حق کے مفہوم میں عین (متعین مال)، دین، کفالت اور جنایت داخل ہو جائیں گی (۱)۔

خالص بندوں کے حقوق سے ابراء مثلاً کفالت و حوالہ سے، تمام فقہاء کے نزدیک بالاتفاق درست ہے، خالص اللہ کے حقوق سے بری کرنا (مثلاً زنا کی سزا سے) درست نہیں ہے، اسی طرح حد قذف کا مطالبہ کرنے کے بعد اس سے بری کرنا صحیح نہیں ہے، چوری کا معاملہ حاکم کے پاس لے جانے کے بعد چوری کی سزا سے بری کرنا بھی یہی حکم رکھتا ہے۔ جن حقوق میں بندے کا حق غالب ہے ان سے بری کرنا صحیح ہے، مثلاً جس الزام تراشی میں حد شرعی نہیں اس میں تعزیر سے بری کرنا درست ہے۔ اس مسئلہ کے بارے میں کچھ اختلاف اور تفصیلات ہیں، اس قسم کا حق فقہ کے جن ابواب سے تعلق رکھتا ہے ان ابواب میں اس پر تفصیلی بحث ملے گی۔

(۱) مسیلتہ المشرعیۃ لابن تیمیہ، ۶۹، ۱۲۰، فتح القدیر لابن ہمام، ۳، ۱۶۳ طبع بولاق، الدسوقی علی المشریح المکبیر، ۳، ۱۱، اعلام الأعلام لابن عابدین، ۹۸، ۹۸، حاشیہ ابن عابدین، ۱۸۶، ۳۔

سے وہ مال بری کئے ہوئے شخص کے پاس امانت ہو گیا تھا (۱)۔ اور یہ اصول کہ کسی متعین مال سے ابراء درست نہیں، حنفیہ نے اس سے اس صورت کو مستثنیٰ قرار دیا ہے جس میں وہ مال متعین مضمون ہو (یعنی جس کا ضمان لازم ہو) جیسے غصب شدہ مکان، اس لئے کہ غصب کئے ہوئے مکان سے ابراء درست ہے چاہے مکان برباد ہو چکا ہو یا موجود ہو، کیونکہ غاصب کے قبضہ کے دوران جو مکان بلاک ہو گیا اس کا حکم دین کی طرح ہو گیا، لہذا اس سے بری کرنا صحیح ہوگا، اور جو مکان غاصب کے قبضہ میں برقرار اور موجود ہو اس سے بری کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اگر وہ مکان بلاک ہو جائے تو اس کے ضمان سے بری کیا جا رہا ہے، لہذا ابراء کے بعد غاصب کے پاس یہ مکان مالی امانت کی طرح ہو گیا اور جو متعین مال بطور امانت ہو اس سے بری کرنا قضاء صحیح ہوتا ہے و یا نہ صحیح نہیں ہوتا۔

حقوق سے بری کرنا:

۴۲- حقوق یا تو خالص اللہ کے ہونگے یا خالص بندے کا حق ہوگا، یا اس میں حق اللہ اور حق العبد دونوں جمع ہوں گے لیکن ان میں سے ایک پہلو غالب ہوگا، پھر حقوق کی ایک دوسری تقسیم یہ ہے کہ حقوق یا تو مالی ہونگے مثلاً کفالت، یا غیر مالی ہونگے مثلاً حد قذف۔

ابراء کا تعلق ابراء کے الفاظ کے اعتبار سے یا تو کسی متعین حق سے ہوگا یا تمام حقوق سے اس کا تعلق ہوگا، مثلاً کسی نے کہا ”لاحق لی قبل فلان“ (فلاں شخص کی جانب میرا کوئی حق نہیں ہے) اور اسی طرح کے دوسرے جملے جن کا مفہوم عرف میں تمام حقوق کو حاوی ہوتا ہے، فقہاء حنفیہ اور فقہاء مالکیہ کی صراحت کے اعتبار سے راجح بات یہی ہے کہ اس سلسلہ میں عرف کا اعتبار ہوگا، جو الفاظ بھی عرف میں

(۱) حاشیہ ابن عابدین، ۳، ۳۳۸، تنبیہ الأعلام من مجموعہ رسائل ابن عابدین، ۸۸، ۸۸، نیز دیکھئے ابن عابدین کا دوسرا رسالہ الأعلام، ۲، ۹۷-۹۸۔

سماح نہیں ہوگا (۱)۔

شرعیہ کی تحقیق یہ ہے کہ اگر مال متعین کے دعویٰ سے عمومی ابراء ہو تو اس میں کوئی فرق نہیں کہ الفاظ اخبار کے استعمال کئے جائیں یا انشاء کے، بخلاف ان لوگوں کے جنہوں نے تمام دعاوی سے ابراء کے لئے انشاء کے لفظ کا استعمال باطل قرار دیا ہے، اور اسی صورت میں اس عمومی ابراء کو صحیح قرار دیا ہے جب صیغہ خبر کا استعمال کیا جائے یا ابراء مخصوص دعویٰ سے متعلق ہو (۲)۔

اصالتاً دعویٰ سے بری کرنے کے بارے میں مذکورہ بالا تفصیل تھی، جہاں تک حق دعویٰ سے ضمانت بری کرنے کی بات ہے تو اس کا حاصل وہی ہے جو عین (متعین مال) سے بری کرنے کا ہے، کیونکہ عین سے بری کرنے کا مطلب اس کے ضمانت یا اس کے دعویٰ سے بری کرنا ہے، اس لئے کہ خود عین (متعین مال) سے بری کرنا باطل ہے، اور عین کو برائت کے ساتھ متصف نہیں کیا جاسکتا جیسا کہ گذرا۔

ابراء کی قسمیں:

۴۴ - ابراء کی دو قسمیں ہیں: ابراء عام، ابراء خاص۔ ابراء عام یا خاص ہونا ابراء کے الفاظ کے اعتبار سے ہے جیسا کہ اس کی وضاحت آچکی ہے۔

ابراء عام وہ ہے جس کے ذریعہ سے ہر عین، دین اور حق سے بری کر دیا جائے، اس کے الفاظ بہت ہیں، الفاظ ابراء کا عموم طے کرنے میں عرف کا بہت کچھ دخل ہے، جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔

ابراء کے عموم اور خصوص کے نظر یہ کی جو تفصیل صراحتاً فقہاء حنفیہ نے کی ہے اس طرح کی تفصیل صراحتاً ہمیں دوسرے فقہاء کے یہاں

(۱) الدرر السنی ۳/۱۱، إعلام الأعلام ص ۱۰۵۔

(۲) مجمع الاحکام للشریحی، شرعیہ کی اس رسالہ کا خلاصہ ابن عابدین نے اپنے رسائل میں سے ایک رسالہ إعلام الأعلام ۳/۱۰۱، ۱۰۹ میں پیش کر دیا ہے۔

دعویٰ کے حق سے بری کرنا:

۴۳ - دعویٰ سے بری کرنے کی بھی دو شکلیں ہیں: پہلی شکل یہ ہے کہ کسی شخص کو برسمیل عموم ہر دعویٰ سے بری کیا جائے، دوسری شکل یہ ہے کہ کسی خاص دعویٰ سے بری کیا جائے۔ اسی طرح دوسری تقسیم یہ ہے کہ دعویٰ سے بری کرنا یا تو اصالتاً ہوگا یا ضمناً، ان اقسام کی تفصیل ذیل میں دی جا رہی ہے:

جب کوئی شخص کسی خاص شخص کے مقابلہ میں مطلقاً ہر قسم کے دعویٰ سے فریق ثانی کو بری کر دے تو یہ دعویٰ سے عمومی طور پر علی الاطلاق ابراء کہا جائے گا اور یہ جائز نہیں، اس لئے کہ یہ ابراء عام موجود اور غیر موجود دونوں کو شامل ہے، اور ابراء جس کا سبب وجوب اب تک وجود میں نہ آیا ہو بالاتفاق باطل ہے (۱)۔

کبھی ابراء عام اضافی ہوتا ہے یعنی ان تمام دعاوی سے باز آ جانا جو اس کے اور دوسرے شخص کے درمیان ابراء کی تاریخ تک موجود تھے، پس یہ ابراء صحیح ہوگا، اور اس ابراء کے بعد کسی ایسے حق کا دعویٰ قابل سماعت نہیں ہوگا جو ابراء سے پہلے کا ہو (۲)۔

ابراء خاص کا مطلب یہ ہے کہ کسی متعین چیز کے دعویٰ سے کسی کو بری کیا جائے، یہ ابراء بالاتفاق درست ہے، اس ابراء کے بعد اس متعین مال کے بارے میں بری کرنے والے کا کوئی اور دعویٰ قابل

(۱) الوجیز ۲/۲۶۱ - "الوجیز" میں لکھا ہے: "دعویٰ کے بارے میں بری کرنا بے معنی چیز ہے"، توبہ الاشباہ والنظائر لابن قیم ص ۳۷۲، حاشیہ ابن عابدین ۲/۵۶۶، ۳/۳۷۲، شرح الروض ۲/۱۳۰، شرح الروض میں ہے: "اگر کسی شخص نے کہا کہ میں نے تم کو دعویٰ سے بری کیا تو مخاطب دعویٰ سے بری نہیں ہوا، اور بری کرنے والے شخص کو دعویٰ کا حق حاصل ہے"، المغنی ۲/۸۸ طبع الریاض، المغنی میں ہے: "دعویٰ سے بری کرنے سے صرف اس دعویٰ کا حق ختم ہوتا ہے جو فی الحال قائم ہے بری کرنے والا شخص آئندہ از سر نو دعویٰ کر سکتا ہے"۔

(۲) الجلیۃ العدلیۃ دفعہ ۱۵۶۵۔

پس ابراء عام میں ہر حق سے ابراء شامل ہے اگرچہ غیر مالی ہو، مثلاً جان کی کفالت، قصاص اور حد قذف، جیسا کہ اس میں وہ حق بھی داخل ہے جو کسی مال کے عوض میں ہو، جیسے کسی فروخت کردہ شے کی قیمت اور اجرت، اور اس میں ان حقوق سے ابراء بھی داخل ہے جو مال کا بدل نہ ہو، جیسے مہر، جرم کا تاوان، اور وہ مال بھی داخل ہے جس کا ضمان دینا واجب ہو، جیسے غصب کیا گیا مال، یا وہ مال بطور امانت ہو، جیسے ودیعت اور عاریت، جیسا کہ شریبلائی کی تحقیق ہے (۱)۔

زمانہ اور مقدار کے اعتبار سے ابراء کا دائرہ:

۴۵ - ابراء ان دیون یا حقوق کو شامل نہیں ہوگا جو ابراء کی تاریخ کے بعد واجب ہوئے ہوں، بلکہ ابراء صرف ان ہی دیون و حقوق میں محدود ہے گا جو ابراء کی تاریخ سے پہلے واجب ہوئے ہوں، پس ابراء عام کے بعد بری کرنے والے کا وہ دعویٰ قابل سماعت نہیں ہوگا جس کا تعلق کسی ایسی شے سے ہو جو تاریخ ابراء سے پہلے واجب ہوئی ہو، اور ایسا اس لئے ہے کہ سبب استحقاق کا وجود ابراء کی صحت کے لئے بالاتفاق ضروری ہے جیسا کہ گذرا۔

اگر ابراء کسی متعین چیز کے ساتھ مخصوص ہے تو اس متعین چیز کے بارے میں بری کرنے والے کا دعویٰ قابل سماعت نہیں ہوگا، لیکن یہ حکم اس وقت ہے جبکہ بری کرنے والا شخص اس متعین چیز پر اپنے لئے دعویٰ کرے، اگر بری کرنے والا شخص اس چیز پر دوسرے کی طرف سے وکیل یا وصی ہونے کی حیثیت سے دعویٰ کرے تو اس کا دعویٰ قابل سماعت ہوگا، اس کے برخلاف اگر اس نے کسی متعین مال کے بارے میں یہ اقرار کر لیا ہے کہ یہ مال فلاں شخص کا ہے تو اس مال کے بارے میں نہ اپنے لئے دعویٰ کر سکتا ہے اور نہ وکیل یا وصی ہونے کی حیثیت

نہیں ملی، حنفیہ کے نظریہ کا حاصل یہ ہے کہ ابراء عام میں دونوں صورتیں یکساں ہیں، چاہے بطور خبر ہو، جیسے کوئی یہ کہے کہ ”فلاں شخص میرے حق سے بری ہے“، یا بشکل انشاء ہو، جیسے کسی شخص کا یہ کہنا کہ ”تجھ کو میں نے اپنے حق سے بری کر دیا“، اس تحقیق کے مطابق جو شریبلائی حنفی نے کی ہے (۱)۔

ابراء خاص کی چند صورتیں ہیں جن میں عموم اور خصوص ابراء کے موضوع کے اعتبار سے ہوتا ہے:

الف - مخصوص دین کا ابراء خاص، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں نے فلاں شخص کو فلاں دین سے بری کر دیا، یا دین عام کا ابراء خاص، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ فلاں شخص کے ذمہ میرا جو بھی حق ہے ان سب سے میں نے اسے بری کر دیا، پہلی صورت میں بری کیا ہوا شخص دین خاص سے بری ہو جائے گا، اور دوسری صورت میں بلا تعین ہر دین سے بری ہو جائے گا۔

ب - ابراء خاص جس کا تعلق کسی خاص سامان سے ہو، جیسے فلاں کو میں نے اس گھر سے بری کر دیا، یا ہر طرح کے سامان سے ہو، یا ابراء خاص جس کا تعلق امانت سے ہو نہ کہ ان چیزوں سے جن کا ضمان واجب ہوتا ہے (۲)، (پھر یہ کسی سامان سے بری کرنا یا تو بذات خود اس سامان سے متعلق ہوگا یا کسی دعویٰ سے متعلق ہوگا، اور وہ بطور انشاء ہوگا یا بطور اخبار، اور اس کا اثر کیا ہوگا اس کے بارے میں ابراء کے موضوع میں تفصیل ہے)۔

ابراء عموم اور خصوص کے تابع ہوتا ہے، خواہ وہ عموم و خصوص اصل الفاظ ابراء میں ہو یا اس کے موضوع میں ہو، پس جن چیزوں کو ابراء شامل ہے اس میں بری کرنے والے مدعی کا دعویٰ نہیں سنا جائے گا،

(۱) مصنف الاحکام للشریبلائی، ابن عابد بن مثنیٰ نے اپنے مجموعہ رسائل ۱۰۷۲ء میں شریبلائی کی بحث نقل کی ہے حاشیہ ابن عابد بن ۳۷۰ء۔

(۲) الاعلام من مجموعہ رسائل ابن عابد بن ۱۰۷۲ء، الفتاویٰ الہندیہ ۳۷۰ء، ۵۰۳، تنویر الاشباہ والنظائر ص ۳۷۲۔

(۱) حاشیہ ابن عابد بن ۳۷۰ء، مجموعہ رسائل ابن عابد بن ۱۰۷۲ء۔

سے دوسرے کے لئے دعویٰ کر سکتا ہے۔

مال سے بری کر دینے کے بعد اس پر حق نکل آنے کی صورت میں یہ ابراء استحقاق کے ضمان کو شامل نہیں ہوگا کیونکہ استحقاق اور اس کے بارے میں رجوع کے فیصلہ کے نتیجے میں لازم آنے والا ضمان پہلے سے اس میں داخل نہیں تھا، ابراء کے بعد سامنے آیا ہے لہذا وہ ابراء میں شامل نہیں ہوگا۔ ابراء عام کے دائرے اور حدود کی تعبیر کرتے ہوئے قاضی خاں نے اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ ”ماضی کی براءت بعد میں لازم ہونے والے ذین پر اثر انداز نہیں ہوتی“ (۱)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ابراء عام کی صورت میں اگر بری کرنے والا یہ دعویٰ کرے کہ میرے ابراء کا مقصد محض ان حقوق سے بری کرنا تھا جن کے بارے میں عدالت میں مقدمہ چل رہا تھا، یا یہ دعویٰ کرے کہ میرا مقصد ابراء عام نہیں تھا بلکہ فلاں مخصوص چیز سے بری کرنا میرا مقصد تھا تو اس کا یہ دعویٰ قابل قبول نہیں ہوگا۔ اس مسئلہ میں فقہاء حنابلہ نے مالکیہ سے اختلاف کیا ہے، حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ بری کرنے والا اگر یہ کہے کہ بولتے وقت میں نے دل میں بعض دیون کا استثناء کر لیا تھا تو یہ دعویٰ قبول کیا جائے گا، ہاں فریق مخالف کو یہ حق ضرور ہوگا کہ وہ اس نیت پر بری کرنے والے سے قسم کھلوائے۔

اور ضروری ہوگا کہ بینہ کے ذریعہ یہ بات ثابت کی جائے کہ حق مدعی بہ ابراء کے بعد ثابت ہوا ہے تاکہ اس کے بارے میں اس کا دعویٰ قبول کیا جائے، اسی طرح اگر بری کئے ہوئے حق کی مقدار کے نامعلوم ہونے کا دعویٰ کرے یا اس کے بھول جانے کا دعویٰ کرے، تو یہ دعوے بھی بینہ کے بغیر قابل قبول نہیں ہوں گے۔ رہے شافیہ تو انہوں نے جہل کی صورت میں تفصیل کی ہے، یعنی ایک صورت تو وہ ہے کہ خود اس شخص نے سبب دین کو وجود بخشا، یا وجود سبب کے وقت اس کی

(۱) الجلیۃ العلویۃ: دفعہ ۱۵۶۵، ۱۶۳۹، الدرستی ۳۳، ۳۱۱، الفتاویٰ الخانیہ ۳۳، ۱۳۰، شرح الروض ۲/۳۰۹، ۳۱۰۔

طرف رجوع کیا، ان ہر دو صورتوں میں دعویٰ جہل مقبول نہیں ہوگا، ورنہ قبول کیا جائے گا، اور نسیان کے دعویٰ کے سلسلہ میں بری کرنے والے سے قسم لے کر تصدیق کی جائے گی (۱)۔

افراد کے اعتبار سے ابراء کا اثر:

۴۶ - ابراء (اپنے زمانی دائرہ کے علاوہ) کبھی کبھی بری کئے ہوئے شخص کے علاوہ بعض دوسرے افراد پر بھی اثر انداز ہو جاتا ہے، مثلاً اگر بیچنے والے شخص نے خریدار کو ثمن کے کچھ حصہ سے بری کر دیا تو امام ابو حنیفہ اس طرف گئے ہیں کہ حق شفعہ رکھنے والے شخص کو اس ابراء سے فائدہ پہنچے گا، پس اصل زر ثمن میں اتنی کمی ہو جائے گی جتنا بائع نے اس کے لئے کم کر دیا ہے، اور ایسا ہی مذہب امام مالک کا ہے، اور وہ یہ ہے کہ ابراء کے بعد باقی مقدار اگر ثمن بننے کی صلاحیت رکھتا ہو (بایں طور کہ زر ثمن کے کمتر حصہ سے بری کیا گیا ہو) تو ایسی صورت میں حق شفعہ رکھنے والے شخص کو فائدہ پہنچے گا، برخلاف اس صورت کے کہ اگر ثمن کا اکثر حصہ معاف کر دیا گیا ہو تو ایسی صورت میں خریدار حق شفعہ رکھنے والے سے پوری پوری وہ قیمت لے گا جو گھٹانے سے پہلے متعین کی گئی تھی۔

فقہاء مالکیہ اور فقہاء شافیہ کی رائے یہ ہے کہ مذکورہ بالا مسئلہ میں ابراء صحیح ہوگا اور اس ابراء کا فائدہ صرف خریدار کو ملے گا، حق شفعہ رکھنے والا یا تو پوری قیمت دے کر وہ زمین یا مکان لے لے گا یا چھوڑ دے گا (۲)۔ اسی قبیل سے کفالت بھی ہے جس میں اصیل کو بری کرنے کا اثر کفیل کو جا پہنچتا ہے، اس کے برخلاف اگر صاحب دین نے کفیل کو بری کیا تو تنہا کفیل بری ہوگا، کیونکہ کفیل کو بری کرنے کا مطلب یہ ہے

(۱) الدرستی ۳۳، ۳۱۱، المفروع ۳۳، ۱۹۸، شرح الروض و جواہر المرئی ۲/۳۱۷۔

(۲) فتح القدر والعتابہ ۵/۲۷۱، الدرستی ۳۳، ۲۹۵، شرح الروض ۲/۳۷۰، شرح معنی الارادات ۲/۳۳۶، المغنی ۵/۲۵۹، طبع مکتبہ القاہرہ۔

میں تبدیلی لانے کے لئے ہوتی ہے، تھیبید کو "لافتران بالشرط" (شرط کے ساتھ جڑا ہونا) بھی کہا جاتا ہے۔ اور اضافت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ حکم کے آغاز کو زمانہ مستقبل کے کسی جز تک مؤخر کر دیا جائے (۱)۔ بعض متشابہ صورتوں میں حکم مختلف ہو جاتے ہیں اس وجہ سے اسے تعلق مانا جائے یا تھیبید، چونکہ دونوں صورتوں میں وجود شرط کے پیش نظر مجازاً تعلق کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے (۲)۔

الف - ابراء کو شرط پر معلق کرنا:

۴۸- ابراء کو اگر ایسی شرط پر معلق کیا گیا ہو جو ابراء کے وقت موجود ہے تو یہ ابراء فوری طور پر بری کرنے کے حکم میں ہے، اور اگر ابراء کو موت پر معلق کیا گیا ہو (مثلاً یہ کہا جائے کہ اگر میں مر جاؤں تو تم دین سے بری ہو) تو اس کا حکم اس صورت کی طرح ہوگا جس میں ابراء کو موت کے بعد کی طرف منسوب کیا گیا ہو، مثلاً کوئی شخص کہے کہ تم میرے مرنے کے بعد فلاں دین سے بری ہو، اس صورت کا حکم آئندہ آئے گا۔ اگر ابراء کو کسی ایسی شرط پر معلق کیا گیا ہو جس کی ابراء سے مناسبت ہے تو یہ تعلق بالاتفاق جائز ہوگی، مثلاً یہ کہا جائے کہ اگر میرا تمہارے ذمہ دین ہو تو تم بری ہو، یا یہ کہا جائے کہ اگر تمہارا انتقال ہو جائے تو تم بری ہو، اور اس طرح کی تعلق کے جائز ہونے پر اس واقعہ سے استدلال کیا گیا ہے جس میں صحابی رسول ابو ایسر نے اپنے مقروض سے فرمایا: کہ اگر تم قرض ادا کرنے کے لئے مال پاؤ تو ادا

(۱) الجلید العدلیہ دفعہ ۸۳، اختیایہ شرح الہدیۃ للبارئین بہامش فتح القدر ۷/ ۳۳ طبع بلاق۔

(۲) اس کی ایک مثال ابن کیم کا یہ قول ہے: "اس کو صریح شرط کے ساتھ مطلق کرنا اس میں تمسک کا منہوم پائے جانے کی وجہ سے صحیح نہیں ہے اور منہوم شرط کے ساتھ اس کو مطلق کرنا اس میں اسقاط کا منہوم پائے جانے کی وجہ سے صحیح ہے، دیکھئے تبویب الاشباہ ص ۳۸۳، ابن کیم کے یہاں اس سے بھی زیادہ القباس پیدا کرنے والی عبارتیں موجود ہیں۔"

کہ اس نے کفالت کے ذریعہ جو ذمہ داری لی تھی اس سے بری کر دیا گیا، کفیل کو بری کرنے کا یہ تقاضہ نہیں ہے کہ اصل مدیون سے دین سا قح ہو جائے، یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ صاحب دین نے کفیل کو ضمان سے بری کیا ہو، اور اگر کفیل کو دین سے بری کیا ہو تو علامہ ربی شافعی کی رائے کے مطابق اصل مدیون کو بھی بری ہو جانا چاہئے اس لئے دین تو ایک ہی ہے صرف اس کے محل و وجوب متعدد ہیں، اور اسی طرح اگر کفیل متعدد ہوں اور ایک دوسرے کے تابع ہوں (یعنی اصل کفیل کی کفالت دوسرے شخص نے اور اس دوسرے شخص کی کفالت تیسرے شخص نے لے لی و علیٰ ہذا القیاس) تو ان میں سے صاحب حق نے جس کفیل کو بری کر دیا علیٰ ترتیب اس کے بعد والے کفیل اس براءت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے بری ہو جائیں گے، اس لئے کہ وہ اس کی فرع ہیں، اس سے پہلے والے نہیں، اس لئے کہ اصل اپنی فرع کے بری الذمہ ہو جانے سے بری نہیں ہوتا۔

اور غصب کی صورت میں (اگر غصب کرنے والے سے بھی کسی دوسرے نے وہ مال غصب کر لیا اور) مالک نے اس دوسرے شخص کو بری کر دیا تو اصل غاصب بھی بری ہو جائے گا لیکن اگر صرف اصل غاصب کو بری کر دیا تو دوسرا غاصب بری نہیں ہوگا (۱)۔

ابراء میں تعلق، تھیبید اور اضافت:

۴۷- یہ بات طے شدہ ہے کہ تعلق کا مفہوم ہے ایک شی کے وجود کو دوسری شی کے وجود پر موقوف کر دینا، پس تعلق جب تک شرط حاصل نہ ہو انعقاد کے لئے مانع ہے۔ اور تھیبید کا تعلق اصل شی کے وجود میں آنے سے نہیں ہے بلکہ تھیبید (قید لگانا) کسی عقد کے اصل اثرات

(۱) حاشیہ ابن ماجہ ص ۲۷۶، شرح الروض ۲/ ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۹، صبیحہ ذوی الالہام لابن ماجہ ص ۹۳، اقلیو بی ۳۰/ ۳۔

ما بین لفظ و معنی کی جہت سے تمیز کے لئے ایک ضابطہ لکھا ہے، لفظی اعتبار سے فرق یہ ہے کہ تھبید بالشرط میں صورت شرط ظاہر نہیں ہوتی ہے پس اس میں حرف شرط کا استعمال نہیں ہوتا، مثلاً کوئی شخص کہے: ابرأتک علی أن تفعل کذا (میں نے تم کو اس بنا پر بری کیا کہ تم فلاں کام کرو)..... اور شرط پر معلق کرنے کی صورت میں حرف شرط کا استعمال ہوتا ہے، مثلاً کوئی شخص یہ کہے: "إن فعلت کذا فانت برئ" (اگر تم نے فلاں کام کیا تو تم بری ہو)۔

شرط کے ساتھ مقید کرنے اور شرط پر معلق کرنے میں معنوی لحاظ سے تمیز کا ضابطہ یہ ہے کہ شرط کے ساتھ مقید ہونے کی صورت میں حکم فوری طور پر ثابت ہوتا ہے، لیکن اگر شرط نہ پائی جائے تو حکم معرض زوال میں رہتا ہے، اور تعلق کی صورت میں حکم فی الحال ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس کا امکان ہوتا ہے کہ آئندہ شرط کے وجود میں آنے کے وقت وہ حکم ثابت ہو جائے۔ علامہ کا سانی نے نہایت اختصار کے ساتھ تعلق اور تھبید کا فرق ان الفاظ میں واضح کیا ہے: "التعلیق هو تعلیق العقد و التثبید هو تعلیق الفسخ بالشرط" (۱) (تعلق عقد کو معلق کرنا ہے اور تھبید فتح عقد کو شرط پر معلق کرنا ہے)۔

حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے ابراء کو شرط کے ساتھ مقید کرنے کو فی الجملہ صحیح قرار دیا ہے، لیکن شرط کو صحیح قرار دینے کے بارے میں ہر مسلک میں کچھ تفصیلات ہیں، شرط پر گفتگو کرتے وقت فقہاء اس کی تفصیل کرتے ہیں (۲)۔

ج- اضافت ابراء:

۵۰- حنفیہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ موت کے علاوہ کسی

(۱) العنایۃ شرح الہدایۃ بہامش فتح القدیر ۷/۳۳۲، البدائع ۶/۳۳۲۔
(۲) متقی القتاوی الخادیہ ۲/۳۰۰، البحر الرائق ۷/۳۱۰، کشاف القناع ۲/۳۷۸، طبع اشرفیہ، الاتزامات للخطاب ضمن فتاویٰ علیہ ۲/۳۳۵۔
۳۳۶، الدسوقی ۲/۳۰۷، اہلبی ۲/۲۹۲۔

کرد و ورنہ تم سے کوئی مطالبہ نہیں، صحابی کے اس عمل پر کوئی نکیر نہیں کی گئی، ابن مفلح لکھتے ہیں کہ یہ استدلال موزوں ہے، ہمارے شیخ (یعنی ابن تیمیہ) نے اسے اختیار کیا ہے (۱)۔

گزری ہوئی شرطوں کے علاوہ کسی اور شرط پر تعلق کی صورت میں فقہاء کی مختلف رائیں ہیں:

اول: ایسا ابراء درست نہیں ہے خواہ اس شرط پر ابراء کو معلق کرنا مروج ہو، یہ حنفیہ اور شافعیہ کا مسلک ہے، امام احمد بن حنبل کی منصوص روایت بھی یہی ہے، اس رائے کی بنیاد یہ ہے کہ ابراء میں تملیک کا مفہوم پایا جاتا ہے، اور تعلق ان چیزوں میں مشروع ہے جو خالص اسقاط کی قبیل سے ہوں ان میں تملیک کا پہلو نہ ہو، کیونکہ تملیکات تعلق کو قبول نہیں کرتے۔

دوم: دوسرا قول یہ ہے کہ اگر ابراء کو ایسی شرط پر معلق کیا گیا ہے جس پر معلق کرنا راجح ہو تو تعلق درست ہوگی ورنہ نہیں، یہ بعض فقہاء حنفیہ کی رائے ہے۔

سوم: ابراء کو شرط پر معلق کرنا مطلقاً جائز ہے، یہ فقہاء مالکیہ کا مسلک ہے اور امام احمد بن حنبل کی بھی ایک روایت یہی ہے، کیونکہ ابراء میں اسقاط کا مفہوم پایا جاتا ہے (۲)۔

ب- ابراء کو شرط کے ساتھ مقید کرنا:

۴۹- حنفیہ میں سے بابتی نے تھبید بالشرط اور تعلق علی الشرط کے

(۱) لفروع لابن مفلح ۲/۱۹۳، الاتزامات للخطاب ضمن فتاویٰ علیہ ۱/۳۳۵۔
۳۳۶۔

(۲) تملیک فتح القدیر و العنایۃ شرح الہدایۃ ۷/۳۳۲، ۳۵۵، الاشباہ والنظائر لابن نجیم و حاشیہ الحموی ۱/۲۵۵ و ۲/۲۲۳، طبع استنبول، حاشیہ ابن ماجہ ۲/۲۷۶، ۵۲۰ و البدائع ۶/۵۰۳، متقی القتاوی الخادیہ ۲/۳۰۰، الدسوقی ۲/۹۹، الوجیز ۱/۱۸۵، الاشباہ والنظائر للسیوطی ۱۸۹، اہلبی ۲/۳۱۰، ۳/۳۶۸، احادیث الطائین ۳/۵۲، المغنی لابن قدامہ ۵/۱۶، طبع سوم الممان الکافی ۲/۱۲۷، طبع المکتب الاسلامی۔

دین کا کچھ حصہ معاف کر دینے کے سلسلہ میں (۱) اور اس شخص کے بارے میں جسکے باغ میں پھل بردار ہو گئے تھے کچھ حصہ دین کا معاف کرنے کے بارے میں وارد ہوئی ہیں (۲)، نیز وہ روایت بھی مستدل ہے جو ابن ابی حدرد سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے حضرت کعب سے فرمایا: "ضع الشطر من دینک" (۳) (دین کا کچھ حصہ چھوڑ دو)۔ دوسری صورت یہ ہے کہ دین کے بعض حصہ سے بری کرنا باقی دین کے ادا کرنے پر معلق ہو، ابراء کو معلق کرنے کا حکم پہلے آچکا ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ ابراء باقی دین کو ادا کرنے کی شرط کے ساتھ مقید ہو، مثلاً جس شخص کا دوسرے کے ذمہ ہزار درہم ہو وہ یہ کہے کہ: میں نے تمہیں پانچ سو درہم سے اس شرط کے ساتھ بری کیا کہ تم مجھے بقیہ درہم ادا کر دو۔

۵۲- اس آخری صورت کے بارے میں فقہاء کی چند آراء ہیں:

اول: یہ ابراء مطلقاً درست ہے، حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا یہی مذہب ہے، اس ابراء کی صحت کی وجہ یہ ہے کہ یہ ابراء دین کے بعض حصہ کا وصول کرنا اور باقی کو معاف کرنا ہے۔ فقہاء شافعیہ نے شرط لگائی ہے کہ ابراء اور صلح دونوں کے الفاظ ایک ساتھ استعمال کرے تاکہ یہ ابراء صلح کی اقسام میں شامل رہے، اور باوجود اس کے لفظ ابراء کے پیش نظر یہ صورت فریق ثانی کی طرف سے قبولیت کی محتاج نہیں ہوتی، لیکن حنفیہ اس کے قائل ہیں کہ اگر دین کے کچھ حصہ میں فوری ادا یگی کو کسی متعین تاریخ کے ساتھ مقید نہ کیا گیا ہو تو مدیون بری ہو جائے گا چاہے اس نے باقی دیدیا ہو یا نہیں دیا ہو، اور اگر اس نقد

(۱) اس حدیث کی تخریج فقرہ (۱۳) میں ہو چکی ہے۔

(۲) اس حدیث کی تخریج فقرہ (۲۱) میں ہو چکی ہے۔

(۳) حدیث کعبہ "حدث قال النبي ﷺ له: ضع الشطر من دینک" کی روایت امام بخاری نے صحیح بخاری میں دو جگہ کی ہے ۱/ ۵۵۱، ۵/ ۶۱ طبع المستوفی، اور اس کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۹۳ طبع عیسیٰ الحلیمی) نے بھی کی ہے۔

اور وقت کی طرف اگر ابراء کو منسوب کیا گیا خواہ وہ وقت متعین ہو، تو ابراء باطل ہو جائے گا، اس مسئلہ میں ہمیں حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کی صراحت نہیں ملی، ہاں تمام فقہاء کی عبارتوں سے یہ بات ضرور معلوم ہوتی ہے کہ ابراء میں اصل تجیز (فوری طور پر ہونا) ہے، نیز ابراء کو مستقبل کے کسی وقت کی طرف منسوب کرنے کی ممانعت دوسرے فقہاء کی اس صراحت سے اخذ کی جاسکتی ہے کہ ابراء ایسے اقطاع کے لئے ہے جس میں تملیک کا مفہوم پایا جاتا ہے، اور تملیک میں اس کی گنجائش نہیں ہوتی کہ اسے مستقبل کے کسی وقت کی طرف منسوب کیا جائے (۱)۔ ابراء کو اپنی موت کے بعد کی طرف منسوب کرنے کو تمام فقہاء نے صحیح قرار دیا ہے، ہمیں اس سلسلہ میں کسی کا اختلاف معلوم نہیں ہے، کیونکہ موت کے بعد کی طرف ابراء کو منسوب کرنا دراصل ابراء کی وصیت ہے (۲)۔

دین کے بعض حصے کی ادا یگی کی شرط کے ساتھ ابراء:
۵۱- اس مسئلہ کی چند صورتیں ہیں:

ایک صورت یہ ہے کہ یہ ابراء شرط سے آزاد ہو، مثلاً کوئی شخص کسی دوسرے کے سامنے اعتراف کرے کہ میرے ذمہ آپ کا اتنا دین ہے تو دائن (صاحب دین) اس موقع پر کہے کہ میں نے تم کو آدھے دین سے یا دین کے اتنے حصہ سے بری کر دیا لہذا باقی دین تم مجھ کو ادا کر دو، یہ ابراء اتفاق صحیح ہے، کیونکہ یہ ابراء فوری ہے، نہ تو کسی شرط پر معلق ہے اور نہ کسی شرط کے ساتھ مقید ہے، بری کرنے والا شخص از خود خوشی خوشی اپنے حق کا ایک حصہ ساقط کر رہا ہے، لہذا یہ ابراء صحیح ہوگا۔ اس کی صحت پر ان احادیث سے استدلال کیا گیا جو حضرت جابر سے

(۳) البحر الرائق ۷/ ۳۲۲، البدائع ۶/ ۱۱۸، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۲۳ طبع دوم بلاق۔

(۱) لغزوع ۳/ ۱۹۵، اقلیو بی ۳/ ۶۳، شرح لروض ۳/ ۳۱۔

معاوضہ لے کر بری کرنا:

۵۳- فقہاء شافعیہ نے بالعموم ابراء کے مسئلہ پر بحث کی ہے اور اسے جائز قرار دیا ہے، مثلاً دین سے بری کرنے کے بدلہ میں مدیون (مقروض) دائن (صاحب دین) کو کوئی کپڑا دے تو صاحب دین اس عوض کا مالک ہو جائے گا جو ابراء کے بدلہ میں اسے دیا گیا ہے اور مدیون دین سے بری ہو جائے گا۔

شافعیہ نے یہ وضاحت بھی کی ہے کہ اگر اس نے دین کا کچھ حصہ ادا کر دیا، اس شرط کے ساتھ کہ باقی سے وہ اسے بری کر دے تو یہ عوض شمار نہیں ہوگا، بلکہ دین کے بعض حصہ پر قبضہ کے مرادف ہوگا اور باقی دین مدیون کے ذمہ واجب الادا رہے گا، لیکن فقہاء شافعیہ نے اس مسئلہ کی ایسی صورت تحریر کی ہے کہ اس طرح کا معاملہ عقد سے پہلے فریقین کے مابین باہمی اتفاق سے طے ہوا، پھر مدیون نے براءت سے پہلے یا براءت کے بعد دین کا ایک حصہ اس کو ادا کر دیا، پس اگر کہا کہ میں نے تجھ کو اس شرط پر بری کیا کہ تو مجھے اتنا دیدے، تو اس صورت میں اسے باطل قرار دیا گیا ہے (۱)۔

حنفیہ ابراء بالعموم کے مسئلہ کے حکم کی تخریج اس اساس پر کرتے ہیں کہ یہ مال کے عوض صلح ہے (۲) دیگر مذاہب میں ہمیں اس کی تفصیل نہیں مل سکی، لیکن دین کے ایک حصہ کی ادائیگی کے ساتھ دوسرے حصہ دین سے بری کر دینے کے بارے میں جو تفصیل آچکی ہے اس سے شاید ابراء بالعموم کا حکم اخذ کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ عوض

= بعد میں ہے تو یہ تعلق ہوگی، ادائیگی کے وقت کی تحدید کے اعتبار سے بھی کئی شکلیں ہوتی ہیں، الفتاویٰ الخانیہ ۱۳۱/۳، الدرر السنی ۳۱۰/۳، اقلیویہ وغیرہ ۳۰۸/۲، ۳۰۸/۳، شرح الروض ۲۱۵/۲، الوجیز ۱/۱۷۷، المغنی

لابن قدامہ ۳۶۳/۳ طبع مکتبہ القاہرہ۔

(۱) الحاصل علی شرح الصحیح ۳۸۱/۳ طبع احیاء التراث۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳۵۶/۳ طبع بولاق۔

حصہ کی ادائیگی کو کسی متعین تاریخ کے ساتھ مقید کر دیا یہ کہتے ہوئے کہ اگر تم نے اس تاریخ کو نقد ادا نہیں کیا تو پورا مال تم پر اسی طرح رہے گا، پھر اس مدیون نے اسی تاریخ پر نقد ادا نہیں کیا تو وہ بری نہیں ہوگا، پس اگر بری کرنے والے نے آخری جملہ استعمال نہیں کیا اور محض نقد ادائیگی کی تاریخ مقرر کر دی تو اس صورت میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک اس کا حکم وہی ہوگا جو اس آخری جملہ کے کہنے کی صورت میں ہوتا، اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس کا حکم وہ ہوگا جو بغیر تعین تاریخ ابراء کی صورت میں ہے۔

دوم: حنبلی فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ جس ابراء میں دین کے بعض حصہ کی ادائیگی کی شرط لگا دی گئی ہو وہ ابراء درست نہیں ہے، اس لئے کہ یہ اپنے حق کے بعض حصہ سے بری کرنا ہے۔ صاحب دین نے اپنے حق کے بعض حصہ سے اسی لئے بری کیا ہے تاکہ مدیون اس کا باقی دین اسے ادا کر دے، تو گویا اس نے اپنے حق کے بعض حصہ کو دوسرے بعض حصہ کا عوض قرار دیا ہے۔

یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ باقی دین کے ادا کرنے کی شرط ہو، اور اگر دین کے بعض حصہ سے اس شرط کے ساتھ بری کیا کہ مدیون دین کا باقی حصہ جو فوری طور پر واجب الادا نہیں تھا وقت سے پہلے ادا کر دے، تو فقہاء شافعیہ کی صراحت کے مطابق یہ ابراء درست نہیں ہوگا، کیونکہ یہ دور جاہلیت کے ربا کے مشابہ ہے۔ ہاں اگر ایسا ہوا کہ بری کرنے والے شخص نے باقی دین کو فوری طور پر ادا کرنے کی شرط نہیں لگائی اور مدیون نے از خود دین کا بعض حصہ وقت سے پہلے ادا کر دیا اور قرض خواہ نے اتنا حصہ لے لیا اور باقی دین سے اس کو بری کر دیا تو یہ صورت درست ہوگی (۱)۔

(۱) اختیاریہ شرح الہدایہ ۵/۷۵، تکملة فتح القدر ۷/۳۱، البدائع ۶/۳۳، ۵/۳۵، فقہاء نے مختلف پہلوؤں سے اس مسئلہ کی پانچ صورتیں کی ہیں اگر ابراء کے الفاظ شروع میں ہیں تو تہیید (مقید کرنا) ہوگی، اور اگر ادائیگی پہلے اور ابراء

رجوع ہی کے مسئلہ سے مربوط اتقالہ کا مسئلہ ہے، فقہاء حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ایراء میں اتقالہ جاری نہیں ہوگا، کیونکہ ایراء اسقاط (ساقط کرنا) ہے، لہذا ایراء کے الفاظ بولتے ہی بری کرنے والے کا حق بری کئے ہوئے شخص کے ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے، اور جب حق ساقط ہو گیا تو اس کے واپس لوٹنے کا کوئی سوال نہیں، فقہاء کا مشہور قاعدہ ہے: "الساقط لا يعود" (۱) (جو چیز ساقط ہو گئی ہو وہ واپس نہیں ہوتی)۔

ایراء کا باطل اور فاسد ہونا:

۵۵- ایراء یا تو اصالتاً اس وجہ سے باطل ہو جائے گا کہ ایراء میں ارکان ایراء میں سے کوئی رکن نہ پایا جا رہا ہو، یا ان ارکان کی شرطوں میں سے کوئی شرط مفقود ہو، یا ایراء اس وجہ سے فاسد ہوگا کہ اس میں ایراء کو فاسد کرنے والی کوئی شرط لگا دی گئی، اگرچہ اس سلسلہ میں کچھ اختلاف ہے، جس کی تفصیل عنوان "بطلان وفساد" کے ذیل میں آئے گی۔ کبھی ایراء کا بطلان ضمنی ہوتا ہے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایراء کسی دوسرے عقد کے ضمن میں پایا جا رہا ہو، ایسی صورت میں ایراء کا انجام اسی عقد سے مربوط ہو جاتا ہے، اگر وہ عقد باطل ہو گیا تو اس کے ضمن میں ایراء بھی باطل ہو جاتا ہے۔

فقہاء حنفیہ اور فقہاء شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ ایراء اگر کسی عقد کے ضمن میں ہے تو اس عقد کے باطل ہونے سے ایراء باطل ہو جاتا ہے، لیکن یہ حکم اسی صورت میں ہے جب کہ ایراء اس عقد کے ساتھ مخصوص ہو اور اسی پر مبنی ہو، یا فقہاء شافعیہ کی تعبیر کے مطابق ایراء اسی عقد کے ساتھ مربوط ہو، ایراء جس عقد کے ضمن میں پایا

دین کی جنس سے ہو، اور اگر ایسا نہیں ہو تو یہ تنہید بالشرط کی قبیل سے ہوگا جس کا ذکر گذر چکا ہے۔

ایراء سے رجوع:

۵۴- کبھی بری کرنے والا ایراء سے رجوع کرتا ہے فقط ایجاب کے بعد، یا ایجاب اور قبول اور رد نہیں کرنے کے بعد، جس کی تفصیل پہلے گذر چکی، تو اس رجوع کے بارے میں فقہاء کی دو رائے ہیں:

حنفیہ اور حنابلہ اس طرف گئے ہیں اور یہی ایک قول شافعیہ کا ہے کہ اس رجوع سے اسے کوئی فائدہ نہیں پہنچے گا، اس لئے کہ جو کچھ اس کا حق تھا وہ ایراء سے ساقط ہو گیا اور جو ساقط ہو گیا وہ لوٹتا نہیں، اور ایراء کے بعد کوئی دین باقی نہیں رہا، اور یہ ایسا ہی ہوا جیسا کہ کوئی چیز کسی کو دی اور وہ ضائع ہو جائے۔

فقہاء مالکیہ کا مسلک اور فقہاء شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ ایراء کے بعد اس سے رجوع کرنا رجوع کرنے والے کے لئے مفید ہوتا ہے، ان فقہاء کا یہ قول اس بنیاد پر ہے کہ ان کے نزدیک ایراء میں تملیک کا پہلو غالب ہے اور ایراء کی صحت کے لئے یہ شرط ہے کہ بری کیا ہوا شخص اسے قبول کر لے، اور یہ اصول ہے کہ جو عقود بھی مالک بنانے کے لئے ہوتے ہیں ان میں ایجاب کرنے والے کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ ایجاب کے الفاظ بولنے کے بعد دوسرے فریق کی طرف سے قبول کئے جانے سے پہلے پہلے ایجاب سے رجوع کر لے.... لیکن علامہ نووی نے یہ تسلیم کئے جانے کے باوجود کہ ایراء تملیک ہے، رجوع کے درست نہ ہونے کو اختیار کیا ہے (۱)۔

(۱) تلمیذ ابن ماجہ بن ۳/۶۱ طبع دوم عیسیٰ الخلیفی، الاشبہ والنظائر للمسیوطی ۱۸۹، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۹۹، کشاف القناع ۳/۷۷، الجمل علی شرح الشرح ۳/۵۹۹، صاحب جمل نے لکھا ہے کہ ایراء سے رجوع درست نہیں

= ہے خواہ ہم ایراء کو تملیک قرار دیں یا اسقاط۔

(۱) حاشیہ ابن ماجہ بن ۳/۶۱، ۱۵۱، الجلیۃ العربیۃ: دفعہ ۹۱۔

ذریعہ وہی دین اور حق ساقط ہونگے جو ابراء سے پہلے پہلے لازم ہو چکے تھے (لیکن ابراء کے بعد بری کرنے والے کا اگر کوئی اور حق یا دین بری کئے ہوئے شخص پر لازم ہوتا ہے تو وہ گذشتہ ابراء کے دائرہ میں نہیں آئے گا)، ابراء سے پہلے کے کسی حق یا دین کے بارے میں اگر بری کرنے والا یہ عذر پیش کرے کہ مجھے اس کا علم نہیں تھا یا میں اس کو بھول گیا تھا تو اس عذر کی بنیاد پر اس کا دعویٰ قابل قبول نہیں ہوگا (۱)۔

ابراء پر مرتب ہونے والا اثر صرف اس حد تک محدود نہیں ہوتا کہ اس کے ذریعہ بری کرنے والے کا دین یا حق ساقط ہو جاتا ہے اور اسے مطالبہ کرنے کا اختیار باقی نہیں رہتا، بلکہ ابراء کے موضوع کی مناسبت سے بعض مخصوص اثرات بھی مرتب ہوتے ہیں، یہ بات مختلف مذاہب فقہیہ کی درج ذیل مثالوں سے واضح ہوگی، اگر دین کی وجہ سے مدیون نے دائن کے پاس کوئی چیز رہن رکھی تھی اور دائن نے مدیون کو دین سے بری کر دیا تو ابراء کی وجہ سے رہن کا مال چھوٹ جائے گا، رہن رکھنے والا مقروض شخص رہن کا مال دائن (قرض خواہ) سے واپس لے لے گا، جس طرح اگر مدیون نے دین ادا کر دیا ہوتا تو رہن کا مال واپس لینا، رہن کے مال کو جس شخص نے نقصان پہنچایا ہے اسے اگر مرتہن (وہ شخص جس کے پاس مال رہن رکھا ہوا ہے) بری کر دے تو اس ابراء کا کوئی اثر نہیں ہوگا، کیونکہ یہ ابراء درست ہی نہیں ہے، لیکن اس ابراء کی وجہ سے مال مرہون پر مرتہن کا جو حق تھا (یعنی اپنے دین کی وصولی کو یقینی بنانے کے لئے مال مرہون کو اپنے پاس روک رکھنا) وہ حق ختم نہیں ہوگا، فقہاء شافعیہ کا صحیح قول یہی ہے (۲)۔

یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ ابراء کا وہی اثر ہوگا جو بری کئے گئے حق پر

(۱) تبویہ الشاہ والنظار لابن کثیر، ص ۳۸۹، مرشد الخیر ان: دفعہ ۳۳، الجلید
العدلیہ دفعہ ۱۵۶۲ - ۱۵۶۳، الدسوقی ۳/ ۱۱، صبیحہ ذوی الالہام من مجموعہ
رسائل ابن عابدین ۲/ ۹۰۔
(۲) اقلیو بی ۲/ ۲۸۰، ۲۸۷، شرح الروض ۲/ ۱۷۶۔

جار ہا ہے، خواہ وہ عقد بیع ہو یا عقد صلح دونوں کا حکم یکساں ہے، اصل عقد کے باطل ہونے سے اس کے ضمن میں پایا جانے والا ابراء بھی باطل ہو جائے گا، کیونکہ فقہاء کا یہ مشہور قاعدہ ہے: "إذا بطل الشيء بطل ما فی ضمنه" (جب کوئی چیز باطل ہوگی تو اس کے ضمن میں جو کچھ ہے وہ بھی باطل ہے)، اس قاعدہ کو فقہاء نے دوسرے الفاظ میں اس طرح بھی بیان کیا ہے: "إذا بطل المتضمن بطل المتضمن" (جب متضمن (میم کے کسرہ کے ساتھ) باطل ہو جائے تو متضمن (میم کے فتح کے ساتھ) بھی باطل ہو جائے گا)۔

اگر ابراء عام ہے اور وہ ہر حق اور ہر دعویٰ کو شامل ہے تو وہ باطل نہیں ہوگا، اسی طرح اگر ابراء خاص ہے لیکن عقد فاسد پر مبنی نہیں ہے تو وہ بھی باطل نہیں ہوگا، مثلاً بری کرنے والا شخص کہے کہ میں نے مدیون کو اپنے دعوے سے اس طور سے بری کیا کہ یہ ابراء صلح کے تحت داخل نہیں ہے، ایسی صورت میں صلح کے باطل ہونے سے ابراء باطل نہیں ہوگا، جیسا کہ علامہ ابن عابدین نے اس کی تحقیق کی ہے (۱)۔

ابراء کا اثر:

۵۶ - جو ابراء تمام ارکان اور متعلقہ شرائط کا جامع ہو اس کا اثر یہ مرتب ہوتا ہے کہ ابراء کے لئے استعمال کئے جانے والے الفاظ کے عموم یا خصوص کے مطابق مدیون اس شئی سے بری الذمہ ہو جاتا ہے جس سے اسے بری کیا گیا ہے، ابراء کے ذریعہ مدیون سے دین ساقط ہو جائے گا، اور اس کے بعد دائن کو مدیون سے مطالبہ کا حق باقی نہیں رہے گا، جس حق یا دین سے بری کر دیا گیا ہے اس کے بارے میں بری کرنے والے کا دعویٰ قابل سماع نہیں ہوگا، لیکن ابراء کے

(۱) الجلید العدلیہ: دفعہ ۱۵۶۶، تبویہ الشاہ والنظار ص ۳۷۲، الفتاویٰ الکبریٰ لابن حجر ۳/ ۵۷۔

دعویٰ کرنا، جبکہ وہ اقرار کر چکا ہے کہ اس میت کے جتنے حقوق لوگوں پر تھے اس نے وصول کر لئے ہیں (قابل سماعت ہوگا)۔
۴۔ وارث کا کسی شخص پر میت کا دین واجب الادا ہونے کا دعویٰ کرنا، جبکہ وہ اقرار کر چکا ہے کہ جو کچھ اس میت کا لوگوں پر دین تھا وہ وصول پا چکا ہے (قابل سماعت ہوگا)۔

ان صورتوں کے استثناء کی وجہ یہ ہے کہ ان کے اندر ابراء کے موضوع میں خاص قسم کی پوشیدگی پائی جاتی ہے، اس لئے ابراء عام کے باوجود بری کرنے والا شخص اپنے دعوے میں معذور ہے، (اس لئے کہ دعوے کی معقول وجہ موجود ہے)، مذکورہ بالا چار شکلوں میں سے آخر کی دو شکلوں کا تعلق ابراء استیفاء سے ہے (۱)۔

۵۸۔ ابراء کے نتیجے کے طور پر بری کئے ہوئے حق کا یہ ساقط ہونا قضاء کے اعتبار سے ہے، یعنی اگر وہ معاملہ قاضی کے پاس جائے تو وہ بری کردہ حق کے ساقط ہونے کا فیصلہ کرے گا، رہا یہ مسئلہ کہ دیانہ بھی بری کیا ہوا حق ساقط ہو یا نہیں؟ اس کے بارے میں فقہاء حنفیہ کی رائے میں اختلاف ہے: ایک قول یہ ہے کہ ابراء کی وجہ سے بری کئے ہوئے حق پر بری کرنے والے کا دعویٰ صرف قضاء ساقط ہوتا ہے، دیانہ نہیں، اور دوسرا قول یہ ہے کہ دیانہ بھی ساقط ہو جاتا ہے، ابن عابدین نے صراحت کی ہے کہ اگر صاحب دین نے دین کے بعض حصہ پر مدیون سے صلح کر لی تو مدیون باقی دین سے محض عدالتی اعتبار سے بری ہوگا دیانہ بری نہیں ہوگا، لہذا اگر صاحب دین کو باقی دین مدیون کے مال میں سے ہاتھ لگ گیا تو اس کو وہ لے سکتا ہے، اسی طرح اگر ابراء عام کی صورت میں بری کرنے والے کو یہ نہیں معلوم تھا کہ مدیون کے ذمہ اس کا کتنا دین ہے، تو بری کیا ہوا شخص قضاء پورے دین سے بری ہو گیا، لیکن آخرت کے اعتبار سے اتنے ہی دین سے

قبضہ کی صورت میں ہوتا، مثلاً اگر مشتری نے ثمن کی ادائیگی اپنے کسی مدیون پر محمول کر دی پھر بائع نے فسخ بیع سے پہلے محال علیہ کو دین سے بری کر دیا تو اس کا حکم وہی ہوگا جو بائع کی طرف سے ثمن پر قبضہ کرنے کی صورت میں ہوتا، یعنی اگر بیع فسخ کر دی جائے تو حقیقی مقبوض واپس کرنی پڑے گی، پس اس صورت میں مشتری کو بائع سے محال بہ جس سے بری کیا گیا ہے (یعنی ثمن) کے مثل کے مطالبہ کا حق حاصل ہوگا (۱)۔

۵۷۔ ابراء کے نتیجے میں پیدا ہونے والا یہ اثر کہ ابراء کے بعد بری کردہ حق کے بارے میں دعویٰ نہیں سنا جاسکتا، حنفیہ نے مندرجہ ذیل مسائل کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا ہے:

۱۔ ابراء سے پہلے منعقد ہونے والی بیع کے بارے میں ضمان درک کا دعویٰ (قابل سماعت ہوگا) اس لئے کہ اگرچہ بیع ابراء سے پہلے منعقد ہوتی ہے اور ابراء کا اثر اس کو شامل ہے لیکن ضمان درک کا وجوب ابراء سے مؤخر ہے، اور یہ اتحسان کی قبیل سے ہے۔

۲۔ کسی نابالغ شخص نے اگر بالغ ہونے کے بعد یہ اقرار کیا کہ اس کے وصی نے اس کے باپ کا پورا ترکہ اس کے حوالہ کر دیا، اور میں نے اپنا حق وصی سے وصول کر لیا، اس طور سے اس نے وصی کو ابراء عام کا پروانہ دے دیا، پھر اس نابالغ شخص (جس نے بلوغ کے بعد وصی سے پورا ترکہ وصول کرنے کا اقرار کر لیا) پر یہ بات کھلی کہ میرا فلان حق ابھی وصی کے ذمہ باقی تھا، وصی نے اس کی ادائیگی نہیں کی تھی، اور اس نے وصی کے قبضہ میں پائی جانے والی کسی چیز کے بارے میں یہ دعویٰ کیا کہ یہ چیز بھی میرے باپ کے ترکہ میں تھی اور شرعی ثبوت بھی پیش کر دیا تو اس کا یہ دعویٰ قبول کیا جائے گا۔

۳۔ وصی میت کا کسی شخص پر میت کا دین واجب الادا ہونے کا

(۱) تمہیب الشاہ والنظار لابن کیم، ص ۳۶۷، صبیحہ ذوی الالہام من مجموعہ

رسائل ابن عابدین ۹۱/۲۔

(۱) شرح الروض ۲/۲۳۳۔

عام دین سے ہو تو اس کے بعد کوئی دعویٰ سنا نہیں جائے گا، الا یہ کہ کسی ایسے دین کا دعویٰ ہو جو ابراء کے بعد پیدا ہوا۔

اور اس صورت میں جبکہ ابراء کسی متعین سامان سے ہو تو ابراء کے بعد اس کا دعویٰ قائل سماعت نہیں ہوگا جبکہ اس خاص سامان پر مدعی کی ملکیت کا مدعا علیہ منکر ہو، اس لئے کہ اس صورت میں مدعا علیہ نے اپنے حق کی بنیاد ابراء پر نہیں بلکہ انکار پر رکھی ہے، پس یوں سمجھا جائے گا کہ مدعی نے ابراء کے ذریعہ مدعا علیہ کے اس انکار کو تسلیم کر لیا، لیکن اگر مدعا علیہ اقرار کرتا ہے کہ وہ خاص سامان مدعی کی ملکیت ہے تو وہ اپنی حقیقت کی بنیاد اس ابراء پر رکھتا ہے جو مدعی کی طرف سے صادر ہوا ہے، تو ایسی صورت میں اگر وہ سامان موجود ہے تو ابراء کے بعد بھی اس کے متعلق دعویٰ سنا جاسکتا ہے، (اور اگر وہ سامان ضائع ہو چکا ہو تو یہ دراصل اس سامان کی قیمت سے بری کرنا ہے اور یہ دین کی طرح ہے، پس اس صورت میں ابراء کے بعد اس سے متعلق دعویٰ نہیں سنا جائے گا) (۱)۔

ابراء کے بعد اقرار کا اثر:

۶۰- اگر مدعا علیہ کو دین سے انکار تھا اور مدعی نے اسے عام ابراءات دے دی، اس کے بعد بری کئے ہوئے مدعا علیہ نے مدعی کے دین کا اقرار کیا تو اس اقرار کا اعتبار نہیں ہوگا، اس لئے کہ دین ابراء کی وجہ سے ساقط ہو چکا اور ساقط لوٹ کر نہیں آتا، حنفیہ کا یہی مذہب ہے اور خطاب کے ظاہر کلام سے مالکیہ کا بھی یہی مذہب معلوم ہوتا ہے۔

اس مسئلہ کے بارے میں بعض فقہاء مالکیہ کا ایک دوسرا رجحان ہے، وہ یہ ہے کہ یہ اقرار معتبر ہوگا کیونکہ یہ نئے اقرار کے حکم میں ہے،

(۱) إعلام الاعلام لابن حبان بن ۲/۱۰۰، ابن حبان بن نے یہ بات الاشباہ والنظائر اور الفتاویٰ البرازیلیہ سے نقل کی ہے۔

بری ہو اہتقادین بری کرنے والا شخص مدیون پر سمجھ رہا تھا (۱)۔

اگر مدعا علیہ اس بات کا انکار کر رہا ہو کہ مدعی کا اس کے ذمہ کوئی دین ہے، ایسی صورت میں مدعی نے مدعا علیہ کو دین سے بری کر دیا ہو تو آخرت کے اعتبار سے اس ابراء کا کیا اثر ہوگا اس کے بارے میں فقہاء مالکیہ کے دو قول ہیں:

مالکیہ کا پہلا قول جس کی صراحت ابن تیمیہ نے اس خاص مسئلہ میں جبکہ غصب کرنے والے کو مال مغبوب کے مالک نے اپنے مطالبہ سے بری کر دیا ہو، بحث کرتے ہوئے تصریح کی ہے، یہ ہے کہ مدعا علیہ اس دین سے بری ہو جائے گا، آخرت میں اس سے ایسے حق پر مواخذہ نہیں ہوگا جس کا اس نے انکار کیا تھا اور جس سے صاحب حق نے اس کو بری کر دیا تھا، اور اسی رجحان کے موافق ابراء من الجہول کے بارے میں شافعیہ کی وہ رائے ہے جس میں انہوں نے یہ کہا ہے کہ مدعا علیہ آخرت میں بھی بری ہو جائے گا، اس لئے کہ بری کرنے والا اس پر راضی ہے (اگرچہ شافعیہ نے اس قول کی تصحیح نہیں کی ہے)۔ دوسرا قول مالکیہ کا یہ ہے کہ آخرت کے اعتبار سے اس کے فریق کے حق کا اللہ کی طرف سے مطالبہ ساقط نہیں ہوگا (۲)۔

ابراء عام کے بعد دعویٰ کی سماعت:

۵۹- اس طرف پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے کہ ابراء کے بعد دعویٰ کی سماعت کا ممنوع ہونا ابراء کا تابع نتیجہ ہے، لیکن حنفیہ نے مندرجہ ذیل تفصیل ذکر کی ہے جو غیر حنفیہ کے یہاں ہمیں نہیں ملی: کہ اگر ابراء

(۱) تمویہ الاشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۳۸۰، حاشیہ ابن حبان بن ۲/۲۱۸،

۲/۸۸، تنبیہ ذوی الالہام لابن حبان بن ۲/۸۸۔

(۲) الدسوقی علی لشرح الکبیر ۳/۳۱۱، دسوقی نے یہ بات قرطبی کی شرح مسلم سے نقل کی ہے، احادیث الطائین ۳/۱۵۲، مجموعہ فتاویٰ ابن تیمیہ ۳/۳۷۶ طبع الریاض۔

ناصر لقتانی اور ان کے بھائی شمس لقتانی کا یہی فتویٰ ہے۔

فقیر ابو الیث کے نزدیک قول مختار کو بنیاد بناتے ہوئے ابن نجیم نے مذکورہ حکم سے اس صورت کو مستثنیٰ کیا ہے جس میں بیوی نے شوہر کو اپنا مہر بخش دیا ہو، اس کے بعد شوہر نے اپنی بیوی کے لئے اس کے مہر کے واجب ہونے کا اقرار کر لیا ہو (یعنی اس اقرار کا اعتبار کیا جائے گا)، اور اگر عورت قبول کر لے تو سمجھا جائے کہ شوہر نے مہر میں اضافہ کر دیا ہے، لیکن شبہ اس کے خلاف ہے، اس لئے کہ شوہر نے مہر میں اضافہ کا ارادہ نہیں کیا ہے، نیز حنفیہ کے نزدیک دین سے ابراء کے مسئلہ میں اقرار کا اثر عین (متعین مال) سے ابراء کے مسئلہ میں اقرار کے اثر سے مختلف ہوتا ہے، عین سے بری کرنے کی صورت میں اگر ابراء کے بعد بری کیا ہو شخص بری کرنے والے کے حق میں عین کا اقرار کر لے تو اس عین (متعین مال و مسلمان) کو بری کرنے والے کے حوالہ کر دے گا، بری کرنے والے کے حق میں ابراء عام دعویٰ سے مانع نہ ہوگا، اس مسئلہ میں بعد والے اقرار کو صحیح قرار دیا جائے گا، کیونکہ عین میں ملکیت کا تجدد وہاں کرتا ہے (۱)۔

ابراد

تعریف:

۱- لغت میں ابراد کے معنی ہیں: ٹھنڈک میں داخل ہونا، اور دن کے آخری حصہ میں داخل ہونا (۱)۔

فقہاء کے نزدیک ابراد کی تعریف ہے: نماز ظہر کو ٹھنڈا وقت آنے تک مؤخر کرنا (۲)؛ کبھی لفظ ابراد کا اطلاق کیا جاتا ہے اور مراد اس سے ذبیحہ کا چمڑا کھینچنے سے پہلے مہلت دینا ہوتا ہے۔

نماز ظہر کے ابراد کا آغاز گرمی کی تیزی میں کمی آنے اور چیزوں کا اتنا سایہ ہو جانے سے ہوتا ہے، جس سایہ میں نمازی چل سکیں۔

اور اس کی مقدار کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اس اختلاف کی تفصیل اوقات نماز کے ذیل میں آئی ہے (۳)۔

ابراد کا اجمالی حکم:

۲- ابراد اور رخصت ہے (یعنی شریعت میں اس کی اجازت ہے)۔ گرم ملکوں میں موسم گرما میں سخت گرمی کے وقت ظہر کی نماز میں ابراد ان لوگوں کے لئے جو مسجد میں جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا چاہتے ہیں

(۱) المصباح الممیر، تاج العروس (زود)۔

(۲) الطحاوی علی مرآة المفرد، ص ۹۸، الصدی علی الکفایہ، ص ۱۹۳، الجمل علی المنہج

ص ۲۷۷، المجموع، ص ۶۰، شرح المروض، ص ۱۲۱، المغنی مع الشرح المکبیر، ص ۳۰۳

(۳) سابقہ مراجع۔

(۱) تنویر الشاہ و الاظہار لابن نجیم، ص ۵۹، ۶۳، ۶۴، اعلام الأعلام من مجموعہ

رسائل ابن عابدین، ص ۱۰۱، حاشیہ الدسوقی علی المشرع المکبیر، ص ۱۱۱، بیع

الفتاویٰ الحامدیہ، ص ۵۶۲۔

ایراد ۳، ابرص، ایرتسم

أبرص

دیکھئے: ”برص“۔

بالاتفاق مستحب ہے (۱)، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:
 ”أبردوا بالصلاة، فإن شدة الحر من فيح جهنم“ (۲)
 (نماز کو ٹھنڈے وقت میں پڑھو، کیونکہ گرمی کی شدت جہنم کی لپٹ کا اثر
 ہے)۔ مذکورہ بالا قیدوں میں سے اگر کوئی ایک قید نہ پائی جائے تو
 ایسی صورت میں نماز ظہر میں ایراد کے مستحب ہونے میں اختلاف
 اور تفصیل ہے (۳)۔

بحث کے مقامات:

۳- نماز ظہر، اذان ظہر اور نماز جمعہ کے ایراد پر کتاب الصلاة میں
 اوقات نماز کے تحت بحث آئی ہے۔

إبرتسم

دیکھئے: ”لباس“۔

کھال اتارنے سے پہلے ذبیحہ کو ٹھنڈا کرنے (ایراد) پر بحث
 کتاب الذبائح میں آئی ہے (۴)۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: ”أبردوا بالصلاة...“ چند طرق سے مروی ہے، بخاری و مسلم
 وغیرہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے ان الفاظ میں اس کی روایت کی ہے ”إذا
 اشتد الحر فأبردوا بالصلاة، فإن شدة الحر من فيح جهنم“
 (جب سخت گرمی پڑے تو نماز کو ٹھنڈے وقت میں پڑھو، کیونکہ گرمی کی شدت
 جہنم کی لپٹ کا اثر ہے)، بخاری کی ایک روایت جو ابو سعید خدریؓ سے مروی
 ہے اس میں ”أبردوا بالظہر...“ کے الفاظ ہیں (جامع الاصول ۵/۲۳۵، طبع الملاح)۔

(۳) الطحاوی علی ہرأتی الفزارح ص ۹۸، العدوی علی الکفایہ ۱/۱۹۳، الجمل علی المسیح
 ۱/۲۷۷، المجموع ۳/۶۰، شرح الروض ۱/۱۲۱، المغنی مع الشرح ۱/۲۰۳۔

(۴) الدبوتی علی الدرر ۲/۱۰۸، المغنی مع الشرح ۱/۵۳۔

إبضاع ۱-۳

متعلقہ الفاظ:

۲ قراض: اہل عراق کے نزدیک اسے مضاربت کہا جاتا ہے۔ اور مضاربت یہ ہے کہ ایک شخص اپنا مال دوسرے شخص کو تجارت کے لئے دے، اور شرط یہ ہو کہ تجارت سے حاصل شدہ منافع کے ہر جزء میں متعین تناسب کی حد تک محنت کرنے والے کا حصہ ہوگا (۱)۔

قراض میں صاحب مال اور عامل کے درمیان نفع میں شرکت ہوتی ہے، جب کہ إبضاع میں شرکت کی صورت نہیں ہوتی، بلکہ تجارت کرنے والے کی طرف سے رضا کارانہ عمل ہوتا ہے، اسے اس پر کوئی معاوضہ نہیں ملتا۔

قرض: اس کے لغوی معنی کاٹنے کے ہیں۔ فقہاء نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ کسی شخص کو اس کی سہولت کی خاطر اور ہمدردی کے جذبے سے مال دیتا ہے، تاکہ وہ اس سے نفع حاصل کر کے اس کا بدل واپس کر دے، اور وہ ”سلف“ کی ایک صورت ہے، اس لئے وہ (قرض) لفظ قرض اور سلف دونوں سے صحیح ہو جائے گا (۲)۔

وکالت: اس کے لغوی معنی سپرد کرنے کے ہیں۔ فقہاء نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ ایک شخص کا دوسرے شخص کو ایسے امور میں اپنا قائم مقام بنانا ہے جن میں نیابت چل سکتی ہے۔

اور وکالت ہر اس معاملہ میں عام ہے جس میں نیابت صحیح ہو، لیکن إبضاع اس مال کے ساتھ خاص ہے جسے صاحب مال عامل کو تجارت کے لئے دیتا ہے، تو عامل صرف اس مال میں مالک کا وکیل ہوتا ہے۔

إبضاع کا شرعی حکم:

۳- إبضاع ایک جائز عقد ہے، کیونکہ وہ ایسے طور پر انجام پاتا ہے جس میں کسی طرح کا دھوکا نہیں ہے۔ اور جب مضاربت غرر کا شبہ

(۱) الخرشنی ۲/۶، ۲۰۲، رد المحتار ۳/۵۰۳ طبع بلاق، بحث المضاربتہ فقرہ ۲/۱، ۲، اہل المدارک ۳/۳۲۹، طبع عینی لکھنؤ، تجزیۃ الفقہاء ۳/۲۲۔

(۲) کشف اصطلاحات الفنون۔

إبضاع

تعریف:

۱- إبضاع ”أبضح“ کا مصدر ہے، اور اسی سے بضاعت ہے۔ بضاعت کے ایک معنی ہیں مال کا حصہ، یا مال کا وہ حصہ جو تجارت کے لئے بھیجا جاتا ہے۔ ”أبضعه البضاعة“ کے معنی ہیں اس نے اسے تجارت کے لئے مال دیا۔

فقہاء إبضاع کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ إبضاع مال کو ایسے شخص کے ساتھ بھیجنا ہے جو اس سے رضا کارانہ طور پر تجارت کرے، اور پورا نفع صاحب مال کا ہو (۱)۔

اصل یہ ہے کہ مالک سے مال لے کر تجارت کرنا عامل کی طرف سے رضا کارانہ ہو، اور اگر اجرت کے ساتھ ہو تو بھی اسے مالکیہ إبضاع قرار دیتے ہیں۔

فقہاء لفظ بضاعت کا اطلاق تجارت کی غرض سے بھیج جانے والے مال پر کرتے ہیں، اور إبضاع کا اطلاق نفس عقد پر، اور کبھی وہ بضاعت بول کر مقدمہ لیتے ہیں۔

(۱) تجزیۃ المحتاج شرح امہاج ۸۹/۶ طبع دارصادر، جامعہ الرشیدیہ واشیر، الملی علی نہایت المحتاج ۱۵/۲۲۳ طبع مصطفیٰ لکھنؤ، بولع المصنوع ۸۷/۶ طبع الجہالیہ، جامعہ انظم امہاجد ب فی غریب الفاظ امہاجد ۱/۳۸۵ طبع عینی لکھنؤ، رد المحتار ۳/۷۲۲، منشی الارادات ۱/۳۶۰ طبع دار العروب الموع ۱۷/۲ طبع استغیہ، کشف اصطلاحات الفنون ۱/۱۳۶ طبع مکتبہ امہاجد ۱/۳۸۵، الخرشنی ۳/۳۲۳-۳۲۵ طبع اشرفیہ۔

إبضاع ۴-۵

اور عامل بھی اس کے ساتھ ایک ہزار شامل کر دے اور منافع ان دونوں کے درمیان برابر تقسیم ہوں، تو یہاں پر سرمایہ میں عامل کی شرکت سے اس المال میں بھی زیادتی ہوگی اور پھر منافع میں بھی اضافہ ہوگا، اور ظاہر ہے کہ اس میں عامل کا فائدہ ہے، تو عامل نے اس صورت میں رب المال کے مال کو استعمال کیا جو (کل سرمایہ کا) نصف ہے، اور اپنے رضا کارانہ عمل تجارت کے ذریعہ اس کے منافع اسے لوٹا دیئے، اور رب المال کے مال کی شرکت سے اس نے فائدہ اٹھایا کہ اس طرح اس کا اصل سرمایہ (رأس المال) بڑھ گیا اور اس کی وجہ سے لازماً اس کا نفع بھی بڑھ جائے گا۔

إبضاع کا صیغہ:

۵- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ صیغہ جو ایجاب و قبول ہے وہ ہر عقد میں رکن تصور کیا جائے گا۔ اس سلسلے میں تفصیلی بات عقد کی بحث کے ذیل میں آئے گی۔ جہاں تک إبضاع سے متعلق بحث کا تعلق ہے تو لفظی صیغہ کبھی لفظ الإبضاع یا إبضاعت کے ساتھ صریح ہوتا ہے اور کبھی غیر صریح ہوتا ہے، مثلاً صاحب مال یوں کہے کہ اس مال کو مضاربت کے طور پر لے لو اس شرط پر کہ پورا نفع میرا ہوگا، اس صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے (۱)، حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ عقد صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت میں تناقض ہے، کیونکہ رب المال کا مضاربت کا لفظ استعمال کرنا نفع میں شرکت کا تقاضہ کرتا ہے، اور "الربیع کلہ لہ" کہنا عدم شرکت کا تقاضہ کرتا ہے، لہذا اس کا قول باہم تناقض ہے، پس مضاربت فاسد ہوگی، اور اس لئے کہ اس نے نفع کو ایک فریق کے لئے خاص کرنے کی شرط لگائی ہے اور یہ شرط عقد مضاربت کے منافی ہے، پس مضاربت فاسد ہوگی، اور اس لئے بھی کہ جو لفظ اپنے باب میں صریح ہو اس کو دوسرے

پائے جانے کے باوجود جائز ہے (۱) تو إبضاع بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، خواہ اس کا عقد مستقل طور پر ہو یا عقد مضاربت کے ضمن میں ہو، مثلاً عامل نے دوسرے عامل کو مال إبضاعت کے طور پر دے دیا تو یہ عقد صحیح ہے، کیونکہ إبضاع بغیر اجرت دئے ہوئے مال کو بڑھانے کا ذریعہ ہے، اور یہ وہ عمل ہے جسے صاحب مال پسند کرے گا۔

إبضاع کی تشریحی حکمت:

۴- إبضاع تاجروں کے معمولات میں سے ہے (۲)، اور بسا اوقات اس کی ضرورت پیش آتی ہے، کیونکہ کبھی صاحب مال خود سے اچھی طرح خرید و فروخت نہیں کر سکتا یا اس کے لئے بازار جانا ممکن نہیں ہوتا، اور کبھی اس کے پاس مال ہوتا ہے لیکن وہ اچھی طرح تجارت نہیں کر سکتا، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ تجارت تو اچھی طرح کرنا جانتا ہے لیکن وہ اس کے لئے فارغ نہیں ہو پاتا، اور کبھی یہ صورت ہوتی ہے کہ تجارت اس کے شایان شان نہیں ہوتی چونکہ وہ عورت ہے، یا کوئی ایسا شخص ہے جو اس میں عار محسوس کرتا ہے (۳) اس لئے وہ کسی شخص کو وکیل بناتا ہے۔ اور إبضاع تو بغیر معاوضہ کے وکیل بنانے کا ہی نام ہے، ایسی صورت میں وہ بالخصوص تاجروں کے درمیان بھلائی، تالیف قلب اور تعلقات کے استحکام کا ذریعہ ہے۔

عقد إبضاع جس طرح صاحب مال کے مال کو ترقی دینے کا ذریعہ ہے اسی طرح کبھی وہ خود رضا کار عامل کے مال کو ترقی دینے کا ذریعہ بھی بنتا ہے، اور اس کی نوعیت یہ ہے کہ عامل صاحب مال کے مال کے ساتھ نصف مال اپنا ملا دے، مثلاً صاحب مال ایک ہزار دے

(۱) مضاربت میں دھوکا کا پہلو اس بنا پر ہے کہ اس میں اجارہ مجہول عمل اور مجہول اجرت پر ہوتا ہے لیکن اس دھوکا کو اس بنا پر نظر انداز کر دیا گیا ہے کہ مضاربت کے جواز پر سلت اور اجتماع سے دلائل وارد ہیں۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/۸۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/۱۳۱ طبع بول المنار۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۵/۲۰۳۔

(۱) حاشیہ الرشیدی و اشیر الملسی علی نہایۃ المحتاج ۵/۲۲۳، تجلہ المحتاج ۶/۸۹۔

إبضاع ۶-۷

اور بعض شافعیہ عامل کے حال کا اعتبار کرتے ہیں، تو اگر عامل ابضاع کے حکم کو نہیں جانتا، اور اسے یہ معلوم نہیں کہ ابضاع میں نہ کوئی اجرت ملتی ہے اور نہ نفع کا کوئی حصہ، تو ایسی صورت میں ان کی رائے ہے کہ اس کے لئے اجرت مثل ہوگی۔ اس رائے کا انتساب حضرت ابن عباسؓ کی طرف کیا جاتا ہے اور اس طرح کے حکم کی ناواقفیت اس قبیل سے ہے جس میں بعض لوگ معذوقہ قراردینے جاتے ہیں (۱)۔

لفظ مضاربت سے ابضاع پر مرتب ہونے والے احکام:
۶- حنا بلہ ذکر کرتے ہیں کہ اگر صاحب مال عامل سے کہے کہ اس مال کو مضاربت کے طور پر لے لو، اور اس کا پورا نفع میرے لئے ہوگا تو یہ عقد مضاربت صحیح نہیں ہوگا، اور صحیح قول کی رو سے عامل کو کوئی اجرت نہیں ملے گی، کیونکہ عامل بغیر عوض کے عمل پر راضی ہوا ہے، لہذا یہ اس صورت کے مشابہ ہے جب کہ وہ کسی معاملہ میں اس کی اعانت کرے، اور بغیر اجرت کے اس کا وکیل بن جائے (۲)۔

إبضاع دوسرے الفاظ کے ساتھ:

۷- ابضاع ایسی عبارتوں سے ثابت ہوگا جو ابضاع پر دلالت کرنے والی ہوں اگرچہ لفظ ابضاع صراحتاً نہ بولا جائے۔ انہیں عبارتوں میں سے ایک مال والے کا یہ کہنا بھی ہے کہ ”یہ مال لو اور اس سے تجارت کرو“ یا ”اس میں تصرف کرو“ یا ”اسے لو اور پورا نفع میرا ہوگا“ تو شافعیہ اور حنا بلہ کا خیال یہ ہے کہ اس صورت میں یہ عقد ابضاع ہوگا، کیونکہ ان تمام صورتوں میں یہ لفظ مضاربت بقرض اور ابضاع تینوں کا احتمال

باب میں کنایہ نہیں کہا جاسکتا، لہذا مضاربت نہ ابضاع میں تبدیل ہو سکتی ہے اور نہ قرض میں، اسی بنا پر حنا بلہ نے اس عقد کو مضاربت فاسدہ قرار دیا ہے (۱)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ ابضاع صحیح ہے، کیونکہ یہاں ابضاع کے معنی پائے جاتے ہیں، لہذا اس سے وہی مراد ہوگا، جیسا کہ اگر یہاں کہے کہ اس مال سے تجارت کرو اور پورا نفع میرا ہوگا (تو اس صورت میں یہ ابضاع پر محمول ہوگا)، اور یہ اس لئے کہ عقود میں اعتبار معانی کا ہوتا ہے۔

امام مالک کے مشہور قول کے مطابق مالکیہ نے مضاربت میں رب المال اور عامل میں سے کسی ایک کے لئے پورے منافع کی شرط لگانے کو جائز قرار دیا ہے، اور ”مدونہ“ میں ان دونوں کے علاوہ کسی اور کے لئے بھی نفع کی شرط لگانے کو جائز کہا گیا ہے، کیونکہ یہ از قبیل تبرع ہے، لیکن حنفیہ کی طرح مالکیہ اس طرح کے عقد کو عقد ابضاع نہیں کہتے، بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اس پر مضاربت کا اطلاق بطور مجاز ہے (۲)، اور یہیں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مالکیہ اور حنفیہ کی رائے ایک ہے اگرچہ نام رکھنے میں دونوں کے درمیان اختلاف ہے۔

اس بنیاد پر جن حضرات نے اس نوعیت کے عقد کو صحیح قرار دیا ہے ان کے نزدیک عامل کسی اجرت کا مستحق نہیں ہوگا بلکہ اس کا عمل رضا کارانہ ہوگا۔ لیکن جن لوگوں نے اسے عقد فاسدہ قرار دیا ہے وہ اس صورت میں اجرت مثل واجب کرتے ہیں (یعنی اس طرح کے کام پر جو مناسب اجرت ہونی چاہئے وہ عامل کو دی جائے گی)۔

(۱) مطالب اولیٰ اثنیٰ ۳/۵۱۸ طبع المکتب الاسلامی، الانصاف ۵/۲۲۸ طبع حامد اعلیٰ، المعجم ۲/۱۷۲، المغنی و المشرح المکبیر ۵/۱۳۶، الموسوعۃ الفقہیہ بحث المضاربتہ فقہرہ ۳، حامیہ الرشیدی علی نہایہ المحتاج ۵/۲۲۳، حامیہ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۶/۸۹، المہذب ۱/۳۸۵۔
(۲) بدائع الصنائع ۶/۸۶، المغنی مع المشرح المکبیر ۵/۱۱۲، اہل المدارک ۲/۳۵۳، بلوغ السالك ۲/۲۳۹۔

(۱) المہذب ۱/۳۸۵، نہایہ المحتاج و حواشیہ ۵/۲۲۳، الخرشنی ۳/۳۲۵، المشرح المکبیر ۲/۲۳۹، ابن قاسم علی الفقہ ۶/۸۹، مطالب اولیٰ اثنیٰ ۳/۵۱۸، الانصاف ۵/۳۲۸، المغنی ۵/۱۳۶۔
(۲) شرح المنتہی ۲/۳۲۸، المغنی لابن قدامہ ۵/۶۵ طبع سوم۔

إبضاع ۸-۱۰

سے علیحدہ نہیں ہیں۔ بجز ان شرائط کے جو منافع سے متعلق ہیں، لیکن عامل کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ تبرع کی اہلیت رکھتا ہو (۱)۔
تفصیل کے لئے ”مضاربت“ کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

مال کو ابضاع پر دینے کا اختیار کسے ہے:

۱۰- درج ذیل افراد ابضاع پر مال دینے کا اختیار رکھتے ہیں:

الف- مالک: مالک کو اختیار ہے کہ وہ عامل کو مال بطور بضاعت دے، ابضاع کی اصل صورت یہی ہے۔

ب- مضارب: مضارب (عامل) کو حق ہے کہ وہ کسی اور کو بضاعت کے طور پر مال دے، کیونکہ عقد مضاربیت کا مقصد نفع حاصل کرنا ہے، اور ابضاع اس کا ایک ذریعہ ہے، اور اس لئے کہ مضارب کو اختیار ہے کہ وہ مال مضاربیت کسی کو اجرت پر دے تو اسے ابضاع کا اختیار بدرجہ اولیٰ ہوگا، اس لئے کہ اجارہ میں مال کا استعمال عوض کے ساتھ ہوتا ہے اور ابضاع میں بغیر عوض کے، تو یہ بطریق اولیٰ درست ہوگا۔

مضارب کو ابضاع کا حق اس لئے حاصل ہے کہ ابضاع عقد مضاربیت کے توابع میں سے ہے، لہذا بعض فقہاء کے نزدیک جیسا کہ آگے آ رہا ہے اس میں مالک کی اجازت کی ضرورت نہ ہوگی۔ اور مضارب کے لئے ابضاع کا جواز خرید و فروخت کے لئے وکیل بنانے، گروی رکھنے، گروی لینے، اجارہ اور امانت پر رکھنے وغیرہ کے جواز سے بڑھ کر ہے (۲)۔

ج- شریک: شریک کو اس کا اختیار ہے کہ وہ مال شرکت کو ابضاع کے طور پر کسی کو دے، جیسا کہ صحیح قول کی رو سے حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ

رکھتا ہے، اور اس کے ساتھ ابضاع کا حکم لگا ہوا ہے اور وہ یہ ہے کہ پورا نفع صاحب مال کا ہوگا، لہذا اسے ابضاع پر محمول کیا جائے گا (۱)، حنفیہ اور مالکیہ کے قواعد سے بھی یہی بات سمجھ میں آتی ہے۔

اس طرح ابضاع اس صورت میں بھی متحقق ہوگا جب کہ صاحب مال عامل کو ایک ہزار دے کہ تم اس میں اپنی طرف سے ایک ہزار ملا کر تجارت کرو اور نفع میں ہم دونوں برابر کے شریک ہوں گے، تو جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا (ف ۲) اس سے بھی ابضاع ہی مراد ہوگا۔

ابضاع اور مضاربیت کا اجتماع:

۸- اگر کوئی شخص نصف مال بطور بضاعت کے اور نصف بطور مضاربیت کے دے اور مضارب اس پر قبضہ کر لے تو یہ جائز ہے، اور مال باہمی معاہدہ کے مطابق مضاربیت اور ابضاع دونوں پر محمول ہوگا، اور خسارہ کا بار رب المال پر ہوگا، اور نصف نفع رب المال کا ہوگا، اور باقی نصف شرط کے مطابق دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا، کیونکہ مال کا بلا امتیاز ایک ساتھ ملا جا رہا ہے اور مال میں مضاربیت اور بضاعت کے طور پر کام (تصرف) کرنے سے مانع نہیں ہے، لہذا مضاربیت اور بضاعت دونوں درست ہیں۔

خسارہ کا بار صاحب مال پر اس لئے ہوگا کہ بضاعت اور مضاربیت میں مبیع (عامل) اور مضارب پر کوئی ضمان نہیں ہے، اور ”بضاعت“ کے حصہ کا نفع صاحب مال کے لئے خاص ہے کیونکہ مبیع (عامل) نفع کا مستحق نہیں ہوتا (۲)۔

صحت کی شرائط:

۹- ابضاع کی صحت کی شرائط عام طور پر مضاربیت کی صحت کی شرائط

(۱) اہمرب ۱/۳۸۵، نہایۃ المحتاج و حاشیہ ۵/۲۲۳، المغنی مع الشرح الکبیر

۵/۱۱۲، ۱۳۱، المقنع ۲/۱۷۲۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/۸۳۔

(۱) کنز الدقائق ۷/۲۸۷-۲۸۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/۸۷، مواہب الجلیل ۵/۳۶۳ طبع مکتبہ انجاء لیبیا،

المحررات ۷/۲۶۳، ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۷۳، ۲۷۶، ۲۷۹، ۲۸۰۔

إبضاع ۱۱-۱۳

حیثیت مضارب جیسی ہے، کیونکہ صاحب مال مضارب بت اور ابضاع میں مال عامل کو نفع حاصل کرنے کی غرض سے دیتا ہے، اس لئے مضارب اور مبضع کو اس کا حق نہیں ہے کہ وہ مال کو صاحب مال کے بجائے اپنے مفاد کے لئے استعمال کریں (۱)۔

مالکیہ نے اس کی تصریح کی ہے کہ اگر مبضع (عامل) اپنے لئے کوئی چیز خریدے تو صاحب مال کو اختیار ہے کہ وہ عامل کی خریدی ہوئی چیز کو خود لے لے یا اسے راس المال کا ضامن بنائے، کیونکہ اس نے عامل کو اپنے نائب کی حیثیت سے اور اپنی فرمائش کی ہوئی چیز کو خریدنے کے لئے مال دیا ہے، لہذا وہ عامل کی خریدی ہوئی چیز کا زیادہ مستحق ہوگا۔ یہ اس صورت میں ہوگا جب کہ خریدی ہوئی شے کو بیچنے سے پہلے وہ شے صاحب مال کے ہاتھ لگ جائے، لیکن اگر وہ شے جس کو عامل نے خریدی تھی فوت ہوگئی، مثلاً اس کو بیچ دیا تو اس کا نفع صاحب مال کے لئے ہوگا، اور اس کا خسارہ صاحب مال کے ساتھ عامل پر بھی ہوگا۔ عامل کی طرف سے تعدی پائے جانے کی صورت میں شافیہ کا بھی یہی مسلک ہے (۲)۔ حنا بلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس میں نفع ہو تو وہ صاحب مال کا ہوگا، اور اگر خسارہ ہو جائے تو عامل تعدی کی وجہ سے اس کا ضامن ہوگا، اور حنفیہ کے قواعد بھی اس کے خلاف نہیں ہیں۔

مال کا ضائع ہو جانا یا اس میں نقصان ہو جانا:

۱۳- جیسا کہ پہلے گزرا کہ عقد ابضاع عقد امانت میں سے ہے، لہذا اگر وہ تلف ہو جائے یا اس میں خسارہ ہو جائے تو جس کے ہاتھ میں مال ہے اس پر ضمان واجب نہ ہوگا بشرطیکہ اس میں اس کی

نے اس کی تصریح کی ہے، اور شافیہ نے دوسرے شریک کی اجازت کی شرط کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے۔

جس کو بطور بضاعت مال دیا جائے اس کی اور اس کے تصرفات کی شرعی حیثیت:

۱۱- جسے بضاعت کے طور پر مال دیا جائے وہ شخص صاحب مال سے لئے ہوئے مال میں امین کی حیثیت رکھتا ہے، کیونکہ عقد ابضاع عقد امانت ہے، لہذا (مال کے ہلاک ہو جانے کی صورت میں) اس پر ضمان واجب نہ ہوگا، الا یہ کہ اس کی طرف سے لاپرواہی یا تعدی پائی جائے اور وہ مال میں صاحب مال کا وکیل ہے، لہذا وہ مال کو ترقی دینے والے تجارتی تصرفات یعنی خرید و فروخت وغیرہ میں صاحب مال کا نائب ہوگا جیسا کہ تجار کے عرف میں اس کا رواج ہے، اور اسے (ان تصرفات میں مالک سے) کسی خاص اجازت کی ضرورت نہ ہوگی، لیکن اگر وہ کسی اور کو وہ مال ابضاع کے طور پر تجارت کے لئے دینا چاہے تو اس صورت میں مضارب پر قیاس کرتے ہوئے اسے صاحب مال سے اجازت لینا ہوگی۔

اسی طرح اسے ان اعمال میں بھی مالک سے اجازت لینا ہوگی جو تجار کے معمولات سے خارج ہیں، مثلاً اصل سرمایہ سے، جو تجارت اور مال کو ترقی دینے کی غرض سے مخصوص کیا گیا ہے قرض دینا، یا تبرع، صدقہ اور ہدیہ کے طور پر دینا (یہ اور اسی طرح کے دیگر اعمال میں مالک سے اجازت لینا ضروری ہے)۔

مبضع (عامل) کا اپنی ذات کے لئے مال خریدنا:

۱۲- جب صاحب مال عامل کو بضاعت کے طور پر مال دے تو اسے اس کا حق نہیں ہے کہ وہ اس مال سے اپنے لئے تجارت کرے، اس کی

(۱) مواہب الجلیل ۵/۲۵۵۔

(۲) حوالہ سابق ۵/۲۲۵، الام ۳/۲۳۷ طبع بلاق، المغنی ۵/۵۹ طبع المریض، رد المحتار ۳/۵۰۵، البدائع ۱/۳۲۷، الفتاویٰ الہندیہ ۳/۵۷۷۔

إبضاع ۱۳

ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس جزء کا ضامن نہ ہوگا جس کا عامل دعویٰ کر رہا ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ مالک کے دعویٰ کا مطلب یہ ہے کہ عامل نے رضا کارانہ طور پر اس کے لئے کام کیا ہے، اور عامل اس کا انکار کر رہا ہے اور یہ دعویٰ کر رہا ہے کہ اس کا عمل اجرت مثل کے بدلے ہے۔ کیونکہ وہ متبرع (رضا کار) نہیں ہے (۱)۔

اور اگر صاحب مال قسم کھانے سے انکار کرے تو عامل کا قول یمن کے ساتھ معتبر ہوگا جب کہ اس جیسا مال، مضاربت میں استعمال ہو سکتا ہو۔ اور بعض قریبین سے منقول ہے کہ اگر ان کے عرف میں إبضاع کے لئے اجرت ہوتی ہو تو اس صورت میں زیادہ رائج یہ ہے کہ عامل کا قول معتبر ہوگا (۲)۔

اور حنا بلہ کے نزدیک اس میں دو احتمال ہے:

ایک تو یہ کہ عامل کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ عامل کا عمل اپنے لئے ہے، لہذا اپنے عمل کے بارے میں اس کا قول معتبر ہوگا۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ دونوں سے قسم لی جائے گی، اور عامل کو اس کے نفع کے حصہ اور اجرت مثل میں سے جو کم ہو وہ دیا جائے گا، اس لئے کہ نفع میں اس کا جو حصہ ہے اس سے زیادہ کا وہ مدعی نہیں ہے، لہذا وہ اس سے زیادہ کا مستحق نہ ہوگا، اور اگر اجرت مثل کم ہو تو اس کا مضاربت ہونا ثابت نہ ہوا، لہذا اس کے لئے اجرت مثل ہوگی اور باقی نفع صاحب مال کا ہوگا، کیونکہ اس کے مال میں اضافہ اس کے اصل مال کے تابع ہے (۳)۔

اور بعض فقہاء نے اسے بیانات کا تعارض قرار دیتے ہوئے یہ کہا

(۱) المدوید ۱۱/۱۳ طبع المطبعة، سواہب الجلیل ۵/۳۰۷، رد المحتار

۳/۵۳، الہدایہ ۳/۱۵ طبع مصنفی الحلیمی۔

(۲) الخرشنی ۳/۳۰، سواہب الجلیل ۵/۳۰۷۔

(۳) المغنی مع المشرح الکبیر ۵/۱۵۵، مطالب اولیٰ اسی ۳/۵۳۲، کشاف الفقہاء

۳۳۸/۳۔

کو تابعی اور تعدی کو دخل نہ ہو، لہذا اگر وہ مال کے ہلاک ہو جانے یا خسارہ ہو جانے کا دعویٰ کرے تو اس کا قول معتبر ہوگا، بلکہ فقہاء نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ اگر مالک نے عامل سے یہ کہہ دیا تھا کہ اس کا ضمان تم پر ہوگا تب بھی وہ اس کا ضامن نہ ہوگا، کیونکہ یہ عقد اس کے امانت ہونے کا تقاضہ کر رہا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے دونوں شاگردوں (ابو یوسف اور محمد) سے اجیر مشترک کے سلسلے میں یہ مروی ہے کہ ہلاکت کے سلسلے میں اس کا دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا، الا یہ کہ وہاں کوئی ایسا قریب نہ موجود ہو جو اس کی سچائی پر دلالت کر رہا ہو، جیسے عمومی آتشزدگی، توڑ پھوڑ کرنے والا چور اور معاند دشمن اور صاحبین نے کہا کہ یہ حکم بطور استحسان ہے، کیونکہ لوگوں کے حالات بدل چکے ہیں، اہل صنعت و حرفت کے بارے میں حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ نے ایسا ہی فتویٰ دیا ہے، اور یہ معلوم ہے کہ اصل شی صنعت کاروں کے ہاتھ میں امانت ہے، اسی طرح مبضع (عامل) کے ہاتھ میں مال بضاعت امانت ہے۔ اس لئے بضاعت کو امانت پر قیاس کرنا بعید نہیں ہے (۱)۔

عامل اور رب المال کا اختلاف:

۱۳ - اگر رب المال اور عامل کے درمیان اختلاف ہو جائے، عامل یہ دعویٰ کرے کہ اس نے مال مضاربت کے طور پر لیا ہے اور مالک یہ دعویٰ کرے کہ اس نے بضاعت کے طور پر دیا ہے تو حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اس صورت میں مالک کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، کیونکہ وہ منکر ہے۔ مالکیہ نے تصریح کی ہے کہ مالک پر عامل کے لئے اجرت مثل واجب ہے، لیکن اگر اجرت مثل مضاربت کے نصف منافع سے زیادہ ہو تو عامل کو اس کے دعویٰ سے زیادہ نہیں دیا جائے گا، اور اصحاب مذاہب ثلاثہ نے بیان کیا ہے کہ مالک کے قول کے معتبر

(۱) سواہب الجلیل ۵/۳۰۷، المجموع ۳/۱۵۵، حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۰۷،

انقلیو بی ۳/۸۱ طبع مکتبہ الحلیمی، المہذب ۱/۳۰۸۔

إبضاع ۱۵-۱۷

دوم: یہ کہ اس جیسا آدمی مضاربت پر کام کرتا ہو، اور یہ کہ اس جیسا مال مضاربت پر دیا جاتا ہو۔
سوم: یہ کہ مضاربت سے حاصل ہونے والے نفع کے جس جزء کے مشروط ہونے کا دعویٰ کیا گیا ہے وہ اس اجرت سے زائد ہو جس پر اتفاق کا دعویٰ ہے۔

چہارم: شرط یہ ہے کہ جتنے حصہ نفع جیسے نصف ربح پر مضاربت کی بات کہی جا رہی ہے یہ ترین قیاس ہو، جیسے کہ اس بات پر قرآن شہد ہوں کہ اس جیسا شخص اس جیسے حصہ نفع پر ہی کام کرتا ہے۔

پنجم: یہ کہ صاحب مال کا دعویٰ عرف کے مطابق نہ ہو۔

۱۶- اگر عامل اجرت کے ساتھ إبضاع کا دعویٰ کرے اور صاحب مال منافع کے متعین جزء کے ساتھ مضاربت کا، تو مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ اگر عامل کہے کہ مال میرے ہاتھ میں اجرت کے ساتھ بضاعت کے لئے ہے، اور صاحب مال یہ کہے کہ وہ تیرے ہاتھ میں منافع کے متعین جزء کے ساتھ مضاربت کے لئے ہے تو اس صورت میں عامل کا قول معتبر ہوگا۔

اور سابقہ مسئلہ میں جو شرائط مذکور ہوئے وہ یہاں بھی جاری ہوں گے (۱)۔

۱۷- اور اگر عامل مضاربت کا دعویٰ کرے اور صاحب مال إبضاع کا، اور ان دونوں میں سے ہر ایک تنہا اپنے لئے منافع کا طالب ہو تو حنابلہ کے نزدیک ان میں سے ہر ایک سے فریق مخالف کے دعویٰ کے انکار پر قسم لی جائے گی، کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنے خلاف اپنے فریق کے دعویٰ کا منکر ہے اور منکر کا قول (قسم کے ساتھ) معتبر ہوتا ہے، اور عامل کے لئے صرف اس کے عمل کی اجرت ہوگی اور باقی صاحب مال کا ہوگا، کیونکہ اس کے مال میں اضافہ اصل مال کے تابع ہے (۲)۔

کہ اگر دونوں میں سے ہر ایک نے اپنے دعویٰ پر بیہ تاہم کیا تو دونوں فریقوں کے پیش کئے ہوئے بیہ ایک دوسرے سے متعارض قرار پائے، پس اس صورت میں نفع دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم کر دیا جائے گا۔

لیکن حنابلہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ یہ دو بیہات کا تعارض نہیں ہے، لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک سے اپنے فریق مخالف کے دعویٰ کے انکار پر قسم لی جائے گی اور عامل کے لئے اس کے عمل کی اجرت ہوگی (۱)۔

اور اس کے برعکس یہ صورت نہیں ہو سکتی ہے کہ عامل تو إبضاع کا دعویٰ کرے اور صاحب مال مضاربت کا، کیونکہ یہ عادتاً محال ہے، الا یہ کہ عامل صاحب مال پر احسان کرنے کے ارادے سے ایسا کہے۔

۱۵- اور جب عامل نے مضاربت کا دعویٰ کیا اور صاحب مال نے متعین اجرت کے ساتھ إبضاع کا (جسے مالکیہ إبضاع کہتے ہیں دوسرے حضرات اسے از قبیل اجارہ شمار کرتے ہیں) تو اس صورت میں عامل کا قول بیہین کے ساتھ معتبر ہوگا اور وہ نفع کے ایک حصہ کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ یہاں اختلاف نفع کے اس حصہ کے بارے میں ہے جو مضارب کے لئے مشروط ہے، اور اس جزء کے بارے میں اختلاف کی صورت میں مضارب کو چا مانا جائے گا۔

اسی بنا پر اگر اجرت اس جزء کے مثل ہو جس کا اس نے مضاربت میں دعویٰ کیا ہے تو پھر اس پر قسم نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں حقیقت میں دونوں متفق ہیں، لہذا لفظ میں ان کا اختلاف مضرب نہیں ہوگا۔

مالکیہ کے نزدیک اس مسئلہ کے ضبط کے لئے پانچ شرائط ہیں:
اول: یہ کہ اختلاف اس عمل کے بعد ہو جو لزوم مضاربت کا سبب بنتا ہے۔

(۱) الخرشنی ۳۴۰، التاج والکلیل ۵/۳۷۰، اشرح المکبیر ۳/۵۳۶۔

(۲) مطالب اولیٰ اسی ۳۴۲، المغنی وشرح المکبیر ۵/۱۹۶۔

(۱) مطالب اولیٰ اسی ۳۴۱۔

إبضاع ۱۸، رابط ۱-۳

اور حنفیہ کے نزدیک اور اسی طرح مالکیہ کے کلام کا مقتضی، جیسا کہ انہوں نے مضاربہت میں ذکر کیا ہے، یہ ہے کہ صاحب مال کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا اور بینہ عامل کا معتبر ہوگا، کیونکہ وہ صاحب مال کے خلاف ملکیت کا دعویٰ کر رہا ہے اور مالک اس کا انکار کر رہا ہے (۱)۔

رابط

عقد رابطہ کب ختم ہوتا ہے:

۱۸- عقد رابطہ عام طور پر ان ہی باتوں سے ختم ہوتا ہے جن سے عقد مضاربہت ختم ہوتا ہے (۲)۔

اجمالاً اس کے درج ذیل اسباب ذکر کئے جاسکتے ہیں:

الف۔ عقد اصلی کا ختم ہو جانا یا اس عقد کا ختم ہو جانا عقد رابطہ بضع جس کے تابع ہے، پس جب رابطہ بضع مقررہ مدت کے لئے کیا جائے گا تو مدت پوری ہونے پر وہ ختم ہو جائے گا، اور اگر عقد رابطہ بضع کسی دوسرے عقد مثلاً مضاربہت کے تابع ہو تو مضاربہت کے ختم ہونے سے رابطہ بضع ختم ہو جائے گا۔

ب۔ معاملہ کو فتح کرنا: خواہ صاحب مال عامل کو معزول کر دے یا خود عامل اپنے کو معزول کر لے، کیونکہ یہ ایسا عقد ہے جو فریقین کی طرف سے لازم نہیں ہے۔

ج۔ معاملہ کا خود سے فتح ہو جانا: خواہ موت کی وجہ سے ہو یا اہلیت ختم ہو جانے کی وجہ سے، یا محل عقد کے ہلاک ہو جانے کی وجہ سے۔

تعریف:

۱- رابطہ (بغلی) موئذ سے کا اندرونی حصہ ہے، اس کی جمع آباط آتی ہے (۱)۔

فقہاء لفظ رابطہ کو اس کے لغوی معنی میں ہی استعمال کرتے ہیں (۲)۔

اجمالی حکم:

۲- فقہاء کے نزدیک بغلی سے متعلق امور کے مطابق حکم مختلف ہوتا ہے، جہاں تک بغلی کے بال کا تعلق ہے تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا زائل کرنا مسنون ہے (۳)۔

بحث کے مقامات:

۳- فقہاء کے نزدیک بغلی کے احکام اس سے متعلق امور کے لحاظ سے اپنے مقام پر ذکر کئے جاتے ہیں۔

اس کے بال کو زائل کرنے کا ذکر حنفیہ کے یہاں کتاب الطہارۃ کے باب الغسل میں ہے، اور شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ کے یہاں سنن

(۱) القاسوس (ابط)۔

(۲) فتح القدر ۱/ ۳۸، المجموع ۱/ ۳۱، طبع المکتبۃ العالمیۃ بالمکمل، المجلد ۱/ ۱۶۳، طبع المکتبۃ العالمیۃ، طبع المنار، جوہر الاکلیل ۱/ ۹۶، طبع الجلی۔

(۳) ساتھ مراجع۔

(۱) رد المحتار ۳/ ۵۳، الہدایہ ۳/ ۱۵۷۔

(۲) البدائع ۱/ ۱۰۹، رد المحتار ۳/ ۵۱۱، الخرشنی ۳/ ۳۳۹، المشرح المکبیر ۳/ ۵۳۵، تحفۃ الفقہاء ۳/ ۳۱، طبع جامعہ دمشق، معنی المحتاج ۲/ ۳۱۹، المغنی والمشرح المکبیر ۵/ ۱۸۳، مطالب اولیٰ انہی ۳/ ۵۳۲۔

إبطال ۱

فطرت کے ذیل میں اس کا تذکرہ ہے (۱)۔

اور دعا کے وقت بغل کی سفیدی کے ظاہر ہونے کا ذکر صلاۃ

استنقاء کی بحث میں ہے (۲)۔

اور حدود قائم کرنے کے وقت بغل کی سفیدی کے ظاہر ہونے کا

ذکر کتاب الحدود میں ہے (۳)۔

اور حج کے احرام میں چادر کو دائیں بغل کے نیچے رکھنے اور بائیں

موٹھ سے کے اوپر ڈالنے کا ذکر حج کے احرام کی بحث میں ہے (۴)۔

إبطال

۱- إبطال کے لغوی معنی کسی چیز کو فاسد کرنے اور زائل کرنے کے

ہیں، خواہ وہ چیز حق ہو یا باطل (۱)، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "لیحق

الحق و يبطل الباطل" (۲) تاکہ حق کا حق ہونا اور باطل کا باطل

ہونا ثابت کر دے۔ اور اس کا شرعی معنی: کسی چیز پر باطل ہونے کا

حکم لگانا ہے، چاہے وہ چیز وجود کے وقت صحیح تھی پھر اس پر بطلان کا

سبب طاری ہوا، یا یہ کہ کوئی چیز حسی طور پر وجود میں آئی (اسے شرعی

وجود نہیں ملا)۔ پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ نماز کا انعقاد صحیح طور پر ہوا

پھر بعد میں کوئی ایسی چیز پائی گئی (یعنی مصلیٰ سے کوئی مفسد صلاۃ عمل

سرزد ہوا) جس کی وجہ سے وہ باطل ہو گئی۔ اور دوسری صورت کی مثال

یہ ہے کہ کسی شخص نے کسی ایسی خاتون سے نکاح کیا جو ابدی طور پر اس

کے لئے حرام تھی جیسا کہ فقہاء کی عبارتوں سے سمجھ میں آتا ہے (اس

صورت میں نکاح کا وجود حسی طور پر تو ہے لیکن شرعی طور پر نہیں ہے)۔

اور إبطال کا لفظ فقہاء کی زبان میں فسخ (کسی عقد کو توڑ دینا) (۳)،

انفساد (فاسد کر دینا) (۴)، ازالہ (زائل کر دینا) (۵)، نقض (توڑ

(۱) تاج العروس، مفردات الراغب الاصفہانی (بطل)۔

(۲) سورة انفال، ۸۔

(۳) اقلیو بی و عمیرة ۱۷۶/۳ طبع اٹلی۔

(۴) اقلیو بی و عمیرة ۱۹۱/۲-۱۷۶/۳۔

(۵) اقلیو بی و عمیرة ۳۳/۳-۱۷۶، مطالب اولیٰ انبیٰ ۳۳۱ طبع مکتب

الاسلامی۔

(۱) ساہتہ مراجع۔

(۲) کشاف القناع ۶۱/۱ طبع انصار السنہ۔

(۳) کشاف القناع ۶۶/۱۔

(۴) الفتاویٰ الہندیہ ۲۲۲، ۲۲۵، ۲۲۳ طبع بولاق، کشاف القناع ۱۶/۲-۳

ابطال ۲-۳

ب۔ ابطال اور افساد:

۳- ابطال اور افساد کے درمیان فرق باطل اور فاسد کے درمیان فرق کے ذیل میں آئے گا۔

اگر شافعیہ اور حنابلہ کے مسلک کے مطابق ہم حج کا استثناء کر دیں تو فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ عبادات میں باطل اور فاسد ایک ہی معنی میں آتا ہے (۱)۔

اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اکثر غیر عبادت میں بھی یہ دونوں الفاظ ایک ہی معنی میں استعمال ہوتے ہیں (۲)۔

لیکن حنفیہ اکثر عقود میں فاسد اور باطل کے درمیان فرق کرتے ہیں، باطل وہ ہے جو نہ اپنی اصل کے لحاظ سے مشروع ہو اور نہ وصف کے لحاظ سے، اور فاسد وہ ہے جو اپنی اصل کے لحاظ سے تو مشروع ہو مگر وصف کے لحاظ سے مشروع نہ ہو (۳)، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: (لفظ بطلان، فساد)۔

ج۔ ابطال اور اسقاط:

۴- اسقاط میں ثابت شدہ حق کو ختم کرنا ہوتا ہے (۴)، اور ابطال میں حق کے وجود یا اس کے التزام کو روکنا ہوتا ہے۔

اور کبھی یہ دونوں (ابطال اور اسقاط) فقہاء کے کلام میں ایک ہی معنی میں آتے ہیں، مثلاً فقہاء کا قول: ”وقف باطل کرنے سے باطل

دینا) (۱) اور اسقاط (ساقط کر دینا) (۲) کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، لیکن وہ (ابطال) بعض لحاظ سے ان الفاظ سے مختلف ہوتا ہے، اور یہ فرق اس وقت ظاہر ہوگا جب ان الفاظ کے ساتھ اس کا موازنہ کیا جائے۔

ابطال میں اصل یہ ہے کہ شارع کی طرف سے ہو، جیسا کہ ابطال ان لوگوں کی طرف سے بھی ہوتا ہے جو کوئی عمل یا تصرف کریں، اور ابطال کبھی حاکم کی طرف سے ان امور میں ہوتا ہے جن پر شارع نے انہیں اختیار دیا ہے (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف۔ ابطال اور فسخ:

۲- فقہاء کبھی ایک ہی مسئلہ میں ابطال کی تعبیر اختیار کرتے ہیں اور کبھی فسخ کی فرق یہ ہے کہ ابطال کا صدور دوران تصرف بھی ہوتا ہے اور تصرف کے بعد بھی، اور ابطال جس طرح عقود اور تصرفات میں واقع ہوتا ہے اسی طرح عبادات میں بھی ہوتا ہے۔

لیکن فسخ عقود اور تصرفات میں زیادہ ہوتا ہے اور عبادات میں کم، اور اسی قبیل سے حج فسخ کر کے عمرہ ادا کرنا اور فرض کی نیت کو فسخ کر کے نفل کی نیت کرنا ہے، اور فسخ، عقود میں ان کے مکمل ہونے سے قبل ہوتا ہے، کیونکہ فسخ، عقد (۴) یا تصرف کے ربط کو ختم کرنا ہے۔

(۱) مجلسی علی الصواع ۳/۳۳۔

(۲) الاختیار ۲/۱۵ طبع المجلسی۔

(۳) اقلیوی ۲/۱۹۸۔

(۴) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۱۳۵ طبع المجلسی، الحموی علی الاشباہ ۲/۱۹۶، طبع دار المطابع الحامرة، والاشباہ والنظائر للسیدوطی ۲/۲۸۷-۲۹۱، قواعد ابن رجب ۲/۲۶۹ طبع الخانی، الفروق ۲/۲۶۹ طبع دار احیاء الکتب العربیہ اقلیوی ۲/۲۷۵، المہذب ۱/۳۰۰-۳۰۹ طبع مصطفیٰ المجلسی، الفواکیر العربیة فی المسائل المعیة ۲/۲۷۲ طبع الکتب الاسلامیہ۔

(۱) تحف الأبصار والبصائر ۲/۵۹ طبع الوطیة بلا اسکندر یہ تیسیر التحریر

۲/۲۳۶ طبع مصطفیٰ المجلسی، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۲/۱۳۵، الحموی علی

الاشباہ ۲/۱۹۳، الاشباہ والنظائر للسیدوطی ۲/۲۸۶، قواعد والفواکیر

الاصولیة للمجلسی ۲/۱۱۰-۱۱۱ طبع السیة الحمدیہ

(۲) تیسیر التحریر ۲/۲۳۶، الاشباہ والنظائر للسیدوطی ۲/۲۸۶۔

(۳) ابن ماجہ ۲/۹۹-۱۰۰ طبع اول۔

(۴) ابن ماجہ ۲/۲۳۔

ابطال ۵-۶

شافعیہ کے نزدیک حج و عمرہ کی طرح جہاد فی سبیل اللہ بھی ہے (۱)۔ اور ایسے تصرفات (یعنی خرید و فروخت اور دوسرے عقود) جو لازم ہیں ان کے نافذ ہو جانے کے بعد فریقین کی رضامندی کے بغیر نہیں باطل نہیں کیا جاسکتا (ہاں باہمی رضامندی سے عقد ختم ہو سکتا ہے) جیسا کہ اقالہ میں ہے۔

لیکن ایسے عقود جو ابھی فریقین کی طرف سے لازم نہیں ہوئے ہیں ان کو فریقین میں سے ہر ایک جب چاہے باطل کر سکتا ہے اور وہ عقود جو ایک فریق کی طرف سے لازم ہوئے ہیں دوسرے کی طرف سے نہیں، تو جس فریق کے حق میں عقد لازم نہیں ہے اس کا عقد کو باطل کرنا صحیح ہے، اور یہاں پر ابطال سے فسخ کے معنی مراد ہیں۔

بحث کے مقامات:

۶- انعقاد سے قبل ابطال کے احکام ”بطالان“ کی بحث میں اور انعقاد کے بعد ابطال کے احکام ”فسخ“ کی بحث میں ذکر کئے جائیں گے۔

چونکہ ابطال عبادات اور تصرفات سب پر طاری ہوتا ہے اس لئے تفصیل کے ساتھ اس کے مقامات کا بیان کرنا مشکل ہے، اس لئے ہر عبادت میں اس کے ابطال کے سبب کی طرف اور عقود اور تصرفات میں ہر عقد اور تصرف کے مقام کی طرف رجوع کیا جائے، جیسا کہ اہل اصول نے اپنی کتابوں میں اس کی تفصیل بیان کی ہے۔

نہیں ہوتا“، اور ان کا قول کہ ”میں نے خیار کو ساقط کیا“ یا ”باطل کیا“ (۱)۔

اجمالی حکم:

۵- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ عبادت سے فارغ ہونے کے بعد اس کا باطل کرنا صحیح نہیں ہے (۲)۔ مالکیہ کی ایک رائے یہ ہے کہ عبادت سے فارغ ہونے کے بعد اس کے باطل کرنے کی نیت کرنا صحیح ہے اور اس سے عبادت باطل ہو جائے گی۔

اور فرض کو شروع کرنے کے بعد بغیر کسی شرعی عذر کے اس کا باطل کرنا حرام ہے، اور اسی طرح حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک نفل شروع کرنے کے بعد اس کا باطل کرنا حرام ہے اور اس کا اعادہ واجب ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ”وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ“ (۳) اور اپنے اعمال کو رائیگاں مت کرو۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حج و عمرہ کے علاوہ دوسری نفل عبادتوں کا باطل کرنا مکروہ ہے۔ جہاں تک حج و عمرہ کا تعلق ہے تو شافعیہ کے نزدیک ان دونوں کا باطل کرنا حرام ہے، امام احمد سے بھی ایک روایت میں یہی منقول ہے۔ اس سلسلہ میں ان سے دوسری روایت یہ ہے کہ نفل حج و عمرہ کا حکم بھی دوسری تمام نفل عبادتوں کی طرح ہے (۴) اور

(۱) الاختیار ۱۵/۲، تحف الأبصار والبصائر ص ۳۲۰۔

(۲) الأشاہ والنظار لابن نجیم ص ۲۰، لہوی علی الأشاہ ۱/۷۸، الأشاہ والنظار للسیوطی ص ۳۸، لفرق ۲/۲۷-۲۸، الصراۃ لابن القیم ص ۵۸، ابن مابدین ۲۹۹/۳، الانصاف للمرادی ۱۰/۳۳۸ طبع انصار السنہ۔

(۳) ابن مابدین ۱/۳۶۲، لوطاب ۲/۹۰ طبع انجاء، المجموع ۱/۳۳۳ طبع المہر ب المعنی مع الشرح ۳/۵۱ طبع بول المنار، کشاف القناع ۱/۳۰۹ طبع انصار السنہ۔ سورہ محمد ۳۳۔

(۴) المجموع ۱/۳۹۳، المعنی مع الشرح ۳/۵۱۔

(۱) شرح المروض ۳/۷۸ طبع المہدیہ۔

کا اس بارے میں حضور ﷺ کی سنت پر عمل کرنا ثابت ہے۔
 امر کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اربط میں نہ ٹھہرنے سے حج پر کوئی
 اثر نہیں پڑے گا، نہ حج فاسد ہوگا اور نہ کوئی دم واجب ہوگا۔
 حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ کی رائے یہ ہے کہ
 آنحضور ﷺ نے وہاں استراحت کے ارادہ سے قیام فرمایا تھا، لہذا
 وہ مناسک حج میں داخل نہیں ہے۔

ربط

تعریف:

۱- اربط پانی کی وہ وسیع گزرگاہ ہے جس میں چھوٹی چھوٹی کنکریاں
 ہوں، اس کی جمع ”اربط“ اور خلاف قیاس ”بطح“ اور ”بطاح“ بھی
 آتی ہے (۱)۔

اور اس مکان کی تعیین کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے جسے
 مناسک حج کے مقامات میں ”اربط“ کہا جاتا ہے، جمہور کا قول یہ ہے
 کہ ”اربط“ مکہ اور منیٰ کے درمیان واقع کشادہ میدان کا نام ہے جو منیٰ
 کی طرف زیادہ قریب ہے، اور وہ اس مقام کا نام ہے جو دو پہاڑوں
 کے درمیان واقع ہے جس کی حد مقبرہ تک ہے۔ اسے اربط، بطح اور
 خیف بنی کنانہ کہا جاتا ہے اور اس کا نام حصب بھی ہے۔

بعض مالکیہ کا قول یہ ہے کہ وہ مکہ کے بالائی حصہ میں ”کداء“ کی
 گھاٹی کے نیچے ایک جگہ ہے، اور وہ حصب کا ایک حصہ ہے، اور حصب
 دونوں پہاڑوں کے درمیان مقبرہ تک کی جگہ ہے۔

اجمالی حکم:

۲- اربط میں اترنا اور اس میں ظہر، عصر، مغرب اور عشاء کی نمازیں
 پڑھنا چاروں مذاہب کے علماء کے نزدیک مستحب ہے، چونکہ رسول اللہ
 ﷺ کا وہاں ٹھہرنا اور نماز پڑھنا اور خلفاء ثلاثہ حضرات ابو بکرؓ و عثمانؓ

(۱) ارسوط ۳/۲۳، البدائع ۲/۱۶۰، المجموع للمووی ۸/۲۵۲، المغنی لابن
 قدامہ ۳/۲۸۲، لوطاب ۳/۱۳۶، البرقانی ۲/۲۸۸۔

(۱) الصحاح للجوهری ۱/۳۵۶۔

اُ ب ک م ۱-۳

عدول نہیں کیا جاسکتا اور اگر لکھ نہیں سکتا تو بیوع، معاملات اور شہادات وغیرہ میں اس کا وہ اشارہ کافی ہے جس سے اس کی مراد سمجھ میں آجائے۔

فقہاء اس کی تفصیلات بیوع، نکاح، معاملات اور شہادات میں بیان کرتے ہیں (۱)۔

لیکن حدود میں نہ اپنے خلاف اس کا اقرار قبول کیا جائے گا اور نہ دوسروں کے خلاف اس کی شہادت معتبر ہوگی، اس تفصیل کے مطابق جو فقہاء نے اس سلسلے میں بیان کی ہے، اس لئے کہ اس میں ایسا شبہ پایا جاتا ہے جو حدود کو ساقط کر دیتا ہے۔ اس کی تفصیل کتاب الحدود میں ملے گی (۲)۔

بحث کے مقامات:

۳- کونگے کی زبان پر جنایت یا کونگے کے ذریعہ دوسرے کی زبان پر جنایت کے حکم میں تفصیل ہے جسے فقہاء جنایت علی مادون النفس کی بحث میں ذکر کرتے ہیں (۳) اور غلام یا نکاح یا قضاء اور لامت میں کونگاپن کے عیب شمار کرنے میں قدرے تفصیل ہے۔

اُ ب ک م

تعریف:

۱- اُ ب ک م ”بکلم“ کا صیغہ صفت ہے، جس کے معنی کونگاپن کے ہیں، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ”اُخرس“ وہ ہے جو پیدائشی طور پر نہ بولتا ہو، اور ”اُ ب ک م“ وہ ہے جسے کوئی تو ہو لیکن وہ جواب کو نہ سمجھ پاتا ہو (۱)۔

فقہاء کے استعمال میں اُ ب ک م اور اُخرس کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

عام قاعدہ اور اجمالی حکم:

۲- چونکہ اُخرس زبان سے اپنی بات واضح کرنے کی قدرت نہیں رکھتا اس لئے عبادات جیسے نماز، تلاوت قرآن اور تلبیہ میں اس کا نیت کرنا، زبان بلانا یا غیر واضح تلفظ کافی ہوگا، مالکیہ کے نزدیک نیت پر اکتفاء صحیح ہے (۲)۔

فقہاء نے نماز اور حج کی بحث میں اس کی تفصیل بیان کی ہے (۳) عبادات کے علاوہ امور میں ضروری ہوگا کہ وہ تحریر و کتابت کے ذریعہ اپنی بات واضح کرے، اگر کتابت کی قدرت وہ رکھتا ہے تو اس سے

(۱) لسان العرب، المصباح لمیر (بکلم)۔

(۲) الرزقانی علی فطیل ۱/۱۹۵، الاشاہ والنظار للسیروطی ص ۱۶۹۔

(۳) ابن ماجہ ۱/۳۲۳-۳۹۹ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ، المغنی ۱/۵۱۲ طبع اول۔

(۱) ابن ماجہ ۲/۲۲۵ و ۳/۳۷۹ و ۳/۲۱۵، اقلیو بی وعمیرة ۲/۱۵۳

۳/۳۲۹، ۳/۱۳۰-۲۱۹-۳۲۷ طبع الحلبي، جوہر الاطیل ۱/۳۲۸ و

۲/۲۳۳ طبع عباس شعرون، المغنی لابن قدامہ ۸/۳۱۱، ۲/۶۳ طبع اول۔

(۲) ابن ماجہ ۳/۱۲۳، جوہر الاطیل ۲/۱۳۲، اقلیو بی وعمیرة ۳/۱۱۹، المغنی

لابن قدامہ ۱۲/۶۳۔

(۳) اقلیو بی وعمیرة ۳/۱۱۹، ابن ماجہ ۳/۱۹۲، ۵/۲۶۹، جوہر الاطیل

۲/۲۶۹۔

میں نوافض وضو کے ذیل میں، اس کے اصطبل میں نماز پڑھنے کے مسئلہ پر کتاب اصلاۃ میں شرائط نماز کے ذیل میں (۱)، اونٹ کے پیٹاب اور لید کی طہارت کے مسئلہ پر نجاسات کے باب میں (۲)، اس کے دودھ اور پیٹاب سے علاج معالجہ کے مسئلہ پر ”تداویٰ“ کی اصطلاح کے تحت، اس کی زکاۃ کے مسئلہ پر کتاب الزکاۃ میں ”اونٹ کی زکاۃ اور قربانی“ کے ذیل میں، لائق قربانی اونٹ کی عمر کے مسئلہ پر قربانی کے باب میں، حج میں قربانی کے لئے اونٹ کو ساتھ لے جانے کے مسئلہ پر کتاب الحج میں ”ہدی“ کے ذیل میں، اونٹ کے ذبح شرعی کے مسئلہ پر کتاب الذبائح میں، اور دیت میں اونٹ دیے جانے کے مسئلہ پر باب الدیات میں مقادیر دیت کے ذیل میں، اس کی حفاظت کی صفت کی بحث ”کتاب السرۃ“ میں صفت حفاظت کی بحث کے ذیل میں ہے۔ اونٹوں کے درمیان دوڑ کا مسئلہ ”سبق اور رمی“ کے ذیل میں، مال غنیمت میں اس کے لئے حصہ مقرر کرنے کے مسئلہ پر کتاب الجہاد میں، اور عقیقہ کے طور پر اس کو قربانی کرنے کے مسئلہ پر کتاب الاضحیۃ میں عقیقہ کے ذیل میں بحث کی گئی ہے (۳) وغیرہ۔

ابلاغ

دیکھئے: تبلیغ۔

- (۱) حوالہ سابق ۲/۶۷۔
 (۲) المجموع ۲/۵۰۳-۵۰۴، اشروانی ۱/۲۹۶۔
 (۳) دلیل الطالب ۲/۹۳ طبع المکتب الاسلامی دہلی۔

اہل

تعریف:

۱- اہل وہ اسم جمع ہے جس کا مفرد نہیں ہے، یہ واحد اور جمع دونوں پر بولا جاتا ہے، اس کی جمع آہال آتی ہے (۱)۔ اور ذبح کے بعد اس کے فرد کو ”جزور“ کہا جاتا ہے۔
 فقہاء اس لفظ کو اس کے لغوی معنی میں ہی استعمال کرتے ہیں۔

اجمالی حکم:

۲- اونٹ کے گوشت (کھانے) سے وضو کے ٹوٹنے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور کا مسلک اس سلسلے میں یہ ہے کہ اس کا گوشت کھانے سے وضو نہیں ٹوٹتا (۲)، اور حنابلہ کے نزدیک اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اگرچہ گوشت کچا ہی کیوں نہ ہو (۳)۔

بحث کے مقامات:

۳- اونٹ سے بہت سے مسائل متعلق ہیں جن میں سے ہر ایک پر فقہاء نے اس کے مقام پر بحث کی ہے، لہذا اس کے گوشت کے کھانے سے وضو (ٹوٹنے) کے مسئلہ پر فقہاء نے طہارت کے باب

- (۱) المجموع لابن سیدہ ۲/۷ طبع بولاق، القاوس۔
 (۲) البدائع ۱/۲۲ طبع شرکت المطبوعات ۱۳۲۷ھ، الدرر النوری ۱/۱۳۳-۱۳۴ طبع عینی الحللی، المجموع ۲/۵۷ طبع المیسر۔
 (۳) المغنی لابن قدامہ ۱/۱۸۳ طبع المنار ۱۳۲۱ھ۔

اور ”ابن“ باپ کے اعتبار سے اس کا ہر وہ مذکر لڑکا ہے جو فراش صحیح پر یا عقد نکاح فاسد، یا وطی بائبہ جس کا شریعت نے اعتبار کیا ہے، یا ملک یمن کی بنیاد پر پیدا ہوا ہو۔

اور ماں کے لحاظ سے ہر وہ لڑکا جسے اس نے جنا ہے خواہ وطی حلال کی بنیاد پر ہو یا وطی حرام کی بنیاد پر، اسی طرح جس عورت نے کسی لڑکے کو دودھ پلایا وہ بچہ اس کا رضاعی بیٹا ہو گیا (۱)۔

ابن

تعریف:

۱- ابن کے حقیقی معنی صلی بیٹے کے ہیں، اور پوتے پر اس کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے، اور صلی سے مراد براہ راست اولاد ہے، چاہے باپ کی طرف سے ہو یا ماں کی طرف سے، اور ابن کا اطلاق رضاعی بیٹے پر بھی مجازاً ہوتا ہے، لیکن جب اسے مطلق بولا جائے تو اس سے نسبی بیٹا مراد ہوتا ہے، اور اس کا اطلاق صرف نر اولاد پر ہوتا ہے، بخلاف لفظ ”ولد“ کے کہ وہ لڑکا اور لڑکی دونوں کو شامل ہوتا ہے۔

اور ابن کی تانیث ”ابنت“ اور ایک لغت میں ”بنت“ ہے۔

انسان کی اولاد کے ذیل میں ابن کی جمع ”بنین“ اور ”ابناء“ آتی ہے اور انسان کے علاوہ غیر ذوی العقول میں جیسے ابن مخاض (اونٹ کا ایک سالہ بچہ) اور ابن لبون (اونٹ کا دو سالہ بچہ) کے لئے جمع میں بنات مخاض اور بنات لبون استعمال کیا جاتا ہے۔

ابن کی اضافت کسی مناسبت کی بنیاد پر ایسے لفظ کی طرف بھی ہوتی ہے جو ابوة (باپ بیٹے کے رشتہ) پر دلالت نہیں کرتا، جیسے ابن اسبیل (۱)۔

اور فقہاء اس لفظ کا استعمال معنی لغوی ہی میں کرتے ہیں (۲)۔

(۱) لسان العرب، الکلیات للکفوی، المصباح للمیر للقیوی، المفردات فی غریب القرآن (بنو)۔

(۲) نتائج الافکار (تکلیف فنیہ القدر) ۳۷۶/۸ طبع الامیریہ، الفواکیر الدوانی ۳۳۰/۲ طبع مصحفی المجلس، المغنی ۳۱۹/۶ طبع المنار۔

اجمالی حکم:

۲- لڑکا عصبہ بنفسہ ہے، جو تمام عصبات میں سب سے زیادہ حق دار ہے، اسی بنیاد پر وہ اپنے علاوہ دیگر عصبات پر مقدم ہوگا (۲)، اور اس پر درج ذیل احکام مرتب ہوں گے:

وہ عصبہ ہونے کی بنیاد پر وارث ہوتا ہے، اگر تنہا ہو تو مورث کے پورے مال کا وارث ہوتا ہے، اور اگر اصحاب فرائض موجود ہوں تو ان کے اپنا اپنا حصہ لے لینے کے بعد باقی مال کا حق دار ہوتا ہے، اور وہ اپنی بہن کو عصبہ بنا دیتا ہے اور بہن کے ساتھ اس کو ایک بہن کا دو گنا حصہ دیا جاتا ہے۔

اور وہ میراث سے کبھی محروم نہیں ہوتا، ہاں وہ دوسروں کے لئے حاجب بنتا ہے، کسی کو بالکل محروم کر دیتا ہے (مثلاً میت کے بھائی بہن کو)، اور کبھی کسی کے حصہ کو کم کر دیتا ہے (۳) (مثلاً میت کے والدین کو)، اور اس مسئلہ میں فقہاء کا اتفاق ہے۔

(۱) ابن ماجہ بن ۲۷۹/۲-۶۲۳ طبع بلاق، الفواکیر الدوانی ۳۳۰/۲، المغنی للمغالی ۸۸۷/۲ مطبعہ الآداب والنوی، المہذب ۱۳۰/۲-۱۵۵، المغنی ۱۵۷-۵۵۔

(۲) المہذب ۳۰/۲ طبع عیسی المجلس۔

(۳) الفواکیر الدوانی ۳۳۵/۲-۳۳۸-۳۳۲، المہذب ۳۰/۲، المغنی ۱۹/۷، السراجیہ (احصیہ) طبع مصحفی المجلس، حامیہ الرسول ۳۵۹/۳، ۳۶۵ طبع عیسی المجلس۔

ولد الزنا کا نسب صرف ماں سے ثابت ہوگا، کیونکہ اسے زانی کے ساتھ لاحق نہیں کیا جاسکتا۔ بعض ائمہ کے نزدیک زنا سے حرمت مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے، اس سلسلے میں ائمہ کا اختلاف اور دوسری تفصیلات کے لئے احکام نکاح کی طرف مراجعت کی جائے (۱)، مثلاً زانی کی بیٹی اس لڑکے پر حرام ہوگی جو اس کے زنا کے نطفہ سے پیدا ہوا ہو۔

بحث کے مقامات:

۳- لڑکے کے متعدد احکام ہیں جو فقہ کی کتابوں میں اپنے اپنے مقام پر تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں، ان میں سے وراثت، نکاح، رضاعت، نفقہ، حضانت (پرورش)، نسب، زنا، جنایات (جرم) اور عقیدہ وغیرہ ہیں۔

اسی طرح وہ تمام فقہاء کے نزدیک ”ولاء“ کا حق دار ہوتا ہے، لڑکی نہیں ہوتی (۱)۔

چونکہ لڑکا (نہ لڑکی) عاقلہ میں داخل ہے، اس لئے وہ مالکیہ، حنفیہ اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ میں سے ابوعلی طبری کی رائے کے مطابق ان لوگوں میں سے ہے جو قسامت اور دیت کا بوجھ برداشت کرتے ہیں۔

اس کی تفصیل اس سے متعلقہ ابواب میں مذکور ہے (۲)۔ اور جمہور کے نزدیک لڑکے کو اپنی ماں کا نکاح کرانے کا اختیار ہے، اس کی تفصیل باب ولایت میں مذکور ہے۔

البتہ والدین کے نفقہ کی ذمہ داری میں لڑکے کو لڑکی پر اولیت حاصل ہے، اس بارے میں اختلاف ہے (۳)۔

بعض فقہاء عقیدہ میں لڑکے کے لئے دو بکری کو خاص کرتے ہیں جب کہ لڑکی کی جانب سے ایک بکری کو کافی قرار دیتے ہیں (۴)، یہ نسبی بیٹے کے احکام ہوئے۔

جہاں تک رضائی بیٹے کا تعلق ہے تو اس سے جو اہم احکام متعلق ہیں وہ حسب ذیل ہیں: نکاح کا حرام ہونا، خلوت کا جائز ہونا، جو لوگ مس مرأة (عورت کو چھونے) سے وضو کے ٹوٹ جانے کے قائل ہیں ان کے نزدیک اس کے چھونے سے وضو کا نہ ٹوٹنا (۵)، اور اس کے علاوہ وہ احکام ہیں جو حقیقی بیٹے کے ساتھ خاص ہیں۔

(۱) السراجیہ ص ۷۶، الفواکر الدوانی ۲۰۹/۲، المہذب ۲۲/۲، المغنی ۲۵۰/۷۔

(۲) البدائع ۱۰/۲۶۶، ۳۶۶، ۳۷۶، طبع الامام القہرہ، الفواکر الدوانی ۲۲۸/۲، ۲۵۲، ۲۶۹، المہذب ۲۱۳/۲-۲۱۳، المغنی ۵۰۳، ۵۱۳، ۵۱۶، ۵۲۳، ۱۰/۲۲۔

(۳) المہذب ۱۶۸/۲۔

(۴) المغنی ۱۱/۱۴۰، مع الجلیل ۶۳۰، طبع طرابلس لیبیا۔

(۵) لحر رنی فقہ ۱۱۱/۲، طبع السنۃ لحدیث المہذب ۱۵۶/۲۔

(۱) ابن ماجہ ص ۱۱۲، المغنی ۱۲۱/۲، ۱۹۹/۲، لحر ۲۰۳، لحر ۲۰۱/۲۔

نو اسی کے لئے) اسی بنا پر حضرت حسن اور حسین رضی اللہ عنہما کو "سبطا رسول اللہ" (رسول اللہ کے دونوں نواسے) کہا گیا ہے، اور کبھی لڑکے کی اولاد کو بھی سبط کہا جاتا ہے۔

ابن الابن

اجمالی حکم:

۳- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ پوتا عصبہ میں سے ہے، اور اس سے اوپر کا بیٹا اسے محبوب کر دیتا ہے اور وہ خود اپنے سے نیچے والے پوتوں کو محبوب کر دیتا ہے (۱)، اور اپنے برابر درجہ کی بہنوں اور اپنی چچا زاد بہنوں کو عصبہ بنا دیتا ہے، اسی طرح وہ اپنے اوپر کی پھوپھیوں کو بھی عصبہ بنا دیتا ہے اگر ان کے لئے بیٹیوں کے حصہ میں سے کچھ نہ ہو۔

فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ پوتا نکاح میں اپنی دادی کا ولی ہوگا یا نہیں؟ جمہور کی رائے یہ ہے کہ اسے ولایت نکاح حاصل ہے (۲)، اور شافعیہ نے اس سلسلہ میں اختلاف کیا ہے (۳)۔

بحث کے مقامات:

۴- فقہاء ابن الابن (پوتے) کے احکام کو ہر فقہی مسئلہ سے متعلق اس کے مقام پر تفصیل سے ذکر کرتے ہیں، پس اس کی وراثت کے

(۱) السراجیہ ص ۱۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المکریدی، امہد ب ۲۹۲ اور اس کے بعد کے صفحات طبع النجاشی ۱۳۷ھ، الدرستی ۲۵۹-۲۶۶ طبع دار احیاء الکتب العربیہ، المغنی ۱۷۱ طبع بول۔

(۲) البدائع ص ۱۳۵۰ طبع الامام مصر، الخرشنی ص ۱۸ طبع بول المطبعة العامرہ، المغنی ۱۷۱ طبع بول۔

(۳) الجمل علی شرح الصحیح ص ۱۵۰ طبع دار احیاء التراث العربیہ ۱۳۰۵ھ، القواعد لابن رجب ص ۳۲۔

تعریف:

۱- ابن الابن اس لڑکے کو کہتے ہیں جو نسبی اور رضاعی بیٹے کی برادر راست اولاد ہے، اور جب مطلق بولا جائے تو اس سے نسبی پوتا مراد ہوتا ہے، اور اسے "حفید" کہا جاتا ہے، اور پوتے کو مجازاً بیٹا بھی کہا جاتا ہے (۱) جیسا کہ پوتے کے بیٹے کو بھی مجازاً ابن کہا جاتا ہے اگرچہ وہ نیچے تک جائے (یعنی پوتے کے پوتے، پر پوتے وغیرہ کو بھی بیٹا کہا جاتا ہے)۔

فقہاء بھی یہی لغوی معنی مراد لیتے ہیں (۲) بشرطیکہ نسب شرعی طریقہ پر ثابت ہو جائے۔

متعلقہ الفاظ:

۲- ولد الابن: یہ ابن الابن کے مقابلہ میں عام ہے، کیونکہ بیٹے کی بیٹی (پوتی) کو بھی شامل ہوتا ہے۔

سبط:

سبط کا استعمال اکثر بیٹی کی اولاد کے لئے ہوتا ہے (یعنی نواسہ،

(۱) تاج العروس، امصباح المیر، المفردات فی غریب القرآن (نو)۔

(۲) تمیزین الصحیحین ص ۲۳۰-۲۳۳ طبع اول، ومیرۃ ص ۱۳۹ طبع النجاشی ۱۳۵۲ھ، السراجیہ ص ۱۵۲ طبع مخرج اللہ ذی المکریدی۔

ابن الأَخ ۱-۲

مسئلہ کا ذکر فرانس کے باب میں عصبیات کی میراث (۱) اور حجب پر گفتگو کرتے ہوئے، داوی کے نکاح میں اس کی ولایت کا تذکرہ کتاب النکاح میں باب الاولیاء کی بحث کے ذیل میں (۲)، اور اس کے علاوہ اس سے متعلق دوسرے مسائل کو اس کے مشہور ابواب میں ذکر کرتے ہیں۔

ابن الأَخ

تعریف:

۱- لغت اور اصطلاح میں ابن الأَخ کا اطلاق بھائی کے بیٹے پر ہوتا ہے، بھائی خواہ حقیقی ہو، یا علاقائی (باپ شریک) یا اخیانی (ماں شریک) یا رضاعی (۱) (دودھ شریک)، اور جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے نسبی بھائی کا لڑکا مراد ہوتا ہے۔

لفظ ابن الأَخ کا اطلاق مجازاً بھائی کے پوتے در پوتے پر بھی ہوتا

ہے۔

اجمالی حکم:

۲- اگر بھائی نہ ہو تو ابن الأَخ میراث میں بھائی کی جگہ لیتا ہے، مگر پانچ جگہوں میں ابن الأَخ اپنے باپ کی جگہ نہیں لیتا ہے: ایک تو یہ کہ ابن الأَخ اپنی بہن کو عصبہ نہیں بناتا (۲) (جب کہ اس کا باپ اپنی بہن کو عصبہ بنا دیتا ہے)۔

دوسرے یہ کہ داد اتمام قسم کے بھتیجوں کو (خواہ حقیقی ہوں یا علاقائی یا

(۱) لسان العرب، مفردات الراغب الاصفہانی (ا خ و)، شرح الروض ۳۱۸/۳ طبع المیمیہ۔

(۲) شرح السراج، ۱۵۵، الفواکر الدوائی ۳/۳۳۲ طبع مصنفی الجلی، الدسوقی ۳۶۰/۳ طبع دار الفکر، معنی الجناح ۳/۱۹ طبع مصنفی الجلی، الاشرافی علی التتبع ۳۰۷/۶ طبع دار صادر، الجمل علی التتبع ۳/۹ طبع صادر، العرب الفانص ۲۶۱-۹۱ طبع مصنفی الجلی۔

(۲،۱) ساتھ فقہی مراجع۔

ابن لائخ ۳

میں (۱) بھی وہ چچا پر مقدم ہوگا۔

تمام فقہاء داوا کو حضانت میں بھتیجے پر مقدم کرتے ہیں، اسی طرح مالکیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء اقرب لائق اقرب کے لئے وصیت کرنے کی صورت میں اور نکاح میں داوا کو بھتیجے پر مقدم کرتے ہیں (۲)۔

مالکیہ حنفی یا علانی بھتیجے کو اقرب لائق اقرب کے لئے کی گئی وصیت یا ذوی الارحام میں سے قریب ترین کے لئے کی گئی وصیت میں (۳)، اور نکاح کی ولایت میں (۴) داوا پر مقدم کرتے ہیں۔

رضاعی بھتیجے کے لئے کچھ خصوصی احکام نہیں ہیں الا یہ کہ اس کی رضاعی پھوپھی اس پر حرام ہو جائے گی۔

بحث کے مقامات:

۳- فقہاء بھتیجے کے سلسلے میں کتاب الزکاۃ (مصارف زکاۃ یا صدقات کے اقسام) کے تحت اقارب اور رشتہ داروں کے سلسلے میں بحث کرتے ہوئے گفتگو کرتے ہیں، نیز ارحام یا اقارب کے لئے وقف اور وصیت کے ذیل میں، بہہ میں (یعنی مال موہوب کو واپس لینے یا بہہ سے رجوع کرنے میں)، عصبہ، اصحاب فرانس اور ذوی الارحام کی میراث کے

اخیانی (محبوب کر دیتا ہے، کیونکہ وہ بھائی کی طرح ہے، اور بھائی کے ساتھ بھتیجا وارث نہیں ہوتا، اور داوا حقیقی بھائی یا علانی بھائی کو اکثر فقہاء کے نزدیک محبوب نہیں کرتا ہے (۱)۔

تیسرے یہ کہ اگر بھتیجے ایک سے زائد ہوں تو ماں کے حصے کو ثلث (تہائی) سے سدس (چھٹے حصے) میں نہیں بدلتے، بخلاف بھائیوں کے کہ اگر بھائی ایک سے زائد ہوں تو ماں کا حصہ تہائی سے گھٹ کر چھٹا ہو جاتا ہے (۲)۔

چوتھے یہ کہ اخیانی بھائی کا بیٹا اصحاب فرانس میں داخل ہونے کی حیثیت سے وارث نہیں ہوتا، جب کہ اخیانی بھائی صاحب فرض ہونے کی حیثیت سے وارث ہوتا ہے (۳)۔

پانچویں یہ کہ مسئلہ مشرک میں اگر بھتیجوں کو بھائیوں کی جگہ فرض کیا جائے تو وہ وارث نہیں ہوں گے۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حقیقی یا علانی بھتیجا میراث میں چچا پر مقدم ہوگا (۴)، اسی طرح اگر ”اقرب لائق اقرب“ تمام رشتہ داروں میں سب سے زیادہ قریب کے لئے وصیت کی گئی ہو تو وہ چچا پر مقدم ہوگا (۵)، اور نکاح کی ولایت میں (۶) اور حضانت (حق پرورش)

(۱) السراجیہ ص ۱۳۱، الفواکیر الدوانی ۲/۳۲۲، شرح الروض ۹/۳، الحدیب الفائف ۶/۱ طبع مصنفی لجلسی۔

(۲) شرح السراجیہ ص ۱۲۳ طبع فرج اللہ ذکی المکردی، الفواکیر الدوانی ۲/۳۲۲، شرح الروض ۹/۳، الحدیب الفائف ۶/۱-۷، البحر ۳/۳۵۳ طبع السیاحی الحدیب۔

(۳) شرح السراجیہ ص ۲۷۰، الفواکیر الدوانی ۲/۳۲۲، الشروانی علی البیہ ۴/۸۸، الحدیب الفائف ۶/۱-۷۔

(۴) الاختیار ۵/۳۵ طبع مصنفی لجلسی، بلذ الساک ۳/۷۹، طبع مصنفی لجلسی، البحر علی الحجج ۳/۱۳، الحدیب الفائف ۶/۱-۷۔

(۵) البحر الرائق ۸/۵۰۸، التاج والاکلیل ۶/۳۷۳ طبع مکتبہ انوار لبیا، البحر علی الحجج ۳/۶۱، المغنی مع الشرح ۶/۵۱۱ طبع اول۔

(۶) البیہ شرح البیہ علی الارجوزہ ۱/۲۰۳، البحر علی الحجج ۳/۱۳۳، البحر علی

= الخطیب ۳/۳۳۰ طبع مصنفی لجلسی، مطالب اولی ائسی ۵/۶۱ طبع المکتب الاسلامی دمشق۔

(۱) ابن ماجہ ۲/۶۳۸ طبع اول، البیہ شرح البیہ علی الارجوزہ ۱/۲۰۶ طبع مصنفی لجلسی، البحر علی الحجج ۳/۹۰، البحر علی الخطیب ۳/۹۱، المغنی مع الشرح ۳/۳۱۰ طبع اول۔

(۲) شرح السراجیہ ص ۱۳۹، البحر الرائق ۸/۵۰۸ طبع الطمید، ابن ماجہ ۲/۶۳۸، البیہ شرح البیہ علی الارجوزہ ۱/۲۰۶، البحر علی الخطیب ۳/۹۱ طبع مصنفی لجلسی، شرح الروض ۹/۳، الحدیب الفائف ۶/۱-۷، المغنی مع الشرح الکیبر ۶/۵۱۰، الارضاف ۶/۶۹ طبع انصار السنہ۔

(۳) شرح مع البیہ ۳/۶۵ طبع مکتبہ انوار لبیا۔

(۴) البیہ شرح البیہ علی الارجوزہ ۱/۲۵۳۔

ذیل میں، نکاح میں اولیاء کی ترتیب اور محرمات کے ذیل میں، کتاب ارضاع، (یعنی دودھ پینے والے پر جو رشتے حرام ہیں) اس کے ذیل میں، حضانت (حق پرورش) کے ذیل میں، قضاء میں، شہادت (رشتہ داروں کی شہادت) میں ان کے لئے جو حکم ہے اور ان کے خلاف جو حکم ہے اس کے ذیل میں، اور کتاب العتق (ان رشتہ داروں کے تذکرہ کے ذیل میں جو کسی انسان کی ملک میں آکر آزاد ہوتے ہیں) کے ذیل میں بحث کرتے ہیں۔

ابن الأخت

تعریف:

۱- بھانجیا تو نسبی ہو گا یا رضاعی۔

نسبی بھانجیا نسبی بہن کا حقیقی لڑکا ہے، اور اس کی تین قسمیں ہیں: نسبی بہن کا بیٹا، علاقائی بہن کا بیٹا، اخیانی بہن کا بیٹا۔

رضاعی بھانجیا وہ لڑکا ہے جسے نسبی بہن نے دودھ پلایا ہو، یا وہ رضاعی بہن کا نسبی بیٹا ہے، یہ بات پیش نظر رہے کہ عربی میں ”ولد“ کا لفظ لڑکے و لڑکی دونوں کو شامل ہوتا ہے، اور لفظ ابن صرف اولاد پر ہی کو شامل ہوتا ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

بھانجیا محرم میں سے ہے، (یعنی وہ مرد جن سے نکاح حرام ہے مثلاً باپ بیٹا بھائی وغیرہ):

۲- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بھانجیا ذی رحم محرم میں سے ہے، اس لئے اس پر وہ تمام احکام جاری ہوں گے جو دوسرے محرم پر جاری ہوتے ہیں، یعنی نکاح کی حرمت، اور خواتین کے پاس آنے جانے کی لباحت، اور مباح حدود میں ان کی طرف دیکھنے کا جواز، اور چوری کے معاملہ میں ہاتھ کا کانا جانا۔ اس کی تفصیل فقہی کتابوں میں محرم کی اصطلاح، اور ابواب الخطر والاباحۃ اور نکاح کے ذیل میں مذکور ہے (۱)۔

(۱) جامعہ الطحاوی علی مراتب العوارح، ص ۳۲۳ طبع عثمانیہ، بدائع الصنائع

بھانجا ذوی الأرحام میں سے ہے:

۳- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بھانجا ذوی الأرحام میں سے ہے (اور یہ وہ لوگ ہیں جو قرابت میں کسی شخص کی طرف کسی خاتون کے واسطے سے منسوب ہوتے ہیں)، اور ان لوگوں کے لئے وراثت، نفقہ، نماز جنازہ میں امامت کا حق دار ہونے، ولایت اور صلہ رحمی کے سلسلے میں خصوصی احکام ہیں جنہیں فقہاء نے فقہی کتابوں کے مذکورہ ابواب میں تفصیل سے ذکر کیا ہے۔

اور بھانجے کی پرورش کے سلسلے میں خالد کو باپ پر مقدم کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جس کی تفصیل فقہی کتابوں میں حضانت کی بحث میں آتی ہے۔

ابن البنت

تعریف:

۱- نو اسایا تو نسبی ہوگا یا رضاعی، نسبی نو اسایا نسبی بیٹی کا نسبی لڑکا ہے۔ رضاعی نو اسایا وہ ہے جس میں بجائے نسب کے رشتہ رضاعت کا واسطہ ہو۔

اور وہ یا تو نسبی بیٹی کا رضاعی بیٹا ہوگا، یا رضاعی بیٹی کا نسبی بیٹا ہوگا، یا رضاعی بیٹی کا رضاعی بیٹا ہوگا۔

اور مطلق ہونے کی صورت میں نو اسایا مراد ہوگا۔

۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص کہے کہ ”میری اولاد“ تو اس کے تحت نو اسایا داخل نہیں ہوگا، مثلاً کوئی وقف کہے کہ میں نے یہ گھر اپنی اولاد کے لئے وقف کر دیا (تو اس میں نو اسایا داخل نہیں ہوگا)۔

فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ نو اسایا درج ذیل الفاظ: ”میری اولاد کی اولاد، میری نسل، میری بیڑھی اور میری ذریت“ میں داخل ہے یا نہیں (۱)۔ فقہاء نے کتاب الوقف میں ”موقوف علیہ“ پر گفتگو کرتے ہوئے اسے تفصیل سے بیان کیا ہے۔

= ۳۷۰ طبع مطبعہ الامام، حاشیہ البحری ۲/۳۹۲ طبع دار المعرفی مغنی
لجناح ۳/۱۵۱ طبع لکھنؤ، کفایۃ الطالب ۲/۳۳ طبع لکھنؤ، لخرشی ۲/۲۰،
مغنی ۲/۲۸۰، ۲/۵۶۶ و ۲/۶۳۳ طبع المنار، شرح السراجیہ ص
۱۶۳ طبع المہابی لکھنؤ۔

(۱) حاشیہ ابن ماجہ ص ۲۲۷-۲۲۸-۲۳۳-۲۳۹، انقلیوبی ص ۱۰۳
طبع لکھنؤ، المغنی لابن قدامہ ۵/۵۵۳-۵۶۰ طبع سوم سواہب الجلیل
۲/۲۹، طبع مکتبہ انجاء لیبیا۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۳- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ نو اسامحارم میں سے ہے، اور اس پر وہ تمام احکام نافذ ہوں گے جو بقیہ محارم پر نافذ ہوتے ہیں، چنانچہ مانی سے اس کا نکاح حرام ہوگا، جیسا کہ فقہاء نے کتاب النکاح میں محرمات کی بحث میں اس کی صراحت کی ہے، اور مانی کے ساتھ اس کا اختلاط، اور سفر میں اس کے ساتھ اس کی رفاقت جائز ہوگی، جیسا کہ فقہاء نے کتاب الحج اور کتاب الخطر والاباحہ میں اس کی تصریح کی ہے، اور سر، بازو، اور نواسے کے لحاظ سے مانی کے جسم کا جو حصہ عورت میں داخل نہیں ہے نواسے کے لئے اس کی طرف دیکھنا جائز ہوگا، جیسا کہ فقہاء نے ”باب العورة“ میں اس کی تصریح کی ہے، اور ان احکام میں نسبی نواسے کے ساتھ رضاعی نواسا بھی شریک ہے۔

۴- فقہاء کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ نو اساذوی لأرحام میں سے ہے، اور ذوی لأرحام وہ لوگ ہیں جن کی کسی شخص سے رشتہ داری میں درمیان میں کسی خاتون کا واسطہ ہو (مثلاً بیٹی کی اولاد)، ذوی لأرحام کے لئے، اور نو اساذوی نہیں میں سے ہے، میراث، دوسرے احکام جو نو اساذوی اور نایمانی کے درمیان دائر ہیں مثلاً ولایت، حضانت، نفقہ، بیہ کو واپس لینے، اور جنایت کے سلسلے میں کچھ خاص احکام ہیں۔ تفصیل اس کی اصطلاح ”ارحام“ کے ذیل میں دیکھی جائے، اور فقہاء ان احکام کی تفصیل ان مقامات پر کرتے ہیں جن کا ذکر سابق میں گذر چکا (۱)۔

ابن الخال

تعریف:

۱- ماموں زاد بھائی ماں کے بھائی کا بیٹا ہے، اور وہ یا تو نسبی ماموں کا بیٹا ہوگا یا رضاعی ماموں کا۔
پس اول ماں کے نسبی بھائی کا صلبی نسبی لڑکا ہے، اور مطلق بولا جائے تو وہی مراد ہوتا ہے۔

اور ثانی الذکر ماں کے رضاعی بھائی کا بیٹا ہے، یہ بات واضح رہے کہ عربی میں لفظ ”ولد“ کا اطلاق لڑکا ہو یا لڑکی، دونوں پر ہوتا ہے لیکن لفظ ”ابن“ کا اطلاق صرف لڑکے پر ہوتا ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ماموں زاد بھائی ذی رحم غیر محرم ہے، اور اس پر وہی احکام جاری ہوں گے جو غیر محارم پر جاری ہوتے ہیں یعنی پھوپھی زاد بہن کا ماموں زاد بھائی سے نکاح کا جائز ہونا، ان دونوں کا ایک دوسرے کے ساتھ تخلیہ کا ممنوع ہونا، اور اس پر نفقہ کا واجب نہ ہونا مگر اس صورت میں جب کہ وہ وارث ہو، وغیرہ، اور ان میں سے اکثر احکام میں رضاعی ماموں کا بیٹا نسبی ماموں کے بیٹے کے ساتھ شامل ہے۔

اس سلسلے میں تفصیلی بات ”محارم“ کی اصطلاح کے ذیل میں آئے گی، فقہاء ان احکام کو نکاح وغیرہ کے ابواب میں ذکر کرتے ہیں۔

(۱) حامیہ الطحاوی علی مراتب الفرائض ص ۳۳۳ المطبعة العامرة العثمانیہ ۱۳۰۳ھ، حامیہ البیہری علی الخطیب ۲۳۹/۲ طبع دار المعرفہ ۱۳۹۸ھ، المغنی لابن قدامہ ۲/۲۸۰ اور اس کے بعد کے صفحات، ۲۵۶/۶، شرح الخرشنی علی مختصر فہمیل ۲/۲۰۰ طبع لشریف، حامیہ الدسوقی ۲/۲۰۰ طبع التجاریہ معنی المحتاج ۳/۱۵۱ طبع المہابی الحلیمی، بدائع الصنائع ۳/۱۳۷۰ طبع مطبعة لاہور۔

۳- فقہاء کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ ماموں زاد بھائی ذوی لأرحام میں سے ہے، اور یہ وہ لوگ ہیں جو رشتہ میں کسی شخص کی طرف کسی خاتون کے واسطے سے منسوب ہوتے ہوں۔ میراث میں ان لوگوں کے کچھ مخصوص احکام ہیں جنہیں فقہاء نے کتاب المواریث میں ذکر کیا ہے، اسی طرح رشتہ وارمیت کی نماز جنازہ کی امامت اور صلہ رحمی کے سلسلے میں ان کے خاص احکام ہیں جنہیں فقہاء نے کتاب الجنازہ میں ذکر کیا ہے، اسی طرح ولایت میں ان کے خاص احکام ہیں جنہیں فقہاء نے کتاب النکاح میں عورت کے نکاح کے لئے ولی کی شرط لگانے پر بحث کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔ اور آپ کو یہ تمام احکام ”ارحام“ کی اصطلاح کے ذیل میں تفصیل کے ساتھ مل جائیں گے (۱)۔

ابن الخالۃ

تعریف:

۱- خالد زاد بھائی یا تونسسی ہوگا یا رضاعی۔

تونسسی خالد زاد بھائی ماں کی نسبی بہن کا نسبی بیٹا ہے اور رضاعی خالد زاد بھائی رضاعی خالد کا بیٹا ہے۔
یہ بات واضح رہے کہ لفظ ولد کا اطلاق لڑکا ہو یا لڑکی دونوں پر ہوتا ہے لیکن لفظ ابن کا اطلاق صرف لڑکے پر ہوتا ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ خالد زاد بھائی غیر محرم ذوی لأرحام میں سے ہے، لہذا اس پر بھی وہ سارے احکام جاری ہوں گے جو غیر محرم ذوی لأرحام پر جاری ہوتے ہیں، یعنی صلہ رحمی کا واجب ہونا، باہم نکاح کا جائز ہونا، ان کے ساتھ خلوت کا ممنوع ہونا، اور اس کے وارث نہ ہونے کی صورت میں اس پر نفقہ کا واجب نہ ہونا وغیرہ۔
اور اکثر احکام میں رضاعی خالد زاد بھائی نسبی خالد زاد بھائی کے ساتھ شریک ہے۔

اس موضوع پر تفصیلی گفتگو ”ارحام“ کی بحث میں ہوگی، فقہاء نے نکاح اور نفقہ کے ابواب میں اس کی تفصیل بیان کی ہے۔

۳- فقہاء کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ خالد زاد بھائی ذوی لأرحام میں سے ہے، اور ذوی لأرحام وہ لوگ ہیں جن کی قرابت کسی شخص

(۱) دیکھئے: حاشیہ البجیری ۲/۲۳۹ طبع دار المعرفہ، مغنی المحتاج ۳/۱۵۱ طبع المجلس، حاشیہ الطحاوی علی مرآی الفلاح حص ۳۲۳ طبع العثمانیہ، البدائع ۳/۱۳۷-۱۳۸ مطبوعہ الامام، کفایۃ الطالب ۲/۲۲ طبع المجلس، الخرش ۲/۲۰۲، المغنی ۲/۲۸۰ و ۲/۵۶۶ و ۲/۶۲۳ طبع سوم المنار، شرح اسراجہ حص ۱۶۳ طبع البابلی المجلس۔

ابن السبیل ۱-۲

کے ساتھ کسی خاتون کے واسطے سے ہوتی ہے، اور میراث میں ان لوگوں کے خاص احکام ہیں جنہیں فقہاء نے ”کتاب المواریث“ میں ذکر کیا ہے، اور رشتہ دار میت کی نماز جنازہ کی امامت کے سلسلے میں ان کے خاص احکام ہیں جنہیں فقہاء نے کتاب الجنائز میں ذکر کیا ہے، اور ”ولایت“ کے سلسلے میں ان کے خاص احکام ہیں جنہیں فقہاء نے کتاب النکاح میں عورت کے نکاح کے لئے ولی کی شرط لگانے پر بحث کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔ ”ارحام“ کی اصطلاح کے ذیل میں اس کی پوری تفصیل ملے گی (۱)۔

ابن السبیل

تعریف:

۱- سبیل کے معنی راستے کے ہیں اور ابن السبیل وہ مسافر ہے جو سفر میں وسائل سے محروم ہو گیا ہو (۱)۔

اور اس کی اصطلاحی تعریف میں جو وسیع ترین قول ہے وہ یہ ہے کہ ابن السبیل وہ شخص ہے جو اپنے مالی وسائل سے محروم ہو گیا ہو خواہ وہ اپنے وطن سے باہر ہو، یا اپنے وطن میں ہو، یا وطن سے گذر رہا ہو۔ بعض لوگوں نے اس کی تعریف میں کچھ ایسے قیود کا اضافہ کیا ہے جن کا تعلق ان شرائط سے ہے جو مسافر کو مصرف زکاۃ قرار دینے کے سلسلے میں لگائی جاتی ہیں۔

اجمالی حکم:

۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مسافر اگر اپنے شہر لوٹنا چاہے اور اس کے پاس اتنے پیسے نہ ہوں کہ وہ گھر پہنچ سکے تو اسے زکاۃ، غنیمت اور فتنے میں سے اس کی ضرورت کے مطابق مال دیا جائے گا، لیکن ضرورت سے زیادہ لے لیا اس کے لئے جائز نہ ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک اس کے لئے بہتر یہ ہے کہ اگر اسے آسانی سے قرض مل جائے تو قرض لے لے، اور مالکیہ نے قرض لینے کو واجب قرار دیا ہے اگر وہ شخص اپنے وطن میں فقیر نہیں ہے (بلکہ غنی ہے)، اور

(۱) دیکھئے: شرح السراجیہ ص ۱۶۳ طبع البابی لکھنؤ، حاشیہ الطحاوی علی مراتب العیاش ص ۳۳۳ طبع المطبعة العثمانیہ، بدائع الصنائع ص ۱۳۷۰ - ۱۳۸۷ طبع الامام، حاشیہ البیہری ص ۲۳۹/۲ طبع دار المعرفہ، معنی المحتاج ص ۱۵۱ طبع البابی لکھنؤ، المعنی ص ۲۸۰/۲، ۵۶/۱، ۶۲۳/۷ طبع سوم لسان کفایۃ الطالب الربانی ص ۲۳/۲ طبع لکھنؤ، الخرش ص ۲۰/۲۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس (سبیل)۔

ابن السبیل ۳، ابن العم ۱-۲

اس مسئلہ میں حنابلہ نے اورشافعیہ نے اپنے قول معتمد کے مطابق اس سے اختلاف کیا ہے، یہ حضرات قرض لینے کو نہ واجب قرار دیتے ہیں نہ اولیٰ (۱)۔

ابن العم

بحث کے مقامات:

۳- فقہاء اس مسئلہ کی تفصیل مصارف زکاۃ، فتنے اور مال غنیمت کی تقسیم کے ذیل میں کرتے ہیں۔

تعریف:

۱- ابن العم (چچا زاد بھائی) لغت میں نسبی یا رضاعی باپ کے بھائی کی اولاد میں سے لڑکے کو کہتے ہیں (۱)، اور مطلقاً استعمال میں نسبی چچا کا بیٹا مراد ہوتا ہے۔ فقہاء کے نزدیک بھی اس کے یہی معنی ہیں، اور وہ یا تو حقیقی چچا کا بیٹا ہوگا، یا علاقائی چچا کا، یا اخیانی چچا کا۔

اجمالی حکم:

۲- چچا زاد بھائی خواہ حقیقی ہو یا علاقائی، وہ عصبہ منسبہ ہے، اگر وہ تنہا ہو اور اس سے زیادہ قریب دوسرا عصبہ نہ ہو تو وہ پورے مال کا وارث ہوگا، اور اصحاب فرائض موجود ہوں تو ان کا مقررہ حصہ دینے کے بعد باقی مال کا وارث ہوگا، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

اخانی چچا کا بیٹا ذوی الارحام میں داخل ہے، اور وہ بھی ذوی الارحام ہونے کی حیثیت سے ہی عام طور پر وارث ہوتا ہے، اس اختلاف کے مطابق جو ذوی الارحام کی وراثت اور کیفیت کے سلسلے میں فقہائے متقدمین و متاخرین کے درمیان پایا جاتا ہے (۲)۔

(۱) بدائع الصنائع ۲/۶۳ طبع لمطبوعات العلمیہ، ابن ماجہ میں ۶۱/۲-۶۲ طبع بولاق، الشرح الکبیر بحامیۃ الرسوٰتی ۱/۳۵۸ طبع المکتبۃ التجاریہ المجموع ۲/۵۱۳ طبع المیربہ البجیری ۲/۳۱۷ طبع مصنفی الجلسی، معنی المحتاج ۳/۹۳-۱۰۱ طبع مصنفی الجلسی، الأحکام السلطانیۃ للماوردی ۱/۱۳۹، ۱۳۰ طبع مصنفی الجلسی، الأحکام السلطانیۃ لابن یعلیٰ ۱/۱۳۱ طبع مصنفی الجلسی، تفسیر المقرطی ۱۰/۱۱-۱۰ طبع دارالکتب، تجلید المحتاج ۷/۱۶۰ طبع دارصادر۔

(۱) لسان العرب، القاسوس الحیط، النکیات لأبی البقاء ۳/۲۸۳ طبع وزارة الثقافة دمشق (ہنو)۔

(۲) السراجیہ ۱/۱۵۳ طبع مصنفی الجلسی، الشرح الکبیر بحامیۃ الرسوٰتی ۳/۶۵۳ طبع مصنفی الجلسی، المغنی ۷/۱۹-۲۱ طبع المنار۔

ابن العم ۳

کرتے ہیں بلکہ اسے علاقائی چچازاد بھائی پر مقدم کرتے ہیں (۱)۔

بحث کے مقامات:

۳- چچازاد بھائی کے متعدد احکام ہیں جنہیں فقہاء ان مسائل کے احکام کے ساتھ ان کے مقامات میں تفصیل سے ذکر کرتے ہیں، وہ مقامات ہیں: نکاح، حضانت، نفقہ، زکوٰۃ، وراثت، حجر (کسی شخص کے قوی تصرفات کو غلامی یا نقصان عقل یا سوء تصرف کی بنا پر مانڈ ہونے سے روکنا) اور قصاص وغیرہ۔

اور وہ چچازاد بھائی جو عصبہ ہے (حقیقی اور باپ شریک چچازاد بھائی) اسے اپنے چچا کی اولاد کی شادی کرانے کا حق ولایت حاصل ہے جب کہ اس سے زیادہ قریبی کوئی اور ولی نہ ہو (۱)، اور وارث ہونے کی صورت میں اسے چچا کی اولاد کے قصاص وصول کرنے کا حق بھی حاصل ہے اور یہ مسئلہ بھی متفق علیہ ہے (۲)۔

اور جو حضرات ذوی لاءِ رحام کی توریث کے قائل ہیں اور اس بنیاد پر اخیانی چچازاد بھائی کو وارث قرار دیتے ہیں وہ اس کے لئے حق ولایت نکاح وارث ہونے کے اعتبار سے ثابت کرتے ہیں، لیکن واضح رہے کہ کسی بھی چچازاد بھائی کو ولایت مال میں کوئی حق حاصل نہیں ہے (۳)۔

اور وہ چچازاد بھائی جو عصبہ ہے بالاتفاق اپنے چچازاد بھائی کی حضانت (پرورش) کا حق دار ہوگا جب کہ رشتہ دار عورتوں میں سے کوئی حق حضانت کی مستحق نہ ہو اور نہ مردوں میں کوئی ایسا شخص موجود ہو جو اس سے زیادہ استحقاق رکھتا ہو۔

اور چچازاد بھائی کے لئے چچازاد بھائی غیر محرم ہے، لہذا اگر وہ حد شہوت کو پہنچ چکی ہو تو وہ چچازاد بھائی کے سپرد نہیں کی جائے گی الا یہ کہ وہ رضاعت یا کسی اور وجہ سے اس پر حرام ہوگئی ہو۔

مالکیہ کے نزدیک اخیانی چچازاد بھائی کا خاص کر عصبہ چچازاد بھائی جیسا حکم ہے، لہذا وہ اس کے لئے یہ حق (حق حضانت) ثابت

(۱) فتح القدیر ۴/۳۰۷، اور اس کے بعد کے صفحات طبع الامیریہ الدسوتی ۲/۲۲۳، نہایہ المحتاج ۶/۲۶۶، طبع مصنفی الجلسی، المغنی ۷/۳۲۹، اور اس کے بعد کے صفحات طبع المنار۔

(۲) البدائع ۱۰/۲۶۳، طبع الامام القامری، الدسوتی ۳/۵۶۶، اور اس کے بعد کے صفحات، نہایہ المحتاج ۷/۲۸۳، المغنی ۹/۲۶۳۔

(۳) ابن عابدین ۱۱۰/۵۔ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الامیریہ الدسوتی ۳/۲۹۹، نہایہ المحتاج ۳/۳۶۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۳/۵۲۶، طبع دوم المنار۔

(۱) تبیین المحتاج ۳/۲۸، طبع الامیریہ الدسوتی ۲/۵۲۸، نہایہ المحتاج ۷/۲۱۶، الحکر ۲/۱۹، مطبوعہ السیۃ الحمدیہ

ابن العمّة

تعریف:

۱- پھوپھی زاد بھائی یا تونسسی ہوگا یا رضاعی۔

نسی پھوپھی زاد بھائی نسی پھوپھی کا نسی لڑکا ہے، خواہ یہ پھوپھی باپ کی سگی بہن ہو یا علاقائی یا اخیانی۔

اور رضاعی پھوپھی زاد بھائی رضاعی باپ کی بہن کا بیٹا ہے۔

اور جب مطلق بولا جائے تو اس سے مراد نسی پھوپھی زاد بھائی

ہوگا۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ پھوپھی زاد بھائی غیر محرم ذوی لہا رحام میں سے ہے، اور اس پر وہ تمام احکام جاری ہوں گے جو

غیر محرم ذوی لہا رحام پر جاری ہوتے ہیں، یعنی صلہ رحمی، اس کے ماموں کی بیٹی سے اس کے نکاح کا جواز اور وارث نہ ہونے کی صورت میں اس پر

اس کے نفقہ کا واجب نہ ہونا (اختلاف و تفصیل کے مطابق)، اور میراث اور نماز جنازہ کی لامت اور ولایت کے باب میں، اور ان سب کی

تفصیل ”ارحام“ کی اصطلاح کے ذیل میں آئے گی۔ فقہاء نے اسے میراث، نماز جنازہ، نکاح اور نفقہ کے ابواب میں ذکر کیا ہے (۱)۔

(۱) شرح اسرارہ رص ۱۶۳ طبع مصنفی البابی لجلسی ۱۳۶۳ھ، جامعہ الطحاوی علی

مرآتی الفرائد رص ۳۲۳ طبع مطبعة العثمانیہ، بدائع الصنائع ۳۷۰-۱۳۔

ابن اللبون

تعریف:

۱- ابن لبون اونٹنی کے اس زبچہ کو کہا جاتا ہے جس نے دو سال مکمل

کر کے تیسرے سال میں قدم رکھا ہو، اس کا نام ابن لبون اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس کی ماں اس مدت میں دوسرا بچہ جن چکی ہوتی ہے اور

وہ دودھ والی ہو جاتی ہے (۱)۔

فقہاء اس لفظ کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- فقہاء نے اس پر کلام کیا ہے کہ زکاۃ اور دیت میں دو سالہ بچہ کافی ہوگا یا نہیں؟

زکاۃ میں ابن اللبون کا استعمال:

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ بنت مناض

(ایک سالہ بچہ) کے نہ ہونے کی صورت میں ابن لبون اس کی جگہ لے گا، کیونکہ اونٹ کی زکاۃ میں اصل یہ ہے کہ مادہ لیا جائے، اور بعض

= ۱۳۸۷ طبع مطبعة الامام حامید البیرونی علی الطیب ۲۳۹/۲ طبع دار المعرفہ،

معنی المحتاج ۱۵۱/۳ طبع مصنفی البابی لجلسی، المعنی ۲۸۰/۲، ۳۵۶/۶،

۶۲۳/۷ طبع سوم لسان کلتیہ الطالب ۲۳/۲ طبع مصنفی البابی لجلسی، الخرش

۲۰/۲، مطبعة اشرفیہ۔

(۱) لسان العرب، امصباح لہمیر (لمن)۔

ابن الخاض ۱-۲

مذہب میں زیادہ عمر کا زکرم عمر کی واجب مادہ کا قائم مقام ہو سکتا ہے،
حنفیہ کا قول یہ ہے کہ زکرم اور اس مادہ جانور کے قائم مقام نہیں ہو سکتا جو
واجب ہے بلکہ مادہ نہیں ملنے کی صورت میں اس کی قیمت ادا کرانی
جائے (۱)۔

ابن الخاض

دیت میں ابن اللبون کی ادائیگی:

چاروں مذہب کا اس پر اتفاق ہے کہ ابن لبون دیت مغلطہ کے
اقسام میں داخل نہیں ہے، اور حنفیہ اور حنابلہ نے تو دیت مخففہ میں بھی
اس کے لینے کو ممنوع قرار دیا ہے، جبکہ شافعیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے
کہ اسے دیت مخففہ میں دیا جاسکتا ہے اور وہ اس کے اقسام میں داخل
ہے (۲)۔

تعریف:

۱- ابن مخاض: اونٹنی کا وہ زبچہ ہے جو ایک سال پورا کر کے
دوسرے سال میں قدم رکھ چکا ہو۔ اس کا نام ابن مخاض اس لئے
رکھا گیا کہ اس کی ماں حاملہ ہونے کے لائق ہوگئی ہے اگرچہ وہ
حاملہ نہ ہو (۱)۔

فقہاء اس لفظ کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

اجمالی حکم:

۲- مذہب کا اس پر اتفاق ہے کہ اصل یہ ہے کہ زکاۃ میں ابن مخاض
کافی نہیں ہے (یعنی اس کے دینے سے زکاۃ ادا نہیں ہوگی) (۲) لیکن
حنفیہ نے بنت مخاض کی قیمت کو پیش نظر رکھتے ہوئے زکاۃ میں اس کا
لیما جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک زکاۃ کی تمام ہی
قسموں میں قیمت کافی ہوتی ہے۔

جہاں تک دیت کا تعلق ہے تو حنفیہ، حنابلہ اور شافعیہ کے ایک
قول کے مطابق ابن مخاض کو دیت مخففہ کے اصناف میں داخل کرنا
جائز ہے لیکن مالکیہ اور راجح قول کے مطابق شافعیہ کے نزدیک یہ

(۱) ابن عابدین ۲/۱۷۲ طبع اول، نہایت المحتاج ۳۸/۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ،
الخطاب ۲/۲۵۸ طبع لیبیا، المغنی لابن قدامہ ۲/۲۳۶ طبع اول۔

(۲) ابن عابدین ۲/۱۷۵، الجہم بحاشیہ الشروانی ۲/۵۲۸ طبع دار صادر، جوہر
الاکلیل ۲/۲۶۵ طبع مصنفی المجلس، المغنی ۲/۲۹۵-۲۹۶، اقلیوبی
۳/۱۳۰ طبع مصنفی المجلس۔

(۱) لسان العرب، امصباح لمیر (شخص)۔

(۲) ابن عابدین ۲/۱۷۲ طبع اول، نہایت المحتاج ۳۸/۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ،
الخطاب ۲/۲۵۸ طبع لیبیا، المغنی لابن قدامہ ۲/۲۳۶ طبع اول۔

جائز نہیں ہے (۱)۔

تمام امر کا اس پر اتفاق ہے کہ ابن مخاض و بیت مغالطہ کے اصناف میں داخل نہیں ہے۔

اُبْتۃ

تعریف:

۱- لغت میں اُبْتۃ کے معنی ”گرہ“ کے ہیں اور لغت اور عرف میں اس کے متعدد معانی میں سے ایک معنی یہ ہے کہ وہ ایک قسم کی بیماری ہے جو دہر کے اندرونی حصہ میں پیدا ہو جاتی ہے، جس کی بنا پر اس بیماری والے کی یہ خواہش ہوتی ہے کہ اس کے ساتھ حرام کام کیا جائے جو لوط علیہ السلام کی قوم کا عمل ہے (۱)۔

فقہاء کے نزدیک بھی اس کا استعمال اسی مفہوم میں ہوتا ہے (۲)۔

اجمالی حکم:

۲- جس شخص کو یہ بیماری لاحق ہوگی ہو اس پر ضروری ہے کہ وہ اپنے نفس کے خلاف مجاہدہ کرے، اور اسباب و محرکات سے پرہیز کرے۔ اگر وہ اس فعل حرام کا مرتکب ہوگا تو اس پر لواطت کے احکام جاری ہوں گے اور جو شخص کسی پر اس کا الزام (اتہام) لگائے گا تو اس پر قذف کے احکام حد یا تعزیر کی صورت میں جاری ہوں گے (۳)۔

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون، لسان العرب (ابن)۔

(۲) ابن عابدین ۵/۳۶۷، طبع اول، مطالب بولی اُسی ۲۰۵/۶ طبع مکتب الاسلامی، بلخ مسانک ۲/۲۶۲ طبع مجلس، مع الجلیل ۵۱۲/۳ طبع بول، اذکاب ۳/۹۳ طبع اول، اقلیو بی ۳/۲۸ طبع مجلس، نہایۃ المحتاج ۹۹/۷ طبع المجلس، البجیر علی الخطیب ۳/۲۶۳ طبع المجلس۔

(۳) اقلیو بی ۳/۲۸، نہایۃ المحتاج ۹۹/۷ طبع المجلس، البجیر علی الخطیب ۳/۲۶۳،

(۱) ابن عابدین ۵/۳۶۷، البجیر علی الخطیب ۳/۲۶۳ طبع صدر، جوہر الاکلیل ۳/۲۶۵ طبع مصنف المجلس، المغنی ۹/۹۵-۳۹۶، اقلیو بی ۳/۱۳۰ طبع مصنف المجلس۔

بحث کے مقامات:

۳- فقہاء نماز جماعت کے باب میں اقتدا کے ذیل میں اُبنتہ کے سلسلے میں بحث کرتے ہیں (۱) (کہ ایسے شخص کی اقتداء باطل ہے)، اور خیاریعہ کے ذیل میں (۲) اور قذف میں (۳) اور لواطت کے ذیل میں جس کا ذکر کتاب الحدود میں آیا ہے۔

اِبہام

تعریف:

۱- لغت میں اِبہام کے دو معانی آئے ہیں:

اول: اس بڑی انگلی کو کہتے ہیں جو ہاتھ اور پیر کے کنارے میں ہے، اور یہ وہ انگلی ہے جو شہادت والی انگلی سے متصل ہوتی ہے (یعنی انگوٹھا) (۱)۔

دوم: دوسرا مفہوم کسی شے کا اس طرح ہونا کہ اس کا راستہ معلوم نہ ہو سکے (۲)۔ اور اس مفہوم کی بنیاد پر کلام مبہم اس کلام کو کہیں گے جس کی وضاحت نہ ہو سکے (۳)۔

فقہاء اور اہل اصول کے نزدیک عام طور پر اس کا استعمال لغوی معنی سے خارج نہیں ہے۔ بعض اہل اصول نے اسے ایسا لفظ قرار دیا ہے جو خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ سب کو شامل ہے (۴) جب کہ بعض دوسرے حضرات نے اس لفظ کو مشابہ قرار دیا ہے۔

اس کی تفصیل موسوعہ کے اصولی ضمیمہ میں آئے گی۔

جہاں تک لفظ ”اِبہام“ ”جہالت“، غرر، اور شبہ کے درمیان موازنہ کا تعلق ہے تو اس کی تفصیل اصطلاح ”جہالت“ کے ذیل میں آئے گی۔

(۱) لسان العرب، القاسوس، نقائیس اللغویہ (بیم)۔

(۲) نقائیس اللغویہ۔

(۳) لسان العرب۔

(۴) شرح التلویح بحلی التوضیح ۱/۲۶۱ طبع مسیح۔

= نقائیس الارادات ۲/۲۷۳ دار المعرفۃ، مطالب بولی اُبتی ۶/۲۰۵، الخرشنی ۸/۸۹ طبع بولاق، بلدیہ اسماک ۲/۲۶۲، البحر الرائق ۵/۳۳ طبع اول۔

(۱) لوطاب ۲/۹۳۔

(۲) ابن حابدین ۶/۷۶، الدرستی ۳/۱۱۱ طبع عیسیٰ الخلیسی، البیہری علی الحجج ۲/۲۳۸ طبع لیبیدیہ، المشرح الکبیر مع المغنی ۳/۸۵ طبع المنار ۷/۱۳۲۔

(۳) بلدیہ اسماک ۲/۲۶۲، نہایۃ المحتاج ۷/۹۹۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- ابہام کبھی شارع کے کلام میں واقع ہوتا ہے، اور اس وقت کلام یا تو خفی ہوگا یا مشکل یا مجمل یا متشابہ، اور ان سب کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں آئے گی۔ ابہام کبھی لوگوں کے کلام میں واقع ہوتا ہے، مثلاً کسی مرد کا یہ کہنا کہ میری بیوی کو طلاق ہے، جبکہ اس کی متعدد بیویاں ہوں اور وہ اس بیوی کی تعیین نہ کرے جسے اس نے طلاق دی ہو۔

۳- اور اگر ابہام (یعنی پوشیدگی) عقود میں پایا جائے، تو عقد عام حالت میں فاسد ہو جائے گا (۱)، لیکن اگر غیر عقود میں پایا جائے تو اسکی وضاحت ضروری ہے، یا تو خود متکلم کے بیان سے ہو یا جن چیزوں میں قرعہ اندازی جائز ہے ان میں قرعہ اندازی کے ذریعہ ہو جیسا کہ بعض فقہاء کا مسلک ہے، مثلاً کسی شخص نے اپنی متعدد بیویوں میں سے کسی ایک غیر متعین کو طلاق دی اور پھر اس کی وفات ہوگئی اور وہ مطلقہ بیوی کی تعیین نہ کر سکا، تو اس بات کو معلوم کرنے کے لئے کہ ان میں سے کون میراث کی مستحق ہے اور کون نہیں قرعہ اندازی کی جائے گی (۲)۔

فقہاء اس کی تفصیل اس کے مناسب ابواب میں محل ابہام کے مطابق کرتے ہیں جیسے نکاح، طلاق، اقرار، بیوع اور وصیت کے ابواب۔

اور ابہام بمعنی انگوٹھا ہو تو قصداً کسی کا انگوٹھا کاٹ دینے کی صورت میں قصاص واجب ہوگا، اور اگر یہ جنایت خطاً ہو تو دیت کا عشر واجب ہوگا (یعنی دس اونٹ) (۳)۔

اور اس کی تفصیل جنایات اور دیات کے ذیل میں آئے گی۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/۳۰۳ طبع مطبعہ دارالمام۔

(۲) المغنی ۸/۲۶۸-۲۷۰ طبع بول المنار، جوہر الاکلیل ۴/۳۰۳ طبع المجلس، اقلیو بی ۳/۳۵۵۔

(۳) المغنی ۵/۱۳۵، ۷/۲۵۱، ۹/۲۵۳، ۳۵۸۔

ابوان

تعریف:

۱- ابوان، اب کا تشبیہ ہے، اس کا استعمال حقیقی معنی میں بھی ہو سکتا ہے، مثلاً آپ زید و عمر سے ان کے باپ کی طرف اشارہ کر کے کہیں: ہذا ابواکما (یہ دونوں تم دونوں کے باپ ہیں)، اور مجازاً بھی ہوتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے یوسف علیہ السلام سے یعقوب علیہ السلام کی جو بات ہوئی اسے نقل کرتے ہوئے فرمایا: وَیُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَیْكَ وَعَلَىٰ آلِ یَعْقُوبَ کَمَا اَتَمَّهَا عَلٰی اَبُوٰیْکَ مِنْ قَبْلُ اِبْرٰهیمَ وَاِسْحٰقَ (۱) (اور اپنا انعام تمہارے اوپر اور اولاد یعقوب پر پورا کرے گا جیسا کہ وہ اسے اس کے قبل پورا کر چکا ہے تمہارے دادا، پردادا ابرہیم و اسحاق پر) تو ابرہیم و اسحاق علیہما السلام یوسف علیہ السلام کے پردادا اور دادا ہیں (نکہ اب (باپ)، مجازاً ان دونوں پر اب (باپ) کا اطلاق ہوا ہے)، اور کبھی ”ابوان“ کا اطلاق تعلیلیاً ماں اور باپ پر ہوتا ہے، اور یہ استعمال سب سے زیادہ عام ہے، اور مطلق ہونے کی صورت میں اس سے یہی معنی مراد ہوتے ہیں۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- ابوان کا لفظ فقہاء کے کلام میں بغیر کسی فرق کے اس طرح استعمال ہوتا ہے جیسا کہ اہل لغت کے نزدیک اس کا استعمال

(۱) سورہ یوسف ۶۸۔

اتباع ۱-۲

ہوتا ہے۔ لہذا اگر اس لفظ کا استعمال وصیت، وقف یا امان، قذف وغیرہ کے باب میں ہو تو مطلق ہونے کی صورت میں اس سے مراد ماں باپ ہوں گے، اور اگر کوئی قولی قرینہ قائم ہو جائے کہ اس سے مجاز مراد لیا گیا ہے، مثلاً کوئی شخص یوں کہے کہ میں نے تمہارے ابوین فلاں اور فلاں کے لئے وصیت کی، یعنی اس کے دادا اور چچا کا نام لے تو اس سے یہی مجازی معنی مراد ہوں گے۔ اسی طرح اگر کوئی قرینہ حالیہ قائم ہو جائے، مثلاً اس کے ماں باپ نہ ہوں لیکن دادا، دادی ہوں تو اس صورت میں اس سے یہی مجازی معنی مراد لئے جائیں گے۔
والدین کے تمام احوال معلوم کرنے کے لئے دیکھئے: ”اب“ اور ”ام“۔

اتباع

تعریف:

۱- لغت میں اتباع کا معنی کسی کے پیچھے چلنا، اقتداء اور حکم ماننا اور کسی کے کلام پر عمل کرنا ہے، اور اس کا معنی مطالبہ کرنا وغیرہ بھی ہے (۱)، اور اصطلاح میں ایسے قول کی طرف رجوع کرنے کو کہا جاتا ہے جس پر حجت قائم ہوگی ہو، اسی طرح فقہاء نے بعض ابواب میں ان لغوی معانی پر اس کا اطلاق کیا ہے جن کا تذکرہ ابھی گذرا ہے، اور اس پر انہوں نے کچھ احکام کی بنا رکھی ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

۲- تھلید: اس کا معنی غیر کے قول پر بغیر کسی دلیل کے عمل کرنا ہے۔ اور اتباع کا معنی ایسے قول کی طرف رجوع کرنا ہے جس پر دلیل قائم ہوگی ہو (۳)، اور فعل میں تھلید و اتباع یہ ہے کہ صورت اور صفت دونوں لحاظ سے اس جیسا عمل کیا جائے اور قول میں یہ ہے کہ قول جس کا تقاضہ کر رہا ہو اسی کے مطابق عمل کیا جائے (۴)۔

- (۱) لسان العرب، المفردات فی غریب القرآن، الزمخشری فی غریب الفاظ الثنائی، ص ۳۷۳ طبع وزارت الاوقاف کوہت۔
(۲) التعمیر والتعمیر، ص ۳۰۰ طبع الامیر، حاشیہ ابن عابدین، ص ۳۶۸-۵۹۸ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ تحریر النووی علی الترمذی، ص ۷۳ طبع مصنفی المجلس۔
(۳) اعلام الموقعین، ص ۸۷ طبع دوم التجاریہ۔
(۴) احوال الرجال، ص ۲۶۵ طبع مصنفی المجلس، الاحکام الخدمی، ص ۸۹ طبع صبیح، الخطاب، ص ۳۰ دار الکتاب العربی۔

اتباع ۳-۶

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں آئے گی۔

۵- غیر نبی کی اتباع: یہ طے شدہ اصول ہے کہ مجتہد فیہ ہر وہ حکم شرعی ہے جس میں کوئی دلیل قطعی موجود نہ ہو، پس نماز کی فرضیت اور اس جیسے دوسرے وہ فرض جن کی فرضیت پر اجماع ہے، نیز وہ ضروریات شرع جو اولیٰ قطعہ سے ثابت ہیں اور جن پر امت کا اتفاق ہے، ایسے مسائل میں اجتہاد جائز نہیں (۱)۔

اس بنا پر اگر مکلف عالم ہو اور وہ اجتہاد کے مرتبہ کو پہنچا ہوا ہو، اور وہ کسی مسئلہ میں اجتہاد کرے اور اس کا اجتہاد اسے کسی حکم تک پہنچائے تو اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ اس صورت میں اس عالم مجتہد کے لئے اپنے اجتہاد کے نتیجہ کے خلاف کسی دوسرے کی اتباع کرنا ممنوع ہوگا اور اگر اس عالم مجتہد نے اس مسئلہ میں اجتہاد نہیں کیا تو ایسی صورت میں دیگر مجتہدین کی اتباع کے جواز میں اختلاف ہے۔ بہر حال عامی آدمی اور وہ لوگ جن میں اجتہاد کی اہلیت و صلاحیت نہ ہو تو محققین اہل اصول کے نزدیک ان کے لئے مجتہدین کی اتباع لازم ہے (۲)، اس مسئلہ کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں دیکھی جاسکتی ہے۔

۶- اسی طرح اولوا الامر کی اتباع واجب ہے، اور وہ خلفاء ہیں۔ معصیت کے علاوہ جائز امور میں ان کی اطاعت کے واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے (۳)۔

اسی طرح بالاتفاق نماز میں مقتدی کے لئے امام کی اتباع واجب ہے (۴)۔

اور اقتداء کا معنی کسی نمونہ پر چلنا ہے، کہا جاتا ہے: ”اقتدی بہ“ (اس نے فلاں کی اقتداء کی) جب کہ اتباع کے طور پر اسی جیسا کام کرے۔ اور ”قد وہ“ وہ اصل (جڑ) ہے جس سے شاخیں متفرع ہوں (۱)۔

اجمالی حکم:

۳- اتباع کا شرعی حکم مختلف ہوتا ہے، پس کبھی یہ واجب ہوگا، اور یہ اس صورت میں ہوگا جب کہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت بطور وجوب مطلوب ہو، جیسے شریعت کا اتباع، اور جیسے امور دین میں نبی ﷺ کی اتباع۔ اس اتباع کے وجوب پر پوری امت کا اتفاق ہے، اس میں مجتہد اور مقلد سب برابر ہیں (۲)۔

۴- لیکن نبی ﷺ کے طبعی انفعال کے بارے میں اس بات پر اتفاق ہے کہ ان طبعی انفعال میں امت کے لئے نبی ﷺ کی پیروی کرنا مباح ہے، البتہ جس کی نبی ﷺ نے وضاحت فرمادی ہو تو وضاحت کے مطابق حکم ہوگا۔ اگر وجوب کی صراحت ہے تو اس کی اتباع بھی واجب ہوگی، اور اگر وہ مندوب ہے تو اس کی اتباع بھی مندوب و مستحسن ہوگی لیکن جن انفعال کا حکم معلوم نہیں ہے اگر ان میں عبادت کا قصد ظاہر ہو جائے تو اس کا حکم احتیاب کا ہوگا، اور اگر عبادت کا قصد ظاہر نہ ہو تو امت کی اتباع کے سلسلے میں اس میں مختلف رائیں ہیں: وجوب، یہ مذہب امام مالک کا ہے، احتیاب، یہ مذہب امام شافعی کا ہے اور اباحت، یہی اکثر حنفیہ کے نزدیک صحیح ہے (۳)۔

(۱) المستصحب ۲/۳۵۳، تقریر و تقریر ۲/۳۱۴۔

(۲) المستصحب ۲/۳۸۹، الاحکام الامری ۳/۱۶۷-۱۷۰۔

(۳) الاحکام الامری ۳/۱۶۷، طبع مصنفی الجمعی، اعلام الموقعین ۱/۹-۱۰، ابن ماجہ ۱/۳۶۸، القرطبی ۵/۲۶۰۔

(۴) ابن ماجہ ۱/۳۰۳، امہدب ۱/۹۳، طبع عینی الجمعی، بدیع السانک ۱/۱۶۱، اور اس کے بعد کے صفحات طبع مصنفی الجمعی۔

(۱) امصباح لمبیر تفسیر القرطبی ۵۶/۱۸، طبع دارالکتب۔

(۲) تقریر و تقریر ۳/۳۰۰، نواتح الرحموت ۲/۲۱۳-۲۱۵، طبع الامیریہ، اعلام الموقعین ۱/۳۸-۳۷، المستصحب ۱/۱۲۹-۳۸۶، طبع بولاق، تفسیر القرطبی

۵/۲۵۹، ۱۶۳، طبع دارالکتب المصریہ۔

(۳) نواتح الرحموت شرح مسلم الاہوت ۲/۱۸۰-۱۸۱۔

اتحاد الجنس والنوع ۱-۲

اور اس کے باوجود نہیں دو جنس شمار کیا جاتا ہے (۱)، اور حنا بلہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ مختلف نوع ایک اصل میں شریک ہوں گر چہ ان کے مقاصد جداگانہ ہوں (۲)۔

بعض فقہاء کے نزدیک کبھی جنس کی مراد مختلف ہوتی ہے، ایک جگہ میں کچھ ہوتی ہے، دوسری جگہ میں کچھ اور، مثلاً سونا اور چاندی مالکیہ کے نزدیک خرید و فروخت میں دو جنس ہیں اور زکاۃ میں ایک جنس، تو مالکیہ کے نزدیک زکاۃ میں عینی مجانست اور کلی یکسانیت کا اعتبار ضروری نہیں ہے بلکہ منفعت میں ایک دوسرے کے قریب ہونا کافی ہے (۳)۔

اتحاد جنس حنفیہ کے نزدیک سودی کاروبار میں علت کا جزء ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک علت کے دو جزء ہیں: جنس اور قدر۔ قدر کا مطلب ہے: وزنی یا کیلی ہونا۔ دیگر ائمہ کے نزدیک اتحاد جنس شرط ہے (۴)۔

اجمالی حکم:

۲- زکاۃ میں جو چیز واجب ہوتی ہے اس کی ادائیگی کی صحت کے لئے اتحاد جنس شرط ہے، اور بعض تصریحات کے لئے قید ہے، چنانچہ اونٹ کے علاوہ دوسری چیزوں کی زکاۃ میں جنس نساب کے اتحاد کے وقت مالکیہ، شافعیہ اور حنا بلہ کا خیال یہ ہے کہ زکاۃ میں نکلنے والی چیز نساب کی جنس سے ہو یا اس سے اعلیٰ قسم کی ہو تو زکاۃ ادا ہو جائے گی، لیکن اگر نکلنے والے مال کی جنس نساب کی جنس سے

اتحاد الجنس والنوع

تعریف:

۱- جنس کے معنی لغت میں ہر شی کی ایک قسم کے ہیں (تمام متناسب اشیاء کی ایک مجموعی قسم)، اور یہ نوع کے مقابلہ میں عام ہے۔ اور نوع کے لغوی معنی صنف کے ہیں، اور یہ جنس کے مقابلہ میں خاص ہے اور اتحاد کے معنی دو چیزوں کا اس طرح مل جانا ہے کہ دونوں مل کر ایک چیز بن جائیں (۱)۔

فقہاء جنس، نوع اور اتحاد کا استعمال ان کے لغوی معنوں ہی میں کرتے ہیں (۲)، لیکن اتحاد جنس کے معنی میں ان کا اختلاف ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اتحاد جنس اس وقت کہیں گے جب نام ایک ہو اور مقصود ایک ہو۔ مالکیہ کے نزدیک اس کا مطلب منفعت کا برابر ہونا یا قریب قریب ہونا ہے (۳)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اتحاد جنس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی خاص نام دو بدل کو شامل ہو، چنانچہ گندم اور جو دو جنس ہیں ایک جنس نہیں اور اس نام کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جو بعد میں طاری ہوا ہو، مثلاً آنا کہ اس کا اطلاق گندم اور جو دونوں سے حاصل ہونے والے ”آنا“ پر ہوتا ہے،

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/۲۱۰ طبع اعلیٰ، معنی المحتاج ۲/۲۳ طبع اعلیٰ۔

(۲) المغنی مع الشرح ۳/۱۳۸ طبع روم، و الانصاف ۵/۱۷۱ مطبعة النبی محمدیہ، الکافی ۲/۵۷ طبع مکتب الاسلامی دمشق۔

(۳) بلوغ السالك ۲/۲۳ طبع مصنفی اعلیٰ۔

(۴) ارسوط ۲/۱۲۰ طبع مساعده، فتح القدير ۶/۱۳۸، مع الجليل ۲/۵۳۔

(۱) المصباح للمیر (جنس، نوع)، تاج المعروس (وحد)۔

(۲) العیروی علی الخطیب ۳/۲۸ دار المعرفۃ بیروت، البحر الرائق ۶/۱۳۸، المطبعة اعلیٰ، المغنی مع الشرح ۳/۱۳۷ طبع المنان الکلیات (جنس)۔

(۳) لوطاب ۳/۲۷۴ مکتبۃ النجاشی، مع الجليل ۲/۵۳۸ مکتبۃ النجاشی۔

اتحاد الجنس والنوع ۳، اتحاد الحکم ۱-۲

مختلف ہوتو کافی نہیں ہوگا (۱)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ جنس خواہ متحد ہو یا مختلف، قیمت کا نکالنا ہر صورت میں جائز ہے (۲)۔

اموال ربوہ میں ایک مال کو اسی جیسے مال سے بیچنے کی صورت میں اگر دونوں عوض کا جنس متحد ہو تو کمی بیشی کے ساتھ تبادلہ بالاتفاق حرام ہوگا اور بیع باطل ہوگی، اور برابر برابر معاملہ ہو تو صحیح ہے بشرطیکہ معاملہ نقد ہو (۳)۔

اموال ربوہ میں اتحاد نوع اتحاد جنس سے مختلف نہیں ہوتا ہے، لیکن زکاۃ میں اتحاد جنس کی وجہ سے ایک نوع کا دوسرے نوع کی طرف سے نکالنا جائز ہے (۴)۔

بحث کے مقامات:

۳- اتحاد جنس کے متعلق فقہاء کتاب الزکاۃ (جانوروں، کھیتوں، اور اثمان کی زکاۃ) (۵) میں گفتگو کرتے ہیں۔ اور کتاب الحج میں (اتحاد ندیہ کے تحت)، اور ربا، سلم (۶) اور مقاصد میں بحث کرتے ہیں (۷) اور کتاب ادعوی میں (مسئلہ ظفر کے تحت) گفتگو کرتے ہیں۔

اتحاد الحکم

تعریف:

۱- اتحاد کے لغوی معنی دو چیزوں کا ایک ہو جانا ہے۔ اصطلاح میں بھی اس کا یہی مفہوم ہے۔ اور حکم کے معنی ہیں اللہ کا وہ خطاب جو مکلف بندوں کے انعال سے متعلق ہو، چاہے کسی فعل کا تقاضہ کیا گیا ہو، یا اختیار دیا گیا ہو، یا حکم وضعی ہو (یعنی شارع نے کسی امر کو کسی امر کے لئے علامت یا شرط یا سبب قرار دیا ہو)۔

۲- اہل اصول دو مقام پر اتحاد حکم سے بحث کرتے ہیں: ایک تو اس موقع پر جب کسی جگہ لفظ مطلق آیا ہو، اور دوسری جگہ مقید آیا ہو۔ اور دوسرے علت کے متعدد ہونے کے باوجود حکم کے ایک ہونے پر کلام کرتے ہوئے۔

پہلی بحث ”اتحاد سبب“ کے عنوان کے تحت دیکھی جائے۔

اور جہاں تک دوسری بحث کا تعلق ہے یعنی علت کے متعدد ہونے کے باوجود حکم کا ایک ہونا تو جمہور نے ایک حکم کی دو یا دو سے زیادہ علتوں کا ہونا جائز قرار دیا ہے، اور کہا ہے کہ شرعی علتیں علامات ہیں، اور ایک چیز کی چند علامتوں کے اکٹھا ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اور انہوں نے اس کے وقوع کا دعویٰ کیا ہے، جیسا کہ لمس (عورت کا چھونا)، مس (ذکر کا چھونا)، اور پیشاب کہ ان میں سے ہر سبب نماز سے مانع ہے۔

(۱) منہج الجلیل ۱/ ۳۳۳-۳۷۶، الجمل علی المنہج ۲/ ۲۲۸-۲۲۳-۲۵۳ طبع المہدیہ، نہایت المحتاج ۳/ ۲۲-۵۳-۵۵-۸۵، المغنی ۲/ ۲۳۲-۲۳۵ طبع مائتہ کردہ مکتبۃ القاہرہ۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۲۲۔

(۳) فتح القدیر ۶/ ۵۶، لفظاب ۳/ ۳۳۷، مغنی المحتاج ۲/ ۲۲۔

(۴) الدرستی علی المشرح الکبیر ۲/ ۲۲۹، طبع عینی الجلیلی، الجمل علی المنہج ۲/ ۲۲۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۳۵ طبع مکتبۃ القاہرہ۔

(۵) منہج الجلیل ۱/ ۳۳۳-۳۷۶، الجمل ۲/ ۲۲۸-۲۳۳-۲۵۳، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۳۲ مکتبۃ القاہرہ۔

(۶) الفواکیر العریۃ فی المسائل المفیدۃ ۱/ ۲۵۹، طبع مکتبۃ اسلامیہ دہلی۔

(۷) لفظاب ۳/ ۵۵۰۔

اتحاد السبب ۱-۲

ابن فورک اور رازی نے اسے اس علت میں جائز قرار دیا ہے جو منصوص ہو، اس علت میں نہیں جو مستند کی گئی ہو، کیونکہ وہ اوصاف جو مستند ہیں، اور ان میں سے ہر ایک میں علت بننے کی صلاحیت ہو، ہو سکتا ہے کہ شارع کے نزدیک ان سب کا مجموعہ علت ہو اور صاحب جمع الجوامع کی رائے کے مطابق یہ عقلاً قطعی طور پر ممتنع ہے (۱)۔ اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے۔

اتحاد السبب

تعریف:

۱- سبب کے معنی لغت میں رشتی کے ہیں، اور سبب ہر وہ شئی ہے جس سے مقصود تک پہنچا جائے (۱)۔

اور اتحاد کا معنی دو چیزوں کا ایک ہو جانا ہے (۲)۔ اور ایک یا تو جنس کے لحاظ سے ہوگا جیسے حیوان، یا نوع کے لحاظ سے ہوگا جیسے انسان، یا شخص کے لحاظ سے ہوگا جیسے کہ زید (۳)۔

فقہاء اور اہل اصول سبب کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ وہ ایسا منضبط اور ظاہری وصف ہے جس کی طرف شارع نے حکم کی نسبت کی ہو، اور جس کے وجود سے حکم کا وجود اور جس کے عدم سے حکم کا عدم فی نفسہ لازم ہو۔

متعلقہ الفاظ:

الف - سبب اور علت:

۲- سبب اور علت کے درمیان کون سا تعلق ہے اس میں علماء کا اختلاف ہے، اس سلسلے میں ایک قول یہ ہے کہ یہ دونوں مترادف لفظ ہیں، اس بنیاد پر مذکورہ تعریف دونوں پر صادق آتی ہے۔ اور ان میں سے کسی میں مناسبت کی شرط نہیں ہے۔ یہاں پر ہم اسی تعریف کی

(۱) القاسوس۔

(۲) تعریفات للجر جانی۔

(۳) مفردات المرغب الاصغہانی (وصد) تاج العروس (أحدک)

(۱) جمع الجوامع ۲/ ۲۳۵-۲۳۶۔

اتحاد السبب ۳-۴

وہاں پر مد اخل تو پایا جاتا ہے لیکن اتحاد نہیں پایا جاتا ہے، جیسا کہ بعض فقہاء کے نزدیک حد قذف (کسی پر زنا کی تہمت لگانے کی سزا) اور حد شرب (شراب پینے کی سزا) (کہ یہاں پر اسباب تو مختلف ہیں لیکن حکم یکساں ہے یعنی اسی کوڑوں کی سزا)، اور دو چیزیں ضائع کرنے کے عوض دو ضمان کا واجب ہونا، اس میں مد اخل نہیں پایا جاتا اگرچہ اتحاد سبب پایا جاتا ہے (۱)۔

اجمالی حکم:

۴- جب مطلق اور مقید دونوں ہی وارد ہوں اور ان کا حکم مختلف ہو۔ مثلاً کسی شخص نے کہا: فقیر کو کھانا کھلاؤ، اور قبیلہ بنی تمیم کے فقیر کو کپڑا پہناؤ، تو اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ اور امام غزالی نے اکثر شافیہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ سبب کے متحد ہونے کی صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا، اور انہوں نے اس کی مثال میں ہاتھ کو پیش کیا ہے کہ آیت تیمم میں ہاتھ کے مسح کرنے کا حکم مطلق آیا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "فَتَيْسَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِّنْهُ" (۲) تم پاک مٹی سے تیمم کر لیا کرو، اور تم اپنے چہروں اور ہاتھوں پر ہاتھ پھیر لیا کرو، اور آیت وضو میں ہاتھ دھونے کے حکم کو اِلَى الْمِرَافِقِ (کہنئ تک) کی غایت بیان کر کے مقید کر دیا گیا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "فَاعْسِلْوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمِرَافِقِ" (۳) (تو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھولیا کرو)، امام شافعی کا قول جدید یہ ہے کہ تیمم میں بھی ہاتھ کہنیوں تک مسح کیا جائے گا (یہ گویا ان کے نزدیک مطلق کو مقید کرنے کی مثال ہے)۔

(۱) الفروق للقرآنی ۲۹۲۔

(۲) سورۃ نساء ۴۳۔

(۳) سورۃ مائدہ ۶۔

رعایت کرتے ہوئے بحث کر رہے ہیں۔

اس سلسلے میں دوسرا قول یہ ہے کہ یہ دونوں الفاظ باہم متضاد ہیں، سبب وہ ہے جو بغیر کسی تاثر (یعنی مناسبت) کے حکم تک پہنچانے والا ہو، جیسے کہ آفتاب کا ڈھل جانا نماز ظہر کے وجوب کا سبب ہے اور علت وہ ہے جو تاثر کے ساتھ حکم تک پہنچائے، جیسے ضمان کے واجب ہونے کے لئے کسی چیز کو تلف کر دینا (۱)۔

اس سلسلے میں تیسرا قول یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے، اس لئے ہر علت سبب ہے لیکن ہر سبب علت نہیں۔ اور اتحاد سبب کا مطلب یہ ہے کہ بہت سے احکام کے اسباب ایک جیسے ہوں یا باہم متشابہ ہوں یا بالکل ایک ہوں (۲)۔

ب۔ اتحاد اور مد اخل:

۳- مد اخل کے معنی ہیں دو مختلف چیزوں پر ایک اثر کا مرتب ہونا، جیسا کہ کفارات اور عدتوں میں مد اخل ہوتا ہے (۳)۔

اتحاد اسباب اور مد اخل اسباب کے درمیان عام خاص من و چیر کی نسبت ہے، ان دونوں کا اجتماع بعض ایسے جرائم کے متعدد بار سرزد ہونے کی صورت میں ہوتا ہے جو باہم مماثل ہوں، جیسا کہ متعدد بار چوری کرنے کی صورت میں چور کا ہاتھ ایک دفعہ کاٹا جانا، تو یہاں پر اسباب ایک ہیں اور ان کا آپس میں مد اخل ہو گیا ہے۔

اور ایسے مختلف اسباب جن پر ایک مسبب (حکم) مرتب ہوتا ہے

(۱) جمع الجوامع وحاشیہ الرضائی ۱/ ۹۳ طبع مکتبہ المدینہ، مسلم الاثبات ۲/ ۳۰۳ طبع بلاق۔

(۲) البحر الرائق ۱/ ۲۸ مطبوعہ المطبعہ العلمیہ، الفروق للقرآنی ۲۹۲ طبع عیسیٰ الحلیمی، شرح الروض ۱/ ۵۲۳ طبع المبرور، نواتج الرحموت بشرح مسلم الاثبات ۳۶۲/۱۔

(۳) کشاف اصطلاحات الفنون (دجل)۔

اتحاد السبب ۵-۶

محمول کیا جائے گا (۱)۔

ایک علت کی بنا پر دو حکموں کا وقوع:

۵- راجح قول یہ ہے کہ ایک علت کی بنیاد پر دو حکموں کا وقوع ہو سکتا ہے، خواہ اثباتاً ہو، جیسے چوری کے نتیجہ میں ہاتھ کا کاٹا جانا، اور چوری کے مال کو ضائع کر دینے کی صورت میں ضمان کا واجب ہونا (یہ ان لوگوں کے نزدیک ہے جو قطع ید اور ضمان کے اکٹھا ہونے کے قائل ہیں) یا تھیاباً ہو، جیسے کہ قتل کہ وہ میراث اور وصیت دونوں سے محرومی کی علت ہے۔

اور اس سلسلے میں ایک قول یہ ہے کہ دو حکموں کو ایک علت کے ساتھ معلول کرنا ممنوع ہے، کیونکہ اس میں مناسبت کی شرط ہے، اس لئے کہ کسی حکم کے ساتھ علت کے مناسب ہونے سے علت کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے، پھر اگر وہ علت دوسرے حکم کے مناسب ہو تو تحصیل حاصل لازم آئے گا، اور جو اباً تحصیل حاصل کے لزوم سے انکار کیا گیا ہے۔

اس مسئلہ میں تیسرا قول یہ ہے کہ دو حکموں کو ایک علت سے معلول کرنا جائز ہے بشرطیکہ ان دونوں کے درمیان تضاد نہ ہو، بخلاف اس صورت کے جب کہ ان دونوں کے درمیان تضاد ہو، مثلاً دائمی مدت مقرر کرنا بیع کی صحت کے لئے اور اجارہ کے باطل ہونے کے لئے (۲)۔

بحث کے مقامات:

۶- فقہاء اتحاد سبب یا اتحاد علت کا ذکر کتاب الطہارۃ میں وضو (۳)

(۱) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۳۶۲-۳۶۳، شرح جمع الجوامع ۲/ ۲۹۹-۵۰۔

(۲) شرح جمع الجوامع ۲/ ۲۳۷۔

(۳) ابن ماجہ ۱/ ۸۱ طبع اول۔

اور اگر حکم اور سبب دونوں متحد ہوں، تو اگر دونوں منفی ہوں تو بالاتفاق دونوں پر عمل کیا جائے گا، اور ایک کو دوسرے پر محمول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ یہاں پر کوئی تعارض نہیں ہے، دونوں پر عمل ممکن ہے، جیسا کہ آپ کفارہ ظہار میں (مظاہر سے) کہیں کہ مکاتب غلام کو آزاد نہ کرو، اور کافر مکاتب کو آزاد نہ کرو، تو ان دونوں سے باز رہ کر اس حکم پر عمل کرنا ممکن ہے۔

اور اگر وہ دونوں مثبت ہوں (یعنی حکم اور سبب دونوں کے متحد ہونے کی صورت میں) تو شافیہ اور ان سے اتفاق کرنے والے دوسرے فقہاء کے نزدیک علی الاطلاق مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا، خواہ مطلق مقدم ہو یا مؤخر (یعنی تاریخی لحاظ سے)، یا اس کا پتہ نہ چلے کہ کون مقدم ہے اور کون مؤخر، ان حضرات نے دونوں دلیلوں کو جمع کرنے کے لئے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے۔

اور ایک قول یہ ہے کہ اگر دونوں ایک ساتھ وارد ہوئے ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا، کیونکہ ایک سبب دو متضاد چیزوں کا موجب نہیں ہوتا، اور ایک ساتھ ہونا اس بات کا قرینہ ہے کہ مقید مطلق کے لئے بیان ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ کا قول: "فَصِيَامٌ ثَلَاثَةٌ أَيَّامٍ" (۱) (اس کے لئے تین دن کے روزے ہیں)، اس آیت کی ایک شاذ قرأت جو حضرت ابن مسعود سے مشہور ہے وہ "فصيام ثلاثة أيام متتابعات" ہے (یعنی مسلسل تین دن کے روزے رکھنے ہیں) (اس میں متابعات کی قید ہے)، اسی قرأت شاذہ کی بنیاد پر حنفیہ نے کفارہ قسم میں مسلسل روزہ رکھنے کو واجب قرار دیا ہے۔

اور اگر معلوم ہو جائے کہ مقید مؤخر ہے تو وہ مطلق کے لئے جزوی طور پر ناسخ ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ قید کو ساتھ لے کر کے مقید کو مطلق پر

(۱) سورہ مائدہ ۸۹۔

اتحاد العلة، اتحاد المجلس ۱-۲

اتحاد المجلس

اور غسل (۱) کے ذیل میں، کتاب الصوم (کفارہ صیام کے ذیل میں) (۲) میں، اور احرام (یعنی محرمات احرام) میں، اور قرار (تکرار قرار) (۳)، میں اور کتاب الحدود میں (قذف، زنا، شرب خمر، اور سرقہ کی تکرار کے ذیل میں) (۴)، اور کتاب الایمان (کفارہ یمین) (۵) میں اور جان اور اس سے کم پر جنایت کرنے کے ذیل میں بحث کرتے ہیں۔

اور اہل اصول کے نزدیک مطلق اور مقید دونوں میں اتحاد سبب کا ذکر کیا جاتا ہے (۶)، اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ملے گی۔

تعریف:

۱- اتحاد کے لغوی معنی: دو ذات کا ایک ہو جانا ہے اور یہ عددی میں ہو سکتا ہے دو ہوں یا دو سے زائد (۱)، اور مجلس کے معنی بیٹھنے کی جگہ کے ہیں (۲)۔

فقہاء کے نزدیک اتحاد مجلس سے مراد ”ایک مجلس“ ہوتی ہے، اور اسی کی طرف نسبت کر کے حنفیہ (نہ کہ دوسرے ائمہ) اتحاد مجلس کو ایک مجلس کے متفرق اعمال کے باہمی تدخل کے معنی میں استعمال کرتے ہیں (۳)۔

اور مجلس سے مراد بیٹھنے کی جگہ نہیں ہے بلکہ وہ اس سے عام ہے، چنانچہ کبھی اتحاد مجلس کھڑے ہونے کے باوجود اور جگہ اور بیعت کے مختلف ہونے کے باوجود حاصل ہو جاتا ہے۔

۲- اصل یہ ہے کہ احکام کی اضافت ان کے اسباب کی طرف کی جائے، جیسا کہ فقہاء کا قول ”کفارہ یمین“ (کہ یمین وجوب کفارہ کا سبب ہے) یا ”سجدہ سہو“ (کہ نماز میں بھول چوک وجوب سجدہ کا سبب ہے)، اور کبھی اس اصول کو چھوڑ کر احکام کی اضافت غیر اسباب کی طرف کر دی جاتی ہے ضرورتاً، جیسے مجلس، کہ جب ایک ہی مجلس

اتحاد العلة

دیکھئے: ”اتحاد السبب“۔

- (۱) لفروق ۲/۲۹۲۔
- (۲) حوالہ سابق، البحر الرائق ۲/۲۹۸ طبع اول، شرح الروض ۳/۱۵۲-۱۵۳، مطالب اولیٰ امی ۲۰۹/۶ طبع المکتب الاسلامی۔
- (۳) ابن مابودین ۳/۵۷۷۔
- (۴) لفروق ۲/۳۰۲، الخرشنی ۸/۹۱ طبع بولاق، البدائع ۸/۲۲۰ طبع دار صادر جدہ، شرح الروض ۳/۱۵۲، مطالب اولیٰ امی ۲۰۹/۶۔
- (۵) لفروق ۲/۳۰۲۔
- (۶) نواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ۱/۳۶۱-۳۶۲۔

- (۱) التعریفات للبحر جانی۔
- (۲) المصباح للمیر (جلس)۔
- (۳) البحر الرائق ۱/۳۸ طبع العلمیہ، ابن مابودین ۳/۲۰ طبع بولاق۔

اتحاد مجلس ۳

اول: یہ کہ ایک مجلس میں تجدید وضو مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں اسراف پایا جاتا ہے، بعض حنفیہ سے یہی منقول ہے، شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے (لیکن انہوں نے اس قول کو غریب قرار دیا ہے) بشرطیکہ دوسرا وضو پہلے وضو سے اتنا متصل ہو کہ وضو اور تجدید وضو کے درمیان اتنا وقفہ نہ ہو کہ جس کے ذریعہ تفریق ہو سکے، کیونکہ ان حضرات نے اسے چوتھی بار دھونے کے مانند قرار دیا ہے (۱)۔

دوم: یہ کہ مطلقاً ایک مرتبہ تجدید وضو مستحب ہے، خواہ مجلس بدلے یا نہ بدلے، حنفیہ میں سے عبد الغنی نابلسی کا یہی قول اس حدیث کی بنا پر ہے: ”من توضأ علی طہر کتب لہ عشر حسنات“ (۲) (جو شخص طہارت کی حالت میں وضو کرے اس کے لئے دس نیکیاں لکھی جاتی ہیں)۔

سوم: یہ کہ اگر ایک مجلس میں بار بار تجدید وضو ہو تو مکروہ ہے، اور ایک ہی مرتبہ کرے تو مکروہ نہیں ہے، صاحب نہر نے حنفیہ کی کتابوں میں سے تانا خانہ اور سراج میں (اس مسئلہ میں جو دو مختلف اقوال منقول ہیں ان میں) اس طرح تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔

دوسری طرف مذکورہ سابقہ حدیث کی بنیاد پر اتحاد مجلس یا اختلاف مجلس سے قطع نظر اکثر فقہاء کا خیال یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے تجدید وضو مسنون ہے (۳)۔

میں سجدہ تلاوت کا وجوب بار بار ہو، یا عرفاً جیسے متعدد بار ایک شی کا اتر اریادفع ضرر کی خاطر، جیسے ایجاب اور قبول (۱)۔

اور اتحاد مجلس بعض احکام میں تنہا مؤثر ہوتا ہے، اور کبھی کبھی دوسرے کے ساتھ ملے بغیر مؤثر نہیں ہوتا، جیسے ممنوعات احرام کے نذیہ میں تدخل کے لئے اتحاد مجلس کے ساتھ اتحاد نوع کا شرط ہونا (یعنی ممنوعات احرام میں سے ایک ممنوع کا ایک مجلس میں بار بار ارتکاب کیا جائے تو ایک نذیہ واجب ہوگا) (۲)۔

عقود وغیرہ میں اتحاد مجلس کی دو قسمیں ہیں: ایک حقیقی اور وہ اس طور پر کہ قبول ایجاب کی مجلس میں ہو، اور دوسرے حکمی جب کہ قبول کی مجلس اور ایجاب کی مجلس متفرق ہو، جیسا کہ تحریر اور مراسلت کے ذریعہ ایجاب و قبول (کہ ایسی صورت میں ایجاب و قبول حقیقتاً متفرق ہوتی ہے)، لیکن دونوں حکماً متحد ہیں (۳)۔

حج میں اتحاد مجلس سے مراد اتحاد مکان ہے اگرچہ حال بدل جائے، اور نیا وضو کرنے میں اس سے مراد یہ ہے کہ طویل وقت درمیان میں حائل نہ ہو، یا کسی عبادت کی ادائیگی کی وجہ سے فصل نہ ہو، جیسا کہ وضو اور حج کے ابواب میں فقہاء کی عبارت سے پتہ چلتا ہے۔

عبادات میں اتحاد مجلس:

۳- اتحاد مجلس کے باوجود تجدید وضو:

اتحاد مجلس کے باوجود تجدید وضو کے سلسلے میں بعض حنفیہ اور شافعیہ نے گفتگو کی ہے، اور اس سلسلے میں ان کے تین اقوال ہیں:

- (۱) ابن ماجہ بن ۸۱/۸۱، المجموع ۱/۲۰۰ طبع لمیر یہ
- (۲) حدیث: ”من توضأ علی طہر.....“ کی روایت ابو داؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت ابن عمر سے کی ہے، اور اس کی سند صحیح ہے (فیض القدر ۱۰۹/۶-۱۱۰ طبع اشجار یہ)۔
- (۳) ابن ماجہ بن ۶۳/۶۳-۸۱، جوہر الاکلیل ۲۳ طبع لعلی، اقلیو بی ۱/۶۷ طبع مصنفی لعلی، المغنی مع الشرح ۱/۳۳ طبع المنار۔

- (۱) البحر الرائق ۱/۳۸۔
- (۲) البدائع ۲/۱۹۳ طبع مطبوعات اعلیٰ، ابن ماجہ بن ۲۰۱/۲۰۱، التعلیل علی الصحیح ۲/۵۰۲ طبع احیاء التراث، کشاف القناع ۲/۳۱۱ طبع انصار السنہ۔
- (۳) فتح القدر ۵/۸۷ طبع بولاق، مطالب بولی اُنی ۳/۷ طبع مکتب الاسلامی، اربعون فی ۱۹۱/۳ طبع بولاق، روضۃ الطالبین ۷/۳۶ طبع مکتب الاسلامی۔

اتحاداً مجلس ۶-۴

سجدہ کے دونوں اسباب یعنی پڑھنا اور سننا دونوں جمع ہو جائیں اس طور پر کہ پہلے تلاوت کی پھر اسی مجلس میں اسی آیت کو دوسرے سے سنا، یا اس کے برعکس پہلے سنا پھر اس کی تلاوت کی، یا متعدد بار تلاوت کی یا متعدد بار سنا پھر بھی سجدہ مکرر نہیں ہوگا، (بلکہ ایک ہی سجدہ واجب ہوگا) شافعیہ کے دقول میں سے ایک یہی ہے اگر پہلی آیت کے لئے سجدہ نہ کر لیا ہو، اور اگر آیت سجدہ کے پڑھنے یا سننے کی مجلس مکرر ہو جائے تو وجوب سجدہ بھی مکرر ہوگا (۱)۔

اختلاف مجلس اور اس کے اقسام:

۶- جس جگہ کا حکم مکان واحد کا ہے مثلاً مسجد اور گھر، تو اس میں چلنے پھرنے سے مجلس ختم نہیں ہوگی، الا یہ کہ کوئی دوسرا اجنبی عمل درمیان میں حائل ہو جائے مثلاً دوپڑھنے کے درمیان زیادہ کھانا یا عمل کثیر، یا خرید و فروخت (کہ اس سے مجلس مختلف ہو جائے گی)۔

اختلاف مجلس کی دو قسمیں ہیں:

ایک حقیقی، اور وہ یہ ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ دو قدم سے زیادہ چل کر جائے جیسا کہ بہت سی کتابوں میں ہے، یا تین قدم سے زیادہ چلے جیسا کہ ”محیط“ میں ہے۔

اور دوسرے حکمی، اور وہ یہ ہے کہ وہ کوئی ایسا عمل کرتا ہے جسے عرف میں پہلے عمل کو ختم کرنے والا سمجھا جاتا ہو، یہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک ہے، اور دوسرے ائمہ کے نزدیک اتحاد و تعدد سبب کا اعتبار ہے نہ کہ مجلس کا (۲)۔

ایک مجلس میں بار بار قرائت آتا:

۴- اگر کسی با وضو آدمی کو متعدد بار قرائت ہوئی اس طور پر کہ اگر ان سب کو جمع کیا جائے تو منہ بھر ہو جائے، تو اگر مجلس اور سبب (متلی) دونوں متحد ہوں تو حنفیہ کے نزدیک اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، اور اگر صرف سبب ایک ہو تو امام محمد کے نزدیک وضو ٹوٹ جائے گا، اور اگر مجلس ایک ہو اور سبب (متلی) مختلف ہو تو امام ابو یوسف کے نزدیک وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ ایک مجلس کی متفرق چیزوں کا حکم ایک ہوتا ہے۔

تے سے وضو کے ٹوٹنے میں حنفیہ کے ساتھ صرف حنابلہ شریک ہیں لیکن انہوں نے اتحاد سبب یا اتحاد مجلس کا اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ تے کی قلت و کثرت کی رعایت کی ہے، خواہ سبب اور مجلس مکرر ہوں یا نہیں (۱)۔

ایک مجلس میں سجدہ تلاوت:

۵- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قاری آیت سجدہ کو پڑھنے یا سننے کے وقت سجدہ تلاوت کرے گا، اور اگر آیت سجدہ کی تلاوت متعدد بار ہوئی تو مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک اس سلسلے میں یہ ہے کہ قاری جب بھی آیت سجدہ سے گزرے گا سجدہ کرے گا، گرچہ ایک ہی آیت کو بار بار پڑھے (گویا جتنی دفعہ پڑھے گا اتنی دفعہ سجدہ کرے گا) اس لئے کہ سبب متعدد ہے۔ شافعیہ کا اصح قول بھی یہی ہے (۲)۔

حنفیہ کے نزدیک اگر مجلس ایک ہو اور آیت بھی ایک ہو تو (خواہ کتنی ہی دفعہ پڑھے) ایک ہی سجدہ واجب ہوگا، حتیٰ کہ اگر وجوب

(۱) البحر الرائق ۱/ ۳۸، ابن ماجہ ۱/ ۹۳-۹۵، لغزوع ۱/ ۱۰۰ طبع اول،

الغنی مع الشرح المکبیر ۱/ ۱۷۹۔

(۲) التاج والاکلیل ۲/ ۶۱-۶۵ طبع لیبیا، کشاف القناع ۱/ ۳۱۳-۳۱۴، نہایہ

الاحتجاج ۲/ ۹۷ طبع مجلس۔

(۱) ابن ماجہ ۱/ ۵۱۹، نہایہ الاحتجاج ۲/ ۹۷۔

(۲) ابن ماجہ ۱/ ۵۲۰، حاشیہ لشرعانی علی التہذیب ۳/ ۲۲۳-۲۲۴ طبع

المبہدہ۔

اتحاد مجلس ۷-۸

سننے والے کا سجدہ:

۷- سجدہ تلاوت میں حنفیہ کے نزدیک پڑھنے والے اور سننے والے کے درمیان کوئی فرق نہیں، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک پڑھنے والے کا حکم اس شخص کا بھی ہوگا جس نے بالقصد آیت سجدہ سنا ہے، محض سننے سے واجب نہیں ہوگا، یہ حضرات حضرت ابن عمرؓ کے اس قول سے استدلال کرتے ہیں کہ ”رسول ﷺ نماز کے باہر ہمارے سامنے سورہ پڑھتے تھے اور سجدہ کرتے تھے اور ہم بھی آپ کے ساتھ سجدہ کرتے تھے“ (۱)۔

مالکیہ نے اس بالقصد سننے والے کے سجدہ کو جواز و ثواب اور تعلیم کے لئے بیٹھا ہے قاری کے سجدہ سے مربوط کیا ہے، لہذا اگر قاری نے سجدہ نہ کیا تو سننے والا بھی سجدہ نہیں کرے گا، اور اگر قاری نے سجدہ کیا تو اس صورت میں ابن شعبان سے دو اقوال منقول ہیں (۲) (ایک قول کے مطابق سننے والے پر سجدہ تلاوت واجب ہے اور دوسرے قول کے مطابق واجب نہیں ہے)۔

اتحاد مجلس کی حالت میں نبی ﷺ پر درود پڑھنے کا مسئلہ:
۸- نماز کے علاوہ باہر جب جب آنحضور ﷺ کا ذکر ہو تو ہر باران پر درود بھیجنے کے مسئلہ میں فقہاء کی مختلف رائیں ہیں، جن میں سے تین آراء کا تعلق مجلس سے ہے:-

پہلی رائے یہ ہے کہ جب بھی نبی ﷺ کا نام ذکر کیا جائے تو آپ ﷺ پر درود بھیجنا واجب ہے، اگرچہ مجلس ایک ہو، ایک

(۱) کشاف القناع ۱/ ۲۱۱، ابن عابدین ۱/ ۵۱۹۔ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایت الجناح ۲/ ۹۷، سامع اور مستمع کے درمیان فرق یہ ہے کہ سامع وہ ہے جو بلا کسی قصد و ارادہ کے سنے، اور مستمع وہ ہے جو قصداً سنے، اور ابن عمر کی حدیث کی روایت شخصین وغیرہ نے کی ہے (المغنی ۱/ ۶۲۳ طبع المباحث)۔

(۲) التاج والألیل ۱/ ۶۱-۶۵۔

جماعت کی یہی رائے ہے۔ جس میں حنفیہ میں سے طحاوی، مالکیہ میں سے طرطوشی، ابن العربی اور فاکہانی، شافعیہ میں سے ابو عبد اللہ حلی، ابو حامد اسفرائینی اور حنابلہ میں سے ابن بطلہ ہیں (۱)، کیونکہ حدیث ہے: ”من ذکرت عنده فلم یصل علیٰ فدخل النار فأبعده اللہ“ (۲) (جس شخص کے پاس میرا ذکر ہو رہا ہو اور وہ مجھ پر درود نہ بھیجے تو وہ جہنم میں داخل ہوگا، اس پر اللہ کی پھٹکار ہو)۔

دوسری رائے: یہ ہے کہ ہر مجلس میں ایک مرتبہ درود پڑھنا واجب ہے، نسبی نے ”الکافی“ میں اسی کو صحیح قرار دیا ہے، چنانچہ وہ باب الصلاة میں کہتے ہیں: جس شخص نے آپ ﷺ کا نام چند مرتبہ سنا تو صحیح قول کے مطابق اس پر صرف ایک دفعہ درود پڑھنا واجب ہوگا، کیونکہ آپ ﷺ کے نام کی تکرار آپ ﷺ کی اس سنت کی حفاظت کے لئے ہے جو شریعت کے لئے ریزہ کی ہڈی ہے، پس ہر دفعہ نام لینے پر (ایک مجلس میں) اگر درود کو پڑھنا واجب قرار

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۳۶، الفتوحات الربانیہ ۳/ ۳۲۷ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، تفسیر القرطبی ۱۳/ ۲۳۳ طبع دار الکتب المصریہ، تفسیر التاوی ۲۲/ ۸۱ طبع البیروت، جلاء الکھام ۳/ ۶۳ طبع البیروت۔

(۲) حدیث: ”من ذکرت عنده...“ کو قرطبی نے اسی طرح ذکر کیا ہے اور حدیث کی کسی کتاب کی طرف اس کی نسبت نہیں کی ہے اور ان الفاظ کے ساتھ ہم نے اس حدیث کو نہیں پایا، لیکن دوسرے الفاظ میں مروی ہے اور وہ بھی کلام سے خالی نہیں ہے، جس کی حاکم نے صحیح کی ہے اور ذہبی نے اس کی تائید کی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں: ”... إن جبرئیل علیہ الصلاۃ والسلام عرض لی فقال: بعداً لمن أدرك رمضان فلم یغفر له، قلت: آمین، فلما رقیب الغالبۃ قال: بعداً لمن ذکرت عنده فلم یصل علیہ، قلت: آمین“ (... جبرئیل علیہ الصلاۃ والسلام میرے سامنے آئے اور فرمایا: ہلاک ہو وہ شخص جو رمضان کو پائے اور پھر بھی اس کی مغفرت نہ ہو، میں نے کہا آمین، پھر جب میں منبر کے دوسرے زینہ پر چڑھا تو جبرئیل علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا: ہلاک ہو وہ شخص جس کے پاس میرا ذکر ہو اور وہ مجھ پر درود نہ بھیجے، میں نے کہا آمین) (المصدر رک ۳/ ۱۵۳ طبع حیدرآباد)۔

اتحاد مجلس ۹-۱۰

ثنا فعیہ اور حنا بلہ کے نزدیک یہ مجلس عقد میں داخل ہے (۱)۔
اور اس کا وقت ایجاب و قبول کے درمیان ہے۔
ثنا فعیہ کے علاوہ دوسرے حضرات کے نزدیک اتحاد مجلس کی
صورت میں ایجاب و قبول کے درمیان فصل کا پایا جانا مضر نہیں ہے
جب تک کہ ایجاب سے اعراض معلوم نہ ہو، کیونکہ قبول کرنے والے
کو غور و فکر کی ضرورت پڑتی ہے اور اگر قبول کوئی الغور پر محدود کر دیا
جائے تو قبول کرنے والے کے لئے غور و فکر کرنا ممکن نہ ہوگا (۲)۔
ثنا فعیہ کے نزدیک اگر ایجاب و قبول کے درمیان فاصلہ طویل
ہو تو وہ مضر ہوگا (۳) (یعنی اس سے ایجاب باطل ہو جائے گا)۔

اتحاد مجلس کے ساتھ قبولیت کا اختیار:

۱۰- جب تک متعاقدین مجلس میں بیٹھے ہوں، اور قبول نہ ہو اور حنفیہ
کے نزدیک ان کو قبول کرنے کا اختیار ہوگا، اور جب تک دوسرے فریق
قبول نہ کر لے ان میں سے ہر ایک کو (ایجاب سے) رجوع کا حق
حاصل رہے گا (۲)، حنا بلہ اس مسئلہ میں حنفیہ کے مخالف نہیں ہیں،
کیونکہ ان کے نزدیک خیار مجلس ابتدائے عقد میں اور عقد کے بعد
ایک ہوتا ہے، تو گویا ان کے نزدیک خیار قبول خیار مجلس کے تحت داخل
ہے (۵)۔

مالکیہ اور ثنا فعیہ کے نزدیک قبول کا اختیار نہیں ہوگا، مگر یہ کہ
ثنا فعیہ کے نزدیک جب تک کہ مجلس میں ہو (ایجاب سے) رجوع
کرنا جائز ہے، خواہ قبول کے بعد ہی کیوں نہ ہو۔ مالکیہ کے نزدیک

دیا جائے تو یہ حرج کا باعث ہوگا۔
یہی قول ابو عبد اللہ صلیبی کا ہے کہ اگر سامع غافل ہو تو مجلس کے آخر
میں اس کے لئے ایک مرتبہ درود پڑھنا کافی ہے (۱)۔
تیسری رائے: یہ ہے کہ ایک مجلس میں (آپ ﷺ کے نام
کے ساتھ) ہر بار درود بھیجنا مستحب ہے، ابن عابدین نے فقہاء حنفیہ
کی آراء کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے اس کا ذکر کیا ہے۔
باقی فقہاء اتحاد مجلس کو نہیں دیکھتے، ان میں سے بعض حضرات کہتے
ہیں کہ عمر میں ایک مرتبہ درود پڑھنا واجب ہے، اور ان میں سے کچھ
حضرات مطلقاً احتیاج کے قائل ہیں، خواہ مجلس ایک ہو یا مختلف۔
اس کی تفصیل نبی ﷺ پر درود بھیجنے کی بحث میں ذکر کی جاتی
ہے۔

جن چیزوں میں اتحاد مجلس شرط ہے:
اول۔ وہ چیزیں جن سے بالعموم عقد مکمل ہو جاتا ہے:
۹- فقہاء حنفیہ کے نزدیک اس سے مراد یہ ہے کہ مجلس جس عمل کے
لئے منعقد کی گئی ہے عاقدین میں سے کوئی اس کے علاوہ کسی اور عمل
میں مشغول نہ ہو، یا کسی ایسے عمل میں مشغول نہ ہو جو عقد سے اعراض
کی دلیل ہو (۲)، اور یہ حنفیہ کے نزدیک عقد کے انعقاد کے لئے شرط
ہے (۳)، اور اتحاد مجلس مذکورہ معنی میں بقیہ مذاہب کے نزدیک صیغہ
عقد میں شرط ہے (۴)۔

- (۱) ابن عابدین ۳۳۶/۱، الفتوحات الربانیہ ۳۲۷/۳، شرح منارۃ الصغیر
۱۵/۱ طبع مصنفی المجلس، جلاء و انکسار ص ۲۶۳-۲۶۷۔
(۲) البحر الرائق ۲۹۳/۵، فتح القدر ۵/۸، ابن عابدین ۲۱/۳۔
(۳) البحر الرائق ۲۷۹/۵۔
(۴) لوطاب ۲۲۰/۳ طبع لیبیا، الشروانی علی التہذیب ۲۲۳/۳-۲۲۲، المغنی مع
الشرح الکبیر ۳ طبع المنان لقروہ ۲۲۲/۲ طبع المنان۔

- (۱) الشروانی علی التہذیب ۲۸۱/۷۔
(۲) البحر الرائق ۲۸۳/۵، لوطاب ۲۲۰/۳-۲۲۱، المغنی مع الشرح ۳۳/۳۔
(۳) شرح الروض ۵/۲، الشروانی علی التہذیب ۲۲۳/۳۔
(۴) البحر الرائق ۲۸۳/۵۔
(۵) مطالب اولیٰ امی ۸۵/۳۔

اتحاد مجلس ۱۱-۱۲

ہے کہ اگر ایک دو قدم چلنے کے بعد اس نے قبول کیا تو جائز ہوگا۔ اسی طرح کھانے میں مشغول ہو جانے سے مجلس بدل جاتی ہے، اور ایک آدھ لقمہ کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے، اور اگر اس کے ہاتھ میں گلاس تھا اور اس نے پی کر قبول کیا تو جائز ہوگا۔

اور اگر دونوں بیٹھے ہی بیٹھے سو گئے تو مجلس نہیں بدلے گی، اور اگر لیٹ کر دونوں یا کوئی ایک سو گیا تو یہ جدا نیگی سمجھی جائے گی (۱)۔

اور یہ صورتیں جن کے بارے میں حنفیہ نے بحث کی ہے دیگر مذاہب کی کتابیں ان سے غافل نہیں رہی ہیں، مگر یہ کہ انہوں نے اس پر کلام ”مجلس“ کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے کیا ہے، نہ کہ اتحاد مجلس پر کلام کے ذیل میں، اس لئے کہ اتحاد مجلس حنفیہ کی خاص اصطلاح ہے، اور ان صورتوں کی تفصیل کی جگہ مجلس عقد پر کلام ہے۔

۱۲ - حنفیہ (۲) حنابلہ (۳) اور مالکیہ (۴) کے نزدیک فی الجملہ غیر بیع بھی بیع ہی کی طرح ہے، مگر مالکیہ کے عقود و معاملات کی تفتیش کرنے والا یہ محسوس کرے گا کہ ان میں سے کچھ حضرات وکالت اور نکاح میں (قبول کے) فی الفور ہونے کی شرط لگاتے ہیں (۵)۔

(ایجاب سے) رجوع کرنا جائز نہیں، خواہ (ایجاب و قبول کے) باہم مربوط ہونے سے قبل ہو، مگر ایک صورت میں، اور وہ یہ ہے کہ ایجاب یا قبول مضارع کے صیغے سے ہو، پھر قبول کرنے والا یا ایجاب کرنے والا یہ دعویٰ کرے کہ اس نے بیع کا ارادہ نہیں کیا تھا، اس صورت میں اس سے قسم لے کر اس کی تصدیق کی جائے گی (۱)۔

اتحاد مجلس کس چیز سے ختم ہوتا ہے؟

۱۱ - تمام فقہاء کے نزدیک اتحاد مجلس ایجاب سے اعراض کرنے کی وجہ سے ختم ہو جاتا ہے، لیکن ان کے درمیان ان امور میں اختلاف ہے جن کے ساتھ اعراض متحقق ہوتا ہے۔ شافعیہ نے عقد سے خارج کسی اجنبی عمل کے ساتھ مشغول ہو جانے کو ایجاب کا باطل کرنا قرار دیا ہے، اسی طرح ایجاب و قبول کے درمیان طویل سکوت اختیار کرنے کو بھی، لیکن مختصر سکوت غیر مضر ہے (۲)۔

مالکیہ اور حنابلہ نے اس کے لئے عرف کو ضابطہ قرار دیا ہے (۳)۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ایجاب اختلاف مجلس سے ختم ہو جائے گا، لہذا اگر عاقدین میں سے کوئی کھڑا ہو جائے اور جائے نہیں تو ایجاب باطل ہو جائے گا، کیونکہ کھڑا ہونے کے بعد مجلس باقی نہیں رہتی، اور اگر عاقدین نے چلتے ہوئے خرید و فروخت کا معاملہ کیا تو خواہ دونوں ایک ہی سواری پر کیوں نہ سوار ہوں، اختلاف مجلس کی وجہ سے یہ بیع صحیح نہیں ہوگی اور بہت سے لوگوں مثلاً طحاوی وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ اگر ایجاب کے بعد متصلاً اور فوراً دوسرے نے قبول کر لیا تو معاملہ درست ہوگا، اور خلاصہ الفتاویٰ میں ”انوازل“ کے حوالہ سے منقول

(۱) فتح القدر ۵/۷۸، ابن ماجہ ۲/۲۱۲۔

(۲) البحر الرائق میں ہے اور اس طرح نکاح، بیع اور تمام عقود کے سلسلہ میں اتحاد مجلس سے متعلق جو تفریق اقوال ہیں وہ متحد ہو جاتے ہیں، اور اسی طرح متعدد فتاویٰ ۱/۳۸۔

(۳) کشف المحجود رات ۲/۲۶۸ طبع المستقب، الروض الندی ص ۲۵۵ طبع المستقب، مطالب اولیٰ اسی ۳/۲۲۹-۵۵۹-۵۸۲، ۳/۳۳۳، المغنی مع الشرح ۵/۲۰۲، اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۴) قرآنی کے اس قول کی وجہ سے کہ: جزء سبب کی تاخیر جائز نہیں ہے جیسے کہ بیع، ہبہ اور اجارہ میں ایجاب کے بعد قبول، لہذا قبول کی تاخیر کسی ایسے فعل تک جو ایجاب و قبول سے اعراض پر دلالت کرنا ہو جائے نہیں ہے (المفروق ۳/۳۳۳ طبع دار احیاء الکتب العربیہ)، بلغۃ السالک ۲/۲۵۶-۲۶۳ طبع النجفی۔

(۵) مع الجلیل ۳/۵۹۳ طبع لیبیا، الدسوقی ۲/۲۲۱ طبع عینی النجفی۔

(۱) البعیر علی اللیب ۳/۲۶۳-۲۷ طبع النجفی، الخرش ۱/۷ طبع دار صادر۔

(۲) شرح الروض ۲/۵ طبع لیبیہ۔

(۳) لوطاب ۳/۲۲۰، مطالب اولیٰ اسی ۶/۳۔

بیع سلم میں اتحاد مجلس:

۱۴ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا خیال یہ ہے کہ بیع سلم میں رأس المال پر قبضہ مجلس عقد میں ضروری ہے، کیونکہ اگر رأس المال پر قبضہ مؤخر ہو جائے تو یہ "بیع الکالی بالکالی" (بیع الکالی بالکالی کا مطلب یہ ہے کہ بیع میں ایجاب و قبول تو ہو جائے، لیکن بیع اور ثمن میں سے ہر ایک ادھار ہو، حدیث کی رو سے یہ معاملہ ناجائز ہے) کے ہم معنی ہو جائے گا اور صحیحین کی اس روایت کی بنیاد پر "من أسلف فلیسلف فی کیل معلوم، ووزن معلوم، إلی أجل معلوم" (۱) (جو شخص بیع سلم کرے تو اسے چاہئے کہ اس طرح کرے کہ کیل معلوم ہو، وزن معلوم ہو اور مدت متعین ہو)، اور اس لئے کہ سلم عقد غرر ہے، لہذا اس کے ساتھ دوسرے غرر (دھوکہ) کو نہیں ملایا جائے گا، اور اس لئے کہ سلم "استلام رأس المال" سے مشتق ہے یعنی رأس المال کی فوراً ادائیگی، اور عقود کے نام جن معانی سے مشتق ہیں عقود میں ان معانی کا پایا جانا ضروری ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مجلس سلم بیع سے مختلف نہیں ہے (۲)، اور حنفیہ کے نزدیک سلم کی مجلس بیع کی مجلس سے مختلف ہے، چنانچہ بیع کی مجلس ایجاب و قبول کے محض باہم مربوط ہوجانے سے ختم ہوجاتی ہے، اور اس پر بیع کے اثرات مرتب ہوتے ہیں، جب کہ بیع سلم میں اگر مجلس کے اندر، اور ایجاب و قبول کے بعد رأس المال پر قبضہ نہ ہو سکے تو اس پر فسخ طاری ہو جائے گا، اس لئے کہ قبضہ عقد کے صحیح باقی رہنے کی شرط ہے اور انعقاد کی شرط نہیں ہے (۳)۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱۷۹/۳، حدیث: "من أسلف... کی روایت امام احمد بخاری، مسلم اور صحابہ سنن نے حضرت ابن عباس سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے "من أسلف فی شیء... (فیض القدیۃ ۶۱/۶)۔
(۲) شرح الروض وحواشیہ ۱۲۲/۲، الکافی ۱۱۵/۲۔
(۳) ابن ماجہ ۲۰۸/۳۔

شافعیہ کے نزدیک دوسرے لازم عقود بھی ایجاب سے فوراً بعد قبول کے واقع ہونے میں بیع سے مختلف نہیں ہیں (۱)، لیکن عقود غیر لازمہ میں ایجاب و قبول کے درمیان تاخیر کا ہونا مضر نہیں ہے۔

دوم۔ اموال ربو یہ میں فریقین کا عوضین پر قبضہ کرنا:

۱۳ - جب کوئی ایسا مال جس کا تعلق مال ربا سے ہے اسی جیسے مال کے ساتھ بیچا جائے تو اس میں اتحاد مجلس شرط ہے، خواہ بیع (فروخت کی جانے والی چیز) کی جنس ایک ہو یا مختلف، چونکہ آنحضرت ﷺ کی صحیح حدیث ہے: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعیر بالشعیر، والتمر بالتمر، والملح بالملح: مثلاً بمثل، سواء بسواء، فإذا اختلفت هذه الأجناس فبیعوا کیف شئتم إذا كان يداً بيد" (سونا سونا کے بدلے، چاندی چاندی کے بدلے، گندم گندم کے بدلے، جو جو کے بدلے، کھجور کھجور کے بدلے، اور نمک نمک کے بدلے بالکل برابر برابر بیچا جائے، اور جب یہ اجناس مختلف ہو جائیں تو تم لوگ جیسے چاہو فروخت کرو) (یعنی کمی بیشی کے ساتھ) بشرطیکہ معاملہ ہاتھوں ہاتھ ہو (یعنی نقد) (۲)، کون سا مال، مال ربا ہے اور کون غیر ربا اس کی وضاحت فقہاء "ربا" کی بحث میں کرتے ہیں۔

(۱) شرح الروض ۳۲۰-۳۸۳ طبع لمبیدیہ۔

(۲) الہدایہ ۶۱/۳-۶۲، بلغۃ الممالک ۱۵/۲، نہایہ المحتاج ۳۱۰-۳۱۱، الکافی لابن قدامہ ۵۶/۲ طبع المکتب الاسلامی، اور حدیث: "الذهب بالذهب... کی روایت احمد، مسلم، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے حضرت عبادہ بن الصامت سے کی ہے اور اس میں ہے "... یبدأ بید، فإذا اختلفت هذه الأصناف" (...نقد اور جب یہ اجناس مختلف ہو جائیں) (فیض القدیۃ ۵۷۱/۳-۵۷۲)۔

اتحاد مجلس ۱۵

عقد نکاح میں اتحاد مجلس:

۱۵ - عقد نکاح میں اتحاد مجلس کے ساتھ ایجاب و قبول کے باہم مربوط ہونے کے سلسلے میں علماء کے تین اقوال ہیں:

پہلا قول: یہ کہ اتحاد مجلس شرط ہے، اگر مجلس مختلف ہو جائے تو نکاح منعقد نہیں ہوگا، مثلاً ایک نے ایجاب کیا اور دوسرا اٹھ کھڑا ہوا یا دوسرے کام میں مشغول ہو گیا، اور اس میں قبول کا فوراً ہونا ضروری نہیں ہے، یہ حنفیہ کا مسلک ہے، حنابلہ کا صحیح قول بھی یہی ہے، اور مالکیہ میں سے ”باجی“ سے بھی ”المعیار“ میں یہی منقول ہے (۱)۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ ایک مجلس میں ایجاب و قبول کا فوری ہونا ضروری ہے، یہ مالکیہ کا قول ہے، اس قول کے علاوہ جو باجی سے اوپر منقول ہوا۔ یہی قول شافعیہ کا ہے، مگر یہ کہ اگر تھوڑا فصل ہو تو وہ لوگ اسے نظر انداز کر دیتے ہیں اور قفال نے زیادہ فصل کی تحدید اس طور پر کی ہے کہ وہ اتنا عرصہ ہو کہ اگر وہ دونوں اس میں خاموش رہیں تو جواب جواب نہ رہے، لیکن بہتر یہ ہے کہ اس کی تحدید عرف کے ذریعہ کی جائے (۲)۔

تیسرا قول: یہ ہے کہ اختلاف مجلس کے باوجود عقد صحیح ہے، حنابلہ سے ایک روایت یہی منقول ہے، اور اس روایت کی بنیاد پر ایجاب و قبول کی مجلس متفرق ہونے کے باوجود نکاح باطل نہیں ہوگا (۳)۔

سب کچھ اس صورت میں ہے جب کہ مجلس حقیقتاً متحد ہو، لیکن جہاں تک مجلس کے حکماً متحد ہونے کا تعلق ہے تو حنفیہ کے نزدیک حکم وہی باقی رہے گا کہ مجلس علم میں قبولیت ضروری ہوگی، اور حنابلہ کا بھی

مالکیہ کہتے ہیں کہ بیع سلم میں رأس المال کو تین دنوں تک مؤخر کیا جا سکتا ہے، کیونکہ جو چیز جس چیز سے قریب ہو وہ اسی کا حکم اختیار کرتی ہے، اور اگر بغیر کسی شرط کے رأس المال کو تین دن سے زیادہ مؤخر کر دے اور وہ (رأس المال) نقد ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ ان میں سے کچھ لوگ عقد کو فاسد قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ اس نے دین کا دین کے بدلہ معاملہ کیا، اور ان میں سے کچھ لوگ عقد کو صحیح قرار دیتے ہیں، کیونکہ یہ تاخیر عقد میں شرط نہیں، اور جواز و عدم جواز کا یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ یہ تاخیر مسلم فیہ کے سپرد کئے جانے کی مدت تک نہ پہنچ جائے، اور اگر اس نے رأس المال کی ادائیگی کو بیع سلم کی مدت کے داخل ہو جانے تک مؤخر کر دیا تو اس کے فاسد ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے (۱)۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس میں خیار شرط داخل نہ ہوگا (۲)، اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس میں خیار مجلس داخل ہوگا (۳)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر بیع سلم میں خیار کی شرط لگا دی جائے اور خیار شرط کی مدت تک رأس المال کو ادا نہ کیا جائے تو جائز ہے، کیونکہ اگر وہ رأس المال نقد ادا کر دے اور سلم پورا ہو جائے تو یہ ”فسخ دین فی دین“ ہوگا، اس لئے کہ سلم میں مسلم الیہ متعین سامان ایک خاص مدت تک اپنے ذمہ میں واجب شی کے عوض دیتا ہے (پس رأس المال ادا نہیں کرنے کی صورت میں وہ بھی واجب فی الذمہ ہے اور مسلم فیہ تو واجب فی الذمہ ہے ہی) پس اگر اس عقد کو فسخ کیا جائے تو یہ دین کو دین کے عوض فسخ کرنا ہوگا۔

(۱) ابن ماجہ ۲/۲۶۶، الدرستی ۲/۲۲۱، المفروق ۲/۲۲۳، مطالب اولیٰ اثنی ۵/۵۰۔
(۲) الدرستی ۲/۲۲۱، نہایۃ المحتاج ۶/۲۰۲۔
(۳) مطالب اولیٰ اثنی ۵/۵۰۔

(۱) الخرش ۵/۲۰۳۔
(۲) البدائع ۲۰۱/۵ طبع الجمالی، البجیری علی الخطیب ۵۵/۳-۵۶، المغنی ۵۰۵/۳ طبع مکتبۃ القاہرہ۔
(۳) البجیری علی الخطیب ۵۵/۳-۵۶، المغنی ۵۰۵/۳ طبع مکتبۃ القاہرہ۔

اتحاد مجلس ۱۶-۱۷

صحیح قول یہی ہے (۱)۔

ممنوع اتلاف ہو یا کچھ اور (۱)۔

فدیہ جماع میں اتحاد مجلس کی صورت میں مد اخل کا حکم دیگر
مختورات کے فدیہ میں مد اخل سے مختلف ہے۔

مالکیہ نے جانتے ہی فوراً قبول کرنے کی شرط لگائی ہے (۲)، اور
شافعیہ کے نزدیک صحیح قول کے مطابق کتابت کے ذریعہ نکاح منعقد
نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر شوہر غائب ہو اور اسے بیوی کے ولی کی
طرف سے ایجاب کی خبر پہنچے (تو نکاح منعقد نہیں ہوگا)، اور اگر ہم
دونوں مسئلوں میں نکاح کو صحیح قرار دیں تو خبر پہنچنے کی مجلس میں فوراً
قبول کرنا شرط ہوگا (شافعیہ کے نزدیک) (۳)۔

غیر جماع کے فدیہ کا مد اخل:

۱۷- محرم نے اگر مختلف قسم کی خوشبو لگالی، یا مختلف قسم کے کپڑے
پہن لئے مثلاً قمیص، عمامہ، پاجامہ اور موزہ، یا متعدد بار ایک ہی قسم کی
چیز استعمال کی، تو اگر یہ ایک جگہ اور پے در پے ہو تو اتحاد مجلس کی وجہ
سے اس میں ایک ہی فدیہ ہے (۲)۔

اتحاد مجلس کی صورت میں احرام کے فدیہ میں مد اخل:

امام محمد کے سوا باقی حنفیہ، اور صحیح قول کی رو سے شافعیہ، اور حنابلہ
میں سے ابن ابی موسیٰ کی رائے یہ ہے کہ اگر مذکورہ ممنوعات کا
ارتکاب دو جگہوں میں ہوا ہے تو فدیہ متعدد ہوگا (۳)۔

۱۶- ممنوعات احرام میں مجلس کے ایک ہونے سے واجب کفاروں
میں مد اخل نہیں ہو سکتا لہذا یہ کہ ایک ہی قسم کے مظلور کا ارتکاب کیا
جائے، اور اگر جن ممنوعات کا ارتکاب کیا گیا وہ مختلف قسم اور جنس کے
ہوں تو اتحاد مجلس کا اعتبار نہیں، بلکہ اس وقت اعتبار اتحاد سبب کا
ہے (۳)۔

امام احمد بن حنبل اور ان کے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ اگر پہلے
کی طرف سے فدیہ ادا نہیں کیا ہے تو اس پر ایک فدیہ ہے، اس لئے
کہ حکم اسباب کے بدلنے سے مختلف ہوتا ہے، نہ کہ اوقات اور اجناس
کے بدلنے سے۔

احرام کی حالت میں ممنوع چیزوں کے ارتکاب پر جو فدیہ واجب
ہوتا ہے اس کے مد اخل میں اتحاد مجلس کا اثر ہے، لیکن اتلاف کے فدیہ
میں مد اخل نہیں ہوتا، بلکہ وہ تلف شدہ چیز کے متعدد ہونے سے متعدد
ہوتا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کی رائے یہ ہے کہ شہی ممنوع کا دوبارہ
ارتکاب کرنے والے پر (دوسرا) تاوان واجب نہیں ہوگا، خواہ وہ شہی

حنفیہ میں محمد بن الحسن کا بھی یہی قول ہے، اور شافعیہ کا بھی ایک
قول یہی ہے، اور مالکیہ کا بھی یہی قول ہے، بشرطیکہ ارتکاب کرنے
والے نے تکرار کی نیت کی ہو (۳)۔

- (۱) البدائع ۲/۲۰۱، الجمل ۲/۵۰۲، لفرق ۲/۲۰۹، کشاف القناع ۲/۲۱۳۔
(۲) البدائع ۲/۱۹۳، ابن حابدین ۲/۲۰۱، الجمل علی الحجج ۲/۵۰۲، المغنی مع
المشرع المکبیر ۳/۵۲۷، الانصاف ۳/۵۲۶ طبع اول۔
(۳) البدائع ۲/۱۹۳، ابن حابدین ۲/۲۰۱، الجمل علی الحجج ۲/۵۰۲، کشاف
القناع ۲/۳۱۱، وانصاف ۳/۵۲۶۔
(۴) کشاف القناع ۲/۳۱۱، لفرق ۲/۵۲۷، وانصاف ۳/۵۲۶ طبع انصار
السنہ، الجمل ۲/۵۰۲، ابن حابدین ۲/۲۰۱، الدسوقی ۲/۶۶۔

- (۱) ابن حابدین ۲/۲۶۶-۲۶۷، المغنی مع المشرع ۲/۳۳۱، مطالب اولیٰ النہی
۳/۷-۸۔
(۲) اربعون فی ۱۹۱۳۔
(۳) روہۃ الطالبین ۲/۳۶۔
(۴) ابن حابدین ۲/۲۰۱، البدائع ۲/۱۹۳، الدسوقی ۲/۶۶، لفرق ۲/۲۱۰،
الجمل ۲/۵۰۲، کشاف القناع ۲/۳۱۳، الکافی ۱/۵۶۳، المغنی مع المشرع
۳/۵۲۳۔

پہل کی ہو تو جب تک شوہر نے قبول نہیں کیا ہے بیوی کا اس سے رجوع کرنا صحیح ہوگا (۱)۔

اور باقی فقہاء کے نزدیک دونوں خلع کرنے والوں کی مجلس کا یکساں اعتبار ہوگا، اگر خلع کا ایجاب بیوی نے کیا ہو تو حنفیہ کا بھی یہی قول ہے، اسی طرح اگر زوجین کی طرف سے اس میں خیار کی شرط ہو (تو دونوں کی مجلس کا اعتبار ہوگا)، اور ایجاب و قبول میں تعیل اور تاخیر کا حکم فقہاء کے نزدیک بیع کی طرح ہے، اور یہ سب کے سب اس وقت ہیں جب کہ اسے کسی شرط کے ساتھ معلق نہ کیا گیا ہو (۲)۔

اور تعلق کے باب میں مجلس میں قبول کرنا شرط نہیں ہے، مالکیہ میں سے ابن عبدالسلام کو اس رائے سے اختلاف ہے، اسی طرح اگر خلع میں بیوی پہل کرنے والی ہو تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک (مجلس میں قبول کرنا شرط نہیں ہے) معاوضہ پر نظر کرتے ہوئے۔ تعلق کے باب میں قبول اس وقت معتبر ہوگا جب کہ وہ شرط معلق پائی جائے جس پر تعلق کی گئی ہے (۳)۔

اور خلع میں حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک خلع کی پیشکش کے علم کی مجلس ایجاب و قبول کی مجلس کی طرح ہے (۴)۔ مالکیہ اور حنابلہ کے کلام سے بھی یہی بات سمجھ میں آتی ہے، انہوں نے اس کی صراحت تو نہیں کی ہے تاہم انہوں نے ذکر کیا ہے کہ خلع کا صیغہ بیع کے صیغہ کی طرح ہے، اور بیوی کے غائب ہونے کی صورت میں خلع کے سلسلے میں انہوں نے اپنے کلام میں کوئی ایسی نئی بات ذکر نہیں کی ہے جو

احرام کی حالت میں جماع کے فدیہ کا مداخل:

۱۸- محرم سے اگر متعدد بار جماع سرزد ہو تو فدیہ کے متعدد دہونے اور نہ ہونے کے سلسلے میں فقہاء کی تین رائیں ہیں:

الف۔ اگر مجلس متحد ہو تو فدیہ بھی ایک ہی ہوگا، حنفیہ کا یہی قول ہے (۱)، اور حنابلہ کا بھی یہی مسلک ہے بشرطیکہ پہلے جماع کا کفارہ ادا نہ کیا ہو، اور اگر پہلے کا کفارہ ادا کر چکا ہو تو دوسرے کی طرف سے بھی کفارہ ادا کرنا ہوگا (۲)۔

ب۔ دوسری رائے یہ ہے کہ فدیہ مطلقاً ایک ہوگا، خواہ مجلس متحد ہو یا مختلف، کیونکہ فدیہ کا حکم پہلی وطی پر ہے، یہی قول مالکیہ کا ہے (۳)۔

ج۔ تیسری رائے یہ ہے کہ جماع کے مکرر ہونے سے فدیہ بھی مکرر ہوگا، کیونکہ وہ کفارہ کا سبب ہے، اس لئے دوسرا جماع دوسرے کفارہ کا موجب ہوا، شافعیہ کا یہی قول ہے، اور امام احمد سے بھی ایک روایت یہی منقول ہے (۴)۔

خلع میں اتحاد مجلس:

۱۹- چاروں ائمہ کے مذاہب کے مطابق اگر شوہر نے اپنی بیوی سے خلع کیا تو (بیوی کے لئے) اس کو قبول کرنے کا اختیار (اسی) مجلس تک محدود رہے گا، مگر یہ کہ حنفیہ کے نزدیک اگر زوجین نے اس میں خیار کی شرط نہ لگائی ہو اور بیوی کی طرف سے ایجاب نہ ہو تو بیوی کی مجلس کا اعتبار ہوگا، اور شوہر کا رجوع کرنا صحیح نہ ہوگا اگرچہ بیوی کے قبول کرنے سے پہلے ہو، اور اگر خلع کا مطالبہ کرنے میں بیوی نے

(۱) ابن ماجہ بن ۲/۲۵۸-۲۵۹، جامع المفصلین ۱/۲۹۱ طبع الازہر بیروت

(۲) ابن ماجہ بن ۲/۲۵۸-۲۵۹، لوطاب ۲/۳۷۷، الصواعق علی فلول ۲/۲۳،

مخ الجلیل ۲/۱۵۸، الشروانی علی التہذیب ۷/۲۸۰-۲۸۱-۲۸۳، مطالب

اولیٰ اسی ۵/۳۰۷، الکافی ۲/۷۷۱۔

(۳) ساہتہ مراجع۔

(۴) ابن ماجہ بن ۲/۵۵۸-۵۵۹، الشروانی علی التہذیب ۷/۲۸۱۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱/۳۳۵۔

(۲) المغنی مع المشرح المکبیر ۳/۳۱۸-۳۱۹۔

(۳) الدرر علی الدرر ۲/۶۹۔

(۴) المجلس علی التہذیب ۲/۵۰۳، المغنی مع المشرح ۳/۳۱۸-۳۱۹۔

اتحاداً مجلس ۲۰

بن المسیب سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ حضرت عمر اور عثمانؓ نے اس شخص کے بارے میں جو اپنی بیوی کو اختیار دے، یہ فیصلہ دیا کہ اس وقت تک اختیار رہے گا جب تک دونوں ایک دوسرے سے جدا نہ ہوں (۱)۔

مالکیہ کی دوسری روایت کی رو سے عورت کو مجلس سے باہر اس وقت تک اختیار باقی رہے گا جب تک کہ وہ کسی حاکم کے سامنے کھڑی نہ ہو یا اسکی رضامندی سے اس سے واپس نہ کی جائے، زہری، قتادہ، ابو عبید اور ابن المنذر کا بھی یہی قول ہے۔ ابن المنذر نے رسول ﷺ کے اس قول سے استدلال کیا ہے جو انہوں نے حضرت عائشہؓ کو اختیار دیتے ہوئے کہا تھا: ”إني ذاکر لک امرأ، فلا علیک الا تعجلی حتی تستأمری ابویک“ (میں تمہارے سامنے ایک بات رکھتا ہوں اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ اس معاملہ میں تم جلد فیصلہ نہ کرو تا آنکہ اپنے ماں باپ سے مشورہ کر لو) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اختیار صرف مجلس تک محدود نہیں رہے گا (۲)۔

اور مذکورہ صدر حکم اس صورت میں ہے جب کہ عورت مجلس میں حاضر ہو، لیکن اگر مخیرہ غائب ہے تو حنفیہ کے نزدیک اس کا حکم بھی وہی ہے (۳) اور شافعیہ کی عبارت سے بھی ایسا ہی سمجھ میں آتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی حاضرہ اور غائبہ کے حکم میں اختلاف نہیں ہے، کیونکہ خلع زیادہ صحیح قول کی رو سے طلاق ہے، اور اس میں مجلس علم ایجاب

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/۳۲۹، المغنی مع المشرح الکبیر ۸/۲۹۳، روہۃ الطالبین ۲۶/۸۔

(۲) البحر الرائق ۳/۲۱۵ طبع الازمیری، الفروق ۳/۱۷۳، تسهیل مع الجلیل ۳/۳۵۸، المغنی مع المشرح ۸/۲۹۵، حدیث: ”إني ذاکر لک امرأ...“ کی روایت بخاری و مسلم وغیرہ نے کی ہے (صحیح مسلم ۲/۱۱۰۳ تحقیق محمد نواد عبد الباقی، الفتح الکبیر ۱/۳۵۲)۔

(۳) جامع الفصولین ۱/۲۹۱، البحر الرائق ۵/۲۹۳۔

بیوی کی موجودگی کی صورت کے مخالف ہو۔ اسی طرح انہوں نے وکیل کو بھی کسی الگ رائے کے ساتھ خاص نہیں کیا ہے (۱)۔

مخیرہ کی مجلس کا اتحاد:

۲۰- مخیرہ وہ عورت ہے جسے اس کے شوہر نے اس کی طلاق کا مالک بنا دیا ہو، مثلاً اس سے یوں کہا ہو: ”اختاری نفسک“ (تجھے اپنے نفس کا اختیار ہے)۔

حنفیہ کا مذہب اور امام مالک کی ایک روایت یہ ہے کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی کو اختیار دیا، یا اس کا معاملہ اس کے ہاتھ میں دے دیا تو وہ جب تک اس مجلس میں ہے اسے اپنے نفس کو اختیار کرنے کا حق ہے۔ یہ مجلس حنفیہ کے مذہب کے مطابق اگرچہ ایک دن یا اس سے زیادہ لمبی ہو، لیکن اگر وہ کھڑی ہوگئی یا دوسرے کام میں مشغول ہوگئی تو اختیار اس کے ہاتھ سے نکل جائے گا، کیونکہ مجلس سے اٹھنا، یا دوسرے کام میں مصروف ہونا اعراض کی دلیل ہے، اور اختیار صریح اعراض سے باطل ہو جاتا ہے، تو اسی طرح ہر اس چیز سے باطل ہوگا جو اعراض پر دلالت کرنے والی ہو، لیکن حنفیہ کے نزدیک بیوی کی مجلس کا اعتبار ہے نہ کہ شوہر کی مجلس کا، کیونکہ یہ تملیک ہے، اور مالکیہ کے نزدیک دونوں کی مجلس کا ایک ساتھ اعتبار ہوگا (۲)۔

حنا بلہ اور صحیح قول کے مطابق شافعیہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ مجلس میں (قبول یا اختیار کا استعمال) فی الفور ہو، اور ان دونوں ہی کی مجلس کا ایک ساتھ شمار ہوگا، چنانچہ اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک مجلس سے اٹھ گیا تو عورت کا اختیار باطل ہو جائے گا۔ نجاد نے اپنی سند سے سعید

(۱) الخطاب ۳/۲۲-۳۲-۳۷، مطالب بولی اسی ۵/۳۱۳، الکافی ۲/۷۷۰، الإصناف ۸/۲۹۶۔

(۲) البحر الرائق ۵/۲۹۳، جامع الفصولین ۱/۲۹۱، الفروق ۳/۱۷۳، تسهیل مع الجلیل ۳/۳۵۸۔

اتحاد مجلس ۲۱

بارے میں یہ خبر دی گئی کہ اس نے اپنی بیوی کو ایک ساتھ تین طلاقیں دے دی ہیں تو رسول اللہ ﷺ غصہ ہوئے پھر فرمایا: ”ايلعب بكتاب الله عز وجل وانا بين أظهركم“ (کیا اللہ تعالیٰ کی کتاب کے ساتھ کھلو اڑ کیا جا رہا ہے جب کہ میں تمہارے درمیان موجود ہوں) یہاں تک کہ ایک شخص کھڑا ہوا اور بولا: اے اللہ کے رسول! کیا میں اسے قتل نہ کروں؟ (۱)۔

اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی (۲)۔ یہی ابن عباس کا قول ہے، اور اسحاق، طاؤس اور عکرمہ بھی اسی کے قائل ہیں، چونکہ صحیح مسلم کی روایت ہے کہ ابن عباس نے فرمایا: ”رسول اللہ ﷺ، حضرت ابو بکر اور حضرت عمر کی خلافت کے ابتدائی دو سال تک تین طلاقیں ایک ہی متصور ہوتی تھیں، پھر حضرت عمر نے فرمایا: لوگ اس معاملے میں جلدی کرنے لگے جس میں انہیں تاخیر اور صبر کرنا چاہئے تھا، کیا اچھا ہوتا کہ ہم اسے ان پر نافذ کر دیتے، چنانچہ انہوں نے اسے لوگوں پر نافذ کر دیا“ (۳)۔

اور اگر شوہر نے ایک مجلس میں تین بار طلاق کا استعمال تاکید کے طور پر یا سمجھانے کے ارادے سے کیا ہے تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی، اور حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک تاکید کی نیت دیا جاتا تو قبول کی جائے گی، قضاء قبول نہیں کی جائے گی، اور مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک قضاء بھی قبول کی جائے گی اور دیا جاتا بھی۔

- (۱) شرح منہجی الارادات ۳/۲۳، حدیث ۱۱۱۱، ”ايلعب بكتاب الله...“ کی روایت نسائی نے تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ کی ہے (سنن النسائی ۱۳۲/۱ طبع المصر یہ انبر) اور اس کی سند کے رجال ثقہ ہیں، اور اس کی سند میں مخرمہ ہیں جنہوں نے اپنے والد سے نہیں سنا ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے تہذیب میں ذکر کیا ہے (جامع الاصول ۷/۵۸۹ طبع الملاح)۔
- (۲) الاضاف ۸/۵۵۳۔
- (۳) ابن عابدین ۲/۳۱۹، اور ابن عباس والی حدیث تھوڑے اختلاف کے ساتھ مروی ہے (صحیح مسلم ۱۰۹۹/۲ تحقیق محمد نواد عبدالمہدی)۔

وقبول کی مجلس کی طرح ہے (۱)۔

مالکیہ کے نزدیک جس طرح مخیرہ حاضرہ میں اختلاف ہے اسی طرح نحی کے نقطہ نظر کی رو سے مخیرہ غائبہ میں بھی اختلاف ہے اور ابن رشد کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اختیار اس کے ہاتھ میں اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کہ دو ماہ سے زیادہ نہ ہو جائے جیسا کہ توضیح میں ہے، یا یہ ظاہر نہ ہو جائے کہ وہ خیار کو ساقط کرنے پر راضی ہے، یا جب تک کہ وہ کسی حاکم کے سامنے کھڑی نہ کی جائے، یا اس کی مرضی سے اس سے واپسی نہ کی جائے (۲)۔

اور مخیرہ کے سلسلے میں اختلاف مجلس کا وہی حکم ہے جو بیع میں اختلاف مجلس کا ہے (۳)۔

ایک مجلس میں طلاق کی تکرار:

۲۱- اگر کسی شخص نے اپنی اس بیوی سے جس سے واپسی کر چکا ہے یا جو اس کے حکم میں ہے (یعنی خلوت صحیح ہو چکی ہے) ایک مجلس میں یہ کہا کہ تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے۔ اور اس نے تینوں طلاق واقع کرنے کی نیت سے ایسا کہا تو ائمہ اربعہ کے نزدیک اس سے تین طلاقیں واقع ہوں گی، اور وہ مطلقہ دوسرے مرد سے نکاح کئے بغیر اس کے لئے حلال نہ ہوگی (۴)، یہی ابن حزم کا قول ہے (۵) کیونکہ محمود بن لبید سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو ایک شخص کے

- (۱) اشروانی علی التہذیب ۷/۲۷۹-۲۸۱۔
- (۲) مع الجلیل ۲/۲۹۲۔
- (۳) مع الجلیل ۲/۲۹۰، جامع المقبولین ۱/۲۹۱۔
- (۴) ابن عابدین ۲/۳۱۹-۳۵۵، الفتاویٰ الہندیہ ۱/۳۵۶، جوہر الاطیل ۱/۳۲۸، الصووی علی الخرشی ۳/۵۰، مع الجلیل ۲/۲۳۸، نہایۃ الحاج ۱/۳۵۱، اشروانی علی التہذیب ۸/۵۲-۵۳، المغنی لابن قدامہ ۷/۲۳۰ طبع المباحث، شرح منہجی الارادات ۳/۱۳۱ طبع انصار الدن۔
- (۵) المغنی ۱۰/۱۲۳ طبع البیروت۔

اتحاد المجلس ۲۲-۲۳

نہیں ہوگی۔ مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ طویل سکوت صرف غیر مدخول بہائیں مضر ہوگا (۱)۔ اور مدخول بہائیں حرف عطف (یعنی فاء یا واو یا ثم کے ذریعہ عطف) کے بغیر تاکید حاصل ہو جائے گی۔

غیر مدخول بہائیں عورت کی طلاق کی تکرار:

۲۳- جس عورت سے نکاح کے بعد صحبت نہیں ہوئی ہے اسے ایک مجلس میں مکرر طلاق دینے کے سلسلے میں علماء کے تین اقوال ہیں:

پہلا قول: یہ ہے کہ ایک طلاق واقع ہوگی خواہ مجلس متحد ہو یا مختلف۔ حنفیہ، شافعیہ اور ابن حزم کا یہی قول ہے، کیونکہ وہ پہلی طلاق سے بائن ہوگئی اور شوہر کے لئے احتیہ ہوگئی، اور احتیہ کو طلاق دینا باطل ہے (۲)۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ اگر حرف عطف کے ساتھ کہا تو تین طلاقیں واقع ہوں گی، یہ قول مالکیہ اور حنابلہ کا ہے، اور اگر اس نے اپنے کلام کو جدا جدا استعمال کیا ہے تو ایک طلاق واقع ہوگی (۳)۔

تیسرا قول: یہ ہے کہ اگر ایک مجلس میں ہو تو تین طلاقیں واقع ہوں گی، اور اگر مختلف مجلسوں میں ہو تو صرف پہلی مجلس واپی طلاق واقع ہوگی، ابراہیم نخعی سے یہی مروی ہے (۴)۔

پہلی رائے والوں کا استدلال اس روایت سے ہے جو سعید بن منصور نے عتاب بن بشیر سے، انہوں نے نصیف سے، انہوں نے زیاد بن ابی مریم سے اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے اس

اور اگر اس نے اسے مطلق رکھا (تاکید یا تکرار کی نیت نہیں کی) تو حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور زیادہ ظاہر قول کے مطابق شافعیہ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوں گی، اس لئے کہ (تکرار کی صورت میں) اصل تاکید کا نہ ہونا ہے (۱)۔

شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے ایک ہی طلاق واقع ہوگی کیونکہ تاکید کا احتمال موجود ہے، لہذا یقینی عدد کو لیا جائے گا (یعنی ایک کو)، یہی قول ابن حزم کا ہے (۲)۔

اور ”تھے طلاق ہے، تھے طلاق ہے، تھے طلاق ہے“ ہی کی طرح حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ”تھے طلاق ہے، طلاق ہے، طلاق ہے“ کا جملہ ہے، ایک اور طلاق یا متعدد طلاق کی نیت کرنے کی صورت میں متعدد طلاقوں کے واقع ہونے میں، اور تاکید اور افہام مراد لینے کی صورت میں حنابلہ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے۔ لیکن جب مطلق کہے تو پہلی صورت میں ان کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوں گی، اور دوسری صورت میں ایک (۳)۔

طلاق اور اس کے عدد کے درمیان فصل:

۲۲- سانس لینے کا سکتہ اور زباں بندی (عجز) کا سکتہ طلاق اور اس کے عدد کے درمیان اتصال میں مضر نہیں ہے۔ اور اگر سکوت اس سے زیادہ ہو تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مضر ہوگا (یعنی دونوں علاحدہ علاحدہ کلام مانا جائے گا) اور اس کے ساتھ تاکید کی نیت صحیح

(۱) ابن ماجہ بن ۲۶۰/۲، نہایہ المحتاج ۲۳۹/۶، الخرشنی ۵۰/۳، شرح منتہی الارادات ۱۳۱/۳۔

(۲) نہایہ المحتاج ۲۳۹/۶، المغلی ۱۰/۱۷۳۔

(۳) ابن ماجہ بن ۲۵۵/۲، الخرشنی ۵۰/۳، نہایہ المحتاج ۲۳۹/۶، الشروانی علی التہمہ ۵۵/۸، المغنی ۲۳۰/۷-۲۳۲/۲ طبع الریاض، شرح منتہی الارادات ۱۳۱/۳۔

(۱) ابن ماجہ بن ۲۵۶/۲، الشروانی علی التہمہ ۵۲/۸-۵۳، مع الجلیل

۲۳۹/۲، شرح منتہی الارادات ۱۳۱/۳۔

(۲) ابن ماجہ بن ۲۵۵/۲، نہایہ المحتاج ۲۳۹/۶، المغلی ۱۰/۱۷۳۔

(۳) الخرشنی ۵۰/۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۲۰۵-۲۰۳/۸، طبع المنار

(۴) المغلی ۱۰/۱۷۳۔

اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے ایک مجلس میں کہا کہ ”تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے،“ تو ایسی صورت میں جب تک بیوی دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرے اس کے لئے حلال نہ ہوگی اور اگر وہ اپنی اس مجلس سے ایک طلاق دے کر اٹھ جائے اور پھر طلاق دے تو دوسری کچھ نہیں (۱)۔

حرف عطف کے ساتھ طلاق کی تکرار:

۲۴ - طلاق کے متعدد دہونے، اور تاکید اور افہام کی نیت کرنے میں حنفیہ کے نزدیک طلاق کی تکرار خواہ عطف کے ساتھ ہو یا بغیر عطف کے ہو، دونوں کا حکم برابر ہے، پس اس کے قول ”انت طالق، انت طالق، انت طالق“ (تو طلاق والی ہے، تو طلاق والی ہے، تو طلاق والی ہے) اور اس کے قول ”انت طالق و انت طالق و انت طالق“ (تو طلاق والی ہے اور تو طلاق والی ہے اور تو طلاق والی ہے) کے مابین کوئی فرق نہیں ہوگا، اور عطف خواہ واو کے ساتھ ہو، یا فا کے ساتھ ہو، یا ثم کے ساتھ ہو، سب کا حکم برابر ہے (۲)۔

اور واو کے ساتھ عطف ہو تو شافیہ کا بھی یہی قول ہے، اور ”فا“ اور ”ثم“ کے ساتھ عطف کی صورت میں تاکید کی نیت قبول نہیں کی جائے گی، اور ان کی بعض کتابوں کی عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ ثم کے ذریعہ تاکید واو کے ذریعہ تاکید کی طرح ہے، جیسا کہ ”العباب“ میں ہے (۳)۔

مالکیہ (۴) اور حنابلہ کے نزدیک عطف کے ساتھ تاکید کی نیت قبول نہیں کی جائے گی، کیونکہ عطف مغایرت کو چاہتا ہے، اس کے

(۱) حوالہ سابق۔

(۲) ابن ماجہ ۳/۲۵۵-۳۶۰۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۶/۳۵۰۔

(۴) الخرشبی ۳/۳۹۳۔

شخص کے بارے جس نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو تین طلاق دے دی ہو، نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اس صورت میں تین طلاقیں واقع ہوں گی، اور اگر اس نے اسے ایک طلاق دی، پھر دوسری طلاق دی، پھر تیسری طلاق دی، تو دوسری اور تیسری اس پر واقع نہ ہوگی، کیونکہ وہ پہلی طلاق سے ہی بائن ہو چکی ہے۔ یہ قول خلاص، اور ایک قول کے مطابق ابراہیم نخعی، طاؤس، شعیب، بکر مہ، ابو بکر عبد الرحمن بن الحارث بن ہشام اور حماد بن ابی سلیمان سے صحیح طور پر منقول ہے (۱)۔

دوسرے قول کی دلیل وہ روایت ہے جو سعید بن منصور کے طریق سے مروی ہے، انہوں نے کہا کہ ہم سے ہشیم نے بیان کیا انہوں نے کہا کہ ہم سے مغیرہ نے ابراہیم نخعی سے نقل کرتے ہوئے بیان کیا کہ انہوں نے اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو طلاق دیتے ہوئے کہا کہ تو طلاق والی ہے، تو طلاق والی ہے، تو طلاق والی ہے، اور یہ تینوں جملے ایک دوسرے کے ساتھ متصل کہے تو وہ عورت اس مرد کے لئے حلال نہیں ہوگی جب تک وہ دوسرے شخص سے نکاح نہ کرے۔ پس اگر کہا کہ تو طلاق والی ہے، پھر خاموش ہو گیا، پھر کہا کہ تو طلاق والی ہے، پھر خاموش ہو گیا، پھر کہا کہ تو طلاق والی ہے، تو وہ پہلی طلاق سے بائن ہو گئی اور دوسری تیسری کچھ نہیں، عبد اللہ بن مغفل مزنی سے ایسا ہی منقول ہے، اور اسی اور لیث کا بھی یہی قول ہے (۲)۔

اور تیسرے قول کی دلیل وہ روایت ہے جو ججاج ابن منہال کے طریق سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ ہم سے عبد العزیز بن عبد الصمد نے بیان کیا، وہ کہتے ہیں کہ مجھ سے منصور نے کہا کہ ابراہیم نخعی کے بارے میں مجھ سے یہ بیان کیا گیا کہ وہ فرماتے تھے: اگر کسی شخص نے

(۱) حوالہ سابق۔

(۲) لکھنؤ ۱۰/۱۵۵۔

اتحاد مجلس ۲۵-۲۶، اتزار

ظہار میں اتحاد مجلس:

۲۶- ظہار میں اتحاد مجلس وہ یہ ہے کہ ایک مجلس میں تاکید کے ارادہ سے ظہار کے الفاظ بار بار ادا کرے، ایسی صورت میں قضاء اس کی تصدیق کی جائے گی اور کفارہ مکرر نہیں ہوگا، لیکن اگر وہ کئی مجلسوں میں الفاظ ظہار دہرائے تو کفارہ متعدد ہوگا، اسی طرح اگر ایک مجلس میں ہو اور تکرار کی نیت کرے یا مطلق رکھے (تو کفارہ مکرر ہوگا) (۱)۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک جب تک استیناف کی نیت نہ کرے ظہار کے مکرر ہونے سے کفارہ مکرر نہیں ہوگا، خواہ یہ ایک مجلس میں ہو یا متعدد مجلسوں میں (۲)۔

حنابلہ بھی ظہار کی تکرار سے کفارہ کے متعدد نہ ہونے کے قائل ہیں، خواہ مظاہر استیناف ہی کی نیت کیوں نہ کرے، کیونکہ ظہار کے مکرر کرنے کا اثر بیوی کے حرام ہونے پر نہیں پڑتا، کیونکہ وہ پہلے ہی قول سے اس کو حرام کر چکا۔ ان لوگوں نے اسے اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے پر قیاس کیا ہے (۳)۔

اتزار

دیکھئے: ”اتزار“۔

- (۱) ابن ماجہ ۴/۵۷۷۔
 (۲) الخرشبی ۳/۱۰۸، التاج والاکلیل بہامش الخطاب ۳/۱۲۲، الشروانی علی التہذیب ۱۸۷/۸۔
 (۳) شرح نتمی الارادات ۳/۱۹۹۔

ساتھ تاکید حاصل نہیں ہو سکتی (۱)، اور اگر ”قا“ اور ”ثم“ کے ذریعہ عطف ہو تو شافعیہ کا بھی یہی قول ہے (۲)۔

ایک مجلس میں ایلاء کی تکرار:

۲۵- حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر ایلاء کی قسم ایک ہی مجلس میں بار بار کھائی اور تاکید کی نیت کی تو ایک ہی ایلاء اور ایک ہی قسم ہوگی، یہاں تک کہ اگر اس نے بیوی سے اس مدت میں صحبت نہیں کی تو اسے ایک طلاق پڑے گی، اور اگر اس نے اس مدت میں اس سے صحبت کر لی تو اس پر ایک ہی کفارہ لازم ہوگا، اور اگر تاکید کی نیت نہیں کی یا مطلق رکھا تو قسم ایک ہوگی اور ایلاء تین ہوگا (۳)۔

اور اگر تاکید کی نیت کی تو شافعیہ کے نزدیک ایلاء مکرر نہ ہوگا، خواہ یہ ایک مجلس میں ہو یا متعدد مجلسوں میں، اور اگر مطلق رکھا تو اگر مجلس ایک ہو تو قسم ایک ہوگی (۴)۔

اور حنابلہ نے ایلاء میں مجلس کے اتحاد کے سلسلے میں کوئی کلام نہیں کیا ہے (۵)۔

اور ایلاء کی تکرار کے سلسلے میں مالکیہ کی کسی تصریح کی ہمیں واقفیت نہ ہو سکی، لیکن وہ اسے یمین ہی قرار دیتے ہیں اور یمین کی تکرار سے ان کے نزدیک کفارہ مکرر نہیں ہوتا جب تک کہ تکرار کی نیت نہ کرے (۶)۔

(۱) المغنی مع الشرح المکبیر ۸/۳۰۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/۵۰۔

(۳) ابن ماجہ ۴/۵۵۶۔

(۴) الشروانی علی التہذیب ۸/۱۷۶-۱۷۷۔

(۵) مطالب اولیٰ ائسی ۵/۳۰۸۔

(۶) الشرح المصغیر ۴/۲۱۷ طبع دار المعارف، جوہر الاکلیل ۱/۳۶۵ طبع مصنفی لجنہ۔

اتصال ۱-۳

جو زائد چیزیں دائمی طور پر متصل ہوں، عام طور پر ان کا ایک ہی حکم ہوتا ہے۔

چنانچہ زائد چیزیں جو اصل کے ساتھ متصل ہیں وہ جمع میں مبعاً داخل ہوتی ہیں، اور اسی طرح اکثر فقہاء کے نزدیک جو زائد چیزیں دائمی طور پر متصل ہوں (وہ بھی مبعاً جمع میں داخل ہوتی ہیں) (۱) (جیسا کہ فقہاء نے بیچ میں اس کا ذکر کیا ہے) اور صرف ان زوائد کو (بغیر اصل کے) رہن رکھنا جائز نہیں (جیسا کہ انہوں نے کتاب ارہن میں اس کی صراحت کی ہے)۔

اسی طرح فقہاء کی رائے ہے کہ غیر متصل الفاظ کے معانی اصل کے ساتھ لاحق نہیں ہوں گے۔ اسی بنا پر استثناء، شرط اور تعلق میں اور کنایات طلاق کی نیت میں اور عبادات میں اتصال ضروری (۲)، اور ان میں سے بعض میں اختلاف ہے اور فقہاء اس کی تفصیل قرار، بیچ، طلاق، ایمان، اور نماز کے ابواب میں بیان کرتے ہیں۔

وصل کا عام حکم:

۳- چونکہ اتصال اور وصل کے درمیان مضبوط ربط ہے اس بنا پر یہاں وصل کا شرعی حکم بیان کرنا مناسب ہوگا، چنانچہ وصل کبھی واجب ہوتا ہے، جیسا کہ بیچ صرف میں قبضہ کو عقد کے ساتھ ملانا، اور کبھی وصل جائز ہوتا ہے، جیسا کہ سورت کے شروع میں اعوذ باللہ کو بسم اللہ کے

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۳/۲۸-۳۱-۳۳ طبع بولاق، جوہر الاطیل ۲/۵۹۷ طبع لعلی، المغنی ۳/۵۷-۷ اور اس کے بعد کے صفحات طبع سوم، لفروق للقرآنی ۳/۲۸۳ طبع دار احیاء الکتب العربیہ، اسنی الطالب شرح روض الطالب ۲/۹۶ طبع لیبیدیہ۔

(۲) دیکھئے المغنی ۱/۳۶۹، ۵/۱۲۶، اس میں اس سلسلے کے فقہی نظریات بیان ہوئے ہیں، حاشیہ ابن ماجہ ۲/۳۹۳، ۳/۱۴۰، منہاج الطالبین بحاشیہ اقلیو بی ۱/۱۷۰ طبع لعلی۔

اتصال

تعریف:

۱- اتصال اہل لغت کے نزدیک عدم انقطاع (ختم نہ ہونے) کو کہتے ہیں، اور وہ انفصال کی ضد ہے (۱)۔

لفظ اتصال اور لفظ موالاتہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ اتصال میں دو چیزوں کے درمیان ملاپ اور ایک دوسرے کو چھونا پایا جاتا ہے، لیکن موالاتہ میں دو چیزوں کے درمیان ملاپ اور مس کی شرط نہیں ہے بلکہ دو چیزوں کے درمیان تسلسل کا پایا جانا شرط ہے (۲)۔

فقہاء اتصال کو اعیان اور معانی دونوں میں استعمال کرتے ہیں۔ اعیان کے اتصال میں وہ لوگ کہتے ہیں: جماعت کی نماز میں صفوں کا اتصال، اور معتقد علیہ (جمع) کے ساتھ زائد چیزوں مثلاً موٹا پا اور رنگ کا اتصال۔

اور معانی کے اتصال میں وہ کہتے ہیں: ایجاب کا قبول کے ساتھ متصل ہونا وغیرہ۔ لفظ اتصال اور لفظ وصل کے درمیان فرق یہ ہے کہ اتصال وصل کا اثر ہے۔

عام حکم:

۲- فقہاء کے کلام کا احاطہ کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ اصل کے ساتھ

(۱) لسان العرب، المفردات فی غریب القرآن: مادہ (وصل)، الکلیات: مادہ (اتصال)۔

(۲) المفردات فی غریب القرآن (وصل)۔

ساتھ ملانا، اور کبھی ممنوع ہوتا ہے، جیسا کہ عبادات کے ساتھ ایسی چیز کو ملانا جو عبادات میں سے نہیں ہے (۱)، فقہاء نے اس بحث کو نماز، اذان، اور حظر و اباحت کے ابواب میں ذکر کیا ہے، اور بسم اللہ کو آخر سورت کے ساتھ ملانا جیسا کہ تجوید میں بیان کیا جاتا ہے، اور افطار کے بغیر روزوں کو روزوں کے ساتھ ملانا، اور اس کو صیام وصال کہا جاتا ہے، فقہاء نے مکروہات صیام پر کلام کرتے وقت کتاب الصیام میں اس کا ذکر کیا ہے۔

اتکاء

تعریف:

۱- لغت میں اتکاء کے معانی میں سے ایک کسی چیز پر ٹیک لگانے کے ہیں، اسی سے اللہ تعالیٰ کا وہ قول ہے جو موسیٰ علیہ السلام کے واقعہ میں آیا ہے: ”هِيَ عَصَايَ اتَوَكَّأْتُ عَلَيْهَا“ (۱) (یہ میری لاٹھی ہے میں اس پر ٹیک لگاتا ہوں)، اسکے معانی میں سے ایک معنی بیٹھنے میں دونوں جانب میں سے کسی ایک جانب جھکنا ہے (۲)۔
اور فقہاء بھی اسے ان ہی دونوں مذکورہ معنوں میں استعمال کرتے ہیں (۳)۔

متعلقہ الفاظ:

۲- استناد: لغت میں بیٹھ سے ٹیک لگانے کے معنی میں آتا ہے، کسی اور چیز سے ٹیک لگانے پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا (۴)، لہذا اس کے درمیان اور اتکاء کے درمیان اس کے پہلے لغوی معنی کے اعتبار سے عام خاص مطلق کی نسبت ہوگی، اور اتکاء کے دوسرے معنی کے لحاظ

(۱) سورۃ طہ / ۱۸۔

(۲) المصباح للمیر، النہایۃ لابن الاثیر / ۱۹۳، ۵ / ۲۱۸ طبع النجفی، تاج العروس: مادہ (وکا)۔

(۳) ابن حابدین ۵ / ۳۸۲ طبع بولاق، المجموع ۵ / ۲۹۷، ۲۷۹ نشر محمد نجیب المطبعی، الرسوٹی ۳ / ۲۷ طبع دار الفکر۔

(۴) الکلیات لابن الجوزی / ۳۷ طبع دمشق ۱۹۷۳ء۔

(۱) جامعہ اقلیو بی / ۱ / ۸۷۰، ابن حابدین ۵ / ۲۳۳۔

سے ان دونوں کے درمیان بتائیں کی نسبت ہوگی۔

اجمالی حکم:

۳- اس کا حکم فقہی استعمالات کے تابع ہو کر مختلف ہوتا ہے، تو عذر والوں کے لئے ہر نماز میں (خواہ نفل ہو یا فرض) ٹیک لگانا اپنے دونوں معنوں کے اعتبار سے جائز ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے (۱)۔ لیکن غیر معذور افراد کے لئے فرض میں مکروہ ہے، نفل میں جائز ہے (۲)۔

اور قبر پر ٹیک لگانا اس پر بیٹھنے کی طرح ہے، اسکے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور اسکے مکروہ ہونے کے قائل ہیں (۳)۔ مالکیہ نے اس سے اختلاف کیا ہے اور وہ اسکے جواز کے قائل ہیں (۴)۔

بحث کے مقامات:

۴- فقہاء ٹیک لگانے کے احکام درج ذیل مقامات میں بیان کرتے ہیں:

نماز میں ٹیک لگانے کے احکام مکروہات نماز کی بحث میں (۵)، قبر پر ٹیک لگانے کا حکم کتاب الجنائز میں میت کو دفن کرنے کی بحث

(۱) الخلیفہ مع البندیہ ۱/۱۱۸ طبع بولاق ۱۳۱۰ھ المجموع ۳/۱۸۳ - ۱۸۸، کشاف القناع ۱/۳۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات طبع انصار السنہ ۱۳۶۶ھ المدونہ ۱/۷۳ طبع سعادہ۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) البدائع ۲/۹۸، طبع الامام، حاشیہ اقلیوی بی ۱/۳۳۲ طبع مصنفی المجلس ۱۳۵۳ھ المغنی ۲/۲۳ طبع المنار ۵/۱۳۳ھ۔

(۴) سواہب الجلیل ۲/۲۵۳ طبع مکتبۃ انجاء لیبیا۔

(۵) الفتاویٰ البندیہ ۱/۱۰۶، المدونہ ۱/۷۳، المجموع ۳/۱۸۳، اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱/۵۸۸ طبع الملک۔

میں (۱)، قضائے حاجت میں ٹیک لگانے کا حکم طہارت کے ابواب میں قضائے حاجت کے آداب پر گفتگو کرتے ہوئے (۲)، کھانے کے وقت ٹیک لگانے کا حکم نظر و باحت کے ابواب میں (۳)، بلا ضرورت مسجد میں ٹیک لگانے کا حکم احیاء الموات میں مساجد کے سلسلے میں گفتگو کرتے ہوئے (۴)، اور کسی ایسی چیز پر جس میں حیوان کی تصویر ہو مثلاً تکیہ وغیرہ اس پر ٹیک لگانے کا حکم نکاح کے ابواب میں ولیہ کے سلسلے میں بحث کرتے ہوئے (۵)۔

(۱) البدائع ۲/۹۸، سواہب الجلیل ۲/۲۵۳، حاشیہ اقلیوی بی ۱/۳۳۲، المغنی ۲/۲۳۔

(۲) سواہب الجلیل ۱/۲۶۹۔

(۳) ابن ماجہ ۵/۵۸۲، الآداب الشرعیۃ لابن مفلح ۳/۷۰ طبع المنار۔

(۴) المدونہ ۳/۷۳۔

(۵) المہذب ۲/۶۵ طبع مصنفی المجلس ۱/۱۳۷ھ۔

اتلاف ۱-۲

ہے)، اور مثلاً تمہارا قول: ”ہلک الطعام“ (کھانا خراب ہو گیا)، اور ”ہلک“ مات (مرنے) کے معنی میں آتا ہے، جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا قول: ”إِنَّ امْرُؤًا هَلَكًا“ (۱) (اگر کوئی شخص مر جائے)، اور کسی چیز کے دنیا سے مٹ جانے اور ناپید ہو جانے کے معنی میں، جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا قول: ”كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ“ (۲) (اللہ کی ذات کے سوا ہر چیز ختم ہو جانے والی ہے)۔

(ب) تلف: یہ اتلاف سے عام ہے، کیونکہ تلف جس طرح غیر کے تلف کرنے کے نتیجے میں ہوتا ہے اسی طرح کبھی آفتِ سماوی کے نتیجے میں ہوتا ہے۔ اور قلیوبی کے کلام سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اتلاف تلف کے عموم میں داخل ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں: عاریت پر لی ہوئی چیز اگر ضائع ہوگئی اور یہ بلاکت مالک کی طرف سے حاصل شدہ اجازت کے خلاف استعمال کرنے کی وجہ سے ہوئی ہے خواہ مالک ہی کے تلف کر دینے کی وجہ سے ہو تو اس کا ضمان واجب ہوگا (۳)۔

(ج) تعدی: لسان العرب میں ہے: ”تعدی الحق“ حق سے تجاوز کیا، اور ”اعتدی فلان عن الحق“ یعنی فلاں شخص حق سے تجاوز کر کے ظلم کی طرف مائل ہوا، اور کبھی اتلاف کی بعض صورتیں وہ بھی ہوتی ہیں جو ظلم اور زیادتی ہیں (۴)۔

(د) افساد: قاموس میں ہے: افسدہ یعنی اس نے شی کو اس کی مطلوبہ صلاحیت سے نکال دیا، اس معنی کے لحاظ سے ”افساد“ اتلاف کا مترادف ہے (۵)۔

(ه) جنایت: کہا جاتا ہے جٹی جنایت، یعنی اس نے قاتل

اتلاف

۱- تاموس میں ہے: ”تلف“ فرح کے وزن پر ہے، اس کے معنی ہلاک ہونے کے ہیں۔ اور ”اتلفه“ کے معنی ہیں: اس نے اسے فنا کر دیا (۱)۔

فقہاء کے استعمالات اس لغوی معنی سے قریب ہیں، کاسانی لکھتے ہیں: کسی چیز کو تلف کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس سے عادتاً جو منفعت مطلوب ہے اس سے اس کو نکال دیا جائے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

۲- (الف) اِهْلَاكٌ: اہلاک اور اتلاف کبھی ایک ہی معنی میں آتے ہیں۔ چنانچہ مفرداتِ راغب میں ہے: بلاکت کی تین صورتیں ہیں: کوئی چیز آپ کے پاس سے کھو جائے اور وہ دوسروں کے پاس موجود ہو، مثلاً اللہ تعالیٰ کا قول: ”هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَّةٌ“ (۳) (مجھ سے میرا اقتدار ختم ہو گیا)، اور کسی چیز کا ہلاک ہونا اس کے بگڑ جانے اور خراب ہو جانے کی وجہ سے ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ کا قول: ”وَيُهْلِكُ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ“ (۴) (اور وہ کھیتی اور نسل کو برباد کرتا

(۱) سورہ نسا، ۱۷۶۔

(۲) سورہ بقرہ، ۸۸۔

(۳) جامعہ اقلیوبی علی منہاج اللہ لیبین، ۳۰، طبع اہلی۔

(۴) لسان العرب (عدو)۔

(۵) القاموس المحیط (فسد)۔

(۱) القاموس المحیط (تلف)۔

(۲) البدائع، ۱۶۳، طبع بول۔

(۳) سورہ حاقہ، ۲۹۔

(۴) سورہ بقرہ، ۲۰۵۔

اتلاف ۳-۴

اور کبھی مباح ہوتا ہے، مثلاً کسی ایسی چیز کا ضائع کرنا جس سے اس کا مالک بے نیاز ہو چکا ہو، اور اس شیئی سے اس کے مالک یا کسی اور کے نفع اندوز ہونے کی کوئی صورت باقی نہ رہے۔
اور اتلاف کے ممنوع ہونے کی صورت میں اس کا اثر وہی حکم یعنی ”گناہ“ مرتب ہوتا ہے۔

اسی کے ساتھ یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ گناہ اور ضمان کے درمیان تلازم نہیں ہے، کبھی وہ دونوں ایک ساتھ پائے جاتے ہیں، اور کبھی ان دونوں میں سے ہر ایک تنہا پایا جاتا ہے، ضمان کے سلسلے میں تفصیلی بحث اس کے مقام پر آئے گی۔

اتلاف کی اقسام:

۴- اتلاف کی دو قسمیں ہیں، کیونکہ ضائع کرنا یا تو کسی شیئی کی ذات کا ہو گا یا منفعت کا، اور ہر دو صورت میں خواہ ذات کو ضائع کرنا ہو یا منفعت کا یا تو کل کا ضائع کرنا ہو گا یا جز کا۔

اور ان دونوں صورتوں میں اتلاف حقیقی ہے۔
اور کبھی اتلاف معنوی ہوتا ہے، اور اسی قبیل سے ہے عاریت پر لی ہوئی شیئی کو اس کے مالک کے مطالبہ اور مدت کے پوری ہونے کے بعد بھی واپس نہ کرنا۔

کاسانی لکھتے ہیں: جو عمل شیئی مستعار کو امانت سے ضمان میں تبدیل کر دیتا ہے وہ عی و دعیّت کی حالت کو بھی بدل دیتا ہے، اور وہ اتلاف حقیقی ہو یا اتلاف معنوی اس طرح کہ طلب کے باوجود واپس نہ کرے، یا مدت کے ختم ہو جانے کے بعد واپس نہ کرے، اور اسی طرح اس کی حفاظت کو چھوڑ دینا، اور مالک کی رضا کے خلاف کرنا (۱)، یعنی شیئی مستعار کو مالک نے جس طرح استعمال کرنے یا اس سے نفع

مواخذہ جرم کیا۔ فقہاء جنایت کا استعمال زیادہ تر زخمی کرنے اور کاٹنے کے معنی میں کرتے ہیں، اور دونوں الفاظ کے درمیان تعلق اور مناسبت یہ ہے کہ جس طرح جنایت میں مواخذہ متحقق ہوتا ہے اسی طرح اتلاف کی بعض صورتوں میں بھی مواخذہ متحقق ہوتا ہے۔

(و) اضرار: اس کے معنی ہیں دوسرے کو ضرر پہنچانا، نقصان میں ڈالنا، اور کبھی اس سے وہ نقصان مراد لیا جاتا ہے جو کسی چیز کی ذات پر واقع ہو، اتلاف کی بعض صورتوں میں یہ معنی پایا جاتا ہے۔

(ز) غصب: کسی مال منقوم اور محترم کو مالک کی اجازت کے بغیر علی الاعلان ایسے طریقہ پر لے لیا ہے کہ مالک کا قبضہ یا توبالکلیہ ختم ہو جائے یا محدود ہو جائے۔

اتلاف اور غصب کے درمیان قدر مشترک مالک کے لئے شیئی مملوک کی منفعت کو ختم کر دینا ہے، اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ غصب کا تحقق صرف اسی صورت میں ہوتا ہے جب مالک کا قبضہ یا توبالکلیہ ختم ہو جائے یا محدود ہو جائے، لیکن اتلاف مالک کے قبضہ کے باقی رہنے کے باوجود پایا جاتا ہے، اسی طرح مشروعیت اور ضمان کے مرتب ہونے کے لحاظ سے اثرات میں دونوں کے درمیان فرق پایا جاتا ہے (۱)۔

اتلاف کا شرعی حکم:

۳- اتلاف میں اصل ممانعت ہے، جب کہ شرعاً اس کی اجازت نہ ہو، مثلاً مالک کا اپنے اس مال کو ضائع کر دینا جو شرعاً اور طبعاً قابل انتفاع ہو۔

اور کبھی اتلاف واجب ہو جاتا ہے جب کہ شارع کی طرف سے اس کے ضائع کرنے کا حکم ہو، مثلاً کسی مسلمان کے خنزیر کو بلاک کرنا،

(۱) فتح القدیر ۷/ ۳۶۱ اور اس کے بعد کے صفحات طبع لا مہرب۔

(۱) البدائع ۱/ ۲۱۷۔

اتلاف ۵-۸

مال کو اس کی اجازت کے بغیر کھا کر تلف کر دینا، یہ وہ اتلاف ہے جس کی شارع کی طرف سے رخصت دی گئی ہے، مگر حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں کھانے والے پر ضمان لازم ہے، اور مالکیہ کا راجح قول اور شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک بھی یہی ہے، اس لئے کہ مخصص کی حالت میں (مال غیر یا شئی حرام کا) کھانا رخصت ہے، اس کی لباحت علی الاطلاق نہیں ہے، لہذا جب اس نے اس کا استعمال کر لیا تو وہ اس کا ضامن ہوگا جیسا کہ بزدوی کہتے ہیں، اور ابن رجب کہتے ہیں: جس شخص نے اپنی ذات سے تکلیف دور کرنے کے لئے کسی چیز کو تلف کر دیا وہ ضامن ہوگا، لیکن جس شخص نے کسی چیز کو (خود اس تلف ہونے والی چیز کو لاحق ہونے والی) تکلیف سے بچانے کے لئے تلف کر دیا تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا۔

لیکن مالکیہ اپنے غیر ظاہر قول کے مطابق اس سے ضمان کو بھی ساقط کرتے ہیں اس لئے کہ دفع کرنا مالک پر واجب تھا، اور واجب کا معاوضہ نہیں لیا جاتا ہے (۱)۔

۷- اور جائز اتلاف کی ایک صورت جس میں غیر کا حق متعلق نہیں ہوتا یہ ہے کہ مردار، خون، اور مردار کے چمڑے یا دوسری ایسی چیزوں کو ضائع کیا جائے جو شرعاً مال نہیں ہیں، خواہ وہ کسی ذمی کا ہو، چونکہ وہ مال غیر منقوم ہے، اور اس کے غیر منقوم ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس کی بیع جائز نہیں ہے (۲)۔

۸- اور جائز اتلاف ہی کی ایک صوت وہ ہے جو فقہاء نے بیان کی ہے کہ اہل حرب کے جو اموال اسلامی لشکر کے امیر کے ہاتھ آ جائیں اگر انہیں دارالاسلام کی طرف منتقل کرنا ممکن نہ ہو تو اس کا ضائع کرنا

اٹھانے کی اجازت دی ہے اس کے علاوہ صورتوں میں استعمال کرنا، تو اسے اتلاف معنوی اور موجب ضمان قرار دیا گیا ہے، جیسا کہ فقہاء نے کہا کہ امانتوں کو باہم اس طرح ملا دینا کہ جس سے ان کے درمیان تمیز نہ ہو سکے، اتلاف معنوی قرار پائے گا اور اسی طرح غصب کئے ہوئے دراہم کو ملا دینا (۱)۔

جائز اور ناجائز اتلاف

اول- وہ جائز اتلاف جس کے جواز پر سب کا اتفاق ہے:
۵- غیر کا حق متعلق ہو جانے کے ساتھ جائز اتلاف کی ایک صورت وہ ہے جس کی صراحت فقہاء نے کی ہے کہ اگر عقد اجارہ خود شی کی ذات کو ختم کرنے پر ہو تو ایسا اجارہ منعقد نہیں ہوتا ہے مگر جب کہ منافع کا تعلق ایسی چیزوں سے ہو کہ منافع کے پورے طور پر حاصل کرنے سے عین شی کا اتلاف لازم آتا ہو، جیسا کہ موم بتی کو جلانے کیلئے اجرت لیما اور دایہ کو دودھ پلانے کے لئے، اور درخت کو پھل کے لئے (۲)، اس تفصیل اور اختلاف کے ساتھ جس کی وضاحت اجارہ کی اصطلاح میں آئے گی۔ تو ان صورتوں میں اصل شی کو تلف کرنا ہے اس کو استعمال کرنے اور منافع کو حاصل کرنے کے ذریعہ، اور یہ اتلاف جائز ہے جس سے غیر کا حق متعلق ہے۔

۶- اور جائز اتلاف ہی کے قبیل سے ہے مخصص کی حالت میں غیر کے

(۱) البدائع ۱۶۵/۷-۱۶۶، المغنی والمشرح الکبیر ۲۳۵/۵ طبع المنار ۱۳۳۷ھ، جامع الدسوقی ۳۳۶-۳۴۰ طبع عیسیٰ الخلیسی، شرح الروض ۲۳۸/۲ طبع لیبیدیہ، المشرقی علی الخیر ۱۲۳/۷ طبع لیبیدیہ۔

(۲) البدائع ۱۷۵/۳، الہدایہ ۳۳۱/۳، الفتاویٰ الہندیہ ۳۳۵/۳، جامع الدسوقی ۱۶/۳، بدایہ المجتہد ۲۳۵/۳، شرح المغیر ۳۱/۳، امربہب ۳۹۳-۳۹۵، نہایہ المحتاج ۲۹۲/۵، المغنی ۳۰۳/۵ طبع مکتبہ القاہرہ ۱۶۰/۶-۱۳۳ طبع المنار ۱۳۳۷ھ۔

(۱) البدائع ۱۶۸/۷، کشف الأسرار ۱۵۱۹/۳-۱۵۲۱، جامع ابن ماجہ ۹۲/۵، لفرق لفرق ۱۹۶/۱، لفرق نمبر ۳۲، مغنی المحتاج ۳۰۸/۳، القواعد الفقہیہ لابن رجب ص ۲۸۶، قاعدہ نمبر ۱۲۷۔
(۲) البدائع ۱۶۷/۷، المشرح الکبیر مع المغنی ۳۷۸/۵۔

اتلاف ۹-۱۱

پانی میں ڈال دیا جائے یا بعینہ ان کو دفن کر دیا جائے، ابن عابدین لکھتے ہیں: اسی طرح وہ تمام کتابیں جو بوسیدہ ہو جائیں، اور قابل انتفاع باقی نہ رہیں (ان کا بھی یہی حکم ہے) (۱)، اور عمیرہ نے شرح مہذب سے نقل کیا ہے کہ کفر اور سحر وغیرہ کی کتابوں کو بیچنا حرام ہے اور ان کو ضائع کرنا واجب ہے (۲)۔

اور جائز اتلاف کی وہ صورت بھی ہے جس کی تصریح فقہاء نے کسی حملہ آور جانور کو دفع کرنے کے سلسلے میں کی ہے کہ جس پر کوئی چوپایہ حملہ کرے، اور بغیر قتل کے وہ دفع نہ ہو، اور وہ اسے قتل کر دے تو اس کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ یہ اتلاف اپنے جائز تحفظ کے نتیجے میں عمل میں آیا ہے (۳) اس سلسلے کی مزید تفصیلات اور اقوال کا بیان لفظ ”صیال“ کے ذیل میں دیکھئے۔

دوم: وہ جائز اتلاف جس پر ضامن مرتب ہونے کے سلسلے میں اختلاف ہے:

۱۱- مسلمان کی شراب اور خنزیر ضائع کر دینے پر ضامن واجب نہیں ہوتا، خواہ ضائع کرنے والا مسلمان ہو یا ذمی، لیکن اگر شراب کسی ذمی کی ملکیت میں ہو تو حنفیہ اور مالکیہ اس صورت میں وجوب ضامن کے قائل ہیں، اور شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ ضامن واجب نہیں ہوگا، کیونکہ تمام نجس چیزوں کی طرح وہ بھی منقوم نہیں، ہاں اگر کسی محلہ میں صرف ذمی لوگ بستے ہوں، اور کوئی مسلمان ان کے ساتھ نہ بستا ہو تو ان کی شراب نہیں بہائی جائے گی، اس لئے کہ ان کو ان کی حالت پر برقرار رکھا گیا ہے۔

- (۱) حامیہ ابن عابدین ۲۷۱/۵۔
 (۲) حامیہ عمیرہ علی شرح منہاج لکھنؤ ۱۵۸/۲۔
 (۳) حامیہ ابن عابدین ۳۸۲/۵، سواہب الجلیل ۳۲۳/۶، حامیہ اقلیو بی ۲۱۱/۲، امہد ۲۲۵/۲، الاقاع ۲۹۰/۲۔

جائز ہے، ایسی صورت میں امیر جانوروں کو ذبح کرے گا، پھر انہیں جلا دے گا، کیونکہ صحیح مقصد کے لئے ان کا ذبح کرنا جائز ہے، اور دشمنوں کی شوکت کو ختم کرنے سے زیادہ صحیح مقصد کوئی اور نہیں ہو سکتا، اور جلا یا اس لئے جائے گا تا کہ کفار کی ان سے منفعت ختم ہو جائے جیسا کہ وہ اسلحے اور سامان جلائے جاتے ہیں جن کا دارالاسلام منتقل کرنا دشوار ہو، اور جو چیز جلائی نہیں جاسکتی وہ ایسی جگہ دفن کر دی جائے گی جس کی اطلاع کفار کو نہ ہو سکے، اور یہ سب حکم اس صورت میں ہے جب کہ مسلمانوں کے لئے ان کے حصول کی امید نہ ہو (۱)۔

۹- جائز اتلاف کی ایک صورت اہل حرب کی تعمیرات اور ان کے درختوں کو جنگی ضرورت کے تحت اور ان پر فتح پانے کے لئے، یا جب کہ ہمارے لئے اس کے حصول کی امید نہ ہو ضائع کرنا ہے، اور اس سلسلے میں بنیاد وہ روایت ہے جسے شیخین نے اپنی صحیح میں نقل کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے بنو نضیر کے کھجور کے درختوں کو کاٹا اور ان کو جلا یا (۲)۔

۱۰- اور جائز اتلاف کی ایک صورت وہ ہے جو فقہاء نے بیان کیا ہے کہ جادو وغیرہ کی کتابوں کو جن سے نفع نہیں اٹھایا جاسکتا ضائع کرنا ہے۔ اور ان کے ضائع کرنے کی صورت یہ ہے کہ ان سے اللہ، اس کے فرشتوں اور اس کے رسولوں کے نام منادئے جائیں گے اور باقی کو جلا دیا جائے گا۔ اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ انہیں عینہ جاری

(۱) فتح القدیر ۳/۳۰۸، البحر الرائق ۵/۹۰، ابن عابدین ۳/۲۳۰، بدیہ الجہد ۱/۳۹۶، الوجیز ۲/۲۹۱، حامیہ اقلیو بی ۳/۲۲۰، الأحکام السلطانیہ لابی یعلیٰ ۲۷-۳۳، القواعد الفقہیہ لابن رجب ۲/۲۰۶، القاعدۃ نمبر ۹۰۔

(۲) حامیہ اقلیو بی ۳/۲۲۰، اور حدیث: ”قطع لخل بسی النضیر و حرقہ“ کی روایت شیخین نے حضرت عبد اللہ بن عمرو وغیرہ سے ملنے چلتے الفاظ کے ساتھ کی ہے (فتح الباری ۸/۵۱۰ طبع عبد الرحمن محمد، صحیح مسلم ۳/۳۶۵ تحقیق محمود اود عبد الباقی)۔

اِتلاف ۱۲

اور آپ ﷺ نے یہ بھی فرمایا: ”بعثت بمحق القينات والمعازف“ (۱) (میں گانے بجانے والی عورتوں اور باجوں کو مٹانے کے لئے بھیجا گیا ہوں) اسی طرح اس کی منفعت بھی حرام ہے، اور مال حرام کا معاوضہ نہیں ہو سکتا، بلکہ جو شخص قادر ہو اس پر اس کو ضائع کرنا لازم ہے (۲)۔

امام ابو حنیفہ کی رائے، یہی مالکیہ کے کلام سے مستفاد ہے اور یہی شافعیہ کا صحیح تر قول ہے، یہ ہے کہ اس آلہ کی غیر مصنوع حالت میں جو قیمت ہو اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ اس میں جس طرح لہو و لعب اور بگاڑ کا آلہ بننے کی صلاحیت ہے اسی طرح وہ اس قابل بھی ہے کہ کسی دوسرے جائز طریقہ پر اس سے نفع اٹھایا جائے، لہذا اس اعتبار سے وہ مال مقنوم ہے (۳)۔

اور چوری کے باب میں مالکیہ کے کلام سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ وجوب ضمان کے قول میں وہ لوگ امام ابو حنیفہ کے ساتھ ہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: لہو و لعب کے آلات مثلاً ستار کی چوری میں چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، الا یہ کہ توڑے جانے کے بعد پکے ہوئے سامان کی قیمت اس حد تک پہنچ جائے جس کی چوری پر ہاتھ کاٹا جاتا ہے تو اس صورت میں چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا (۴)۔ اس قول سے یہ

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر شراب کسی مسلمان سے غصب کی جائے اور وہ (شراب) محترم ہو (اور محترم وہ شراب ہے جسے شراب کے ارادے سے نہ چھوڑا گیا ہو بلکہ سرکہ بنانے کی نیت سے) تو اسے بھی نہیں بہایا جائے گا، بلکہ اسے اس کی طرف لوٹا دیا جائے گا، کیونکہ اسے اس کا حق ہے کہ وہ اسے اپنے پاس محفوظ رکھے تاکہ وہ سرکہ ہو جائے (۱)۔

۱۲۔ جس شخص نے مجاہدین اور شکاریوں کے طبلہ اور اس دف کو جس کا شادی میں بجانا جائز ہے ضائع کر دیا تو وہ بالاتفاق ضامن ہوگا، لیکن اگر کسی نے کسی شخص کا ایسا آلہ ضائع کر دیا جس کا تعلق لہو و لعب اور فساد سے ہو تو جمہور (یعنی حنفیہ میں سے صاحبین اور حنابلہ اور شافعیہ اپنے غیر اصح قول کے مطابق) ضمان کے عدم وجوب کے قائل ہیں، کیونکہ وہ لہو و لعب اور فسق و فجور کا آلہ ہونے کی وجہ سے مال غیر مقنوم ہے جیسا کہ شراب، اور اس لئے بھی کہ اس کی بیع درست نہیں، لہذا اسے ضائع کرنے والا ضامن نہ ہوگا جیسا کہ مردار کے ضائع کرنے پر ضمان نہیں ہے، اور اس وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”إن الله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام“ (۲) (اللہ تعالیٰ نے شراب، مردار، اور خنزیر اور بتوں کی بیع کو حرام قرار دیا ہے)،

(۱) اس کی روایت احمد اور حارث ابن ابی اسامہ نے ان الفاظ میں کی ہے

”وأمر لي أن أمحق المزامير والمعازف“ (مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں بائسری اور باجوں کو مٹاؤں، اور طیالیسی نے بھی اسی کے مثل اس کی روایت کی ہے (مسند احمد ۱۵/۲۵۷، ۲۶۸ طبع المصنوع، كف الرعاع مع الرواجر ۹ طبع المطبعة الازميرية تفسير القرطبي ۱۳/۵۳)۔

(۲) البدائع ۱/۱۶۷-۱۶۸، ابن عابدین ۱۳۶/۵، نہایہ المحتاج ۱۶۶/۵، البدائع ۱/۱۶۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۵/۳۳۵-۳۳۶۔

(۳) البدائع ۱/۱۶۷۔

(۴) الشرح الصغیر ۳/۳۷۳، لوطاب ۱/۳۰۷۔

(۱) البدائع ۱/۱۶۷، حافیہ ابن عابدین ۱۸۲/۵، تمیز المحتاج ۱۵/۳۳۳،

الوطاب ۱/۲۸۰، الشرح الصغیر ۳/۳۷۳، حافیہ اقلیو بی علی منہاج الطالبین ۳۰۳-۳۰۵، الشرح الکبیر مع المغنی ۵/۳۷۶، نہایہ المحتاج ۱۶۵/۱۔

(۲) حدیث: ”إن الله حرم بيع الخمر...“ کی روایت شیخین وغیرہ نے

حضرت جابر بن عبد اللہ سے کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فتح مکہ کے سال مکہ میں یہ کہتے ہوئے سنا: ”إن الله ورسوله حرم...“ (اللہ اور اس کے رسول نے حرام قرار دیا ہے)، اور اس میں

اضافہ ہے (جامع الاصول ۱/۳۳۷، ۳۳۸)۔

اتلاف ۱۳-۱۶

بات سمجھ میں آتی ہے کہ اگر کوئی شخص اس آلہ کو ضائع کر دے تو بننے سے پہلے اس کی جو قیمت ہو ضائع کرنے والا اس کا ضامن ہوگا جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے۔

شافعیہ میں امام نوویؒ کا قول یہ ہے کہ بتوں اور لہو و لعب کے آلات کے ضائع کر دینے پر کوئی ضمان واجب نہیں ہے، اور اصح قول یہ ہے کہ اس کو زیادہ برے طور پر نہ توڑا جائے، بلکہ اس طرح علیحدہ علیحدہ کر دیا جائے کہ جوڑے جانے سے قبل وہ جیسا تھا ویسا ہی ہو جائے، لیکن اگر اسے ضائع کرنے والا آلات کے مالک کے روکنے کی وجہ سے اس حد کی رعایت نہ کر سکے تو جس طرح ممکن ہو اسے ضائع کر دے، رہی نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر کسی نے اسے جلا دیا جب کہ جلانے کے علاوہ اسے ضائع کرنے کے دوسرے طریقے بھی موجود تھے تو ایسی صورت میں جائز حد پر توڑے جانے کے بعد اس کی جو قیمت ہوتی جلانے والا اس قیمت کا ضامن ہوگا، کیونکہ توڑے جانے کے بعد اس کے جوڑے ہوئے اجزاء باقی رہ گئے ہیں وہ بھی مال مقنوم اور محترم ہیں (۱)۔

۱۳- سونا چاندی کے برتن کے بارے میں جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ کوئی شخص اس کو اپنے لئے جمع کر سکتا ہے وہ اس کے ضائع کرنے کی صورت میں وجوب ضمان کے قائل ہیں، اور جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ سونا چاندی کے برتن اپنی ملک میں رکھنا ممنوع ہے وہ بنائی کی قیمت کا ضمان واجب نہیں کرتے بلکہ صرف ضائع ہو جانے والی اصل شئی کا ضامن قرار دیتے ہیں، امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ بنانے کا ضمان بھی واجب کیا جائے گا (۲) جیسا کہ آبیہ (برتن) کی اصطلاح کے ذیل میں اس کی تفصیل ذکر کی گئی ہے۔

سوم: وہ اتلاف جس کے جواز میں اختلاف ہے:

۱۴- حنفیہ اور شافعیہ کی بعض کتابوں میں اس کی صراحت ہے کہ اگر راہن (رہن رکھنے والے) نے مرتہن (جس کے پاس رہن رکھا گیا ہے) کو مال مرہون سے حاصل ہونے والے منافع کے استعمال کی اجازت دے دی تو اس پر کوئی ضمان نہیں ہوگا، کیونکہ مرتہن نے مالک کی اجازت سے اسے تلف کیا ہے، اس کی وجہ سے قرض کا کوئی حصہ ساکتو نہیں ہوگا، اور اجازت کی وجہ سے اس اتلاف کو جائز قرار دیا جائے گا (۱)، اس کی تفصیل ”رہن“ کے باب میں آئے گی۔

۱۵- یہاں پر ایک نقطہ نظر یہ ہے کہ اجازت کے باوجود یہ اتلاف ناجائز ہے، حنفیہ میں سے صاحب ”درمختار“ نے تہذیب کے حوالہ سے ایسا ہی نقل کیا ہے کہ راہن کی اجازت کے باوجود مرتہن کے لئے مال رہن سے نفع حاصل کرنا مکروہ ہے، بلکہ محمد بن اسلم سے یہ منقول ہے کہ مرتہن کے لئے انتفاع جائز ہی نہیں کیونکہ وہ ربا ہے، لیکن صاحب ”درمختار“ فرماتے ہیں کہ اسے کراہت پر محمول کیا جائے گا (۲)۔

۱۶- اور یہاں ایک تیسری رائے بھی ہے جس کی صراحت حنابلہ نے کی ہے، وہ یہ ہے کہ رہن یا تو کسی قرض کی وجہ سے رکھا گیا ہو یا قرض کے علاوہ دیگر دیون کی وجہ سے، ان دونوں صورتوں میں حنابلہ فرق کرتے ہیں، ان کا کہنا یہ ہے کہ اگر رہن کسی بیچی ہوئی چیز کی قیمت کی وجہ سے ہو یا گھر کے کرایہ کی وجہ سے ہو، یا قرض کے علاوہ کسی اور دین کی وجہ سے، تو ایسی صورت میں مرتہن کے لئے جائز ہوگا کہ وہ راہن کی اجازت سے بغیر عوض مال مرہون سے فائدہ اٹھائے، اور حنابلہ

(۱) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۳۳۶/۵، نہایہ المحتاج و حاشیہ اشیر امسی

۳۳۶/۳ - ۳۳۳، الام ۱۷/۱۷ مطبوعہ الکلیات الانبریب

(۲) الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۳۳۶/۵

(۱) نہایہ المحتاج ۱۶۶/۵ - ۱۶۷، حاشیہ اقلیو بی ۳۰۳، ۳۵۳

(۲) لوطاب ۱۲۸/۱، نہایہ المحتاج ۹۱/۱، المغنی مع الشرح ۶۳/۱

اتلاف ۱۷-۱۸

۲- حرم میں شکار کرنا خواہ شکار کرنے والا حالت احرام میں ہو یا حلال ہو، حرم کے نباتات بھی حرم کے شکار کے ساتھ ملحق ہیں۔ اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

محرم اگر شکار کو قتل کرے تو اس پر جزا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ، وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ" (۱) (شکار کو مت مارو جب کہ تم حالت احرام میں ہو اور تم میں سے جو کوئی دانستہ اسے مار دے گا تو اس کا جرم مانہ اسی طرح کا ایک جانور ہے جس کو اس نے مار ڈالا ہے)، اسی طرح حضرت ابو قتادہ سے یہ حدیث مروی ہے کہ جب انہوں نے کورخ کا شکار کیا، اور ان کے تمام ساتھی احرام کی حالت میں تھے تو نبی ﷺ نے ان کے ساتھیوں سے فرمایا: "هل منكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها" (۲) (کیا تم میں سے کسی نے اسے (ابو قتادہ کو) اس پر حملہ کرنے کو کہا تھا یا اس کی طرف اشارہ کیا تھا)۔

۱۸- حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ حدیث مذکور کی بنیاد پر شکار کا پتہ بتانے کا حکم شکار کرنے کی طرح ہے، کیونکہ نبی ﷺ کے سوال سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حرمت اس سے بھی متعلق ہوگی، اور اس لئے بھی کہ یہ شکار کے امن کو ختم کرنا ہے، کیونکہ شکار اپنے وحشی ہونے اور چھپے ہونے کی وجہ سے مامون تھا، لہذا اس کی طرف رہنمائی کرنا تلف کرنے کی طرح ہو گیا، اور رہنمائی خواہ جان بوجھ کر ہو یا بھول سے دونوں کا حکم ایک ہے، اس لئے کہ یہ ضمان ہے سزا نہیں (۳) لہذا اس

نے کہا کہ یہ قول حضرت حسن اور ابن سیرین سے مروی ہے اور اسی کے قائل اسحاق ہیں۔ دوسری صورت یعنی اگر دین رہن قرض ہو تو (راہن کی اجازت کے باوجود مال مرہون سے انتفاع) جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ایسی صورت میں یہ ایسا قرض ہوگا جس سے منفعت حاصل کی جارہی ہے، اور یہ حرام ہے (۱)، اور اگر مال مرہون پر کچھ خرچ ہوتا ہے تو مرتہن اپنے خرچ کے بقدر اس کی برہوتری سے نفع اٹھائے گا خواہ مالک کی اجازت ہو یا نہ ہو۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ مال مرہون سے انتفاع مشروع نہیں مگر اس صورت میں کہ رہن بیع کی وجہ سے ہو، یہ بھی اس صورت میں جائز ہوگا جب کہ اس انتفاع کی شرط اس عقد میں لگائی گئی ہو (اور اس انتفاع کی مدت اور مقدار مقرر کر دی گئی ہو، اور یہ دین بیع میں ہو دین قرض میں نہ ہو) اور اس صورت میں یہ انتفاع بالعوض ہوگا، اس لئے کہ بیچی ہوئی شے کا کچھ حصہ مقرر کئے ہوئے ثمن کے عوض ہوگا اور کچھ حصہ منفعت کے مقابلہ میں، پس ایسی صورت میں منفعت راہن کے حق میں ضائع نہیں ہوتی (بلکہ یہ اس سامان کی قیمت کا جز ہو جائے اس نے خریدا ہے)، لیکن قرض میں یہ جائز نہ ہوگا، کیونکہ پھر یہ نفع کو کھینچنے والا قرض ہو جائے گا، اور قرض اور بیع میں رضا کارانہ طور پر منفعت کا دینا علی الاطلاق ممنوع ہے (۲)۔

چہارم: وہ ناجائز اتلاف جو بطور حق اللہ موجب جزا ہے: ۱۷- اس کی دو صورتیں ہیں:

۱- حالت احرام میں شکار کرنا خواہ حد و حرم میں ہو یا حرم سے باہر۔

(۱) سورہ مائدہ/۹۵۔

(۲) اس کی روایت امام بخاری و مسلم نے کی ہے اور اس میں اضافہ ہے (تفصیل لکھنؤ ۲۷۷/۳ طبع انجمن المدینہ)۔

(۳) الہدایہ ۱/۶۹، ۱/۷۶، منہاج الطالبین وحاشیہ القلیوبی ۲/۱۳۹، ۲/۱۳۳، الہدایہ ۱/۲۱۱، التاج والاکلیل ۱/۱۷۱، الفواکیر الدوائی ۱/۳۳۵، لشرح الکبیر مع المغنی ۳/۳۱۷، ۳/۳۲۰۔

(۱) المغنی ۳/۲۸۸ طبع مکتبہ القاہرہ۔

(۲) لشرح المغنی وحاشیہ الصلوی ۳/۳۲۵۔

اتلاف ۱۹

میں قصد و ارادہ کی شرط نہیں ہوگی۔

کی استطاعت نہ ہو تو روزہ رکھے گا۔ یہی قول حضرت ابن عباسؓ اور سفیان ثوریؒ سے منقول ہے، اور اس لئے بھی کہ تمتع کی ہدی میں ترتیب ہے، اور شکار کے بدلہ کی تاکید اس سے زیادہ ہے، کیونکہ اس کا وجوب فعل ممنوع کے ارتکاب سے ہوتا ہے (اس لئے اس میں بدرجہ اولیٰ ترتیب ہوگی)۔

حرم کے شکار میں جب کہ اس کا کوئی مثل ہو واجب ہونے والے نذیہ کے بارے میں مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ شکار کرنے والے کو اختیار ہے کہ وہ چاہے تو شکار کا مثل ذبح کر کے حرم کے مساکین پر صدقہ کر دے اور چاہے تو دراہم کے ذریعہ اس کی قیمت لگا کر اس سے کھانا خرید کر مسکینوں کو دے دے، اور جس کا کوئی مثل جانور نہیں ہے اس کی قیمت سے کھانا خرید کر صدقہ کر دے، اور ان کے نزدیک شکار کی قیمت کا اندازہ لگانے میں اعتبار اس جگہ کا ہوگا جہاں شکار مارا گیا ہے ہر اس تلف کردہ مال پر قیاس کرتے ہوئے جو متقوم ہے، اور زمانہ کے لحاظ سے اس دن کا اعتبار کیا جائے گا جس دن مکہ میں اس کی قیمت لگانے کا ارادہ کیا جا رہا ہے، کیونکہ اگر ذبح کا ارادہ کیا جائے تو مقام ذبح وہی ہے۔ اور کھانے کی طرف رجوع کرنے کی صورت میں ظاہر یہ ہے کہ مکہ میں جو اس کا نرخ ہوگا اس کا اعتبار کیا جائے گا، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کی قیمت لگانے میں مقام اتلاف کا اعتبار ہوگا (۱)۔

حنابلہ نے بھی اس کی صراحت کی ہے، کیونکہ بدلہ مارے گئے جانور کے مثل ہوگا گرچہ کسی نے مخصص کی حالت میں اسے قتل کیا ہو، اور وہ کہتے ہیں کہ بدلہ کا فیصلہ دو سمجھدار عادل مسلمان کریں گے۔ اور شکار کرنے والے کو اختیار ہے کہ چاہے تو مثل نکالے، اور چاہے تو

لیکن بتلانے والے پر بدلہ کے مرتب ہونے میں مالکیہ اور شافعیہ کا اختلاف ہے، کیونکہ بدلہ کا وجوب اتلاف کی بنیاد پر ہوتا ہے، لہذا یہ مالی تاوان کے مشابہ ہو گیا۔ امام نووی فرماتے ہیں: جس محرم یا حلال پر شکار کرنا حرام ہے اگر اس نے کسی شکار کو تلف کر دیا تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔ قلیوبی کہتے ہیں کہ اتلاف کی قید سے اعانت نکل گئی، لہذا اگر کوئی شخص شکار کی رہنمائی کرنے میں یا اسے ذبح کرنے میں تعاون وغیرہ کرتا ہے تو وہ اس حکم میں داخل نہ ہوگا (۱)۔

۱۹- امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک بدلہ یہ ہے کہ شکار کی قیمت اس جگہ لگائی جائے گی جہاں اسے قتل کیا گیا ہے، یا اس سے قریب ترین جگہ میں، پھر نذیہ دینے کے سلسلے میں اسے اختیار ہے، اگر وہ چاہے تو اس قیمت سے قربانی کا جانور خریدے اور اسے ذبح کرے، اگر شکار کی قیمت اتنی مقدار کو پہنچ جائے جس سے قربانی کا جانور خریداجا سکتا ہو، اور اگر چاہے تو اس سے کھانا خرید کر مسکینوں پر صدقہ کر دے۔

امام محمد بن الحسنؒ کی رائے یہ ہے کہ شکار میں اس کی نظیر واجب ہے اگر اس کی نظیر (ہم مثل) موجود ہو، اور جس کی کوئی نظیر (ہم مثل) نہیں اس میں قیمت واجب ہے، اور قیمت کے واجب ہونے کی صورت میں امام محمدؒ کا قول شیخین کے قول کی طرح ہوگا (۲)۔

ایک روایت امام احمدؒ سے بھی یہی ہے، ان کے نزدیک شکار کے بدلہ کے سلسلے میں اختیار نہیں ہے، بلکہ اس میں ترتیب ہے، پہلے مثل واجب ہوگا، اگر مثل نہ ملے تو شکار کرنے والا کھانا کھائے گا، اگر اس

(۱) اقلیوبی ۱۳۹۲، ۱۳۳، التاج والاکلیل بہامش مواہب الجلیل

۱۴۰۳-۱۴۱

(۲) الہدایہ ۱۶۹/۱، ۱۷۶

(۱) منہاج الطالبین وجامعہ اقلیوبی ۱۳۹۲-۱۳۳، نیز دیکھئے: التاج والاکلیل

بہامش مواہب الجلیل ۱۴۰۳-۱۴۱

مسکینوں کو کھانا کھلا کر کفارہ ادا کرے (۱)۔

۲۰- اسی طرح مالکیہ اور شافعیہ نے بھی اس کی صراحت کی ہے کہ حرم میں اور حالت احرام میں شکار کے اجزاء کو تلف کرنا حرام ہے، کیونکہ جس کے کل کا بدل کے ذریعہ ضمان واجب ہوتا ہے اس کے اجزاء کا بھی ضمان واجب ہوتا ہے جیسے کہ آدمی، اور شکار اگر حرم یا اس کے ساتھیوں کے ہاتھ میں ہو، اور اس کے قبضہ میں رہتے ہوئے اس کی موت واقع ہوگئی تو اس پر بدلہ واجب ہوگا، حنابلہ نے بھی اس کی صراحت کی ہے (۲)۔

۲۱- اگر حرم نے شکار کو تلف کر دیا اس طور پر کہ اسے ذبح کیا پھر کھا گیا، تو وہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک قتل کرنے کی وجہ سے اس کا ضامن ہوگا، کھانے کی وجہ سے نہیں، کیونکہ وہ ایسا شکار ہے جس کا ضمان جزا کے ذریعہ واجب ہے لہذا دوبارہ اس کا ضمان واجب نہ ہوگا، جیسا کہ کھانے کے علاوہ کسی اور طریقہ سے اسے ضائع کرے، اور عطاء اور امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ وہ کھانے کی وجہ سے بھی ضامن ہوگا، کیونکہ اس نے اس شکار سے کھایا ہے جس کا شکار کرنا اس پر حرام تھا، لہذا کھانے کی وجہ سے اس کا بھی ضامن ہوگا، اور ان تمام مسائل کی تفصیل ممنوعات احرام، اور جزائے صید حرم کے باب میں ملے گی۔

۲۲- اور حرم کے نباتات کے سلسلے میں فقہاء کا قول یہ ہے کہ حرم شریف کی ہری گھاس اور اس کے خود رو پودوں کو کاٹنا ممنوع ہے سوائے اذخر کے، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن الله تعالى حرم مكة، لا يختلي خلاها، ولا يعضد شجرها، ولا ينقر صيدها" (۳) (بیٹک

(۱) التاج والاکلیل ۱۵۰۳-۱۵۱، المغنی ۳/۲۸۹۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۱/۳۳۵۔

(۳) حدیث: "إن الله تعالى حرم مكة....." متعدد طریقوں سے مروی

اللہ تعالیٰ نے مکہ کو حرم بنایا ہے، نہ اس کی گھاس کاٹی جائے گی، نہ اس کے درخت کو کاٹا جائے گا، اور نہ اس کے شکار کو بھگا یا جائے گا) اس پر حضرت عباسؓ نے کہا کہ سوائے اذخر کے؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا سوائے اذخر کے، فقہاء نے اذخر پر ان نباتات کو قیاس کیا ہے جن کی علاج میں ضرورت پڑتی ہے (۱)۔

۲۳- مالکیہ کے علاوہ جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ حرم کے نباتات کے تلف کرنے میں بھی وہی بدلہ ہے جو حرم کے شکار کے بارے میں کہا گیا ہے، کیونکہ دونوں کی حرمت یکساں ہے، لیکن مالکیہ نے حرمت کے معاملہ میں ہری اور سوکھی گھاس کے درمیان فرق نہیں کیا ہے، اسی طرح جن پودوں کا کاٹنا ممنوع ہے ان کے کاٹنے والے پر انہوں نے کوئی بدلہ واجب نہیں کیا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ حرمت سے ایک زائد شئی ہے، جس کے ثبوت کے لئے کسی خاص دلیل کی ضرورت ہے، وہ کہتے ہیں کہ اس میں صرف استغفار ہے۔

ہے ان میں ایک روایت وہ ہے جس کی روایت بخاری نے حضرت ابن عباس سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "إن الله حرم مكة، فلم نحل لأحد قتلها، ولا نحل لأحد بعدي، وإنما أحلت لي ساعة من ليلها، لا يخلني خلاها، ولا يعضد شجرها، ولا ينقر صيدها، ولا تلقت لقطتها إلا ليتمتع، وقال العباس: يا رسول الله إلا الإذخر لصاغنا وقبورنا، فقال: إلا الإذخر" (بیٹک اللہ تعالیٰ نے مکہ کو حرم بنایا ہے وہ نہ مجھ سے پہلے کسی کے لئے حلال ہوا ہے اور نہ میرے بعد کسی کے لئے حلال ہوگا، اور میرے لئے ایک دن تھوڑی دیر کے لئے حلال کیا گیا تھا، نہ اس کی گھاس کاٹی جائے گی، نہ اس کے درخت کو کاٹا جائے، نہ اس کے شکار کو بھگا یا جائے، اور نہ اس میں پڑے ہوئے مال (لقطہ) کو اٹھایا جائے مگر اس شخص کے لئے جو اس کا اعلان کرے تاکہ اس کے مالک کا پتہ لگایا جاسکے، حضرت عباسؓ نے فرمایا: یا رسول اللہ سوائے اذخر کے ہمارے رنگ ریزوں کے لئے اور ہماری قبروں کے لئے، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: سوائے اذخر کے) (فتح الباری ۳/۳۷ طبع عبدالرحمن محمد)۔

(۱) المغنی ۳/۳۹۲۔

اتلاف ۲۴-۲۷

کے نباتات سے متعلق مذکور ہیں، اسی طرح اگر وہ شی کسی حربی کی ملکیت ہو تو تلف کرنے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا، لیکن اگر وہ مال محترم ہو اور کسی کی ملکیت ہو تو ضمان واجب ہوگا، کیونکہ کسی چیز کو تلف کرنا زیادتی اور ضرر رسانی ہے، اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ”فَمَنْ اغْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اغْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ“ (۱) (تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے)، اور آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: ”لا ضرر ولا ضرار“ (۲) (یعنی نہ تو ضرر پہنچانا روا ہے اور نہ ضرر کا نشانہ بننا، اور ضرر پہنچانے والے کو اس کے ضرر سے زیادہ ضرر نہ پہنچایا جائے گا)، اور صورت کے لحاظ سے ضرر کا ختم کرنا دشوار ہوا تو معنوی طور پر ضمان کے ذریعہ اس کا ختم کرنا واجب ہوگا، تاکہ ضمان ضائع شدہ شی کے قائم مقام ہو جائے، اور ممکن حد تک ضرر کی تلافی ہو، اسی بنا پر غصب کی صورت میں ضمان واجب ہے، تو اتلاف کی صورت میں بدرجہ اولیٰ ہوگا، خواہ یہ اتلاف صورتاً اور معنی دونوں اعتبار سے ہو اس طور پر کہ وہ شی قابل انتفاع باقی نہ رہے، یا یہ اتلاف صرف معنی ہو اس طور پر کہ اس میں کوئی ایسا نقص پیدا کر دیا جائے کہ حقیقتاً وہ چیز فی نفسہ باقی رہے لیکن اس سے نفع حاصل کرنا ممکن نہ ہو اس لئے کہ یہ سب زیادتی اور تکلیف پہنچانا ہے (۳)۔

تلف کرنے کے طریقے:

۲۷- اتلاف یا تو براہ راست ہوتا ہے یا بالواسطہ، اور بالواسطہ

۲۴- شافیہ نے صراحت کی ہے کہ جس شخص نے حرم کی گھاس کاٹی، پھر اس کی جگہ دوسری گھاس اگ آئی تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگا، کیونکہ گھاس عادتاً ایک کی جگہ پر دوسری اگتی رہتی ہے، لہذا اس کی حیثیت بچے کے دانت کی ہے کہ جب وہ اسے اکھاڑ دیتا ہے تو اس کی جگہ دوسرا دانت اگ آتا ہے، بخلاف درخت کی شاخ کے (۱)۔

۲۵- اور حنفیہ نے کہا اور یہی ایک رائے حنابلہ کی بھی ہے کہ حرم کی گھاس کو چرانا جائز نہیں کیونکہ جس چیز کا تلف کرنا حرام ہے اس پر کسی ایسی چیز کا چھوڑنا جائز نہیں جو اسکو تلف کر دے جیسے شکار، اور شافیہ کہتے ہیں اور حنابلہ کا دوسرا قول بھی یہی ہے کہ یہ جائز ہے کیونکہ ہدی کے جانور حرم میں داخل ہوتے تھے اور بڑی تعداد میں ہوتے تھے، اور یہ منقول نہیں کہ ان کا منہ باندھ دیا جاتا تھا، اور اس لئے بھی کہ لوگوں کو اس کی ضرورت پڑتی ہے (۲)، اور اس مسئلہ کی تفصیل ”احرام“ کے ذیل میں ملے گی۔

اتلاف کا محل:

۲۶- اتلاف یا تو آدمی پر واقع ہوگا، یا اس کے علاوہ حیوانات، نباتات اور جمادات پر، اگر وہ آدمی پر واقع ہو تو اگر آدمی کی جان تلف کی گئی یا اس کے علاوہ جسم کا کوئی حصہ تلف کیا گیا تو اس کا حکم ”جنايات“ کے ذیل میں مذکور ہے، اور اگر آدمی کے علاوہ کوئی حیوان، نباتات، یا جمادات، اتلاف کا نشانہ بنا ہے تو اگر وہ مال مباح ہو اور اس پر کسی کی ملکیت نہ ہو، تو تلف کرنے والا تلف کرنے کی وجہ سے ضامن نہ ہوگا، لیکن اس سلسلے میں وہ تفصیلات پیش نظر رہیں جو حرم کے شکار اور اس

(۱) سورہ بقرہ ۱۹۳۔

(۲) حدیث: ”لا ضرر ولا ضرار“ کی روایت احمد اور ابن ماجہ نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور ان کے علاوہ دوسرے حضرات نے بھی اس کی روایت کی ہے اور یہ حدیث اپنے تمام طرق سے صحیح ہے (فیض القدير ۲۳۱/۶-۲۳۲)۔

(۳) البدائع ۱/۷، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۸۔

(۱) الہدایہ ۱/۱۵۵، جوہر الاکلیل ۱/۱۹۸، المہذب ۱/۲۸۸-۲۹۰، المغنی ۳/۳۶۳-۳۶۶۔

(۲) المغنی ۳/۳۶۶-۳۶۷۔

اتلاف ۲۸

کسی شخص نے کسی ایسے پنجرے کا دروازہ کھول دیا جس میں پرندہ تھا اور وہ اس کے کھولتے ہی اڑ گیا یا چلا گیا، اور براہ راست نکلتا اس پرندے سے وقوع پذیر ہوا ہے جس کی طرف حکم کو پھیرنا ممکن نہیں تو دروازہ کھولنے والے پر ضمان واجب ہوگا، جیسا کہ اس صورت میں (ضمان واجب ہوتا ہے) جب کہ پرندے کو بھگایا، یا چوپائے کو بھڑکایا، یا کسی کتے کو کسی بچے پر مسلط کر دیا اور اس نے اسے قتل کر دیا، کیونکہ پرندہ وغیرہ کی فطرت اڑنا ہے، وہ تو صرف مانع (پنجرہ) کی وجہ سے رکا رہتا ہے تو جب رکاوٹ کو ہٹا دیا جائے گا تو فطری طور پر وہ چلا جائے گا، لہذا اس کا ضمان مانع کو دور کرنے والے پر عائد ہوگا، اسی طرح کسی شخص نے کسی شخص کا وہ مشکیزہ پھاڑ دیا جس میں بننے والا تیل تھا اور تیل بہہ کر ضائع ہو گیا (تو برتن پھاڑنے والے پر تاوان واجب ہوگا)، لیکن اگر پنجرہ، اور گھوڑا کھولا گیا، اس کے بعد دونوں اپنی جگہ پر رکے رہے، اتنے میں ایک شخص آیا اور اس نے دونوں کو بھڑکا کر بھگایا جس کی وجہ سے دونوں چلے گئے، تو اس صورت میں بھگانے والے پر ضمان ہوگا، کیونکہ اس کا سبب زیادہ خاص ہے لہذا ضمان اسی کے ساتھ خاص ہوگا، جیسے کوئی کسی کو کنویں کی طرف ڈھکیلے اور وہاں کنواں کھودنے والا بھی ہو تو یہ اتلاف ڈھکیلے والے کی طرف منسوب ہوگا (نہ کہ کنواں کھودنے والے کی طرف) (۱)۔

امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف فرماتے ہیں اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے کہ گھوڑے کا بندھن کھول دینے یا چڑیا کا پنجرہ کھول دینے سے ضمان نہ ہوگا، الا یہ کہ اس نے کھولنے کے بعد ان دونوں کو بھڑکایا بھی ہو جس کے بعد وہ بھاگ گئے ہوں، کیونکہ محض کھولنا نہ براہ راست

اتلاف کی صورت یہ ہے کہ کسی ایسے محل میں کوئی تصرف کیا جائے جس کی وجہ سے عادتاً دوسری چیز تلف ہو جائے، ان دونوں صورتوں میں ضمان واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک میں زیادتی اور ضرر رسائی پائی جاتی ہے (۱)۔

ابن رجب اسے بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں: ضمان کے اسباب تین ہیں، پھر وہ ان میں اتلاف کا ذکر کرنے کے بعد کہتے ہیں: اتلاف کا مطلب یہ ہے کہ کسی ایسے سبب سے تلف کیا جائے جو اتلاف کا مقتضی ہو، مثلاً قتل کرنا، جلا دینا، یا زیادتی کے طور پر کوئی ایسا سبب مقرر کرے جس کے نتیجے میں اتلاف حاصل ہو جائے، مثلاً جس دن ہوا تیز ہو اس دن کوئی آگ بھڑکا دے جو آگے بڑھ کر دوسروں کا مال ضائع کر دے، یا کوئی کسی کے پنجرے کا دروازہ کھول دے جس کی وجہ سے پرندہ اڑ جائے، کیونکہ اس نے ایسا سبب اختیار کیا جو عادتاً اتلاف کا مقتضی ہوتا ہے۔ ابن رجب نے اس سلسلے میں لمبی بحث اور تفریح کی ہے (۲)، اور براہ راست اتلاف ہی اصلاً اتلاف ہے، اور اتلاف کی اکثر صورتوں میں اسی کی مثالیں ہیں۔

بالواسطہ اتلاف:

۲۸- اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ بالواسطہ اتلاف کی صورت میں مالی چیزوں میں ضمان اور غیر مالی چیزوں میں بدلہ مرتب ہوتا ہے، لیکن اس اصول کے بعض فروع پر منطبق کرنے اور بعض پر منطبق نہ کرنے کے سلسلے میں ان کا اختلاف ہے، مثلاً مالکیہ، حنابلہ اور محمد بن الحسن کے نزدیک اور شافعیہ سے بھی ایک قول یہی منقول ہے کہ اگر

(۱) البدائع ۱/۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۸، حاشیہ ابن ماجہ ۳/۳۳ طبع بلاق ۱۲۹۹ھ، شرح المغیر ۳/۵۸۷، ۳۳۱، المغنی والمشرح الکبیر ۳/۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، القواعد لابن رجب ۳/۲۰۳، قواعد نمبر ۸۹۔

(۱) حوالہ سابق۔
(۲) القواعد لابن رجب ۳/۲۰۳، قواعد نمبر ۸۹، لورس ۲۸۵، قواعد نمبر ۱۲۷۔

موجب ضمان نہیں ہے)، اور اس لئے کہ جانور نے فصل کو اس حال میں برباد کیا ہے کہ اس پر اس کے مالک کا قبضہ نہیں تھا، لہذا اس پر ضمان عائد نہ ہوگا، جیسا کہ اگر یہ بربادی دن میں ہوتی یا جانور کاشت کے علاوہ کسی اور چیز کو ضائع کرتا۔ جمہور (جو ضمان کے قائل ہیں) ان کا استدلال امام مالک کی روایت کردہ حدیث سے ہے: ”إن ناقة للبراء دخلت حائط قوم فأفسدت، فقضى رسول الله ﷺ أن على أهل الأموال حفظها بالنهار، وما أفسدته بالليل فهو مضمون عليهم“ (۱) (براء کی اونٹنی کسی قوم کے باغ میں داخل ہوئی اور اسے نقصان پہنچایا تو رسول اللہ ﷺ نے فیصلہ دیا کہ مال والوں پر دن میں مال کی حفاظت کی ذمہ داری ہے، اور رات میں جانوروں کے ذریعہ جو نقصان پہنچے گا اس کا ضمان جانوروں کے مالک پر ہوگا)، اور چونکہ چوپایوں کے مالک کی عادت یہ ہوتی ہے کہ وہ دن میں چوپایوں کو چرنے کے لئے چھوڑ دیتے ہیں اور رات کو ان کی حفاظت کرتے ہیں، اور باغات اور کھیتوں کے مالکوں کی عادت یہ ہوتی ہے کہ دن میں اس کی حفاظت کرتے ہیں، رات میں نہیں، اس لئے اگر جانور رات میں گئے تو کوئی جانور والوں کی ہے کہ انہوں نے ایسے وقت میں ان کی حفاظت نہیں کی جو عادتاً حفاظت کا وقت تھا۔

۳۰- لیکن اگر چوپائے نے دن میں کاشت کو نقصان پہنچایا، اور چوپایہ تنہا تھا تو جمہور کے نزدیک ضمان نہیں ہے، کیونکہ عام طور پر

اصحاب سنن نے حضرت ابو میرہ سے کی ہے، اور اس میں اور اضافہ ہے (فیض القدير ۳/۳۷۶)۔

(۱) حدیث: ”إن ناقة للبراء دخلت حائط...“ کی روایت امام مالک نے تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ ابن شہاب سے امام بن سعد بن حریصہ کے واسطے سے مرسلہ کی ہے نیز اس کی روایت عبدالرزاق نے کی ہے (شرح البرقانی علی مؤطا الامام مالک ۳۶۸-۳۷۰ طبع الاستقامة القاہرہ ۹۰ھ ۱۳۷۰)۔

اتلاف ہے اور نہ سبب ملجی ہے (یعنی ایسا عمل نہیں ہے کہ جس کا لازمی نتیجہ گھوڑے اور چڑیا کا بھاگ جانا ہی ہو) کیوں کہ پرندہ کو اڑنے کا اختیار ہے، اس لئے اڑنے کی نسبت اس کے اختیار کی طرف کی جائے گی، اور کھولنا مجبور کرنے والا سبب نہیں ہے، لہذا اس پر ضمان کا حکم نہیں ہوگا، بخلاف تیل کے برتن پھاڑنے کے، اس لئے کہ تیل اپنی طبیعت کے لحاظ سے سیال مادہ ہے، وہ مائع نہ ہونے کی صورت میں ٹھہر نہیں سکتا الا یہ کہ عادت کے خلاف ٹھہر جائے، لہذا کھولنا (یہاں پر) تلف ہونے کا سبب قرار پائے گا، پس ضمان واجب ہوگا، اسی طرح اگر کسی نے چوپائے کا بندھن یا اصطلبل کا دروازہ کھول دیا (۱)۔

یہ مثالیں اس لئے ذکر کی گئی ہیں تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ سبب بننے کے اصول کی تطبیق کے سلسلے میں فقہائے کرام کا نقطہ نظر کیا ہے، اس کی تفریح اور اس کی صورتوں کو ذکر کرنے کے سلسلے میں فقہاء نے غصب اور ضمان کے باب میں لمبی بحث کی ہے۔

چوپایوں کے ذریعہ واقع ہونے والے اتلاف کا حکم:
۲۹- اگر چوپایہ رات میں دوسرے کی فصل ضائع کر دے تو جمہور کے نزدیک چوپایہ کا مالک اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ چوپائے کا فعل مالک کی جانب منسوب ہوگا، چونکہ اس کی نگرانی اور حفاظت کی ذمہ داری اسی پر عائد ہوتی ہے، اور اس لئے کہ چوپائے کے فصل کھانے کا فائدہ مالک کو پہنچے گا، امام ابو حنیفہ کی دوسری روایت کی رو سے مالک ضامن نہ ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”العجماء جرحها جبار“ (۲) (جانوروں کا زخم

(۱) البدائع ۱/۱۶۶، المہذب ۱/۳۷۲-۳۷۵، حاشیہ اقلیو بی علی منہاج
الھالکین ۱۳۵۸۔

(۲) حدیث: ”العجماء جرحها جبار“ کی روایت احمد، بخاری، مسلم اور

اتلاف ۳۱-۳۲

ضمان واجب ہے۔

۳۲- اوپر جو احکام مذکور ہوئے ان کا تعلق جانوروں سے ہے جن کا روکنا ممکن ہو، لیکن ایسے جانور جن کا روکنا ممکن نہ ہو مثلاً کبوتر اور شہد کی مکھی، تو ان کی ضائع کی ہوئی چیز پر ضمان نہیں ہے، کیونکہ وہ قبضہ میں نہیں آتے ہیں، شافعیہ میں سے بلقیسی نے اس شہد کی مکھی کے بارے میں جس نے اونٹ کو قتل کر دیا یہ فتویٰ دیا کہ اس پر ضمان نہیں، کیونکہ اس صورت میں کوٹاہی اونٹ کے مالک کی ہے نہ کہ شہد کی مکھی کے مالک کی، فقہاء نے اس مسئلہ کے تحت بہت سی صورتیں ذکر کی ہیں (۱)۔

۳۳- اتلاف کا موجب ضمان ہے اور یہ دو صورتوں میں سے ایک صورت میں ہے:

۱- شارع اور صاحب مال کی اجازت کے بغیر کسی دوسرے کے مال کو جو شرعاً محترم ہو ضائع کرنا، اور غیر مباح عام مال کو ضائع کرنے کا بھی یہی حکم ہے۔

۲- صاحب مال کی رضامندی کے بغیر ضرورت کی بنیاد پر شارع کی اجازت سے کسی دوسرے کے مال کو جو شرعاً محترم ہو ضائع کرنا۔ کبھی اتلاف کا موجب صرف گناہ تک محدود رہتا ہے، جیسا کہ اس صورت میں جب کہ کسی شخص نے اپنا قائل انتفاع مال ضائع کر دیا۔

ضائع شدہ اشیاء کے ضمان کی شرائط:

۳۴- بعض فقہاء نے کچھ شرائط ذکر کی ہیں جن کا خلاصہ درج ذیل ہے:

۱- یہ کہ ضائع شدہ چیز مال ہو، لہذا امردار، خون، مردار کا چمڑا اور دوسری چیزیں جو مال نہیں ہیں ان کو ضائع کرنے پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

(۱) ساتھ مراجع۔

عادت یہ ہے کہ دن کو فصل کی حفاظت کی جاتی ہے، لہذا یہ کھیت والوں کی کوٹاہی شمار کی جائے گی، شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ عادت کے بدل جانے سے حکم بدل جائے گا۔ اور مالکیہ نے اس حکم کو اس شرط کے ساتھ مقید کیا ہے کہ چوپایہ اپنی زیادتی کے ساتھ مشہور نہ ہو، ورنہ وہ ضامن ہوگا کیونکہ اس نے اچھی طرح باندھ کر اس کی حفاظت نہیں کی۔

۳۱- اور اگر چوپایہ نے کھیتی کے علاوہ کسی دوسری چیز کو ضائع کیا ہے، جب کہ اس کے ساتھ ایسا چرواہا تھا جس میں حفاظت کی صلاحیت تھی یا اس کے ساتھ کوئی ایسا شخص تھا جس کا اس پر قبضہ تھا، اور اس نے جانور کو نہیں روکا تو ایسی صورت میں وہ بالاتفاق ضائع شدہ چیز کا ضامن ہوگا، خواہ وہ کھیتی ہو یا کوئی اور چیز (۱)، لیکن اگر جانور تنہا تھا تو حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کا مالک ضامن نہ ہوگا، کیونکہ چوپایہ کھیتی کے علاوہ عادتاً کسی اور چیز کو ضائع نہیں کرتے ہیں، اور حدیث: "العجماء جبار" (۲) (جانور موجب ضمان نہیں ہیں) کی بنا پر، جیسا کہ اس صورت میں جب کہ چوپایہ سوار کے ساتھ بے قابو ہو جائے اور سوار اس کو لوٹانے پر قادر نہ ہو تو اس صورت میں وہ ضامن نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ خود سے چھوٹ جانے کی صورت میں، کیونکہ اس صورت میں اس کو سوار نہیں چلا رہا ہے، پس اس کا چلنا سوار کی طرف منسوب نہیں ہوگا، اور مالکیہ کہتے ہیں کہ ضمان صرف اس صورت میں ہے جب کہ اس چوپایہ کی عادت سرکشی کرنے کی ہو تو اس صورت میں وہ ضامن ہوگا کیونکہ اس صورت میں اس سے اس کی حفاظت میں کوٹاہی ہوئی، لیکن شافعیہ کے نزدیک راجح قول کی رو سے

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۳/۵۳۰، ۵۳۳، اشرح الصغیر

۳/۵۰۷-۵۰۹، التاج والاکلیل بہامش ماہب الجلیل ۶/۳۲۳، نہایہ

الاحتجاج ۸/۳۹، المغنی وشرح الکبیر ۱۰/۳۵۶۔

(۲) اس حدیث کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۳۶۳) نے کی ہے۔

اتلاف ۳۵-۳۶

دارالحرب میں مسلمان کا مال ضائع کیا ہے تو اس پر بھی ضمان نہیں ہے، اور باغیوں سے لڑنے والوں نے اگر ان کا مال ضائع کر دیا تو ان پر ضمان نہیں ہے، اور باغیوں نے میدان جنگ میں کسی مجاہد مقابل کا مال ضائع کر دیا تو ان پر بھی ضمان نہیں ہے، کیونکہ ان صورتوں میں ضمان واجب کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے، کیونکہ ضمان تک پہنچنا ناممکن ہے، اس لئے کہ ولایت معدوم ہے اور اس لئے بھی کہ جب انہیں جان کا ضامن نہیں بنایا گیا تو مال کا ضامن بدرجہ اولیٰ نہیں بنایا جائے گا (۱)۔

اس مسئلہ کی تفصیل ”بغاة“ کے ذیل میں آئے گی۔

۳۵- مال کا ضمان واجب ہونے کے لئے اس کا معصوم ہونا شرط نہیں، اس لئے کہ (۲) بچہ ضائع کر دے تو اس پر ضمان واجب ہوتا ہے اگرچہ ضائع ہونے والی چیز کی عصمت اس کے حق میں ثابت نہیں ہے، اسی طرح ضمان واجب ہونے کے لئے ضائع شدہ چیز کے بارے میں یہ معلوم ہونا شرط نہیں ہے کہ وہ دوسرے کا مال ہے، حتیٰ کہ اگر کسی شخص نے کسی مال کو اپنی ملکیت سمجھ کر ضائع کر دیا پھر معلوم ہوا کہ وہ دوسرے کی ملک ہے تو وہ ضامن ہوگا، کیونکہ اتلاف ایک امر حقیقی ہے جس کا وجود علم پر موقوف نہیں (۳)۔

اتلاف کی بنیاد پر واجب ہونے والے ضمان کی کیفیت:

۳۶- اس مسئلہ میں ہمیں کسی کے اختلاف کا علم نہیں ہے کہ

۲- یہ کہ وہ مال منقوم ہو، لہذا مسلمان کی شراب اور خنزیر کے ضائع کرنے پر ضمان واجب نہ ہوگا، خواہ تلف کرنے والا مسلمان ہو یا ذمی، کیونکہ مسلمان کے حق میں شراب اور خنزیر منقوم نہیں ہیں۔

۳- یہ کہ ضائع کرنے والا وجوب ضمان کا اہل ہو، پس اگر کسی چوپائے نے کسی انسان کا مال تلف کر دیا تو مذکورہ تفصیل کے مطابق اس پر ضمان واجب نہ ہوگا، اور اگر بچہ یا مجنون نے کسی کی جان یا مال کو ہلاک کر دیا تو ضمان واجب ہوگا، کیونکہ ضمان کا وجوب ارادہ پر موقوف نہیں ہے، اور وہ اس شخص کے حق کو زندہ کرنے کے لئے ہے جس کو نقصان پہنچایا گیا ہے۔ اور مال کا ضمان ان دونوں (بچہ اور مجنون) کے مال میں ہوگا، لیکن جان کا ضمان عاقلہ پر ہوگا۔ صاحب درمختار نے ”الاشباہ“ سے نقل کیا ہے کہ جس بچہ کو تصرف سے روک دیا گیا ہو وہ اپنے انفعال کا ذمہ دار قرار پائے گا، پس وہ جو مال ضائع کرے گا اس کا ضامن ہوگا۔ اور اگر کسی کو قتل کرے گا تو دیت اس کے عاقلہ پر واجب ہوگی، لیکن کچھ ایسے مستثنیٰ مسائل ہیں جن میں وہ خود ضامن ہوگا، مثلاً اس نے اپنے لئے ہوئے قرض کو ضائع کر دیا، یا بلا اجازت ولی اپنے پاس رکھی ہوئی ودیعت کو تلف کر دیا، یا اس چیز کو ضائع کر دیا جو اس کے لئے عاریت پر لی گئی تھی، اور اس چیز کو تلف کر دیا جو بلا اذن اس کی طرف سے فروخت کیا گیا تھا۔ اور ابن عابدین شامی نے بعض مستثنیات پر تبصرہ کرتے ہوئے لمبی بحث کی ہے (۱)۔

۴- یہ کہ ضمان کے واجب ہونے میں فائدہ ہو، لہذا اگر مسلمان نے حربی کافر کا مال ضائع کیا ہے تو اس پر ضمان نہیں ہے، اور حربی نے

(۱) البدائع ۱/۱۶۸، التاج الاکلیل ۱/۲۷۹، نہایۃ الحاج ۱/۳۸۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/۶۱۰۔

(۲) البدائع کی عبارت میں ”الذمی“ کے بجائے ”الذمی“ ہے لیکن یہ تحریف ہے صحیح وہ ہے جو ہم نے بیان کیا (یعنی لڑی)۔

(۳) البدائع ۱/۱۶۸، القواعد الفقہیہ لابن رجب ص ۲۱۷، قاعدہ نمبر ۹۵، ص ۲۰۶، ۲۰۷، قاعدہ نمبر ۹۰۔

(۱) البدائع ۱/۱۶۸، حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۲۶-۱۲۵، الشرح الصغیر ۳/۳۰۰، ۳۰۵، نہایۃ الحاج ۱/۳۶۳-۳۶۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۱/۵۶۸/۹۔

اتلاف پر مجبور کرنا اور ضمان کس پر ہوگا:

۳۷- اگر کسی شخص نے دوسرے شخص کو کسی ایسے مال محترم کے ضائع کرنے پر مجبور کیا جو اکراہ کرنے والے کی ملکیت نہیں ہے اور یہ اکراہ ملجی تھا تو حنفیہ، شافعیہ اور ایک قول کی رو سے حنابلہ کے نزدیک ضمان مجبور کرنے والے پر ہوگا، اس لئے کہ یہ فعل اتلاف ہونے کی حیثیت سے اس شخص کی طرف منسوب کیا جائے گا جس نے فعل پر مجبور کیا نہ کہ فاعل کی طرف، کیونکہ اس میں فاعل کی حیثیت آلہ کی ہے (۱)، اور صاحب مال کو تلف کرنے والے سے مطالبہ کرنے کا حق ہے، اور وہ مجبور کرنے والے سے واپس لے گا کیونکہ وہ اس فعل میں معذور ہے، لہذا اس پر ضمان واجب نہ ہوگا (۲)، اور مجبور کرنے والے پر ضمان کے واجب ہونے کی بات اس قول سے سمجھ میں آتی ہے جسے ابن فرحون مالکی نے فضل بن سلمہ سے نقل کیا ہے کہ ابن ماشون نے اس سلطان کے بارے میں جو کسی شخص کو کسی شخص کے ظلماً قتل کرنے کا حکم دے یہ کہا کہ سلطان قتل کیا جائے گا، اور مامور قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ مال کے ضمان کو لازم کرنا قصاص سے کم ہے (۳)۔

۳۸- حنابلہ کا دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ دیت کی طرح ضمان بھی ان دونوں پر ہوگا، کیونکہ گناہ میں وہ دونوں شریک ہیں (۴)، مالکیہ کے ایک قول کی رو سے جیسا کہ ابن فرحون کے کلام سے واضح ہوتا ہے، ضمان مکروہ (جسے مجبور کیا گیا ہے اس) پر ہے، اس حدیث کی بنیاد پر کہ ”لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق“ (۵) (خالق کی

ضائع شدہ شی اگر مثلی ہو تو اس کے مثل کے ذریعہ اسکا ضمان ادا کیا جائے گا، اور اگر وہ ذوات القیم میں سے ہو تو اس کی قیمت کے ذریعہ اس کا ضمان ادا کیا جائے گا، اسی طرح اس مسئلہ میں بھی ہمیں کسی کے اختلاف کا علم نہیں ہے کہ قیمت کا اندازہ لگانے میں اس جگہ کی رعایت کی جائے گی جہاں پر چیز تلف کی گئی ہے۔

لیکن اگر یہ صورت ہو کہ وہ مثلی شی وہاں مفقود ہو، اس طور پر کہ بازار میں دستیاب نہیں، تو اس صورت میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ ضمان مثل کے بجائے قیمت سے ادا کیا جائے گا، لیکن قیمت کے تعیین میں اختلاف ہے کہ آیا وقت اتلاف کی رعایت کی جائے گی، یا بازاروں سے اس کے مفقود ہونے کے وقت کی، یا وقت مطالبہ کی، یا وقت ادائیگی کی؟ امام ابو حنیفہ فیصلہ کے دن کا اعتبار کرتے ہیں، اور مالکیہ اور امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ اگر وہ شی مغضوب ہے تو غصب کے دن کا اعتبار کیا جائے گا، اور اگر وہ مغضوب نہیں ہے تو تلف کے دن کا اعتبار کیا جائے گا، اور امام محمد بن الحسن مثل کے ختم ہونے کے دن کا اعتبار کرتے ہیں، کیونکہ قیمت سے مثل کی طرف منتقل ہونے کا وقت وہی ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا صحیح تر قول یہ ہے کہ شی کے تلف ہونے اور ضمان کی ادائیگی تک جو قیمت زیادہ ہو اسکا اعتبار کیا جائے گا۔

اور جو چیز ذوات القیم میں سے ہو تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر اس کے تلف ہونے سے لے کر اس کی ادائیگی کے دن تک اس کی قیمت نہیں بدلی ہے تو اس کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا، خواہ قیمت جتنی بھی پہنچ جائے، لیکن اگر اس کے تلف ہونے سے لے کر اس کی ادائیگی تک قیمت بدل گئی تو اس میں فقہاء کا وہی اختلاف ہے جس کی طرف مثلی کے ختم ہونے کی حالت میں اشارہ کیا گیا (۱)۔

(۱) حامیہ اقلیوبی ۳۰۳-۳۵، لشرح المصنوع ۵۹۱، المغنی ۳۱/۵، حامیہ ۳۲۲، البدائع ۱۵۱، ۱۶۸، شرح المہاج و حامیہ اقلیوبی ۱۳۳-۱۳۲۔

(۱) حامیہ ابن ماجہ بن ۹۰/۵، التلخیص والتلویح ۳۳۲/۳، حامیہ اقلیوبی ۳۱۱/۳۔

(۲) القواعد لابن رجب رص ۲۰۳، قاعدہ نمبر ۸۹، الشروانی علی التہذیب لابن حجر لہوشی ۱۸۲/۹-۱۸۳۔

(۳) التبعیر قہما مشر فح اعلیٰ المالک ۳۳/۳، طبع مصنفہ الجلسی۔

(۴) القواعد لابن رجب رص ۲۰۳، قاعدہ نمبر ۸۹۔

(۵) حدیث: ”لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق“ کی روایت احمد بن حنبلہ

اتلاف ۳۹-۴۲

ہوں گے (۱)، چنانچہ ”المقنع“ کی شرح ”اشرح الکبیر“ میں آیا ہے: جس چیز میں قبضہ کی ضرورت ہوتی ہے اگر وہ قبضہ سے پہلے ضائع ہو جائے تو وہ بائع کے ضمان میں ہوگا، اگر وہ کسی آسانی آفت کی بنیاد پر تلف ہو جائے تو عقد باطل ہو جائے گا، اور مشتری بائع سے ثمن لوٹا لے گا، اور اگر مشتری نے اسے تلف کر دیا تو اس پر ثمن ثابت ہو جائے گا، اور یہ اتلاف قبضہ کی طرح ہوگا، اس لئے کہ اتلاف بیع میں تصرف ہے (۲)۔

۴۰ - اور بہ میں تلف کرنے کی ایک صورت وہ ہے جس کی فقہاء نے صراحت کی ہے کہ بہ میں قبضہ مکمل ہو جاتا ہے اگرچہ اس طور پر ہو کہ موہوب لہ (جسے بہ کیا گیا ہے وہ) موہوبہ شی کو بہ کرنے والے کی اجازت سے تلف کر دے۔

۴۱ - اور بہ میں قبضہ کی صورت وہ ہے جو فقہاء نے بیان کی ہے کہ عاقل بیوی نے اگر اپنا مہر اس طرح تلف کیا کہ وہ ضمان کا مقضیٰ ہے (جب کہ وہ خود بیوی یا اس کے ولی کے ہاتھ میں تھا) تو وہ اپنے حق پر قبضہ کرنے والی سمجھی جائے گی، لیکن غیر عاقل بیوی کا تلف کر دینا قبضہ شمار نہیں کیا جائے گا، اسی طرح اگر حملہ کو دفع کرنے کی غرض سے اتلاف ہو تو اس کو قبضہ نہیں شمار کیا جائے گا (۳)۔

۴۲ - حنفیہ نے اجارہ میں کہا ہے کہ اگر درزی نے اجرت لے کر کسی کپڑے کی سلانی کی، اور کپڑے والے کے قبضہ کرنے سے قبل کسی دوسرے شخص نے اس کی سلانی ادھیڑ دی تو درزی اجرت کا مستحق نہ ہوگا، اس لئے کہ سلانی ایسا عمل ہے جس کا اثر ہوا کرتا ہے، پس مالک

معصیت میں کسی مخلوق کی بات نہیں مانی جائے گی)۔ ابن فرحون کہتے ہیں: جس شخص کو حاکم نے کسی شخص کو ظلماً قتل کرنے، یا اس کے جسم کو کاٹنے یا کوڑا مارنے، یا اس کا مال لینے، یا اس کا سامان فروخت کرنے کا حکم دیا تو وہ ان میں سے کسی بھی حکم پر عمل نہ کرے، اگرچہ اسے یہ معلوم ہو جائے کہ اگر اس نے اس کی بات نہیں مانی تو وہ اس کی جان، یا اس کے چوپائے یا مال کو نقصان پہنچائے گا، اور اگر اس نے حاکم کی بات مان لی تو اس پر قتل کی صورت میں قصاص، جسم کے کسی حصے کو کاٹنے کی صورت میں اس کے جسم کے اسی حصے کو کاٹنا، اور مال لینے کی صورت میں تاوان واجب ہوگا، اور جو سامان اس نے بیچا ہے اس کے ثمن کا تاوان اس پر واجب ہوگا (۱)، اور اس موضوع پر تفصیلی بحث ”اکراہ“ کے ذیل میں آئے گی۔

قبضہ کے متحقق ہونے اور اجرت کے ساقط کرنے میں اتلاف کا اثر:

۳۹ - یہ بات شرعاً تسلیم شدہ ہے کہ بیع قبضہ سے قبل بائع کے ضمان میں ہوتی ہے، اور بائع کے قبضہ میں رہتے ہوئے مشتری کا اسے تلف کر دینا قبضہ سمجھا جائے گا اور اس پر ثمن لازم ہو جائے گا، کیونکہ مشتری کا جب تک اس پر قبضہ ثابت نہ ہو جائے اس وقت تک اس کے لئے اس کا ضائع کرنا ممکن نہیں، اور قبضہ کے معنی یہی ہیں، لہذا اس پر ثمن واجب ہو جائے گا۔

اور اس بنیاد پر (مشتری کا بیع کو بائع کے قبضہ میں رہتے ہوئے) ضائع کرنا قبضہ سمجھا جائے گا، اور اس پر قبضہ کے اثرات مرتب

= حاکم نے عمران اور حکم بن عمرو وغفار دی سے کی ہے، ہاشمی کہتے ہیں کہ احمد کے رجال صحیح کے رجال ہیں (فیض القدر ۶/۲۳۲)۔
(۱) التبرہر قہہاشم فتح اعلیٰ لہماک ۲/۱۷۲-۱۷۳۔

(۱) البدائع ۵/۲۳۸، تمییز الحقائق ۳/۱۶، ۳۵، ۶۳، اشرح الصغیر ۳/۲۰۳، اہلبیو بی ۲/۲۱۱، اشرح الکبیر مع المغنی ۳/۱۱۶، طبع المنان فتح القدر ۵/۱۰۹، طبع اول، اہلبیو بی علی منہاج الطالکین ۲/۱۱۲، ۲۱۲۔
(۲) اشرح الکبیر مع المغنی ۳/۱۱۶۔
(۳) اہلبیو بی علی منہاج الطالکین ۳/۱۱۲، ۲۷۶۔

اتلاف ۴۳-۴۴

ہوا ہے تو بائع کی طرف سے یہ ابلاک اتنی مقدار کو واپس لے لینا ہے جتنا اس نے تلف کر دیا ہے، اور خریدار سے تلف شدہ حصہ کے بقدر ثمن سا قسط ہو جائے گا (۱)، اس مسئلے کی تفصیل ”استرداد“ کی اصطلاح کے ضمن میں آئے گی۔

سرایت کی وجہ سے اتلاف:

۴۴- سرایت (زخم کا اثر آگے بڑھ جانے) کی وجہ سے جو چیز تلف ہو جائے تو اگر وہ ایسے سبب کی وجہ سے تلف ہوئی ہے جس کی اجازت حاصل تھی اور جہالت یا کوتاہی کی وجہ سے نہیں تو ضمان نہیں ہے، اس بنا پر ڈاکٹر، جانوروں کے معالج، حجام، اور ختنہ کرنے والے پر ضمان نہیں ہے، بشرطیکہ انہیں اس کی اجازت دی گئی ہو، اور انہوں نے کوئی کوتاہی نہ کی ہو، ورنہ ضمان لازم ہوگا (۲)۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: اگر حجام، ختنہ کرنے والے اور ڈاکٹر نے وہ عمل کیا جس کا انہیں حکم دیا گیا تھا تو وہ ضامن نہیں ہوں گے دو شرطوں کے ساتھ: ایک تو یہ کہ وہ اپنے فن کے ماہر ہوں، اگر وہ ماہر نہ ہوں گے تو ان کا یہ فعل حرام ہوگا، اور اس کی وجہ سے زخم کا جو ناسا آگے بڑھ جائے اس کے وہ ضامن ہوں گے، اور دوسرے یہ کہ جتنے حصہ کا کاٹنا جانا مناسب ہو اس سے زیادہ نہ کاٹا ہو، اگر وہ ماہر تھا پھر بھی تجاوز کر گیا، یا کاٹنے کی جگہ کو چھوڑ کر دوسری جگہ کو کاٹا، یا ایسے وقت میں کاٹا

(۱) البدائع ۲۳۹/۵، ۲۸۳، ابن ماجہ بن ۲۲۳/۱ طبع ۱۲۹۹ھ، الفتاویٰ

الہندیہ ۳۹۹/۳، ۵۰۵، اس موضوع پر دیکھئے: حاشیہ الدوسقی ۱۱۳/۳، ۱۳۱، طبع عیسیٰ الخلیسی ۲۸۲/۳، المشرح الصغیر ۳۷۳، نہایۃ المحتاج ۳۷۳، ۸۰، ۲۶۷/۵، ۲۷۰، حاشیہ اقلیو بی ۳۰۳، ۷۳، ۷۸، المغنی مع المشرح المکبیر ۵۸/۳، کشاف القناع ۲۷۳/۳ طبع انصار السنہ۔

(۲) حاشیہ ابن ماجہ بن ۵۸/۵ طبع ۱۲۹۹ھ، التاج والاکلیل بہامش سواہب

الجلیل ۳۲۰/۶، المشرح الصغیر ۳۷۳، ۵۰۵، نہایۃ المحتاج ۳۷۳/۶، اقلیو بی

وعمیرہ ۱۱۰/۳، المغنی مع المشرح المکبیر ۱۲۰/۶

کو سپرد کرنے سے پہلے اس کیلئے اجرت نہیں ہے، اور اتلاف کی وجہ سے سپردگی معذور ہوگی، اور درزی کو حق ہوگا کہ سلائی ادھیڑنے والے سے اس نقصان کا ضمان لے جو ادھیڑنے سے پہنچا ہے، اور سلائی کا اجرت مثل لے (اور سلائی کا اجرت مسمی واجب نہ ہوگا کیونکہ متعینہ اجرت تو عقد (اجارہ) کی وجہ سے واجب ہوتی تھی، اور درزی اور ادھیڑنے والے کے درمیان کوئی عقد نہیں ہے) لہذا اجرت مثل کی طرف لوٹنا ضروری ہوگا (۱)۔

اتلاف کی وجہ سے استرداد کا پیدا ہونا (عقد کار و ہوجانا):
۴۳- اگر پورن فروخت شدہ مال فروخت کرنے والے کے قبضے میں رہتے ہوئے یا خریدار کے قبضے میں رہتے ہوئے جب کہ اس نے بائع کی اجازت کے بغیر قبضہ کیا ہو، بائع کے کسی عمل سے بلاک ہو جائے تو سمجھا جائے گا کہ بائع نے بیع کو واپس لے لیا، بیع باطل ہو جائے گی اور خریدار سے ثمن سا قسط ہو جائے گا، اور اگر بائع کے فعل سے فروخت شدہ مال کا کچھ حصہ بلاک ہو تو اگر یہ بلاکت قبضہ سے قبل ہو تو بلاک شدہ حصہ کے بقدر بیع باطل ہو جائے گی اور بائع اس حصہ کو واپس لوٹانے والا سمجھا جائے گا، اور خریدار سے بلاک شدہ حصہ کے بقدر (ثمن) سا قسط ہو جائے گا، اور چونکہ عقد مختلف (متفرق) ہو گیا اس لئے باقی کو قبول کرنے میں خریدار کو اختیار ہوگا، اور اگر خریدار نے بیع پر صحیح طور پر قبضہ کر لیا اور فروخت کرنے والے نے ثمن وصول کر لیا اس کے بعد فروخت کرنے والے نے بیع کو تلف کیا تو یہ اس کی طرف سے واپس لوٹانا نہیں سمجھا جائے گا، بلکہ اس سلسلے میں اس کا اور اجنبی کا سامان کو بلاک کرنا برآمد سمجھا جائے گا، اور اگر خریدار نے بائع کی اجازت کے بغیر اس پر قبضہ کیا، اور ثمن نقد ہے مفقود نہیں یعنی ختم نہیں

(۱) ابن ماجہ بن ۱۰/۵۔

اتلاف ۴۵-۴۷

ہوگی، اور گدی کے بل گرنے والے کا خون رائیگاں ہوگا۔
 اور امام مالک فرماتے ہیں کہ اگر دو کشتیاں آپس میں ٹکرائیں،
 اور ایک اپنے تمام سواروں اور سامانوں کے ساتھ ڈوب جائے تو اس
 صورت میں کسی پر کچھ نہیں ہے، کیونکہ ہوا ان پر غالب آئی، الا یہ کہ
 کشتی چلانے والوں کو معلوم ہو کہ اگر وہ اس کو پھیرنا چاہتے تو پھیر سکتے
 تھے تو اس صورت میں وہ ضامن ہوں گے۔ ابن شاس کہتے ہیں کہ اگر
 دونوں نے اپنی اپنی طرف رسی کھینچی اور رسی ٹوٹ گئی اور دونوں ہلاک
 ہو گئے تو اس کا حکم دونوں کے باہم ٹکرانے کی طرح ہے، اور اگر ان میں
 سے ایک کسی چیز پر گر گیا، اور اس نے اسے ہلاک کر دیا تو وہ ضامن
 ہوگا۔ ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اگر دو آدمی چلتے ہوئے آپس میں ٹکرائے
 اور مر گئے، تو ان میں سے ہر ایک کے عاقلہ پر دوسرے کی دیت
 واجب ہوگی۔ اور اگر وہ دونوں حاملہ عورتیں ہوں تو وہ دوسروں کی
 طرح ہیں، پس اگر ان میں سے ہر ایک کا بچہ سا قظ ہو گیا تو ان میں
 سے ہر ایک پر خود اس کے جنین کا نصف ضمان اور دوسری کے جنین کا
 نصف ضمان واجب ہوگا (۱)۔

کشتی کے تحفظ کے لئے بعض اموال منقولہ کو تلف کرنے کا
 حکم:

۴۷- جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ اگر کشتی کا ملاح اجیر مشترک ہو تو
 اس کے عمل سے جو نقصان ہوا ہے وہ اس کا ضامن ہوگا، جب کہ
 سامان والا اس کے ساتھ حاضر نہ ہو، اس تفصیل کے مطابق جو
 ”اجارہ“ کے ذیل میں آئے گی۔

(۱) الدر المختار وحامیہ ابن ماجہ ۵/۲۸۳ طبع ۱۳۹۹ھ، البدائع ۳/۲۱۰،
 ۲۱۲، التاج والاکلیل ۶/۲۳۳، المشرع الصغیر وحامیہ الصاوی ۳/۵۳، نہایت
 المحتاج ۷/۳۳۳، حامیہ اقلیو بی علی منہاج الطالکین ۳/۱۵۰-۱۵۱، المغنی
 مع المشرع المکبیر ۱۰/۳۵۹-۳۶۰۔

جو کائے کے لائق نہیں تھا، یا اسی طرح کی دوسری صورتیں پیش آئیں
 تو اس میں وہ پورے کا ضامن ہوگا، کیونکہ یہ ایسا اتلاف ہے جس کا
 ضمان عمد اور خطا کی وجہ سے نہیں بدلتا ہے، لہذا یہ مال کو تلف کرنے
 کے مشابہ ہو گیا، اور یہی حکم ہے قصاص میں کائے والے کا، اور چور کا
 ہاتھ کائے والے کا، اس کے بعد وہ کہتے ہیں: اس مسئلہ میں ہمیں کسی
 کے اتلاف کا علم نہیں ہے (۱)۔

تصادم کے نتیجے میں اتلاف:

۴۵- تصادم اور کشاکش کی بنا پر ہر گھوڑا سوار یا پیدل کے عاقلہ (جن
 پر قتل خطا کی صورت میں قاتل کی طرف سے دیت کی ادائیگی لازم
 ہوتی ہے) دوسرے کی دیت کے ضامن ہوں گے، اگر دونوں ٹکرائے
 اور اس تصادم کی وجہ سے دونوں کی موت واقع ہوئی اور ٹکرانے کے
 بعد دونوں سر کی گدی کے بل گرے، اور اس میں ان کے ارادے کو
 کوئی دخل نہیں تھا، لیکن اگر وہ منہ کے بل گرے تو دونوں کا خون
 رائیگاں ہوگا، اور اگر دونوں قصداً ٹکرائے تو ہر ایک پر دوسرے کی
 نصف دیت ہوگی۔

۴۶- اگر دو آدمیوں نے کسی رسی کے دونوں سرے کو پکڑ کر اپنی اپنی
 طرف کھینچا، اور رسی ٹوٹ گئی، اور دونوں سر کی گدی کے بل گر کر مر گئے
 تو دونوں کا خون رائیگاں قرار دیا جائے گا، کیونکہ اس صورت میں
 ہر ایک کی موت اپنی طاقت سے ہوئی ہے، اور اگر دونوں چہرے کے
 بل گرے تو ان میں سے ہر ایک کی دیت دوسرے کے عاقلہ پر ہوگی،
 کیونکہ اس صورت میں ہر ایک کی موت دوسرے ساتھی کی قوت سے
 ہوئی ہے، اور اگر ایک منہ کے بل گر کر مرے اور دوسرے سر کی گدی کے بل
 گر کر، تو چہرے کے بل گرنے والے کی دیت دوسرے کے عاقلہ پر

(۱) المغنی مع المشرع المکبیر ۶/۱۲۰۔

اتلاف ۲۸-۲۹ م

۲۹- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جو جانی اور مالی نقصان اس کی حفاظت سے عاجز ہونے کی بنیاد پر واقع ہو اس میں نہ ضمان ہے نہ قصاص، اور اس کی ایک مثال کشتی میں تیز ہواؤں پر قابو نہ پانا ہے۔

۲۹ م- تعلیم و تربیت کی غرض سے تادہی کارروائی کی بنیاد پر جو نقصان پیدا ہو، خواہ یہ باپ کی طرف سے ہو یا وصی کی طرف سے یا معلم یا شوہر کی طرف سے ہو اس پر ضمان واجب ہونے کے سلسلے میں فقہاء کے اقوال کی تفتیش کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عادی کارروائی سے تجاوز کرنے اور نہ کرنے کے درمیان تفصیل ہے۔

اس پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ تادہی سزا عادت سے زیادہ ہوتو (نقصان کی صورت میں) اس پر ضمان واجب ہوگا، بلکہ بعض مسلک کے مطابق تو اس میں قصاص یا دیت واجب ہے۔

لیکن اگر تادہی کارروائی عادی حدود کے اندر رہتو اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس صورت میں بھی ضمان ہے، کیونکہ کسی چیز کا جائز ہونا ضمان کے منافی نہیں ہے۔ اور فقہاء کا دوسرا قول (جو مشہور اور عام طور پر راجح ہے) یہ ہے کہ اس میں ضمان نہیں ہے، کیوں کہ شرعاً اور عادتاً اس کی اجازت ہے، اور اگر اس میں ضمان واجب کیا جائے تو لوگ اپنے ماتحت لوگوں کو ادب دینے کے سلسلے میں جن کے ادب دینے کی ذمہ داری ان پر عائد ہوتی ہے، حرج میں پڑ جائیں گے (۱)۔

اور ان مسائل کی تفصیل کا مقام ”تادیب“ کی اصطلاح ہے۔

= والاکلیل ۶/۲۳۳، نہایۃ المحتاج ۷/۷۹، المغنی مع الشرح المکبیر ۱۰/۳۶۳، الجمل علی المسیح ۵/۹۰۔

(۱) حاشیہ ابن ماجہ بن ۵/۳۶۳، جوہر الاکلیل ۲/۲۹۶، طبع الجعلی، القہرۃ لابن فرحون بہامش فتح اعلی الممالک ۲/۳۲۹، طبع الجعلی، حاشیہ عمیرہ علی المہاج ۳/۳۰۶، المغنی ۸/۳۳۲، طبع کردہ الریاض۔

لیکن اگر کشتی کے ڈوبنے کا خوف ہو اور کسی مسافر نے کشتی کو ڈوبنے سے بچانے کے لئے اپنا پورا سامان یا کچھ سامان دریا میں ڈال دیا، تو ایسی صورت میں کسی پر ضمان نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اپنا سامان اپنے اختیار سے اپنے اور دوسروں کے مفاد کی خاطر ضائع کیا ہے، اور اگر اس نے دوسرے کا سامان اس کی اجازت کے بغیر پھینک دیا تو تنہا ضامن ہوگا، جیسا کہ کوئی مضطر کسی دوسرے کا کھانا اس کی اجازت کے بغیر کھالے (توضامن ہوتا ہے)، اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر صرف جان کے بچانے کے لئے سوار اس بات پر متفق ہوئے کہ کل سامان یا کچھ سامان کو دریا میں ڈال دیا جائے تو اس صورت میں تاوان افراد کی تعداد کے لحاظ سے ہوگا۔

لیکن اگر انہوں نے صرف سامانوں کی حفاظت کے ارادے سے ایسا کیا، مثلاً کشتی ایسی جگہ تھی جہاں لوگ نہیں ڈوب سکتے تھے تو تاوان ان سواروں کے درمیان مال کے تناسب سے ہوگا۔

اور اگر انہوں نے جان اور مال دونوں کی حفاظت کی خاطر ایسا کیا ہے تو سواروں کے درمیان تاوان جان اور مال دونوں کے تناسب سے ہوگا۔

اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ کشتی کے ڈوبنے کے خوف کے وقت سامانوں کو کشتی سے پھینکنے کی صورت میں جو سامان پھینکا گیا اسے صرف مال تجارت پر تقسیم کیا جائے گا۔

۲۸- اور کشتی کو ڈوبنے سے بچانے کے لئے آدمی کو پھینکنے کا کوئی جواز نہیں ہے، خواہ مرد ہو یا عورت، آزاد ہو یا غلام، مسلمان ہو یا کافر، کیونکہ اس بات پر اجماع ہے کہ آدمیوں کو بچانے کے لئے کسی آدمی کو مارنا جائز نہیں۔ اور دسوقی، نخعی سے یہ نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے قرعاندازی کے ذریعہ اسے جائز کہا ہے (۱)۔

(۱) حاشیہ ابن ماجہ بن ۵/۱۷۲، طبع ۱۲۷۲ھ، حاشیہ الدسوقی ۳/۲۷۳، التاج

اِتْلَاف ۵۰-۵۳

مصلحت کی خاطر ہو، مثلاً غاصب نے اس سے کہا کہ میرے لئے اس بکری کو ذبح کرو، یا اس نے اسے یہ سمجھایا کہ تلف کی جانے والی شئی اس کی ملک ہے (تو غاصب ضامن بنایا جائے گا) (۱)۔

لقطہ، امانت اور عاریت کا اِتْلَاف:

۵۳- لقطہ، ودیعت اور عاریت پر لی ہوئی شئی کے بارے میں اصل تو یہ ہے کہ وہ اٹھانے والے، امانت دار اور عاریت پر لینے والے کے ہاتھ میں امانت ہے، اور اصول یہ ہے کہ ائین صرف اس صورت میں ضامن ہوتا ہے جب اس کی طرف سے تعدی، یا لا پرواہی پائی جائے ورنہ نہیں، چونکہ آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے: ”لیس علی المستعیر غیر المغفل ضمان، ولا علی المستودع غیر المغفل ضمان“ (۲) (عاریت پر لینے والے نے شئی مستعار میں خیانت نہیں کی ہے تو اس پر ضمان نہیں، اور امانت دار جو خیانت کا مرتکب نہیں ہوا ہے اس پر ضمان نہیں) اور اس لئے کہ لوگوں کو اس کی ضرورت پیش آتی ہے، تو اگر ہم انہیں ضامن قرار دیں گے تو لوگ اس سے پرہیز کرنے لگیں گے، اس بنا پر اگر امانت دار سے کوئی ایسی زیادتی ہوئی جس کے نتیجے میں چیز ضائع ہوگی تو وہ ضامن ہوگا، لیکن مال کا وہ ضیاع جو اس کی تعدی، تساہل یا کوتاہی کے بغیر عمل میں آیا تو اس پر ضمان مرتب نہ ہوگا۔

لیکن شافعیہ کہتے ہیں کہ عاریت میں اصل یہ ہے کہ وہ عاریت پر لینے والے کے ہاتھ میں قائل ضمان ہے، تو اگر وہ شئی اس استعمال کے

مزدور اور مستاجر کے اپنے قبضہ اور تصرف کی چیز کو تلف کر دینے کا حکم:

۵۰- جس شخص نے کرائے پر کوئی چیز لی تو وہ شئی اس کے ہاتھ میں لانت ہے، لہذا اگر وہ زیادتی یا کوتاہی یا ملی ہوئی اجازت کی خلاف ورزی کے بغیر ہلاک ہو جائے تو اس پر ضمان نہیں ہے، ورنہ وہ ضامن ہوگا، اور اجیر خاص ائین ہوتا ہے لہذا وہ بھی تعدی تساہل، یا حاصل شدہ اجازت کی خلاف ورزی کے بغیر ضامن قرار نہیں دیا جائے گا، اور اجیر مشترک کے بارے میں فقہاء نے ضامن بنانے کے قول کو اختیار کیا ہے، سوائے اس صورت کے جس کا مدارک ممکن نہ ہو اس تفصیل کے مطابق جس کا بیان ”اجارہ“ کے ذیل میں آیا ہے۔

مال مغصوب کا اِتْلَاف:

۵۱- غاصب کا قبضہ بالاتفاق ضمان والا قبضہ ہے، اور مال مغصوب خواہ مثلی ہو یا قیمتی اگر موجود ہے تو اس کا بعینہ لوٹانا لازم ہے، اور اگر غاصب نے اسے ضائع کر دیا یا وہ خود سے ضائع ہو گیا تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اگر وہ شئی قیمتی ہے تو اس کی قیمت کا لوٹانا، اور مثلی ہے تو اس کے مثل کا لوٹانا واجب ہے (۱)، اس تفصیل کے مطابق جو تلف شدہ اشیاء کے ضامن بنانے کی کیفیت کے تحت اوپر گزری۔

۵۲- اور اگر مال مغصوب غاصب کے قبضہ میں تھا اور کسی دوسرے شخص نے اسے ضائع کر دیا تو جمہور (حنفی، مالکیہ اور حنابلہ) کی رائے یہ ہے کہ مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو غاصب کو ضامن بنائے یا ضائع کرنے والے کو۔ امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ اصل یہ ہے کہ ضائع کرنے والے کو ضامن بنایا جائے، لیکن اگر تلف کرنا غاصب کی

(۱) البدائع ۱/۶۵، الدرر السنی ۳/۳۲۸، الجمل علی شرح المنہاج ۳/۳۷۵، المغنی ۲/۲۳۹، کشف اللجج رات ۱/۵۹۶۔

(۲) حدیث: ”لیس علی المستعیر...“ کی روایت دارقطنی نے حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن عدہ سے کی ہے اور اس کی سند میں وضعیہ روای ہیں (تخصیص الجہیر ۳/۷۷ طبع المعیہ المتحدة)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱۲۶/۵، بلذہ لسانک ۲/۱۹۷، ۲۰۱، نہایہ المحتاج ۱/۶۵، ۱/۶۱، المغنی والشرح الکبیر ۳/۳۲۱۔

اتلاف ۵۴، اتمام ۱-۲

بغیر ضائع ہوگئی جس کی اجازت دی گئی تھی تو وہ اس کا ضامن ہوگا اگرچہ اس کی طرف سے زیادتی نہ پائی گئی ہو، چونکہ آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے: ”علی الید ما أخذت حتی تؤدیہ“ (۱) (ہاتھ نے جو کچھ لیا ہے وہ اس کا ضامن ہے جب تک کہ اسے ادا نہ کر دے)، اور انہوں نے کہا کہ اصح قول یہ ہے کہ استعمال کی وجہ سے جو کچھ بوسیدہ ہو جائے یا استعمال سے وہ گھس جائے تو وہ اس کا ضامن نہ ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں میں ضمان ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ بوسیدہ ہو جانے کی شکل میں ضامن ہوگا، اور رواں گر جانے اور بعض اجزاء کے تلف ہو جانے کی صورت میں نہیں (۲)۔

۵۴- مناسب یہ ہے کہ اس موقع پر یہ بات ملحوظ رکھی جائے کہ درہم و دینار اور کیلی، وزنی اور عددی اشیاء کو عاریت پر لیما حقیقت میں قرض ہوتا ہے، کیونکہ ان کے عین سے انتفاع ان کے عین کو ختم کئے بغیر اور تلف کئے بغیر ممکن نہیں، اور یہ جب اپنی حقیقت کے لحاظ سے قرض ہے تو اس کے مثل کا لوٹانا، یا مثل کے ختم ہو جانے کی صورت میں اس کی قیمت کا لوٹانا واجب ہے (۳)، اس مسئلہ کی تفصیل اور اس کے بارے میں ائمہ کے مذاہب کا بیان لفظ، ودیعت اور عاریت کے ذیل میں آئے گا۔

اتمام

تعریف:

۱- اتمام کا لغوی معنی مکمل کرنا ہے (۱)۔

فقہاء کے یہاں اتمام کی اصطلاحی تعریف ہمیں نہیں ملی، لیکن ان کے نزدیک اس کا استعمال لغوی تعریف سے ہٹ کر نہیں ہوا ہے۔

اتمام کا ایک خاص استعمال کیفیت کے بجائے عدد سے وابستہ ہو کر بھی ہوا ہے، جیسے نماز میں قصر (سفر میں چار کے بجائے دو رکعت پڑھنا) کے بالمقابل نماز کا ”اتمام“، کیونکہ ”اتمام“ اور ”قصر“ یوں تو دونوں اپنی جگہ مکمل ہیں، لیکن لفظ ”اتمام“ اور لفظ ”قصر“ میں تعداد کا فرق ملحوظ رکھا گیا ہے، اس کی مزید تفصیل ”صلاة المسافر“ کے ذیل میں دیکھئے۔

متعلقہ الفاظ:

۲- اکمال: امام راغب نے ”کمال“ اور ”تمام“ کی جو تعریف دونوں مادوں کے تحت ذکر کی ہے، اس سے محسوس ہوتا ہے کہ دونوں کے درمیان فرق ہے، ”تمام“ کا مطلب ہے کسی چیز کا اس حد کو پہنچ جانا کہ اسے خارجی چیز کی ضرورت باقی نہ رہے، اور ”کمال“ کا مطلب ہے کسی چیز کا مقصود اصلی حاصل ہو جانا، اس تشریح کی رو سے ”تمام“ کے مفہوم میں ”کمال“ بھی آجاتا ہے، لیکن آیت قرآنی ”الْیَوْمَ

(۱) لسان العرب (کمل تمم)۔

(۱) حدیث: ”علی الید ما أخذت ...“ کی روایت امام احمد، اصحاب سنن بورحا کم نے حسن بن سمرقہ کے واسطے کی ہے، بورح بن سمرقہ سے سماع کے سلسلہ میں اختلاف ہے، بورح بن سمرقہ سے اکثر حضرات نے اس میں اضافہ کیا ہے ”ثم لیس الحسن فقال: هو أمين لا ضمان علیه“ (کر حسن بھول گئے اور کہہ وہ امین ہے اس پر ضمان نہیں ہے)، ترمذی نے کہہ حدیث حسن ہے (فیض القدر ۳۲۱/۳ طبع اول مصطفیٰ محمد)۔

(۲) جامعہ اقلیو بی کلی منہاج الطالبین ۳۰/۳۔

(۳) فتح القدر ۳۲۳/۳، ۸۷، ۱۰۳۔

اتمام ۳، اتہام

اتہام

دیکھئے: ”تہمت“۔

أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ“ (۱) (آج میں نے تمہارے لئے دین کو کامل کر دیا) کے ذیل میں ذکر کردہ علمائے لغت و تفسیر کی تحریروں پر نظر ڈالنے سے واضح ہوتا ہے کہ ان دونوں الفاظ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، پس یوں دونوں مترادف ہوتے ہیں، اصطلاحی معنی میں بھی ان دونوں میں کوئی فرق ظاہر نہیں ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۳- اتمام کا شرعی حکم یہ ہے کہ کسی واجب عمل کا آغاز کر دینے کے بعد اس کی تکمیل با اتفاق فقہاء واجب ہے، لیکن نقلی عمل شروع کرنے کے بعد اس کی تکمیل کے حکم میں اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ نے آیت قرآنی ”وَلَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ“ (۲) (اور اپنے اعمال کو رائیگاں مت کرو) کے ظاہر کو اختیار کرتے ہوئے فی الجملہ تکمیل کو واجب قرار دیا ہے، لیکن حنابلہ اور شافعیہ نے اسے غیر واجب بتایا ہے، اس سلسلہ میں مزید اختلاف و تفصیل بھی ہے جو اپنے اپنے مقام پر مذکور ہیں۔

جب تمام کا مفہوم ضروری ارکان کی ادائیگی ہو تو اس پر مرتب ہونے والا اثر یہ ہوگا کہ کسی بھی قولی یا عملی تصرف کے آثار ضروری ارکان کی ادائیگی پر ہی موقوف ہوں گے (۳)۔

فقہاء نے مختلف فقہی مسائل کے تعلق سے اتمام کے احکام تفصیل کے ساتھ متعلقہ مقامات پر ذکر کئے ہیں، مثلاً نماز اور روزے وغیرہ کے ضمن میں نقلی مسائل کی بحث میں یہ تفصیلات ہیں۔

(۱) سورۃ مائدہ، ۳۔

(۲) سورۃ محمد، ۳۳۔

(۳) حاشیہ ابن جاہد، ۱/ ۵۲ طبع اول، دلیل الطالب للکفری، ص ۷۷ طبع کتب الاسلامی، المجموع شرح المہذب، ۱/ ۳۹۳ طبع المہذب، الخطاب، ۲/ ۹۰ طبع بول مطبعہ الجراح لیبیا۔

من أنكر“ (۱) (بینہ مدعی پر ہوگا اور انکار کرنے والے سے قسم لی جائے گی)، مسلم اور احمد کی ایک روایت میں ہے: ”لو أعطی الناس بدعواهم لا دعوی أناس دماء رجال و أموالهم، لكن البينة علی المدعی“ (۲) (اگر لوگوں کو ان کے دعوی کے مطابق دے دیا جائے تو کچھ لوگ دوسروں کی جان اور مال کا دعوی کر بیٹھیں، لیکن بارثبوت مدعی پر ہوگا)۔

اور اس لئے بھی کہ مدعی ایک امر خفی کا دعوی کرتا ہے، لہذا اس کے اظہار کا وہ محتاج ہے، اور بینہ کے اندر اظہار کی قوت ہے کہ بینہ ایسے شخص کا کلام ہے جو فریق نہیں ہے، یعنی گواہوں کا کلام ہے، اس لئے بینہ کو مدعی کے حق میں حجت تسلیم کیا گیا، اور یحییٰ اگرچہ اسم باری تعالیٰ کے ذکر سے مؤکد ہے لیکن وہ فریق کا کلام ہے، اس لئے وہ حق کو ظاہر کرنے والی حجت نہیں بن سکتی، البتہ مدعا علیہ کے حق میں حجت بن سکتی ہے، اس لئے کہ مدعا علیہ نے ظاہر کو اختیار کر رکھا ہے، یعنی ظاہری قبضہ اس کے پاس ہے، اب وہ صرف ظاہر کے حکم کے تسلسل اور باقی و مقرر رہنے کا محتاج ہے، اور یحییٰ اگرچہ کلام ہے لیکن تسلسل و بقاء

(۱) حدیث: ”البينة علی المدعی...“ اس حدیث کا ایک ٹکڑا ہے جس کی روایت بیہقی نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کی ہے اس کی اصل صحیحین میں ان الفاظ کے ساتھ ہے ”اليمين علی المدعی علیہ“ (مدعا علیہ پر قسم ہوگی) (الدرایہ فی تخریج أحادیث الہدایہ ۲/ ۷۵ مطبوعہ دارالحدیث، دیکھئے) (نصب الراية ۳/ ۹۵-۹۶ طبع اول دارالمنا سون)۔

(۲) حدیث: ”لو أعطی الناس بدعواهم...“ کی روایت بیہقی نے اپنی سنن میں حضرت ابن عباسؓ سے ان الفاظ میں کی ہے ”لو يعطى الناس بدعواهم لا دعوی رجال قوم و دماء هم لكن البينة علی المدعی و اليمين علی من أنكر“ (اگر لوگوں کو ان کے دعوی کے مطابق دے دیا جائے تو کچھ لوگ پوری قوم کی جان اور مال کا دعوی کر بیٹھیں، لیکن بینہ مدعی پر ہوگا اور قسم مدعا علیہ پر ہوگی)، صحیحین میں یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ ہے ”لكن اليمين علی المدعی علیہ“ (لیکن یحییٰ مدعا علیہ پر ہوگی)، شیخین نے اس کی روایت ابن ابی ملیکہ عن ابن عباسؓ کے واسطے سے کی ہے (نصب الراية ۳/ ۹۵-۹۶ طبع اول دارالمنا سون)۔

اثبات

تعریف:

۱- اثبات لغت میں ”اثبت“ کا مصدر ہے، اس کا معنی کسی چیز کو پائدار و مستحکم یا درست سمجھنا ہے (۱)، فقہاء کے کلام سے سمجھا جاتا ہے کہ اثبات مجلس قضا میں قاضی کے روبرو کسی حق یا واقعہ پر شرعی ثبوت فراہم کرنا ہے۔

اثبات کا مقصود:

۲- اثبات کا مقصود یہ ہے کہ دعویٰ اپنے حق تک پہنچ جائے یا اس سے تعرض کو روک دیا جائے، پس اگر مدعی نے قاضی کے روبرو اپنا دعویٰ شرعی طریقہ پر ثابت کر دیا، اور واضح ہو گیا کہ مدعا علیہ نے اس کا حق روک رکھا ہے یا ناقص اسے پریشان کر رہا ہے تو قاضی مدعا علیہ سے حق وصول کر کے مدعی کے سپرد کر دے گا (۲)۔

بارثبوت کس پر ہے:

۳- مذاہب اربعہ کے فقہاء کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ثبوت مدعی سے طلب کیا جائے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ”البينة علی المدعی و اليمين علی“

(۱) لسان العرب، المصباح (ثبت)۔

(۲) مجلة الاحكام العدلية دفعہ نمبر ۵۸۵-۱۔

اثبات ۴-۵

مدعا علیہ کے خلاف فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ مدعا علیہ کے خلاف فیصلہ مدعی کا حق ہے، لہذا اس کے مطالبہ کے بغیر قاضی اسے عمل میں نہیں لائے گا (۱)۔

اثبات دعویٰ کے طریقے:

۵- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اقرار، شہادت (کوہی)، بیمن (قسم)، نکول (قسم سے گریز) اور قسامت (اجتماعی قسم کی ایک شکل) اپنی کیفیت و اثر میں تفصیل کے ساتھ حجت شرعیہ ہیں جن پر قاضی اپنے فیصلہ میں اعتماد کرتا ہے اور ان کی بنیاد پر فیصلہ کرتا ہے (۲)۔

ان کے علاوہ ثبوت دعویٰ کے دیگر مندرجہ ذیل طریقوں میں اختلاف ہے، امام مالک امام شافعی اور امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ اموال اور ان سے متعلق معاملات میں قاضی بیمن کے ساتھ ایک گواہ کی بنیاد پر فیصلہ کر سکتا ہے، یہی رائے ابو ثور اور مدینہ کے فقہاء سب سے کی ہے۔

امام ابو حنیفہ، ثوری، اوزاعی اور جمہور اہل عراق کا مسلک یہ ہے کہ قاضی کسی بھی معاملہ میں قسم کے ساتھ ایک گواہ کی بنیاد پر فیصلہ نہیں کرے گا، امام مالک کے اصحاب میں سے ایٹ کی بھی یہی رائے ہے (۳)۔

حنفیہ میں سے ابن الغریس نے واضح قرینہ کا اضافہ کیا ہے۔ لیکن خیر امر بنی حنفی فرماتے ہیں: اس میں کوئی شک نہیں کہ ابن الغریس کا اضافہ نامانوس ہے اور صحیح طریقہ سے ہٹا ہوا ہے، لہذا جب

کے لئے کافی ہے، پس پینہ کو مدعی کے حق میں اور بیمن کو مدعا علیہ کے حق میں حجت قرار دینا ہر شی کو اس کے محل میں رکھنا ہے جو عین حکمت ہے۔ امام محمد بن الحسن نے (لا اصل) میں تحریر فرمایا ہے: مدعا علیہ ہی منکر ہوتا ہے، اور دوسرا فریق مدعی، لیکن مدعی اور مدعا علیہ کی تعین اور دونوں میں تمیز کے لئے تفقہ اور باریک بینی کی ضرورت ہوتی ہے، کیونکہ اس میں صورت کے بجائے معنی کا اعتبار ہوتا ہے، بسا اوقات کسی شخص کا کلام مدعی کی صورت میں پایا جاتا ہے جب کہ وہ حقیقتاً انکار ہوتا ہے، جیسے امانت دار شخص دعویٰ کرے کہ اس نے امانت لوٹا دی ہے، یہ صورتاً تو لوٹانے کا دعویٰ ہے، لیکن حقیقتاً اس بات کا انکار ہے کہ اس پر اس کا لوٹانا واجب ہے، مذکورہ قاعدہ اسی صورت کے لئے ہے جب کہ فریقین میں سے ایک معنی و حقیقتاً (دونوں کی رو سے) مدعی ہو تو ایسی صورت میں حکم یہ ہے کہ مدعی پر پینہ ہوگا اور مدعا علیہ پر بیمن ہوگی (۱)۔

کیا اثبات کا فیصلہ مطالبہ پر موقوف ہے؟

۴- حکم کی صحت اور حقوق العباد میں اس کے اعتبار کے لئے دعویٰ صحیح شرط ہے، نیز اس کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ نزاع شرعاً معتبر ہو۔ اگر دعویٰ صحیح طور پر قائم ہو جائے تو قاضی مدعا علیہ سے اس سلسلہ میں دریافت کرے گا، اگر وہ اقرار کر لیتا ہے تو ٹھیک ہے، اور اگر وہ انکار کرے اور مدعی اس پر ثبوت پیش کر دے تو قاضی اس کے مطالبہ کے بغیر ہی فیصلہ کر دے گا، یہ حنفیہ اور مالکیہ کا نیز شافعیہ کا صحیح مسلک ہے، اور یہی حنابلہ کی ایک روایت ہے، اس لئے کہ مقتضائے حال مدعی کے اسی ارادہ کی دلیل ہے، حنابلہ کا صحیح مسلک اور شافعیہ کا صحیح مسلک یہ ہے کہ قاضی کے لئے مدعی کے مطالبہ کے بغیر

(۱) شرح الدرر ۴/۲۳۳، تہذیب الفقہ ۱/۳۵۳، طبع اخیر المجلس، المغنی ۱۱/۳۵۰

-۵۱، شرح المکبیر ۲/۳۲۲، البیہقی ۳/۳۳۲، ۳۳۷۔

(۲) بدلیۃ الجہد ۲/۵۰۱، حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۶۲، ۶۵۳، نہایۃ المحتاج

۸/۳۱۳، المروض الندی ۵۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المستقیم۔

(۳) بدلیۃ الجہد ۲/۵۰۷، مکتبہ الکلیات الازہریہ۔

(۱) الاختیار للموصلی ۲/۱۰۹، مغنی المحتاج ۳/۳۶۱، المغنی مع الشرح المکبیر

۱۱/۵۱، جامعۃ الدبوتی ۳/۱۳۶۔

اثبات ۶-۷

اعتراف کروایا یہاں تک کہ اس نے اعتراف کر لیا (۱)، اور شرع میں اپنے اوپر حق غیر کے ثبوت کی خبر دینا ہے (۲)۔

اقرار کی حجیت:

۷- اقرار حجت ہے جو قرآن، سنت، اجماع اور عقل و قیاس سے ثابت ہے۔

قرآن کریم سے اس کا ثبوت اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے: "وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَلِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخْلَقْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ" (۳) (اور وہ وقت یاد کرو) جب اللہ نے انبیاء سے عہد لیا کہ جو کچھ میں تمہیں کتاب و حکمت (کی قسم) سے دوں پھر تمہارے پاس کوئی رسول اس (جیز) کی تصدیق کرنے والا آئے جو تمہارے پاس ہے تو تم ضرور اس (رسول) پر ایمان لانا اور ضرور اس کی نصرت کرنا، (پھر) فرمایا تم اقرار کرتے ہو اور اس پر میرا عہد قبول کرتے ہو فرمایا: تو کووا رہنا اور میں (بھی) تمہارے ساتھ کوواہوں میں سے ہوں)۔ نیز ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ" (۴) (اے ایمان والو! انصاف پر خوب قائم رہنے والے اور اللہ کے لئے کوئی دینے والے رہو، چاہے وہ تمہارے خلاف ہی ہو)، کیونکہ اپنے خلاف شہادت اپنے اوپر حق کا اقرار ہے۔

سنت سے اس کا ثبوت یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت ماعز اور حضرت غامد یہ پر خود ان دونوں کے اقرار زنا کی بنیاد پر حد جاری

تک نقل سے اس کی تائید نہیں ہو جاتی اس پر اعتماد درست نہیں (۱)۔ بعض فقہاء نے ان طریقوں کو متعین انواع میں محدود نہیں رکھا ہے، بلکہ ان کی رائے ہے کہ ہر وہ چیز جو حق کو واضح اور ظاہر کرنے والی ہو، دلیل قرار پائے گی، اس کی وجہ سے قاضی فیصلہ کرے گا اور اس پر اپنے فیصلہ کی بنیاد رکھے گا، یہ رائے ابن القیم کی ہے، اور اس میں بعض فقہاء ان کے موافق ہیں جیسے مالکیہ میں سے ابن فرحون۔

چنانچہ "الطرق الحكمية" میں تحریر ہے: اور مقصود یہ ہے کہ شرع کے اندر بینہ اس چیز کا نام ہے جو حق کو واضح اور ظاہر کرنے والی ہو، یہ کبھی چار کوواہ ہوتے ہیں، کبھی تین، مفلس کے بینہ میں نص کی رو سے، اور کبھی دو کوواہ ہوتے ہیں، اور ایک کوواہ، اور ایک خاتون اور نکول (قسم سے گریز) اور یمین (قسم)، یا پچاس یمین (یعنی قسامت) یا چار یمین، اور بہت ساری صورتوں میں قرینہ حال ہوتا ہے، پس نبی کریم کا ارشاد: "البينة على المدعى" (۲) کا مطلب ہے کہ مدعی ایسی چیز پیش کرے گا جو اس کے دعویٰ کی صحت کو واضح کر دے۔

پس جب اس کی صداقت کسی بھی طریقہ سے ظاہر ہو جائے تو اس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا (۳)۔

ان تمام طریقوں پر گفتگو جن کا فقہاء نے فیصلہ میں اعتبار کیا ہے، خواہ متفق علیہ ہوں یا مختلف فیہ، آئندہ آ رہی ہے۔

اقرار:

۶- اقرار لغت میں اعتراف کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے "أقر بالحق" یعنی اس نے حق کا اعتراف کر لیا، اور دوسرے نے اس سے حق کا

(۱) مختار الصحاح (قرآن)

(۲) فتح القدیر ۶/ ۲۸۰، شرح الصغیر ۳/ ۵۲۵ طبع دار المعارف، الجبیری

۱۱۹، ۳/ ۳۶۷، ۱۱۹، ۳/ ۳۶۷

(۳) سورہ آل عمران ۸۱۔

(۴) سورہ نساء ۱۳۵۔

(۱) البحر ۲۳۳ طبع اعلیٰ۔

(۲) حدیث: "البينة على المدعى" کی تخریج فقہ نمبر ۳۳ پر گذر چکی ہے۔

(۳) الطرق الحكمية ۲۳ طبع الآداب والمواعظ، تبصرة لطلاب العلم، طبع اعلیٰ لہذاک

۱۱۱/۲ طبع اخیر اعلیٰ۔

فرمانی (۱)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اقرار شہادت کے مقابلہ میں زیادہ بلوغ ہے، اہلب کہتے ہیں: ”کسی بھی شخص کا خود اپنے خلاف قول اس پر دوسرے کے دعویٰ کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہوتا ہے“ (۱)۔
شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اقرار، شہادت کی بہ نسبت قبول کئے جانے کا زیادہ مستحق ہے (۲)۔

اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مدعا علیہ اگر حق کا اعتراف کر لے تو اس کے خلاف شہادت نہیں سنی جائے گی، یہ صرف اس وقت سنی جائے گی جب وہ انکار کر دے (۳)۔

اقرار کس طرح ہوتا ہے؟

۹- اقرار لفظ سے ہوتا ہے یا ان چیزوں سے جو لفظ کے قائم مقام ہوں جیسے اشارہ، تحریر اور قرینہ کے ساتھ خاموشی۔
یہ اور اس کے علاوہ دیگر احکام اقرار کی تفصیل اصطلاح ”اقرار“ کے تحت دیکھی جائے۔

شہادت:

۱۰- لغت میں شہادت کے معانی میں سے ایک معنی جانی ہوئی چیز کا بیان اور اظہار ہے، اور یہ کہ شہادت خبر قطعی ہے (۴)۔
اور شرع میں شہادت مجلس قضاء میں کسی غیر پر حق غیر کے ثبوت کی خبر دینے کا نام ہے۔

اور فقہاء کے نزدیک اس کے صیغے اس کے قبول کی شرطوں کے تابع ہو کر مختلف ہوتے ہیں، جیسے لفظ شہادت، مجلس قضاء وغیرہ (۵)۔

نیز عہد نبوت سے لے کر آج تک امت مسلمہ کا اجماع ہے کہ اقرار خود اقرار کرنے والے کے اوپر حجت ہے، اقرار کی بنیاد پر اس سے گرفت کی جائے گی اور اس کے مقتضی پر عمل کیا جائے گا۔
اس کی عقلی دلیل تہمت کی نفی ہے، کیونکہ عقل مند شخص اپنے خلاف جھوٹا اقرار نہیں کر سکتا ہے (۲)۔

ثبوت کے طریقوں کے درمیان اقرار کا درجہ:

۸- فقہاء کا اجماع ہے کہ اقرار سب سے قوی شرعی دلیل ہے کہ اس میں بڑی حد تک تہمت کی نفی پائی جاتی ہے۔

چنانچہ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اقرار شہادت سے قوی حجت شرعیہ ہے، اس بنیاد پر کہ اس میں اغلباً تہمت کی نفی پائی جاتی ہے، اور اقرار کی مذکورہ قوت کے منافی یہ بات نہیں ہے کہ اقرار حجت قاصرہ ہے کہ وہ صرف اقرار کرنے والے کے اوپر حجت ہوتا ہے جب کہ شہادت حجت متعدد یہ ہے (اس کا اثر کئی لوگوں پر پڑتا ہے) کیونکہ قوت اور ضعف کا معاملہ محدود رہنے اور متعدی ہونے سے علاحدہ شئی ہے، پس اقرار کا تنہا مقرر کی ذات تک محدود ہونے کا وصف اور شہادت کا دوسرے تک متعدی ہونے کا وصف اس کے منافی نہیں ہے کہ اقرار کے اندر قوت پائی جاتی ہے اور شہادت کے اندر اس کی بہ نسبت ضعف کا وصف ہے، اس لئے کہ اقرار کے اندر تہمت کی نفی پائی جاتی ہے شہادت کے اندر نہیں (اس لئے اقرار قوی اور شہادت ضعیف ہے) (۳)۔

(۱) حدیث ماہز کی روایت بخاری وغیرہ نے کی ہے اور حدیث غامدیہ کی روایت مسلم نے کی ہے (تخصیص المیر ۳۳-۵۷-۵۸ طبع المعیہ المتحدہ)۔

(۲) تکملة فتح القدیر ۲۹۹/۷ طبع المعیہ، الرہونی علی الترتیب ۱۲۱/۶، البحر علی المصیب ۱۱۹/۳، جامع شرح الحجج ۳۳/۲۷، المغنی مع المشرح ۲۷۱/۵، کشف القناع ۳۶۷-۳۶۸۔

(۳) تکملة فتح القدیر ۲۹۹/۷۔

(۱) تہمة لولکام ۳۹/۲ طبع المجلدی۔
(۲) شرح المغنی وجامعہ الجمل ۳۲۸/۳۔
(۳) المغنی ۲۷۱/۵۔
(۴) مختار الصحاح، لسان العرب، المصباح المہیر۔
(۵) تکملة فتح القدیر ۲۸۰/۶ طبع اول، البحر ۶۱/۷، المشرح المکبیر مع جامعہ

والیمن علی من أنکر“ (۱) (گواہ پیش کرنا مدعی پر ہے اور قسم وہ شخص کھائے گا جو اس کا منکر ہو)۔

اور امت مسلمہ کا اجماع ہے کہ شہادت ایسی حجت ہے جس پر حکم کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے۔

شہادت کی حجیت کا دائرہ:

۱۳- شہادت حجت متعدد یہ ہے، یعنی وہ تمام لوگوں کے حق میں مانی جاتی ہے، جس شخص کے خلاف فیصلہ ہوا ہے اس تک ہی محدود نہیں رہتی ہے، لیکن شہادت بذات خود حجت نہیں ہے، کیونکہ اس کے اندر قوت الزامی اسی وقت آتی ہے جب اس سے قضاء متصل ہو جائے (یعنی اس سے موافق تاقضی فیصلہ کر دے)، شہادت کے احکام کی تفصیل اصطلاح ”شہادت“ کے تحت اپنے مقام پر دیکھی جائے۔

ایک گواہ اور یمین پر قضاء:

۱۴- ایک گواہ کے ساتھ یمین (قسم) پر قضاء کے مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے:

امام مالک، امام شافعی، امام احمد، امام ابو ثور اور مدینہ کے فقہاء سب سے کامسک یہ ہے کہ ایک گواہ کے ساتھ یمین پر فیصلہ امول اور مالی معاملات کے مسائل میں کیا جائے گا دوسرے مسائل میں نہیں۔

امام ابو حنیفہ، امام ثوری، امام اوزاعی اور جمہور اہل عراق کامسک یہ ہے کہ ایک گواہ کے ساتھ یمین پر فیصلہ کسی بھی مسئلہ میں نہیں کیا جاسکتا۔

امام مالک اور ان کے موافقین نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے: ”أن رسول الله ﷺ قضی بالیمن مع

(۳) اس کی تخریج فقرہ نمبر ۳ میں گذر چکی ہے۔

شہادت کا حکم:

۱۱- شہادت کی دو حالتیں ہیں، حالت تحمل اور حالت ادا۔

حالت تحمل یہ ہے کہ کسی شخص کو گواہ بننے اور شہادت محفوظ رکھنے کے لئے بلایا جائے، یہ فرض کفایہ ہے، کچھ لوگ انجام دے لیں تو دیگر لوگوں سے فریضہ ساقط ہو جاتا ہے، لیکن اگر کوئی شخص اس کام کے لئے متعین ہو جائے بایں طور کہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا موجود نہ ہو تو گواہ بنا اس پر فرض ہوگا، حالت ادا یہ ہے کہ کسی شخص کو بلایا جائے کہ وہ اس بات کی گواہی دے جسے وہ جانتا ہے، یہ اس شخص پر واجب ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَاذُغُوا“ (اور گواہ جب بلائے جائیں تو انکار نہ کریں) اور ارشاد ہے: ”وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آتَمَ قَلْبُهُ“ (۱) (اور گواہی کو مت چھپاؤ اور جو کوئی اسے چھپائے گا اس کا قلب گنہگار ہوگا)۔

شہادت کی مشروعیت کی دلیل:

۱۲- تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ شہادت قضاء کے طریقوں میں سے ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ“ (۲) (اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کر لیا کرو، پھر اگر دونوں مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں ان گواہوں میں سے جنہیں تم پسند کرتے ہو)۔

اور نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: ”البينة علی المدعی

= الدوسقی ۳/۱۳۶، الجیری علی الخطیب ۳/۳۵۹، الجمل علی شرح الحج ۳/۳۷۷، کشاف القناع ۶/۳۲۸۔

(۱) سورہ بقرہ ۲۸۲، ۲۸۳، بقرہ احکام علی حاشی فتح اعلیٰ لہامک ۲۰۵-۲۰۶ طبع اخیر اعلیٰ۔

(۲) سورہ بقرہ ۲۸۲۔

اثبات ۱۵

ٹھہرا لو۔ پس ایک گواہ اور یمین کو قبول کرنا نص پر زیادتی ہے، اور نص پر زیادتی ٹخ ہے، جو صرف حدیث متواتر یا مشہور کے ذریعہ جائز ہے، اس سلسلہ میں نہ کوئی حدیث متواتر ہے نہ حدیث مشہور۔

حدیث سے استدلال رسول کریم ﷺ کے اس فرمان سے ہے:

”لو يعطى الناس بدعواهم لادعى أناس دماء رجال وأموالهم ولكن اليمين على المدعى عليه“ (اگر لوگوں کو صرف ان کے دعویٰ کی بنیاد پر دے دیا جائے تو کچھ لوگ دوسروں کی جان اور مال کا دعویٰ کر بیٹھیں لیکن یمین مدعا علیہ پر لازم ہے)، اور آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: ”البينة على المدعى واليمين على من أنكر“ (۱) (گواہ پیش کرنا مدعی پر ہے اور قسم وہ شخص کھائے گا جو اس کا منکر ہو)، نیز آپ ﷺ کا ایک مدعی سے فرمانا: ”شاهداك أو يمينه“ (۲) (تمہارے دو گواہ معتبر ہیں یا فریق مخالف کی قسم معتبر ہوگی)۔

پہلی حدیث میں جنس یمین کو منکر پر لازم کیا ہے، پس اگر مدعی کی یمین قبول کی جائے یا اس سے یمین کا مطالبہ کیا جائے تو ایسی صورت میں یمین کے تمام فراد کا بار انکار کرنے والوں پر نہیں رہے گا۔

اسی طرح دوسری حدیث میں بینہ کے تمام فراد کا بار مدعی پر ڈالا گیا ہے، اور یمین کے تمام فراد کا بار منکر پر، اس حدیث میں اس بیان کے ساتھ تقسیم و توزیع بھی ہے (کہ بینہ کو مدعی کا حصہ اور یمین کو مدعا علیہ کا حصہ قرار دیا گیا ہے)، اور یہ بات تقسیم کے منافی ہے کہ جس چیز میں تقسیم کر دی گئی ہو اس میں فریقین کو شریک کیا جائے۔

تیسری حدیث نے مدعی کو دو امور میں اختیار دیا ہے کسی تیسرے میں نہیں، یا بینہ یا مدعا علیہ کی یمین، اور دو متعین امور کے درمیان اختیار کا مطلب ہے کہ ان دونوں سے نتجاوز درست ہے (کہ دونوں

(۱) دونوں احادیث کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۲) اس کی روایت بخاری و مسلم نے حضرت ابن مسعود سے کی ہے (فیض القدير

الشاهدا“ (۱) (رسول اللہ ﷺ نے ایک گواہ کے ساتھ یمین کی بنیاد پر فیصلہ فرمایا)۔

۱۵۔ ایک گواہ اور یمین کی بناء پر فیصلہ کے قائلین کے درمیان دو خواتین اور یمین کی بناء پر فیصلہ کے مسئلہ میں اختلاف ہے:

مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے، اس لئے کہ دو خاتون ایک مرد گواہ کے ساتھ دوسرے ایک مرد گواہ کے قائم مقام ہوتی ہیں، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ دو خاتون کی شہادت کے ساتھ یمین قابل قبول نہیں ہے، اس لئے کہ دو خاتون کی شہادت اس صورت میں معتبر ہے جب ان دونوں کی شہادت ایک مرد کی شہادت کے ساتھ ہو، مالکیہ کے نزدیک وہ حدود جو خالص بندوں کے حق میں جیسے حد قذف، ان میں ایک گواہ اور یمین پر فیصلہ کے مسئلہ میں وقول ہیں (۲)۔

یمین اور ایک گواہ پر فیصلہ کے مانعین نے قرآن اور حدیث سے استدلال کیا ہے:

قرآن کریم سے ان کا استدلال درج ذیل آیات سے ہے:

”وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيلَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٍ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ“ (۳) (اور اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ کر لیا کرو، پھر اگر دونوں مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں ان گواہوں میں سے جنہیں تم پسند کرتے ہو)۔ اور دوسری آیت:

”وَأَشْهِدُوا ذُوَى عَدْلِ مِّنْكُمْ“ (۴) (اور اپنے میں سے دو شخصوں کو گواہ

(۱) حدیث ابن عباس: ”أن رسول الله ﷺ قضى بالشاهد مع اليمين“ کی روایت مسلم، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے ان الفاظ میں کی ہے: ”أن رسول الله ﷺ قضى بيمين وشاهد“ (رسول اللہ ﷺ نے ایک یمین اور ایک گواہ کی بنیاد پر فیصلہ فرمایا) (نصب الراية ۹۶۴)۔

(۲) بدیلة المحمد لابن رشد ۲/۵۰۷ طبع مکتبۃ الکلیات الازہریہ بصرہ الامام ۲۶۸/۱ طبع مجلس، نہایت المحتاج ۳۳۰/۸ طبع مکتبۃ الاسلامیہ، المغنی وشرح الکبیر ۱۲/۱۰، ۱۳۔

(۳) سورۃ بقرہ ۲۸۲۔

(۴) سورۃ طلاق ۲۔

کو چھوڑ دیا جائے) اور نہ ان کے درمیان جمع (۱)۔

محمد کی رائے ہے کہ مدعی کو مطالبہ یمین کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ یمین بینہ کا بدل ہے۔

یمین:

امام ابو یوسف اور روایت خفاف کے مطابق امام محمد کے نزدیک مدعی کو یمین طلب کرنے کا حق حاصل ہے، اس لئے کہ وہ اس کا حق ہے، وہ اسے طلب کرتا ہے تو اس کو پورا کیا جائے گا۔

۱۶- لغت میں یمین کے معانی میں قوت اور قدرت بھی ہیں، پھر اس لفظ کا اطلاق عضو اور حلف (قسم) پر ہونے لگا۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے کہ مدعی کو طلب یمین کا حق ہے خواہ اس کا بینہ موجود ہو، اس لئے کہ اسے بینہ کی پیشی یا مطالبہ یمین کے درمیان اختیار ہے، جیسا کہ حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر مدعا علیہ کہتا ہے کہ میں نہ اتر کرتا ہوں نہ انکار، تو اس سے حلف نہیں لیا جائے گا بلکہ اسے قید کر دیا جائے گا تا کہ وہ اتر کرے یا انکار کرے، یہی حکم امام ابو یوسف کے نزدیک اس صورت میں ہوگا جب وہ بغیر عذر کے خموشی اختیار کر لے، بدائع سے نقل کیا گیا ہے کہ زیادہ قوی بات یہ ہے کہ یہ انکار ہے، لہذا اس سے حلف لیا جائے گا (۱)، اور قاضی کی طرف سے مدعا علیہ سے قسم کھلانے کا عمل مدعی کے مطالبہ پر ہوگا۔

اللہ کی قسم کو یمین اس لئے کہا گیا کہ اس کے ذریعہ کسی بھی قضیہ کا ایک فریق قوت حاصل کرتا ہے (۲)۔

امام ابو یوسف نے چار مسائل کا استثناء فرمایا ہے جن میں قاضی بلا طلب مدعی یمین کا مطالبہ کرے گا۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ یمین، قضاء کے طریقوں میں سے ہے، اور اس کا مطالبہ دعویٰ صحیح کے بعد ہی کیا جاتا ہے، یمین اللہ تعالیٰ کی ہوگی اور فریق کے مطالبہ پر ہی ہوگی، سوائے چند مستثنیٰ مسائل کے، یمین علم کی بنیاد پر ہوگی اور قطعیت کے ساتھ ہوگی، یمین میں نیابت جاری نہیں ہوتی سوائے ان مسائل کے جن کا استثناء کیا گیا ہے، یمین فی الجملہ اختلاف کو ختم کرنے والی ہوتی ہے، صیغہ یمین مسلم اور غیر مسلم کے تعلق سے فی الجملہ ایک ہے، اور یمین کا مطالبہ قاضی اور حکم (ٹالٹ) کی طرف سے مجلس قضاء میں کیا جاتا ہے (۳)۔

اول: عیب کی بنا پر رد کا مسئلہ: مشتری سے اللہ کی قسم لی جائے گی کہ میں عیب کے ساتھ خریداری پر راضی نہیں تھا۔

۱۷- مطالبہ یمین کا محل مدعا علیہ کی طرف سے دعویٰ شدہ حق کا انکار اور بینہ کی عدم پیشی کا وقت ہے، یہاں مزید تفصیل ہے: حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ترتیب یہ ہے کہ جو کوہ مجلس میں حاضر ہو سکتے ہیں اور معلوم ہیں ان کی غیر موجودگی کی صورت میں یمین کا مطالبہ کیا جائے گا، لہذا اگر بینہ دور ہو تو مدعی کو مطالبہ یمین کا حق ہے۔

دوم: مستحق شفعہ شخص، اس سے اللہ کی قسم لی جائے گی کہ میں نے اپنا حق شفعہ باطل نہیں کیا تھا۔

اگر مدعی نے کہا: میرا بینہ شہر میں حاضر ہے لیکن میں مدعا علیہ کی یمین طلب کرتا ہوں تو امام ابو حنیفہ اور روایت طحاوی کے مطابق امام

سوم: عورت جب کہ اپنے غائب شوہر پر نفقہ لازم کرنے کا مطالبہ کرے، اس سے اللہ کی قسم لی جائے گی کہ تمہارے شوہر نے تمہارے لئے کچھ بھی نہیں چھوڑا اور نہ تمہیں نفقہ دیا ہے۔

(۱) البدائع لکھنؤ، ۳۹۲۳/۸ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الامام۔
(۲) مختار الصحاح وغیرہ۔

چہارم: وہ شخص جس کا حق ثابت ہو جائے اس سے اس کی قسم لینا

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳۲۳ طبع بلاق، البدائع ۳۹۲۵، الشرح الصغیر ۳۲۱، ۳۲۱، البیہرہ ۳۳۳، الکا فی ۳۸۴۔

(۱) شرح الدرر ۳۲۳، الذموتی ۱۳۰-۲۰۶، تھرة الحکام ۱۷۱/۱، ادب القضاء لابن ابی الدم ۱۸۲، المغنی ۲۰۱/۱، طبع المریض۔

کہ خدا کی قسم میں نے اسے نہیں بیچا ہے۔

دعویٰ شدہ حق میں مال شامل نہ ہو، اگر اس حق میں مال بھی شامل ہے تو

سمجھوں کہ نزدیک مال کی وجہ سے حلف لیا جائے گا۔

نکاح اور اس کے بعد کے مسائل میں حلف کے سلسلہ میں امام صاحب اور صاحبین کے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ جس شخص سے بیعت کا مطالبہ کیا جائے گا وہ بسا اوقات بیعت سے انکار کر سکتا ہے، ایسی صورت میں مدعی کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا، اور قسم سے انکار میں امام صاحب کے نزدیک اقرار اور بذل (یعنی حق سے تنازل) دونوں کا احتمال ہے، اور یہ امور بذل کا محل نہیں، صاحبین کے نزدیک یہ انکار صرف اقرار ہے (۱)۔

۲۰ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ بیعت کی وجہ سے مدعا علیہ پر مدعی کا دعویٰ باطل ہو جاتا ہے، یعنی وہ قضیہ کو سر دست ختم کر دیتا ہے۔

لیکن بیعت کی وجہ سے کامل طور پر نزاع کے ختم ہو جانے کے سلسلہ میں اختلاف ہے، اس معنی میں کہ اگر مدعا علیہ نے حلف لے لیا تو کیا مدعی کو حق ہوگا کہ اگر اسے بینڈل جائے تو دوبارہ دعویٰ کرے؟

حنفیہ کا صحیح مسلک، جو شافعیہ اور حنابلہ کا بھی مسلک ہے، یہ ہے کہ مدعا علیہ کی بیعت نزاع کے لئے صرف فی الحال قاطع ہے، لہذا اگر مدعی کو بینڈل جائے تو اسے دوبارہ دعویٰ کا حق ہوگا، اس لئے کہ بیعت بیعت کے ماتب کی طرح ہے، لہذا جب اصل آجائے تو ماتب کا حکم ختم ہو جائے گا، کیونکہ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ بیعت نزاع کو فی الحال ختم تو کر دیتی ہے لیکن حق سے بری نہیں کرتی ہے، اس لئے کہ رسول کریم ﷺ نے ”امر حالفاً بالخروج من حق صاحبہ“ (۲) (حلف لینے والے کو اپنے مزائق کے حق سے نکل جانے کا حکم دیا)، پس

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۳۳۔

(۲) اس کی روایت احمد، سنائی اور حاکم نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے ابن جریر نے اس حدیث کو اس کے ایک روای کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے احمد محمد شاہ نے کہا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے (تخصیص الجہیر ۳/۲۰۹)، (تحقیق مسند احمد محمد شاہ ۳/۲۳۳)۔

۱۸ - میت پر دعویٰ دین کے مسئلہ میں ائمہ مذاہب کا اتفاق ہے کہ مطالبہ مدعا علیہ کے بغیر بیعت کے ساتھ مدعی سے حلف لیا جائے گا، چنانچہ قاضی اس سے قسم کھلائے گا: بخدا تم نے مدیون سے دین وصول نہیں کیا، نہ کسی دوسرے شخص سے جس نے مدیون کی طرف سے دین تمہیں ادا کر دیا ہو، نہ تمہارے حکم پر کسی شخص نے دین پر قبضہ کیا ہے، نہ تم نے مدیون کو دین سے بری کیا ہے، نہ دین کے کسی جز سے، نہ تم نے اس میں سے کچھ بھی کسی کی طرف محول کیا ہے، نہ تمہارے پاس اس کے یا اس کے کسی جز کے عوض رہن ہے، اس بیعت کو بیعت استظہار، بیعت قضاء اور استبراء کہتے ہیں، مالکیہ کہتے ہیں کہ کسی غائب کے خلاف دعویٰ، یا یتیم کے خلاف، یا اوتاف کے خلاف، یا مساکین کے خلاف اور نیکی کے امور میں سے کسی امر کے خلاف، اور بیت المال کے خلاف اور اس شخص کے خلاف جو کسی حیوان کے کسی جز کا مستحق ہو، سب کا یہی حکم ہے، بعض مالکیہ نے اضافہ کیا ہے کہ اراضی اور رہائشی زمین میں بھی مذکورہ حکم لازم ہوگا۔

فقہاء مذاہب کا اتفاق ہے کہ مال اور مال سے تعلق رکھنے والے مسائل میں حلف لیا جائے گا (۱)۔

۱۹ - نکاح، رجعت، ایلاء، استیلاء، روق، ولاء اور نسب کے مسائل میں حلف لینے میں ائمہ حنفیہ کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ مذکورہ امور میں حلف نہیں لیا جائے گا، امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے ہے کہ حلف لیا جائے گا، اور فتویٰ صاحبیں کے قول پر ہے، چور سے مال کی وجہ سے حلف لیا جائے گا، اگر وہ قسم سے انکار کرتا ہے تو ضامن ہوگا اور ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے مابین مذکورہ مسائل میں محل اختلاف وہ صورت ہے جس میں

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۳۳، لفروق ۳/۱۳۳، تہرۃ لولکام ۱/۱۹۶، منتہی

الارادات ۲/۶۸۰، نہایۃ المحتاج ۸/۳۳۰۔

نبوی ہے: ”من كان حالفاً فليحلف بالله تعالى أو ليذر“ (۱)
(جسے قسم کھانی ہو وہ اللہ کی قسم کھائے ورنہ چھوڑ دے)۔

اگر غیر اللہ کا حلف دلا یا جائے مثلاً طلاق اور اس جیسی وہ چیزیں جن میں ایسا امر لازم ہو جاتا ہے جو حلف نہ ہونے کی صورت میں لازم نہیں ہوتا، تو یہ یحیٰ نہیں ہوگی خواہ فریق اس پر اصرار کرے، اور کہا گیا ہے کہ طلاق کا حلف دلانے کی ضرورت پیش آئے تو یہ معاملہ قاضی کے سپرد کیا جائے گا۔

یہودی شخص حلف میں کہے گا: اس اللہ کی قسم جس نے حضرت موسیٰ پر توریت نازل فرمائی، اور عیسائی حلف میں کہے گا: اس اللہ کی قسم جس نے حضرت عیسیٰ پر انجیل نازل فرمائی، اور مجوسی کہے گا: اس اللہ کی قسم جس نے آگ پیدا فرمائی، اور بت پرست کہے گا: اللہ تعالیٰ کی قسم، کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کا اتر کرتا ہے، کو نئے شخص کا حلف یوں ہوگا قاضی اس سے کہے گا: تم پر اللہ کا عہد و میثاق ہے کہ اگر ایسا اور ایسا ہوا، اگر وہ سر کا یوں اشارہ کرتا ہے کہ: ہاں، تو وہ حالف ہو جائے گا، قاضی اس سے ”اللہ کی قسم“ نہیں کہے گا کیونکہ ایسی صورت میں خود قاضی حالف ہو جائے گا۔

کس چیز پر حلف لے گا:

۲۴- اگر دعویٰ کسی مطلق ملکیت یا حق کا ہو تو حاصل و نتیجہ پر حلف دلا یا جائے، چنانچہ یوں حلف لے گا کہ: اللہ کی قسم فلاں کا میری طرف یہ حق نہیں ہے اور نہ اس کا کوئی حصہ ہے، لیکن اگر دعویٰ کسی ایسی ملکیت یا حق کا ہو جس کا سبب واضح کیا گیا ہو تو ایسی صورت میں تین رجحانات ہیں:

(۱) اس حدیث کی روایت بخاری و مسلم اور اصحاب السنن نے کی ہے ایک روایت میں ”أو ليلو“ کی جگہ ”أو بصمت“ کا لفظ ہے، نصب الرایہ ۳۲۵ طبع بول۔

اگر مدعی نے مدعا علیہ کو حلف دلا یا پھر اپنے دعویٰ پر بیہ قائم کر دیا یا ایک کو اہ پیش کر دیا تاکہ وہ اس کے ساتھ حلف لے تو بیہ کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا (۱)۔

مالکیہ کا مسلک جو حنفیہ کا دوسرا قول بھی ہے یہ ہے کہ یحیٰ سے مکمل طور پر نزاع ختم ہو جاتا ہے (۲)۔

۲۱- ذاتی عمل پر حلف دلانا قطعیت کی بنیاد پر ہوگا کہ قطعاً ایسا نہیں ہے۔

کس چیز پر حلف دلا یا جائے گا؟

فعل غیر پر حلف دلانا علم کی بنیاد پر ہوگا، اور ہر وہ موقع جہاں علم کی بنیاد پر حلف واجب ہو وہاں قطعیت کے ساتھ حلف لیا جائے تو کافی ہوگا اور قسم ساقط ہو جائے گی، برعکس صورت میں نہیں۔

مطالبہ حلف کا حق:

۲۲- مطالبہ حلف میں اصل یہ ہے کہ وہ مدعی کا حق ہے، اور جائز ہے کہ اس میں اس کا وکیل یا وصی یا ولی یا ناظر وقف اس کی نیابت کرے، حلف میں نیابت جائز نہیں ہے، الا یہ کہ مدعا علیہ اندھا کو نگاہ بہرا ہو، ایسی صورت میں اس کی جانب سے اس کا ولی یا وصی حلف لے گا (۳)۔
اگر صرف بہرا ہو تو قاضی تحریر لکھے گا تاکہ وہ اگر لکھنا جانتا ہو تو اپنے ہاتھ سے لکھ کر ورنہ اشارہ سے جواب دے۔

کس کی قسم کھائی جائے گی:

۲۳- قسم صرف اللہ کی یا اس کی کسی صفت کی کھائی جائے گی، حدیث

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/۳۳۵ مکتبہ الاسلامیہ۔

(۲) ابن رشد ۴/۵۰۵، مکتبہ الکلیات الازہریہ، حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۳۳۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/۲۲۵ اور اس کے بعد کے صفحات طبع اول۔

اثبات ۲۵-۲۶

”ذہوا عن أعضائكم بأموالكم“ (۱) (اپنے مال کے ذریعہ اپنی آبرو کا تحفظ کرو)، نیز روایت ہے کہ حضرت عثمانؓ نے اپنی بیمن کا نذیر دیا اور فرمایا: ”مجھے اندیشہ ہوا کہ بیمن تقدیر کے موافق ہو جائے، اور کہا جائے کہ اس نے حلف لیا تو سزا مل گئی، یا یہ اس کی قسم کی نحوست ہے۔“

اس کے بعد منکر سے کبھی حلف نہیں لیا جائے گا، کیونکہ اس نے مقدمہ میں اپنا حق ساقط کر دیا، اور اس لئے کہ شریف لوگ احتیاطاً حلف سے خود کو بالا رکھتے ہیں۔

لیکن اگر مدعی نے تصدماً بیمن کو ساقط کر دیا مصالحت کے بغیر یا مطالبہ بیمن کے بعد نذیر کے بغیر تو یہ اسقاط نہیں ہوگا، اور اسے حلف دلانے کا حق ہوگا، اس لئے کہ حلف دلانا تاقضی کا حق ہے (۲)۔

بیمن کو مؤکد کرنا:

۲۶- بیمن کو مؤکد کرنے کے جواز پر فقہاء مذاہب کا اتفاق ہے، لیکن ان میں اختلاف ہے کہ بینا کید کن چیزوں سے ہوگی۔

جمہور فقہاء کی رائے ہے، اور وہی حنفیہ کے یہاں ایک قول ہے کہ وقت، مکان اور ہیئت سے بیمن مؤکد ہو جاتی ہے، اور ایسا ان

الف- حنفیہ کے نزدیک ظاہر روایت اور مسلک حنابلہ کے مفہوم کے مطابق حاصل پر حلف دلایا جائے گا کہ یہ زیادہ محتاط ہے، پس وہ یوں حلف لے گا: مدعی کا میری طرف کچھ بھی نہیں ہے۔

ب- امام ابو یوسف کی ایک روایت اور مسلک مالکیہ کے مفہوم میں اس صورت میں سبب پر حلف لیا جائے گا، چنانچہ مثال کے طور پر مدعا علیہ کہے گا: اللہ کی قسم میں نے قرض نہیں لیا ہے۔

امام ابو یوسف نے اس صورت کو مستثنیٰ کیا ہے جس میں مدعا علیہ تعریض سے کام لے، مثلاً کہے: کبھی انسان کوئی چیز فروخت کرتا ہے، پھر اتنا لے کر لیتا ہے، ایسی صورت میں حاصل پر حلف لیا جائے گا۔

ج- شافعیہ کے نزدیک، اور وہی امام ابو یوسف سے دوسری روایت ہے کہ حلف دلانا انکار کے مطابق ہوگا۔

اگر وہ حاصل کا انکار کرتا ہے تو حاصل پر حلف لیا جائے گا، اور اگر وہ سبب کا انکار کرتا ہے اور وہی موضوع دعویٰ ہے تو سبب پر حلف لیا جائے گا (۱)، اور ان تمام حالات میں جہاں حلف لیا جاتا ہے، اگر وہ حاصل پر حلف لے تو کافی ہوگا کہ یہ صورت سبب کو بھی شامل ہے اور زائد کو بھی، اس مسئلہ میں اتفاق ہے (۲)۔

بیمن کا نذیر اور اس پر مصالحت:

۲۵- مدعا علیہ کے لئے درست ہے کہ بیمن کا نذیر ادا کر دے اور اس پر مصالحت کر لے، اس حدیث کی بنیاد پر جس میں کہا گیا ہے:

(۱) شرح الروض ۳۰۰، المغنی مع الشرح لکبیر ۱۳۲/۱۳ طبع اول۔

(۲) حاشیہ ابن ماجہ ۳۲۸/۳، تہذیب النکاح ہاشم فتح اعلیٰ لہامک ۱۶۷، ۱۷۱، طبع مصنفی محمد، شرح الروض ۳۰۰، المغنی مع الشرح ۱۳۲/۱۳ طبع اول۔

(۱) اس حدیث کی روایت خطیب نے التاریخ میں حضرت ابو ہریرہؓ عن عائشہ کے واسطے کی ہے یہ ضعیف ہے پوری حدیث یوں ہے: ”قالوا یا رسول اللہ کیف لمدب بأموالنا عن أعضائنا؟ قال: ”نعطون الشاعر ومن نخالفون لسأله“ (صحابہ نے عرض کیا: یا رسول اللہ! ہم کیسے اپنے سوال کے ذریعہ اپنی آبرو کی حفاظت کریں؟ آپ نے فرمایا: شاعر کو اور ان لوگوں کو جن کی زبان سے ڈرتے ہو (مال) دو، اس کی روایت دیلمی نے بھی حضرت عائشہ سے کی ہے (فیض القدر ۳۰۳، ۵۶۰)۔

(۲) حاشیہ الدسوقی ۳۱۱، نہایۃ الحاج ۳۲۳/۸، حواشی الروض ۳۰۳، ۳۰۴، البحر علی الخطیب ۳۰۵، ۳۵۱، المغنی ۳۲۸-۵۲۹، ابن ماجہ ۳۲۶/۳ طبع بلاق ۱۳۲۵ھ۔

اثبات ۲۷

تو اسے قسم سے انکار نہیں سمجھا جائے گا (۱)۔

تحالف (دو طرفہ قسم):

۲۷- یہ لفظ ”تحالف“ کا مصدر ہے، لغت میں اس کا ایک معنی فریقین میں سے ہر ایک کا دوسرے سے مطالبہ یقین ہے، یہی معنی شرعی اصطلاح کے موافق ہے، آخری امر یہ ہے کہ تحالف عدالت کے سامنے ہوگا (۲)۔

اور یہاں مراد مجلس قضاء میں ہر دو فریق کا حلف لیا ہے۔

جب بائع اور مشتری کے درمیان اختلاف ہو جائے مقدار ثمن میں، یا بیع میں، یا دونوں میں، یا دونوں کی صفت، یا دونوں کی جنس کے بارے میں، اور دونوں میں سے کسی کے پاس بیہ (گواہ) نہ ہو تو تمام فقہاء کے نزدیک ہر دو فریق حلف اٹھائیں گے اور اس معاملہ کو فسخ کر لیں گے اس کی دلیل یہ حدیث ہے: ”إذا اختلف المتبايعان تحالفا وتفاصحا“ (۳) (جب عقد بیع کے دونوں فریق میں اختلاف ہو جائے تو دونوں حلف لیں گے اور عقد فسخ کر لیں گے)۔

اسی طرح فریقین کے درمیان اس طرح کے ہر اختلاف میں دو طرفہ یقین سے مقدمہ ختم ہو جائے گا، اس سلسلہ میں مذاہب کے اندر

امور میں ہوتا ہے جو اہمیت کے حامل ہیں جیسے نکاح، طلاق، لعان، ولاء، وکالت اور نصاب زکاۃ کے بقدر کمال۔

زمانہ کے ذریعہ یقین کو مؤکد بنانے کی شکل یہ ہے کہ عصر کے بعد یا اذان و اقامت کے درمیان یقین ہو، اور مکان سے یقین کو مؤکد بنانے کی شکل اہل مکہ کے لئے یہ ہے کہ رکن اور مقام ابراہیم کے درمیان قسم لی جائے، اور اہل مدینہ کے لئے یہ ہے کہ منبر نبوی ﷺ کے نزدیک قسم لی جائے، مکہ و مدینہ کے باہر دوسرے مقامات پر یقین کو مؤکد بنانے کی صورت یہ ہے کہ بڑی مسجد میں قسم لی جائے۔

بیعت سے تاکید کی نسبت بعض لوگوں نے کہا کہ قبلہ رخ کھڑے ہو کر حلف لے۔

اکثر مشائخ حنفیہ نے تغلیظ یقین کو درست نہیں قرار دیا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ جو شخص صلاح میں معروف ہو اس پر تغلیظ نہیں کی جائے گی۔

حنفیہ کے نزدیک جو تغلیظ کے قول کا جہاں تک تعلق ہے تو بعض فقہاء حنفیہ نے اس جواز کو اللہ تعالیٰ کی کسی صفت کے ذکر تک محدود رکھا ہے، مثلاً قاضی کہے گا: کہو اس اللہ کی قسم جن کے سوا کوئی معبود نہیں، جو حاضر و غیب کا عالم ہے، رحمن و رحیم ہے جو پوشیدہ چیزوں کو بھی اسی طرح جانتا ہے، جس طرح علانیہ چیزوں کو جانتا ہے، کہ اس فلاں کا تم پر یا تمہاری طرف وہ مال نہیں ہے جس کا اس نے دعویٰ کیا ہے، اور جو یوں اور یوں ہے، اور نہ اس کا کوئی جز ہے، قاضی کو حق ہے کہ اس تغلیظ میں مزید اضافہ کرے یا کسی، حنفیہ کے نزدیک وقت اور مکان سے تاکید نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا مقصود اس نام کی تعظیم ہے جس کی قسم کھائی گئی ہے، اور یہ مقصود اس کے بغیر حاصل ہو جاتا ہے، تاکید کو واجب قرار دینا قاضی کے لئے باعث حرج ہے، اور اس پر اجماع ہے کہ جس سے یقین کا مطالبہ کیا گیا ہے اگر وہ تغلیظ سے انکار کر دے

(۱) البحر ۲۳۳/۱ طبع اول المطبعة العلمية، تبصرة الحکام ۱۸۳/۱ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الحکام، نہایہ الحجاج ۳۳۰/۸ طبع الحکام، منشی الارادات ۶۸۲/۲ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار العروب۔

(۲) الحمصاح لمیر۔

(۳) حدیث: ”إذا اختلف المتبايعان تحالفا وتفاصحا“ کی روایت اصحاب السنن اور حاکم وغیرہ نے ابن مسعود سے مختلف الفاظ سے کی ہے، اس کی سند ضعیف ہے، صاحب التبیح نے کہا ہے: ظاہر ہوتا ہے کہ ابن مسعود کی حدیث کی اپنے مجموعی طرق سے لے کر کچھ اصل ہے بلکہ وہ حدیث حسن قابل احتجاج ہے لیکن اس کے الفاظ میں اختلاف ہے واللہ اعلم (نصب الرایہ ۲۰۵، ۱۰۷، نیز دیکھئے: تخیص لمیر ۳۰۳، ۳۲)۔

تفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح ”تحالف“ دیکھی جائے۔

ردیہین:

۲۸- مذہب حنفیہ اور امام احمد کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ اگر مدعی صحیح بیئہ قائم کر دے تو اس کے حق میں بیئہ کی وجہ سے فیصلہ کر دیا جائے گا، اور اگر اس کے پاس سرے سے بیئہ ہی نہ ہو، یا اس کا بیئہ غیر حاضر ہو تو تاقضی مدعا علیہ سے بیئہ کے لئے کہے گا، اگر وہ تاقضی کی جانب سے بیئہ کی پیشکش کے بعد حلف اٹھالے تو مدعی کا دعویٰ خارج کر دیا جائے گا، اگر وہ بلاعذر بیئہ سے نکول کر جائے تو ایسی صورت میں دعویٰ اگر مال کا ہو یا اس کا مقصود مال ہو تو مدعا علیہ کے نکول کی وجہ سے اس کے خلاف فیصلہ کر دیا جائے گا، اور بیئہ لوٹ کر مدعی پر نہیں جائے گی کیونکہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: ”لکن الیمین علی جانب المدعی علیہ“ (۱) (لیکن بیئہ مدعا علیہ پر ہوگی)، اور ارشاد ہے: ”البینة علی المدعی والیمین علی المدعی علیہ“ (۲) (بیئہ مدعی کے ذمہ ہے اور بیئہ مدعا علیہ کے ذمہ ہے)، آپ ﷺ نے بیئہ کو مدعا علیہ کے حق میں منحصر فرمادیا، حنابلہ میں سے ابو الخطاب نے مدعی پر بیئہ کے لوٹنے کی رائے اختیار کی ہے۔

پس اگر مدعی نے حلف اٹھالیا تو اس کے دعویٰ کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، ابو الخطاب نے کہا: امام احمد نے اس کی تصویب فرمائی ہے، انہوں نے فرمایا: یہ کوئی بعید نہیں ہے، وہ حلف لے اور مستحق ہو جائے، اور فرمایا: یہ اہل مدینہ کا قول ہے، ابن قدامہ نے فرمایا: یہ حضرت علیؑ سے مروی ہے، اسی کے قائل شریح، شععی، نخعی اور ابن سیرین ہیں، اور امام

مالک نے خاص کر سوال کے بارے میں یہی رائے اختیار کی ہے (۱)۔ مسلک شافعیہ یہ ہے کہ تمام دعووں میں بیئہ مدعی پر لوٹ کر آئے گی، اس لئے کہ حضرت مافع نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے: ”أن النبی ﷺ رد الیمین علی طالب الحق“ (۲) (نبی ﷺ نے طالب حق پر بیئہ کو رد فرمایا) اور اس لئے کہ جب (مدعا علیہ نے) نکول کیا تو مدعی کی صداقت ظاہر ہوگی اور اس کا پہلو مضبوط ہو گیا، پس اس کے حق میں بیئہ مشروع ہوگی، جیسا کہ نکول سے قبل مدعا علیہ (کے حق میں مشروع تھی)۔

اور ابن ابی لیلیٰ نے فرمایا: میں اسے نہیں چھوڑوں گا تا آنکہ وہ اقرار کر لے یا حلف اٹھائے (۳)۔

بیئہ سے نکول:

۲۹- نکول کا لغوی معنی ہے ”باز رہنا“، کہا جاتا ہے: ”نکرو عن الیمین“ یعنی وہ بیئہ سے باز رہا، اس کا اصطلاحی معنی بھی یہی ہے جب کہ بیئہ سے باز رہنا مجلس قضاء میں ہو۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اور حنابلہ کی دورانیوں میں سے ایک رائے میں، نکول ایسی حجت نہیں ہے جس کی بنیاد پر مدعا علیہ کے خلاف فیصلہ کر دیا جائے، بلکہ اگر وہ مال یا مالی نتائج کے مقدمات میں

(۱) البحر الرائق ۷/۲۳۰ طبع لیبیہ، تہذیب الفروق ۳/۱۵۸ طبع دار احیاء الکتب العربیہ، المغنی مع المشرح الکبیر ۱۲/۱۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المنار ۱۳۲۸ھ۔

(۲) اس کی روایت دارقطنی نے کی ہے اور اس کی روایت حاکم و بیہقی نے کی ہے اس میں محمد بن مسروق راوی غیر معروف ہے، اور اسحاق بن فرات راوی مختلف فیہ ہے اور اس کی روایت تمام نے اپنی نواد میں دوسرے طریقے سے حضرت مافع سے کی ہے (تخصیص الجبر ۳/۲۰۹ طبع القدیہ لحدود ۵)۔

(۳) البحر ۷/۲۳۳ مطبوعہ اعلیٰ، تہذیب الفروق ۱/۲۷۲ طبع المجلس، نہایتہ الاجتماع ۶/۳۲۶، المغنی ۱۲/۱۲۳ طبع بول المنار۔

(۱) حدیث: ”ولکن الیمین...“ کی تخریج گذر چکی۔

(۲) حدیث: ”البینة علی المدعی...“ کی تخریج گذر چکی۔

اثبات ۳۰

آئے گی، اور اس کے دعویٰ کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، جیسا کہ گذرا (۱)۔

اپنے علم کی بنیاد پر قاضی کا فیصلہ:

۳۰۔ علم قاضی سے مراد اس کا وہ قوی گمان ہے جس کی بنیاد پر اس کے لئے شہادت درست ہو (۲)۔

فقہاء مذاہب کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ خالص حدود اللہ جیسے زنا اور شراب نوشی میں قاضی کے لئے اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حدود کے سقوط میں احتیاط برتی جاتی ہے، اور یہ بات احتیاط کے خلاف ہے کہ اتنے اہم معاملہ کا فیصلہ کرنے میں تنہا قاضی کے علم پر اکتفا کیا جائے، اور اس لئے بھی کہ حدود کا ثبوت یا تو اقرار سے ہوتا ہے یا ایسے بینہ سے جس کا زبان سے اظہار ہو، اور یہاں قاضی کے علم کے اندر اگرچہ بینہ کا معنی پایا جا رہا ہے، لیکن اس کی صورت مفقود ہے یعنی نطق اور نقد ان صورت شبہ کو وجود بخشتا ہے، اور شہادت کی بنیاد پر حدود ساقط ہو جاتے ہیں (۳)۔

انسانی حقوق میں اپنے علم کی بنیاد پر قاضی کا فیصلہ فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہے:

مالکیہ کا مسلک اور شافعیہ کے نزدیک غیر اظہار قول اور حنا بلہ کا ظاہر مسلک یہ ہے کہ آدمیوں کے حقوق میں قاضی اپنے علم کی بنیاد پر

نکول کرے تو یمین مدعا علیہ کے مطالبہ پر مدعی پر لوٹ آئے گی، پھر اگر مدعی نے حلف اٹھا لیا تو اس کے مطالبہ کے مطابق فیصلہ کر دیا جائے گا، اور اگر مدعی نے حلف اٹھانے میں نکول کیا تو اس کا دعویٰ خارج کر دیا جائے گا، ان فقہاء نے مدعا علیہ کے نکول کو گواہ کے قائم مقام قرار دیا کہ ان کا مسلک یہ ہے کہ اگر مدعی نے ایک گواہ پیش کیا اور حلف لے لیا تو اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا، پس اسی طرح مدعا علیہ کے نکول اور مدعی کے حلف کی بنیاد پر مدعی کے لئے فیصلہ کر دیا جائے گا، ان فقہاء کے نزدیک حق کا ثبوت ایک سبب سے نہیں ہوگا، جیسا کہ ایک گواہ سے ثابت نہیں ہوتا، پس اگر اس نے حلف لے لیا تو مستحق ہو گیا، ورنہ اس کا کچھ بھی نہیں۔

مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ ہر وہ دعویٰ جس کا ثبوت دو عادل کو اہوں سے ہوتا ہے جیسے قتل، نکاح اور طلاق، ان میں محض دعویٰ کی بنا پر مدعی کی طرف سے مدعا علیہ سے یمین کا مطالبہ نہیں ہوگا بلکہ مطالبہ یمین کے لئے ضروری ہے کہ دعویٰ پر ایک گواہ پیش کیا جائے، پھر مدعا علیہ کو اس کی شہادت رد کرنے کے لئے حلف اٹھائے گا، یمین لوٹ کر مدعی پر نہیں آئے گی، کیونکہ مدعی پر اس کے لوٹانے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اگر مدعا علیہ اس یمین سے نکول کرے جس کا اس سے مطالبہ کیا گیا ہے تو اس کے نکول کی وجہ سے اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ ایسی صورت میں وہ یا تو اقرار کرنے والا ہوگا یا باذل (یعنی دل سے اعتراف نہ کرنے کے باوجود اپنا حق چھوڑ دینے والا) ہوگا کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ اپنے آپ سے دفع ضرر کے لئے حلف لے لیتا، اور مدعی پر یمین لوٹانے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس حدیث کی بنا پر جو پہلے گذر چکی۔

امام احمد کی ایک روایت میں اور وہی حنا بلہ میں سے ابو الخطاب کی اختیار کردہ ہے، یہ ہے کہ اگر وہ نکول کرے تو یمین مدعی پر لوٹ

(۱) تبصرة للحکام ۱/۲۳۳ طبع الحلبي، تہذیب الفروق ۱۵۱/۳ طبع دار احیاء الکتب، نہایۃ المحتاج ۳۳۵/۸ طبع الحلبي، البحر ۲۲۳/۷ طبع اہلیمیہ، منتہی الارادات ۶۰۱/۲ طبع دار المعرفۃ، المغنی ۱۲/۱۲۳-۱۲۴۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲۳۷/۸ طبع الاسلامیہ۔

(۳) البدائع ۷۷/۲ تبصرة للحکام ۱/۱۶۷ طبع الحلبي، نہایۃ المحتاج ۲۲۶/۸ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الاسلامیہ، المغنی ۱۱/۳۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المنار۔

شافعیہ کا قول اظہر، اور امام احمد کی ایک روایت اور امام ابو یوسف و امام محمد کا مسلک ہے کہ قاضی کے لئے اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا جائز ہے، خواہ اس سلسلہ میں اس کا علم ولایت قضاء سے پہلے کا ہو یا اس کے بعد کا، لیکن شافعیہ نے اس کے لئے یہ پابندی لگائی ہے کہ قاضی لازماً مجتہد ہو، اور بہتر یہ ہے کہ ورع و تقویٰ میں نمایاں ہو، حکم قاضی کے نفاذ کے لئے شافعیہ نے یہ بھی شرط لگائی ہے کہ وہ اپنے دلیل کی صراحت کرے، چنانچہ وہ کہے: مجھے علم ہے کہ تم پر اس کا وہ حق ہے جس کا وہ دعویٰ کر رہا ہے اور میں نے فیصلہ کیا، یا یوں کہے: میں نے اپنے علم کی بنیاد پر تمہارے خلاف فیصلہ کیا، اگر ان دونوں لفظوں میں سے کوئی ایک لفظ استعمال نہ کرے تو اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا۔

تاکلمین جواز کا استدلال اس بات سے ہے کہ جب حضرت ہندہ نے نبی اکرم ﷺ سے عرض کیا کہ ابو غنیان ایک بخیل انسان ہیں، مجھے اتنے اثراجات نہیں دیتے جو میرے اور بچوں کے لئے کافی ہوں، تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: ”خذی ما یکفیک و ولدک بالمعروف“ (۱) (معروف طریقہ پر جو تمہارے اور تمہارے بچوں کے لئے کافی ہو وہ لے لو)، اس واقعہ میں نبی اکرم ﷺ نے حضرت ہندہ کے حق میں کسی بینہ یا اقرار کے بغیر ان کی صداقت کے اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ فرمایا، نیز قاضی کے لئے جب بینہ کی بنیاد پر فیصلہ کرنا جائز ہے تو اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ بطریق اولیٰ جائز ہونا چاہئے، کیونکہ بینہ کا مقصد بھی بذات خود بینہ نہیں بلکہ حکم واقعہ سے متعلق علم کا حصول ہوتا ہے، اور مشاہدہ سے حاصل ہونے والا علم شہادت سے حاصل علم سے زیادہ طاقت ور ہوتا ہے، کیونکہ شہادت سے حاصل ہونے والا علم غالب رائے اور ظن غالب کا علم

(۱) حدیث: ”خذی ما یکفیک و ولدک“ شیخین وغیرہ کی متعدد روایات سے مروی ہے (فیض القدر ۳/۲۳۶-۲۳۷)۔

فیصلہ نہیں کرے گا، چاہے اس سلسلہ میں اس کا علم ولایت قضاء سے پہلے کا ہو یا اس کے بعد کا، یہ قول شریح شعی، اسحاق اور ابو عبیدہ کا ہے، ان حضرات کا استدلال نبی کریم ﷺ کے ارشاد سے ہے: ”إنما أنا بشر وإنکم تختصمون إلیّی ولعل بعضکم أن یکون ألحن بحجته من بعض فأقضی له علی نحو ما أسمع“ (۱) (میں تو محض ایک بشر ہوں، تم لوگ میرے پاس مقدمہ لے کر آتے ہو، ہو سکتا ہے کہ تم میں کچھ لوگ دوسروں کے مقابلہ اپنی حجت زیادہ چرب زبانی سے پیش کرنے والے ہوں، پس میں جیسا سنوں اس کے مطابق فیصلہ کر دوں)، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ محض سننے کی بنیاد پر فیصلہ کرتے تھے، اپنے علم کی بنیاد پر نہیں، نیز رسول اللہ ﷺ نے حضرمی اور کنذی کے قضیہ میں فرمایا تھا: ”شاهداک أو یمینہ لیس لک منه إلا ذاک“ (۲) (تمہارے دو گواہ یا اس کی یمین، تمہیں اس کی جانب سے صرف اسی کا حق ہے)، اور حضرت عمرؓ سے مروی ہے: ”أنه تداعی عنده رجلان فقال له أحدهما: أنت شاهدی، فقال إن شئتما شهدت ولم أحکم أو أحکم ولا أشهد“ (۳) (آپ کے پاس دو اشخاص مقدمہ لے کر آئے، ایک نے آپ سے کہا کہ آپ میرے گواہ ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: اگر تم دونوں چاہو تو میں کو اسی دوں لیکن فیصلہ نہ کروں، یا فیصلہ کروں، کو اسی نہ دوں)۔

(۱) حدیث: ”إنما أنا بشر ...“ کی روایت مالک، احمد اور شیخین وغیرہ نے کچھ فرق کے ساتھ حضرت ام سلمہ سے کی ہے (فتح الکبیر ۱/۲۳۶)۔
(۲) حدیث: ”شاهداک أو یمینہ ...“ کی روایت شیخین، ابو داؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے کچھ فرق کے ساتھ کی ہے (نصب الرایہ ۵۹۳)۔
(۳) اس کا ذکر صاحب المغنی اور ابن جزم نے اٹلی میں کیا ہے لیکن اس کی سند نہیں ذکر کی ہے ابن جزم نے کہا کہ یہ ضحاک کے طریق سے ہے، اور ابن حجر نے ان کے بارے میں کہا ہے: ”چے اور کثرت سے مرسل روایت کرنے والے ہیں“ (المغنی ۵۵۹، اٹلی ۲۲۷)۔

اثبات ۳۱

قطع قریبہ کی بنیاد پر فیصلہ:

۳۱- ”قرینہ“ لغت میں علامت کو کہتے ہیں، اور اصطلاح میں قطع قریبہ وہ ہے جو کسی چیز پر جس سے حکم حاصل کیا جائے، ایسی واضح دلالت کرے کہ اسے قطعیت کے دائرہ میں لے آئے، جیسے کوئی انسان کسی گھر سے اس حالت میں برآمد ہو کہ اس کے ہاتھ میں چھری ہو، وہ خون آلود ہو، سریع الحركت ہو اور اس پر خوف کا اثر نمایاں ہو، اور اسی وقت ایک شخص یا کئی اشخاص اندر داخل ہوں اور انہیں گھر میں ایک نعرہ نظر آئے جسے اسی وقت قتل کیا گیا ہو، اور وہ نعرہ اپنے خون میں لت پت ہو، اور اس گھر کے اندر مذکورہ حالت میں پائے جانے والے شخص کے علاوہ اور کوئی نہ ہو، اور وہ شخص گھر سے نکل رہا ہو، تو ایسی صورت میں اس شخص کو پکڑا جائے گا، کیونکہ کسی کو اس کے قاتل ہونے میں شک نہ ہوگا، اور یہ احتمال کہ اس نے خودکشی کر لی ہو، یا کسی دوسرے آدمی نے اس کو قتل کیا ہو پھر دیوار پھاند کر بھاگ گیا ہو وغیرہ، بعید اور ناقابل توجہ احتمالات ہیں، کیونکہ یہ احتمالات کسی دلیل پر مبنی نہیں ہیں (۱)۔

قطع قریبہ پر حکم کی بنیاد رکھنے میں فقہاء مذاہب کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، ان کا استدلال قرآن و حدیث اور عمل صحابہ سے ہے:

قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَجَاءَ وَاعْلِي قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ“ (۲) (اور ان کے کرتے پر جھوٹا موت کا خون (بھی) لگائے)۔

چنانچہ مروی ہے کہ برادران یوسف جب حضرت یوسف علیہ السلام کی قمیص لے کر اپنے والد کے پاس آئے تو انہوں نے قمیص پر غور کیا،

(۱) البحر الرائق ۲۲۳ / ۷ طبع ادلیہ۔

(۲) سورہ یوسف ۱۸۔

ہے جب کہ جس اور مشاہدہ سے حاصل علم یقینی و قطعی ہے، لہذا وہ زیادہ قوی ہو، اور اس کی بنیاد پر فیصلہ اولیٰ ہو۔

امام ابو حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ قاضی کے لئے آدمیوں کے حقوق میں اپنے اس علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا جائز ہے جو قاضی ہونے کے زمانے میں مجلس قضاء میں حاصل ہوا ہو، ایسے علم کی بنیاد پر فیصلہ جائز نہیں جو زمانہ قضاء اور مجلس قضاء کے باہر حاصل ہوا ہو، یا قاضی ہونے کے زمانہ میں مجلس قضاء کے باہر حاصل ہوا ہو، اور اس کی علت یہ بتائی ہے کہ ان دونوں قسم کے علم میں فرق ہے، جو علم زمانہ قضاء اور مجلس قضاء میں حاصل ہوا ہے، ایسے وقت کا علم ہے جس میں وہ قضاء کا مکلف ہے، پس وہ علم اس وقت موجود بینہ کے مشابہ ہو، اور جو علم زمانہ قضاء سے قبل حاصل ہوا ہے ایسے وقت کا علم ہے جب کہ وہ قضاء کا مکلف نہیں ہے، پس وہ اس وقت موجود بینہ کے مشابہ ہو۔

مخالفین کہتے ہیں کہ علم دونوں حالتوں میں یکساں ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ہمارے زمانہ میں معتمد یہ ہے کہ قاضی اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ نہ کرے کہ اس دور کے قاضیوں میں بھی بگاڑ ہے، اور متأخرین نے جو اپنے علم کی بنیاد پر قضاء قاضی کے جواز کی بات کہی ہے وہ مفتی بہ کے خلاف ہے۔

بعض مالکیہ کی رائے میں قاضی کے لئے اپنے اس علم کی بنیاد پر فیصلہ جائز ہے جو اسے اپنے روبرو مجلس قضاء میں حاصل ہو، جیسے اترار، لیکن یہ درحقیقت علم قاضی کی بنیاد پر فیصلہ نہیں ہے بلکہ اترار پر مبنی فیصلہ ہے (۱)۔

(۱) البدائع ۷/۷، ابن ماجہ ۳۳۵/۳ طبع اول بلاق، الخرشبی ۱۶۳/۵، طبع اشرفیہ، بصرہ لوزکام ۱۶۷/۱ طبع الحلیمی، نہما یہ الحجاج ۲۳۶/۸ اور اس کے بعد کے صفحات طبع لا سلامیہ، الغنی ۳۰۰/۱۱ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المنار۔

اثبات ۳۲

کے دعویٰ کی صحت ظاہر کر دے، پس جب فیصلہ کے طریقوں، جن میں قرینہ بھی شامل ہے، میں سے کسی بھی طریقہ سے اس کی صداقت ظاہر ہو جائے تو اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا (۱)۔

ایک قاضی کے نام دوسرے قاضی کے خط کی بنیاد پر فیصلہ:
۳۲- کتاب القاضی إلی القاضی (ایک قاضی کے نام دوسرے قاضی کے خط) کی بنیاد پر فیصلہ کی دلیل حدیث، اجماع اور عقل و قیاس ہے۔

حدیث یہ ہے کہ حضرت ضحاک بن سفیان روایت کرتے ہیں:
”کتاب إلی رسول اللہ ﷺ أن ورت امرأة أشیم الضبابی من دية زوجها“ (۲) (رسول اللہ ﷺ نے مجھے لکھا کہ اشیم الضبابی کی زوجہ کو اس کے شوہر کی دیت میں وارث بناؤ)۔

اور کتاب القاضی إلی القاضی کی بنیاد پر فیصلہ پر امت کا اجماع ہے۔

اور عقل و قیاس سے اس کی دلیل یہ ہے کہ ضرورت اس کی متقاضی ہے، کیونکہ ایک شخص کا حق اپنے شہر کے علاوہ کسی دوسرے شہر میں ہوتا ہے، اور بسا اوقات اس کے لئے وہاں کا سفر دشوار ہوتا ہے اور اپنے حق کے مطالبہ کی صورت صرف کتاب القاضی (قاضی کی تحریر) رہ جاتی ہے، اس لئے اسے قبول کرنا ضروری ہوا۔

انہیں قیص نہ پھٹی ملی نہ اس پر بیٹوں کے نشانات تھے، اس قرینہ سے انہوں نے استدلال کیا کہ وہ جھوٹے ہیں۔

جہاں تک حدیث کا تعلق ہے تو غزوہ بدر میں عنبراء کے دونوں بیٹوں کا قصہ اس کی دلیل ہے جب ابو جہل کے قتل کا دعویٰ دونوں بھائیوں نے کیا، تو رسول اللہ ﷺ نے دونوں سے پوچھا: ”هل مسحتما سيفيكما“ (کیا تم دونوں نے اپنی تلواریں پوچھ دیں؟) دونوں نے عرض کیا: نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: ”أرياني سيفيكما“ (دونوں اپنی تلواریں دکھاؤ) جب آپ ﷺ نے دونوں تلواروں پر نظر ڈالی تو فرمایا: ”هنا قتله وقضى له بسلبه“ (۱) (اس نے قتل کیا ہے اور اسی کے حق میں مقتول کے سامانوں کا فیصلہ فرمایا)، اس فیصلہ میں آپ ﷺ نے تلوار کے نشان پر اعتماد فرمایا۔

جہاں تک عمل صحابہ کا تعلق ہے تو اس سے استدلال یوں ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک خاتون کو سنگسار کرنے کا حکم دیا جس کو حمل ظاہر ہو چکا تھا حالانکہ اس کا کوئی شوہر نہیں تھا، اس کو انہوں نے اس عورت کے زانیہ ہونے کا ثبوت قرار دیا، اسی طرح مدہوش انسان کے منہ سے تے میں شراب نکلنا اس کے شراب پینے کا قطعی قرینہ ہے (۲)۔

ابن قیمؒ نے ایسے بے شمار واقعات نقل کئے ہیں جن میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے قرآن کی بنیاد پر فیصلہ فرمایا اور آخر میں تحریر فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کے قول ”البينة على المدعى“ (۳) (مدعی پر بیئنا کا پیش کرنا ہے) میں بیئہ سے مراد وہ چیز ہے جو مدعی

(۱) الطرق الحکمیہ، ص ۲۳ طبع الآداب والمؤید۔

(۲) حدیث الصحاح بن سفیان: ”قال: کتب إلی رسول اللہ ﷺ أن ورت امرأة أشیم الضبابی من دية زوجها“ کی روایت ابو داؤد اور ترمذی نے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے اور نسائی، ابن ماجہ، احمد اور مالک نے مؤطا میں کی ہے مجمع الزوائد میں ہے اس کی روایت طبرانی نے کی ہے اور اس کے روات صحیح کے روات ہیں (مجمع الزوائد ۳/۲۳۰)، (عون المعبود ۳/۹۱ دار الکتاب العربی)۔

(۱) حدیث: ”ابی عنبراء لما دعاها لفضل أسی جهل...“ کی روایت بخاری، مسلم اور احمد نے کی ہے (مسند احمد تحقیق احمد شاہ کراچی ۱۶۷/۳)۔
(۲) البحر الرائق ۲/۲۲۳ طبع المطبعیہ، تبصرة الحکام ۲۰۲/۱ طبع المطبعی، منتہی الارادات ۲/۶۷۲، ۲۸۰/۵۔
(۳) اس کی تخریج بخاری نمبر ۳۳ میں کذب کی ہے۔

تحریر کی دو قسمیں ہیں:

اول: اپنے فیصلہ کو تحریر کرے، مثلاً کسی شخص کے خلاف کسی حق کا فیصلہ کیا جائے اور وہ شخص ادائیگی حق سے پہلے غائب ہو جائے، یا ایک شخص نے کسی غائب شخص پر دعویٰ کیا اور اپنے دعویٰ پر ثبوت پیش کر دیا اور حاکم سے درخواست کی کہ اس غائب کے خلاف فیصلہ کر دے، پھر حاکم اس کے خلاف فیصلہ کر دے، پھر وہ درخواست کرے کہ حاکم اس کے لئے ایک تحریر لکھ دے جسے وہ اس شہر کے قاضی کے پاس لے جائے جس شہر میں وہ غائب شخص ہے، حاکم اس کے لئے قاضی کے نام تحریر لکھ دے، یا کسی حاضر شخص کے خلاف ثبوت قائم ہو جائے اور وہ فیصلہ کے پہلے فرار ہو جائے، پھر صاحب حق حاکم سے گزارش کرے کہ وہ اس کے خلاف فیصلہ کر دے اور صاحب حق کے لئے اس کی تحریر لکھ دے، ان تینوں صورتوں میں حاکم کے لئے ضروری ہے کہ تحریر کی درخواست قبول کرے اور مکتوب الیہ کے لئے ضروری ہے کہ اس تحریر کو قبول کرے۔

دوم: اپنے سامنے گذرنے والے دو گواہ کی گواہی کی روشنی میں اپنے علم کے مطابق کسی شخص کے حق سے متعلق تحریر کرے، مثلاً حاکم کے پاس کسی کے خلاف ایک شخص کے حق کے بارے میں ثبوت قائم ہو جائے لیکن وہ فیصلہ نہ کرے، پھر صاحب حق گزارش کرے کہ حاکم اس کے لئے ایک تحریر لکھ دے جس میں پیش آمدہ روڈ اور درج ہو، حاکم تحریر لکھ دیتا ہے، اور خط میں دو گواہ کی گواہی بھی درج کرتا ہے تاکہ مکتوب الیہ قاضی دو گواہ کی شہادت پر فیصلہ کر دے، تو ایسی صورت میں مکتوب الیہ قاضی پر ضروری ہے کہ اس بنیاد پر فیصلہ کر دے بشرطیکہ اسکو قبول کرنے کی شرائط پائی جائیں۔

قاضی کی تحریر پر فیصلہ کا محل اور اس کی شرائط:

۳۳- اجمالی طور پر مذاہب اربعہ کے فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ کتاب القاضی اِلی القاضی کی بنیاد پر فیصلہ جائز ہے، البتہ وہ مسائل جن کے بارے میں قاضی دوسرے قاضی کو تحریر لکھے گا اور وہ شروط جن کا تحقق تحریر میں ضروری ہے، ان میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک حدود و قصاص کے علاوہ مسائل میں کتاب القاضی اِلی القاضی قبول کی جائے گی۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اموال، حدود، قصاص اور حقوق العباد کے تمام معاملات میں کتاب القاضی اِلی القاضی کی بنیاد پر فیصلہ جائز ہے۔

حنابلہ کے نزدیک کتاب القاضی اِلی القاضی قبول کی جائے گی مال میں اور ان امور میں جن سے مال مقصود ہو، جیسے قرض اور غصب، لیکن اللہ تعالیٰ کی کسی حد میں قبول نہیں کی جائے گی، ان کے علاوہ امور جیسے قصاص، نکاح، طلاق خلع اور نسب میں قاضی کے نام دوسرے قاضی کی تحریر قبول کی جائے گی یا نہیں اس سلسلے میں دو روایات ہیں، حد قذف کو اگر حق اللہ قرار دیا جائے تو اس میں قبول نہیں کی جائے گی، اور اگر اسے حق العبد قرار دیا جائے تو اس کا حکم قصاص کی طرح ہوگا۔

پھر اس بارے میں ہر مسلک میں تفصیلات اور شرائط ہیں:

بعض فقہاء نے یہ شرط لگائی ہے کہ مکتوب نگار قاضی اور مکتوب الیہ قاضی کے درمیان مسافت قصر (اتنی مسافت جس میں نماز میں قصر کی جاتی ہے) ہو خواہ وہ تحریر فیصلہ کے بارے میں ہو یا شہادت کے بارے میں، بعض فقہاء نے اس کی شرط نہیں لگائی ہے، اور بعض فقہاء نے مسافت کی شرط شہادت کے بارے میں تحریر میں لگائی ہے فیصلہ کے بارے میں نہیں۔

بعض فقہاء نے شرط لگائی ہے کہ مکتوب نگار اور مکتوب الیہ بوقت

تحریر اور بوقت فیصلہ ولایت قضاء پر برقرار ہوں، اور بعض کے نزدیک صرف بوقت تحریر دونوں کا ولایت قضاء پر ہونا ضروری ہے۔ اور کتاب القاضی ولی القاضی ہی کی طرح یہ صورت بھی ہے کہ دو قاضی ایک ہی شہر میں ہوں، اور ایک قاضی دوسرے قاضی کو زبانی رپورٹ دے (۱)۔

کتاب القاضی ولی القاضی سے متعلق شرائط وغیرہ کی حیثیت حقیقت میں ”کارروائیوں“ کی ہے جو عرف اور زمانہ کے بدلنے سے بدلتی رہتی ہیں، فقہاء نے اپنے زمانہ کے لحاظ سے مناسب قواعد اور شرطیں وضع کیں، اس سلسلہ میں معیار دراصل اس بات کا وثوق حاصل کرنا ہے کہ مکتوب کا اجراء ایسے قاضی کی جانب سے ہوا جسے زیر تحریر معاملہ میں اختیار حاصل ہے۔

اب کارروائیاں اور عرف بدل چکے ہیں، جدید ادوار میں قوانین و مراعات میں ایسی کارروائیاں شامل کی گئی ہیں جن کا مقصود تین وثوق ہے، وہ نہ کسی نص کے معارض ہیں اور نہ کسی حکم فقہی کے، لہذا ان کی تنفیذ اور ان پر عمل میں کوئی حرج نہیں ہے۔

تحریر اور مہر کی حجیت:

۳۴- حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک اور شافعیہ کے نزدیک ایک وجہ اور امام احمد کے تین اقوال میں سے ایک قول یہ ہے کہ تحریر پر عمل کیا جائے گا اگر اس پر وثوق ہو، اور اس میں کسی تبدیلی کھرچنے اور مٹانے کا شبہ نہ ہو، یہ حکم اموال اور ان سے مشابہ ان امور میں ہے جو شبہ کے ساتھ ثابت ہو جاتے ہیں جیسے طلاق، نکاح اور رجعت، اور یہ

(۱) ابن ماجہ بن ۵۳۳، الخرشنی ۵/۱۷۰، طبع العامرہ، نہایت المحتاج ۲۵۹/۸، طبع الاسلامیہ، المغنی ۱۱/۳۶۷ اور اس کے بعد کے صفحات، البدائع ۷/۷۷، معین لکھنؤ ۱۳۶، اربعون فی علی المرتدانی ۷/۳۳۳، طبع اول، ابن الطالب ۳۱۸، طبع لیسویہ۔

تفصیل لوگوں کے آپسی معاملات کے بارے میں ہے۔ اور اگر قاضی کے پیش نظر اپنے منصب سنبھالنے سے پہلے کے رجسٹروں کی تحریریں ہیں تو حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب، اور شافعیہ کا مشہور مذہب اور امام احمد کے تین اقوال میں سے ایک قول یہ ہے کہ اگر شک نہ پیدا ہو تو ان پر عمل کیا جائے گا۔

لیکن اپنے دور میں تیار ہونے والے رجسٹروں کی تحریر کی بات ہے تو فقہاء کا اجماع ہے کہ اگر اسے یقین ہو کہ وہ اس کی تحریر ہے اور واقعہ یاد ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا اور اسے نافذ کیا جائے گا، اور یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ مدعا علیہ دستاویز کی تحریر کا انکار کرے۔

بعض فقہاء کی رائے ہے کہ اگر اسے یقین ہو کہ اس کی تحریر ہے تو اس پر عمل کیا جائے گا خواہ اسے واقعہ یاد نہ ہو (۱)۔

تحریر اور مہر کی حجیت کے بارے میں تمام فقہاء کے اقوال کا تتبع کرنے سے واضح ہو جاتا ہے کہ ان سب کا حاصل یہی ہے کہ تحریر کی صحت اور شبہ سے دوری کا اطمینان حاصل ہو جائے، پس اگر شبہ نہیں ہے تو اس پر عمل کیا جائے گا اور اسے نافذ کیا جائے گا، بصورت دیگر نہیں۔

اب ایسے نئے طریقے اور آلات ایجاد ہو چکے ہیں جن کے ذریعہ دستاویزات میں جعل سازی اور ہیرا پھیری کا پتہ لگایا جاسکتا ہے لہذا اگر کسی دستاویز میں کسی ہیرا پھیری کا الزام لگایا جاتا ہے تو اس کی تحقیق ممکن ہے، عدالتوں میں آج یہی طریقہ مروج ہے، اور ان نئے طریقوں کو بروئے کار لانے سے قواعد شرع مانع بھی نہیں ہیں کہ ان سے نہ کسی نص شرعی کی خلاف ورزی لازم آتی ہے اور نہ وہ فقہاء کے ان قواعد و ضوابط سے بے جوڑ ہیں جنہیں فقہاء نے اپنے اپنے

(۱) حاشیہ ابن ماجہ بن ۵۳۶، الخرشنی ۵/۲۰۶، نہایت المحتاج ۲۳۷/۸، طبع الاسلامیہ، الطرق الحکمیہ، ص ۲۰۳، طبع السنۃ لکھنؤ۔

زمانوں میں مناسب سمجھ کر وضع کیا۔

اختلاف کے موقع پر وہ قرعہ کا مکمل ہیں تاکہ کینہ و حسد کا دفعیہ ہو، اور تقدیر کے فیصلہ پر رضامندی قرعہ اندازی چند مواقع پر مشروع ہے“ (۱)۔
اس کی تفصیل کا مقام اصطلاح ”قرعہ“ ہے۔

قیافہ شناسوں کے قول پر فیصلہ:

۳۵- ”قافہ“ جمع ہے ”قائف“ کی، لغت کی رو سے قائف وہ شخص ہے جو نشان کی پیروی کرے۔

فراست کی بنیاد پر فیصلہ:

۳۶- فراست لغت میں باطن کے ادراک کے لئے ظاہر کو باریک بینی سے دیکھنے کے نتیجے میں پیدا ہونے والے راست گمان کو کہتے ہیں۔ اصطلاحی مفہوم بھی یہی ہے۔

شریعت میں قائف سے مراد وہ شخص ہے جو نشانات کا تتبع کرے اور نشانات دیکھ کر ان کے رہرو کا پتہ لگالے، اور انسان کی اس کے والد اور بھائی سے مشابہت کو جان لے، اور اشتباہ کے موقع پر نسب جوڑ دے، اللہ تعالیٰ کے دیئے ہوئے علم کی بنیاد پر ایسا کرے (۱)۔

فقہاء مذاہب کی رائے میں فراست کی بنیاد پر فیصلہ درست نہیں، کیونکہ از روئے شرع احکام کے ماخذ معلوم ہیں اور انہیں قطعیت کے ساتھ جانا جاتا ہے، اور فراست ان میں سے نہیں ہے، اور نیز اس لئے کہ یہ ظن و تخمین اور اکتل پر فیصلہ ہے جو کبھی غلط ہوتا ہے اور کبھی صحیح (۲)، لیکن ابن قیم نے فراست کو بروئے کار لانے کی مشروعیت پر دلائل نقل کئے ہیں، اور اس کے شواہد اور مثالیں درج کی ہیں (۳)۔
اس کی تفصیل اصطلاح ”فراست“ میں دیکھی جائے۔

ائمہ ثلاثہ: امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک ثبوت نسب کے مسئلہ میں قیافہ شناسوں کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے گا، حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے۔

اس کی تفصیل کے لئے اصطلاح ”قیافہ“ دیکھی جائے۔

قرعہ کی بنیاد پر فیصلہ:

۳۶ مترع ایک طریقہ ہے جو کسی ذات یا حصہ کی اس کے ہم مثل میں سے تعین کے لئے بروئے کار لایا جاتا ہے، جب کہ کسی حجت کی بنیاد پر اس کی تعین ممکن نہ رہ جائے (۲)۔

واقف کار (تجر بہ کار) کے قول کی بنیاد پر فیصلہ:
۳۸- فقہاء مذاہب کا اتفاق ہے کہ واقف کار جو ماہر و تجر بہ کار ہوں، ان کے تجر بہ سے تعلق رکھنے والے امور میں ان کے قول کی بنیاد پر فیصلہ جائز ہے، عیب کے قدیم یا جدید ہونے کی تحقیق میں استعانت اسی نوع کا معاملہ ہے۔

فقہاء نے صراحت فرمائی ہے کہ ”جب کسی جہت میں حق یا مصلحت کی تعین ہو جائے تو اس کے اور غیر کے درمیان قرعہ اندازی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ایسی صورت میں اس معین حق یا معینہ مصلحت کا ضیاع ہے، لیکن جب حقوق اور مصالح مساوی ہوں تو

زخم کے طول، گہرائی اور چوڑائی کی تعین میں اطباء اور زخم کے

(۱) تہذیب لؤکا م ۲/۱۰۶، القواعد لابن رجب ص ۳۲۸ طبع الحائلی۔

(۲) معین لؤکا م ص ۲۰۶ طبع لمبیریہ، تہذیب لؤکا م ۲/۱۳۱ طبع الحائلی۔

(۳) الطریق الحکمیہ ص ۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الآداب والہدایہ مصر

(۱) حافیہ الجمل ۵/۳۳۳ طبع دار احیاء التراث العربی، ائین ۷/۵۲۳ طبع

(۲) تفسیر المقرطی ص ۸۷۔

ساتھ مخصوص افراد کے خلاف مخصوص طریقہ پر اللہ تعالیٰ کی بیمن کے لئے ہوتا ہے۔

۴۱- قسامت اس وقت ہوتی ہے جب کسی محلہ میں کوئی شخص مقتول پایا جائے اور اس کے قاتل کا علم نہ ہو۔

امام مالک اور امام شافعی کی رائے اور امام احمد سے مروی دو میں سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر وہاں کوئی عداوت نہ ہو اور نہ ایسا قوی شبہ جو تہمت کی صحت پر گمان غالب پیدا کر دے ہو، تو یہ دعویٰ بھی دیگر دعوؤں کی طرح ہوگا، مدعی پر بیئہ ہوگا اور انکار کرنے والے کا قول معتبر ہوگا، اس میں بیمن نہیں ہوگی، اس لئے کہ بیمن سے کول بدل ہے، اور نفوس میں بدل نہیں ہوتا چنانچہ کسی انسان کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ دوسرے کے لئے اپنی جان کا قتل مباح کر دے، اگر دوسرا ایسا کرنا ہے تو اس پر قصاص ہوگا۔

اور اگر شبہ ہو جیسے کھلی عداوت ہو، اور مقتول کے اولیاء کسی معین شخص کے قاتل ہونے کا دعویٰ کریں تو اولیاء میں سے پچاس اشخاص سے حلف لیا جائے گا کہ فلاں شخص نے اس کا عداً قتل کیا ہے، تب وہ قصاص کے مستحق ہوں گے، یا یہ کہ خطاً قتل کیا ہے تو دیت کے مستحق ہوں گے۔

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ قسامت صرف مدعا علیہم سے ہوگی، پس مقتول کے اولیاء اہل محلہ میں سے پچاس افراد منتخب کریں گے جو حلف لیں گے کہ نہ انہوں نے مقتول کو قتل کیا ہے اور نہ وہ قاتل کو جانتے ہیں، اس صورت میں قصاص ساقط ہو جائے گا اور دیت کا استحقاق ہوگا (۱)۔

(۱) البدائع ۲۸۶/۷ اور اس کے بعد کے صفحات، اقلیو بی علی شرح امہاج ۱۶۶/۳ اور اس کے بعد کے صفحات، اشرح الکبیر ۳۳۵/۳ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار الفکر، نایبہ لہنتی ۳۰۸ طبع الشیخ علی آل عا، ابغنی لابن قدامہ ۳/۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع اول المنار۔

ماہرین سے رجوع کیا جائے گا، اور یہی لوگ قصاص کو پورے طور پر لینے کا عمل انجام دیں گے، اسی طرح ان امور میں واقف کار عورتوں کی جانب رجوع کیا جائے گا جن سے عورتوں کے علاوہ دوسرے واقف نہیں ہوتے، جیسے (عورت کی) بکارت (کنواری ہونے) کا مسئلہ (۱)۔

استصحاب کی بنیاد پر فیصلہ:

۳۹- استصحاب لغت میں باہم ساتھ رہنے اور جدا نہ ہونے کو کہتے ہیں، اور اصطلاح میں حکم ثابت کرنے والے وصف کو باقی سمجھنا ہے جب تک کہ اس کے خلاف ثابت نہ ہو جائے۔

جمہور یعنی مالکیہ، حنابلہ اور اکثر شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ استصحاب حجت ہے خواہ اثبات میں ہو یا نفی میں، جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے تو ان کے یہاں اس کی حجیت کے تعلق سے مطلق اور مقید متعدد آراء ہیں، بعض فقہاء حنفیہ نے سرے سے اس کی حجیت کا انکار کیا ہے، اور بعض نے قید لگائی ہے کہ وہ دفع و ازالہ کے لئے حجت ہے، اثبات کے لئے نہیں۔

استصحاب کی مختلف اقسام اور انواع ہیں، ان کی تفصیل کا مقام اصطلاح ”استصحاب“ ہے (۲)۔

قسامت کی بنیاد پر فیصلہ:

۴۰- لغت میں قسامت کے معانی میں سے مطلق بیمن ہے، لیکن عرف شریعت میں اس کا استعمال مخصوص سبب اور مخصوص تعداد کے

(۱) تہذیب الاحکام ۲/۷۳ اور اس کے بعد کے صفحات طبع اخیر الخلیف، معین احکامہ ص ۱۶۲ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المہدیہ مصر۔
(۲) ارشاد الاول ص ۲۳۸۔

اثبات ۴۲، اثر ۱-۲

اس مسئلہ میں تفصیل و اختلاف ہے جس کے بیان کا مقام ”تسامت“ کی بحث ہے۔

اثر

عرف و عادت کی بنیاد پر فیصلہ:

۴۲- عرف وہ ہے جو عقل کی جہت سے نفوس انسانی میں راسخ ہو جائے اور طبائع سلیمہ اسے قبول کر لیں، ”عادت“ بھی اس تعریف میں شامل ہے، اس قول کی بنیاد پر کہ دونوں مترادف الفاظ ہیں، اور کہا گیا ہے کہ عادت زیادہ عام ہے، اس لئے کہ وہ ایک بار میں ثابت ہو جاتی ہے، اور ایک فرد یا چند افراد کی بھی ہو سکتی ہے۔

عرف و عادت جب تک کسی نص یا شرعی قاعدہ کے معارض نہ ہوں، حجت ہیں، ان پر احکام مبنی ہوتے ہیں، مفہوم کی تشریح میں ان دونوں سے استناد کیا جاتا ہے، اس میں بھی اختلاف و تفصیل ہے جس کے لئے اصولی ضمیمہ دیکھا جائے (۱)۔

تعریف:

۱- لغت میں اثر کے معانی میں سے ایک معنی شی یا خبر کا بقیہ ہے، کہا جاتا ہے: ”اثر فیہ تاثیراً“ یعنی اس میں اثر چھوڑا (۱)۔

فقہاء اور اہل اصول کے نزدیک لفظ اثر کا استعمال ان لغوی معانی سے ہٹ کر نہیں ہوا ہے، چنانچہ وہ اثر کا اطلاق (بقیہ کے معنی میں) نجاست وغیرہ کے بقیہ پر کرتے ہیں، جیسا کہ وہ اس کا اطلاق خبر کے معنی میں کرتے ہیں تو اس سے مراد منوع یا موقوف یا مقطوع حدیث لیتے ہیں، اور بعض فقہاء اسے موقوف پر منحصر رکھتے ہیں، اور اثر کا اطلاق شی پر مرتب ہونے والی چیز کے معنی میں کرتے ہیں، جسے ان کے نزدیک حکم کا نام دیا جاتا ہے، یہ مفہوم اس وقت ہوتا ہے جب اثر کی اضافت کسی شی کی جانب کی جاتی ہے، مثلاً کہا جاتا ہے عقد کا اثر، فسخ کا اثر، نکاح کا اثر وغیرہ (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

علامت:

۲- شی کی علامت اس سے قبل ہوتی ہے، اور شی کا اثر اس کے بعد

(۱) القاسوس الحریط، لسان العرب، المصباح المیر (اثر)۔

(۲) کشاف اصطلاحات الفنون ۶۵/۱ طبع مکتبہ ۱۸۶۱ء، مدرسہ المدینہ النبویہ ۱۸۳/۱، مطابع کردہ انکلابیہ اعلیٰ مدینہ منورہ۔

(۱) معین لؤکا مرص ۱۶۱ طبع لیبیہ مصر، بصرۃ لؤکا ۲/۵۷ طبع اعلیٰ، البعیری ۷۷ طبع اعلیٰ۔

اثر ۳-۴

ہے (۱)، جہاں تک ”بقیہ شی“ کے معنی کا تعلق ہے تو فقہاء نے طہارت کے باب میں اثر نجاست پر گفتگو کے ضمن میں اور جنایات کے باب میں اثر جنایت پر گفتگو کرتے ہوئے اس پر بحث کی ہے۔

ہوتا ہے، کہتے ہیں: بادل اور ہوائیں بارش کی علامات ہیں، اور سیلاب کا بہاؤ بارش کا اثر ہے، اس معنی میں کہ سیلاب بارش پر دلالت کرتا ہے، نہ اس معنی میں کہ وہ بارش کی قطعی دلیل ہے (۱)۔
 ”ماثور“ کا اطلاق قول اور فعل پر ہوتا ہے، اثر کا اطلاق صرف قول پر ہوتا ہے (۲)، ”خبر“ کا اطلاق عموماً حدیث مرفوعہ پر ہوتا ہے، اور اثر وہ ہے جس کی نسبت صحابہ کی طرف کی جائے۔

اجمالی حکم:

۳- اثر کا حکم فقہی یا اصولی استعمالات کے تابع ہو کر مختلف ہوتا رہتا ہے۔

”شی کا بقیہ“ کے معنی میں اسکا استعمال ہو تو حکم یہ ہے کہ اگر اثر نجاست کا ازادہ دُشوار ہو تو وہ معاف ہے (۳)، اگر شی پر مرتب ہونے والی چیز کے معنی میں استعمال ہو تو فقہاء عقد میں اثر اسے سمجھتے ہیں جس کے لئے عقد مشروع ہوا ہو، جیسے بیع میں ملکیت کی منتقلی اور نکاح میں اجتماع کی حلت (۴)۔

اگر حدیث موقوف یا مرفوعہ کے معنی میں استعمال ہو تو اس کی تفصیل کا مقام اصولی ضمیمہ ہے۔

بحث کے مقامات:

۴- شی پر مرتب ہونے والی چیز کے معنی میں اثر کے استعمال پر بحث کتب فقہ میں ہر مسئلہ کے تعلق سے اس کے باب کے تحت آتی

- (۱) لفروق فی الاموال للعسکری، ص ۶۲ طبع بیروت ۱۳۹۳ھ، دستور العلماء، ص ۳۷ طبع بیروت ۱۳۹۵ھ۔
 (۲) دستور العلماء، ص ۳۷۔
 (۳) شرح جمع الجوامع مع حواشیہ، ص ۱۰۱-۱۰۲ طبع بیروت ۱۳۹۵ھ۔
 (۴) حوالہ سابق۔

(۱) ابن عابدین، ص ۲۲۱، لوطاب، ص ۱۲، نہایہ المحتاج، ص ۲۳۱، کشف القناع، ص ۱۷۱۔

اجمالی حکم:

۳- ”اِثْمُ“ بعض امور سے متعلق ہوتا ہے، مثلاً:

الف۔ فرض کا چھوڑنا: فرض عین کا تارک جیسے نماز کو چھوڑنے والا گنہ گار ہوتا ہے، اسی طرح فرض کفایہ جیسے نماز جنازہ کا تارک، جب کہ تمام لوگ اسے چھوڑ دیں، گنہ گار ہوتا ہے (۱)۔

ب۔ واجب کا چھوڑنا: جب واجب کو فرض کے مرادف قرار دیا جائے تو واجب کا حکم بھی فرض کے مثل ہے۔

لیکن اگر اسے فرض کے مرادف قرار نہ دیا جائے جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے تو اس کے ترک کی صورت میں ترک فرض کے گناہ سے کمتر درجہ میں فرد اور اسی طرح جماعت گنہ گار ہوگی (۲)۔

ج۔ سنتوں کا چھوڑنا جب کہ ان کی حیثیت شعائر کی ہو:

اگر سنت مؤکدہ شعائرِ دینیہ میں سے ہو جیسے اذان، باجماعت نماز، تو اس کا ترک فی الجملہ تمام لوگوں کے لئے موجب گناہ ہے، اسی طرح سنت مؤکدہ کو چھوڑنے کا التزام بعض فقہاء کے نزدیک موجب گناہ ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ فرض، واجب اور اس حالت میں سنت مؤکدہ، ان سبھوں کا ترک حرام ہے (۳)۔

د۔ حرام اور مکروہ عمل کرنا:

حرام کام کا کرنا موجب گناہ ہے، مکروہ اگر تحریمی ہو تو اس کو انجام دینے والا گنہ گار ہوگا، اور اگر تنزیہی ہو تو گنہ گار نہیں ہوگا (۴)۔

اِثْمُ

تعریف:

۱- اِثْمُ لغت میں گناہ کو کہتے ہیں، اور کہا گیا ہے کہ وہ ایسا کام کرنا ہے جو حلال نہ ہو (۱)، اہل سنت کی اصطلاح میں اِثْمُ سزا کے استحقاق کو کہتے ہیں، اور معتزلہ کے نزدیک لزوم سزا کو کہتے ہیں، دونوں تعریفات میں فرق ہر دو فریق کے نزدیک معانی کے جواز و عدم جواز پر مبنی ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

۲- ذَنْبُ (گناہ): کہا گیا ہے کہ وہ اِثْمُ ہی ہے۔ اس طرح یہ لفظ اِثْمُ کے مرادف ہوا (۳)۔

خَطِيئَةٌ (خطا): اس کے معانی میں سے ایک معنی بالقصد گناہ بھی ہے، اس معنی کے لحاظ سے یہ لفظ بھی اِثْمُ کے مطابق ہوا، اور بسا اوقات اس کا اطلاق بلا قصد صادر ہونے والی غلطی پر بھی ہوتا ہے، اس معنی میں وہ اِثْمُ کے مخالف ہوا، کیونکہ اِثْمُ قصد کے ساتھ ہی ہوتا ہے (۴)۔

(۱) لسان العرب، الصحاح (اِثْمُ)۔

(۲) ابن عابدین ۳۷۳، ۳ طبع اول۔

(۳) المصباح لمیر (ذَنْبُ)۔

(۴) لسان العرب (خطا)، لفرق فی اللغة ۲۲ طبع دارالآفاق۔

(۱) شرح مسلم الشبوت ۱/ ۶۳ طبع دارصادر۔

(۲) الموافقات للشاطبی ۱/ ۱۳۳ طبع دارالمعرف۔

(۳) الموافقات ۱/ ۱۳۲، ۱۳۷۔

(۴) الموافقات ۱/ ۱۳۳۔

رشم ۲-۶، اجابت ۱

مباح کا ترک یا اس پر عمل:

۴- مباح کے ترک یا اس پر عمل سے گناہ یا کراہت لازم نہیں آتی، جیسے مضاربت اور مساقات کرنا۔

اجابت

رشم اور عوارض اہلیت:

۵- مکروہ (مجبور کیا ہوا شخص)، بھولے ہوئے شخص، غلطی کرنے والے اور نشہ والے کے انعال سے گناہ کے تعلق میں فقہاء کے درمیان اختلاف اور تفصیل ہے جو اپنے مقامات پر دیکھی جاسکتی ہے (۱)۔

تعریف:

۱- اجابت لغت میں ”بات کا جواب دینے“ کو کہتے ہیں۔

اجابت اور استجابت ایک معنی میں ہے، کہا جاتا ہے: ”اجابہ عن سؤالہ“ (اس کے سوال کا جواب دیا) اور ”استجاب لہ“ کا مفہوم ہے فلاں کو کسی چیز کی طرف بلایا تو اس نے اطاعت کی، ”اجاب اللہ دعاءہ“ اللہ نے اس کی دعا قبول کی، اور ”استجاب اللہ لہ“ کا بھی یہی مفہوم ہے۔

قول کا جواب کبھی قول کے اترار کو متضمن ہوتا ہے اور کبھی قول کے ابطال کو، اور جواب اسی وقت کہا جائے گا جب طلب کے بعد ہو (۱)۔

فقہاء اس لفظ کا استعمال لغوی معنی میں ہی کرتے ہیں۔

اجابت بسا اوقات عمل سے ہوتی ہے، جیسے ولیمہ کی دعوت (کی اجابت) قبول کرنا، اور کبھی قول سے ہوتی ہے خواہ جملہ کی شکل میں ہو جیسے سلام کا جواب، یا صرف حرف جواب کی صورت میں ہو، جیسے ”ہاں“ اور ”کیوں نہیں“، کہ احکام میں اس کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

اور کبھی قائل فہم اشارہ کے ذریعہ ہوتی ہے۔

اور کبھی خموشی جواب سمجھی جاتی ہے، جیسے اجازت نکاح طلب

(۱) لسان العرب، امصباح لہمیر، المفردات لؤاصفہانی (جوب)۔

رشم اور حدود:

۶- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ گناہ (آخرت کی سزا) کو حدود ختم نہیں کرتے اور نہ پاک کرتے ہیں، امام شافعی فرماتے ہیں: حدود مسلمان کے لئے پاک کر دینے والے ہوتے ہیں، غیر مسلم کے لئے نہیں (۲)۔

(۱) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۱۶۸، ۱۷۰، ۲۹۵، ابن مایوین ۳/ ۱۶۵، اقلیوٹی و عمیرہ ۲/ ۱۵۵، ۱۹۶ طبع مصنفی الجلسی، جوہر الاکلیل ۲/ ۳۹۵، ۳۹۵ طبع کردہ عباس شقرون، المغنی ۸/ ۲۵۷ طبع اول۔

(۲) ابن مایوین ۳/ ۱۳۰، المغنی ۱۰/ ۱۳۲، البجیری علی شرح الخطیب ۳/ ۱۳۰ طبع دار المعرف جوہر الاکلیل ۱/ ۱۱۳، الفروق ۱/ ۲۱۵ طبع دار احیاء الکتب العربیہ۔

اجابت ۲-۴

روبر و مدعا علیہ کی پیشی، اور جیسے گواہ بننے کے لئے آمادگی، تو یہ بھی

بالا اتفاق واجب ہے (۱)۔

اجابت کبھی مستحب ہوتی ہے، جیسے مؤذن کو جواب دینا (۲) یعنی

مؤذن کے کلمات دہرانا۔

اور کبھی اجابت حرام ہوتی ہے جیسے معصیت کے لئے آمادہ ہونا (۳)۔

عقود میں اجابت نام ہے ایجاب کے مقابل کا (۴)، فقہاء کے

عرف میں اس کا نام قبول ہے۔

اللہ تعالیٰ کی جانب سے اجابت اس قبولیت کا نام ہے جس کی امید

انسان اپنی دعا اور اپنے عمل کے ذریعہ اللہ سے رکھتا ہے (۵)۔

بحث کے مقامات:

۴- اجابت کے متعدد احکام ہیں جن کی تفصیل ان کے مقامات پر کی

جاتی ہے، چنانچہ اجابت ولیمہ (ولیمہ قبول کرنا) کی بحث نکاح کے

باب میں، اجابت و ولدین (والدین کی بات ماننے) کی بحث جہاد

اور نماز کے باب میں آتی ہے، اسی طرح خطبہ جمعہ کے درمیان سلام

کے جواب، اذان جمعہ پر نکل پڑنے اور عقود جیسے وصیت اور بیع وغیرہ

میں اجابت (قبول) کی بحثیں ہیں (۶)۔

کرتے وقت کنواری لڑکی کی خاموشی (۱)۔

متعلقہ الفاظ:

۲- اغاثت: نصرت و اعانت کو کہتے ہیں (۲)۔

اجابت کبھی اعانت ہوتی ہے اور کبھی نہیں۔

اجابت سے پہلے طلب کا ہونا ضروری ہے، لیکن اغاثت کبھی بغیر

طلب بھی ہوتی ہے۔

قبول: تصدیق و رضامندی کو کہتے ہیں، اجابت کبھی تصدیق

و رضامندی ہوتی ہے اور کبھی نہیں (۳)۔

اجمالی حکم:

۳- اجابت کا شرعی حکم امر مطلوب کے لحاظ سے مختلف ہوا کرتا ہے۔

چنانچہ دعوت اسلامی کو قبول کرنا ہر انص دین جن کا انسان مخاطب

ہے، پر عمل کرنا، امیر کی دعوت جہاد پر لبیک کہنا بلا اختلاف واجب

اور ہیں (۴)۔

اور غیر سے دفع ضرر کا عمل جیسے فریادرس کی مدد بالاتفاق واجب

ہے، بلکہ اس کی مدد کے لئے نماز توڑ دی جائے گی (۵)۔

اگر اجابت جھگڑا یا اختلاف دور کرنے کے لئے ہو، جیسے قاضی کے

(۱) البدائع ۶/۲۲۳، کفایۃ الطالب ۲/۲۷۱، اقلیوی ۳/۳۲۹-۳۳۰ طبع مصنفی الجلسی، المغنی ۸/۸۶، ۱۳۶۔

(۲) ابن ماجہ ۱/۲۶۵، المشریح الصغیر ۱/۸۷، طبع الجلسی، امیر ۱/۵۸۔

(۳) سببہ المغاللیں ۱/۲۱۶-۲۲۰، طبع الجوالی، لفروق لقرانی ۳/۷۹، طبع دار احیاء الکتب العربیہ، کفایۃ الطالب ۲/۳۲۸-۳۳۲۔

(۴) البدائع ۷/۳۳۳، شیخ الجلیل ۲/۶۳۔

(۵) سببہ المغاللیں ۱/۱۳۵-۱۳۶، ابن ماجہ ۱/۵۵۳۔

(۶) ابن ماجہ ۱/۲۲۱، ۲/۷۸، کفایۃ الطالب ۲/۷۸، المغنی ۱۳۵/۲، البدائع ۶/۳۳۳۔

(۱) حاشیہ ابن ماجہ ۱/۲۶۵، طبع اول بولاق، نہایت المحتاج ۸/۷۷، طبع الجلسی، المغنی ۸/۳۲۸، طبع المنار، کفایۃ الطالب الربانی ۱/۳۳، طبع مصنفی الجلسی۔

(۲) امصباح لمیر۔

(۳) امصباح لمیر۔

(۴) القرطبی ۷/۳۸۹، ۹/۳۰۶، نور اس کے بعد کے صفحات طبع دار الکتب المصریہ، کفایۃ الطالب الربانی ۲/۳۱۵، بدائع الصنائع ۷/۱۰۰، ۱۳۵، ۱۳۰، طبع الجوالی، امیر ۲/۲۳۱، طبع عینی الجلسی، ابن ماجہ ۱/۵۵۳، المغنی ۲/۱۳۵۔

(۵) حاشیہ ابن ماجہ ۱/۷۸، شیخ الجلیل ۱/۱۸۷، طبع کردہ پبلس لیبیا۔

پر کیا جائے، اور زمین، مکانات، کشتیاں اور جانوروں سے عوض دے کر نفع اٹھانے کے معاملہ کو ”کراء“ (کرایہ داری) سے تعبیر کرتے ہیں، لیکن خود ان علماء کو بھی اعتراف ہے کہ مقصد و منشاء کے اعتبار سے ”اجارہ“ اور ”کراء“ ایک ہی چیز ہے (۱)۔

۳- چونکہ ”اجارہ“ معاوضہ پر مبنی معاملہ ہے، اس لئے اجارہ پر لگانے والا دوسرے فریق کے نفع اٹھانے سے پہلے (جس کی تفصیل آگے آئے گی) بھی اس سے اپنا عوض وصول کر سکتا ہے، ٹھیک اسی طرح جیسے کہ تاجر گاہک کے سامان پر قبضہ کرنے سے پہلے بھی اس سے اپنے سامان کی قیمت حاصل کر سکتا ہے، لہذا جب وہ عوض وصول کر لے، تو چاہے دوسرے فریق سامان اجارہ سے نفع اٹھائے یا نہیں؟ بالاتفاق وہ اس عوض کا مالک ہو جائے گا، آگے اس کی وضاحت آئے گی۔

لزوم و عدم لزوم کے اعتبار سے اجارہ:

۴- عام فقہاء کے نزدیک اجارہ میں اصل یہی ہے کہ وہ ”لازم“ ہے، فریقین میں سے کوئی ایک تنہا اس معاملہ کو ختم نہیں کر سکتا، سوائے اس کے کہ کوئی ایسی بات پائی جائے جس کی وجہ سے لازمی معاملات بھی توڑے جاسکتے ہوں، مثلاً جس سامان کا اجارہ کیا گیا تھا اس میں کوئی نقص ہو (اور پہلے سے اس کی وضاحت نہ کی گئی ہو) یا وہ سامان اس لائق نہ رہے کہ اس سے طے شدہ نفع اٹھایا جاسکے (۲) ان حضرات کی دلیل ارشاد ربانی ہے: ”أَوْفُوا بِالْعُقُودِ“ (۳) (طے شدہ معاملات کو پورا کرو)۔

(۱) الشرح المفیض علی اقرب المسائل ۵/۳، الشرح الکبیر للرد میر مع حامیۃ ابن عابدین ۲/۵ طبع بولاق۔
(۲) الشرح المفیض علی اقرب المسائل ۵/۳، الشرح الکبیر للرد میر مع حامیۃ ابن عابدین ۲/۵ طبع دار الفکر۔
(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۲۰/۶، بدلیۃ الجہد ۲۵۱/۲۔
(۴) سورۃ مائدہ ۱۔

اجارہ

فصل اول

اجارہ کی تعریف اور اس کا حکم

اجارہ کی تعریف:

۱- لغت میں ”اجارہ“ اجرت کا نام ہے، اور اجرت مزدور کا معاوضہ (کراء) ہے (۱) ”اجارہ“ ہمزہ کے زیر کے ساتھ مشہور ہے، لیکن ہمزہ کے پیش کے ساتھ بھی منقول ہے، ایسی صورت میں یہ ”لی ہوئی چیز“ یعنی کام کے عوض کے معنی میں ہوگا، زیر اور پیش کے علاوہ یہ لفظ ہمزہ کے ”زیر“ کے ساتھ بھی منقول ہے، اس طرح ”اجارہ“ کے ہمزہ پر تینوں حرکتیں منقول ہیں، لیکن مبرد سے اس لفظ کی جو تحقیق نقل کی گئی ہے وہ یہ ہے: ”اجر“ اور ”آجر“ ”إجاراً“ اور ”إجارۃ“، اس تحقیق کے مطابق یہ لفظ ”مصدر“ ہے، اور یہی معنی اس کے اصطلاحی مفہوم سے ہم آہنگ ہے (۲)۔

۲- فقہاء کی اصطلاح میں اجارہ ایسا عقد معاوضہ (جس میں دو طرفہ لین دین ہو) ہے جس میں عوض کے بدلہ میں کسی شے کی منفعت کا مالک بنا دیا جائے (۳)۔

مالکیہ اکثر و بیشتر لفظ اجارہ کو اس عقد کے ساتھ خاص کرتے ہیں جو آدمی کے منافع اور کشتی اور حیوان کو چھوڑ کر دیگر اشیاء منقولہ کے منافع

(۱) المغرب، مناقب المسعودیۃ مادہ (آجر)۔

(۲) حامیۃ ابن عابدین ۲/۵ طبع بولاق۔

(۳) کشف الحقائق ۱۵۱/۲ طبع ۱۳۲۲ھ، الوسوط ۱۵/۳ طبع اول، الامم ۲۵۰/۳ طبع اول ۱۳۲۱ھ، المغنی مع الشرح الکبیر ۳/۶ طبع المنار ۱۳۲۲ھ الشرح المفیض علی اقرب المسائل ۵/۳۔

اجارہ ۵-۷

اصل اساس یعنی ”منفعت“ بہ یک دفعہ حاصل نہیں ہوتی، ”بیع“ میں بیع ایک ہی ساتھ وصول کر لی جاتی ہے۔ اسی طرح ضروری نہیں کہ جن چیزوں کا اجارہ درست ہو ان کو فروخت کرنا بھی درست ہو، مثلاً ایک آزاد شخص کو ”بھیر“ رکھا جاسکتا ہے، اس لئے کہ معاملہ کی بنیاد اس شخص کا عمل اور محنت ہے، لیکن کسی آزاد کو بیچا نہیں جاسکتا، کیونکہ وہ مال نہیں ہے۔

عاریت:

۶- اجارہ اور عاریت میں یہ فرق ہے کہ اجارہ میں دوسرے کو منفعت کا مالک بنایا جاتا ہے، اور اس سے اس کا عوض حاصل کیا جاتا ہے، لیکن عاریت میں بلا عوض نفع کا مالک بنایا جاتا ہے یا بعض فقہاء کی رائے کے مطابق جس کو عاریتاً دیا گیا ہو اس کے لئے نفع کو مباح کر دیا جاتا ہے۔ تاہم ”عاریت“ بلا عوض نفع کا مالک بنانا ہے یا نفع کو مباح کرنا ہے، اس اختلاف کے مطابق جو فقہاء کے درمیان ہے جس کی تفصیل اپنے مقام پر آئے گی۔

جعل:

۷- ”اجارہ“ اور ”جعل“ میں یہ فرق ہے کہ ”جعل“ ایسے نفع پر بھیر رکھنے کا نام ہے جس کا حصول متوقع ہو، اور اس میں صاحب معاملہ ”عامل“ کے عمل کے کسی جزء سے نفع نہیں اٹھاتا بلکہ اس کے عمل کے مکمل ہونے پر ہی اس کو نفع حاصل ہوتا ہے (۱)۔ ”جعل“ ایسا معاملہ ہے جو ایک حد تک لازم نہیں ہوتا۔

= اس لئے کی جاتی ہے کہ وہی نفع کا نفع ہے (المغنی ۲/۵۰۳، کشاف الفقہاء ۳/۵۷۳ طبع انصار السنۃ ۱۳۶۶ھ)۔
(۱) بدلیۃ الجہد ۲/۵۷۳ طبع ۱۳۸۶ھ۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا قول ہے کہ اجارہ پر لینے والے شخص کو کوئی عذر پیش آجائے تو وہ ایک طرفہ اس معاملہ کو ختم کر سکتا ہے، مثلاً کسی نے دکان کرایہ پر لی کہ اس میں تجارت کرے گا، مگر آگ لگ گئی اور سامان تجارت جل گیا یا چوری ہو گیا، تو اب اجارہ ختم کیا جاسکتا ہے کہ یہ اور اس طرح کے اعذار پیش آجانے پر وہ نفع اٹھانا ممکن نہیں رہا جو باہم طے پایا تھا، اور یہ بات کرایہ پر لی گئی چیز کی ہلاکت پر قیاس کرتے ہوئے کہی گئی ہے (۱)۔ (پس اسی طرح جب اس سامان سے انتفاع کی گنجائش نہ رہی ہو تب بھی یہ معاملہ باقی نہیں رہے گا کہ اصل مقصود ”نفع“ اٹھانا ہی ہے)۔ چنانچہ (خود مالکیہ میں سے) ابن رشد نے بھی اجارہ کے عقد کا جائز ہونا ہی نقل کیا ہے۔

متعلقہ الفاظ:

بیع:

۵- کو اجارہ بھی خرید و فروخت ہی کے قبیل سے ہے، لیکن ان دونوں میں نقطہ امتیاز یہ ہے کہ اجارہ میں خودی فروخت نہیں کی جاتی، اس کا نفع فروخت کیا جاتا ہے جب کہ بیع میں خودی فروخت کی جاتی ہے (۲) اسی طرح اجارہ فی الفور بھی نافذ ہو سکتا ہے اور کسی مدت خاص کے بعد بھی، لیکن ”بیع“ فی الفور نافذ ہوتی ہے، اجارہ میں معاملہ کی

(۱) المغنی ۲/۲۰-۲۱، بدلیۃ الجہد ۲/۵۱۲، الفتاویٰ الہندیہ ۲/۳۱۰۔
(۲) اجارہ میں معاملہ جس چیز پر ہوتا ہے وہی کے منافع ہیں، یہی اکثر اہل علم، امام مالک، امام ابوحنیفہ اور اکثر مائتہ فقہاء کی رائے ہے بعض مائتہ فقہاء کا خیال ہے کہ معاملہ کی بنیاد خود وہی ہے، اس لئے کہ وہ موجود ہے اور اسی کی طرف معاملہ کی نسبت کی جا رہی ہے، اس بات کی دلیل کہ معاملہ نفع پر ہے نہ کہ اصل ہی پر، یہ ہے کہ اجارہ کے ذریعہ ہی نفع اور اس کے مقابلہ میں اجرت حاصل ہوتی ہے، خود وہی حاصل نہیں ہوتی، معاملہ کی نسبت اس ہی کی طرف تھیں

استصناع:

۸- (اجیر مشترک کے حق میں) اجارہ اور ”استصناع“ (جس میں کوئی چیز فروخت کی جاتی ہے، لیکن اس کے ساتھ بیچنے والے کے عمل و محنت کی شرط بھی ہوتی ہے) کے درمیان فرق یہ ہے کہ اجارہ میں محنت ”اجیر“ کی ہوتی ہے اور سامان دوسرے فریق کا ہوتا ہے، لیکن ”استصناع“ میں سامان اور محنت دونوں ہی اجیر یعنی صانع کی طرف سے ہوتے ہیں۔

اجارہ کا شرعی حکم اور اس کی دلیل:

۹- ”اجارہ“ شریعت میں جائز ہے (۱) اور کتاب و سنت اور اجماع و قیاس سے اس کا ثبوت ہے:

ارشادِ باری ہے: ”فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَاتُّوهُنَّ أُجُورَهُنَّ“ (۲) (پھر وہ لوگ تمہارے لئے رضاعت کریں تو تم انہیں ان کی اجرت دو)۔

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ”من استأجر أجيراً فليعلمه أجره“ (۳) (جو کسی کو اجیر رکھے، اس کو پہلے اس کی اجرت بتادے) ایک اور موقع پر آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف“

(۱) الوسوط ۱۵/۲۳-۲۵، البدائع ۲/۲۳، ۱۷۳، بوالیہ الجہد ۲/۲۳۰، طبع ۱۳۸۶ھ۔

(۲) سورہ خلاق ۶۔

(۳) حدیث: ”من استأجر أجيراً.....“ کی روایت بیہقی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اس کی ابتداء کے الفاظ یہ ہیں: ”لا يسأوم الرجل على موم أجير“ (کوئی شخص اپنے بھائی کے معاملہ کے ہوتے ہوئے اپنے لئے بھاؤ تاؤ نہ کرے)، اور اس کی روایت انہوں نے حضرت ابو سعید سے بھی کی ہے جو منقطع ہے البتہ سحر نے حماد سے مرسل روایت کر کے اس کی متابعت کی ہے

عرقہ“ (۱) (اجیر کو اس کا پسینہ خشک ہونے سے پہلے اجرت دے دو) ایک روایت میں آپ ﷺ کا ارشاد نقل کیا گیا ہے: ”ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة“ (میں قیامت کے دن تین آدمیوں کے خلاف فریق بنوں گا)، اور آپ ﷺ نے ان میں ایک شخص کو شمار کیا ”استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعطه أجره“ (۲) (جو کسی کو مزدوری پر رکھے، اور اس سے پورا کام لے کر اجرت ادا نہ کرے) اس کے علاوہ خود آپ ﷺ کا عمل اور اس طرح کے معاملات پر آپ ﷺ کا سکوت بھی اس کے جائز ہونے کی دلیل ہے۔

نیز عہد صحابہ سے آج تک اس پر اجماع بھی رہا ہے (۳)۔

عقل و قیاس سے اس کی دلیل یہ ہے کہ جو چیزیں انسان کی ملکیت میں نہیں ہوتیں، انسان ان سے بھی نفع اندوز ہونا چاہتا ہے، اجارہ کے ذریعہ انسان یہ مقصد حاصل کر سکتا ہے، اور یہ اس کے لئے آسانی کا باعث بنتا ہے، پس انسان جس طرح اشیاء کا محتاج ہے، اسی طرح اس کے منافع کا بھی حاجت مند ہے، مفلس کو دولت مند کے مال کی حاجت ہے، اور دولت مند کو غرباء کی محنت اور مزدوری کی اور شریعت نے جن

= عبد الرزاق نے حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابو سعید خدریؓ سے یا ان میں سے کسی ایک سے ان الفاظ میں روایت کی ہے ”من استأجر أجيراً فليعلمه أجره“ (جو کسی کو اجیر رکھے تو اس کی اجرت متعین کر دے)، اسی مضمون کی روایت مسند احمد میں حضرت ابو سعید خدریؓ سے بواسطہ ابراہیم مروی ہے ابو بکرؓ نے کہا کہ میرے خیال میں ”ابراہیم“ کا حضرت ابو سعید خدریؓ سے سماع ثابت نہیں، ابو داؤد نے اس کو مراسیل میں ذکر کیا ہے، اور نسائی کے نزدیک یہ روایت مرفوع نہیں ہے۔

(۱) اس کی روایت ابن ماجہ نے اپنی سنن میں ”الوہون“ کے تحت کی ہے۔

(۲) اس کی روایت ابن ماجہ نے ”الروہون“ کے تحت اور بخاری نے ”الابوع“ اور ”اجارہ“ میں کی ہے۔

(۳) البدائع ۲/۲۳، الوسوط ۱۵/۲۳، الہدایہ و تاملہ لفتح ۷/۱۲۶-۱۳۷، طبع بولاق، الشرح الصغیر ۲/۵-۶، بوالیہ الجہد ۲/۲۳۰، نہایہ المحتاج ۵/۲۵۹، طبع ۱۳۵۷ھ المغنی مع الشرح لکبیر ۲/۶، طبع المنار ۷/۱۳۳ھ۔

مالک بنائے، اور قبول اس شخص کی طرف سے ہوتا ہے جو اس کا مالک بنتا ہے، یہ جمہور کی رائے ہے، حنفیہ کی رائے ہے کہ دونوں فریقوں میں سے جس کی طرف سے پہل ہو اس کے اظہار کو "ایجاب" کہتے ہیں اور دوسرے فریق کے کلام کو "قبول" کہتے ہیں۔

تاہم صیغوں سے متعلق تفصیل خود "عقد" (معاملہ) سے متعلق گفتگو کے موقع پر ذکر کی جائے گی۔

۱۲- جمہور فقہاء کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اجارہ کسی بھی ایسی تعبیر سے منعقد ہو جاتا ہے جو اجارہ کو بتاتی ہو، جیسے استیجار (اجرت پر رکھنا)، اکثراء (کرایہ پر لینا)، اکراء (کرایہ پر دینا) اور اگریوں کہے کہ میں نے یہ مکان ایک ماہ کے لئے تم کو اتنے روپے کے عوض عاریتہ دیا، تب بھی یہ کرایہ ہی کا معاملہ منظور ہوگا، کیونکہ عوض لے کر عاریت پر کوئی چیز دینا اجارہ ہی ہے۔ اسی طرح اجارہ منعقد ہو جاتا ہے اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں نے فلاں شی کے منافع ایک مہینہ کے لئے اتنے معاوضہ پر تمہیں بہہ کر دیئے، اور اسی طرح اگر یہ کہے کہ میں نے تجھ سے اس بات پر صلح کر لی کہ تو اس گھر میں اتنے کرایہ کے بدلے ایک مہینہ سکونت اختیار کرے، یا یوں کہے کہ میں نے تجھ کو اتنی اجرت پر ایک سال کے لئے اس گھر کے منافع کا مالک بنا دیا، یا یوں کہے کہ میں نے ایک سال کے لئے اس گھر کی منفعت کو تیرے گھر کی منفعت کے عوض میں دیا، یا یہ کہ میں نے تم کو یہ دراہم سپرد کئے اس کپڑے کی سلامتی کے لئے، یا فلاں فلاں اوصاف کے حامل جانور کے سلسلے میں، یا مجھے مکہ تک پہنچانے کے سلسلے میں، ان تمام صورتوں میں جب دوسرا فریق کہے کہ میں نے قبول کیا تو اجارہ کا معاملہ منعقد ہو جائے گا (۱)، حالانکہ یہ الفاظ اگرچہ اصلاً لغت میں اجارہ کے لئے وضع نہیں کئے گئے ہیں، لیکن ان مقامات پر عوض لے کر منفعت کا مالک بنانے کا معنی دیتے

معاملات کو روا رکھا ہے، ان میں لوگوں کی حاجت کی رعایت ہی مقصود ہے، پس اجارہ کی مشروعیت سے لوگوں کی حاجت پوری ہوتی ہے اور مقصود شرع کی موافقت بھی (۱)، یہی اجارہ کی مشروعیت کی حکمت ہے۔

فصل دوم

عقد اجارہ کے ارکان

تمہید:

۱۰- عقد اجارہ کے ارکان کتنے ہیں؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، پس جمہور اس رائے پر ہیں کہ اجارہ کے ارکان یہ ہیں: اجارہ کے صیغے (ایجاب اور قبول)، معاملہ کے دونوں فریق، وہ نفع اور اجرت جس پر معاملہ کیا گیا ہے۔ حنفیہ کے یہاں اجارہ کا رکن صرف ایجاب و قبول ہے، رہ گئے فریقین اور نفع و اجرت تو یہ اس معاملہ کے متعلقات ہیں اور ان اسباب میں سے ہیں جن کے ذریعہ یہ معاملہ وجود میں آتا ہے، ہاں جب تک یہ تمام چیزیں جمع نہ ہو جائیں اجارہ کا وجود نہیں ہو سکتا، پس تمام فقہاء اور حنفیہ کے درمیان یہ اختلاف محض لفظی ہے، احکام پر ان کا اثر نہیں پڑتا۔

پہلی بحث

عقد اجارہ کے لئے تعبیر اور اس کی شرطیں

صیغہ:

۱۱- عقد اجارہ کا "صیغہ" وہ لفظ یا اس کا قائم مقام ہے جس سے فریقین کے ارادہ کا اظہار مکمل طور پر ہو جائے، اور یہ ایجاب و قبول کے ذریعہ ہوگا، ایجاب اس شخص کی طرف سے اظہار کا نام ہے جو نفع کا

(۱) الوسوط ۱۵/۷۳، البدائع ۳/۷۳، بدیۃ المجتہد ۲۳۰/۲ طبع

(۱) الدر المختار شرح تنویر الأبصار ۵/۳ طبع بلاق، الفتاویٰ الہندیہ ۳/۲۰۹،

اس تعبیر سے منعقد نہیں ہوتا کہ ”میں نے تجھ سے اس کا نفع فروخت کر دیا“ اس لئے کہ اجارہ سے شی کی منفعت ملک میں آتی ہے، اور لفظ بیع عین شی کی تملیک کے لئے وضع کیا گیا ہے، پس بیع میں بیع کو منفعت کے ذیل میں ذکر کرنا بیع کے لئے مفید ہے، کیونکہ یہ لفظ اجارہ سے کنایہ نہیں ہے، اجارہ نام میں بھی اور حکم میں بھی بیع سے مختلف ہے (۱)، نیز جو چیز ابھی وجود ہی میں نہ آئی ہو اس کی بیع باطل ہے، اور اجارہ میں بھی جن منافع پر معاملہ کیا جاتا ہے وہ عقد کے وقت معدوم ہوتے ہیں جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں (۲)۔

گفتگو کے بغیر لین دین کے ذریعہ اجارہ:

۱۵ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ قیمتی اور معمولی ہر طرح کی اشیاء میں فعل کے ذریعہ بھی باہمی عقد کو جائز قرار دیتے ہیں، بشرطیکہ رضامندی متحقق ہو جائے اور ارادہ واضح ہو جائے، اور یہی ایک قول شافعیہ کا ہے جس کو امام نووی اور ایک جماعت نے اختیار کیا ہے، قدوری حنفی نے جواز کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ اس طرح معمولی اشیاء میں ہی معاملہ کیا جاسکتا ہے نہ کہ قیمتی چیزوں میں، اور شافعیہ کے نزدیک بھی ایک قول یہی ہے، لیکن ان کا اصل مذہب یہ ہے کہ اس طرح معاملہ درست نہ ہوگا، اور حالات و قرآن جس بات کو بتاتے ہوں اس کا اعتبار کیا جائے گا، اگر وہ چیز کرایہ کے لئے تیار کی گئی ہو، جیسے کوئی شخص ہوٹل میں رات بسر کرے تو یہ کرایہ کا معاملہ سمجھا جائے گا۔

شافعیہ کے اس مذہب کے مطابق کہ گفتگو کے بغیر لین دین کے ذریعہ اجارہ کا معاملہ جائز و کافی نہیں، اگر درزی کو سلانی کے لئے

(۱) حافیہ اقلیوبی ۳/۶۷، اہدب ۱/۳۹۵، نہایہ المحتاج ۳/۲۶۰-۲۶۱،
البحیری ۳/۱۷۳۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۔

ہیں (اور اسی کو اجارہ کہتے ہیں)۔
۱۳ - حنابلہ نے اس مسئلہ میں اور بھی توسع سے کام لیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ ”آہرت“ (میں نے اجرت پر دیا) اور اس کے ہم معنی الفاظ جیسے کراء سے اجارہ منعقد ہو جاتا ہے، چاہے اس کی نسبت کسی سامان کی طرف بعینہ کی جائے جیسے میں نے فلاں سامان تم کو اجارہ پر دیا یا فلاں سامان تم کو کرایہ پر دیا، یا اس شی کے نفع کی طرف، جیسے کہا جائے: میں نے تجھ سے اس مکان کے نفع کا اجارہ کیا، یا تجھ کو اس کے نفع کا مالک بنایا۔ ایسے ہی لفظ بیع کی نسبت نفع کی طرف کی جائے جیسے میں نے تجھ سے اس کا نفع، یا گھر میں رہائش فروخت کی وغیرہ، تو اس سے بھی اجارہ منعقد ہو جاتا ہے۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ اگر فریقین ایک دوسرے کے مقصد سے آگاہ ہو گئے تو یہ اجارہ کے لئے کافی ہے، چاہے کوئی سی بھی تعبیر ہو جس سے فریقین ایک دوسرے کے مقصد کو جان لیں، اس لئے کہ صاحب شریعت نے معاملہ کرنے کی تعبیرات متعین نہیں کی ہیں، بلکہ ان کا مطلق ذکر کیا ہے (۱)۔

منفعت کے لئے فروخت کرنے کی تعبیر سے اجارہ منعقد ہونے کا ایک قول حنفیہ اور شافعیہ کا بھی ہے، اس لئے کہ اجارہ بھی بیع ہی کی ایک قسم ہے جس میں بیع ہی کی طرح مالک بنا دیا جاتا ہے، اور جس چیز کا عوض لیا جاتا ہے اس کے مقابلہ عوض منقسم ہوتا ہے، لہذا اجارہ بھی بیع کے لفظ سے منعقد ہو جائے گا (۲)۔

۱۴ - حنفیہ کے ایک قول اور شافعیہ کے صحیح تر قول کے مطابق اجارہ

= مواہب الجلیل ۵/۳۹۰، اشرح الصغیر ۳/۷۷، حافیہ الدرستی ۲/۲،
نہایہ المحتاج ۵/۲۶۱ طبع ۱۳۵۷ھ۔
(۱) کشاف القناع ۳/۲۵۷-۲۵۸ طبع مطبعہ انصار لند۔
(۲) اہدب ۱/۳۹۵ طبع عینی المجلس، الفتاویٰ الہندیہ ۳/۲۰۹-۲۱۰۔

پس اس صورت میں اگر مطلق معاملہ کیا اور ذمہ کا ذکر نہیں کیا تو یہ عین اس شئی کا اجارہ ہوگا۔ اور ”اجارہ عین“ شئی متعین کی منفعت پر وارد ہوتا ہے، جیسے زمین، جانور اور انسان سے حاصل ہونے والی منفعت، جمہور نے ان دونوں قسم کے اجارہ میں مستقبل سے متعلق معاملہ طے کرنے کو صحیح قرار دیا ہے اور دونوں میں کوئی فرق نہیں کیا ہے، جبکہ شافعیہ کا مسلک ان کے صحیح تر قول کے مطابق یہ ہے کہ اضافت اسی صورت میں صحیح ہوگی جب ثابت فی الذمہ کے بارے میں ہو، اعیان پر وارد ہونے والے اجارہ میں اضافت صحیح نہیں ہوگی، شافعیہ کے ہاں بھی بعض صورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں جن میں ”اجارہ عین“ میں اضافت جائز قرار دی گئی ہے، جیسے اس صورت میں جب کہ عقد اور اس مدت کے درمیان جس کی طرف اجارہ کی اضافت کی گئی ہو تھوڑے سے وقت کا فاصلہ ہو، جیسے اگلے دن حاصل ہونے والی منفعت کے لئے رات کو اجارہ کا عقد کرنا، یا حج کے لئے سواری کے اوپر حج شروع ہونے سے پہلے اجارہ کا عقد کرنا بشرطیکہ اس کے شہر والوں نے تیاری شروع کر دی ہو، مگر رافعی اور نووی کی رائے ہے کہ یہ فرق محض لفظی ہے، کیونکہ ”اجارہ ذمہ“ کا تعلق بھی اصل میں عین شئی یعنی اس کی منفعت سے ہے (۱)۔

۱۷- چونکہ اجارہ میں اصل لازم ہونا ہے جیسا کہ مذکور ہوا، اس لئے معاملہ کے دونوں فریق میں سے ایک طرفہ طور پر اس کو ختم کرنے کا مجاز نہ ہوگا، ہاں امام محمد (ان سے مروی دو روایتوں میں سے ایک کے مطابق) اس کے قائل ہیں کہ اجارہ مضافہ میں (وہ اجارہ جس کی نسبت مستقبل کی طرف کی گئی ہو) اس کی مدت آنے سے پہلے ہی فریقین

کپڑے دے اور وہ سل دے گردونوں میں سے کسی نے بھی اجرت کا ذکر نہیں کیا تو اس کی کوئی اجرت نہیں ہوگی۔ بعض کی رائے ہے کہ وہ مناسب و معروف اجرت کا حق دار ہوگا، اس لئے کہ اس نے اپنا نفع اس پر صرف کیا ہے۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ اگر وہ شخص اجرت لے کر اس کام کو انجام دینے میں معروف ہو تب تو وہ مناسب اجرت (اجرت مثل) کا حق دار ہوگا ورنہ نہیں (۱)۔

اجارہ کا فوری نفاذ، اس کی اضافت اور شرط کے احکام: ۱۶- اجارہ میں اصل یہ ہے کہ وہ فی الفور قابل نفاذ ہو، چنانچہ اگر تعبیر میں ایسی صراحت موجود نہ ہو جو اس معاملہ کے فی الفور نفاذ نہ ہونے کو بتاتی ہو، یا معاملہ کی ابتداء کب سے ہوگی اس کی صراحت نہ کی جائے، تو اجارہ وقت عقد سے شروع ہو جائے گا اور یہ اجارہ منجر ہوگا۔ ”اجارہ“ جب مستقبل کے لئے کیا جائے گا تو پھر دو صورتیں ہوں گی اور ان کے احکام میں فرق ہوگا، ایک یہ کہ بعینہ کسی شئی پر اجارہ ہو، دوسرے ایسی چیز پر اجارہ ہو جو ذمہ میں ثابت ہو۔

اجارہ کی اس دوسری صورت میں اجارہ کا تعلق ایسی منفعت سے ہوتا ہے جس کی صفات متعین کر دی جاتی ہیں اور کوئی شخص اس کا ذمہ دار بنتا ہے مثلاً کوئی موٹر کرایہ پر لی جائے اور موٹر کی وہ تفصیلات بھی متعین کر دی جائیں جن پر معاملہ کے دونوں فریق کا اتفاق ہوا ہے اور وہ کہے کہ ”الذمت ذمتک إجماعتی ایھا“ (میں نے اس شئی کے اجارہ کو تمہارے ذمہ لازم کیا)۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۳۱۰ طبع بولاق، المشرح المصنوع ۳/ ۳۰ طبع دار المعارف، البحر فی ۳/ ۱۷۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۶۱ طبع مکتبۃ المدینہ، حاشیہ اقلیو بی ۳/ ۱۷ طبع عیسیٰ الخلیفی، کشاف القناع ۳/ ۳۳ مطبوعہ انصار السنہ، المہرب ۱/ ۳۹۹۔

(۱) البدائع ۵/ ۱۳۳، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳ طبع بولاق، الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۳۰۹، المشرح المصنوع ۳/ ۸ طبع دار المعارف مصر، مہرب الخلیل ۵/ ۳۹۰، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۶۳ و ۵/ ۳۰۸، المغنی ۳/ ۳۔

عقد پر رضامندی باہم موافق ہو۔ اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ اگر فریقین موجود ہوں تو مجلس عقدی میں ایجاب کے بعد متصلاً قبول کا اظہار بھی ہو، اور اگر معاملہ دو غائب اشخاص کے درمیان ہو تو جس مجلس میں ایجاب کی اطلاع دی جائے اسی مجلس میں قبول بھی ہونا چاہئے، امام شافعی کے نزدیک تو ایجاب و قبول کے درمیان بالکل ہی کوئی فصل نہ ہونا چاہئے، اس لئے کہ ان کے ہاں ایجاب کے بعد فوراً قبول کا پایا جانا ضروری ہے، جمہور جو مجلس کو ایک ایسی اکائی کہتے ہیں جو مختلف انفعال کو جامع ہوتی ہے اور جو رغبت کے باقی رہنے کو بتاتی ہے، ان کے نزدیک ایجاب و قبول کے درمیان ایسے کام یا بات کا فصل نہ ہو جو اس معاملہ سے بالکل غیر متعلق ہو یا ایسا کام ہو کہ اس کی وجہ سے مجلس بدل جاتی ہو (۱) (اس کا بیان عقد کی اصطلاح کے بیان میں آئے گا)۔

۲۱- عقد اجارہ کی صحت کے لئے ایسا صیغہ ضروری ہے جس میں کوئی ایسی شرط نہ لگائی جائے جو مقتضائے عقد کے منافی ہو، یا وہ فریقین میں سے ایک یا کسی تیسرے شخص کے لئے ایسے فائدہ کو ثابت کرتی ہو جس کا اجارہ کا معاملہ تقاضا نہیں کرتا، مثلاً کرایہ پر دینے والا یہ شرط لگا دے کہ اس شی سے ایک خاص مدت میں وہ خود نفع اٹھائے گا۔ اس سلسلے میں فقہاء کے مابین اختلاف اور تفصیل ہے (۲) (شرط اور عقد سے متعلق بحث کے ذیل میں اس پر گفتگو کی جائے گی)۔

۲۲- اجارہ کے صحیح اور منعقد ہونے کی شرطوں کے علاوہ اجارہ کے نافذ ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ اجارہ کے لئے ان لوگوں کی طرف سے ایجاب و قبول ہو جو معاملہ کرنے کے اہل ہوں، نیز

میں سے ہر ایک بطور خود اس معاملہ کو ختم کر سکتا ہے (۱)۔

۱۸- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ بیع کی طرح مشروط طور پر اجارہ کا معاملہ بھی درست نہیں، حنفیہ میں سے قاضی زاوہ نے تو صراحت کر دی ہے کہ ”اجارہ شرط کو قبول نہیں کرتا“۔

بعض دفعہ اجارہ بظہر مشروط معلوم ہوتا ہے لیکن درحقیقت وہ مشروط نہیں ہوتا بلکہ مستقبل سے مربوط ہوتا ہے، جیسے کوئی درزی سے کہے کہ اگر تم آج اس کپڑے کو سلو تو ایک درہم اجرت دوں گا کل سلو تو آدھا درہم۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس صورت میں خود معاملہ پر اجارہ کو نہیں بلکہ اجرت کے بعض حصوں کو مشروط کیا گیا ہے اور یہ جائز ہے، ہاں خود اجارہ کو مشروط رکھنا جائز نہیں (۲)۔

۱۹- اجارہ کے انعقاد کے لئے جو تعبیر (صیغہ) اختیار کیا جائے اس کے لئے شرط ہے کہ وہ فریقین کی زبان اور ان کے عرف میں اجارہ کے معنی پر بوضاحت دلالت کرتی ہو، فریقین کی طرف سے رغبت کے اظہار میں قطعی ہو، مشروط یا مستقبل کا وعدہ نہ ہو، البتہ اجارہ کو دو چیزوں کے درمیان دائر کرنا درست ہے، جیسے یوں کہے: میں نے تجھ کو یہ مکان اتنی ماہوار اجرت پر کرایہ پر دیا، یا وہ مکان اتنی اجرت پر کرایہ پر دیا، پس فریق ثانی نے ان میں سے کسی ایک کو قبول کر لیا، (آگے جہاں ”محل عقد“ پر گفتگو ہوگی وہاں اس سلسلے میں بحث آئے گی)۔

۲۰- اور یہ بھی شرط ہے کہ ”قبول“ ایجاب کی تمام جزئیات میں اس کے موافق ہو، اس طرح کہ کرایہ پر دینے والے نے جو کچھ ایجاب میں کہا ہے سب کو کرایہ دار قبول کرے، اور اس اجرت کو بھی قبول کرے جو اس نے ایجاب میں ذکر کی ہے تاکہ فریقین کے درمیان

(۱) البدائع ۱۳۶/۵-۱۳۸۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۳۱۱/۳، نہایۃ المحتاج ۲۷۸/۵، البدائع ۱۷۶/۳، ۱۶۵/۵-۱۶۸۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۳۱۰/۳، مطالب اولیٰ الہی ۵۹۹۔

(۲) نتائج الافکار ۲/۱۰، مطالب اولیٰ الہی ۳۳۷، نہایۃ المحتاج ۲۵۹/۵-۲۶۰، بولہیۃ الجہد ۱۳۵/۲، المغنی ۲۵۶/۶، طبع المنار۔

اطراف میں سے قمر اردیتے ہیں نہ کہ اس کے ارکان۔
اور فریقین کے بارے میں اجارہ کے انعقاد کے لئے عاقل ہونا
مشروط ہے، اس لئے پاگل اور ایسے بچہ کا اجارہ درست نہیں ہوگا جس
میں تمیز کی صلاحیت نہ ہو، چنانچہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اسی
شخص کا اجارہ منعقد ہوگا جو مال میں تصرف کر سکتا ہو۔

اجارہ صحیح ہونے کے لئے عاقدین کے سلسلے میں یہ بھی شرط ہے کہ
وہ اجارہ پر باہم رضامند ہوں، اگر معاملہ میں ”اکراہ“ (زبردستی
و مجبوری) شامل ہو تو اجارہ فاسد ہو جائے گا، جیسے کہ شافیہ، حنابلہ اور
ان کے ہم مسلک فقہاء نے اجارہ صحیح ہونے کے لئے یہ شرط بھی لگائی
ہے کہ ”اجارہ“ کا معاملہ کرنے والے کو انشاء عقد کی ولایت حاصل
ہو، چنانچہ فضولی (جو بغیر اجازت دوسرے کے لئے معاملہ طے
کرے) اجارہ طے کرے تو یہ ان کے نزدیک فاسد ہوگا۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک اجارہ کے نافذ ہونے کے لئے یہ بھی شرط
ہے کہ اجارہ کا معاملہ کرنے والا اگر مرد ہو تو مرد نہ ہو، اس لئے کہ ان
کی رائے ہے کہ مرد کے تصرفات موقوف رہتے ہیں، جبکہ صاحبین
اور جمہور فقہاء اس کی شرط نہیں لگاتے ہیں، کیونکہ ان حضرات کے
ز نزدیک مرد کے تصرفات بھی نافذ ہوتے ہیں (۱)۔

نیز جہاں اجارہ کرنے والے کو اجارہ کرنے کی ولایت حاصل ہونا
حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اجارہ کے نافذ ہونے کی شرط ہے، وہیں
دوسرے فقہاء کے نزدیک یہ اجارہ کے صحیح ہونے کی شرطیں ہیں جیسا
کہ مذکور ہوا۔

= گاؤں کے سارے لوگ مل کر معلم، سوڈن یا امام کو اجرت پر رکھیں اور ان سے
خدمت لیں تو یہ حضرات گاؤں والوں سے اپنی اجرت وصول کریں گے، ”بجائے
الاحکام العدلیہ“ کی دفعہ ۵۷۰ میں اس کے جائز ہونے کی صراحت کی گئی ہے۔
(۱) البدائع ۶۳۱-۱۷۷، الفتاویٰ الہندیہ ۳۱۰-۳۱۱۔

ایجاب و قبول میں اختیار اور مزید غور کی کوئی شرط نہ لگائی گئی ہو، کیونکہ
”خیار شرط“ معاملہ کے حکم (یعنی اثر) کو ابتداء ہی روک دیتا ہے، اور
یہی معنی کسی معاملہ کے نافذ نہ ہونے کا ہے۔

گذشتہ تمام شرائط کے علاوہ اجارہ کے لازم ہونے کے لئے یہ بھی
ضروری ہے کہ وہ ہر طرح کے خیار سے خالی ہو، چنانچہ علامہ کاسانی
کہتے ہیں کہ اجارہ خیار کی مدت میں نافذ نہیں ہوگا، اس لئے جب تک
خیار قائم رہے حکم کی حد تک اس معاملہ کے منعقد ہونے کو روک دیتا
ہے تاکہ جس نے اختیار لیا ہے وہ اپنے آپ کو دھوکہ سے بچا سکے۔
حنفیہ (۱)، مالکیہ (۲) اور حنابلہ (۳) میں سے ہر ایک کے نزدیک اجارہ
میں خیار کی شرط لگانا جائز ہے، اور اگر اجارہ کسی شیء معین پر ہو تو اس
صورت میں شافیہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

رہا اجارہ فی الذمہ تو شافیہ نے اس میں خیار شرط کو ممنوع قمر اردیا
ہے، جیسے کہ ان کا ایک قول شیء معین پر اجارہ کی صورت میں بھی عدم
جواز کا ہے (۴)۔

دوسری بحث

فریقین اور ان سے متعلق شرطیں

فریقین:

۲۳- حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک فریقین (مؤجر اور
مستاجر) عقد اجارہ کے ارکان میں سے ہیں (۵)، حنفیہ ان کو عقد کے

(۱) البدائع ۶۳۱، الفتاویٰ الہندیہ ۳۱۱/۳۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲۳۹/۲۔

(۳) کشاف القناع ۴۳۱۔

(۴) امرباب ۱/۳۰۰ طبع عیسٰی اٹلی۔

(۵) یہ بھی جائز ہے کہ ایک دفتر کے بجائے فراک ایک مجموعہ اجارہ کرے چنانچہ اگر

بچوں کا اجارہ:

۲۴- عقل و شعور کو پہنچے ہوئے بچے خود کو اجرت پر دے دیں اور اجرت ایسی طے کریں کہ جس میں غبن نہ ہو (بازار میں رائج مزدوری سے بہت کم پر) تو اگر وہ اپنے ولی کی طرف سے اس کے مجاز ہوں تو یہ معاملہ درست ہوگا، بخلاف شافیہ کے، کہ وہ اس کو مطلقاً منع کرتے ہیں، لیکن اگر اجارہ ہو ہی جائے اور اس کو پورا بھی کر دیا جائے تو بچہ اجرت کا حق دار ہوگا، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ مقررہ اجرت واجب ہوگی یا عام مروج شرح کے مطابق (۱) اگر معاملہ کرنے والا مجبور علیہ ہو (یعنی تصرف سے روک دیا گیا ہو) تو حنفیہ نیز مالکیہ کے رائج قول میں اور امام احمد کی ایک روایت کے مطابق یہ عقد اجازت پر موقوف رہے گا، اس لئے کہ ولایت شرط نفاذ ہے نہ کہ شرط صحت، اور شافیہ کے نزدیک اور مالکیہ کے ایک قول میں اور امام احمد کی ایک روایت کے مطابق یہ عقد ہی صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک ولایت معاملہ کے صحیح اور منعقد ہونے کے لئے بھی شرط ہے، صرف نافذ ہونے ہی کے لئے نہیں (۲)۔

۲۵- جس شخص کو بچہ پر ولایت حاصل ہو، اگر وہ خود بچہ کو یا اس کے مال کو اجرت پر دے تو نافذ ہوگا، اس لئے کہ شریعت کی طرف سے ”ولی“ خود اس کے قائم مقام ہے، ہاں اگر مدت مکمل ہونے سے پہلے ہی بچہ بالغ ہو جائے تو اب یہ معاملہ اس پر لازم باقی رہے گا یا نہیں، اس سلسلے میں دورائیں ہیں، بعض نے کہا کہ اب بھی یہ معاملہ لازم رہے گا، کیونکہ حق ولایت کی بنا پر معاملہ طے کیا گیا ہے، اس لئے یہ معاملہ لازم رہے گا اور بالغ ہونے کی وجہ سے ختم نہیں ہوگا، جیسے نابالغی کی حالت میں ولی نے اس کا مکان فروخت کر دیا یا اس کا نکاح کر دیا، یہ لام شافیہ کا قول

ہے جس کو شیرازی نے صحیح مذہب قرار دیا ہے، حنا بلہ کا ایک قول بھی اسی کے مطابق ہے، ابن قدامہ نے فقہ حنبلی میں اسی کو معتبر مانا ہے، اور نابالغ کے مال کو اجارہ پر دینے میں حنفیہ کا بھی یہی مذہب ہے۔

دوسری رائے ہے کہ یہ معاملہ اس پر لازم نہیں رہے گا اور بچہ کو بالغ ہونے کے بعد اجارہ کے سلسلے میں اختیار رہے گا، اس لئے کہ بالغ ہو جانے کی وجہ سے ولی کی ولایت ختم ہو چکی ہے، یہ مالکیہ کا مذہب ہے، اور شافیہ و حنا بلہ میں سے ہر ایک کے نزدیک ایک قول ہے، یہی رائے حنفیہ کے یہاں خود نابالغ کو اجارہ میں دینے کے سلسلے میں ہے، اس لئے کہ اب اس معاملہ کو باقی رکھنے میں اس کے لئے نقصان ہے کیونکہ بالغ ہونے کے بعد لوگوں کی خدمت اس کے لئے باعث عار ہے، نیز اس لئے بھی کہ منافع تھوڑا تھوڑا کر کے وجود میں آتے ہیں، اور معاملہ اجارہ منافع کے وجود میں آنے کے اعتبار سے درجہ بدرجہ منعقد ہوتا ہے، اس لئے اس کو اس معاملہ کے ختم کرنے کا حق حاصل ہوگا، جیسا کہ اگر اس نے بالغ ہونے کے بعد از سر نو معاملہ کیا ہوتا (تو اسے اس معاملہ کے ختم کرنے کا حق حاصل ہوتا)۔

اس سلسلے میں حنا بلہ کی ایک رائے اور ہے کہ جب ایسی مدت کے لئے اجارہ کا معاملہ کیا جس میں وہ بالغ ہو سکتا ہے تو بالغ ہونے کے بعد یہ معاملہ اس کے لئے لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ اگر اب بھی یہ معاملہ اس کے لئے لازم ہی رہے تو پھر یہ بات لازم آئے گی کہ گویا ولی نے عمر بھر کے لئے اس کے منافع کا معاملہ طے کر دیا ہے اور وہ اپنے زمانہ ولایت کے ختم ہونے کے بعد بھی اس میں تصرف کر رہا ہے، ہاں اگر ایسی مدت کے لئے معاملہ کیا جس میں (بظاہر) بلوغ کا تحقق نہیں ہو سکتا مگر وہ بالغ ہو گیا، تو اب یہ معاملہ لازم رہے گا (۱)۔

(۱) البدائع ۱۳/۱۵۸، المہذب ۱/۳۰۷، المغنی ۶/۳۵، کشاف الفقہ

۳/۵۳، المشریح المغیر ۳/۱۸۱-۱۸۲۔

(۱) روحہ الطالین ۳/۳۲۱-۳۲۲۔

(۲) التوضیح علی التبعیح ۳/۵۹، البدائع ۱۵۸-۱۵۹، الفتاویٰ الہندیہ ۳/۳۱۱۔

۳- کسی متعین شی کو متعین و محدود مدت کے لئے کرایہ پر دینا (۱)۔

منفعت پر اجارہ منعقد ہونے کے لئے چند شرطیں ہیں:

۲۷- اول: یہ کہ اجارہ منفعت پر ہونہ کہ عین اس شی کے ختم کر دینے پر جس کی منفعت پر معاملہ کیا گیا ہو۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں، البتہ ابن رشد نے نقل کیا ہے کہ بعض لوگوں نے اجارہ کی ان ہر دو صورتوں کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ یہ دونوں ہی مباح منفعت میں سے ہیں، جیسا کہ شافعیہ نے منفعت میں توسع سے کام لیا ہے اور بہت سی صورتوں کو اس کے تحت داخل کیا ہے (۲)۔ اس اصل سے بہت سی جزوی صورتیں متعلق ہیں جس میں عین شی استعمال کر لی جاتی ہے لیکن یہ ضمناً ہوتا ہے، جیسے دودھ پلانے والی عورت کا اجارہ ہر جانور کی جفتی کا اجارہ، پھل حاصل کرنے کے لئے درخت کرایہ پر لیا (کہ ان صورتوں میں اجارہ کے نتیجے میں اس سامان کا استعمال اور اس کا انتفاع اس طرح ہوتا ہے کہ سامان ختم ہو جاتا ہے، مثلاً عورت دودھ پلاتی ہے جو بچے کے پیٹ میں جا کر ختم ہو جاتا ہے)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اجارہ بعینہ کسی شی کو ختم کرنے پر منعقد نہیں ہو سکتا، اور مالکیہ کی صراحت ہے کہ اجارہ میں قصداً اسی چیز و سامان کو قبضہ میں نہیں لیا جاتا ہے، اور حنابلہ کا خیال ہے کہ اجارہ ایسے ہی نفع پر ہو سکتا ہے جو اصل شی کو باقی رکھتے ہوئے حاصل کیا جائے، سوائے اس کے کہ منفعت کا حصول خود اس بات کا مقتضی ہو کہ اصل شی کو تلف کیا جائے جیسے روشنی کے لئے موم (۳)۔

تیسری بحث

اجارہ کا محل

اس سلسلے میں دو چیزوں پر بحث ہوگی: کرایہ پر لئے گئے سامان کی منفعت، اور اجرت۔

مطلب اول

کرایہ پر لئے گئے سامان کی منفعت

۲۶- حنفیہ کے نزدیک ہر طرح کے اجارہ میں معقود علیہ منفعت ہے جو موقع محل کی تبدیلی سے تبدیل ہوتی رہتی ہے (۱)، اور مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک معقود علیہ یا تو اعیان کے منافع کا اجارہ ہو گا یا ذمہ میں لازم ہونے والے منافع کا (۲)، اور اجارہ ذمہ میں اجرت کی پیشگی ادائیگی ضروری ہے تاکہ ذین سے ذین کا تبادلہ قرار نہ پائے (۳)۔

حنابلہ کے نزدیک اجارہ کا محل تین میں سے ایک چیز ہوتی ہے:

۱- عمل فی الذمہ کا اجارہ جس کا تعلق کسی متعین محل سے ہو یا ایسے محل سے ہو جس کی صفت بتا دی گئی ہو، اس کی دو قسمیں کرتے ہیں: ایک یہ کہ عامل کو کسی متعین کام کی غرض سے ایک مدت کے لئے اجیر رکھا جائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کام کرنے والے کے ذمہ متعینہ کام اجرت کے ساتھ سپرد کیا جائے، جیسے کپڑے کی سلانی یا بکریوں کی چروائی۔

۲- ایسی چیز کا اجارہ جس کے اوصاف متعین ہوں اور وہ ذمہ میں لازم ہو۔

- (۱) البدائع ۳۳۱-۱۷۵، الفتاویٰ البندیہ ۳۱۱، مشہاج الطائین بحامیہ اقلیویہ ۶۸/۳، المغنی ۸/۶۔
(۲) اشرح الکبیر وجامع الدرستی ۳۳ طبع دار الفکر۔
(۳) بدایہ الجہد ۲۳۹/۲، مشہاج الطائین ۶۸/۳، المہذب ۳۹۹/۱۔

- (۱) المغنی ۸/۶، کشاف القناع ۳۶۹/۳، ۲۴۳-۱۰۔
(۲) بدایہ الجہد ۳۱۹/۲ طبع التجاریہ۔
(۳) البدائع ۱۷۵/۳، بدایہ الجہد ۳۱۹/۲، جامع الدرستی ۳۳-۱۶، المحرر ۳۵۶/۳، المغنی ۳۰۲/۵ طبع ۱۳۸۹ھ۔

اجارہ ۲۸-۳۱

ہو، چنانچہ بھاگے ہوئے جانور یا غاصب کے علاوہ کسی اور سے مال منسوب کا اجارہ درست نہیں کہ یہ آدمی اس کی حواگی سے عاجز ہوتا ہے، اسی طرح مفلوج اور ہاتھ کٹے ہوئے شخص سے یہ معاملہ کرے کہ کپڑے کو وہ خود سی دے، درست نہیں، اس لئے کہ یہ ایسے منافع ہیں کہ ذرائع کے سالم و محفوظ ہونے پر ہی یہ وجود میں آسکتے ہیں (۱)۔

اسی لئے ایسی چیزوں کا اجارہ درست نہیں جس پر معاملہ کرنے والا خود قادر نہ ہو بلکہ دوسرے کا محتاج ہو۔ اسی پر یہ رائیں مبنی ہیں کہ جفتی کے لئے زجانور اور شکار کے لئے کتے اور شاہین کا کرایہ پر لینا جائز نہیں، اور نہ یہ جائز ہے کہ کسی عورت سے دودھ پلانے پر اجرت کا معاملہ اس کے شوہر کی اجازت کے بغیر طے کیا جائے، کیونکہ یہ ایک مانع شرعی ہے جو ان چیزوں کے اجارہ میں حائل ہے، آگے اس کی تفصیل آ رہی ہے (دیکھئے: فقرہ ۱۱۶)۔

۳۱- پنجم: اجارہ صحیح ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ منفعت اس طرح واضح طور پر معلوم ہو کہ وہ جہالت جو یقین کے درمیان نزاع کا باعث بن سکتی ہے معدوم ہو جائے (۲)۔

اس شرط کا اجرت میں بھی پایا جانا ضروری ہے، اس لئے کہ غیر متعین اور مبہم صورت نفع میں ہو یا اجرت میں، نزاع کا باعث بن سکتی ہے، اس نکتہ پر تمام ہی فقہاء متفق ہیں (۳)۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۳۱۱، البدائع ۳۳، ۱۸۷، منہاج الطالبین وجامعہ اقلیوبی ۳۳، ۶۹-۷۲، اہمذب ۱/۳۹۶-۳۹۷۔

(۲) ابن رشد نے بدلیہ الجہیزہ ۳۱۲، ۱۸۰، ۲۲۳ میں نقل کیا ہے کہ سلف میں ایک جماعت قرآن اور مساقات پر قیاس کرتے ہوئے مجہول اشیاء کے اجارہ کے جواز کی قائل ہے۔

(۳) الفتاویٰ الہندیہ ۳۱۱، البدائع ۳۳، ۱۸۰، الہدایہ ۳۳، ۲۳۲، بدلیہ الجہیزہ ۳۱۲، ۱۸۰-۲۲۳، اہمذب ۱/۳۹۸-۳۹۷، المغنی ۵/۳۵۷-۳۶۸، طبع ۱۳۸۹ھ۔

۲۸- دوم: یہ کہ منفعت قابل قیمت ہو اور معاملہ کے ذریعہ اس کو حاصل کرنا مقصود ہو، اس لئے بالاتفاق ایسی چیز پر اجارہ منعقد نہیں ہوگا جو قیمت کے بغیر بھی مباح ہے، اس لئے کہ ایسی صورت میں مال کا خرچ کرنا ناجحی ہے۔

اس شرط کی تطبیق میں بعض مکاتب فقہ نے تنگی برتی ہے اور بعض نے وسعت، سب سے زیادہ تنگی حنفیہ کے یہاں ہے، یہاں تک کہ ان فقہاء نے سایہ حاصل کرنے کے لئے درخت کا اجارہ، اور پڑھنے کے لئے مصحف قرآنی کے اجارہ کو بھی منع کیا ہے، انہیں کے قریب قریب مالکیہ ہیں، مگر وہ مصاحف قرآنی کے اجارہ کو جائزتر اروتے ہیں، کو اس کو مکروہ وہ بھی کہتے ہیں۔ جب کہ حنابلہ نے سب سے بڑھ کر وسعت کی راہ اختیار کی ہے اور ہر مباح منفعت پر اجارہ کو جائزتر اریا ہے اور ان سے قریب تر شافعیہ کا مسلک ہے، تاہم انہوں نے اجارہ کی بعض ان صورتوں کو منع کیا ہے جن کی حنابلہ نے اجازت دی ہے جیسے دینار (روپے پیسے)، اس لئے کرایہ پر لئے جائیں کہ ان کے ذریعہ آرائش مقصود ہو، یا درخت کرایہ پر لئے جائیں کہ اس پر کپڑے خشک کئے جائیں، یہ حنابلہ کے ہاں صحیح قول کے مطابق جائز ہے (۱)۔

۲۹- سوم: یہ شرط بھی ہے کہ منفعت ایسی ہو کہ اس کا حاصل کرنا مباح ہو، نہ ایسی طاعت ہو کہ شریعت میں اس کے کرنے کا مطالبہ ہو، نہ معصیت ہو جس سے منع کیا گیا ہے، یہ شرط تفصیلی بحث چاہتی ہے اور فقہاء کے مابین اختلاف بعد میں ذکر کیا گیا ہے (ملاحظہ ہو فقرہ ۱۰۸)۔

۳۰- چہارم: اجارہ صحیح ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ منفعت ایسی ہو کہ اس کے حاصل کرنے پر شرعاً اور حقیقتاً ہر دو لحاظ سے قدرت

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۳۱۱، البدائع ۳۳، ۱۷۵-۱۷۶، جامعہ الدسوقی ۳۳، ۲۰، لشرح المغیرہ ۳، ۶۰، اہمذب ۱/۳۹۳-۳۹۵، جامعہ اقلیوبی علی شرح الہدایہ ۳، ۶۹، لحرر ۱/۳۵۶، المغنی ۵/۳۰۶، طبع ۱۳۸۹ھ۔

مزاع کا باعث نہیں ہوتا (۱)۔

اجرت طے کئے اور عوض کا ذکر کئے بغیر اگر کوئی شخص دوسرے شخص سے یا اس کے سامان سے انتفاع کرے تو کیا وہ دوسرا شخص مستحق اجرت ہوگا؟ اس بارے میں فقہاء شافعیہ کی چار آراء ہیں: پہلی رائے: یہ ہے کہ اس پر اجرت لازم ہو جائے گی۔ یہ مزنی کا قول ہے، وہ کہتے ہیں کہ اس نے اپنے عمل کو خرچ کیا ہے اس لئے اس کی اجرت لازم ہونی چاہئے۔

دوسری رائے: یہ ہے کہ اگر کہے کہ فلاں کپڑا اسل دو، تو اجرت لازم ہو جائے گی اور اگر خود سلنے والا پہل کرے اور کہے کہ مجھے دو کہ میں اس کو سل دوں تو اجرت لازم نہ ہوگی۔ یہ ابو اسحاق کا قول ہے، کیونکہ جب اس نے خود سینے کا حکم دیا تو حکم کے ذریعہ گویا اس کام کو اس پر لازم قرار دیا اور آدمی دوسرے پر کوئی کام اجرت کے بغیر واجب نہیں کر سکتا ہے، اور جب اس نے خود حکم نہیں دیا تو سرے سے وہ بات ہی نہیں پائی گئی کہ جس کی وجہ سے اجرت واجب ہوتی ہے، اس لئے اجرت لازم نہیں ہوگی۔

تیسری رائے: یہ ہے کہ اگر کارگیر کا سلائی کی اجرت لے کر سلائی کرنا معروف ہو، تو اجرت اس پر لازم ہوگی، اور اگر وہ اس کام کے لئے معروف نہ ہو تو اجرت بھی لازم نہ ہوگی، یہ ابو عباس کی رائے ہے، اس لئے کہ جب اجرت لے کر اس کا کام کرنا معروف ہے تو ”عرف“ اس کے حق میں بدرجہ شرط ہوگا (۲)۔

چوتھی رائے: یہی شافعیہ کا اصل مذہب ہے، یہ ہے کہ کسی صورت میں اس کی اجرت واجب نہ ہوگی، کیونکہ اس نے اپنا مال بغیر

منفعت کا معلوم ہونا:

۳۲- منفعت کبھی محل و مقام کی تعیین سے متعین ہوتی ہے کبھی خود منفعت کا ذکر ہی کافی ہوتا ہے، مثلاً کسی شخص سے کپڑا سینے کے لئے معاملہ کیا اور اس نے سلائی کا ڈیزائن بتادیا۔ کبھی تعیین و اشارہ کے ذریعہ معلوم ہو جاتی ہے، جیسے کسی شخص کو مز دور رکھا کہ یہ نلہ فلاں فلاں مقام تک پہنچادے۔

۳۳- نفع کا محل و مقام متعین کرنے کی شرط اجارہ کی دو قسمیں کر دیتی ہے، ایک ”اجارہ یعنی“ جس میں کسی شے مقرر و متعین کا نفع حاصل کیا جاتا ہے، اگر وہ شے ضائع ہو جائے تو اجارہ کا معاملہ ہی ختم ہو جاتا ہے، جیسے رہائش کے لئے مکانات کا اجارہ، دوسرے ایسی چیز کا اجارہ جس کے اوصاف بیان کر دیئے گئے ہوں اور وہ دوسرے فریق کے ذمہ میں ہو، یہ منفعت ہر ایسی چیز سے حاصل کی جا سکتی ہو جو ان اوصاف کی حامل ہوں، ایسی چیز اگر ضائع ہو جائے تو وہ اس کی جگہ اس طرح کی دوسری چیز فراہم کر دے گا۔

حنابلہ کے نزدیک، نیز شافعیہ کی ایک رائے کے مطابق یہ بھی شرط ہے کہ وہ اجارہ سے پہلے کرایہ پر لی گئی اس چیز کو دیکھ لے، ورنہ کرایہ پر لینے والے کو ”خیار رویت“ حاصل رہے گا، شافعیہ ہر اجارہ میں اس شرط کو ضروری قرار دیتے ہیں، لیکن حنابلہ اجارہ کی بعض صورتوں ہی میں یہ شرط لگاتے ہیں، جیسے دودھ پلانے والی عورت کا بچہ کو دیکھنا، اور کاشتکار کا کاشت کے لئے کرایہ پر حاصل کی جانے والی زمین کو دیکھنا (۱)۔

۳۴- اجارہ جس منفعت پر طے پاتا ہے اس کی تعیین کے لئے جمہور فقہاء عرف کو معتبر مانتے ہیں، لہذا استعمال کی کیفیت عرف و عادت پر موقوف ہوگی۔ اس سلسلے میں تفاوت چونکہ معمولی ہوتا ہے، اس لئے یہ

(۱) تبیین الحقائق ۵/۱۱۳، الہدایہ ۳/۲۴۱، مجلۃ الأحکام العدلیۃ: دفعہ ۵۲۷،

المشرح المصغر ۳۹۳ طبع دوم، جاہلیۃ الرسول ۳/۲۳-۲۴، المغنی ۵/۵۱۱-

(۲) المہذب ۱/۳۱۷-۳۱۸ طبع دوم۔

(۱) المہذب ۱/۳۹۵-۳۹۶، المغنی ۵/۳۵۷-۳۶۸۔

جائے (لیکن اس کی ذات طے نہ کی جائے کہ فلاں چیز ہی چاہنے جو تمہارے پاس ہے بلکہ اوصاف کا ذکر ہو)، جیسے مخصوص اوصاف کے حامل جانور کا اجارہ کرے تاکہ اس پر سوار ہو کر کسی مقرر جگہ پر جائے تو اس میں مدت کا اعتبار نہیں۔

عام طور پر شافعیہ بھی اس مسئلہ میں حنابلہ ہی کے موافق ہیں (۱)۔ اس سے قریب رائے مالکیہ کی ہے، ان کا مسلک ہے کہ بعض معاملات میں مدت اجارہ متعین ہے، جیسے جانور کے اجارہ کی مدت ایک سال ہوگی، مزدور کی پندرہ سال ہوگی، مکان کی اس کے حسب حالت، اور زمین کی تیس سال ہے۔ رہا کسی متعین شئی میں متعین عمل، جیسے سلائی وغیرہ تو اس میں زمانہ کا متعین کرنا جائز نہیں ہے (جیسے کوئی شخص کسی درزی کو ایک سال کے لئے کرایہ پر رکھے یا دھوبی کو ایک سال کے لئے کرایہ پر لے لے کہ میرے جتنے کپڑے ملیں یا ایک سال میں جتنے کپڑے دھلیں ان کی سلائی یا دھلائی تم کو کرنی ہوگی اور میں تمہیں سالانہ دو ہزار روپا کروں گا یہ جائز نہیں ہے) (۲)۔

۳۶- ”اجیر مشترک“ میں نفع کام کی تعیین سے متعین ہو جاتا ہے، اور وہ اس طرح کہ ایک کاریگر جو مختلف لوگوں کے کام کرتا ہو اس سے کوئی کام لیا جائے، کیونکہ جب کام کی بنیاد پر اجارہ کا معاملہ کیا جائے اور کام ہی پوری طرح متعین نہ ہو تو یہ چیز نزاع و اختلاف کا باعث بن سکتی ہے، لہذا اگر کسی کاریگر سے اجارہ کا معاملہ کیا اور کام جیسے سلائی، چرواہی وغیرہ متعین نہیں کیا، تو یہ معاملہ جائز نہیں ہوگا، بلکہ جواز کے لئے ضروری ہے کہ اس کام کی جنس، اس کی نوعیت، اس کی مقدار اور کیفیات و تفصیلات بھی بیان کر دے۔

(۱) المہذب ۱/ ۳۹۶-۳۹۰، المغنی ۵/ ۳۲۳، کشاف القناع ۳/ ۲-۵، المحرر ۳۵۶/۱۔
(۲) المشرح المصغر ۳/ ۱۶۰-۱۷۰، المشرح الکبیر وجامعہ الدرستی ۳/ ۱۲، لفروقہ فرق ۲۰۸۔

عوض کے خرچ کیا ہے، لہذا اس کے لئے عوض واجب نہ ہوگا، جیسے کہ وہ اپنا کھانا کسی کھانے والے کو کھلا دیتا۔ ان اقوال سے واضح ہوتا ہے کہ شافعیہ میں سے ابو العباس عرف کو فیصلہ کا معیار بنانے میں جمہور کے ساتھ ہیں۔

۳۵- اگر منفعت بذات خود معروف ہو تو منفعت محض بیان مدت سے متعین ہو جاتی ہے، جیسے رہائش کے لئے کرایہ پر مکانات کا حصول، یہاں جب مدت متعین ہو جائے، نفع کی مقدار بھی معلوم ہو جائے گی، رہ گئی یہ بات کہ رہنے والوں کی قلت و کثرت سے فرق ہوتا ہے تو یہ فرق معمولی ہوتا ہے یہ حنفیہ کی رائے ہے۔

صاحبین کی رائے یہ ہے کہ ہر وہ اجارہ جس میں سامان اجارہ کی سپردگی کے ساتھ ہی اجرت واجب ہو جاتی ہے، اگر اس میں سپردگی کا وقت متعین نہ کیا جائے تو اجارہ باطل ہوگا اور امام ابو حنیفہ اس کے جواز کے قائل ہیں۔

اور یہ شرط عام نہیں ہے، بعض اجارات میں ضروری ہوگی، جیسے خدمت کے لئے غلام، پکانے کے لئے دیگ، پہننے کے لئے کپڑا وغیرہ۔ اور بعض میں نہیں ہوگی (۱)۔

حنابلہ نے اس کے لئے ایک واضح ضابطہ مقرر کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ اجارہ کسی سامان کا ایک مدت کے لئے کیا جائے تو اس مدت کا معلوم ہونا ضروری ہے، جیسے مکان، زمین اور خدمت یا چرواہی یا کپڑا بنائی یا سلائی کے لئے آدمی، اس لئے کہ (ان صورتوں میں) مدت ہی اس کام کو متعین و منضبط کر سکتی ہے اور اس کے ذریعہ اجارہ میں تعیین عمل میں آسکتی ہے۔ بعض نے یہ بھی شرط لگائی ہے کہ مدت ایسی ہو کہ اس میں اس سامان کے باقی رہنے کا غالب گمان ہو، چاہے یہ مدت طویل کیوں نہ ہو، ہاں اگر کسی خاص کام کے لئے کوئی چیز کرایہ پر دی

(۱) المہذب ۳/ ۲۳۱، الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۲۱۱۔

آگے جہاں اجیر خاص اور اجیر مشترک کی بحث آئے گی وہاں تفصیل سے اس کا ذکر ہوگا۔

۳۸- عقد اجارہ کے لازم ہونے کے لئے منفعت میں یہ بھی شرط ہے کہ کوئی ایسا عذر نہ پیدا ہو جائے کہ جس کی وجہ سے اس شئی سے انتفاع ممکن نہ رہے، یہ حنفیہ کی رائے ہے جیسا کہ ہم نے ان کا مسلک ذکر کیا، کیونکہ اجارہ میں گو اصل یہ ہے کہ وہ بہ اتفاق عقد لازم ہے اور یکطرفہ طور پر اس کو ختم نہیں کیا جاسکتا، مگر ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ اجارہ کی مشروعیت انتفاع کے لئے ہے، پس اجارہ اس وقت تک جاری رہے گا جب تک منفعت باقی ہو، اس لئے جب نفع اٹھانا ممکن نہ رہے تو یہ معاملہ لازم نہ رہے گا۔ مالکیہ نے بھی صراحت کی ہے کہ اگر منفعت کا حصول ممکن نہ رہے تو اجارہ ختم ہو جاتا ہے، اگرچہ عقد کے وقت اس چیز کی تعیین نہ کی گئی ہو جس سے نفع حاصل کیا جانا ہے جیسے مکان، دکان، حمام، کشتی وغیرہ، یہی حکم جانور کا بھی ہے اگر متعین ہو، ان حضرات نے یہ کہا ہے کہ تعذر تلف کے مقابلہ میں عام ہے۔

شافعیہ اپنے ایک قول کے مطابق اس کے قائل ہیں کہ عذر عقد کو ختم کرنے کا سبب مانا جائے گا، اس لئے کہ انہوں نے یہ کہا ہے کہ معقود علیہ یعنی منافع کا حاصل کرنا ممکن نہ رہے تو عقد فسخ ہو جاتا ہے، جیسے کسی شخص نے (جس کے دانت میں درد تھا) کسی شخص کو اجرت پر طے کیا کہ اس کا ایک دانت اکھاڑ دے، لیکن اس کا درد ختم ہو گیا (۱)، چنانچہ آگے جہاں اجارہ فسخ کرنے کی وجہ سے اجارہ کے ختم ہونے کا ذکر ہے، وہاں اس پر گفتگو ہوگی۔

ہاں اگر اجیر خاص ہو تو مدت کا بیان کر دینا کافی ہے، بقول شیرازی کہ اگر منفعت کی مقدار خود اس کے ذکر سے متعین ہو جائے جیسے کپڑوں کی سلائی، تو اس کام اور منفعت کے ذکر ہی سے اس کی تعیین کافی ہو جائے گی، اس لئے کہ جب وہ خود معلوم و متعین ہے تو وہ کسی اور ذریعہ سے تعیین کا محتاج نہیں.... اور اگر کسی شخص کو دیوار کی تعمیر کے لئے اجیر رکھا تو یہ معاملہ اسی وقت درست ہوگا کہ دیوار کا طول و عرض اور اس کے تعمیر میٹرل کی تفصیل بھی ذکر کر دی جائے (۱)۔

۳۷- کبھی منفعت عمل اور مدت دونوں کی وضاحت سے بھی متعین ہو جاتی ہے، جیسے ایک شخص دوسرے کو کہے: میں نے تم کو اجیر رکھا، تم میرے لئے یہ کپڑا آج سی دو۔ یہاں اس نے عمل یعنی کپڑے کی سلائی کے ذریعہ منفعت کو متعین کر دیا اور مدت یعنی آج کی صراحت کے ذریعہ بھی۔

عمل اور مدت دونوں کی تعیین کے ساتھ معاملہ کرنے میں فقہاء کی دورائیں ہیں:

ایک رائے ہے کہ یہ جائز نہیں، اس سے معاملہ فاسد ہو جائے گا، اس لئے کہ مدت پر معاملہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ بغیر کام کے بھی اجرت واجب ہو، کیونکہ اس کی حیثیت اجیر خاص کی ہے، اور عمل کا ذکر کرنے کی وجہ سے وہ اجیر مشترک ہو گیا اور اجرت عمل سے مربوط ہوتی ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ اور شافعیہ کی رائے ہے اور یہی ایک روایت حنابلہ کی بھی ہے۔

دوسری رائے اس کے جائز ہونے کی ہے، کیونکہ مقصود کام پر اجارہ ہے اور مدت کا ذکر محض جلدی کام کرانے کے لئے ہے۔ یہ صاحبین اور مالکیہ کا قول ہے اور یہی ایک روایت حنابلہ کی بھی ہے (۲)۔

(۱) البدائع ۳/۱۸۳، المہذب ۱/۳۹۶-۳۹۸، کشاف القناع ۳/۵-۷،
 حاشیہ الدسوقی ۳/۱۲۔
 (۲) البدائع ۳/۱۸۵، شرح المکیر و حاشیہ الدسوقی ۳/۱۲، المہذب ۱/۳۹۶،
 لہجہ ۱/۳۵۶۔

(۱) البدائع ۳/۱۹۸، المہذب ۳/۲۵۰، الفتاویٰ الہندیہ ۳/۳۱۱، المہذب ۱/۳۰۶، لشرح المصنف ۳/۳۹۶۔

غیر منقسم شی کی اجارہ:

۳۹- جس سامان کے نفع پر اجارہ کا معاملہ کیا جائے، اگر وہ غیر منقسم اور مشترک ہو اور حصہ داروں میں سے ایک اپنے حصہ کا نفع اجارہ پر لگائے تو اس کا اپنا حصہ خود اپنے دوسرے شریک کو اجارہ پر دینا بالاتفاق جائز ہے لیکن کسی اور کو دینے میں اختلاف ہے، جمہور (یعنی حنفیہ میں سے صاحبین، شافعیہ اور مالکیہ اور امام احمد بن حنبل اپنے ایک قول میں) اس صورت کو بھی جائز قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ اجارہ بیع ہی کی ایک قسم ہے، تو جیسے ایسی غیر منقسم شی کو بیچنا درست ہے، اس کا اجارہ بھی درست ہے، ایسی غیر منقسم اشیاء کو اجارہ پر حاصل کر کے باری باری کر کے اس سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کی بیع جائز ہے۔ معنی میں آیا ہے کہ ابو حفص عکبری نے شریک کے علاوہ دوسرے شخص کو بھی اس کو اجارہ پر دینے کی اجازت دی ہے اور اس کی طرف امام احمد نے بھی اشارہ کیا ہے، اس لئے کہ یہ ایسی چیز کا معاملہ کرنا ہے جو اس کی ملکیت میں ہے، اور جب یہ اس کے شریک کے ساتھ اپنے حصہ میں جائز ہے تو دوسرے کے ساتھ بھی جائز ہوگی جیسے بیع، نیز جب دونوں شریک مل کر اس کو اجارہ پر دے سکتے ہیں تو تنہا ایک کے لئے بھی اس کی اجازت ہونی چاہئے کہ جس شی کو دو شریک مل کر بیچ سکتے ہیں اس کو تنہا ایک حصہ دار بھی اپنے حصہ کے بقدر فروخت کر سکتا ہے۔

امام ابو حنیفہ، زفر اور امام احمد کے ایک قول کے مطابق یہ جائز نہیں، اس لئے کہ پوری شی میں پھیلے ہوئے جزوی نفع کو حاصل کرنا اس وقت تک متصور نہیں ہو سکتا جب تک باقی شی بھی کرایہ دار کے حوالہ نہ کر دی جائے، اور اس پر باہم عقد ہوا نہیں، پس شرعاً اس کی تسلیم متصور نہیں ہے۔ باہمی اتفاق رائے کے ساتھ باری باری ہر ذمہ دار کا اس شی سے فائدہ اٹھانا تقاضہ عقد کے مطابق ممکن نہیں،

اس لئے کہ اگر یہ منافع کا بتوارہ وقت کے اعتبار سے ہو (مثلاً شریک ایک سال کھیتی کرے گا اور کرایہ دار دوسرے سال) تو ایسی صورت میں کرایہ دار ایک خاص مدت کے لئے پوری شی سے نفع اٹھائے گا، اور اگر یہ بتوارہ انتفاع کی جگہ کے اعتبار سے ہو (جیسے نصف اراضی پر شریک کھیتی کرے اور نصف پر کرایہ دار) تو ایسی صورت میں ہر ذمہ دار کے قبضہ میں دوسرے کا حصہ ہوگا، اور گویا ہر ایک دوسرے کے قبضہ والی شی میں اپنے مستحق منافع کا تبادلہ کر رہا ہے، اور یہ دونوں صورتیں عقد اجارہ کا تقاضہ نہیں ہیں (۱)۔

مطلب دوم اجرت

۴۰- کرایہ پر لینے والا شخص منفعت کے حصول کے عوض میں دینے کا جو التزام کرے وہ ”اجرت“ ہے، جو چیز خرید و فروخت کے معاملہ میں قیمت بن سکتی ہے اجارہ میں اجرت ہو سکتی ہے، نیز جمہور کی رائے یہ ہے کہ جو باتیں قیمت میں شرط ہیں وہی اجرت کے لئے بھی شرط ہیں (۲)۔

اجرت کا معلوم ہونا واجب ہے آپ ﷺ نے فرمایا: ”من استأجر أجيراً فليعلمه أجراً“ (۳) (جو کسی کو مزدور رکھے اسے

(۱) البدائع ۱۸۷/۳-۱۸۸، شرح الروض ۴۰۹/۲، المغنی ۱۳۷/۶، المہذب ۳۹۵/۱، الاضاف ۳۳/۶، شرح الصغیر ۵۹/۳-۶۰۔

(۲) شرح الصغیر ۱۵۹/۳، نہایہ المحتاج ۳۲۲/۵، المغنی ۳۳۷/۵، الفتاویٰ الہندیہ ۳۱۲/۳، الاقویار ۵۱/۲ طبع الحلی۔

(۳) حدیث: ”من استأجر أجيراً فليعلمه أجراً“ کی روایت بیہقی نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے، جس کے شروع میں ہے: ”لا يسأوم الرجل على موم أجبه“ (کوئی شخص اپنے بھائی کے بھائی پر بھائی بناؤ نہ کرے)، نیز انہوں نے اس کی روایت حضرت ابو سعید خدری سے بھی کی ہے، جس کی سند میں انقطاع ہے سحر نے بھی حدیث سے مراد ان کی متابعت کی ہے عبدالرزاق نے

کے واقعہ سے ثابت ہے کہ انہوں نے اجرت کا بدل نکاح کو بنایا۔ حنفیہ اس کو جائز نہیں کہتے، ان کا خیال ہے کہ منفعت اور اجرت دونوں کی جنس الگ الگ ہونی چاہئے مثلاً رہائش کی اجرت خدمت ہو سکتی ہے (۱)۔

۴۲- فقہاء کے ایک گروہ کی رائے ہے کہ جس عمل پر اجارہ کا معاملہ طے پایا ہے، خود اس کے ایک حصہ یا اس کے ذریعہ ہونے والی پیداوار کے ایک حصہ کو اجرت قرار دینا درست نہیں، کیونکہ اس میں غرر ہے، اس لئے کہ جس چیز پر اس نے محنت کی اگر وہ حاصل نہ ہو سکا اور ضائع ہو گیا تو اجیر اجرت سے محروم ہو کر رہ جائے گا۔ رسول اللہ ﷺ نے

اس بات سے منع فرمایا کہ آنا پینے والے سے کہا جائے کہ تم جو آنا پیو گے اس کا ایک تہائی تمہاری اجرت ہوگی (۲) نیز اس لئے بھی کہ اجیر رکھنے والا خود اجرت ادا کرنے سے قاصر ہے اور دوسرے کی قدرت کی وجہ سے وہ اس پر قادر تصور نہیں کیا جاسکتا۔ یہی حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ ذبح کی ہوئی بکری کا چمڑا چھیلے جانے کی اجرت خود اس کا چمڑا ہو، یا گیسوں پینے کی اجرت خود آنا کا ایک حصہ مقرر کیا جائے تو یہ جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ اجرت کی مقدار متعین نہیں ہو پائی کیونکہ چمڑے کا مستحق وہ چھیلے جانے کے بعد ہی ہوگا اور اسے معلوم نہیں کہ چمڑا مکمل طور پر محفوظ رکھ لیا جائے گا یا نہیں (۳)۔

حنا بلہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں بشرطیکہ اجیر کے عمل میں سے

(۱) الہدایہ ۳/۳۳۳، حاشیہ ابن عابدین ۵/۵۲، الفتاویٰ الہندیہ ۳/۳۱۱-۳۱۲

(۲) حدیث ”الیٰ نبی ﷺ عن قنیز الطحان“ کی روایت دارقطنی اور بیہقی نے حضرت ابو سعید خدری سے کی ہے اس کی سند میں بعض غیر معروف رووی ہیں مگر ابن حبان نے اس حدیث کی توثیق کی ہے (تخصیص الجیر ۳/۶۰)۔

(۳) الہدایہ ۳/۳۳۳، الفتاویٰ الہندیہ ۳/۳۳۳، لشرح الصغیر ۳/۱۸ طبع دارالعارف، بولندہ الجہد ۲/۲۳۶، منہاج الطالبین و جامعہ اقلیوبی

اس کی اجرت مزدوری بھی بتا دینی چاہئے)، اگر ایسی چیز کو اجرت مقرر کیا جو بطور دین ذمہ میں ثابت ہو سکتی ہے، جیسے درہم و دینار، مانی تولی اور معمولی فرق کی حامل گنی جانے والی اشیاء، تو ضروری ہے کہ اس کی جنس، نوعیت، صفت اور مقدار واضح کر دی جائے۔ اگر اس میں اس قدر ابہام ہو کہ نزاع پیدا ہو سکتی ہے تو معاملہ فاسد ہو جائے گا، اگر فساد معاملہ کے باوجود اس کرایہ دار نے نفع اٹھایا لیا تو مروج و معروف اجرت واجب ہوگی (۱) یعنی وہ اجرت جو اس کام سے واقفیت رکھنے والے لوگ متعین کریں۔

۴۱- جمہور نے اس کو جائز قرار دیا ہے کہ جس منفعت پر اجارہ کا معاملہ طے کیا جائے اس منفعت کو اس کی اجرت بھی بنایا جائے۔ شیرازی کا بیان ہے کہ منافع کا اپنی ہی جنس سے اجارہ درست ہے جیسے ایک ہی سامان کی اسی سامان سے خرید و فروخت جائز ہے، کیونکہ منافع کی اجارہ میں وہی حیثیت ہے جو بیع میں بیع کی، چنانچہ ابن رشد کہتے ہیں کہ امام مالک نے اس کو درست قرار دیا ہے کہ ایک گھر کا کرایہ دوسرے مکان میں رہائش کو مقرر کیا جائے (۲)، بہوتی کی گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک مکان کا کرایہ دوسرے مکان کی رہائش یا کسی خاتون سے نکاح کو بنایا جاسکتا ہے جیسا کہ حضرت شعیب علیہ السلام

= حضرت ابو ہریرہ اور حضرت ابو سعید خدری دونوں سے یا ایک سے ان الفاظ میں روایت کی ہے ”من اساجر اجیرا فلبس لم اجودہ“ (جو شخص کسی مزدور کو رکھے تو اس کی اجرت اس کے حوالے کر دے) امام احمد نے ابراہیم کے واسطے سے حضرت ابو سعید خدری سے اس کے ہم معنی روایت کی ہے اس روایت کے سلسلے میں پیشی کا بیان ہے کہ میرا خیال ہے کہ ابراہیم نے حضرت ابو سعید سے نہیں سنا ہے اور اود نے اس کی روایت اپنی مراسیل میں ایک اور سند سے کی ہے نساہی کا خیال ہے کہ اس حدیث کی سند حضرت ابو ہریرہ تک نہیں پہنچتی ہے (تخصیص الجیر ۳/۶۰ مطبوعہ الفکر ۱۹۵۰ء)۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۳/۳۱۲، الاختیار ۲/۵۰ طبع اقلیوبی۔

(۲) المہرب ۱/۹۹، بولندہ الجہد ۲/۲۱۳، کشاف القناع ۳/۶۵

شریعت کی مقررہ شرطوں میں سے کسی میں کوتاہی کا اثر: ۴۳- اجارہ منعقد ہونے کی شرطوں میں سے کوئی شرط پوری نہ ہو تو کو بظاہر معاملہ کی صورت پائی جائے مگر یہ اجارہ باطل ہوگا، کیونکہ جب کوئی معاملہ منعقد ہی نہ ہو پائے تو حکم اور اثر و نتیجہ کے اعتبار سے اس کا وجود وعدم دونوں برآمد ہے، حنفیہ ایسی صورت میں نہ مقررہ اجرت واجب قرار دیتے ہیں اور نہ وہ مروجہ اجرت جو ایسی صورت میں واجب ہوتی ہے جب کہ عقد فاسد ہو اور کوئی ایسی شرط مفقود ہو جو اصل معاملہ کی صحت پر اثر انداز نہیں ہوتی، کیونکہ حنفیہ ”باطل“ اور ”فاسد“ معاملات میں فرق کرتے ہیں، حنفیہ کی رائے ہے کہ باطل وہ معاملہ ہے جو کسی طور پر مشروع ہی نہ ہو، نہ اپنی ذات کے اعتبار سے اور نہ خارجی اوصاف کے لحاظ سے۔ فاسد وہ معاملہ ہے جو ذاتی طور پر درست ہو البتہ اپنے اوصاف کے اعتبار سے درست نہ ہو، اسی لئے اس پہلو سے عقد کو معتبر مانا جاتا ہے، لہذا ان کے نزدیک اجرت، مدت کار اور جس چیز پر عقد ہوا ہے، اس کے غیر متعین ہونے یا ایسی شرطیں لگانے کی صورت میں جن کا معاملہ اجارہ تقاضہ نہیں کرتا اگر اجرت پر لینے والے نے منفعت حاصل ہی کر لی تو امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے نزدیک مروجہ اجرت (اجرت مثل) واجب ہوگی، البتہ ضروری ہے کہ یہ اجرت اجرت مقررہ سے بڑھ کر نہ ہو اور اگر نفع نہ اٹھایا جائے تو حنفیہ اور ایک روایت کے مطابق حنا بلہ کے نزدیک اجرت واجب نہ ہوگی (۱)۔

۴۴- جمہور فقہاء باطل اور فاسد معاملات میں کوئی فرق نہیں کرتے، ان کا خیال ہے کہ شارع نے جو شرطیں لگائی ہیں اگر ان میں سے کوئی نہ پائی جائے تو معاملہ درست نہ ہوگا، اس لئے کہ شریعت میں ایسا معاملہ ممنوع ہے، اور ممانعت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ شرعاً معاملہ

ایک جزء شائع یعنی مشترک وغیر متعین حد کو اجرت مقرر کرے، جیسا کہ کھیتی اور باغات میں بٹائی، یا تجارت میں مضاربت کا معاملہ ہے، چنانچہ کسی شخص کو پچاس فیصد نفع پر جانور دینا جائز ہوگا تا کہ وہ اس کی پرورش کرے (۱)، اسی طرح کھیتی یا باغ کسی شخص کو ۶/۱ کے تناسب سے بٹائی پر دے سکتا ہے، اس لئے کہ جب اس نے یہ چیزیں دیکھ لیں تو مشاہدہ کے ذریعہ اس کو اس کا علم حاصل ہو گیا اور یہ سب سے قوی ترین ذریعہ علم ہے (۲)۔

مالکیہ بھی بعض ان صورتوں میں کہ جن میں اندازہ سے اجرت کی تعیین ہو جاتی ہے حنا بلہ کے ہم خیال ہیں، چنانچہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی کہے یہ لکڑی کاٹو اور اس کا آدھا تمہارا ہے، یا کھیتی کاٹو اور نصف تم لے لو تو یہ جائز ہے، بشرطیکہ عادت کی بناء پر معلوم ہو کہ کتنی لکڑی کاٹ سکے گا، یہی حکم کھجور، زیتون توڑنے اور اون کا تنے وغیرہ کا ہے، اور جائز ہونے کی وجہ اس سے آگاہ ہونا ہے، اور اگر یوں کہے کہ تم لکڑی کاٹو یا کھیتی کاٹو، جو کچھ کاٹو اس کا آدھا تمہارے لئے ہے تو جائز ہے کہ یہ جعلہ کے قبیل سے ہے (۳) اور جعلہ میں بعض ایسی باتوں کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے جن کو اجارہ میں نظر انداز نہیں کیا جاسکتا ہے۔

زیلعی حنفی نے اسی طرح کی ایک صورت ذکر کی ہے کہ کوئی شخص بکر کو سوت دے کہ آدھے پر بن دے تو مشائخ بلخ نے حاجت کی رعایت کرتے ہوئے اس کو جائز قرار دیا ہے لیکن فتاویٰ ہندیہ میں لکھا ہے کہ زیادہ صحیح اس صورت کا جائز نہ ہونا ہے (۴)۔

(۱) المغنی و المشرح الکبیر ۱۶/۱۳۔

(۲) المغنی و المشرح الکبیر ۱۶/۷۲۔

(۳) المشرح الصغیر ۳۳/۲۴-۲۵۔

(۴) الفتاویٰ الہندیہ ۳۵/۳۳۔

(۱) البدائع ۳۲/۲۱۸، شرح الدرر ۳۳/۲۹۰، حاشیہ ابن ماجہ ۵/۳۹، تبیین

الحقائق ۵/۲۲۱، المغنی ۵/۳۳۱۔

ہے کہ اب کرایہ پر لینے والا منفعت کا اور کرایہ پر دینے والا مقررہ اجرت کا مالک ہو جائے گا۔

لیکن ان کے علاوہ اجارہ کے کچھ ضمنی احکام بھی ہیں (۱)، اور وہ یہ کہ اجارہ کے ذریعہ مالک دوسرے کو سامان کرایہ پر حوالہ کرنے، اس کو نفع اٹھانے پر قدرت دینے، اور (کرایہ دار) اس سامان کی حفاظت کرنے کی ذمہ داری لیتا ہے۔

اگر اجارہ ”کام“ پر ہو اور اجیر مشترک ہو، تو اجیر سامان کی حفاظت کرتے ہوئے کام کی انجام دہی اور کام سے فراغت کے بعد سامان کی واپسی اور حوالگی کی ذمہ داری قبول کرتا ہے۔ اگر اجیر خاص ہو تو معاملہ کی بنیاد مدت ہوگی اور کام کی حیثیت ضمنی ہوگی، اور اگر اجارہ کام پر ہی طے پایا ہو جیسے مدرس اور دودھ پلانے والی عورت، تو وہ کام یا مدت میں سے ایک کا بایں طور پابند ہوگا کہ اجارہ مشترک ہو تو کام کا اور اجیر خاص ہو تو وقت کا، آگے اس کی وضاحت ہوگی۔

منفعت اور اجرت کی ملکیت اور اس کا وقت:

۴۶- حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ محض معاملہ کر لینے کی وجہ سے اجرت واجب نہیں ہوتی بلکہ دو صورتوں میں واجب ہوتی ہے، یا تو پیشگی اجرت کا معاملہ طے پا چکا ہو یا جس بات پر معاملہ طے پایا ہے وہ حاصل کر لی گئی ہو۔ حنفیہ کے یہاں ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ اجرت کی پیشگی ادائیگی طے تو نہ پائی ہو لیکن بالفعل پیشگی اجرت ادا کر دی جائے۔ چنانچہ کاسانی کے بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ اجرت تین صورتوں میں سے ایک میں واجب ہوتی ہے:

اول: معاملہ طے کرنے ہی میں جلد اجرت ادا کرنے کی شرط لگا دی

(۱) البدائع ۳/۲۰۱۔

سرے سے وجود ہی میں نہ آئے، چاہے ممانعت اصل عقد سے متعلق ہو، یا کسی خارجی اور لازمی یا عارضی وصف کی وجہ سے ہو، ان تمام صورتوں میں ممانعت کا نتیجہ یہ ہوگا کہ عقد بے اثر ہو کر رہ جائے، نہ کرایہ دار کا اس سے نفع اندوز ہونا جائز ہوگا اور نہ اس پر مقررہ اجرت ہی واجب ہوگی، ہاں اگر سامان اجارہ پر قبضہ کر لیا یا اسی سے نفع حاصل کیا، یا اتنی مدت قبضہ کے بعد گذر گئی کہ اس میں نفع حاصل کیا جاسکتا ہے تو اب مروجہ اجرت (اجرت مثل) واجب ہوگی، گو اس کی مقدار کتنی بھی ہو اس لئے کہ اجارہ بیع (خرید و فروخت) کی طرح اور منفعت سامان (بیع) کی طرح ہے، اور بدل و عوض کے واجب و ثابت ہونے میں بیع فاسد کا حکم وہی ہے جو بیع صحیح کا ہے، تو یہی بات اجارہ میں بھی ہونی چاہئے، یہ امام شافعی کا نقطہ نظر ہے (۱)۔ نفع یا اس کا کچھ حصہ حاصل کر لے تو امام مالک اور امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے، البتہ اگر محض سامان پر قبضہ کر لیا اور اتنی مدت گذر گئی کہ اس میں نفع اٹھا سکتا تھا تو صرف امام احمد سے ایک روایت ہے کہ مروجہ اجرت واجب ہوگی، مالکیہ و حنابلہ کے اس نقطہ نظر کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسے نفع پر عقد فاسد ہے جس کو اس نے حاصل نہیں کیا ہے، اس لئے اس کا عوض بھی اس پر لازم نہ ہوگا (۲)۔

فصل سوم

اجارہ کے اصل اور ضمنی احکام

مطلب اول

اجارہ کے اصل احکام

۴۵- اجارہ صحیح ہو تو اس پر اجارہ کا حکم اصلی مرتب ہوتا ہے، اور وہ یہ

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/۲۶۲، منہاج الطالبین و جامعہ اعلیٰ بی ۳/۸۶، امجد (۳۹۹/۱)۔

(۲) المغنی ۵/۳۳۱، طبع ۱۳۸۹ھ، شرح الصغیر ۳/۱۹-۲۳-۳۱-۳۲۔

اجارہ ۷۴

اگر اس صورت میں تعجیل کی شرط نہ ہو تو اجارہ فاسد ہو جائے گا، ۴۔ اس وقت بھی تعجیل واجب ہے جب اجرت کو متعین نہ ہو اور منفعت جس پر اجارہ کا معاملہ ہو آجر کے ذمہ میں ضمانت ہو۔ اس اثناء میں اگر منافع کی فراہمی شروع ہو جائے تو کوئی مضائقہ نہیں، البتہ اگر تین دنوں سے زیادہ گزر جائے اور استفادہ شروع نہ کرے تو اجارہ جائز نہیں سوائے اس کے کہ پوری اجرت پیشگی ادا کر دے، کیونکہ اگر اجرت بھی پیشگی ادا نہ کی جائے تو دوطرفہ دین کا تبادلہ لازم آئے گا۔

بعض حضرات کی رائے ہے کہ کو تین دنوں کے اندر اور اس کے بعد منافع کو حاصل کرنا شروع کرے پھر بھی پیشگی تمام اجرت کا ادا کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ منافع کے ابتدائی حصہ پر قبضہ اس کے آخری حصہ پر قبضہ نہیں ہے۔

سامان اجارہ کے استعمال و استفادہ سے پہلے پیشگی پوری اجرت ادا کئے جانے کے وجوب سے وہ صورت معتمد قول کے مطابق مستثنیٰ ہے جس میں سامان اجارہ سے استفادہ کا آغاز دشوار ہو، اور وہ یہ ہے کہ سفر کے لئے جانور وغیرہ کرایہ پر لیا جائے، سفر بھی لمبی مسافت کا ہو، اور ایسے وقت میں ہو کہ عام طور پر اس زمانہ میں لوگ سفر نہیں کیا کرتے، نیز اجرت کی مقدار بھی زیادہ ہو، تو ایسی صورت میں پوری اجرت پیشگی ادا کرنی واجب نہیں ہوگی بلکہ اس کثیر اجرت کے کچھ حصہ کی ادائیگی بھی کافی ہوگی، ہاں اگر اجرت ہی معمولی مقرر ہوئی ہو تو پوری اجرت پیشگی ادا کر دینی واجب ہوگی۔ یہ حکم صاف اور اہم کے سوا دوسروں سے متعلق ہے، ان دونوں کی اجرت کی ادائیگی کے وقت میں اختلاف ہو تو کام کی تکمیل کے بعد ہی اجرت واجب ہوگی، اگر دونوں باہم رضامند ہوں تو تمام اجرت کی پیشگی یا بعد میں دونوں طرح ادائیگی کی گنجائش ہے۔ اسی طرح مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر مقررہ معین اجرت پر اجارہ کا معاملہ طے پایا اور معین اجرت کی پیشگی ادائیگی

گئی ہو، کیونکہ حضور نے فرمایا: "المسلمون عند شروطہم..." (۱) (مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں)۔

دوم: شرط نہ تھی مگر اجرت پہلے ہی ادا کر دی کیونکہ بیع میں سامان وصول کرنے سے پہلے قیمت ادا کر دینی درست ہے، اور اجارہ بھی ایک طرح کی بیع ہی ہے جیسا کہ گذرا (اس لئے اس مسئلہ میں اجارہ کو بیع پر قیاس کیا جائے گا)۔

سوم: جس چیز پر معاملہ طے پایا ہے اس کو وصول کر لے، اس لئے کہ جب ایک فریق اپنے عوض کا مالک ہو گیا تو ضروری ہے کہ دوسرے فریق کو بھی اس کے مقابل عوض کا مالک بنائے تاکہ مساویانہ طور پر فریقین کے درمیان لین دین عمل میں آئے (۲)۔

۷۴۔ مالکیہ کے نزدیک اجارہ میں اصل یہ ہے کہ مدت اجارہ کی تکمیل پر اجرت ادا کی جائے (۳) بخلاف بیع کے، کہ اس میں اصل یہ ہے کہ ثمن پہلے ادا کر دیا جائے، البتہ اس سے چار صورتیں مستثنیٰ ہیں جن میں پیشگی اجرت ادا کرنی واجب ہے اور وہ یہ ہیں: ۱۔ پیشگی ادائیگی کی شرط لگا دی جائے، ۲۔ ایسا ہی عرف ہو، جیسا کہ مکانات یا سفر حج کے لئے جانور کے کرایہ پر لینے میں پیشگی کرایہ ادا کرنے کا عرف ہے، ۳۔ کسی متعین سامان کو اجرت مقرر کیا گیا ہو جیسے متعین کپڑا ہو، ایسی صورت میں پیشگی اجرت ادا کرنا واجب ہے، اور

(۱) حدیث: "المسلمون عند شروطہم..." کی روایت ابو داؤد اور حاکم نے حضرت ابو ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے "المؤمنون عند شروطہم..." ابن حزم اور عبدالحق نے اسے ضعیف قرار دیا ہے اور ترمذی نے صحیح قرار دیا ہے ترمذی اور حاکم نے "لا شرطاً لأجل حراماً أو حرم حلالاً" (سوائے ایسی شرطوں کے جو کسی حرام کو حلال کر دے یا کسی حلال کو حرام کر دے) کے اضافہ کے ساتھ اس کی روایت کی ہے، جو ضعیف ہے (تخصیص الجہر ۲۳/۳)۔

(۲) الہدایہ ۲/۲۳۲، الفتاویٰ الہندیہ ۳/۳۱۳، البدائع ۲/۲۰۲۔

(۳) بشرح الصغیر ۱/۶۱۱، حاشیہ الدرستی ۲/۳۔

عوض ہے جس کا عقد معاوضہ میں مطلقاً ذکر آیا ہے، لہذا ”حق“ نفس معاملہ کی وجہ سے ثابت ہو جائے گا جیسے کہ خرید و فروخت میں قیمت اور نکاح میں مہر واجب ہوتا ہے، اور جب نفع حاصل کر لے تو اجرت ثابت و مؤکد ہو جائے گی۔

اور اگر اجارہ کی بنیاد عمل ہو تو بھی محض معاملہ طے کرنے سے اجرت واجب ہو جائے گی، اور کرایہ پر دینے والا اس کا مالک بھی بن جائے گا اور اجیر رکھنے والے کے ذمہ میں وہ دین ترار پائے گی، البتہ اجرت کی حوالگی اور اس کی سپردگی اسی وقت واجب ہوگی جب کہ اجیر اپنا عمل سپرد کر دے یعنی اسے پورا کر دے یا اگر اجیر خاص ہو تو مدت مقررہ گذر جائے، یہ اجرت عمل پر اس لئے موقوف ہوگی کہ یہ عمل کا عوض ہے، اس کا حکم سامان پر اجارہ سے مختلف ہوگا، کیونکہ وہاں سامان کو حوالہ کرنا کو یا خود اس کے نفع کا حوالہ کر دینا ہے، اور جب کرایہ دار نفع حاصل کر لے یا مدت اجارہ اس طرح گذر جائے کہ نفع اٹھانے میں کوئی چیز رکاوٹ نہیں تھی تو اجرت مؤکد و ثابت ہوگی، اس لئے کہ جس چیز پر معاملہ ہوا تھا اس پر اس نے قبضہ کر لیا ہے، لہذا اب اس کا بدل بھی ثابت ہو جانا چاہئے، یا اس لئے کہ (مدت گذر جانے کے باوجود اس سے نفع نہ اٹھانے کی صورت میں) یہ منافع خود اس کے اختیار سے ضائع ہوئے ہیں۔

جب عقد اجارہ مکمل ہو گیا اور عقد ایک مقررہ مدت پر ہوا ہے تو اب اجارہ پر حاصل کرنے والا اس مقررہ مدت تک اس سے نفع اٹھانے کا مالک ہو گیا، لہذا اب جو نفع اس شئی سے متعلق ہو رہا ہے وہ اس کی ملکیت میں ہو رہا ہے، اس لئے کہ اب وہی اس میں تصرف کا مالک ہے، اور کو یا تقدیراً نفع موجود ہے (۱)۔

کاعرف متروک ہو گیا تو اجارہ فاسد ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ متعین بیع کو بہ تاخیر قبضہ میں دینا ہے، اور یہ جائز نہیں کہ دو طرفہ دین پر مبنی معاملہ ہے، اور اس صورت میں اجارہ فاسد ہو جاتا ہے کو عملاً معاملہ کے بعد پیشگی ہی اجرت ادا کر دے، پھر بھی یہ اجارہ فاسد رہے گا، اس لئے کہ معاملہ اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ معاملہ میں بہ عجلت ادائیگی کی شرط بھی ہو اور اجرت پہلے ادا بھی کر دی جائے۔ مالکیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ صانعین اور اجیر فراغت کار سے پہلے تجھیلا اجرت لینا چاہتے ہیں اور آجریں اس کے لئے تیار نہ ہوں تو لوگوں کے درمیان مروجہ عرف کے مطابق عمل ہوگا، اگر عرف اس سلسلے میں موجود نہ ہو تو تکمیل کار کے بعد ہی اجرت ادا کی جائے گی، البتہ مکانات یا سواری کے کرایہ میں یا سامان فروخت کرنے کی اجرت جو ایجنٹ وغیرہ کو دی جاتی ہے اس میں گذرے ہوئے اوقات اور مکمل کئے ہوئے کام کے بقدر اجرت ادا کی جائے گی (یعنی جتنا کام ہوگا اور جیسے جیسے ہوتا جائے گا اسی کے حساب سے اجرت دی جائے گی)۔ ہاں جب اجرت متعین نہ ہو، اور نہ تجھیلا ادائیگی کی شرط طے پائی ہو، نہ اس طرح ادائیگی کا عرف ہی ہو، اور منافع بھی عامل و کرایہ دار کے ذمہ میں واجب نہ ہوں تو تجھیلا اجرت کی ادائیگی واجب نہیں اور اس صورت میں جب کہ اجرت کی پیشگی ادائیگی واجب نہیں، یومیہ اجرت ادا کی جائے گی، یعنی آجر ایک دن کا نفع حاصل کر لے یا ایک دن اس کو استفادہ پر قدرت دے دی جائے تو اس دن کی اجرت اس پر لازم ہوگی، یا پھر تکمیل عمل کے بعد اجرت ادا کر دے گا۔

۴۸ - شافعیہ اور حنابلہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ جب معاملہ مطلق ہو (اور اجرت ادا کرنے کی مدت مقرر نہ کی گئی ہو) تو محض معاملہ طے پا جانے کی وجہ سے اجرت واجب ہو جائے گی البتہ اجرت ادا کرنی اس وقت واجب ہوگی جب سامان حوالہ کر دیا جائے اور نفع اٹھانے پر قدرت دے دی جائے کو عملاً اس نے نفع نہ اٹھایا ہو، اس لئے کہ یہ ایسا

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/۳۲۲، ۲۶۱، المہذب ۱/۳۹۹، المغنی ۵/۳۲۹، اور اس کے بعد کے صفحات۔

ہے، اس لئے کہ اس سامان پر قبضہ کرنا خود منافع پر قبضہ کرنے کے قائم مقام ہے۔

کرایہ دار کا دوسرے کو زائد اجرت پر دینا:
۴۹ م- مالکیہ اور شافعیہ نے اسے مطلقاً جائز قرار دیا ہے، چاہے دوسرا کرایہ پہلے کرایہ کے برابر ہو یا کم و بیش، اس لئے کہ جیسا کہ مذکورہوا اجارہ ایک طرح کی خرید و فروخت ہے، لہذا اس کو حق ہے کہ چاہے تو پہلی ہی قیمت پر فروخت کرے یا اضافہ و کمی کے ساتھ، امام احمد نے بھی اپنے صحیح ترین قول کے مطابق اس رائے کی موافقت کی ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ دوسرے اجارہ میں جو اجرت مقرر کی گئی وہ اور پہلے اجارہ کی اجرت کی جنسیں الگ الگ ہیں تو یہ اجارہ مطلقاً جائز ہے اور اس کی وجہ پہلے ذکر کی جا چکی ہے، لیکن اگر دونوں اجرتیں ایک ہی جنس کی ہوں تو کو دوسرے کرایہ دار سے جو کرایہ کا عقد ہوا ہے وہ صحیح ہوگا، لیکن پہلے کرایہ دار کے لئے اس اضافہ سے استفادہ حلال نہیں ہے، اس کو چاہئے کہ اس اضافہ کو صدقہ کر دے، کیونکہ اس اضافہ میں شبہ (شبہ ربا) ہے، ہاں اگر پہلے کرایہ دار نے اس کرایہ کی چیز میں کوئی اضافہ کیا ہے تو اب اس کے لئے یہ اضافہ جائز و حلال ہوگا، اس لئے کہ یہ اضافہ شدہ کرایہ اس سامان میں کئے گئے اضافہ کے مقابلہ میں تصور کیا جائے گا۔

حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ پہلے کرایہ دار نے کوئی چیز کرایہ پر حاصل کی اور اس میں اضافہ کیا تو اب دوسرے کرایہ دار سے لیا جانے والا اضافہ مطلقاً جائز ہوگا، چاہے دونوں اجرتوں کی جنس ایک ہو یا مختلف، اور مالک نے اس کو اس کی اجازت دی ہو یا نہیں۔

امام احمد کا ایک تیسرا قول بھی ہے کہ اگر مالک نے پہلے کرایہ دار کو

کرایہ دار کا سامان کو کرایہ پر دینا:

۴۹- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور صحیح قول کے مطابق حنابلہ) اس بات کے قائل ہیں کہ اجارہ پر کوئی شئی حاصل کرنے کے بعد کرایہ دار مالک کے علاوہ کسی اور کو وہ شئی کرایہ پر دے سکتا ہے بشرطیکہ وہ سامان ایسا ہو کہ استعمال کرنے والے کے فرق سے خراب اور متاثر نہ ہوتا ہو، البتہ اجارہ کی جو مدت مقرر ہوئی ہے اسی مدت کے اندر ہی اس پر قبضہ کر لے، بہت سے فقہاء سلف نے اس کو مطلقاً جائز قرار دیا ہے، چاہے وہ اس کرایہ دار سے اتنا ہی کرایہ لے جو وہ خود ادا کر رہا ہے یا اس سے زیادہ، البتہ فقہاء حنابلہ میں سے قاضی نے اس کو مطلقاً منع کیا ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ایسی چیز کے نفع سے منع کیا ہے جو ابھی آدمی کے ضمان ہی میں نہ آئی ہو "إن النبی ﷺ

نہی عن ربح ما لم یضمن" (۱) اور یہاں منافع ابھی اس کے ضمان میں نہیں آئے ہیں، لہذا یہ جائز نہیں، لیکن پہلی رائے زیادہ صحیح

(۱) حدیث: "لہی عن ربح ما لم یضمن" کے بارے میں ابن جریر نے بلوغ الامرام میں لکھا ہے کہ یہ ایک حدیث کا لکڑا ہے جس کی روایت ابن ماجہ کے علاوہ صحاح ستہ کے باقی مصنفین، ابن خزیمہ اور حاکم نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن عدہ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے "لا یحل سلف و بیع، ولا شرطان فی بیع، ولا ربح ما لم یضمن، ولا بیع ما لبس عندک" (قرض کی شرط) کے ساتھ فقہ حلال نہیں ہے اور نہ ایک فقہ میں دو شرطیں درست ہیں اور نہ نفع درست ہے جب تک کہ ضمان میں نہ آجائے اور نہ ایسی چیز کو فروخت کرنا جو تمہارے پاس نہ ہو) (سبل السلام ۱۶۳ طبع مصنفی الجلسی)۔

ترمذی نے اس کو حسن صحیح کہا ہے (جامع الترمذی ۵۳۶۱۳ طبع مصنفی الجلسی)۔ جبکہ طبرانی نے اس کی روایت حکیم بن حزام سے ان الفاظ میں کی ہے "لہی عن النبی ﷺ عن أربع خصال فی البیع: عن سلف و بیع، و شرطین فی بیع، و بیع ما لبس عندک، و ربح ما لم یضمن" (بی ﷺ نے مجھے فقہ میں چار چیزوں سے منع فرمایا: قرض کے ساتھ فقہ سے اور ایک فقہ میں دو شرطوں سے اور ایسی چیز کے بیچنے سے جو تمہارے پاس نہ ہو اور ایسی چیز کے نفع سے جو ضمان میں نہ ہو) (الدرایہ ۱۵۲۲)۔

چونکہ قبضہ سے پہلے بیع جائز نہیں ہے اس لئے یہ بھی جائز نہیں (۱)۔
حنفیہ اس کو بالکل ہی منع کرتے ہیں، منقولہ شی ہو یا غیر منقولہ، قبضہ سے پہلے ہو یا قبضہ کے بعد، کرایہ دار خود مالک کو کرایہ پر دے، یا وہ کسی اور کرایہ دار کو دے اور وہ مالک کو۔

کرایہ دار مالک کو کرایہ پر دے تو کیا پہلا اجارہ باطل ہو جائے گا؟
اس سلسلے میں دو رائیں ہیں: صحیح یہ ہے کہ باطل نہیں ہوگا، اور دوسری رائے ہے کہ اجارہ باطل ہو جائے گا، اور یہ اس لئے کہ اس صورت میں ایک تضاد پیدا ہو جائے گا، اس لئے کہ وہ مالک کے لئے کرایہ ادا کرنے کا پابند ہے، تو اس طرح وہ ایک ہی جہت سے خود صاحب دین بھی ہے اور مدیون بھی، اور یہ کھلا تضاد ہے۔

مطلب دوم

وہ ضمنی احکام جن کے مالک اور کرایہ دار پابند ہیں

مالک کی ذمہ داریاں

الف۔ کرایہ پر لگائی جانے والی چیز کی سپردگی:

۵۲- مالک کی ذمہ داری ہوگی کہ کرایہ دار کے لئے کرایہ پر لگائے گئے سامان سے استفادہ کو ممکن بنائے، اور وہ اس طرح کہ سامان مدت مقررہ کی تکمیل تک یا مقررہ مسافت کو قطع کرنے کے لئے کرایہ پر لگائی گئی چیز حوالہ کر دے۔ عرف اور رواج کے مطابق کسی شی سے

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۳/۲۵۳، ابن ماجہ ۵۶/۵ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ لوطاب
۳۱۷/۵ طبع انوار، الہدایہ ۳/۲۳۶، البدائع ۳/۲۰۶، جہیز الدوسقی
والشرح الکبیر ۳/۷-۸، امرب ۱/۳۰۳، المغنی مع الشرح الکبیر
۵۳/۱-۵۵

نوٹ: سبکی کی رائے ہے کہ کرایہ دار کا عین اس شی کا مالک کو کرایہ پر دینا اکثر صورتوں میں بیع عریہ کے مشابہ ہے، جس سے منع کیا گیا ہے اور نہ ہی اس لئے حنفیہ نے اس سے منع کیا ہے۔

اس میں اضافہ کرنے کی اجازت دی تھی تب تو یہ جائز ہوگا ورنہ نہیں۔
خلاصہ یہ کہ جمہور فقہاء مذکورہ تفصیل کے مطابق کرایہ پر حاصل کی ہوئی چیز پر قبضہ کرنے کے بعد اس کو کرایہ پر لگانے کی اجازت دیتے ہیں۔

۵۰- کرایہ دار قبضہ سے پہلے کسی اور کو کرایہ پر دے سکتا ہے یا نہیں؟
اس سلسلے میں مالکیہ مطلقاً جواز کے قائل ہیں، منقولہ سامان ہو یا غیر منقولہ، پہلے والے کرایہ پر لگایا جائے یا اس سے زیادہ پر یا کم پر، یہی شافعیہ کا قول غیر مشہور ہے اور حنابلہ کی بھی ایک روایت ہے، اس لئے کہ جس چیز پر معاملہ طے پایا ہے وہ منافع ہے اور عین شی پر قبضہ سے اس کے منافع پر قبضہ نہیں ہو پاتا، لہذا منافع میں قبضہ ہونے اور نہ ہونے کا کوئی اثر نہیں ہوگا۔ شافعیہ کے قول مشہور اور حنابلہ کے ایک قول کے مطابق جس طرح قبضہ سے پہلے کسی چیز کو فروخت کرنا جائز نہیں اسی طرح کرایہ پر بھی لگانا جائز نہیں۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف غیر منقولہ اشیاء میں اس کو جائز قرار دیتے ہیں، منقولہ اشیاء میں نہیں۔ امام محمد مطلقاً منع کرتے ہیں، یہ اختلاف دراصل اس اختلاف پر مبنی ہے کہ امام ابوحنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک غیر منقولہ اشیاء کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اختلاف صرف فروخت کرنے میں ہے، کرایہ پر لگانے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس کے ما جائز ہونے پر تینوں متفق ہیں۔

۵۱- کرایہ دار نے مالک سے جو چیز کرایہ پر لی ہو اگر خود اس کو ہی کرایہ پر دے تو کیا یہ جائز ہوگا؟ اس سلسلے میں مالکیہ اور شافعیہ مطلقاً جواز کے قائل ہیں، منقولہ شی ہو یا غیر منقولہ، قبضہ سے پہلے ہو یا قبضہ کے بعد، حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ حنابلہ کا دوسرا قول ہے کہ

اجارہ ۵۳-۵۴

اور وہ غصب کر لیا جائے تو کرایہ دار کو اختیار ہوگا کہ معاملہ کو ختم کر دے یا اتنی معمولی مدت تک انتظار کرے جس پر اجرت نہیں لی جاتی کہ شاید اسے غاصب سے چھین کر دوبارہ حاصل کر لیا جائے۔

اور اگر متعین سامان کا اجارہ نہیں کیا بلکہ ایسی شیئی کا اجارہ کیا جو ابھی ذمہ میں ہے تو کرایہ دار کو اجارہ فسخ کرنے کا حق نہیں، اور مالک کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس کا بدلہ فراہم کرے، نیز کرایہ دار کو حق نہیں کہ وہ غاصب سے منصوبہ سامان کے سلسلے میں فریق بنے۔ شافیہ اور حنابلہ کا خیال ہے کہ اگر مالک کے لئے بدلہ فراہم کرنا دشوار ہو تو کرایہ دار معاملہ کو ختم کر سکتا ہے۔

اگر اجارہ کی ایک مدت مقرر تھی تو مدت گزرنے کے ساتھ ہی اجارہ ختم ہو جائے گا، اگر کسی متعین سامان پر عمل کا اجارہ تھا جیسے کسی رخ پر جانور کو لے جانا، تو اس کو حق ہوگا کہ معاملہ کو ختم کر دے، اور اگر کسی مقررہ سامان پر ایک مدت کے لئے اجارہ تھا تو اس کو اختیار ہوگا کہ معاملہ کو ختم کر دے یا اس کو باقی رکھے اور غاصب سے معروف اجرت (اجرت مثل) کا مطالبہ کرے، پس اگر اس نے اجارہ کو فسخ کر دیا تو اس پر گزری ہوئی مدت کی اجرت واجب ہوگی، ہاں اگر خود آجر ہی غاصب ہو تو وہ اجرت کا مستحق نہیں ہے۔

حنفیہ میں سے قاضی خاں کی رائے ہے کہ اجارہ سامان اجارہ کے غصب کرنے سے فسخ نہیں ہوگا، اگر کچھ مدت کے لئے غصب کیا گیا تو اس حساب سے کرایہ واجب ہوگا، مگر صاحب ہدایہ کا خیال ہے کہ غصب کی وجہ سے اجارہ ختم ہو جائے گا، لیکن غصب کی وجہ سے اجرت ساقط ہو جائے گی، کیونکہ سامان کرایہ کی حوالگی کو اس کے نفع کے حوالہ کرنے کے قائم مقام اس لئے تصور کیا گیا تھا کہ اس طرح آدمی نفع اٹھانے پر قادر ہو جاتا ہے، تو جب غصب کی وجہ سے نفع اٹھانے کی قدرت فوت ہوگی تو تسلیم و حوالگی بھی باقی نہیں رہی، یہی

استفادہ کے لئے جو ضمنی چیزیں مطلوب ہوں ان کی فراہمی اور تکمیل بھی اس میں شامل ہوگی۔

چونکہ سامان کرایہ حوالہ کرنے سے مراد اس سے استفادہ کو ممکن بنانا ہے اس لئے مدت کرایہ میں اگر کرایہ دار کے فعل کے بغیر اس میں ایسی کوئی بات پیش آجائے جس سے استفادہ ممکن نہ رہے، تو اس کی اصلاح بھی مالک کی ذمہ داری ہوگی، جیسے مکان کی مرمت اور ایسی تمام شکایات کا دور کرنا جو رہائش میں مخل ہوں، اس کے علاوہ وہ شرطیں بھی ملحوظ رہیں جن کا پہلے ذکر آچکا ہے یعنی مالک کا سامان کرایہ کو حوالہ کرنے پر قادر ہونا، منفعت کو واضح کرنا اور اس کو پوری طرح متعین و مقرر کرنا۔

۵۳- عمل کے اجارہ میں اجیر اپنی خدمات کو کرایہ پر لگاتا ہے، اور اس کا طے شدہ کام کو انجام دینا منفعت کو حوالہ کرنا ہے۔

اگر اس کے عمل کا تعلق کسی شیئی سے ہو جو اس کو حوالہ کی گئی ہو اور وہ ”اجیر مشترک“ ہو تو کام کی تکمیل کے بعد اس سامان کی واپسی اس کی ذمہ داری ہے، اگر اس کے عمل کا تعلق کسی ایسی شیئی سے نہیں جو اس کے حوالہ کی گئی تو اب محض اس کا مطلوبہ کام کو انجام دے دینا ہی واپسی اور حوالگی متصور ہوگی، جیسے: طبیب یا تجارتی ایجنٹ، اور اگر وہ اجیر خاص ہو تو اجیر رکھنے والے کے ہاں اس کا اپنے آپ کو اس کام کے لئے پیش کر دینا ہی کافی ہے اور یہ اس کی طرف سے تسلیم و حوالگی سمجھی جائے گی (۱)۔ آگے اس کی تفصیل آئے گی۔

ب۔ سامان کرایہ غصب ہو جانے کا تاوان:

۵۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ متعین سامان کا اجارہ طے پایا ہو

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۲۱۳-۲۳۷-۲۳۸، منہاج الطالبین و جامعہ اقلیوبی

وعمیرہ ۳/ ۷۸-۷۹، کشاف القناع ۳/ ۱۲۔

ہوتی ہے، اگر اجرت پہلے ادا کرنے کی بات طے تھی تو مؤجر کو حق ہے کہ جس چیز پر معاملہ طے کیا تھا اسے روک لے تا آنکہ اجرت وصول کر لے، یہ حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے اور شافعیہ کا ایک قول بھی اسی کے مطابق ہے، اس لئے کہ اجیر کا عمل اس کی ملک ہے، لہذا وہ اسے روک سکتا ہے، کیونکہ اجارہ میں منافع کی وہی حیثیت ہے جو بیع میں بیع کی۔ شافعیہ کا ایک قول ہے کہ ایسا کرنا جائز نہیں، حنا بلکہ کا بھی یہی نقطہ نظر ہے، اس لئے کہ وہ سامان (جس میں اس نے کام کیا ہے اور محنت صرف کی ہے) اس کے پاس رہن نہیں رکھا گیا۔ جن حضرات نے اجیر کو سامان روک رکھنے کی اجازت دی ہے ان کا خیال ہے کہ ایسی چیزیں جن میں کاریگر کے عمل کا اثر باقی ہو، ان کو اجرت حاصل کرنے تک روک سکتا ہے، جیسے دھوبی اور رنگریز دھلے اور رنگے ہوئے کپڑے کو، اور جس کی صفت کا اس چیز میں اثر باقی نہیں رہتا وہ اس کو نہیں روک سکتا، جیسے قلی اس لئے کہ معقود علیہ اس کی محنت ہے اور وہ اس شی میں قائم و موجود نہیں، اس لئے اس کو روک رکھنا ناقابل تصور ہے، بخلاف مالکیہ کے، کہ انہوں نے اس صورت میں بھی عامل کو سامان روک رکھنے کا حق دیا ہے (۱)۔

ب۔ شرط یا رواج کے مطابق ہی سامان کا استعمال اور اس کی محافظت:

۵۷- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ کرایہ دار کے لئے ضروری ہے کہ سامان کرایہ کو اسی مقصد کے لئے استعمال کرے جس کے لئے وہ چیز بنائی گئی ہے، نیز اس کا بھی خیال رکھے کہ اس طرح استعمال کرے جو

(۱) البدائع ۳/ ۲۰۳-۲۰۴، الہدایہ ۳/ ۲۳۳-۲۳۴، تمییز الحقائق ۱۱/ ۳۰۸-۳۰۹، لوطاب ۱۵/ ۲۳۱، مغنی ۱۵/ ۳۳۶، ۳۹۵، کشاف القناع ۳/ ۲۹۳-۳۰۰۔

وجہ ہے کہ اگر غصب کے باوجود استفادہ نفع اندوزی باقی رہی تو اجرت ساقط نہ ہوگی، جیسے کسی زمین کو درخت لگانے کے لئے کرایہ پر حاصل کیا گیا اور غاصب نے درخت سمیت وہ زمین غصب کر لی تو اجرت ساقط نہ ہوگی (۱)۔

ج۔ عیوب کا تاوان:

۵۵- بیع کی طرح اجارہ کے معاملہ میں بھی خیاریع حاصل ہوتا ہے، جو عیب استفادہ میں نقص و کمی کا باعث بن جائے وہ خیاریع کا سبب ہوتا ہے خواہ یہ عیب یوں ہو کہ غیر معین شئی تھی، صرف وصف بیان کر دیا تھا اور اس سامان میں کوئی بیان کردہ وصف موجود نہیں تھا اس وجہ سے ہو یا منفعت حاصل کرنے سے پہلے اور معاملہ طے پانے کے بعد کوئی عیب پیدا ہوا ہو، بہر صورت کرایہ دار کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اس معاملہ کو ختم کر دے یا پوری اجرت پر اسی حالت میں اس سے فائدہ اٹھائے، آگے عیب کی بنا پر اجارہ فسخ کرنے سے متعلق بحث ہوگی وہاں اس سلسلے میں بھی گفتگو کی جائے گی (۲)۔

کرایہ دار کی ذمہ داریاں

الف۔ اجرت کی ادائیگی اور مالک کو منفعت روک لینے کا حق:

۵۶- جیسا کہ پہلے گذرا "اجرت" کرایہ دار کے نفع اٹھانے پر واجب

(۱) الدرر اللیالی شرح الکبیر ۳/ ۳۱، شرح الصغیر ۳/ ۱۸۰، منہاج الطالبین وحاشیہ اقلیو بی ۳/ ۸۵، روضۃ الطالبین ۱۵/ ۲۳۲، کشاف القناع ۳/ ۱۹-۲۳، المغنی ۱۵/ ۲۳۸۔

(۲) شرح الدرر ۳/ ۲۷۸-۲۷۹، کشف الحقائق وشرح الوقایہ ۳/ ۱۶۵، الہدایہ ۱۱/ ۳۰۵۔

کا کرایہ کیا گیا کہ اس کو مقررہ جگہ تک پہنچادے تو مالک کی ذمہ داری ہوگی کہ اس کو اسی جگہ وصول کر لے، سوائے اس کے کہ اجارہ آمدورفت کا طے پایا ہو۔

بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ کرایہ دار کی ذمہ داری ہے کہ کرایہ داری ختم ہونے کے بعد وہ کرایہ کی چیز مالک کو واپس لوٹائے، گو مالک نے اس کا مطالبہ نہ کیا ہو، اس لئے کہ کرایہ دار کو معاملہ ختم ہونے کے بعد اس کے روک رکھنے کی اجازت نہیں دی گئی تھی، اس لئے اسے وہ سامان واپس لوٹانا چاہئے جیسا کہ عاریت کا حکم ہے (۱)۔
اجارہ کی اقسام کے ذیل میں اس پر تفصیلی گفتگو ہوگی۔

فصل چہارم

اجارہ کا خاتمہ

۵۹- فقہاء متفق ہیں کہ اجارہ مدت اجارہ کی تکمیل، یا مقررہ معقود علیہ کی ہلاکت، یا اتالیہ کی وجہ سے ختم ہو جاتا ہے۔
حنفیہ کا خیال ہے کہ فریقین میں سے ایک کی موت، یا کسی ایسے عذر کے پیش آجانے کی وجہ سے بھی اجارہ کو ختم کیا جاسکتا ہے جو سامان کرایہ سے استفادہ کرنے میں رکاوٹ ہو، اور یہ اس وجہ سے کہ ان حضرات کی رائے ہے کہ اجارہ میں منفعت کے تجدد یعنی اس کے لحاظ بلحاظ حاصل ہونے کی وجہ سے اس کی اجرت میں بھی تجدد ہوتا ہے۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کی رائے ہے کہ ان وجوہ کی بناء پر اجارہ ختم نہیں ہوتا، کیونکہ ان کی رائے ہے کہ اجرت معاملہ اجارہ سے اسی طرح ثابت ہو جاتی ہے، جیسے ثمن معاملہ بیع کی وجہ سے۔
ذیل میں ان اسباب کی تفصیلات ذکر کی جاتی ہیں:

معاملہ میں طے پایا ہے، یا اگر کوئی شرط طے نہ پائی ہو تو معروف و مروج طریقہ پر استفادہ کرے، نیز سامان کرایہ سے استفادہ یا اس کو خرچ کرنے میں طے شدہ معاہدہ کے مطابق یا اس سے کم درجہ کا انتفاع کرے لیکن جس بات پر اتفاق ہوا ہے اس سے زیادہ استفادہ نہ کرے، چنانچہ مکان رہائش کے لئے کرایہ پر لیا تو اسے مدرسہ یا کارخانہ نہیں بنا سکتا، اور جانور خاص اپنی سواری کے لئے کرایہ پر لیا تو اس پر کسی اور کو سوار نہیں کر سکتا (۱) (اس تفصیل کے مطابق جو آگے زمین، مکانات اور جانوروں کے سلسلے میں آ رہی ہیں)۔ نیز کرایہ دار کے استعمال کی وجہ سے سامان کرایہ میں جو کمی ہو، اسی کی ذمہ داری ہوگی کہ اس کی اصلاح کرے (۲)۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کرایہ پر حاصل کیا گیا سامان کرایہ دار کے پاس امانت ہے، لہذا اگر کرایہ دار کی زیادتی، جس حد تک استعمال کی اجازت دی گئی تھی اس سے تجاوز، اور اس سامان کی حفاظت و نگہداشت میں اس کرایہ دار کی کوتاہی کے بغیر وہ چیز ضائع ہوگئی تو اس پر ضمان نہیں، اس لئے کہ اجارہ کے ذریعہ کرایہ دار کا قبضہ اجازت پر مبنی ہوتا ہے، اور ایسے قبضہ میں ضمان واجب نہیں ہوتا۔ اس کی تفصیل بھی اپنی جگہ آئے گی۔

ج۔ اجارہ ختم ہوتے ہی کرایہ دار سامان اجارہ سے قبضہ اٹھالے:

۵۸- اجارہ ختم ہوتے ہی کرایہ دار کی ذمہ داری ہوگی کہ سامان کرایہ سے اپنا قبضہ ختم کر دے تاکہ مالک اس کو واپس لے سکے کہ معاملہ ختم ہونے کے بعد اس کو وصول کرنا مالک ہی کی ذمہ داری ہے، اگر جانور

(۱) البدائع ۳/۲۰۵، الفتاویٰ الہندیہ ۳/۳۳۸، امرباب ۱/۳۰۱، الجمل علی الممخ ۳/۵۵۳، المغنی ۵/۳۹۶، طبع مکتبۃ القاہرہ۔

(۱) امرباب ۱/۲۰۳۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۳/۳۷۰۔

اول۔ تکمیل مدت:

۶۰- اجارہ اگر مقررہ مدت کے لئے ہو اور یہ مدت تمام ہو جائے، تو بالاتفاق اجارہ ختم ہو جاتا ہے۔

الایہ کہ کوئی ایسا عذر پایا جائے جو اس مدت میں اضافہ کا متقاضی ہو، جیسے کاشت کی زمین ہو اور زمین میں بن کٹی کھیتی لگی ہو، یا کشتی سمندر میں ہو، یا جہاز فضا میں ہو اور زمین تک پہنچنے سے پہلے ہی مدت اجارہ پوری ہو جائے (۱)۔

۶۱- اگر کسی مقررہ مدت کے لئے اجارہ نہ ہو، جیسے کسی نے مکان ماہوار کرایہ پر لیا کہ ہر ماہ اتنا کرایہ ادا کرے گا اور مہینوں کی تعداد متعین نہ کی، تو ان کے مفصل احکام ہیں، عنقریب ان کا ذکر آ رہا ہے (۲)۔

دوم۔ اجارہ کا اقالہ کے ذریعہ ختم ہونا:

۶۲- جس طرح بیع میں اقالہ جائز ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من اقال نادما بیعته اقال اللہ عشرتہ یوم القیامۃ" (۳) (جس نے اپنی بیع کا اقالہ کیا کسی ایسے شخص سے جو اپنی بیع پر نام ہو، تو اللہ قیامت کے دن اس کی لغزشوں کو معاف کر دے گا)، اسی طرح اجارہ میں اقالہ جائز ہے کہ وہ بھی منافع کی بیع ہی تو ہے۔

(۱) المہذب ۱/ ۳۰۳-۳۰۴، الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۳۱۶، الاختیار ۲/ ۵۸ طبع الجلیلی۔

(۲) الہدایہ ۳/ ۲۳۹، المہذب ۱/ ۳۱۰، الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۳۱۶۔

(۳) حدیث: "من اقال نادما....." کی روایت ابو داؤد، ابن ماجہ اور حاکم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "من اقال مسلماً اقال اللہ عشرتہ یوم القیامۃ" (جس نے کسی مسلمان کے بیع کا اقالہ کیا تو اللہ قیامت کے دن اس کی لغزشوں کو معاف کرے گا) حاکم اور ابن دینار نے القیامۃ کے دن کہا ہے کہ یہ بخاری و مسلم کی شرط کے مطابق ہے، ابن حزم نے بھی اس کو صحیح قرار دیا ہے البتہ دارقطنی نے اسے ضعیف قرار دیا ہے (مبشیر القدر ۶/ ۷۹)۔

سوم۔ سامان کرایہ کی ہلاکت کی وجہ سے اجارہ کا خاتمہ:
۶۳- جو سامان کرایہ پر حاصل کیا گیا ہے وہ ضائع و ہلاک ہو جائے تو عقد اجارہ ختم ہو جائے گا، کیونکہ اس سے جو منافع مقصود تھے وہ کلیتاً فوت ہو چکے ہیں، جیسے کشتی ٹوٹ جائے اور تختے کی شکل رہ جائے، مکان گر جائے اور ملبہ میں تبدیل ہو جائے، اتنی بات پر تو اتفاق ہے، لیکن منفعت میں صرف کمی پیدا ہوئی ہو، وہ بالکل ختم نہ ہوئی ہو تو اس سلسلے میں اختلاف و تفصیل ہے، جس کا ذکر اپنی جگہ پر آئے گا (۱)۔

چہارم۔ عذر کی بنا پر اجارہ کا فسخ:

۶۴- جیسا کہ مذکور ہوا، خفیہ کا خیال ہے کہ معاملہ کے دونوں فریق یا جس کو کرایہ پر حاصل کرنے کی بات طے پائی تھی، ان میں سے کسی کو کوئی عذر پیش آ جائے تو اب یہ معاملہ لازم نہیں رہے گا اور اجارہ فسخ کیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ جب عذر پایا جائے تو ضرورت معاملہ کو ختم کرنے کی متقاضی رہتی ہے، کیونکہ اگر اب بھی اجارہ کو لازم ہی قرار دیا جائے تو صاحب عذر کو ایسا ضرر اٹھانا پڑے گا جس کا وہ اس معاملہ کے تحت پابند نہیں، تو اس معاملہ کو ختم کرنا درحقیقت ایک نقصان برداشت کرنے سے خود کو بچانا ہے، اور اس کو اس کا حق حاصل ہے، نیز ان حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ عذر کے باوجود کسی معاملہ کو ختم کرنے کی اجازت نہ دینا عقل اور شریعت کے دائرہ سے باہر نکل جانے کے مترادف ہے، اس لئے کہ اس کا تقاضہ تو یہ ہوگا کہ کسی شخص کو دانت میں تکلیف ہو، اور دانت اکھاڑنے کے لئے کسی کو اجیر رکھے، مگر درد جاتا رہے، تو اب بھی اسے مجبور کیا جائے کہ تمہیں دانت اکھڑوانے

(۱) المغنی ۶/ ۶۱، طبع ۷/ ۱۳۳ھ، الاضاف ۶/ ۶۱-۶۲، البدائع ۳/ ۱۹۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المشرح المصنوع و جامعہ الصلوٰی ۳/ ۳۹ طبع دار المعارف، منہاج الطالبین ۳/ ۷۷، المغنی ۶/ ۲۵-۲۷ طبع المنار ۷/ ۱۳۳ھ۔

حنابلہ میں سے اثرم کا بیان ہے کہ میں نے ابو عبد اللہ (احمد بن حنبل) سے دریافت کیا کہ ایک شخص نے اونٹ کرایہ پر لیا، جب مدینہ آیا تو اس سے کہا کہ میرے ساتھ یہ معاملہ ختم کر دو، تو کیا حکم ہے؟ امام احمد نے فرمایا: وہ ایسا نہیں کر سکتا، میں نے کہا: اگر کرایہ کرنے والا مدینہ میں بیمار پڑ جائے؟ امام احمد نے کہا کہ وہ بھی اجارہ فسخ نہیں کر سکتا، کیونکہ اجارہ ایک لازمی معاملہ ہے اور اگر وہ اس معاملہ کو اپنے تئیں فسخ بھی کر دے، پھر بھی دوسرے فریق کا عوض سا قنطنہ ہوگا (۱)۔

۶۶- حنفیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ یہ عذر کبھی مستاجر کی طرف سے ہوتا ہے، جیسے وہ مفلس ہو جائے اور بازار سے دکان اٹھالے، یا عزم سفر کر لے، یا اپنا پیشہ چھوڑ کر زراعت میں لگ جائے، یا زراعت کے بجائے تجارت کرنے لگے، یا کسی بھی ایک پیشہ سے دوسرے پیشہ میں منتقل ہو جائے، کیونکہ مفلس دکان سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا، اگر اب بھی اس پر اجارہ کو لازم قرار دیا جائے تو اس کو ضرر پہنچے گا، اس طرح ضرورت سفر کے باوجود اس کو اجارہ پر باقی رکھنا اس کے لئے ضرر کا باعث ہوگا۔

اگر ایک شخص نے کسی کو اجرت پر رکھا کہ وہ اس کے کپڑے دھو دے، یا چھانٹ دے یا سل دے یا اس کا مکان گرا دے، یا اس کا درخت کاٹ دے، یا اس کے دانت اکھاڑ دے، پھر اس کی رائے ہوئی کہ اس کو ایسا نہیں کرنا چاہئے، تو اس کو اس معاملہ کے ختم کرنے کا حق حاصل ہے، اس لئے کہ اس نے اس کو ایک متوقع منفعت کے لئے اجیر رکھا تھا، تو یہ بات واضح ہوگئی کہ اس میں اس کی مصلحت نہیں ہے، تو اب یہ فعل باعث ضرر ہو گیا، لہذا اب اس معاملہ کو فسخ کر کے ہی وہ ضرر سے بچ سکتا ہے (۲)۔

عی ہوں گے، اور یہ شرعاً اور عقلاً بدترین بات ہوگی (۱)۔

حنفیہ سے قریب مالکیہ ہیں جو فی نفسہ عذر کی بنا پر اجارہ کو فسخ کرنے کی اجازت دیتے ہیں، لیکن حنفیہ کے یہاں جو توسع ہے اس حد تک نہیں، مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر سامان کرایہ یا اس کی منفعت غصب کر لی جائے، یا کسی ایسے ظالم کا معاملہ ہو جو قانون کی دسترس سے باہر ہو اور وہ کرایہ پر لی گئی دکانیں بند کر دے، یا دودھ پلانے والی عورت کو حمل قرار پائے، کیونکہ حاملہ کا دودھ شیر خوار کے لئے مضر ہوتا ہے، یا وہ عورت اس قدر بیمار پڑ جائے کہ بیماری کی وجہ سے رضاعت کی قدرت نہ رہے، تو مستاجر کو اس معاملہ کے باقی رکھنے یا ختم کر دینے کا حق حاصل ہے (۲)۔

۶۵- جیسا کہ ہم نے اشارہ کیا، جمہور فقہاء عذر کی وجہ سے اجارہ ختم کرنے کے قائل نہیں ہیں، اس لئے کہ اجارہ بھی بیع ہی کی ایک قسم ہے، لہذا یہ معاملہ بھی لازم رہے گا، کیونکہ جب معاملہ ان دونوں کے اتفاق ہی سے منعقد ہوا ہے تو ضروری ہے کہ ان کے اتفاق ہی سے ختم بھی ہو، شافیہ نے صراحت کی ہے کہ فریقین میں سے ایک کو یکطرفہ طور پر عذر کی بنا پر اجارہ ختم کرنے کا حق حاصل نہیں، خواہ اجارہ عین کا ہو یا ایسی چیز کا جو ذمہ میں واجب ہوتی ہے، تا آنکہ اسی عذر کی وجہ سے معقود علیہ سے استفادہ میں کوئی خلل پیدا نہ ہو جائے، چنانچہ حمام کے لئے ایندھن کی دشواری ہو، یا کرایہ پر حاصل کرنے والے کے لئے سفر دشوار ہو جائے یا وہ بیمار ہو جائے، تو اس کی وجہ سے اس کو اجارہ فسخ کرنے کا حق نہیں، اور نہ اس کی وجہ سے وہ اجرت میں کوئی کمی ہی کر سکتا ہے (۳)۔

(۱) البدائع ۳، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۵۰، الفتاویٰ الہندیہ ۳، ۵۸، ۵۹، ۱۶۶، ۲۱۶۔

(۲) لشرح المغیر ۵۱، ۳، طبع دار المعارف۔

(۳) منہاج الطالبین و جامعہ اقلیو بی ۳، ۸۱، المہرب ۱، ۲۰۵۔

(۱) المغنی ۲۱، ۶۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۳، ۵۸، ۵۹، ۶۰، البدائع ۳، ۱۹۸۔

مسئلہ بھی ہے جو فقہاء نے لکھا ہے کہ وقف کو اجارہ پر لگایا، بعد کو اس کی مروجہ اجرت میں اضافہ ہو گیا تو یہ ایسا عذر ہے کہ اس کی وجہ سے متولی وقف اجارہ کو ختم کر سکتا ہے، اور مستقبل میں نئی اضافہ شدہ کرایہ کی شرح سے معاملہ کی تجدید کر سکتا ہے، البتہ گذشتہ دنوں کا کرایہ مقررہ شرح ہی سے واجب ہوگا، اور اگر کرایہ کم ہو گیا تو متولی اس معاملہ کو فسخ نہیں کرے گا تا کہ وقف کی منفعت کی رعایت ہو سکے (۱)۔

۶۹- ان میں سے کوئی عذر بھی پایا جائے تو اجارہ کو فسخ کرنا اس وقت درست ہوگا جب کہ ایسا کرنا ممکن بھی ہو۔ اگر ایسا کرنا ممکن نہ ہو، مثلاً زمین میں بن کٹی کھیتی لگی ہوئی ہو، تو اجارہ فسخ نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ پودے اکھاڑنے میں کرایہ دار کا نقصان ہے، کھیتی اس وقت تک رکھی جائے گی جب تک کاٹ نہ لی جائے، ہاں اس مدت کی مناسب اور مروجہ شرح کے مطابق اجرت ادا کی جائے گی۔

فسخ اجارہ کا قاضی کے فیصلہ پر موقوف رہنا:

۷۰- اگر بعض اعذار پائے جائیں اور اجارہ کو ختم کرنا ممکن بھی ہو، تو اجارہ قابل فسخ ہوگا، جیسا کہ بعض مشائخ حنفیہ کی رائے ہے۔ بعض کی رائے ہے کہ از خود اجارہ فسخ ہو جائے گا۔ علامہ کاسانی کا بیان ہے کہ صحیح یہ ہے کہ عذر پر غور کیا جائے گا، اگر ایسا ہو کہ شرعاً اجارہ کے جاری رکھنے کی ممانعت کا تقاضہ کرتا ہو، جیسے دانت اکھاڑنے، یا سڑ جانے والے ہاتھ کے کاٹ ڈالنے پر اجارہ کیا اور تکلیف دور ہوگئی یا صحت مند ہو گیا، تو اب اجارہ آپ سے آپ ختم ہو جائے گا۔ اور اگر ایسا عذر ہو کہ اجارہ کو جاری رکھنے سے بالکل ہی عاجز تو نہ کر دے لیکن جاری رکھنے میں ایسا ضرر ہو کہ اجارہ اس کے برداشت کرنے کا متقاضی نہ ہو، تو اب یہ اسی وقت ختم ہو سکتا ہے جب کہ اسے ختم کیا جائے، اور یہ

۶۷- کبھی مؤجر کی طرف سے بھی عذر پیش آتا ہے، جیسے مالک اس درجہ مقروض ہو جائے کہ کرایہ پردی ہوئی چیز کو فروخت کرنے کے سوا چارہ نہ رہے، تو اس کو اجارہ ختم کر دینے کا حق حاصل ہوگا بشرطیکہ یہ دین اجارہ کا معاملہ طے پانے سے پہلے کا ہو، اگر اجارہ طے پانے کے بعد اترار کے ذریعہ اس پر دین ثابت ہوا ہو، تو صاحبین کے نزدیک اس کو یہ معاملہ فسخ کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا، کیونکہ وہ اس اترار میں متہم ہے۔ امام صاحب کے نزدیک اب بھی اس کو یہ حق حاصل ہوگا، اس لئے کہ انسان اپنے آپ پر کسی اور کے دین کا جھوٹا اترار نہیں کیا کرتا، فوری ادا طلب گراں بار دین کے واجب ہونے کے بعد بھی اجارہ کو باقی رکھنے میں مالک سامان کے لئے ضرر ہے، کیونکہ وہ صحیح صورت حال کی تحقیق تک اس جرم میں قید کیا جاسکتا ہے، اور کسی شخص کو ایسے نقصان برداشت کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا جس کا برداشت کرنا اس عقید کی وجہ سے واجب نہیں (۱)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ کوئی عورت دودھ پلانے پر خود کو اجیر رکھے، اور اس کی وجہ سے لوگ اس پر عیب لگائیں، تو اس کے گھر والوں کو حق ہوگا کہ اجارہ فسخ کر دیں، اس لئے کہ یہ ان کے لئے باعث ننگ ہے، یہی حکم اس وقت بھی ہے جب وہ بیمار پڑ جائے اور دودھ پلانا اس کی بیماری کے لئے ضرر رساں ہو، تو وہ اس معاملہ کو فسخ کر سکتی ہے۔

۶۸- جو لوگ خود مستاجر (جیم کے فتح کے ساتھ) کی جانب سے عذر کی بنا پر اجارہ فسخ کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک اسی عذر کی ایک صورت یہ ہے کہ بچہ کو اس کے ولی نے مزدوری پر لگایا تھا، اور وہ اجارہ کی مدت ہی میں بالغ ہو گیا، تو یہ ایسا عذر ہے کہ اس کے لئے اس معاملہ کو فسخ کرنا جائز ہو جائے گا، کیونکہ بالغ ہونے کے بعد بھی معاملہ کو باقی رکھنے میں اس کے لئے ضرر ہے۔ اسی قبیل سے یہ

(۱) البدائع ۳۳۱-۳۰۰

(۱) البدائع ۳۳۱-۱۹۸

اجارہ ۷۱-۷۲

کے حصہ میں یہ اجارہ باقی نہیں رہے گا (۱)۔

امام زفر کہتے ہیں کہ زندہ کے حق میں بھی اجارہ باقی نہیں رہے گا، اس لئے کہ اگر شروع ہی میں ”شیوع“ پایا جاتا اور کوئی غیر متعین حصہ کرایہ سے مستثنیٰ ہوتا تو اجارہ درست نہیں ہوتا، تو اب بھی یہی حکم ہوتا۔ زیلعی نے پہلی رائے کو ترجیح دی ہے اور کہا ہے کہ ابتداء عقد میں شرطوں کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے، بقاء عقد کے لئے ضروری نہیں ہوتا، نیز موت کی وجہ سے اجارہ کے فسخ ہونے کی وجہ بیان کی ہے کہ یہ معاملہ لحظہ بہ لحظہ منافع کے حدوث سے وجود میں آتا ہے، اب جب مالک کا انتقال ہو گیا تو اجارہ کی بنا پر وہ جس نفع کا مالک بنا تھا اس کا ایک نیا شخص مالک بن چکا ہے جو نہ عاقد ہے اور نہ اس عقد سے راضی ہے، اسی طرح اگر خود کرایہ دار کی موت ہو گئی تو اب اجارہ ختم ہو جائے گا، کیونکہ وہ جس منفعت کا حق دار تھا، اس میں وراثت جاری نہیں ہو سکتی (۲)۔

لیکن اجارہ کے اس طرح خاتمہ کا اظہار مطالبہ کے ذریعہ ہوگا، اگر صاحب معاملہ کی موت کے بعد بھی کرایہ دار اس مکان میں رہائش پذیر رہا تو وہ کرایہ کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ ابھی کرایہ داری جاری تھی، اور کرایہ داری کے خاتمہ کا اظہار اس وقت ہو سکتا ہے کہ مرنے والے مالک کا وارث اس سے خالی کرنے کا مطالبہ کرے، اگر مالک کی موت ہو جائے اور جانور یا اس طرح کی سواری ابھی راستہ میں ہو تو اجارہ باقی رہے گا تا آنکہ کرایہ پر لینے والا شخص اپنے ٹھکانہ پر پہنچ جائے، نیز فریقین میں سے ایک کی وفات ہو جائے اور کھیتی لگی ہو، تو تیار ہونے تک اجارہ باقی رہے گا اور طے شدہ کرایہ پر عقد باقی رہے گا (۳)۔

(۱) البدائع ۳/۲۰۰-۲۰۱، الہدایہ ۳/۵۱، الفتاویٰ الہندیہ ۳/۵۹، شرح

الدرر ۲/۲۹۹-۳۰۰۔

(۲) تمیز الحقائق ۵/۱۳۲-۱۳۵۔

(۳) شرح الدرر ۲/۳۰۲، ابن ماجہ بن ۵۲/۵ طبع ۱۲۷۲ھ۔

عاقد کا حق ہے، اس لئے کہ اجارہ میں منافع کا بیک وقت مالک نہیں بنایا جاتا بلکہ تھوڑا تھوڑا کر کے مالک بنایا جاتا ہے، لہذا اس میں عذر کا پیش آ جانا کو یا قبضہ سے پہلے عیب کا پیدا ہو جانا ہے، اور یہ چیز عاقد کو قاضی کے فیصلہ یا دوسرے فریق کی رضامندی کے بغیر بھی فسخ عقد کا حق دیتی ہے۔

بعض حضرات کی رائے ہے کہ اجارہ کو فسخ کرنا ہی رضامندی یا قاضی کے فیصلہ پر موقوف رہے گا، اس لئے کہ یہ اختیار عقد مکمل ہونے کے بعد ثابت ہو رہا ہے، پس یہ قبضہ کے بعد عیب کی بنا پر رد کرنے کے مماثل ہو گیا۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ اگر عذر ظاہر ہو تو قضاء کی حاجت نہیں، اور اگر عذر خفی ہے جیسے ذین تو قضاء کی شرط ہوگی، علامہ کا سانی وغیرہ نے اسی کو پسند کیا ہے، البتہ جب اجارہ فسخ کرنے کے معاملہ میں فریقین کے درمیان اختلاف پیدا ہو جائے تو اب اجارہ قاضی کے فیصلہ ہی کے ذریعہ فسخ کیا جائے گا۔

۷۱- اگر مستاجر نے انتفاع سے پہلے ہی معاملہ کے فسخ کر دینے کا مطالبہ کیا تو قاضی فسخ کر دے گا، اور اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا اور اگر اس سے انتفاع کر چکا تھا، تو مؤجر احتساباً مقررہ کرایہ کا حق دار ہوگا، کیونکہ انتفاع کی وجہ سے معتقد علیہ متعین ہو گیا اور فسخ کا اثر گزرے ہوئے دنوں پر نہیں ہوا کرتا (۱)۔

پنجم۔ موت کی وجہ سے اجارہ کا فسخ:

۷۲- پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ جو دو فریق اپنے لئے اجارہ کا معاملہ طے کریں، اگر ان میں سے ایک کی وفات ہو جائے تو حنفیہ کے نزدیک عقد اجارہ ختم ہو جائے گا، اسی طرح اگر کئی کرایہ دار ہوں یا کئی مالکان ہوں اور ان میں سے ایک کی وفات ہو گئی، تو خاص اس شخص

(۱) شرح الدرر ۲/۳۰۲-۳۰۳۔

اہل خیبر کے حوالہ کردی تاکہ وہ اس میں کاشت کریں اور پیداوار کا نصف ان کو دیا جائے، نبی ﷺ، حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کے ابتدائی زمانہ خلافت تک یہ سلسلہ قائم رہا اور اس کا کوئی ذکر نہیں ملتا کہ حضرت ابو بکر اور عمر نے اس معاملہ کی تجدید بھی فرمائی ہو (۱)۔

ششم۔ کرایہ پر لگائی گئی چیز کی بیع کا اثر:

۷۳۔ حنفیہ، حنابلہ اور قول ظاہر کے مطابق شافعیہ کی رائے ہے کہ اجارہ پر دیا گیا سامان فروخت کر دیا جائے تو اجارہ فسخ نہیں ہوگا، یہی رائے مالکیہ کی بھی ہے اگر اس میں تہمت کی گنجائش ہو، اگر تہمت کی گنجائش نہ ہو تو اس کی وجہ سے مالکیہ کے یہاں اجارہ فسخ ہو جائے گا، شافعیہ کا قول غیر ظاہر بھی یہی ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ بیع میں خود اصل سامان معقود علیہ ہے اور اجارہ میں اس کے منافع، لہذا بیع کے باوجود اجارہ کے باقی رہنے میں کوئی تعارض نہیں۔

دوسرے نقطہ نظر کی دلیل یہ ہے کہ اجارہ پر لگا ہوا سامان (خریدار کے) حوالہ نہیں کیا جاسکتا، لہذا بیع اور اجارہ میں تناقض پیدا ہو جائے گا۔

یہاں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ حنفیہ اجارہ کو فروخت شدہ چیز میں ایک عیب تصور کرتے ہیں اور اس کی وجہ سے خریدار کو ”خیار عیب“

(۱) = يعملوا علی لصف ما ینخرج منها من الثمر و الزرع لقال رسول اللہ ﷺ: لقرکم فیہا علی ذلک ما شننا“ (جب خیبر فتح ہوا، تو یہودیوں نے حضور ﷺ سے درخواست کی کہ ان کو رہنے دیا جائے اس شرط پر کہ وہ پھل اور کاشت کی نصف پیداوار دیں گے تو حضور ﷺ نے فرمایا: ہم ان کو اس شرط پر رہنے دیں گے جب تک چاہیں گے) (نصب الراية ۱۷۹ ص ۱)۔
(۱) المشرع الصغير ۱۷۹ ص ۱۷۹-۱۸۳، جامعہ المدینۃ العلمیہ ۳۲ ص ۳۲، اہلیوی ۳ ص ۸۳، المغنی ۱۵ ص ۳۱، البخاری (کتاب الاجارہ)۔

بعض فقہاء تابعین (شععی، سفیان ثوری اور لیث) کی بھی وہی رائے ہے جو حنفیہ کی ہے کہ مؤجر یا مستاجر کی موت سے اجارہ فسخ ہو جاتا ہے، کیونکہ اس پر مؤجر کی ملکیت موت کی وجہ سے باقی نہیں رہی، تو اس کا کیا ہوا عقد بھی باقی نہیں رہے گا۔ اسی طرح کرایہ دار کے وراثت کا مؤجر سے کوئی معاملہ نہیں ہے، اور مورث کی موت کے بعد لحد بہ لحد وجود میں آنے والا نفع متوفی کے ترکہ میں شامل نہیں ہے (۱)، شافعیہ کا بھی ایک قول ہے کہ خاص طور پر اوتاف کا اجارہ موت کی وجہ سے ختم ہو جاتا ہے (۲)۔

جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک فریقین میں سے ایک کی موت کی وجہ سے اجارہ ختم نہیں ہوتا، اس لئے کہ اجارہ ایک عقد لازم ہے، پس جب تک حصول منفعت کا سلسلہ باقی رہے فریقین میں سے ایک کی موت کی وجہ سے عقد ختم نہیں ہوگا۔ صحابہ اور تابعین کی بھی یہی رائے تھی کہ موت کی وجہ سے اجارہ فسخ نہیں ہوگا، امام بخاری نے کتاب الاجارہ میں نقل کیا ہے کہ جو شخص زمین کرایہ پر لے اور مالک فوت ہو جائے، اس کے بارے میں ابن سیرین کہا کرتے تھے کہ مدت کی تکمیل تک مرنے والوں کے گھر والے کو حق نہیں کہ کرایہ دار کو نکالے، اسی کے قائل حسن اور ایاس بن معاویہ بھی ہیں، حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا: ”ان النبی ﷺ أعطی خیبر لأهلها ليعملوا فیہا ویزرعوها، ولهم شطر ما ینخرج منها، فکان ذلک علی عهد النبی ﷺ وأبی بکر وصدراً من خلافة عمر“ (۳) (آپ ﷺ نے خیبر کی زمین

(۱) المغنی ۱۵ ص ۳۳۔

(۲) شرح المنہاج ۳ ص ۸۳۔

(۳) حدیث: ”ان النبی ﷺ أعطی خیبر لأهلها.....“ کی روایت بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: ”لما فحمت خیبر سأل اليهود رسول اللہ ﷺ أن یقرهم فیہا علی أن

اجارہ کو فسخ کرنے کا اختیار پیدا ہو جاتا ہے، کو پہلے وہ اس عیب پر رضامندی کا اظہار کر چکا ہو، اس لئے کہ منافع لمحہ بہ لمحہ وجود میں آتے ہیں، مگر بیع کا معاملہ ایسا نہیں ہے (۱)۔

امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ اگر ایک متعین اونٹ کرایہ کے لئے طے ہو اور وہ بیمار ہو گیا تو مالک اجارہ کو ختم کر سکتا ہے (۲)۔

کرایہ دار کے قبضہ کے دوران سامان کرایہ میں کوئی عیب پیدا ہو جائے تو اس کو رد کرنے کا حق حاصل ہے، کیونکہ سامان کرایہ دار کے قبضہ میں وہی حکم رکھتا ہے جو بیع کا بائع کے قبضہ میں ہے، تو جیسے بائع کے زیر قبضہ بیع میں پیدا شدہ عیب کی وجہ سے بیع کو رد کیا جاسکتا ہے، کرایہ دار کے زیر قبضہ عیب پیدا ہو تو وہ بھی سامان کرایہ کو واپس کر سکتا ہے (۳)۔

معنی میں ہے کہ کوئی شخص کوئی سامان کرایہ پر لے، اور اس میں کوئی عیب پائے جس کا اس کو علم نہیں تھا، تو بالاتفاق وہ اجارہ کو فسخ کر سکتا ہے (۴)۔

۷۵- اگر ایسا عیب ہو کہ اجارہ سے مقصود منافع اس کی وجہ سے فوت نہ ہوں، جیسے کمروں کے بعض حصے اس طرح گر گئے ہوں کہ گھر سردی اور بارش سے اس کے باوجود محفوظ ہو، اسی طرح جانور کی دم کٹ جائے، اور زمین سے پانی نکلتا بند ہو گیا ہو اور پانی کے بغیر وہاں کھیتی ممکن ہو، تو یہ اور اس طرح کے عیب اجارہ کے باقی رہنے میں مانع نہیں ہیں۔

(۱) المغنی ۳۰۶/۱-۳۱۰، البدائع ۲۹۹/۳، المہذب ۲۰۵/۱ طبع المجلس، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲۹۹/۳، المشرح المصغیر ۵۲/۳ طبع دار المعارف۔
 (۲) البدائع ۲۹۹/۳، الفتاویٰ البندیہ ۲۶۱/۳ طبع الامیر یہ ۱۳۱۰ھ۔
 (۳) المہذب ۲۰۵/۱۔
 (۴) المغنی ۳۰۶/۱ طبع المنار، وانصاف ۶۶/۱، نیز دیکھئے: المشرح المصغیر ۲۹۹/۳۔

حاصل ہوتا ہے۔

اگر سامان اجارہ خود کرایہ دار ہی سے فروخت کیا گیا ہو تو شافیہ اور حنابلہ کے نزدیک صحیح تر قول کے مطابق اور دوسروں کے نزدیک بھی بدرجہ اولیٰ اجارہ ختم نہیں ہوگا (۱)۔

کرایہ پر دی گئی چیز رہن رکھی جائے یا بھہ کر دی جائے، بالاتفاق اجارہ کے معاملہ پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ یہی حکم جمہور کے نزدیک وقف کا بھی ہے، البتہ مشائخ حنفیہ کے فتاویٰ اس سلسلے میں مختلف ہیں، متعین مصرف پر وقف ہو خواہ غیر متعین مصرف پر۔

ہفتم - عیب کی وجہ سے عقد اجارہ کا فسخ:

۷۴- فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں کہ جس چیز کا اجارہ کیا گیا ہے، اگر مدت اجارہ کے درمیان اس میں کوئی عیب پیدا ہو جائے اور اس عیب کی وجہ سے معقود علیہ سے نفع اٹھانے میں خلل واقع ہوتا ہو، نیز خود سامان تو باقی رہے مگر معاملہ کا جو مقصود ہے وہ حاصل نہ ہو پائے، جیسے جو جانور سواری کے لئے متعین کیا گیا اس سواری کے جانور کی پشت زخمی ہو جائے، تو بالاتفاق اس کا عقد اجارہ پر اثر پڑے گا، اور اس عیب کی وجہ سے جس فریق کو نقصان پہنچ رہا ہو اس کے حق میں اجارہ لازم نہیں رہے گا، چنانچہ اگر کوئی شئی خریدی اور کرایہ پر لگایا، پھر بعد میں معلوم ہوا کہ اس میں کوئی عیب ہے، تو اس کو حق ہوگا کہ اس معاملہ کو ختم کر دے، اور اس کو واپس کر دے، پس عیب کی بنیاد پر خریدی ہوئی چیز کی واپسی کا حق ایک ایسا عذر ہے جس سے

(۱) البدائع ۲۰۷/۳-۲۰۸، ابن ماجہ ۵۳/۵، المدونہ ۱۰۷/۱، المواق شرح مختصر فیصل ۵/۵، الدسوقی ۳۰۳-۳۳، ۹۳، جامعہ الصلوٰی علی المشرح المصغیر ۲۵/۳، شرح کملی للمہذب مع جامعہ تعلیمیہ ۸۷، نہایہ المحتاج ۲۵/۳ و ۲۳۹/۳، شرح المروض ۳۵۳، مغنی المحتاج ۱۲۸، المغنی ۲۶۱/۱-۲۸ طبع المنار، وانصاف ۶۸-۶۹، شرح شتبی الارادات ۲۳۱/۳، ۲۷۶-۳۔

اجارہ ۷۶-۷۸

وہ باطل ہو گیا، کیونکہ اب اسے نقصان نہیں پہنچ رہا ہے (۱)۔

فصل پنجم

مالک اور کرایہ دار کے درمیان اختلاف

۷۷- اجارہ سے متعلق بعض امور جیسے مدت اجارہ، کرایہ اور سامان کرایہ کے استعمال میں مناسب حدود سے تجاوز وغیرہ مسائل میں بعض اوقات مالک اور کرایہ دار کے درمیان اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، تو اگر ثبوت نہ ہو تو ایسے اختلافات میں کس کی بات کا اعتبار کیا جائے گا؟

فقہاء نے اس سلسلے میں اپنے اپنے نقطہ نظر کے مطابق مختلف صورتیں ذکر کی ہیں، اور ان تمام آراء کی اساس اس پر ہے کہ ان امور میں کس کو مدعی سمجھا جائے گا اور کس کو مدعا علیہ؟ تاکہ مدعی کو گواہ پیش کرنے کا پابند کیا جائے اور اور مدعا علیہ کی بات کا قسم لے کر اعتبار کیا جائے، اور اس کی تعیین میں ظاہر حال کا دخل ہے، ظاہری حالات جس کے حق میں جاتے ہوں وہ مدعا علیہ ہے اور اس کی بات (ثبوت فراہم نہ ہونے کی صورت میں) معتبر ہے، اور جو دوسرے پر کسی حق کا طالب ہو وہ ”مدعی“ ہے۔

اس ذیل میں آنے والی جزئیات اپنی کثرت کے باوجود اسی اصل کے گرد گردش کرتی ہیں، جن کی تفصیل لفظ ”دعویٰ“ میں دیکھی جاسکتی ہے۔

فصل ششم

کرایہ پر لی گئی اشیاء کس طرح استعمال کی جائیں؟

۷۸- اجارہ کبھی منقول اشیاء کا ہوتا ہے جیسے حیوان وغیرہ، اور کبھی

کون سے عیوب ہیں جن کی وجہ سے اجارہ فسخ کر دیا جائے گا، اور کن عیوب کی وجہ سے نہیں کیا جائے گا؟ اس سلسلے میں اس کا تجربہ رکھنے والوں کی رائے کا اعتبار ہے۔

نیز جب کوئی عیب پایا جائے اور بلا نقصان بجلت دور ہو جائے تو اجارہ فسخ نہیں کیا جاسکتا (۱)۔

۷۶- سامان کرایہ پر کرایہ دار کے قبضہ کرنے کے بعد اس میں عیب کا پیدا ہونا اس کے ”خیار عیب“ کے لئے مانع نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس مسئلہ میں اجارہ کا حکم، بیع سے مختلف ہے، کیونکہ اجارہ منافع کو فروخت کرنا ہے، اور منافع تھوڑا تھوڑا کر کے وجود میں آتا ہے، اس لئے منافع کے ہر حصہ پر گویا از سر نو معاملہ ہوتا ہے، اس طرح جب کرایہ کے سامان میں عیب پیدا ہوتا ہے تو دراصل یہ عقد کے بعد اور قبضہ سے پہلے عیب کا پیدا ہونا ہے، اور اس صورت میں ”بیع“ میں بھی بیع کو رد کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے تو اجارہ میں بھی یہی حکم ہونا چاہئے، پس درحقیقت ان دونوں میں کوئی فرق نہیں، اور فقہاء مذاہب کا اس پر اتفاق ہے، اس کے باوجود کہ بعض مذاہب منفعت کو ”عیب“ کی طرح مانتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ اگر ذمہ میں نہ ہو تو معاملہ کے وقت ہی اس کی حوالگی مکمل ہو جاتی ہے، بلکہ حنابلہ نے تو مذکورہ دلیل کی صراحت کی ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں: عیب انتفاع کے درمیان پیدا ہو جائے تو کرایہ دار کو معاملہ کے فسخ کر دینے کا اختیار حاصل ہوگا، اس لئے کہ منافع پر تھوڑا تھوڑا کر کے ہی قبضہ متحقق ہوتا ہے..... (۲)۔

نیز اگر اجارہ فسخ کرنے سے پہلے ہی عیب دور ہو جائے، اس طرح کہ جانور میں لنگڑاپن تھا اور وہ دور ہو گیا یا مالک مکان نے عجلت کے ساتھ مکان کی مرمت کر دی تو اب کرایہ دار کو اس کے رد کرنے کا حق باقی نہیں رہا اور اجارہ فسخ کرنے کے لئے مطالبہ کا جو حق اسے حاصل تھا

(۱) البدائع ۳/ ۱۹۶، امہدب ۱/ ۳۰۵، المدون علی المشرع الکبیر ۳/ ۲۹، المشرع الصغیر ۳/ ۵۲۔

(۱) الاضاف ۶/ ۶۶۔

(۲) المغنی ۶/ ۳۰-۳۱۔

فصل ہفتم

کرایہ پر لگائی جانے والی چیز کے لحاظ سے اجارہ کی اقسام
قسم اول

غیر حیوان کا اجارہ

۷۹- کن چیزوں کا اجارہ جائز ہے؟ اس سلسلے میں عمومی قاعدہ یہ ہے کہ جن چیزوں کی خرید و فروخت جائز ہے ان کا اجارہ بھی جائز ہے، اس لئے کہ اجارہ بھی شی کے منافع کو فروخت ہی کرنا ہے، بشرطیکہ منفعت کے حصول کے لئے خود اس شی کو ضائع و ہلاک کرنا نہ پڑے، ہاں اس کے علاوہ بعض ایسی چیزیں بھی ہیں کہ ان کو فروخت نہیں کیا جاسکتا لیکن ان کا اجارہ ہو سکتا ہے، جیسے آزاد شخص اور وقف کا اجارہ، اور جو لوگ صحف (قرآن مجید) کی بیع کو ناجائز قرار دیتے ہیں، ان کے یہاں صحف کو کرایہ پر دینا۔

نیز منفعت ایسی ہونی چاہئے کہ عرف و رواج کے اعتبار سے وہ بجائے خود مقصود ہو، ائمہ کے درمیان بعض صورتوں کے سلسلے میں جو اختلاف رائے نقل کیا گیا ہے اس کی بنیاد اصل میں عرف و رواج ہی کا اختلاف ہے (۱)۔

پہلی بحث

ارضی کا اجارہ

۸۰- زمین کا اجارہ فی نفسہ مطلقاً جائز ہے۔ شافعیہ نے اس کے جائز ہونے کے لئے یہ قید بھی لگائی ہے کہ اس کے کرایہ پر لینے کی غرض واضح کر دی جائے، کیونکہ ارضی مختلف مقاصد کے لئے لی جاتی ہیں اور زمین پر ان کا اثر مختلف ہوتا ہے، جب زمین کسی دوسری چیز

(۱) ساتھ مراجع۔

غیر منقول اشیاء کا۔ اسی طرح انسان کو بھی اجرت پر رکھا جاتا ہے، کبھی وہ اجیر خاص ہوتا ہے، اور کبھی اجیر مشترک۔ اجارہ کی ان اقسام میں سے بعض کے کچھ خصوصی احکام ہیں، عنقریب ان میں سے ہر قسم کے اجارہ کے احکام ذکر کئے جائیں گے۔

گذشتہ زمانہ میں جن مختلف اشیاء پر اجارہ کا معاملہ ہوا کرتا تھا فقہاء نے ان پر بحث کی ہے، بعض صورتوں میں طریق استعمال کے سلسلے میں اختلاف رائے بھی ہے، ان صورتوں پر غور کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ ان کی آراء ان بنیادوں پر مبنی ہیں:

الف۔ اگر معاملہ میں کوئی ایسی شرط لگائی گئی جو شرعاً معتبر ہے تو اس کی پابندی ضروری ہوگی۔

ب۔ کرایہ پر لی گئی چیز ایسی ہو کہ طریقہ استعمال کے فرق سے متاثر ہوتی ہو، تو ضروری ہے کہ اس طرح استعمال نہ کی جائے کہ اس سے ضرر پہنچے، وہاں اس سے ہلکے طور پر اس کا استعمال کر سکتا ہے۔

ج۔ استعمال میں عرف کا اعتبار ہوگا، خواہ عرف عام ہو یا عرف خاص۔

کتب فقہ میں اس سلسلے میں جو ذیلی جزئیات نقل کی گئی ہیں اور جن میں اختلاف رائے کا گمان ہوتا ہے، وہ دراصل انہیں بنیادوں پر مبنی ہیں (۱)۔

(۱) المغنی ۱/۱۲، ۳۱، ۵۷، ۵۸، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۸، الشرح الکبیر مع المغنی ۱/۳۰-۳۲، کشاف القناع ۳/۲۶۵، المہذب ۱/۳۹۳، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱۵۴۳، ۱۵۴۴، ۱۵۴۵، ۱۵۴۶، ۱۵۴۷، ۱۵۴۸، ۱۵۴۹، ۱۵۵۰، ۱۵۵۱، ۱۵۵۲، ۱۵۵۳، ۱۵۵۴، ۱۵۵۵، ۱۵۵۶، ۱۵۵۷، ۱۵۵۸، ۱۵۵۹، ۱۵۶۰، ۱۵۶۱، ۱۵۶۲، ۱۵۶۳، ۱۵۶۴، ۱۵۶۵، ۱۵۶۶، ۱۵۶۷، ۱۵۶۸، ۱۵۶۹، ۱۵۷۰، ۱۵۷۱، ۱۵۷۲، ۱۵۷۳، ۱۵۷۴، ۱۵۷۵، ۱۵۷۶، ۱۵۷۷، ۱۵۷۸، ۱۵۷۹، ۱۵۸۰، ۱۵۸۱، ۱۵۸۲، ۱۵۸۳، ۱۵۸۴، ۱۵۸۵، ۱۵۸۶، ۱۵۸۷، ۱۵۸۸، ۱۵۸۹، ۱۵۹۰، ۱۵۹۱، ۱۵۹۲، ۱۵۹۳، ۱۵۹۴، ۱۵۹۵، ۱۵۹۶، ۱۵۹۷، ۱۵۹۸، ۱۵۹۹، ۱۶۰۰، ۱۶۰۱،

اجارہ ۸۱-۸۲

حنابلہ نے زمین کی شناخت کے لئے اس کا دیکھنا بھی ضروری قرار دیا ہے، اس لئے کہ زمین کی نوعیت، اس کے محل وقوع، اور پانی سے اس کے قرب کے لحاظ سے اس کی افادیت میں تفاوت واقع ہوتا ہے اور اس کو مشاہدہ کے ذریعہ ہی جانا جاسکتا ہے، محض اوصاف بیان کر کے اس کا انضباط ممکن نہیں (۱)۔

مالکیہ کے نزدیک زمین کا دیکھنا شرط نہیں، اگر کوئی اس طرح زمین کا اجارہ کرے تو جائز ہے کہ میں اپنے فلاں حوض کی زمینوں میں سے دو ایکڑ یا اپنی فلاں زمین میں سے سو ذراع تمہیں کرایہ پر دیتا ہوں، بشرطیکہ وہ یہ بھی متعین کر دے کہ کس سمت سے اتنی مقدار زمین کرایہ پر دے رہا ہے جیسے کہ: دریا کی طرف سے، یا سمت متعین نہ کرے لیکن کاشت کے نقطہ نظر سے پوری زمین یکساں ہو، بہتر اور کم تر کافرق نہ ہو، لیکن اگر اس اعتبار سے زمین کے مختلف حصوں میں فرق ہو اور زمین کی سمت مقرر نہ کی جائے، تو اب اجارہ درست نہ ہوگا، اجارہ اسی وقت درست ہوگا کہ جب کہ پوری طرح متعین کر دے، ہاں اگر کھیت کی پیداوار میں کے ایک متناسب حصہ مثلاً چوتھائی یا نصف وغیرہ پر زمین دے تو اب تعین سمت کے بغیر بھی اجارہ درست ہو جائے گا (۲)۔

جمہور فقہاء نے اس کے جائز ہونے کے لئے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ زراعت کے لئے مطلوب محفوظ اور ہمیشہ باقی رہنے والا پانی موجود ہو، اس کے ختم ہو جانے کا اندیشہ نہ ہو، اس لئے کہ اجارہ ایسی ہی چیزوں میں جائز ہے جس سے انتفاع ممکن ہو، لہذا ایسی ہی زراعتی زمینوں کا اجارہ درست ہوگا جو نہر سے سیراب کی جاتی ہوں اور عادتاً جب کھیت کے لئے آبیاری کی ضرورت ہو اس وقت نہر خشک نہ

پانی، چارہ، کھیتی وغیرہ کے ساتھ لی جائے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ اس کا ذکر کیا جاتا ہے:

الف۔ پانی یا چراگاہ کے ساتھ زمین کا اجارہ:

۸۱- فی الجملہ یہ جائز ہے اور اس پر اتفاق ہے، لیکن حنفیہ تالاب وغیرہ اور نہروں کی مچھلیوں کے لئے یا چراگاہ کی گھاس کے لئے اجارہ کو جائز قرار نہیں دیتے، بشرطیکہ مچھلی اور گھاس ہی اجارہ کا مقصود ہو، ہاں صرف زمین کرایہ پر لی جائے، پھر مالک کرایہ دار کو گھاس سے انتفاع کی اجازت دے دے تو جائز ہے، کیونکہ گھاس سے انتفاع اس کو بلاک اور معدوم کئے بغیر نہیں ہو سکتا۔ دوسرے فقہاء کے نزدیک زمین اور گھاس دونوں کا ملا کر اجارہ کیا جاسکتا ہے اور ایسی صورت میں گھاس ضمنی حیثیت سے اجارہ میں داخل ہوگی۔

خود فقہاء حنفیہ کے درمیان بھی کسی خاص راستہ کو کرایہ پر لینے کے سلسلے میں اختلاف ہے، جس سے وہ خود گذرا کرے یا لوگوں کا گذر ہو کرے، صاحبین کے نزدیک یہ جائز ہے، امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں (۱)۔

ب۔ کاشت کی زمین کا اجارہ:

۸۲- فقہائے مذاہب زراعت کے لئے زمین کے اجارہ کو جائز قرار دیتے ہیں، اور جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ ایسی صورت میں زمین کی تعین اور اس کی مقدار کی وضاحت ضروری ہے، لہذا متعین شدہ زمین کا اجارہ درست ہے، ایسی زمین کا نہیں جو متعین نہ کی گئی ہو اور صرف اس کے اوصاف بیان کر دیئے گئے ہوں۔ بلکہ شافعیہ اور

(۱) المغنی ۸/۶۸۸

(۲) حاشیہ الدسوقی ۳/۶۶۳

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۳/۳۱۳، لشرح الصغیر ۳/۲۰، ۲۱، ۲۹۵، حاشیہ الدسوقی

۱/۶۶، کشاف القناع ۳/۱۱، امہدب ۱/۳۹۶

اس کے لئے نقد کی صورت میں کرایہ کا فیصلہ کیا جائے گا، اور جو زمینیں بارش، چشمے اور کنوؤں سے سیراب کی جاتی ہوں، ان کے سلسلے میں نقد کے ذریعہ کرایہ کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔

لیکن شافعیہ اور حنابلہ نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ پانی کا حصول قابل اطمینان ہونا چاہئے جیسے چشمہ وغیرہ کا پانی، اسی طرح پانی کا حصول تو اس قدر اطمینان بخش نہیں مگر کاشت مکمل ہو چکی ہے اور پانی کی ضرورت نہیں رہی (تو اب بھی یہی حکم ہوگا اور روپے کے ذریعہ کرایہ کی تعیین ہوگی) (۱)۔

فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جس چیز کے بغیر زمین سے انتفاع ممکن نہ ہو، جیسے پانی کے ذرائع اور راستے، تو وہ بھی مبعاً اجارہ کے معاملہ میں داخل ہوں گے، کو ان کی صراحت نہ کی گئی ہو۔

زمین کا اسی کی پیداوار کے کچھ حصہ پر اجارہ:

۸۳- خود زمین کی پیداوار ہی کو اس کی اجرت مقرر کرنے کے سلسلے میں اختلاف ہے، حنفیہ اور حنابلہ نے پیداوار کے کچھ حصہ پر اجارہ کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ وہ مقصود اور معروف منفعت ہے۔ مالکیہ اور شافعیہ نے اس سے منع کیا ہے، وہ اس کو ”تفیز طحان“ پر قیاس کرتے ہیں، اور زراعت کے لئے اجرت پر دینے کے سلسلے میں یہ قید لگاتے ہیں کہ زمین کے ساتھ ایسا پانی بھی ہو جس سے اس کو سیراب کیا جاسکے، اگرچہ بارش ہی کا پانی کیوں نہ ہو، ہاں اگر طویل مدتی اجارہ ہو، تو یہ شرط بھی لگاتے ہیں کہ زمین کو سیراب کرنے کا اطمینان بخش ذریعہ مہیا ہو (۲)۔

ہو جاتی ہو، یا چشمہ یا تالاب یا کنویں یا بقدر کفایت بارش کے ذریعہ اس کو سیراب کیا جانا ممکن ہو، یا اس میں ایسے پودے لگائے جائیں جس کی جڑیں سطح زمین کے نیچے پائے جانے والے قریب پانی سے سیراب ہو سکیں۔ شافعیہ اور حنابلہ نے یہ تمام باتیں صراحت کے ساتھ کہی ہیں، اور حنفیہ کی یہ شرط کہ جس منفعت پر معاملہ کیا گیا ہو اسے حقیقتاً اور شرعاً قابل تسلیم ہونا چاہئے، اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ وہ بھی ان تفصیلات سے متفق ہوں (۱)۔

مالکیہ زراعت کے لئے بارش سے سیراب ہونے والی اراضی کو کئی سالوں کے لئے بھی کرایہ پر دینے کی اجازت دیتے ہیں، بشرطیکہ روپے کے ذریعہ کرایہ مقرر نہ ہو، چاہے بالفعل خود اپنے اختیار سے کرایہ دار معاملہ کے بعد یا اس سے پہلے نقد (روپیہ) کی صورت میں کچھ مالک زمین کو دے دے۔ ہاں اگر (زراعت کے نقطہ نظر سے) زمین کے بارے میں اطمینان ہو، عام طور پر بارش سے سیراب ہوا کرتی ہو، یا ایسی نہر سے جس کا پانی بند نہ ہو یا ایسے چشمہ سے جس سے سوتے خشک نہ ہوتے ہوں، زمین سیراب ہو جائے تو روپے کے ذریعہ بھی اس کا کرایہ پر لین دین جائز ہے، کو ایک طویل مدت کے لئے معاملہ کرے، فقہاء مالکیہ کہتے ہیں کہ لیکن اس زمین کے عملاً سیراب ہونے اور لائق انتفاع ہونے کی صورت ہی میں نقد (روپیہ) کے ذریعہ متعین شدہ کرایہ واجب ہوگا۔

اگر زراعتی زمین کی منفعت پر معاملہ ہو، لیکن کرایہ بہ صورت نقد ہوگا یا کسی اور صورت میں، اس سے خاموشی اختیار کی گئی یا معاملہ کے وقت نقد کے کرایہ نہ ہونے کی شرط لگا دی گئی، تو جو زمین ہمیشہ رواں رہنے والی نہروں سے سیراب کی جاتی ہو اور اس سے پانی نکال کر انتفاع ممکن ہو،

(۱) کشاف القناع ۱۱، المہذب ۱/۳۳۵، نہایۃ المحتاج ۵/۳۱۸، طبع ۱۳۵۷ھ۔

(۲) الہدایۃ ۳/۲۳۵، الذموی ۶/۶، مواہب اللسندی حل الفاظ الربوب

۲۰۷، ۱۰۲، غایۃ البیان للہدایۃ ۱/۲۲۷، طبع المجلس، الخوض لہو کی ۲۰۷، طبع انصار السنۃ الحمدیہ۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/۳۶۹، المہذب ۱/۳۹۵، اقلیوبی ۳/۷۰، کشاف القناع

۱۱، البدائع ۳/۱۸۷۔

زراعتی زمین میں اجارہ کی مدت:

۸۴- کسی بھی مدت کو طے کر کے اس مدت کے لئے زمین کو بغرض زراعت اجارہ پر دینا بالاتفاق جائز ہے، مثلاً ایک سال کے لئے ہو یا دس سال کے لئے یا اور زیادہ، یہاں تک کہ شافیہ نے کہا ہے کہ سو سال یا اس سے زیادہ مدت کے لئے یہ اجارہ جائز ہے، چاہے وہ وقف ہی کی زمین کیوں نہ ہو، اس لئے کہ اجارہ کا معاملہ کسی چیز پر اتنی مدت کے لئے درست ہے جس مدت تک وہ چیز باقی رہ سکتی ہو۔ شافیہ کا ایک قول ہے کہ تیس سال سے زیادہ مدت نہ رکھی جائے، اس لئے کہ بالعموم اس مدت کے بعد اشیاء میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ شافیہ ہی کا ایک اور قول ایک سال کا ہے کہ اس سے زیادہ کا اجارہ نہ ہو، کیونکہ ایک سال کی مدت سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ زمین موقوفہ ہو اور متولی ایک طویل مدت کے لئے اس کو کرایہ پر لگا دے، قیمتیں اپنے حال پر ہوں، نہ گراں ہوتی ہیں نہ ارزاں، تو ایسا کرنا جائز ہے، سوائے اس کے کہ خود واقف نے شرط لگائی ہو کہ ایک سال سے زیادہ کے لئے کرایہ پر نہ لگائی جائے، تو اب واقف کی شرط کی خلاف ورزی نہ کی جائے، ہاں اب بھی اگر ایک سال سے زیادہ کے لئے کرایہ پر دینے ہی میں وقف کا نفع ہو تو دے سکتے ہیں (۱)۔

الفاظ اجارہ کے ساتھ بعض شرائط کا لگانا:

۸۵- اجارہ کے معاملہ میں اس پر اتفاق ہے کہ شرطیں لگائی جاسکتی ہیں لیکن اگر ایسی شرط ہو کہ مدت اجارہ کے ختم ہونے کے بعد بھی زمین پر اس کا اثر باقی رہے گا، تو اس میں کلام ہے، اس لئے کہ یہ شرط

فریقین میں سے ایک کی مصلحت کو پورا کرتی ہے، تو اگر ایسی شرط ہو کہ معاملہ خود اس کا تقاضہ کرنا ہو تو اس کا ذکر اجارہ کے لئے فساد کا باعث نہیں، جیسے زمین کو ہموار کرنے اور سیراب کرنے کی شرط، اس لئے کہ اس کے بغیر کاشتکاری ممکن ہی نہیں۔

اور اگر دوبارہ کام کرنے کی شرط ہو، یعنی زمین کو دوسری بار بھی جوتے اور اس کی نہر کو درست کرے وغیرہ جیسی شرطیں، کہ جن کا فائدہ زمین میں مدت مقررہ گزرنے کے بعد بھی باقی رہتا ہو، حالانکہ خود اجارہ کا معاملہ اس کا تقاضہ نہیں کرتا ہو، تو حنفیہ کے نزدیک یہ شرط فاسد ہے جس سے اجارہ فاسد ہو جاتا ہے، لیکن مالکیہ نے اس شرط کو جائز قرار دیا ہے کہ کرایہ دار مقررہ قسم کی کھاد مقررہ مقدار میں استعمال کرے، اس لئے کہ یہ ایسی منفعت ہے جس کا اثر زمین میں باقی رہتا ہے لہذا یہ اجرت ہی کا ایک حصہ قرار پائے گا (۱)۔

اگر یہ شرط لگائی کہ خود ہی کھیتی کرے، یا یہ کہ صرف گیہوں کی کھیتی کرے، تو یہ شرطیں تقاضائے عقد کے خلاف ہیں اور ان کی تکمیل ضروری نہیں، وہ خود کھیتی کر سکتا ہے، دوسروں سے یہ کام لے سکتا ہے گیہوں بوسکتا ہے، اسی طرح کایا زمین کو اس سے کم نقصان پہنچانے والا کوئی اور مانج بوسکتا ہے، ایسی چیز کی کھیتی نہیں کر سکتا جو زمین کے لئے گیہوں سے زیادہ مضر ہو، اور اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ یہ وہ شرط ہے جو آجر پر اثر انداز نہیں ہوتی، لہذا معتبر نہ ہوگی، اور معاملہ اپنے تقاضوں کے مطابق باقی رہے گا، البتہ شافیہ کا ایک قول ہے کہ اجارہ باطل ہو جائے گا، کیونکہ اس میں ایسی شرط موجود ہے جو تقاضائے عقد کے خلاف ہے، نیز انہی کے ایک دوسرے قول کے مطابق اجارہ جائز ہے، اور وہ شرط بھی لازم یعنی پابندی کے لائق ہے، اس لئے کہ کرایہ دار مالک ہی کی طرف سے نفع کا مالک ہوتا ہے، اس لئے جس منفعت

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۲/ ۳۶۱-۳۶۲، حاشیہ الدرر اللیالی ۲/ ۳۵-۳۶، نہایہ

الکفایہ ۱/ ۳۰۲-۳۰۳، کشاف القناع ۲/ ۱۲۔

(۱) الہدایہ ۲/ ۲۳۳، حاشیہ الدرر اللیالی ۲/ ۳۶، شرح الصغیر ۲/ ۶۲۔

پر وہ رضامند نہ ہو کر ایہ دار اس کا مالک نہیں ہو سکتا (۱)۔

۸۶- جمہور فقہاء مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ زمین جس مقصد کے لئے کرایہ پر لی جا رہی ہے اس کی وضاحت کر دی جائے، کھیتی کے لئے یا درخت لگانے کے لئے، یہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں کہ کس چیز کی کھیتی کرے گا اور کیسا درخت لگائے گا اور یہ وضاحت اس لئے ضروری ہے کہ درخت لگانا بعض دفعہ زمین کے لئے کھیتی کرنے سے زیادہ مضر ہوتا ہے اور زمین پر اس کے اثرات مختلف ہوتے ہیں، البتہ دو کھیتوں کے درمیان فرق معمولی ہوتا ہے، جس سے قابل لحاظ نقصان نہیں۔

اگر زراعت یا درخت لگانے کی تعیین نہیں کی اور وہاں اس سلسلے میں کوئی عرف موجود نہ ہو تو اس ابہام کی وجہ سے اجارہ جائز نہیں ہوگا، البتہ ابن القاسم نے اس کی اجازت دی ہے اور کہا ہے کہ کرایہ دار کو ایسے کام سے منع کیا جائے گا جس سے زمین کو نقصان پہنچے۔

اگر یوں کہے کہ میں نے تم کو یہ زمین کرایہ پر دی کہ کھیتی کرو یا درخت لگاؤ، تو صحیح نہیں، اس لئے کہ اس نے کسی ایک کی تعیین نہیں کی، لہذا ابہام پیدا ہو گیا۔

اور اگر یوں کہے کہ میں نے کرایہ پر دی تاکہ تم کھیتی کرو اور درخت لگاؤ تو حنابلہ کے نزدیک اجارہ صحیح ہوگا، چاہے تو پوری زمین میں جس چیز کی چاہے کھیتی کرے یا جو درخت لگانا چاہے لگائے۔ شافعیہ کا ایک قول بھی اس صورت میں اجارہ کے صحیح ہونے کا ہے، مگر وہ کہتے ہیں کہ آدمی زمین میں کھیتی کرے گا اور آدمی زمین میں درخت لگائے گا، اس لئے کہ دونوں کو جمع کر کے ذکر کرنا دونوں میں برابری کا تقاضا کرتا ہے۔ شافعیہ کی دوسری رائے کے مطابق اس صورت میں اجارہ صحیح نہیں، اس لئے کہ

اس نے دونوں میں سے ہر ایک کی مقدار مقرر نہیں کی ہے۔

اگر مطلق رکھے اور کہے کہ میں نے تم کو یہ زمین کرایہ پر دی کہ تم اس سے جو فائدہ اٹھانا چاہو، اٹھاؤ، تو حنابلہ کے نزدیک اس اطلاق کی وجہ سے وہ کھیتی بھی کر سکتا ہے، درخت بھی لگا سکتا ہے اور اس میں تعمیر بھی کر سکتا ہے۔ ایسی زمین جس کو پانی میسر نہ ہو، اور نہ معاملہ میں یہ ذکر کیا گیا کہ زراعت کے لئے اس کو کرایہ پر لے رہا ہے، تو ایسی زمین کے سلسلے میں شافعیہ کے دق قول ہیں:

ایک یہ کہ اجارہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ زمین عادتاً کاشت ہی کے لئے کرایہ پر دی جاتی ہے تو گویا اس نے زراعت کے لئے کرایہ پر دینے کی شرط لگا دی۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اگر زمین اتنی اونچائی پر واقع ہو کہ اس کے سیراب کئے جانے کی کوئی امید ہی نہیں رکھی جاسکتی ہو، تو اجارہ صحیح ہوگا، اس لئے کہ یہ بات متعین و معلوم ہے کہ اس نے یہ زمین زراعت کے مقصد سے کرایہ پر نہیں لی ہے اور اگر زمین نشیب میں ہو، جس کے بارے میں امید رکھی جاسکتی ہو کہ کسی اور جگہ سے پانی لا کر اسے سیراب کیا جاسکے گا، تو اجارہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کو زراعت کے لئے کرایہ پر حاصل کیا ہے، حالانکہ زراعت دشوار ہے، کیونکہ پانی حاصل ہونے کا محض امکان کافی نہیں، اس بات کا غلبہ ظن ضروری ہے کہ پانی وہاں تک پہنچ جائے گا، یہی قول شافعیہ کے نزدیک راجح ہے (۱)۔

حنفیہ اور شافعیہ کے یہاں قول غیر صحیح کے مطابق زراعت یا درخت لگانے کی تعیین ضروری ہے، ساتھ ہی یہ بھی متعین کرنا ضروری

(۱) حامیۃ الدسوقی ۳۸۸، امہدب ۱/ ۳۹۵، ۳۹۶، کشاف القناع ۳۹۶، ۳۹۷ و ۱۲-۱۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳۳۶ طبع مصطفیٰ العلی، اروضۃ للموسوی ۱۸۱/۵ طبع المکتب الاسلامی۔

(۱) کشاف الحقائق ۲/ ۱۶۰، لشرح المغیر ۳/ ۱۳، ۳۲، ۶۳، امہدب ۳۰۳-۳۰۴، کشاف القناع ۳/ ۱۳، المغنی ۶/ ۶۰۔

البتہ اگر زمین کو سپرد کرنے سے پہلے زمین کو خالی و صاف کر لیا جائے تو جائز ہے۔ حنا بلہ کہتے ہیں کہ اگر زمین مشغول تھی لیکن دوران مدت خالی ہوگئی، تو جتنی مدت خالی رہی اس مدت میں اسی حساب سے اجرت کے ساتھ اجارہ صحیح ہو جائے گا اور اگر اس تناسب سے اجرت کی تعیین میں اختلاف ہو سکتا ہو تو اس کی تعیین کے لئے واقف کاروں سے رجوع کیا جائے گا (۱)۔

کرایہ دار کی ذمہ داریاں:

۸۸- اول: کرایہ دار پر واجب ہے کہ معاملہ میں طے شدہ اجرت حسب شرط ادا کر دے، فقہاء نے صراحت کی ہے کہ جو چیز کرایہ پر لی ہے اس کے استعمال کی قدرت دیتے ہی کرایہ لازم ہو جاتا ہے گو ابھی اس کا استعمال نہیں کیا ہو۔ فقہاء فی الجملہ اس طرف گئے ہیں کہ اگر پانی بند ہو گیا یا زمین ڈوب گئی اور پانی وہاں سے نہ نکل سکا، یا اس طرح کی کوئی اور بات پیش آگئی کہ اس کی وجہ سے زراعت ممکن نہ رہی، تو اجرت اس پر لازم نہ رہے گی، لیکن فقہاء کے یہاں اس سلسلے میں کچھ تفصیلات بھی ہیں، جن کی طرف اشارہ کر دینا مناسب ہوگا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ایسی زمین کا پانی سے محروم ہو جانا جو نہر یا بارش کے پانی سے سیراب کی جاتی تھی، اجرت کو ساقط کر دیتی ہے۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے کہ زمین کاشت سے پہلے ہی غرقاب ہوگئی اور مدت اجارہ گزر گئی۔ ایسا ہی حکم اس وقت بھی ہے کہ کوئی غاصب زمین کو غصب کرے، لیکن اگر کھیتی کی، اور کوئی آفت لگ گئی اور کھیتی برباد ہوگئی، یا کھیتی لگانے کے بعد غرقاب ہوگئی اور پودے اگ نہ سکے، تو امام محمد سے ایک روایت ہے کہ اس کی مکمل اجرت واجب ہوگی، لیکن فتویٰ

ہے کہ کس چیز کی کھیتی کرے گا یا کون سے درخت لگائے گا؟ ورنہ اجارہ فاسد ہو جائے گا، اس لئے کہ زمین زراعت کے علاوہ دوسرے کاموں کے لئے بھی حاصل کی جاتی ہے، پھر بعض کھیتیاں زمین کو نقصان پہنچاتی ہیں، بعض نہیں پہنچاتیں، تو معتقد علیہ معلوم و متعین نہیں ہو سکا، اس لئے اس کی وضاحت ضروری ہے، یا پھر اس کو اختیار دے دے کہ جس طرح کا بھی نفع زمین سے اٹھانا چاہے۔ اٹھائے، ان سرتج سے بھی نقل کیا گیا ہے کہ جب تک کھیتی کی نوعیت بیان نہ کر دے اجارہ درست نہ ہوگا، اس لئے کہ مختلف کھیتوں کا ضرر بھی علاحدہ ہوتا ہے (۱)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس فساد کے باوجود اگر کھیتی کر لی اور مدت گزر گئی، تو مالک امتحاناً مقررہ اجرت کا حق دار ہوگا، مگر قیاس کا تقاضا ہے کہ جائز نہ ہو، اور یہی امام زفر کا قول ہے، اس لئے کہ یہ معاملہ جب فاسد طور پر وجود میں آیا ہے تو اب بعد میں بھی جائز نہیں ہو سکتا۔
 امتحان کی وجہ یہ ہے کہ معاملہ کے پایہ تکمیل کو پہنچنے سے پہلے (عملی طور پر) ابہام دور ہو جاتا ہے (۲)۔

زراعتی زمینوں کے اجارہ کے احکام:

مالک کی ذمہ داریاں:

۸۷- ضروری ہے کہ کرایہ دار کو زمین خالی حالت میں حوالہ کرے۔ اگر ایسی زمین کرایہ پر لی جس میں دوسرے کی کھیتی لگی ہو، یا کوئی ایسی چیز ہو جس کے رہتے ہوئے کھیتی نہیں کی جاسکتی ہو تو اجارہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ جس نفع پر معاملہ ہے اس کو حاصل کرنا ممکن نہیں ہے،

(۱) المغنی ۵۹/۶ طبع المنار ۷۱۳۲ھ۔

(۲) الہدایہ ۲۲۲/۳-۲۲۳، البدائع ۱۸۳، الفتاویٰ الہندیہ ۲۲۰/۳۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۳۶۸، حاشیہ الدرر ۳۷۷، المہذب ۲۰۶/۱

-۳۰۷، کشاف القناع ۳۷۳-۳۷۴۔

لی جو پانی میں نہیں رہ سکتی، جیسے گیہوں اور جو، تو اگر پانی کے نکالنے کی کوئی جگہ ہو کہ اگر اس کو کھول دیا جائے تو پانی زمین سے ہٹ جائے اور وہ کھیتی کر سکے تو اجارہ صحیح ہوگا ورنہ صحیح نہیں ہوگا اور اگر معلوم ہو کہ پانی ہٹ جائے گا اور ہوا اس کو خشک کر دے گی، تو ایسی صورت کے متعلق فقہاء شافعیہ کے دوقول ہیں:

ایک یہ کہ اس صورت میں بھی اجارہ صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ فی الحال وہ منفعت حاصل نہیں کر سکتا۔ دوسری رائے یہ ہے کہ اجارہ صحیح ہوگا، اور یہی زیادہ صحیح ہے، اس لئے کہ عادت و تجربہ کی بنیاد پر وہ جانتا ہے کہ اس سے انتفاع ممکن ہے (۱)۔

۸۹ - دوم: کرایہ دار پر واجب ہے کہ طے شدہ شرائط کے دائرہ اور عرف و رواج کے حدود میں رہتے ہوئے زمین سے استفادہ کرے، ایسا طریقہ اختیار نہ کرے جس میں زیادہ ضرر ہو، اس پر سمجھوں کا اتفاق ہے۔ اکثر اہل علم کی رائے ہے کہ کرایہ دار وہ کھیتی بھی کر سکتا ہے جو باہم طے پائی ہے، یا ایسی جو اس کے برابر درجہ کی ہو، یا ایسی جو زمین کے لئے اس سے کم ضرر رساں ہو۔

البتہ حنفیہ کہتے ہیں کہ جو گیہوں کی کھیتی کے لئے زمین کرایہ پر لے وہ اس کے بجائے روٹی کی کھیتی کرے تو یہ جائز نہیں۔ اگر اس کی کھیتی کرے تو اس کی وجہ سے زمین میں جو نقص پیدا ہوا ہے وہ اس کا ضامن ہوگا، اور زمین کا غاصب سمجھا جائے گا (۲)، اور گزر چکا ہے کہ حنفیہ اس بات کی تعیین کو بھی شرط قرار دیتے ہیں کہ کس چیز کی کھیتی کی جائے گی؟

شافعیہ اس صورت کے متعلق کہتے ہیں کہ اس پر مروجہ اجرت

میں جس قول کو اختیار کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ کھیتی برباد ہونے کے بعد جو مدت بچتی ہے اس کا کرایہ واجب نہ ہوگا (۱)۔

اس سے قریب تر رائے مالکیہ کی ہے، کہ زمین کو پانی نہ مل پائے یا کھیتی کرنے سے پہلے غرقاب ہو جائے یہاں تک کہ مدت اجارہ گزر جائے تو کرایہ واجب نہ ہوگا۔ اگر کھیتی کرنے پر قدرت حاصل ہوئی اور بعد کو کسی آفت کی وجہ سے کھیتی ضائع ہوگئی جس میں زمین کو کوئی دخل نہیں تھا، تو کرایہ واجب ہوگا، البتہ ان حضرات کی رائے ہے کہ اگر بیج اس مقام کے لوگوں کے پاس بالعموم ختم ہو جائے، نہ اس کی ملک میں ہونہ اوصار دستیاب ہو تو کرایہ اس پر واجب نہ ہوگا، اسی طرح اگر کرایہ دار قید کر لیا جائے تاکہ وہ کھیتی نہ کر پائے تو اب کرایہ اس شخص پر ہوگا جس نے اسے قید و اغواء کیا تھا (۲)۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ زراعت کے لئے زمین کرایہ پر لی مگر پانی ختم ہو گیا، تو کرایہ دار کو اس معاملہ کے ختم کر دینے کا اختیار ہوگا، اس لئے کہ جو منفعت مقصود تھی وہ باقی نہیں رہی، اور اگر وہ چاہے تو معاملہ کو باقی بھی رکھ سکتا ہے، کیونکہ اصل وہ چیز باقی ہے جس سے نفع اٹھایا جاسکتا ہے یعنی زمین، ہاں اس کی منفعت ناقص ہوگئی ہے، اس لئے اس کو اجارہ کے باقی رکھنے اور ختم کر دینے کا اختیار حاصل ہوگا، جیسے کہ اس میں کوئی عیب پیدا ہو گیا ہوتا (تو اسے اختیار دیا جاتا)، نیز یہ حضرات کہتے ہیں کہ اگر کرایہ پر لی ہوئی زمین میں کھیتی کی اور بارش کی کثرت، شدید ٹھنڈک یا ٹڈی کے حملہ کی وجہ سے کھیتی ضائع ہوگئی تو اس کے لئے اجارہ کو ختم کر دینا جائز نہیں، کیونکہ یہ آفت کرایہ دار کے مال پر آئی ہے (اس لئے مالک زمین پر اس کی ذمہ داری نہیں) اور یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ایسی چیز کی کاشت کے لئے غرقاب زمین کرایہ پر

(۱) المہربب ۱/ ۳۹۵، ۳۰۵، لشرح الکبیر مع المغنی ۶/ ۸۰-۸۱، کشاف

الفتاویٰ ۲۲۳-۲۲۴

(۲) الہدایہ ۳/ ۲۳۸-۲۳۹

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۶۱، ۶۲-۶۳

(۲) جامعہ الدسوقی ۳/ ۵۰-۵۱

مقررہ مدت گذرگئی تو درخت کا اکھاڑنا اور زمین کو خالی حالت میں واپس لوٹانا اس پر لازم ہے۔ بعض فقہاء کہتے ہیں کہ اجرت مثل کے عوض درخت باقی رکھے الا یہ کہ زمین کا مالک اس پر تیار ہو کہ اکھڑی ہوئی حالت میں درخت کی قیمت ادا کر دے گا اگر درخت کے اکھاڑے جانے میں زمین کو بڑا نقصان پہنچنے کا خطرہ ہو، اور اگر زمین کو نقصان پہنچنے کا خطرہ نہ ہو تو ضمان نقص کے بغیر درخت کو اکھاڑ لے گا، اس لئے کہ اجارہ کے معاملہ میں مدت کی تعیین اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ مدت گذرنے کے بعد زمین کا تخلیہ کر دیا جائے، جیسا کہ کھیتی کے لئے زمین کرایہ پر لینے کی صورت کا حکم ہے (۱)۔

مالکیہ کی رائے بھی ان مسائل میں حنفیہ ہی کے قریب ہے، البتہ بعض حضرات نے یہ قید بھی لگائی ہے کہ مروجہ اجرت لے کر کٹائی تک زمین میں کھیتی اسی وقت باقی رکھی جائے گی کہ کرایہ دار معاملہ کرنے کے وقت سمجھ رہا تھا کہ اس مدت میں کٹائی ہو جائے گی، ورنہ مالک کے لئے جائز ہوگا کہ کھیتی اکھاڑنے کا حکم دے (۲)۔

۹۱- شافعیہ نے تفصیل کی ہے، کہتے ہیں کہ اگر زمین کسی ایسی مقررہ کھیتی کے لئے کرایہ پر لی جو اندرون مدت مقررہ نہیں کائی جاسکتی، اور باقی رکھنے کی شرط لگادی تو اجارہ باطل ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسی شرط ہے جو معاملہ کے تقاضے کے خلاف ہے۔ پس اگر کرایہ دار نے عجلت کی اور کھیتی بوئی دی تو اکھاڑنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، اور اب اس کا مروجہ کرایہ واجب ہوگا اور اگر درخت اکھاڑنے کی شرط لگائی تو معاملہ صحیح و درست ہوگا اور اس پر مجبور کیا جائے گا۔ اگر کوئی شرط نہیں لگائی تو بعض نے کہا کہ اکھاڑنے پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ معاملہ جس مدت پر طے پایا تھا وہ مکمل ہو چکی۔ بعض کہتے ہیں کہ مجبور نہیں کیا

لازم ہوگی، اس لئے کہ یہ تعدی ہے اور زیادتی منضبط بھی نہیں ہے اور نزاع کا باعث بھی ہے۔ ان کا ایک قول یہ ہے کہ اس پر طے شدہ اجرت لازم ہے اور مروجہ اجرت بھی زیادتی کی وجہ سے اور ایک قول یہ ہے کہ زمین کے مالک کو اختیار ہوگا کہ طے شدہ اجرت لے لے اور زیادتی کی وجہ سے مروجہ اجرت، یا سب کے لئے صرف مروجہ اجرت لے لے۔

حنابلہ کے نزدیک اگر کسی معین شیء مثلاً گیہوں کی کھیتی کی شرط لگائی تو ان کے دو قول ہیں: ایک قول ہے کہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ معاملہ تو زمین کی منفعت کا کیا گیا ہے اور گیہوں کا ذکر تو صرف منفعت کا اندازہ لگانے کے لئے کیا جاتا ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ معاملہ باہمی اتفاق کے مطابق اس شرط کے ساتھ مقید ہوگا، اور یہ ایسی شرط ہوگی جو کہ مقتضائے عقد کے خلاف ہے، یہ ان کے علماء میں سے قاضی کی رائے ہے (۱)۔

زرعی زمین کے اجارہ کا ختم ہونا:

۹۰- اگر اجارہ کسی مدت پر ہو اور مدت ختم ہو جائے تو اجارہ بالاتفاق ختم ہو جائے گا، اور کھیتی کے کاٹنے کا اگر وقت نہیں آیا ہے تو زمین میں باقی رہے گی اور اس پر مقررہ اجرت تو مدت مقررہ کی واجب ہوگی اور مزید مروجہ اجرت زائد مدت و وقفہ کے لئے ہوگی۔

اس مسئلہ میں نیز اس صورت میں بھی کہ زمین شجر کاری کے لئے کرایہ پر لی گئی ہو نہ کہ کھیتی کے لئے، فقہاء مذاہب میں کچھ تفصیلات ہیں:

حنفیہ کہتے ہیں کہ درخت لگانے کے لئے زمین کرایہ پر لی اور

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۳۲۹، الہدایہ ۳۳۵، ۳۳۶، نیز دیکھئے المغنی ۶/۷۷۔

(۲) حافیۃ الدسوقی ۳/۷۷۔

(۱) اہمرب ۲۱/۳۰۲-۳۰۳، المشرح الکبیر و حافیۃ الدسوقی ۳۸، المغنی

۶/۷۷، ۵۹، ۶۰۔

اکھاڑنے کی صورت میں زمین کو ہموار کرنا کرایہ دار کی ذمہ داری ہوگی۔ اگر کرایہ دار چاہتا ہو کہ درخت کو باقی رکھے اور مالک چاہتا ہو کہ درخت کی قیمت ادا کر کے اس کا مالک ہو جائے تو کرایہ دار کو اس پر مجبور کیا جائے گا (کہ وہ قیمت لے کر درخت سے دستبردار ہو جائے) اور اگر مالک زمین چاہتا ہو کہ کرایہ دار درخت اکھاڑ لے، اور اکھاڑنے کی وجہ سے درخت کی قیمت میں کوئی کمی واقع نہ ہوتی ہو تو کرایہ دار کو درخت اکھاڑ لینے پر مجبور کیا جائے گا (۱)۔

حنابلہ کی رائے بھی بحیثیت مجموعی قریب قریب وہی ہے جو شافعیہ کی ہے، البتہ کھیتی کی تیاری میں اس کی کوتاہی کو دخل ہو تو اس کا حکم ان کے نزدیک غاصب کی کھیتی کا ہے، اور مدت مقررہ کے گزرنے کے بعد مالک کو اختیار ہے کہ قیمت ادا کر کے درخت خرید لے یا زائد مدت کا مزید کرایہ لے کر رہنے دے اور اگر خود کرایہ دار فی الحال کھیتی کاٹ لینا چاہے تو اس کو اس کا حق حاصل ہے، قاضی کی رائے ہے کہ کھیتی مدت گزرتے ہی کاٹ لینا واجب ہے، البتہ اگر دونوں مل کر کسی اجرت کے بدلے کھیتی کو باقی رکھنے پر اتفاق کر لیں تو یہ جائز ہے، ہاں اگر کھیتی کے باقی رکھنے (اور اس کی کٹائی میں تاخیر) میں کرایہ دار کی کوتاہی کو دخل نہ ہو تو مالک پر ضروری ہوگا کہ کھیتی تیار ہونے تک باقی رکھنے دے، اور اس کے لئے مقررہ مدت کا متعینہ کرایہ، نیز زائد مدت کا مناسب مروجہ کرایہ (اجرت مثل) واجب ہوگا (۲)۔

کاشت کی غرض سے ایک مدت کے لئے زمین کرایہ پر لی گئی اور مالک یا کرایہ دار کی موت واقع ہوگئی، حالانکہ ابھی کھیتی کاٹی بھی نہیں گئی تھی، تو کرایہ دار یا اس کے ورثاء کو حق ہوگا کہ کھیتی کٹنے تک زمین پر

جائے گا، اس لئے کہ کھیتی متعین ہے، رہ گئی زائد مدت کی اجرت تو مناسب مروجہ اجرت واجب ہوگی۔

اگر معاملہ کے وقت کھیتی متعین ہی نہ کی تھی اور تاخیر میں خود کرایہ دار کی کوتاہی تھی تو مالک کو حق ہے کہ اس کو کھیتی اکھاڑ لینے پر مجبور کرے، اس لئے کہ معاملہ مدت ہی پر طے پایا ہے اور اگر کھیتی کی تیاری میں تاخیر کسی عذر کی وجہ سے ہوئی تو بعض نے کہا کہ اب بھی اسے مدت مقررہ کے بعد کھیتی کے اکھاڑنے پر مجبور کیا جائے گا، اور ایک رائے ہے کہ اس صورت میں مجبور نہیں کیا جائے گا اور یہی زیادہ صحیح ہے، اس لئے کہ کھیتی کی تیاری میں اب جو تاخیر ہو رہی ہے اس میں اس کی کوتاہی کو دخل نہیں، وہ مقررہ مدت کا کرایہ حسب تعین ادا کرے گا، اور زائد مدت کی ”مروجہ مناسب نرخ“ کے لحاظ سے (۱)۔

درخت لگانے کے لئے زمین کرایہ پر حاصل کی تو شافعیہ کا خیال ہے کہ درخت کو باقی رکھنے کی شرط جائز ہے، اس لئے کہ اجارہ کا معاملہ اس کا متقاضی ہے اور اگر اکھاڑنے کی شرط لگائی تھی تو کرایہ دار شرط کے مطابق اپنے درخت لے لے گا، البتہ زمین ہموار کرنا اس کی ذمہ داری نہ ہوگی۔ اگر مطلق معاملہ کیا اور کوئی شرط نہیں لگائی تو درخت اکھاڑنا کرایہ دار کے لئے ضروری نہ ہوگا، اس لئے کہ عادتاً درخت اس وقت تک باقی رکھے جاتے ہیں جب تک کہ خشک ہو کر از خود اکھڑ نہ جائیں۔ اگر خود کرایہ دار درخت اکھاڑ لینا چاہے، حالانکہ مدت ابھی گزری نہ ہو تو بعض حضرات کی رائے ہے کہ زمین کو ہموار کرنا ضروری ہوگا، اس لئے کہ یہ دوسرے کی زمین سے اس کی اجازت کے بغیر درخت کا اکھاڑنا ہے۔ دوسری رائے ہے کہ ایسا ضروری نہیں، اس لئے کہ اس نے ایسی زمین سے درخت اکھاڑے ہیں جس پر خود اس کا قبضہ ہے، البتہ اس پر اتفاق ہے کہ مدت گزرنے کے بعد درخت

(۱) المہذب ۱/۴۰۳، ۴۰۴۔

(۲) المغنی ۶/۶۳-۶۸۔

(۱) المہذب ۱/۴۰۳، روایت لفظائیں ۵/۲۱۳، ۲۱۵۔

میں یہ بات عرف کے ذریعہ بھی متعین ہو سکتی ہے کہ اس کا کس طرح استعمال کیا جائے؟ رہائش میں بھی تفاوت معمولی ہوتا ہے، اس لئے اس کے ضبط و تعین کی ضرورت نہیں (۱)۔

۹۳- اگر مالک مکان نے کرایہ دار کے ساتھ یہ شرط لگا دی کہ وہ کسی اور کو اپنے ساتھ نہیں رکھے گا تو حنفیہ کا خیال ہے کہ شرط بے اثر ہوگی اور عقد صحیح ہوگا، نیز اس کو حق ہوگا کہ دوسروں کو بھی اپنے ساتھ رکھے۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ شرط معتبر ہے، پس اس کے لئے دوسروں کو اپنے ساتھ رکھنے کی اجازت نہیں ہوگی، سوائے اس کے کہ عرف و عادت کے مطابق جن لوگوں کو ساتھ رکھا جاتا ہو ان کو رکھ سکتا ہے۔ شافعیہ کا خیال ہے کہ شرط بھی فاسد ہے اور یہ معاملہ بھی، اس لئے کہ یہ ایسی شرط ہے کہ جس کا کرایہ داری کا معاملہ تقاضہ نہیں کرتا ہے، اور اس میں مالک مکان کا فائدہ ہے، لہذا شرط بھی فاسد ہوگی اور یہ معاملہ بھی (۲)۔

اور اگر معاملہ کے وقت کوئی شرط طے نہ پائی ہو تو دوسروں کو ساتھ رکھنے میں دو باتوں کو ملحوظ رکھا جائے گا، اول یہ کہ اس سے مکان کو نقصان نہ پہنچے، دوسرے یہ کہ اس سلسلے میں عرف و رواج کیا ہے۔

کرایہ دار کو حق حاصل ہے کہ مکان و دکان سے عرف و رواج کی حدوں میں رہتے ہوئے جس طرح چاہے فائدہ اٹھائے، خود رہے یا دوسرے کسی ایسے شخص کو رکھے جس کا ضرر اصل کرایہ دار سے زیادہ نہ ہو، البتہ وہ ایسا کوئی کام نہیں کر سکتا جس سے تعمیر کمزور ہو، جیسے لوہار اور دھوبی کے کام۔

(۱) المغنی ۶/۵۲۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۳/۳۲۹، حاشیہ ابن عابدین ۱۵/۱۷، فتح القدر ۷/

۱۶۵-۱۶۶، المدونہ ۱۱/۱۵۷، الخرشنی ۷/۵۰، نہایۃ المحتاج ۱۵/۲۷۷-۲۷۸،

۳۰۳، کشاف القناع ۳/۵۸، المغنی و المشرح الکبیر ۶/۵۱، ۵۲۔

کرایہ داری باقی رکھیں، اور بازار کی مروجہ مناسب اجرت ادا کریں، اس کا لحاظ رہے کہ یہ اجرت ورنہ مال سے ادا ہوگی نہ کہ متوفی کے مال سے (۱)۔ یہ گنڈر چکا ہے کہ مالک یا کرایہ دار کی وفات ان امور میں سے ہے جن کی وجہ سے حنفیہ کے نزدیک اجارہ کا معاملہ ختم ہو جاتا ہے، دوسرے فقہاء کے یہاں باقی رہتا ہے۔

دوسری بحث

مکانات و عمارتوں کا اجارہ

مکانات میں کس طور پر نفع کی تعیین ہوگی؟

۹۲- فقہاء مذاہب کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کرایہ پر لئے جانے والے مکان کی تعیین ضروری ہے، جس مکان کو اس نے دیکھا تھا، بعد کو اس کی بیعت میں ایسا تغیر پایا جو رہائش کے لئے نقصان دہ ہو تو اس کو خیار عیب حاصل ہوگا (چاہے تو اس مکان کو واپس کر دے)۔ اگر کسی مکان کو دیکھے بغیر (نہ معاملہ سے پہلے دیکھا، نہ معاملہ کے وقت) محض اوصاف کی تعیین و وضاحت پر اعتماد کرتے ہوئے کرایہ کا معاملہ طے کیا تو جو لوگ خیار رویت کے قائل ہیں ان کے نزدیک اس صورت میں بھی کرایہ دار کو خیار رویت حاصل ہوگا (۲)۔

اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ مکانات کے استعمال میں چونکہ عادتاً کوئی (نمایاں) لائق و تفاوت نہیں ہوتا، اس لئے اس وضاحت کے بغیر مکان و دکان کو کرایہ پر لیا جاسکتا ہے کہ وہ کس مقصد کے لئے اس کو کرایہ پر حاصل کر رہا ہے، اس لئے کہ مکانات عموماً رہائش کے لئے ہوتے ہیں، اور دکانیں صنعت و تجارت کے لئے، ایسی صورت

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۳/۳۲۹۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۳/۳۲۹۔

شافیہ کہتے ہیں کہ مکانات کا اجارہ اسی وقت جائز ہوگا جب اس کی ابتدائی اور انتہائی مدت متعین کر دی جائے، لہذا اگر یوں کہے کہ ایک ماہ کے لئے تم کو مکان کرایہ پر دیا، مگر کس ماہ کے لئے؟ اس کی تعین نہیں کی تو اجارہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں معقود علیہ یعنی ماہ کی تعین نہیں ہوتی ہے، حالانکہ یہ ایسا معاملہ ہے جس میں تعین ضروری ہے، ٹھیک اسی طرح کہ کوئی یہ کہے کہ میں نے تم سے مکان بچا (اور یہ واضح نہ کرے کہ کونسا مکان فروخت کیا تو بیع درست نہ ہوگی) (۱)۔

۹۵- کرایہ کا معاملہ جس مدت کے لئے طے پائے اس مدت کا معلوم ہونا ضروری ہے، البتہ یہ شرط نہیں کہ وہ مدت عملی طور پر معاملہ طے کرنے کے وقت سے متصل ہو، ہاں امام شافعی کے ایک قول کے مطابق یہ ضروری ہے (۲)، چنانچہ اگر یوں کہے کہ میں نے اپنا مکان تمہیں کرایہ پر دیا، ہر ماہ ایک درہم کرایہ دینا ہوگا، تو جمہور کے نزدیک یہ معاملہ صحیح ہے، اور عقد کے مطلق ہونے کی وجہ سے پہلے ہی مہینہ میں اجارہ لازم ہو جائے گا، اس لئے کہ نفس عقد سے ہی یہ بات متعین ہو جاتی ہے، بعد کے مہینوں میں عقد اس وقت لازم ہوگا جب کہ اس ماہ میں اس سے استفادہ شروع کر دے، استفادہ سے مراد مکان میں رہائش ہے، اس لئے کہ پہلے مہینے کے بعد کرایہ داری کا معاملہ عقد کے وقت متعین نہیں تھا، جب اس نے استفادہ شروع کر دیا تو اب یہ مہینہ بھی کرایہ کے لئے متعین ہو گیا اور اس مہینہ میں بھی کرایہ داری کا معاملہ پہلے ہی عقد کی بنا پر درست قرار پایا اور اگر دوسرے ماہ میں مکان سے استفادہ نہیں کیا، یا پہلا مہینہ ختم ہوتے ہی کرایہ داری کا معاملہ فسخ کر دیا تو معاملہ فسخ ہو جائے گا۔ امام شافعی کے نزدیک صحیح قول کے مطابق بہر صورت دوسرے مہینے میں اجارہ صحیح نہیں ہوگا،

مکانات و دکانوں کی کرایہ داری میں اس کے متعلقات (توابع) کو ذکر نہ کئے جائیں پھر بھی داخل ہوں گے، اس لئے کہ اس کے بغیر اس کی منفعت حاصل ہی نہیں ہو سکتی (۱)۔

۹۴- مکانات کے کرایہ میں منفعت کے بیان و وضاحت کے لئے مدت کا بیان کر دینا ضروری ہے، اس لئے کہ رہائش میں نفع کی مقدار مجہول ہوتی ہے، مدت بیان کئے بغیر منفعت منضبط نہیں ہو سکتی۔ جمہور کے نزدیک کرایہ کی زیادہ سے زیادہ مدت کی کوئی حد نہیں ہے، لہذا اتنی مدت کا اجارہ درست ہے جتنی مدت تک عمارت باقی رہ سکے، گو یہ مدت کتنی ہی طویل ہو، یہی تمام اہل علم کا قول ہے۔ شافیہ کے ایک قول کے مطابق ایک سال سے زیادہ عرصہ کا اجارہ درست نہیں۔ شافیہ کی ایک اور رائے ہے کہ تیس سال سے زیادہ کا اجارہ جائز نہیں، مالکیہ بھی اسی کے قائل ہیں، خواہ کرایہ نقد ادا کیا جائے یا ایک مدت کے بعد (۲)۔ کرایہ داری کا جو وقت مقرر ہو، اسی وقت سے کرایہ داری کا آغاز ہوگا۔ اگر فریقین نے کوئی وقت مقرر نہ کیا تھا تو اس وقت سے معاملہ کا اعتبار و آغاز ہوگا جس وقت سے کہ معاملہ طے پایا ہے (۳)۔ مالکیہ کی رائے ہے کہ کرایہ داری کی ابتدائی مدت بیان نہ کی، مثلاً یہ کہ کس ماہ یا سال سے وہ رہائش اختیار کرے گا؟ تو بھی جائز ہے، اور ایسی صورت میں جس وقت معاملہ طے پایا ہے، اسی وقت سے اس محدود مقرر مدت کی، یا ماہ وار بنیاد پر کرایہ داری متصور ہوگی، اگر مہینہ کے درمیان معاملہ ہو تو اس وقت سے تیس دنوں کا اجارہ سمجھا جائے گا (۴)۔

(۱) الفتاویٰ البندیہ ۳۷۰، کشف الحقائق ۳۳۳-۳۳۵، تمیز الحقائق ۱۱۳-۱۱۴، البدائع ۱۸۲، حاشیہ الدسوقی ۳۳۲، المہذب ۳۹۶/۱، المغنی ۵۱/۶-۵۳، کشاف القناع ۳۵۸-۳۵۹۔

(۲) البدائع ۳۸۱، شرح البحر ۱۱/۷، المہذب ۳۹۶/۱، ۳۰۰، المغنی ۷۶/۷۔

(۳) مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷۔

(۴) حاشیہ الدسوقی ۳۰۳۔

(۱) المہذب ۳۹۶/۱-۳۰۰۔

(۲) المہذب ۳۹۶/۱، المغنی ۶۶/۶۔

رائے ہے، انہی حضرات سے یہ بھی مروی ہے کہ ایسی صورت میں پورے سال کا شمار ۳۰ دن کے لحاظ سے ہوگا (یعنی ۳۰ یا ۳۱ کا اجارہ تصور کیا جائے گا) (۱)۔

اگر شمسی، ربوی یا قبلی سن کے مطابق کرایہ کا معاملہ کیا تو امام شافعی کی ایک روایت کے مطابق صحیح ہو جائے گا، اس لئے کہ مدت معلوم و متعین ہے۔ امام احمد کی بھی یہی رائے ہے بشرطیکہ فریقین سن کے لیا م سے واقف ہوں۔ امام شافعی سے ہی ایک اور روایت ہے کہ یہ معاملہ صحیح نہ ہوگا، کیونکہ شمسی سال میں چند ایام ”نسی“ کے بھی ہوتے ہیں فریقین شمسی سال کے دنوں سے واقف نہ ہوں تو امام احمد کے نزدیک بھی معاملہ صحیح نہیں ہوگا۔

اگر عید تک کے لئے کرایہ پر دیا تو عید انظر اور عید الاضحیٰ میں سے جو پہلے آئے اس دن تک کرایہ داری شمار ہوگی۔ اگر اہل کفر کے تہواروں میں سے کسی تہوار کو اجارہ کی مدت بنائے تب بھی اجارہ صحیح ہو جائے گا، بشرطیکہ دنوں اس تہوار سے واقف ہوں (۲)۔

۹۷- اجرت کے سلسلے میں یہ حکم ہے کہ اگر سال کے لئے دس درہم کرایہ متعین کیا تو یہ جائز ہے، گویا نہ قسط واضح نہ کی جائے، کیونکہ مدت معلوم و متعین ہے، پس یہ ایسے ہی ہے جیسے ایک ماہ کے لئے اجارہ کیا جائے (اور یومیہ کرایہ کی شرح متعین نہ کی جائے)، البتہ مالکیہ کے ہاں اس سلسلے میں دو نقاط نظر ہیں، ایک یہ کہ اس طرح معاملہ کرنے میں مدت کی تحدید و تعیین ہو جاتی ہے، اس لئے کہ یہ احتمال موجود ہے کہ یہ وہی خاص سال مراد لے رہا ہے، گویا وہ کہہ رہا ہے: ”هذه السنة“، یہ ابن لباہ اور اکثر لوگوں کا نقطہ نظر ہے، بلکہ یہی ”المدونہ“ سے بھی ظاہر ہے۔ دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ اس صورت

بعض فقہاء حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے، اس لئے کہ ”کل“ کا لفظ عدد کو بتلاتا ہے، لہذا جب عدد کی تعیین نہیں کی تو یہ تعبیر مبہم اور غیر متعین ہوگی۔ ہاں اگر یوں کہے کہ میں نے بیس ماہ کے لئے اپنا مکان کرایہ پر دیا، ہر ماہ ایک درہم کرایہ ہوگا تو یہ صورت بالاتفاق جائز ہے، اس لئے کہ مدت بھی متعین ہے اور کرایہ بھی معلوم ہے، البتہ شافعیہ کے ایک قول کے مطابق کرایہ داری کا معاملہ پہلے متعین مہینے میں درست ہوگا، دوسرے غیر متعین مہینوں میں درست نہیں ہوگا (۱)۔

اگر یوں کہے کہ میں نے تم کو یہ مکان ایک مہینے کے لئے ایک درہم کے عوض دیا، اگر اس سے زیادہ ہو جائے تو اسی حساب سے کرایہ ادا کیا جائے، تو ایسی صورت میں پہلے مہینہ میں اجارہ درست ہوگا، اس لئے کہ ایک مہینہ کا معاملہ مستقل طور پر طے کیا گیا، اور اضافی مدت میں اجارہ صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ وہ مجہول ہے، البتہ اس کی گنجائش ہے کہ جس مہینہ میں کرایہ کے مکان میں سکونت پائی جائے اس میں بھی اجارہ درست ہو جائے گا۔

۹۶- اگر اجارہ کی مدت سال کے ذریعہ متعین کی گئی اور سال کی نوعیت واضح نہیں کی گئی، تو بلائی سال ہی متصور ہوگا، اس لئے کہ شریعت میں یہی سال مراد ہوتا ہے۔

”اگر چاند نکلتے ہی بلائی سن پر کرایہ کا معاملہ طے کر دیا تو بارہ مہینے چاند کے لحاظ سے شمار کئے جائیں گے (خواہ یہ مہینے مکمل ہوں یا ناقص)، اور اگر مہینہ کے درمیان میں عقد ہوا تو درمیان کے گیارہ مہینے چاند کے حساب سے شمار ہوں گے اور پہلا مہینہ ۳۰ دن کے لحاظ سے پورا کیا جائے گا، (اس طرح کہ ابتدائی مہینہ میں جتنا دن پایا، باقی ایام درمیانی گیارہ مہینوں کے بعد ۳۰ دن کے لحاظ سے پورے کر لئے جائیں)، یہ امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کی

(۱) المہذب ۳۹۶/۱، المغنی ۲۰۶/۶۔

(۲) المہذب ۳۹۶/۱، المغنی ۶/۶۔

(۱) المہذب ۳۹۶/۱، المغنی ۱۸/۱۹۔

تو وہ کرایہ کا حق دار نہیں ہوگا، اسی طرح اگر معاملہ طے پانے کے بعد کچھ عرصہ تک مالک نے کرایہ دار کو نفع اٹھانے کی قدرت نہیں دی تو اتنی مدت کا کرایہ کرایہ دار پر لازم نہ ہوگا۔

اگر کرایہ دار نے پیشگی کرایہ ادا کرنے کا معاہدہ کیا تھا اور ادا نہیں کیا تو مالک مکان کو حق حاصل ہوگا کہ جب تک کرایہ وصول نہ کر لے مکان کرایہ دار کے قبضہ میں نہ دے۔

کرایہ دار کو مکان پر قبضہ دینے کا تقاضہ یہ ہے کہ معاملہ کی کسی شرط کے تحت اس مدت میں مکان مالک کے قبضہ میں نہیں آئے (۱)، جب تک کرایہ دار کے لئے یہ بات جائز ہے کہ وہ خود اس مکان میں رہے یا کسی اور کو رکھے، اس کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ وہ کسی دوسرے سے مکان کا اجارہ کر لے، اب اگر دونوں کرایہ ایک ہی جنس کا مال ہے، اور پہلے کرایہ دار نے اس عمارت میں کوئی اضافہ بھی نہیں کیا ہے، تو اس کے لئے اتنا ہی کرایہ لیما حلال ہوگا جتنا وہ خود ادا کر رہا ہے، اور اگر دونوں کرایہ کی جنس الگ ہے (جیسے: وہ خود روپیہ سے کرایہ ادا کرتا ہے اور کرایہ وصول کرتا ہے چاول کی صورت میں) اور اس نے اس میں اپنے خرچ سے کچھ رکھا ہو جیسے فرش وغیرہ، تو ایسی صورت میں اتحاد جنس کے باوجود اس کے لئے اصل کرایہ سے زیادہ لیما حلال ہوگا (۲)۔

البتہ یہ اس صورت میں ہے جب کہ مالک مکان نے کرایہ پر دیتے ہوئے یہ شرط نہ لگائی ہو کہ وہ کسی اور کو کرایہ پر نہیں دے سکتا جیسا کہ اس سے پہلے گذر چکا۔

مالک مکان کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ مکان کی مرمت اور رہائش میں خلل انداز ہونے والی چیز کی اصلاح کرے، اگر وہ اس سے انکار

میں مدت کی تعیین و تحدید نہیں ہو پاتی، کیونکہ ممکن ہے کہ اس نے ہر سال (یعنی کل سنہ) مراد لیا ہو، یہ ابو محمد صالح کا نقطہ نظر ہے (۱)۔

۹۸- کوئی ذمی کسی مسلمان سے اس لئے مکان کرایہ پر لے کہ اس کو گرجا یا شراب کی دکان بنائے گا تو جمہور (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور امام ابو حنیفہ کے اصحاب) کے نزدیک اجارہ فاسد ہو جائے گا، کیونکہ یہ معصیت اور گناہ پر اجارہ ہے، صرف امام ابو حنیفہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ یہ معاملہ مطلقاً مکان کی منفعت پر ہوا ہے، اور کرایہ دار کے لئے ضروری نہیں کہ وہ اس کو اسی گناہ و معصیت کے لئے استعمال کرے، تاہم اس استدلال میں جو سقم ہے وہ ظاہر ہے۔

ہاں اگر ذمی شخص نے رہائش وغیرہ کے لئے کوئی مکان کرایہ پر لیا پھر اسے گرجا یا عمومی عبادت گاہ بنا دیا، تو بالاتفاق اجارہ منعقد ہو جائے گا، لیکن مالک مکان نیز عام مسلمانوں کو دیکھتے ہوئے اس سے روکنے کا حق حاصل ہوگا بلکہ غیر مسلم کو تو اپنے مملوک مکان میں بھی کسی نئی عبادت گاہ کے قائم کرنے سے روکا جاسکتا ہے (۲)۔

مکانات کے اجارہ میں مالک و کرایہ دار کی ذمہ داریاں:

۹۹- مالک مکان کے لئے ضروری ہے کہ کرایہ دار کے لئے مکان سے فائدہ اٹھانے کو ممکن بنائے، اور کرایہ دار پر بھی اسی وقت سے کرایہ لازم ہے، گو اس نے ابھی استفادہ نہیں کیا ہو۔ اگر کرایہ کی مدت گذر گئی لیکن مالک نے کرایہ دار کو نفع اٹھانے کی قدرت نہیں دی

(۱) الہدایہ ۳/۲۳۲، البدائع ۳/۱۸۷، شرح الخرشنی ۲/۲۲، حاشیہ الدرستی

۳/۲۳۲-۲۳۵، منہاج الطالبین ۳/۸، نہایۃ المحتاج ۵/۲۹۵۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۳/۲۲۵۔

(۱) البدائع ۳/۱۸۷، الہدایہ ۳/۳۲۹، شرح المکیر مع حاشیہ الدرستی ۳/۲۳۵۔

(۲) کشف الحقائق ۱/۳۹۶، البدائع ۳/۱۷۶-۱۸۹، ابن ماجہ ۱/۳۳،

المغنی ۱/۳۶۶، کشف القناع ۳/۲۶۳۔

لیکن مالکیہ کا خیال ہے کہ اگر مکان وغیرہ کے کرایہ میں کرایہ دار پر یہ شرط لگائی گئی کہ وہ اپنے ذمہ واجب الاداء کرایہ یا پیشگی مشروط کرایہ میں سے مکان کی مرمت کرائے تو یہ جائز ہے، اور اسی سے قریب تر وہ بات ہے جو شافعیہ نے کہی ہے کہ اس طرح کے معاملہ میں کرایہ دار مالک کی طرف سے وکیل کے درجہ میں ہوتا ہے (۱)۔

۱۰۰- کرایہ پر حاصل کیا گیا مکان کرایہ دار کے ہاتھ میں امانت ہوتا ہے، لہذا وہ مکان کے کسی نقصان کا ضامن اسی وقت ہوگا جب کہ اس میں اس کی زیادتی کو دخل ہو، یا اس نے مالک مکان سے طے پائے ہوئے معاملہ کی خلاف ورزی کی ہو۔ مکان کے متعلقات جیسے کنجی بھی امانت کے ہی حکم میں ہے۔ اگر کوئی ایسی چیز تلف ہو جائے کہ جس کے بغیر مکان سے انتفاع ممکن نہ تھا تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا۔ لوہار کے کام کے لئے مکان کرایہ پر لے اور اسے دھو بی یا ایسے پیشہ کے کام کے لئے استعمال کرے جس میں عادتاً لوہار کے کام سے زیادہ نقصان نہیں ہوتا، پھر بھی عمارت کا کچھ حصہ گر پڑے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا۔ ہاں اگر رہائش کے لئے مکان حاصل کیا اور لوہار یا دھو بی کے کام میں استعمال کیا اور مکان کا کچھ حصہ منہدم ہو گیا تو اب وہ اس کا ضامن ہوگا (۲)۔

بعض فقہاء نے صراحت کی ہے کہ کرایہ دار کے شخصی رویہ اور طرز عمل کا معاملہ پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، اور مالک مکان یا پڑوسیوں کو حق نہیں ہوگا کہ اسے مکان سے نکال دے، ہاں حاکم اس کی تادیب کرے گا، اگر وہ باز نہ آئے تو حاکم اس مکان کو اسی کی طرف سے کرایہ پر لگا دے گا اور اس کو اس سے نکال دے گا (۳)۔

کرے تو کرایہ دار کو حق ہوگا کہ وہ کرایہ داری کے معاملہ کو ختم کر دے، ہاں اگر کرایہ دار نے اسی حال میں مکان کرایہ پر لیا ہو تو اب اسے اس کا حق حاصل نہ ہوگا، یہ اکثر فقہاء کی رائے ہے (۱)۔

حنفیہ کا ایک قول اور مالکیہ کی رائے ہے کہ بہر صورت مالک کو کرایہ دار کے لئے مکان کی مرمت و اصلاح پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور کرایہ دار کو اختیار ہوگا کہ یا تو اس مکان میں رہے اور اس صورت میں پورا کرایہ اس کے ذمہ ہوگا یا مکان چھوڑ دے، اگر مالک کی اجازت اور خواہش کے بغیر کرایہ دار خود اصلاح و مرمت پر خرچ کرے تو یہ اس کا احسان و تبرع ہوگا، ہاں مدت ختم ہونے پر مالک مکان کو اختیار دیا جائے گا کہ یا تو اس مرمت شدہ حصہ کی ٹوٹی ہوئی حالت میں جو قیمت ہوتی ہے وہ ادا کر دے، یا اگر اس حصہ کو الگ کرنا ممکن ہو تو کرایہ دار کو اسے توڑ کر لے جانے کا حق دے (۲)۔

کرایہ دار پر یہ شرط لگانا کہ وہ مکان کی مرمت کرائے جائز نہیں ہے، کیونکہ اس سے اجرت متعین باقی نہیں رہتی، لہذا فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس شرط کی وجہ سے اجارہ فاسد ہو جائے گا، اس کے باوجود اگر کرایہ دار اس مکان میں رہے تو مناسب مروجہ کرایہ (اجرت مثل) واجب ہوگا، عمارت کی مرمت پر اس نے جو کچھ خرچ کیا ہے اور اس کی جو نگرانی کی ہے اگر اس نے یہ مالک مکان کی اجازت سے کیا ہے تو مرمت کے اخراجات اور نگرانی کی مناسب اجرت (اجرت مثل) مالک مکان کے ذمہ ہوگی، اور اگر یہ سب بلا اجازت کیا تھا تو یہ اس کی طرف سے تبرع اور احسان ہوگا (۳)۔

(۱) حاشیہ الدسوتی ۳/۷۷، شرح الخرشنی ۷/۷۷، نہایۃ المحتاج و حاشیہ المرشدی ۲/۶۳-۲/۶۵، ۳/۲، المشرح المصغیر ۳/۶۳۔
 (۲) الفتاویٰ الہندیہ ۳/۸۱، المہذب ۱/۳۰۰، کشف القناع ۳/۱۵، ۱۶۔
 (۳) الفتاویٰ الہندیہ ۳/۶۳، حاشیہ الدسوتی ۳/۳۳، المشرح المصغیر و حاشیہ الصلوی ۳/۵۵۔

(۱) شرح الدرر ۲/۳۰۰، حاشیہ ابن عابدین ۵/۶۶، المہذب ۱/۳۰۱، کشف القناع ۳/۱۶۔
 (۲) حاشیہ الدسوتی ۳/۵۵، المشرح المصغیر ۳/۷۰-۷۱، شرح الدرر ۲/۳۰۰۔
 (۳) الفتاویٰ الہندیہ ۳/۳۳، کشف القناع ۳/۱۶، نہایۃ المحتاج ۵/۲۶۳-۲۶۵، حاشیہ الدسوتی ۳/۷۷، شرح الخرشنی ۷/۷۷، المشرح المصغیر ۳/۶۳۔

کے مطابق یہ جائز نہیں، اس لئے کہ نبی ﷺ نے ایک ایسی حدیث میں جس کی تخریج بخاری و مسلم دونوں نے کی ہے، نہ کو جفتی کے لئے کرایہ پر استعمال کرنے سے منع فرمایا ہے۔

لیکن حنا بلہ کہتے ہیں کہ اگر انسان کو اس کی حاجت درپیش ہو اور اسے کوئی ایسا شخص نہ ملے جو مفت نہ جانور سے اس ضرورت کو پوری کر دے تو اس کے لئے اجرت ادا کرنا جائز ہے، البتہ نہ جانور کے مالک کے لئے اس کا اجرت لینا جائز نہیں۔ عطاء کہتے ہیں کہ اس پر کچھ لینا نہیں چاہئے، البتہ دینے میں کوئی حرج نہیں اگر مفت یہ سہولت حاصل نہ ہو سکے، نیز اس لئے بھی اس کی گنجائش ہے کہ یہ ایسے مباح منفعت کو حاصل کرنے کے لئے مال خرچ کرنا ہے جس کی ضرورت ہے۔ فقہاء لکھتے ہیں کہ اگر کوئی آدمی اپنا نہ جانور بغیر اجارہ اور بغیر کسی شرط کے دے اور پھر اس کو کچھ ہد یہ کیا جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے (۱)۔

امام مالک، بعض شافعیہ اور حنا بلہ میں سے ابو الخطاب سے اس کا جواز نقل کیا گیا ہے، اور یہی حسن بصری اور ابن سیرین کی رائے ہے، کیونکہ یہ بھی دوسرے منافع کی طرح ایک منفعت ہے اور اس کی بھی ضرورت ہے، جیسے دودھ کے لئے دودھ پلانے والی عورت اجرت پر رکھی جائے، نیز اس لئے بھی کہ عاریت کے ذریعہ اس کا حصول مباح ہے تو اجارہ کے ذریعہ بھی دوسرے منافع کی طرح اس نفع کا حاصل کرنا مباح ہوگا (۲)۔

جمہور کا نقطہ نظر یہ ہے کہ جانور کا جو اجارہ اس کی پیداوار میں سے کسی شے کی بیج پر منتج ہو، جیسے بکری کرایہ پر لے کر اس کا دودھ حاصل

اجارہ کے ختم ہونے کی بحث میں جن اسباب کا ذکر کیا گیا ہے ان میں سے کوئی پیش آجائے تو مکان کا اجارہ بھی ختم ہو جاتا ہے۔

کرایہ پر دیئے ہوئے سامان میں مالک کے تصرف کی وجہ سے اجارہ کے ختم ہونے کے سلسلے میں فقہاء کے نقاط نظر ہم پیش کر چکے ہیں۔ اسی بنیاد پر اگر مالک مکان نے مثلاً صفر کے مہینہ میں کرایہ دار سے مکان کرایہ پر دینے کا معاملہ طے کیا، معاملہ طے کرتے وقت محرم کا مہینہ ہے، اور فی الوقت مکان کسی دوسرے کرایہ دار کے قبضے میں ہے تو سمجھا جائے گا کہ وہ پہلی کرایہ داری کے معاملہ کو ختم کر رہا ہے، البتہ محرم کا مہینہ ختم ہونے پر اس معاملہ کے فسخ کا اثر ظاہر ہوگا۔ بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ یہ اجارہ کے معاملہ کو فسخ کرنا نہیں ہے بلکہ یہ پہلے سے موجودہ معاملہ کو پایہ تکمیل تک پہنچانا ہے (۱)۔

قسم دوم

حیوانات کا اجارہ

۱۰۱- حیوان کے اجارہ پر بھی اجارہ کی شرطیں اور سابقہ احکام منطبق ہوتے ہیں، البتہ بعض حیوانات کے اجارہ کی کچھ مخصوص صورتیں ہیں جن کے خصوصی احکام ہیں، جیسے کتے وغیرہ کا حفاظت کے لئے حاصل کرنا، حنفیہ اس کو منع کرتے ہیں، اس لئے کہ انسان کے لئے ممکن نہیں کہ وہ مار پیٹ یا دوسرے ذریعہ سے حفاظت و نگرانی کے نفع پر کتے کو آمادہ کر سکے، البتہ شکار کے لئے سدھائے ہوئے کتے کے اجارہ کے جائز اور ناجائز ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جس کی تفصیل و وضاحت ”صيد“ کے ذیل میں کی جائے گی۔

نہ جانور کو جفتی کے لئے کرایہ پر لگایا جائے اس میں اختلاف ہے، جمہور فقہاء حنفیہ، شافعیہ کے ظاہر مذہب اور حنا بلہ کے اصل مذہب

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۳/۵۲، امجد ۱/۳۹۳، المغنی ۶/۱۳۳-۱۳۴،

کشاف القناع ۳/۴۱،

(۲) بدیۃ المجتہد، ۲/۲۳۵، امجد ۱/۳۹۳، الفتاویٰ الہندیہ ۳/۳۳۵-

۴/۲۲۶، کشاف القناع ۳/۴۱

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۳/۳۱۵

ہے، اس لئے کہ معاملہ کی اس مدت میں جس شخص نے اس کو اجیر رکھا ہے وہی اس اجیر کے منافع کا حق دار ہے (۱)۔

حنفیہ نے خدمت کی غرض سے عورت کو اجیر رکھنے کو مکروہ قرار دیا ہے، اس لئے کہ مزدور رکھنے کے بعد اس کے حق میں تاک جھانک کرنے اور معصیت میں پڑنے سے اطمینان نہیں کیا جاسکتا، اور اس لئے بھی کہ اس کے ساتھ تنہائی معصیت ہے۔

امام احمد نے اجازت دی ہے، لیکن اس طرح کہ اس کے کسی ایسے حصہ کو نہ دیکھا جائے جس کو دیکھنا جائز نہیں ہے، نیز فتنہ سے بچنے کے لئے اس کے ساتھ تنہائی اختیار نہ کرے (۲)۔

۱۰۴- اجیر ذمی اور اجیر رکھنے والا مسلمان ہو یہ بالاتفاق جائز ہے اور اگر اجیر مسلمان اور کام لینے والا ذمی ہو تو جمہور فقہاء نے اس کو بھی جائز قرار دیا ہے، البتہ انہوں نے اس کے لئے ایک معیار متعین کیا ہے کہ مسلمان اجیر جس کام کا معاملہ کرے وہ ایسا ہو کہ خود اس کے لئے اس کو انجام دینا جائز ہو، جیسے سلائی، تعمیر اور کھیتی، لیکن وہ کام جو خود اس کے لئے جائز نہ ہو، جیسے شراب کے لئے شیرہ نچوڑنا اور سورچرانا وغیرہ، تو اس کی ملازمت بھی جائز نہ ہوگی۔ اگر معاملہ طے بھی کر لے تو عمل سے پہلے ہی معاملہ رد کر دیا جائے گا۔ اگر یہاں جائز عمل کوئی کرے لے تو اجرت تو کافر سے لے لی جائے گی، البتہ اسے صدقہ کر دے گا، اور وہ اجرت خود اس کے لئے حائل نہ ہوگی، الا یہ کہ ماواقفیت کی بنا پر اس نے ایسا کیا ہو تو وہ اس میں معذور سمجھا جائے گا۔

حنابلہ کے نزدیک ذمی کے یہاں مسلمان کی ملازمت کے جائز ہونے کا معیار یہ ہے کہ شخصی کام و خدمت کے علاوہ کسی اور کام کی ملازمت طے کرے، اگر خدمت کی ملازمت ہو جیسے اس کے لئے کھانا

(۱) شرح الدرر ۲/۷۷، الہدایہ ۳/۵۲۳، امرباب ۱/۳۰۸، اقلیو بی ۳/۸۱،
حاشیہ الدسوقی ۸۱/۳، المغنی مع المشرح الکبیر ۶/۳۱۶۔

(۲) البدائع ۳/۱۸۹، حاشیہ الدسوقی ۳/۲۱۳، کشاف القناع ۳/۵۹۳۔

کیا جائے، تو یہ جائز نہیں، کیونکہ عقد اجارہ میں اصل مقصود منفعت ہوا کرتی ہے نہ کہ اشیاء کی ذات۔

حنابلہ کے ایک قول کے مطابق دودھ کے لئے جانور کا اجارہ جائز ہے، یہ بات شیخ تفتی الدین نے کہی ہے، لیکن مذہب حنبلی میں یہ رائے مقبول نہیں ہے (۱)۔

قسم سوم

انسان کا اجارہ

۱۰۲- انسان کا اجارہ دو طریقوں پر ہوتا ہے: ایک صورت اجیر خاص کی ہے جس کو اس بات کے لئے اجارہ پر رکھا جائے کہ وہ صرف اجارہ رکھنے والے ہی کا کام کرے، بعض فقہاء اس کو ”اجیر الواحد“ بھی کہتے ہیں، جیسے خادم، ملازم۔ دوسری صورت اجیر مشترک کی ہے جو مختلف معاملات کے تحت ایک سے زیادہ لوگوں کے لئے کام کرتا ہے، اور وہ ایک ہی شخص کے لئے کام کرنے کا پابند نہیں ہوتا، جیسے طبیب اپنے مطب و دواخانہ میں، انجینئر اور وکیل اپنے دفاتروں میں۔ اجیر خاص مدت اور وقت پر اجرت کا مستحق ہوتا ہے، اور اجیر مشترک عموماً عمل پر اجرت کا حق دار ہوتا ہے، آگے اس کی تفصیل آرہی ہے۔

مطلب اول

اجیر خاص

۱۰۳- اجیر خاص اس شخص کو کہتے ہیں جو کسی متعین شخص کے لئے ایک مقررہ وقت تک کام کرے اور ایک مدت کے لئے اس کا معاملہ ہو، اس مدت میں اپنے آپ کو سپرد کرنے کی وجہ سے وہ اجرت کا حق دار ہوتا

(۱) منہاج الطالبین ۳/۶۸۔

ایسا مدرس، امام یا مؤذن رکھیں جو انہیں کے لئے مخصوص ہو، تو اس مدرس و امام وغیرہ کی حیثیت ”اجیر خاص“ کی ہوگی۔ ایسے ہی اگر گاؤں والے کسی چرواہا کو رکھیں کہ وہ خاص طور پر ان کی بکریاں چرائے اور سب مل کر مجموعی طور پر ایک ہی معاملہ کریں الگ الگ نہ کریں تو وہ چرواہا اجیر خاص سمجھا جائے گا (۱)۔

اجیر خاص کو ملازم رکھنے میں ضروری ہے کہ مدت متعین کی جائے اس لئے کہ یہ ایک مدت کے لئے ”اجارہ عین“ (یعنی ایک خاص شخص کو اجیر رکھنا) ہے، لہذا مدت کی تعیین ضروری ہے، کیونکہ مدت ہی کی تعیین سے معقود علیہ متعین ہو سکے گا اور منفعت بھی اسی وقت متعین ہو پائے گی جب کہ مدت متعین کر دی جائے، ایسی مدت متعین کی جانی چاہئے کہ غالب گمان کے مطابق اس وقت تک اجیر کا زندہ اور کام کے لائق رہنا متوقع ہو، چنانچہ مالکیہ کہتے ہیں کہ (زیادہ سے زیادہ) پندرہ سال کے لئے اجیر کے اجارہ کا معاملہ کیا جائے (۲)۔

فقہاء نے خدمت کی نوعیت متعین کرنے کو ضروری قرار نہیں دیا ہے، اگر نوعیت متعین نہ کی گئی ہو تو اجیر اور اجیر رکھنے والے کے حسب حالات خدمت پر معاملہ سمجھا جائے گا (۳)۔

۱۰۶- اجیر خاص کے لئے ضروری ہے کہ کام کے مقررہ یا اس کے معروف وقت میں کام کو انجام دے، ہاں اس دوران اجیر رکھنے والے کی اجازت کے بغیر بھی فرائض یعنی نماز و روزہ کی ادائیگی اس کے لئے ممنوع نہیں ہوگی۔ بعض کا تو خیال ہے کہ سنت بھی ادا کرے گا، نیز جمعہ و عیدین کی نماز سے بھی اس کو روکا نہیں جائے گا، اور یہ سب حقوق اس کو اجرت میں کمی کے بغیر حاصل ہوں گے بشرطیکہ مسجد قریب ہو،

پیش کرنا اور اس کے سامنے کھڑا رہنا، تو بعض فقہاء کہتے ہیں کہ یہ جائز نہیں، کیونکہ یہ ایسا معاملہ ہے جس میں مسلمان کو یا کافر کی قید میں ہے اور اس کی خدمت کر کے اپنے آپ کو ذلت سے دوچار کر رہا ہے۔ حنفیہ کے یہاں بظاہر اجارہ کی یہ شکل جائز ہے، اس لئے کہ یہ خرید و فروخت کی طرح لین دین کا معاملہ (عقد معاوضہ) ہے، ہاں اس میں کراہیت ضرور ہے، اس لئے کہ خدمت کرنا ذلت کو قبول کرنا ہے، اور مسلمان کے لئے اپنے آپ کو ذلیل کرنا بالخصوص کافر کی خدمت کر کے جائز نہیں۔

بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ مسلمان کے لئے کافر کی شخصی خدمت کی ملازمت جائز ہے، کیونکہ جس طرح خدمت کے علاوہ کسی اور چیز کی ملازمت کرنی جائز ہے، اسی طرح خدمت کی ملازمت بھی جائز ہوگی۔ امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے۔

حاشیۃ اقلیوبی اور اشروانی میں ہے کہ کراہیت کے ساتھ یہ بات درست ہے کہ ذمی مسلمان کو اجیر رکھے، اور مسلمان کو جو با حکم دیا جائے گا کہ وہ اپنے آپ کو کسی مسلمان ہی کے یہاں ملازم رکھے، نیز تقاضی کو حق ہوگا کہ ذمی کے یہاں ملازمت سے منع کرے، اجارہ کے بغیر بھی کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ کسی کافر کی خدمت کرے۔

امہذب میں ہے کہ بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کافر مسلمان کو اجیر رکھے تو اس کے لئے جائز یا ناجائز ہونے کے سلسلے میں دوقول ہیں، لیکن بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ اجارہ صحیح ہوگا اور اس میں اختلاف نہیں (۱)۔

۱۰۵- اور یہ بھی جائز ہے کہ اجیر کے عمل کی ذمہ دار کوئی ایسی جماعت ہو جو فر دواحد کے حکم میں یعنی اوارہ کی شکل میں ہو، جیسے گاؤں والے

(۱) دیکھئے مجلۃ الاحکام العدلیۃ دفعہ ۲۳، ۵۷۰۔

(۲) الہدایہ ۳/۲۳۱، شرح الخرشنی ۷/۱۱، اشرح الصغیر ۳/۱۶۰، امہذب ۱/۳۹۶، کشاف القناع ۳/۲، المغنی ۶/۱۲۷۔

(۳) حاشیۃ اقلیوبی ۳/۷۲، البدائع ۳/۱۸۳، المغنی ۶/۱۲۷-۱۲۸۔

(۱) اشرح الصغیر ۳/۳۵، شرح الخرشنی ۷/۱۹، ۲۰، البدائع ۳/۱۸۹، حاشیۃ اقلیوبی ۳/۶۷، امہذب ۱/۳۹۵، المغنی ۶/۱۳۸-۱۳۹، التلخیص بحاشیۃ اشروانی ۶/۱۲۲۔

کام انجام دے رہا ہے، تو جب اس نے اجیر کو اپنی ملکیت میں تصرف کا حق دے دیا تو اس کا تصرف کرنا صحیح قرار پایا، اور اس کی حیثیت خود اجیر رکھنے والے کے ”قائم مقام“ کی ہوگی، اس لئے اجیر کا فعل آجر ہی کی طرف منسوب ہوگا، اور سمجھا جائے گا کہ اس نے بذات خود یہ کام انجام دیا ہے، لہذا اجیر پر اس کی کوئی ذمہ داری نہ ہوگی (۱)۔

بلکہ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر اجیر کے ضامن ہونے کی شرط لگا دی تو یہ شرط معاملہ کے تقاضہ کے خلاف ہے جو اجارہ کو فاسد کر دیتی ہے، لہذا اجارہ فاسد ہو جائے گا۔ اگر اس شرط فاسد معاملہ میں اجیر نے مقررہ عمل کر بھی لیا تو وہ اجرت مقررہ کا نہیں بلکہ اس عمل کی مروجہ اجرت کا حق دار ہوگا، چاہے وہ مقررہ اجرت سے کم ہو یا زیادہ، ہاں اگر اس کام کی انجام دہی سے پہلے ہی شرط ختم کر دی تو اب اجارہ صحیح ہو جائے گا (۲)۔

فقہاء شافعیہ میں سے بعض کی رائے ہے کہ اجیر خاص بھی اجیر مشترک ہی کی طرح ہے، لہذا وہ ضائع شدہ مال کا ضامن ہوگا، چنانچہ امام شافعی نے فرمایا ہے کہ تمام ہی اجیر برہم ہیں تاکہ لوگوں کے مال کی حفاظت ہو سکے، امام شافعی فرمایا کرتے تھے کہ اسی میں لوگوں کی مصلحت ہے (۳)۔

معاصی اور طاعت پر اجارہ:

۱۰۸- حرام منافع جیسے زنا، نوحہ اور گانے بجانے پر اجیر رکھنا حرام

اور ان فرائض کی ادائیگی میں بہت سارا وقت نہ لگ جاتا ہو (۱)، بلکہ کتب فقہ میں آیا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کو ایک ماہ کے لئے اجیر رکھا تا کہ وہ اس کے لئے فلاں کام کرے تو عرف کی وجہ سے اس معاملہ میں جمعہ کے ایام داخل نہیں ہوں گے (۲)، رشیدی نے لکھا ہے: کہ اگر اپنے آپ کو اس شرط کے ساتھ اجیر رکھا کہ نماز نہ پڑھے گا اور اس وقت کو بھی کام ہی میں صرف کرے گا تو قرین صواب یہ ہے کہ اجارہ صحیح ہو جائے گا اور یہ شرط صحیح نہ ہوگی (۳)۔ غیر مسلم کے لئے ایک خاص مدت مثلاً ایک مہینہ کے اجارہ کی صورت میں نماز کے اوقات اور اس کی مذہبی تعطیلات معاملہ میں داخل نہیں ہوں گی۔

اجیر خاص کے لئے اس شخص کی اجازت کے بغیر کسی اور کا کام کرنا جائز نہیں ہے، اور اگر کرے تو اس کام کے بقدر اس کی اجرت کم کر دی جائے گی، اگر دوسرے کے لئے مفت کام کیا تب بھی کام کی اجرت کے بقدر اس کی مقررہ اجرت میں سے کم کر دیا جائے گا (۴)۔

۱۰۷- اجیر خاص کی حیثیت امین کی سی ہے، اس کے قبضہ میں جو مال ضائع ہو جائے یا خود اسی کے عمل سے ضائع ہو جائے اور اس کی زیادتی و کوتاہی کو دخل نہ ہو تو وہ اس کا ضامن نہ ہوگا، اور پوری پوری اجرت کا حق دار ہوگا (۵)۔ اس کے قبضہ میں ضائع شدہ مال کا ضامن اس لئے نہ ہوگا کہ وہ اس کے قبضہ میں بطور امانت تھا، کیونکہ اس نے اجیر رکھنے والے کی اجازت ہی سے اپنے قبضہ میں لیا تھا اور اس کے عمل سے جو مال ضائع ہوا اس کا ضامن اس لئے نہیں ہوگا کہ اجیر کا منافع اجیر رکھنے والے کی ملکیت ہے، کیونکہ وہ اس کی موجودگی میں

(۱) الہدایہ ۳/۲۳۶، البدائع ۳/۲۱۱، المہذب ۱/۳۰۸، نہایۃ المحتاج ۵/

۳۰۸، کشاف القناع ۳/۲۵، المغنی ۶/۱۰۸-۱۰۹، المشرح الصغیر ۳/۳۱،

۳۲

(۲) المشرح الصغیر ۳/۳۲

(۳) المہذب ۱/۳۰۸

(۱) مجلۃ الاحکام العدلیہ، دفعہ ۹۵، کشاف القناع ۳/۲-۲۵، المغنی ۶/۳۱

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/۷۰، نہایۃ المحتاج ۵/۲۷۹

(۳) جامعۃ التعلیوٰی علی منہاج الطالبین ۳/۷۲، نہایۃ المحتاج ۵/۲۷۹

(۴) ابن عابدین ۵/۷۰، الدرر ۳/۲۳، کشاف القناع ۳/۲۵

(۵) شرح الدرر ۲/۲۹۷

مؤذنا لا يأخذ علي أذانه أجرا“ (۱) (یہ کہ میں ایسا مؤذن رکھوں جو اذان پر اجرت نہ لیا کرے)، نیز حضرت عبادہ بن صامت سے مروی ہے کہ میں نے اہل صفہ میں سے کچھ لوگوں کو قرآن اور کتابت سکھائی تو ان میں سے ایک شخص نے مجھے ایک کمان تحفہ پیش کی، میں نے سوچا کہ یہ تو محض ایک کمان ہے، اس کا شمار مال میں نہیں، میں اسے اللہ کے راستہ میں استعمال کروں گا۔ آپ ﷺ سے میں نے اس کا ذکر کیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: ”إن سرک أن یقلدک اللہ قوساً من نار فاقبلها“ (۲) (اگر تم کو یہ پسند ہو کہ اللہ تعالیٰ آگ کی کمان تمہارے گلے میں لٹکائے تو اسے قبول کرو) حضرت عبدالرحمن بن شہل انصاری کہتے ہیں کہ میں نے حضور ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: ”اقرأوا القرآن، ولا تغلوا فیہ، ولا تجفوا عنہ، ولا تاكلوا به، ولا تستکثروا به“ (۳) (قرآن پڑھو اور اس میں غلو نہ کرو، نہ اس کے پڑھنے سے بیزار ہو، اور نہ اس کو کھانے اور زیادہ مال کمانے کا ذریعہ بناؤ) نیز اس لئے بھی کہ یہ انعال اسی وقت درست ہوں گے جب کہ اللہ تعالیٰ سے قربت مقصود ہو، لہذا اس پر اجرت لیما جائز نہیں (۴)۔

(۱) حدیث عثمان بن ابی العاص کی روایت ترمذی نے کی ہے اور حسن صحیح کہا ہے احمد مجتہد نے بھی اس کو صحیح قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اس کی روایت ابن ماجہ ابوداؤد نسائی اور احمد نے کی ہے (سنن الترمذی، تحقیق احمد مجتہد ۱۰/۳۳۱۰ طبع مصطفیٰ الجلی)۔

(۲) حدیث عبادہ بن الصامت کی روایت احمد، ابوداؤد، ابن ماجہ نے کی ہے اس سند میں عبادہ پر اختلاف ہے علی ابن المدینی کا بیان ہے کہ ان کی سند میں اسود بن ثعلبہ ہیں جو ہمارے نزدیک معروف نہیں، پہنچنے نے بھی یہی بات کہی ہے (سنن ابن ماجہ، تحقیق عبدالہادی ۲/۲۹۷، عون السبعود ۳/۲۷۶)۔

(۳) حدیث: ”اقرأوا القرآن ولا تغلوا فیہ.....“ کی روایت امام احمد، ابویعلیٰ نیز طبرانی نے بحکم الکبیر میں اور پہنچنے نے کی ہے نکتہ کہتے ہیں کہ سند احمد کے روایت ثقہ ہیں، ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ اس کی سند قوی ہے (فیض القدیر ۲/۶۳ طبع مصطفیٰ محمد)۔

(۴) ساہتہ فقہی مراجع۔

ہے اور یہ معاملہ باطل ہے، اس کی وجہ سے کوئی آدمی اجرت کا حق دار نہیں ہوتا۔

گانے اور نوسے لکھنے کے لئے اجرت پر کسی کو رکھنا جائز نہیں، کیونکہ یہ حرام سے نفع اندوز ہونا ہے، ہاں امام ابوحنیفہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔

اسی طرح اجرت لے کر شراب نوش تک شراب پہنچانے یا خنزیر لے جانے کا معاملہ بھی جائز نہیں، یہی رائے امام ابو یوسف، امام محمد اور امام شافعی کی ہے۔ امام ابوحنیفہ اس کو جائز کہتے ہیں، اس لئے کہ یہ عمل حرام اجیر پر متعین نہیں ہے، کیونکہ اگر وہ اسی کے مثل کچھ اور اٹھوائے تو یہ بھی جائز ہے۔ امام احمد سے اس شخص کے متعلق جو کسی نصرانی کے لئے شراب یا خنزیر لے جائے۔ مروی ہے کہ میں اس کے لئے اس کی اجرت کھانے کو مکروہ سمجھتا ہوں، لیکن قاضی اس بار بردار کے لئے کرایہ کا فیصلہ کرے گا۔ تاہم حنابلہ کا مذہب ان روایات کے خلاف ہے کہ چونکہ یہ ایک فعل حرام کے لئے اجرت پر کام کرنا ہے اس لئے صحیح نہیں، نیز اس لئے بھی کہ رسول اللہ ﷺ نے شراب اٹھانے والے پر اور اس شخص پر لعنت کی ہے جس کے پاس شراب لے جانی جائے۔ ہاں اگر یہ اشیاء بہا دینے اور تلف کر دینے کے لئے لے جانی جائیں تو بالاتفاق جائز ہے (۱)۔

۱۰۹ - اصل یہ ہے کہ جو کارطاعت مسلمان ہی کے لئے مخصوص ہو اس کو اجرت لے کر سرانجام دینا جائز نہیں، جیسے امامت، اذان، حج، قرآن مجید کی تعلیم اور جہاد۔ یہی عطاء، ضحاک بن قیس، امام ابوحنیفہ اور امام احمد کا مذہب ہے، کیونکہ حضرت عثمان بن ابی العاص سے روایت ہے کہ حضور نے مجھ کو آخری وصیت یہ فرمائی تھی: ”أن تأخذ

(۱) المغنی ۶/۱۳۳، ۱۳۶-۱۳۸، کشف الحقائق ۲/۱۵۷، الشرح المصغیر ۳/۱۰، لہجہ ۱/۱۹۳، البدائع ۳/۱۸۳، ۱۹۱۔

سب سے زیادہ اس لائق ہے کہ اس پر اجرت لی جائے، نیز اس لئے بھی کہ ہو سکتا ہے تمہارا قرآن مجید پڑھنے والا نمل پائے، لہذا اس کے لئے اجرت خرچ کرنی ہوگی۔ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ غلطیوں کے ساتھ قرآن کی قرأت پر اجرت لیما مکروہ ہے، اس لئے کہ اس طرح قرأت قرآن مکروہ ہے بشرطیکہ کن جائز کی حد سے باہر نہ ہو۔ صاوی کا بیان ہے کہ نفس قرأت پر اجارہ جائز ہے۔ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ قبر کے پاس قرآن پڑھنا اور اس کے لئے کسی کو اجیر رکھنا بھی جائز ہے (۱)۔

۱۱۱- مالکیہ نے بھی امامت پر اجرت لینے کی اجازت دی ہے، نیز انہوں نے مفتی کے لئے اگر اس کو سامان معاش میسر نہ ہو تو اجرت لینے کی اجازت دی ہے، اور کہا ہے کہ مستحبات اور فرض کفایہ کے لئے اجرت لیما جائز ہے، شافعیہ نے دوسرے کی طرف سے حج و عمرہ کرنے کی صورت میں متعین کر کے اجرت لینے کی اجازت دی ہے (۲)۔

اسی طرح شافعیہ نے حاکم کے لئے اس بات کو جائز قرار دیا ہے کہ وہ جہاد کے لئے کسی کافر کو اجیر رکھیں، مسلمان کو نابالغ ہو اس کو جہاد کے لئے اجیر رکھنا صحیح نہیں، کیونکہ فیرضہ اس پر متعین ہے (۳)۔

۱۱۲- اجیر رکھنے والا اس بات کا پابند ہے کہ جب عامل اپنے آپ کو حوالہ کر دے تو اس کی اجرت ادا کر دے (جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے) کو اس نے کام نہ کیا ہو، لیکن یہ اس وقت ہے جب کہ اس نے مطلوبہ کام سے انکار نہ کیا ہو، اگر بغیر کسی حق کے وہ اس سے انکار کرے تو وہ اجرت کا مستحق نہیں، اس سلسلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے (۴)۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ قرآن پڑھنے پر اجرت لیما جائز نہیں اور اس پر ثواب و اجر نہیں ہوگا، لینے والا اور خود دینے والا دونوں گنہگار ہوں گے، اور ہمارے زمانہ میں اجرت لے کر قبروں کے پاس اور ماتموں میں قرآن پڑھنے کا جو رواج ہو گیا ہے وہ جائز نہیں، محض تلاوت قرآن پر اجارہ باطل ہے، اور اصل یہ ہے کہ قرآن کی تعلیم پر اجارہ بھی جائز نہیں۔

البتہ متاثرین نے استحساناً تعلیم قرآن (۱) اور ان چیزوں پر جن سے شعائر اسلام کو قائم کرنا مقصود ہے، جیسے امامت و اذان پر اجارہ ضرورت کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے۔

۱۱۰- امام مالک اور امام شافعی نے قرآن مجید کی قرأت اور تعلیم پر اجرت لینے کو جائز قرار دیا ہے، امام احمد سے بھی ایک روایت ایسی ہی ہے، اسی کے قائل ابو قلاب، ابو ثور اور ابن المنذر بھی ہیں، اس لئے کہ حدیث ہے: "أن رسول الله ﷺ زوج رجلاً بما معه من القرآن" (۲) (رسول اللہ ﷺ نے ایک مرد کا نکاح اس کے یاد کئے ہوئے قرآن کے بدلہ میں کر دیا) اور اس کو ہجر کے قائم مقام قرار دیا، لہذا اجارہ کے ذریعہ اس پر اجرت لیما جائز ہوگا، چنانچہ ایک صحیح حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إن أحق ما أخذتم عليه أجرًا كتاب الله" (۳) (جن چیزوں پر تم اجرت لیتے ہو ان میں کتاب اللہ

(۱) حاشیہ ابن ماجہ بن ۵/۳۳، ۳۵۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ زوج رجلاً بما معه من القرآن" کی روایت بخاری اور مسلم نے ان الفاظ میں کی ہے: "أذهب فقد ملككها بما معك من القرآن" (جاؤ میں نے تم کو اس کا مالک بنا دیا قرآن کے اس حصہ کے عوض جو تمہارے پاس ہے) (المؤلوذ والمرجان ۱/۳۳۰)، دوسرے الفاظ میں بھی یہ روایت کی گئی ہے اور اس روایت سے متعلق طویل قصہ کتب حدیث میں موجود ہے۔

(۳) حدیث: "إن أحق ما أخذتم عليه أجرًا كتاب الله" کی روایت بخاری اور ابن ماجہ نے حضرت ابن عباس سے کی ہے (فتح الباری ۱۰/۱۹۹، طبع استقبرہ)۔

(۱) المشرح المصنوع جامع الصلوی ۳/۳۳، نہایہ المحتاج ۵/۲۸۹، ۲۹۰۔

(۲) المغنی ۶/۳۹، ۱۳۰-۱۳۱، کشف الحقائق ۲/۱۵۷، المشرح المصنوع جامع الصلوی ۳/۱۰، المہذب ۱/۳۰۵۔

(۳) نہایہ المحتاج ۵/۲۸۷، جامع اقلیو بی علی مشہاج الطالین ۳/۶۷۔

(۴) شرح الدرر ۲/۲۹۷، المہذب ۱/۳۹۹، المغنی ۶/۱۰۷، کشف الحقائق ۲/۱۶۲۔

سفر کرتے تو حدی خوانی کرتا (۱)۔ اس کا جواز نص قرآن سے بھی ثابت ہے جو اجرت لے کر دودھ پلانے والی عورتوں کے سلسلے میں ہے: ”فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ“ (۲) (پھر وہ لوگ تمہارے لئے رضاعت کریں تو تم انہیں ان کی اجرت دو)، تو دوسری صورتوں میں بھی اسی پر قیاس کرتے ہوئے اس قسم کے اجارہ کا ثبوت فراہم ہوتا ہے، اور اس لئے کہ یہ منفعہ کا عوض ہے، لہذا اس میں عرف خود تعین کے قائم مقام ہوگا، اگر کھانے اور کپڑے کی مقدار میں اختلاف ہو تو کفارات میں دینے جانے والے کھانے کو اصل بنایا جائے گا۔ لباس میں بھی اس شخص کے لحاظ سے کم سے کم جو لباس کافی ہو جائے، وہ مہیا کیا جائے گا، یا عرف و رواج کے مطابق خوراک و لباس کے بارے میں فیصلہ ہوگا اور اگر اجیر نے متعین اور مقررہ اوصاف کے کپڑے اور کھانے کی شرط لگائی تھی تو یہ تمام فقہاء کے نزدیک درست ہوگا (۳)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ یہ جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں اجرت غیر متعین ہے، ابدتہ دودھ پلانے والی عورت کی اجرت اس سے مستثنیٰ ہے، کیونکہ دودھ پلانے والی کے معاملہ میں اس طرح کا اجارہ مروج ہے۔ یہی امام احمد کی بھی دوسری روایت ہے، جس کو قاضی نے اختیار کیا ہے (۴)۔

شافعیہ، حنفیہ میں سے صاحبین، ابو ثور، ابن المنذر، نیز امام احمد کی ایک روایت کے مطابق ایسی اجرت نہ دودھ پلانے والی عورت کے

(۱) حدیث ابی ہریرہؓ: ”كُتِبَ أَجْرُ الْخِ“ صاحب المشرح الکبیر المسلمانی نے (۱۱/۶) لکھا ہے کہ اس حدیث کی روایت اثرم نے کی ہے اس کی روایت ابن ماجہ (۸۱۸/۲) نے بھی کی ہے سنن ابن ماجہ کے محقق محمد نواد عبدالباقی نے زوائد سے نقل کیا ہے کہ اس کی سند صحیح اور موثوق ہے۔

(۲) سورہٴ طلاق، ۶۔

(۳) المغنی ۶/۶۸-۷۰، کشاف القناع ۳/۶۳، الخرشنی ۷/۱۲، حاشیہ الصلوی

علی المشرح المغنی ۳/۵۵-۵۶، البدایع ۳/۱۹۳۔

(۴) کشف الحقائق ۲/۱۵۹۔

۱۱۳ - اجیر کو کسی اور شخص کی طرف سے کوئی تحفہ پیش کیا جائے تو اس کا شمار اجرت میں نہیں ہوگا، اگر کسی شخص سے کہا جائے کہ یہ کام کرو تو تمہیں انعام دوں گا، لیکن انعام کیا دے گا؟ اس کی مقدار مقرر نہیں کی، اور اس نے مطلوبہ کام کر دیا تو وہ مناسب اور مروجہ اجرت کا حق دار ہوگا (۱)، کیونکہ اجرت نامعلوم ہونے کی وجہ سے یہ اجارہ ناسد ہے۔

۱۱۴ - اصل یہ ہے کہ اجرت کو متعین و معلوم ہونا چاہئے، پس اگر فریقین اس بات پر رضامند ہو جائیں کہ اجیر کا کھانا اور کپڑے ایسی اجرت ہوگا، یا اجرت متعین کرے اور اس کے ساتھ کھانا اور کپڑے کی شرط لگا دے تو اس سلسلے میں تین روایتیں ہیں:

مالکیہ اور امام احمد کے قول معتبر کے مطابق یہ صورت جائز ہے، کیونکہ ابن ماجہ میں عقبہ ابن اللہد ر سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے پاس تھے، آپ ﷺ نے ”طسم“ سورہ قصص کی تلاوت فرمائی، جب حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قصہ پر آئے تو ارشاد فرمایا: ”إن موسیٰ آجر نفسه علی عفة فرجه و طعام بطنه“ (۲) (حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنے آپ کو شرمگاہ کی حفاظت اور پیٹ بھر کھانے پر اجیر رکھا)، اور پہلی آیتوں کی شریعت ہمارے لئے بھی حجت ہے جب تک اس کا منسوخ ہونا ثابت نہ ہو جائے۔ نیز حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا کہ میں بنت غزوان کا اجیر تھا محض پیٹ بھر کھانے اور باری باری سواری پر، جب وہ لوگ مقیم ہوتے تو میں ان کے لئے لکڑی کاٹ کر لاتا اور

(۱) مجلہ الاحکام العدلیہ دفعہ ۵۶۳، ۵۶۷، نہایہ المحتاج ۵/۳۰۹۔

(۲) حدیث عقبہ بن اللہد ر کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے محمد نواد عبدالباقی نے لکھا ہے زوائد میں ہے کہ اس کی سند ضعیف ہے اور عقبہ بن اللہد ر کے بارے میں تہذیب العہد میں لکھا ہے کہ لفظ لہد روں کے ضمہ اور دال کی تشدید کے ساتھ ہے، سلمیٰ ہیں، یہ صحابی مصر کی فتح میں شریک ہوئے اور دمشق میں مکونت اختیار کر لی۔

پہلے مذکور ہو چکا، اور ضروری ہے کہ یہ متعینہ اجرت پر ہو۔ فقہاء نے اس پر گفتگو کی ہے کہ یہاں معقود علیہ کیا ہے؟ بعض لوگ کہتے ہیں کہ معاملہ منافع پر قائم ہے۔ اور منافع سے مراد بچے کی خدمت اور اس کی پرورش ہے ضمنی طور پر بچہ دودھ کا مستحق بھی ہو جاتا ہے، جیسے کپڑا رنگنے کے معاملہ کے ذیل میں کرایہ دار رنگ کا مالک ہو جاتا ہے، کیونکہ دودھ بذات خود ایک سامان (عین) ہے، لہذا اس پر اجارہ کا معاملہ نہیں ہو سکتا۔ بعض حضرات کی رائے ہے کہ معاملہ اصل میں دودھ ہی کا ہوتا ہے اور بچہ کی خدمت اس کے ذیل میں آ جاتی ہے، چنانچہ عورت اگر بکری کا دودھ پلائے تو وہ اجرت کی حق دار نہیں، اور دودھ پلائی لیکن خدمت نہیں کی تو اجرت کی مستحق ہے، اور اگر دودھ پلائے بغیر خدمت کی تو اجرت کی حق دار نہیں۔ جہاں تک دودھ کے سامان (عین) ہونے کی بات ہے تو ضرورتاً انسانی جان کی حفاظت کے تحت اجارہ کے اس معاملہ کی اجازت دی گئی ہے۔ مرضعہ کو کھانے اور کپڑے پر اجیر رکھنا بالاتفاق جائز ہے، بشرطیکہ معاملہ میں اس کی تعیین اور وضاحت کر دی گئی ہو۔ ”جامع صغیر“ میں ہے کہ اگر کھانا متعین کر دیا، کپڑے کی جنس اور پیمائش مقرر کر دی اور یہ متعین کر دیا کہ کتنی مدت پر کپڑے دیئے جائیں گے، تو بالاتفاق جائز ہے، اگر یہ تفصیلات متعین نہیں کیں تب بھی جمہور کے نزدیک جائز ہے جیسا کہ مذکور ہوا (۱)۔

۱۱۷- دودھ پلانے والی عورت کی ذمہ داری ہے کہ ایسی چیز کھائے پئے جس سے دودھ آئے اور دودھ بہتر ہو، اور اجرت پر رکھنے والے کو حق ہے کہ وہ عورت سے اس کا مطالبہ کرے، اس لئے کہ اس طرح دودھ پلانے پر اس کو پوری قدرت حاصل ہو سکے گی، اور ایسا نہ کرنے

حق میں جائز ہے اور نہ دوسروں کے حق میں، کیونکہ اس میں اکثر اوقات بہت اور کھلا ہوا فرق ہوتا ہے، لہذا اجرت غیر متعین ہوگئی، اور اجرت کا متعین ہونا ضروری ہے (۱)۔

اجیر خاص کے اجارہ کا اختتام:

۱۱۵- اجیر خاص کا اجارہ ان عمومی اسباب کی وجہ سے ختم ہو جاتا ہے جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اگر اجیر اپنے آپ پر اجارہ کا معاملہ طے کر لے اور بھاگ جائے، تو اگر اجارہ کا معاملہ کسی ایسے شخص پر تھا جس کے اوصاف بیان کر دیئے گئے ہوں، تو مفروضہ شخص کے مال میں سے اس کے متبادل اجیر کا نظم کیا جائے گا، اور اگر اس مفروضہ اجیر کے پیسے نہ ہوں تو مستاجر کو اختیار ہوگا کہ اس معاملہ کو ختم کر دے یا انتظار کرے، جیسے ڈرائیور کے ساتھ بس کرایہ پر لی اور ڈرائیور متعین نہیں کیا، یا اونٹ بان کے ساتھ اونٹ کرایہ پر لینے کا معاملہ طے کیا لیکن اونٹ بان کی تعیین نہیں کی، اور ڈرائیور یا اونٹ بان بھاگ گیا، تو ایسی صورت میں اگر مستاجر نے انتظار کیا تو ہر گز رے ہوئے دن کا اجارہ فسخ ہوتا چلا جائے گا، کیونکہ وقت گزرنے کے ساتھ منافع تلف ہوتے جا رہے ہیں۔

اور اگر کسی متعین کام پر اجارہ کا معاملہ طے پایا تھا تو اجارہ فسخ نہیں ہوگا، اس لئے کہ جب بھی اسے پالے اس سے وہ کام لے سکتا ہے (۲)۔

دودھ پلانے والی عورت کا اجارہ:

۱۱۶- شریعت نے مرضعہ کو اجیر رکھنے کی اجازت دی ہے جیسا کہ

(۱) الہدایہ ۲۳۱/۳، کشف الحقائق ۱۵۹/۳، المغنی ۱۳/۶، نہایۃ المحتاج ۲۹۳/۵

(۱) المغنی ۶۸/۶-۶۹-

(۲) اہرب ۳۰۶/۱، المغنی ۹۶/۶-۹۷-

اجازت دے رکھی ہے، اجرت پر رکھنے والا شوہر کو اس سے وطی کرنے سے روک سکتا ہے، اس لئے کہ اس کی وجہ سے بچہ کو نقصان پہنچنے کا امکان ہے۔

۱۱۹- وہ بچہ جس کو دودھ پلانے کا معاملہ طے پایا تھا اگر اس کی موت واقع ہو جائے تو اجارہ کا معاملہ ختم ہو جائے گا، اس لئے کہ اب طے شدہ منفعت کا حصول مشکل ہو گیا، یہ درست نہیں ہوگا کہ اس بچہ کی جگہ کسی دوسرے بچہ کو دودھ پلویا جائے، چونکہ دودھ پینے کے اعتبار سے بھی بچوں میں تفاوت ہوتا ہے۔ بعض شافیہ کہتے ہیں کہ بچہ کی موت کے بعد بھی اجارہ کا معاملہ باقی رہے گا، اس لئے کہ منفعت باقی ہے، بلاکت صرف منفعت حاصل کرنے والے کی ہوتی ہے، لہذا اگر وہ دونوں کسی اور بچہ کو دودھ پلانے پر راضی ہو جائیں تو جائز ہے۔ اگر بچہ کے ولی کا جس نے اجرت کا معاملہ طے کیا تھا انتقال ہو جائے اور مرنے سے پہلے عورت نے اس سے اجرت حاصل نہیں کی تھی، نہ متوفی نے کوئی ایسا مال چھوڑا جس سے وہ اجرت حاصل کر سکے، اور خود لڑکے کی بھی کوئی جائیداد نہ ہو، نیز کوئی دوسرا شخص بھی تبرعاً اجرت ادا نہ کرے تو دودھ پلانے والی عورت کو حق ہوگا کہ اس معاملہ کو ختم کر دے۔

حنابلہ صراحت کرتے ہیں کہ دودھ پلانے والی کی موت سے اجارہ ختم ہو جائے گا، اس لئے کہ دودھ پلانے والی ہی منفعت کا محل تھی، تو اس کے ہلاک ہو جانے کی وجہ سے منفعت ہی فوت ہوگئی۔ ابو بکرؓ سے منقول ہے کہ اجارہ ختم نہیں ہوگا، اور متوفیہ کے مال میں سے مقررہ وقت تک دودھ پلانے کے لئے کسی اور عورت کو اجرت دی جائے گی بشرطیکہ متوفیہ پہلے ہی اجرت وصول کر چکی ہو، کیونکہ اجرت اس کے ذمہ میں دین ہے (۱)۔

شافیہ نے صراحت کی ہے کہ جس بچہ کے دودھ پلانے پر معاملہ طے ہوا ہو جب تک اس کی تعیین نہ ہو جائے معاملہ صحیح نہیں ہوگا، اس

میں شیر خوار کے لئے نقصان ہے، اگر وہ اپنی خادمہ کو دے دے کہ وہ اس کے بچے کو دودھ پلا دے تو خود وہ اجرت کی مستحق نہیں ہوگی۔ ابو ثور بھی اسی کے قائل ہیں، اصحاب رائے کا خیال ہے کہ وہ اس صورت میں بھی اجرت رضاعت کی حق دار ہے، کیونکہ رضاعت اسی کے فعل سے حاصل ہوتی ہے۔ حنفیہ، حنابلہ اور بعض شافیہ کے نزدیک شیر خوار کی جسمانی صفائی اور کپڑے کی دھلائی بھی اسی عورت کی ذمہ داری ہوگی، اس لئے کہ اجارہ میں معتق و علیہ خدمت ہے جس کا استحقاق اجارہ کے معاملہ کی وجہ سے ہوتا ہے۔ دوسرے فقہاء بھی اس رائے سے متفق ہیں بشرطیکہ معاملہ طے کرتے وقت یہ شرط لگا دی گئی ہو، یا عرف اس کے مطابق ہو، کو مالکیہ اور بعض شافیہ کے نزدیک اصلاً باپ کی ذمہ داری ہے، کیونکہ پرورش کرنا اور دودھ پلانا دو الگ منفعتیں اور مقاصد ہیں، جو ایک دوسرے کے بغیر پائے جاسکتے ہیں، لہذا دودھ پلانے کا معاملہ طے کیا جائے تو اس میں پرورش کے فرائض انجام دینا بھی داخل ہو، یہ ضروری نہیں (۱)۔

۱۱۸- شوہر کی اجازت کے بغیر دودھ پلانے والی عورت کو اجرت پر رکھنا جائز نہیں، اور شوہر کی اجازت کے بغیر ہو تو جب شوہر کو اس کا علم ہو وہ اس کو فسخ کر سکتا ہے تاکہ اپنے حق کی حفاظت کرے، اسے یہ بھی حق ہوگا کہ بیوی کو اپنے پاس طلب کرے تاکہ اس سے اپنا حق شرعی وصول کر سکے۔ حنفیہ کے نزدیک اجرت پر رکھنے والا اس عورت کو اس سے روکنے کا حق نہیں رکھتا، ہاں اگر عورت حاملہ ہو جائے تو مستأجر کو حق ہوگا کہ معاملہ کو فسخ کر دے بشرطیکہ حاملہ ہونے کے بعد اس کے دودھ سے بچہ کے لئے نقصان کا اندیشہ ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں: جب تک کہ شوہر نے اس کو دودھ پلانے کی

(۱) الہدایہ ۲۳۱/۳-۲۳۲، کشف القوائق ۱۵۹/۲، لشرح الصغیر

۳۱/۳-۳۲، حامیہ الدبوتی ۱۳/۳-۱۳، امرب ۳۹۸/۱

۳۰۱-۳۰۶، نہلیہ المختار ۲۹۲/۵، المغنی ۴۲/۶-۴۵

(۱) ساہتہ مراجع، نیز المغنی ۶/۶-۷، بولبیہ المجدد ۲۵۱/۲-۲۵۲۔

مطلب دوم اجیر مشترک

۱۲۲- اجیر مشترک وہ ہے جو کرایہ کا معاملہ کرنے والے کے علاوہ دوسروں کا بھی کام کرے، جیسے تعمیر کرنے والا مزدور جو ہر شخص کے لئے تعمیر کا کام کرتا ہے، اور ”ملاح“ جو ہر ایک کی بار برداری کرتا ہے، تمام ہی فقہاء نے اجیر مشترک کی یہی تعریف کی ہے (۱)۔

۱۲۳- اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اجیر مشترک سے معاملہ کام پر ہوتا ہے، چنانچہ جب تک یہ نہ ہو کہ پہلے ہی کام کی نوعیت بیان کر دی جائے اجارہ صحیح نہ ہوگا، اور اجیر مشترک کے معاملہ میں اس کی وجہ سے یہ بات منع نہیں ہے کہ ساتھ ہی مدت کا تذکرہ بھی کیا جائے، چنانچہ اگر چہ وہاں سے کہے کہ تم ایک ماہ میری بکریاں چراؤ، تو وہ اجیر مشترک ہی ہوگا، الا یہ کہ بکری کے مالک نے یہ شرط لگا دی ہو کہ اس مدت میں کسی اور کی بکری نہ چرائے، جیسا کہ آگے مذکور ہوگا۔

۱۲۴- مسلمان اپنے آپ کو غیر مسلم (ذمی) کا اجیر مشترک بنائے تو کوئی حرج نہیں مثلاً وہ ڈاکٹر، ٹیلریا ٹیچر ہو، اور وہ استفادہ کے خواستگار لوگوں کو اپنی خدمت کی پیش کش کرے، اس لئے کہ یہ پیش کش اس کو تابع اور اس کے سامنے بے توقیر نہیں کرے گی، اور نہ اس میں اس کی کوئی اہانت ہے۔

= ۷۵/۳، اشروانی علی ایچ ۱۵۵/۶، معنی الحاج ۷/۳۳۳، النہایہ و اشیر المسی ۲۳۹/۸، الاحکام السلطانیہ للماوردی ۲۱۰، المغنی ۷/۳۱۷، ۵/۶ طبع بولہ الاحکام السلطانیہ لابن بطی ۸۲، کشف اللھجرت ص ۲۸۳۔ اس زمانہ میں حکومتوں کے مختلف درجات کے ملازمین کے طریقہ کار کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ یہ صورتیں اجرت، مدت کی تحدید، بلا اجازت کسی اور کے کام کرنے کی ممانعت، خود سپردگی کی بنا پر اجرت کے استحقاق، مروجہ شرطوں کے مطابق مدت خدمت کے ختم ہونے اور کام چھوڑنے کے جواز کے اعتبار سے اجیر خاص کے احکام سے مطابقت رکھتی ہیں۔

(۱) حاشیہ الدسوقی ۳/۳، المہذب ۱/۴۰۸، کشاف القناع ۳/۲۶۔

لئے کہ مختلف بچوں کے دودھ پینے میں تفاوت ہوتا ہے، اور یہ بات اسی وقت جانی جاسکتی ہے جب شیر خوار کی تعیین کر دی جائے۔ اسی طرح اس کا ذکر بھی ضروری ہے کہ وہ بچوں کو کہاں دودھ پلائے گی؟ حنا بلہ نے اس پر اضافہ کیا ہے کہ عوض اور مدت رضاعت بھی متعین ہو۔ خود حنفیہ نے بھی اس کی صراحت کی ہے (۱)۔

حکومت کے ملازمین کا اجارہ:

۱۲۰- فقہاء نے زمانہ قدیم میں اس مسئلہ کو حل کیا ہے اور بعض خدمات جو عبادت سے متعلق نہیں ہیں، اور جن کے لئے نیت شرط نہیں ہے ان پر اجارہ کو درست قرار دیا ہے، جیسے سزاؤں کی تنفیذ، رجسٹروں کی کتابت، اموال کی وصولی وغیرہ۔ اکثر لوگوں کی رائے کے مطابق عام حالات میں ان ملازمین پر اجیر خاص کے احکام کا اطلاق ہوگا۔ فقہاء کہتے ہیں کہ حکمران کو اختیار ہوگا کہ حسب مصلحت اجارہ کو ختم کر دے، مگر ان میں سے کسی کو بہ طور خود علاحدگی کا حق نہیں ہوگا۔

۱۲۱- اس کے علاوہ کچھ اور ملازمتیں بھی ہیں، جیسے کورنر، قاضی، اور وہ لوگ جو کسی ایسے کام کو انجام دیں جس میں ثواب کے لئے نیت کی حاجت ہو، ان کے وظائف کی حیثیت اجرت کی نہیں ہوگی بلکہ ضروریات زندگی کی تکمیل کے لئے کفاف (رزق) کی ہوگی، اور ان کے لئے وقت کی کوئی قید نہ ہوگی۔

جہاں تک قرآن مجید کی قرأت، تعلیم، اذان اور امامت وغیرہ پر اجرت کی بات ہے تو اس کے جائز اور ناجائز ہونے کے سلسلے میں فقہاء کی رائیں پہلے گزر چکی ہیں۔ فقہاء نے اس سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے اس کا حاصل یہی ہے (۲)۔

(۱) البدائع ۳/۱۸۳، النہایہ الحاج ۵/۲۹۲، المغنی ۶/۷۳-۷۵۔

(۲) البدائع ۳/۱۸۳، الفروق ۳/۱۱۵، لوطاب ۱/۳۵۵، المشرح الصغیر

مقصود بھی ہوتا ہے، مدت کا ذکر عجلت و جلدی کے لئے ہے۔ اب اگر اجیر نے شرط پوری کی تو وہ مقررہ اجرت کا حق دار ہوگا، ورنہ اس کام کی مروجہ اجرت کا بشرطیکہ یہ اجرت مقررہ سے زیادہ نہ ہونے پائے (۱)۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک یہ معاملہ فاسد ہو جائے گا، اور حنابلہ کی بھی ایک دوسری روایت یہی ہے، کیونکہ اس سے معاملہ کی تفصیلات میں جہالت اور تعارض پیدا ہو رہا ہے، کیونکہ مدت کا ذکر اس کو اجیر خاص بنا رہا ہے، اور کام پر معاملہ اس کو اجیر مشترک بنا رہا ہے، اور یہ دونوں صورتیں ایک دوسرے سے متعارض ہیں، اس لئے کہ اس سے معاملہ کی نوعیت متعین نہیں رہی (۲)۔

۱۲۸- معصیت اور گناہ کے کاموں پر اجیر مشترک رکھنا بھی بالاتفاق باطل ہے جیسا کہ اجیر خاص کے سلسلے میں گذر چکا ہے، نیز بعض طاعات پر اجیر رکھنے کا جو حکم اجیر خاص کے سلسلے میں گذر چکا ہے وہی حکم اجیر مشترک کا بھی ہے۔ مالکیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ میت کو غسل دینے اور اٹھانے کا اجارہ جائز ہے۔ حنابلہ کے یہاں اس کی صراحت ملتی ہے کہ قربانی اور ہدی کے جانور ذبح کرنے، صدقات کی تقسیم، نیز کواہ کو مجلس قضاء تک پہنچنے کے اخراجات دینے جائز ہیں۔ مالکیہ نے جنسی، حائضہ اور کافر کو مسجد کی جاروب کشی کے لئے اجرت پر رکھنے سے منع کیا ہے، اور اس کو معصیت پر اجارہ شمار کیا ہے۔ مختلف مذاہب فقہیہ کی کتابوں میں اس طرح کی متعدد صورتیں پائی جاتی ہیں (۳)، مجموعی طور پر ان صورتوں کی اساس یہ مسئلہ ہے کہ معصیت پر

۱۲۵- اصل یہ ہے کہ کاریگر یعنی اجیر کی طرف سے عمل ہو اور کام لینے والے کی طرف سے سامان ہو، البتہ یہ مروج ہے کہ سلائی کے معاملہ میں اجیر مشترک (درزی) دھاگہ اور رنگائی میں (رنگریز) رنگ دے کہ یہ اس کی صنعت و کاریگری کے تابع ہے، اور اس کی وجہ سے اجارہ کا یہ معاملہ ”استنصاع“ کے زمرہ میں داخل نہیں ہوگا (۱)۔

۱۲۶- اجیر مشترک کے ساتھ بعض دفعہ محض لین دین سے معاملہ طے پا جاتا ہے (البتہ اس میں شافیہ کا جو اختلاف مذکور ہو چکا ہے وہ ملحوظ رہے) جیسے جنرل ٹرنک کی گاڑیوں میں سواری کا کر ایہ۔ اسی طرح یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اجارہ کا معاملہ ایک فرد سے ہو، اور ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ ایک جماعت سے ہو، جیسے حکومت، ادارے اور کمپنیاں۔

۱۲۷- جس منفعت پر اجرت کا معاملہ کر رہا ہے، ضروری ہے کہ وہ متعین اور اس کی مقدار معلوم ہو۔ یہ تعین بعض دفعہ منفعت کے محل کو متعین کرنے سے عمل میں آتی ہے، اجیر مشترک کو ہر ایسے عمل میں اختیار رویت حاصل ہوتا ہے جو محل کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتا ہے، یہ رائے حنفیہ اور حنابلہ کی ہے، شافیہ کے نزدیک سامان کے اجارہ میں عموماً اختیار رویت حاصل ہوتا ہے (۲)۔

منفعت بعض دفعہ تنہا مدت کی تعیین سے متعین ہو جاتی ہے، اور بعض دفعہ عمل اور کام متعین کرنے سے، جیسے کپڑے کی سلائی کا اجارہ۔ صاحبین کے نزدیک بعض دفعہ عمل اور مدت دونوں کے تعیین سے منفعت متعین ہوتی ہے، یہی رائے مالکیہ کی بھی ہے بشرطیکہ زمانہ اور عمل دونوں برابر ہوں، حنابلہ سے بھی ایک روایت ایسی ہی منقول ہے، ان کا کہنا ہے کہ معاملہ کی اولین بنیاد عمل ہے، اور یہی معاملہ کا

(۱) البدائع ۱۸۵۳، مجلہ الاحکام العدلیۃ دفعہ ۵۰۵، حاشیہ الدرستی ۱۳۳، المحرر ۳۵۶/۱، کشف القناع ۳۷۱۔

(۲) البدائع ۱۸۵۳، المہذب ۳۹۱/۱، المحرر ۳۵۶/۱، کشف القناع ۳۷۱۔

(۳) البدائع ۱۸۹۳-۱۹۱، کشف الحقائق ۲/۵۷، المشرع المصغر ۱۰۳، حاشیہ

الدرستی ۳۰/۳، نہایۃ المحتاج ۵/۲۹۰، حاشیہ اقلیو بی علی منہاج

الطالین ۳۶۳، کشف القناع ۳۷۱، المغنی ۱۳۲-۱۳۳۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۳۱۰-۳۵۵-۳۵۶۔

(۲) شرح الدر ۲/۲۹۵، المہذب ۳۹۸/۱، المغنی ۹۱/۶۔

۱۳۱- اگر کرایہ پر لینے والے نے اجیر پر یہ شرط لگا دی کہ وہ خود سے کام انجام دے تو اجیر پر ایسا کرنا ضروری ہوگا، اس لئے کہ شرط لگا کر اس نے عامل کو متعین کر دیا ہے، اگر ایسی شرط نہ لگائے تو اجیر کو حق ہوگا کہ کسی اور سے اجرت پر کام لے لے، اس لئے کہ صرف ایک مقررہ کام کی انجام دہی اس کے ذمہ ہے، سوائے اس کے کہ وہ کوئی ایسا کام ہو جو اس کی جگہ دوسرا شخص انجام نہیں دے سکتا، جیسے کتابت کہ اجیر رکھنے والے کا مقصود اس اجیر سے جس طرح حاصل ہو سکتا ہے دوسرے سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ یہی حکم ہر اس کام کا ہے جس میں عامل کے مختلف ہونے سے فرق واقع ہوتا ہے، لہذا یہ بات ملحوظ رہے کہ اگر کاربیر اپنے شاگرد سے کام لے تو اس معاون شاگرد کا عمل بھی اس استاذ ہی کی طرف منسوب ہوگا جس کے ساتھ بحیثیت اجیر معاملہ طے پایا ہے (۱)۔

۱۳۲- اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اجیر چونکہ عمل کی حوالگی کا ذمہ دار ہوتا ہے، لہذا جوں جوں عمل مالک کے قبضہ میں آتا جائے، جیسے کسی شخص کو مکان یا دیوار کی تعمیر یا کنواں یا مانی کی کھدائی کے لئے اجیر رکھے، تو جیسے جیسے اس کی مقدار پوری کرنا جائے وہ اس کے مقابلہ میں اجرت کے مطالبہ کا حق دار ہوتا جائے گا، اس لئے کہ اجیر کی طرف سے عمل کی حوالگی متحقق ہو چکی ہے۔ ہاں جب عمل مالک کے قبضہ میں نہ ہو تو کام سے فارغ ہونے اور مالک کو حوالہ کرنے سے پہلے اجیر کو مطالبہ کا حق حاصل نہیں، کیونکہ اجرت کا واجب ہونا اسی پر موقوف ہے، لہذا ادھوبی، رنگریز اور بنکر وغیرہ جو اپنی دوکانوں یا اپنے مخصوص گھروں میں کام کرتے ہوں، اسی وقت اجرت کے مستحق ہوں گے جب کہ کام حوالہ کر دیں، سوائے اس کے کہ اجیر نے پیشگی اجرت کی شرط لگا دی ہو، یا خود مالک بالفعل پہلے اجرت ادا کر دے (۲)۔

اجیر رکھنا حرام ہے، چاہے وہ معصیت بذات خود حرام ہو یا کسی خارجی سبب کی بنا پر۔ اور جن لوگوں نے طاعت پر اجیر رکھنے کی اجازت دی ہے ان کا خیال ہے کہ ضرورت و حاجت کی بنا پر یہ معاملات جائز ہیں۔

۱۲۹- اسی سے متعلق ایک مسئلہ یہ ہے کہ تلاوت کے لئے ”مصحف“ اجرت پر دینا جائز ہے یا نہیں، تو حنفیہ اور حنابلہ اس کو جائز نہیں سمجھتے، کہ کلام اللہ معاوضہ سے ماوراء ہے، شافعیہ اور مالکیہ اس کی اجازت دیتے ہیں، یہی حنابلہ کا ایک قول ہے، اس لئے کہ یہ مباح اور جائز انتفاع ہے، جس کی وجہ سے اجارہ جائز ہوا کرتا ہے، لہذا دوسری کتابوں کی طرح اس میں بھی اجارہ جائز ہوگا، لہذا مالکیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ یہ عمل مکارم اخلاق سے ہم آہنگ نہیں ہے (۱)۔

اجیر مشترک کی ذمہ داریاں:

۱۳۰- اجیر مشترک پر لازم ہے کہ وہ طے شدہ عمل کو انجام دے، اس عمل سے جو چیزیں لازمی طور پر متعلق ہیں وہ بھی عرف و رواج کے مطابق اجیر کے ذمہ ہوں گی، سوائے اس کے علاوہ شرط لگائی گئی ہو جو عرف کے خلاف ہے، چنانچہ کسی شخص نے درزی سے سلائی کا معاملہ طے کیا تو عرف کے مطابق دھاگہ اور سوئی ٹیلر کے ذمہ ہوگی (۲)، سوائے اس کے کہ پہلے ہی کپڑا سلانے والے کے لئے دھاگہ کی شرط لگا دی گئی ہو، یا عرف بدل گیا ہو (یعنی عرف میں سوئی اور دھاگہ کی ذمہ داری درزی پر نہ رہتی ہو)۔

(۱) کشف الحقائق ۳/ ۱۵۷، البدائع ۳/ ۱۸۳-۱۹۱، الاختیار ۱/ ۱۹۳ و ۱/ ۲۳۱، امہدب ۱/ ۱۹۳، لوطاب ۵/ ۳۱۹، المغنی ۶/ ۳۳۸، الانصاف ۶/ ۲۷ طبع السیاحیہ

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۲۵۵-۲۵۶، حامیہ الدبوتی ۳/ ۲۳، امہدب ۱/ ۳۰۰، کشف القناع ۳/ ۱۲

(۱) البدائع ۳/ ۲۱۲، الہدایہ ۳/ ۲۳۳، المغنی ۶/ ۳۳۳

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۳۱۳-۳۱۳

ابن ابی لیلیٰ نے ہر حالت میں مطلقاً اجیر مشترک کو ضائع شدہ سامان کا ضامن قرار دیا ہے۔

۱۳۴- جب اجیر مشترک پر تاوان واجب ہو اور صورت حال یہ ہو کہ عمل کے بعد سامان ہلاک ہو، ہوتا مالک کو اختیار ہوگا کہ اس عمل کا لحاظ کر کے سامان کی قیمت لگا کر تاوان عائد کرے اور اس میں سے اجرت کے بقدر کم کر دے، یا اس عمل کے بغیر سامان کی قیمت لگائے اور اجرت منہا نہ کرے۔ اگر یہ باعث تاوان ضیاع اجیر کے عمل سے پہلے ہی ہو گیا ہو تو وہ اس قیمت کا ضامن ہوگا جو عمل کے بغیر اس سامان کی ہو، اور چونکہ اس نے کوئی عمل نہیں کیا ہے کہ جس پر اجرت کا مستحق ہو اس لئے پوری قیمت وصول کی جائے گی، یہی رائے جمہور کی ہے (۱)۔

یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب کہ سامان اس طرح ہلاک ہو جائے کہ باعث تاوان نہ ہو کہ اجیر مشترک اجرت کا حق دار نہ ہوگا، کیونکہ اجرت کا اتحاق تو کام کی تکمیل کے بعد کام کی حوالگی سے حاصل ہوتا ہے۔

ضمان کی تعیین کے لئے معتبر وقت:

۱۳۵- حنفیہ اور ایک قول کے مطابق شافعیہ کا خیال ہے کہ ضمان کی تعیین میں اس دن کا اعتبار ہوگا جس دن اس کا سبب یعنی سامان کی ہلاکت یا اجیر کی طرف سے تعدی پائی جائے، یہی رائے حنابلہ کے مذہب سے بھی مترشح ہے۔

مالکیہ کا خیال ہے کہ جس دن سامان اجیر مشترک کے حوالہ کیا اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا، جس دن سامان تلف ہو یا تاوان کا فیصلہ۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۳/۵۰۰، المغنی ۶/۱۰۹۔

اجیر مشترک پر تاوان:

۱۳۳- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ اجیر مشترک کے پاس اس کی زیادتی یا غیر معمولی کوتاہیوں کی وجہ سے کوئی سامان ضائع ہو جائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اگر ان دونوں وجوہ کے بغیر ضائع ہو تو اس سلسلے میں مذاہب میں تفصیل ہے:

امام محمد اور امام ابو یوسف نیز حنابلہ اس کے فعل سے ہونے والے ضیاع کو بہر حال موجب تاوان قرار دیتے ہیں، چاہے اس میں اس کے ارادہ کو دخل ہو یا نہ ہو، اور اس نے اس کی حفاظت میں کوتاہی کا ارتکاب کیا ہو یا نہ کیا ہو، یہ حضرات اپنی اس رائے میں حضرت عمرؓ اور علیؓ کے تابع ہیں، کیونکہ اسی طرح لوگوں کے مال کی حفاظت ممکن ہے۔ اگر اس کے فعل کے بغیر سامان تلف ہوا، لیکن اس کے لئے اس سے بچاؤ ممکن تھا، جیسے عمومی آتشزدگی اور چوری کی صورت، تب بھی وہ اس کا ضامن ہوگا، یہی رائے بعض متأخرین مالکیہ کی بھی ہے، اور یہی ایک قول شافعیہ کا بھی ہے۔ مالکیہ میں متقدمین نیز امام زفر کی رائے ہے کہ اجیر ضامن نہ ہوگا، شافعیہ کا ایک قول بھی اسی کے مطابق ہے (۱)۔

امام ابو حنیفہ کی رائے ہے کہ اگر اجیر یا اس کے شاگرد کے فعل سے سامان تلف ہوا، تو چاہے اس کے ارادہ کو کوئی دخل ہو یا نہ ہو، تاوان واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ ضیاع اس کے فعل کی طرف منسوب ہے، حالانکہ اس کو ایسے ہی کام کا حکم دیا گیا تھا جس میں صلاح اور بہتری ہو، اور شاگرد کا عمل بھی اسی کی طرف منسوب ہوتا ہے، ہاں اگر کسی اور کے فعل سے سامان تلف ہو تو وہ ضامن نہیں ہوگا، یہی تقاضہ قیاس ہے۔

(۱) البدائع ۳/۲۱۱-۲۱۲، الہدایہ ۳/۲۲۲، الفتاویٰ الہندیہ ۳/۵۰۰، حاشیہ

ابن حابدین ۳/۲۰۵، المہذب ۱/۲۱۵، حاشیہ اقلیوبی ۳/۸۱، المغنی

۶/۱۰۷-۱۰۸، اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳/۲۶۲، حاشیہ الدرر

۳/۲۸، شرح الخرشنی ۷/۲۸، المشرح الصغیر ۳/۳۱، الفرق ۳/۳۰، فرق

نمبر ۲۱۷۔

ہونے کی شرط لگا دی جائے تو شرط کے مطابق عمل کیا جائے گا (۱)۔

اجیر مشترک کے مقابلہ آجر کی ذمہ داریاں:

۱۳۷- آجر کی ذمہ داری ہے کہ شرط کے مطابق وقت مقررہ پر مطلوبہ سامان اجیر کو اپنا کام انجام دینے کے لئے حوالہ کر دے، جس وقت کا صراحتاً ذکر کیا گیا ہو یا جو عرف سے ثابت ہو، اس لئے کہ اس کے بغیر اجیر اپنا کام انجام نہیں دے سکتا۔ ضمنی چیزوں کے حوالہ کرنے کے سلسلے میں کوئی شرط نہ لگائی گئی ہو تو عرف کا اعتبار ہوگا، جیسا کہ اجیر مشترک کی ذمہ داریوں کے ذیل میں ذکر کیا جا چکا ہے۔

۱۳۸- کام کی تکمیل اور سپردگی کے بعد اگر فریقین کے درمیان پیشگی ادائیگی یا ایک مدت کے بعد ادائیگی کی شرط طے نہیں پائی ہے تو آجر کی ذمہ داری ہے کہ اجیر مشترک کو اجرت دے دے، نیز جس عمل پر اجرت دی جانی ہے خود اس کا کوئی اثر اس سامان سے متعلق نہ ہو تو اجیر کے اجرت کا مستحق ہونے کے لئے حوالگی اور سپردگی شرط نہیں ہے، جیسے قلی اور ایجنٹ وغیرہ، اگر اٹھایا ہو سامان حوالگی سے پہلے ہی ضائع ہو گیا، یا ایجنٹ سے جس چیز کی خرید و فروخت کی خواہش کی تھی وہ ضائع ہو گئی، تو ایسی صورت میں بھی وہ اپنے کام کی اجرت کے حق دار ہونگے، ہاں اگر اجیر کو ایسا کام سونپا گیا جس کا اثر سامان سے متعلق ہو، جیسے رنگنے کے لئے کپڑے دینے تو اب کام سے فراغت اور حوالگی کے بعد ہی اجرت کا استحقاق ہوگا، بشرطیکہ اس کے خلاف کوئی شرط پہلے سے طے شدہ نہ ہو، اگر کپڑے حوالہ ہونے سے پہلے ضائع ہو گئے تو اجرت واجب نہ ہوگی، یہ اس وقت ہے کہ اجیر نے آجر سے دور رہ کر کام کیا ہو۔

اگر اجیر آجر کے مکان میں یا اس کے ماتحت رہ کر کام کرے تو بعض حضرات کی رائے ہے کہ کام کے حساب سے اجرت کا حق دار

کیا جائے اس کا اعتبار نہیں ہوگا (۱)۔ ثانیاً فیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ غاصب کی طرح اجیر کا بھی حکم ہے، یعنی سامان پر قبضہ کے وقت سے اس کے تلف ہونے تک اس کی جو زیادہ سے زیادہ قیمت ہوگی وہ معتبر ہوگی۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ اجیر کی تعدی ہی کی صورت میں اس پر ضمان واجب ہوگا، تب بھی تعدی کے وقت سے سامان کے تلف ہونے تک کی مدت میں زیادہ سے زیادہ جو قیمت ہو وہ ضمان میں لگائی جائے گی، کیونکہ ضمان تعدی ہی کی وجہ سے واجب ہو رہا ہے (۲)۔

۱۳۶- آجر کے لئے جائز نہیں کہ جن صورتوں میں اجیر پر ضمان واجب نہیں ہوگا ان صورتوں میں بھی ضمان کی شرط لگائے، اس لئے کہ امانت میں ضمان کی شرط، معاملہ امانت کے تقاضہ کے منافی ہونے کی وجہ سے باطل ہے، اسی طرح جن صورتوں میں اجیر پر تاوان عائد ہوتا ہو، تاوان کی نفی کی شرط بھی جائز نہیں، اور اگر ایسی شرط لگائی جائے تو تقاضہ عقد کے منافی ہونے کی وجہ سے اجارہ فاسد ہو جائے گا اور کاریگر کو متعینہ اجرت کے بجائے کام کی مروجہ اور معروف اجرت ادا کی جائے گی، اس لئے کہ وہ اس سے ضمان کی ذمہ داری ساقط کر کے خود اس پر راضی ہو گیا ہے۔ حنفیہ اور مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے، اور یہی ایک رائے حنابلہ کی ہے (۳)۔

حنابلہ سے ایک دوسری رائے بھی منقول ہے کہ امام احمد سے تاوان اور اس کی نفی کی شرط کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا: مسلمان اپنے شرائط کے پابند ہیں۔ ابن قدامہ کہتے ہیں کہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر تاوان واجب ہونے یا تاوان کا ذمہ دار نہ

(۱) حاشیہ الدسوقی ۲۸/۳، حاشیہ العدوی علی شرح الخرشبی ۲۹/۷۔

(۲) امرباب ۱/۳۰۸۔

(۳) تمیز الحقائق ۱۳۳/۵، شرح الدرر ۲۹۶/۲، حاشیہ الدسوقی ۲۸/۳، المغنی

ہے کہ یہ حدیث اس روایت سے منسوخ ہے جس میں نقل کیا گیا ہے کہ ایک شخص نے آپ ﷺ سے دریافت کیا کہ کچھ لوگ میرے زیر پرورش ہیں اور میرے پاس ایک غلام بھی ہے جو پچھنہ لگاتا ہے، کیا میں اپنے زیر پرورش لوگوں کو اس کی کمائی کھلا سکتا ہوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ”نعم“ (ہاں)۔ نیز اتقانی کا خیال ہے کہ ممانعت کی حدیث تقاضہ مروت کے درجہ میں کراہت کو بتلاتی ہے۔

تیسری رائے ہے کہ پچھنہ لگانے کی اجرت حرام ہے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ”من السحت كسب الحجام“ (پچھنہ لگانے والے کی کمائی حرام ہے)۔

کتب فقہ میں تمام نقطہ نظر کی دلیلوں کو پیش کرنے اور ان کا جائزہ لینے کے بعد جن سے حرام نہ ہونے کا نتیجہ ظاہر ہوتا ہے اس قدر امہ کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں حرمت کا کوئی قول نہیں، البتہ آواز آدمی کے لئے اس کی کمائی کھانا مکروہ ہے، اور اس کی تعلیم حاصل کرنا اور اس کام کے لئے خود کو اجیر رکھنا بھی مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں دماءت ہے (۱)۔

علامہ شامی نے کہا ہے کہ اگر پچھنہ لگانے والا پچھنہ لگانے پر پہلے سے کوئی شرط لگائے تو مکروہ ہے (۲)۔

۱۴۰- ایک شخص نے کسی کو پچھنہ لگانے کے لئے اجیر رکھا، پھر اس کی رائے ہوئی کہ اسے یہ نہیں کرنا چاہئے تو اس کو یہ معاملہ ختم کر دینے کا اختیار حاصل ہے، اس لئے کہ اس میں مال کا ضیاع ہے یا تاوان کا خطرہ یا نقصان (۳)۔

ہوگا اور بعض کی رائے یہ کہ کام کی تکمیل کے بعد ہی اجرت کا حق دار ہوگا (۱)، جیسا کہ اجرت کی بحث میں گذر چکا ہے۔

کام کی تکمیل اور حواگی کے ساتھ ہی اجیر مشترک کا اجارہ ختم ہو جائے گا، نیز جو سامان کام کا محل ہو اس کی بلاکت سے بھی اجارہ ختم ہو جاتا ہے، اور دوسرے اسباب بھی ہیں جن کا ذکر عمومی طور پر اجارہ کے ختم ہو جانے کے ذیل میں آچکا ہے اور ان کی تفصیلات بھی مذکور ہو چکی ہیں۔

اجیر مشترک کی اقسام:

حجام و طبیب کا اجارہ اور ان پر تاوان:

۱۳۹- پچھنہ لگانا بالاتفاق جائز ہے، اور اس پر اجرت لینے کے سلسلے میں چونکہ احادیث متعارض ہیں، اس لئے فقہاء کی تین رائیں ہیں:

بعض حضرات کا بیان ہے کہ جمہور کے نزدیک جائز ہے (۲)، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے پچھنہ لگوا یا ہے اور لگانے والے کو اجرت بھی دی ہے۔ بخاری شریف میں حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ہے: ”احتجم النبي ﷺ وأعطى الحجام أجره“ (آپ ﷺ نے پچھنہ لگوا یا ہے اور اس کی اجرت بھی لگانے والے کو عطا فرمائی)، اگر یہ جائز نہ ہوتا تو رسول اللہ ﷺ ایسا نہ کرتے۔

بعض حضرات اسے مکروہ قرار دیتے ہیں، کیونکہ رافع بن خدیج سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ”كسب الحجام خبيث“ (پچھنہ لگانے والے کی کمائی ناجائز ہوتی ہے)۔ اس کا جواب دیا جاتا

(۱) المغنی ۱/۱۲۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳۳/۵، بدلیہ الجہد ۲/۲۳۶۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳۰/۵۔

(۱) الہدایہ ۳/۲۳۳، حاشیہ ابن عابدین ۳۹/۵، الفتاویٰ الہندیہ ۳/۱۳۳۔

۵۰۵، حامیہ الدسوقی ۳/۳۶، المہذب ۱/۳۰۶، کشاف القناع ۳/۲۷۔

(۲) المغنی ۱/۱۲۱، حاشیہ ابن عابدین ۳۳/۵۔

چکھنے لگانے والے پرتاوان:

۱۴۱- چکھنے لگانے والا چکھنے لگانے میں جب تک معمول کی حد سے تجاوز نہ کر جائے اس پر نقصان کا تاوان نہیں، کیونکہ چکھنے لگانے کا نقصان طبع انسانی کی قوت و ضعف پر مبنی ہے، اور چکھنے لگانے والا خود اسے نہیں جان سکتا کہ چکھنے لگوانے والا کس قدر زخم کا متحمل ہو سکتا ہے، پس سلامتی کا لحاظ رکھنا ممکن نہیں، لہذا تاوان اس سے ساقط ہو جائے گا (۱)۔

المغنی میں ہے کہ چکھنے لگانے والے، ختنہ کرنے والے اور طبیب پرتاوان نہیں ہوگا، بشرطیکہ معلوم ہو کہ وہ اپنے فن میں مہارت رکھتا ہے، نیز اس نے اپنے عمل میں مناسب حد سے تجاوز نہ کیا ہو۔ اگر یہ دونوں شرطیں پائی جائیں تو کوئی تاوان نہیں، اس لئے کہ وہ اپنے عمل کے بارے میں اجازت یافتہ ہے۔

ہاں اگر ایسا آدمی اپنے فن میں ماہر ہو اور معمول کی حد سے تجاوز کر جائے، یا ایسا نہ کرے لیکن اس کو فن میں مہارت نہ ہو تو وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ یہ اتلاف ہے، اور اتلاف میں ارادہ کو دخل ہو یا نہ ہو، بہر صورت تاوان عائد ہوتا ہے، جیسا کہ مال تلف کرنے کا حکم ہے، نیز یہ فعل حرام بھی ہے، لہذا اگر اس کا یہ زخم جسم میں سرایت کر جائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔ یہ امام شافعی اور اصحاب رائے کا نقطہ نظر ہے، اور ہمارے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

۱۴۲- چکھنے لگانے والے کو دوسرے کام جیسے فصد، بال موئذنا، کاٹنا، ختنہ کرنا، جسم کے کسی حصہ کو کاٹنا، ان مقاصد کے لئے ضرورتاً اجیر رکھا جائے تو بالاتفاق جائز ہے، اس لئے کہ یہ تمام امور وہ ہیں کہ حاجت انسانی ان کی متقاضی ہے اور حرمت کی کوئی دلیل نہیں، لہذا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲۲/۵۔

اس پر اجارہ اور اس پر اجرت لینا دونوں جائز ہے (۱)۔

۱۴۳- طبیب کو علاج کے لئے اجرت پر رکھنا اور خود اس کا علاج پر اجرت لینا جائز و مباح ہے، بشرطیکہ اس سے شاذ و نادر غلطی ہوتی ہو، یہی بات فقہاء شافعیہ کی صراحت سے معلوم ہوتی ہے، اگر ایسا نہ ہو تو معاملہ صحیح نہیں ہوگا، اور طبیب پرتاوان بھی عائد کیا جائے گا۔ فقہاء یہ بھی لکھتے ہیں کہ اگر طبیب کو ایک مقررہ مدت میں علاج کے لئے اجیر رکھے تو جائز نہیں، اس لئے کہ اس اجارہ میں کام اور وقت دونوں کو جمع کر دیا گیا ہے۔ فقہاء کے ایک اور قول کے مطابق جس کو حنا بلہ نے اختیار کیا ہے یہ ہے کہ علاج میں مدت پر مبنی اجارہ درست ہے، صحت یابی پر اجارہ درست نہیں، اس لئے کہ اس کا صحت مند ہونا معلوم نہیں۔ لہذا اگر اس نے اس مدت میں علاج کیا اور صحت نہ ہو سکی تب بھی وہ اجرت کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ اس نے اپنی ذمہ داری پوری کی ہے اور اگر اسی مدت کے اندر ہی مریض صحت یاب ہو گیا یا اس کی موت واقع ہوگئی، تو بقیہ مدت کے لئے اجارہ فسخ ہو جائے گا اور وہ اسی تناسب سے اجرت کا مستحق ہوگا۔ امام مالک کے نزدیک جب تک مریض صحت یاب نہ ہو جائے معالج اجرت کا حق دار نہیں، لیکن خود مالکیہ نے امام مالک سے یہ قول نقل نہیں کیا۔

۱۴۴- اگر مریض مرض کے باقی رہنے کے باوجود علاج سے رک جائے تو جب تک طبیب اپنے آپ کو علاج کے لئے پیش کرتا رہے، اور علاج کی مقررہ مدت گزر نہ جائے، طبیب اجرت کا حق دار ہوگا، کیونکہ اجارہ عقد لازم ہے، اور اجیر اپنی ذمہ داری ادا کر رہا ہے، لہذا طبیب جب تک معمول کی خدمت انجام دیتا رہے اجرت کا مستحق ہوگا۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۳۹۹/۳، المشرح الصغیر ۳۷۳، حاشیہ الدسوقی ۲۸/۳، حاشیہ اقلیوی ۳۰۳-۷۸، امرباب ۲۰۶/۱، کشاف القناع ۳۷۳، المغنی ۱۲۳/۶۔

یا آنکھ میں سرمہ لگانے کے لئے رکھا جائے اور آنکھ ٹھیک ہو جائے تو اجارہ کا معاملہ ختم ہو جائے گا، اس لئے کہ جس کام پر معاملہ طے پایا تھا اب اس کا حصول ممکن نہیں رہا (۱)۔

کنواں کھودنے پر اجارہ:

۱۳۷ - معقود علیہ میں ایک طرح کی جہالت ہے، اس لئے کہ اجیر کو نہیں معلوم کہ کھدائی کے درمیان وہ کس چیز سے دوچار ہوگا، اسی لئے اجیر پر فقہاء مالکیہ، شافعیہ و حنابلہ اس معاملہ کے صحیح ہونے کے لئے جس زمین میں کھدائی ہوتی ہے اس سے واقفیت کو ضروری قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ زمین کے تفاوت سے کھدائی میں بھی تفاوت اور فرق ہوتا ہے، یہ فقہاء اس بات کو بھی ضروری قرار دیتے ہیں کہ طول و عرض اور عمق ہر لحاظ سے زمین کھودنے کی مقدار بھی متعین ہو جائے۔ کھدائی کی اجرت مدت کے لحاظ سے بھی مقرر ہو سکتی ہے اور اس کام کے لحاظ سے بھی۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ قیاس کا تقاضہ تو یہی ہے کہ کنویں کا عرض عمق نیز کھدائی کی جگہ واضح کر دی جائے، مگر چونکہ اس تعین کے بغیر بھی کنواں کھودانے کا اجارہ مروج ہے اس لئے احتساباً ایسا کرنا جائز ہے، اور ایسی صورت میں کنویں کی کھدائی کے سلسلے میں اوسط درجہ کے عمل پر اجارہ متصور ہوگا (۲)۔

۱۳۸ - اگر اجیر کے لئے کھدائی کی جگہ مقرر کر دی، اور کھدائی کی مطلوبہ مقدار بھی متعین کر دی، پھر اجیر نے کام شروع کرنے کے بعد محسوس کیا کہ زمین سخت ہے اور اس کے لئے زیادہ اخراجات اور

۱۳۵ - یہ جائز نہیں کہ طبیب پر مریض کے صحت یاب ہونے کی شرط عائد کی جائے، گو ابن قدامہ نے ابن ابی موسیٰ سے اس کا جواز نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، لیکن ایسی صورت میں یہ معالہ ہو جائے گا، اجارہ باقی نہیں رہے گا، کیونکہ اجارہ میں مدت یا متعینہ عمل کا ہونا ضروری ہے، ابن قدامہ نے نقل کیا ہے کہ ابو سعید جب کسی کو جھاڑ پھونک کرتے تو اس سے صحت یاب ہونے کی شرط پر معاملہ کرتے (۱)۔ امام مالک نے بھی اس کی اجازت دی ہے، چنانچہ اشرح الصغیر میں ہے کہ اگر طبیب نے مریض سے صحت یابی کی شرط پر معاملہ کیا تو طبیب اس وقت اجرت کا حق دار ہوگا جب کہ مریض صحت یاب ہو جائے (۲)۔

طبیب پر تاوان اس وقت واجب ہوگا جب کہ اس کی کوتاہی کا دخل ہو، اگر اس کی کوتاہی کا دخل نہ ہو، وہ فن سے واقف ہو اور غلطی نہ کرے تو اس پر تاوان نہیں (۳)۔

۱۳۶ - اگر طبیب کے علاج سے پہلے ہی مریض شفیاب ہو گیا اور اس کی بیماری ٹھیک ہو گئی تو یہ ایسا عذر ہے کہ جس کی وجہ سے اس اجارہ کا فسخ کرنا درست ہوگا۔ علامہ شامی کا بیان ہے کہ دانت کے نکالنے کے لئے طبیب سے اجارہ کیا گیا، لیکن دانت کی تکلیف جاتی رہی تو یہ ایسا عذر ہے کہ اس سے اجارہ ختم ہو جائے گا، اس میں کسی کا اختلاف بھی نہیں، یہاں تک کہ ان لوگوں کا بھی نہیں جو ہزار کی بنا پر اجارہ توڑنے کو جائز نہیں کہتے، چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ نے بھی صراحت کی ہے کہ کسی کو دانت نکالنے کے لئے اجیر رکھا جائے اور درد ختم ہو جائے،

(۱) المغنی ۱/۱۳۳

(۲) اشرح الصغیر ۳/۷۵

(۳) حامیہ القلیوبی ۳/۷۰-۷۳-۷۸، نہایۃ الحاج ۵/۲۶۷-۲۷۰، حامیہ الدسوتی ۳/۲۸، الفتاویٰ الہندیہ ۳/۳۹۹-۵۰۵، کشاف القناع ۳/۲۷، المغنی ۱/۱۳۵

(۱) حاشیہ ابن حابدین ۵/۵۰، المہرب ۱/۳۰۶، کشاف القناع ۲/۳۰۲

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۳/۳۵۱-۳۵۲، حامیہ الدسوتی ۳/۷۵، المہرب ۱/۳۹۸، کشاف القناع ۳/۶۳

موت واقع ہوگئی، تو کھدائی کی قیمت لگائی جائے گی، اور متوفی کے ورثاء اس کے کام کی نسبت سے اجرت حاصل کریں گے، جیسا کہ مذکور ہوا (۱)۔

لحاظ رہے کہ یہ احکام اس زمانہ کے مروجہ عرف پر مبنی ہیں۔

چرواہے کا اجارہ:

۱۵۰- چرواہا تو اجیر مشترک ہوگا یا اجیر خاص، اس لئے اجیر مشترک اور اجیر خاص کے سابقہ احکام اس پر بھی جاری ہوں گے البتہ چرواہے سے متعلق بعض احکام خصوصی طور سے قابل ذکر ہیں:

۱- اگر چرانے کے لئے مویشی کی تعداد مقرر کر دی تھی تو وہ اس تعداد سے زیادہ کی چرواہی کا پابند نہیں جس پر فریقین نے اتفاق کیا تھا، لیکن اگر مویشیوں کے بچے جننے کی وجہ سے تعداد بڑھ گئی تو قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ اس کا چرانا بھی اس کے ذمہ نہ ہو، مگر حنفیہ استحساناً اس کو لازم قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ تابع کے درجہ میں ہے، اور عرف و رواج بھی یہی ہے۔ بعض شافعیہ اور بعض حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے، لیکن ظاہر مذہب ان حضرات کا یہ ہے کہ یہ چرواہے کے ذمہ لازم نہ ہوگا۔

۲- چرواہے کو مثلاً بکری کے مرجانے کا اندیشہ ہو، اور غالب گمان یہ ہو کہ ذبح نہ کیا تو مرجانے گی، چنانچہ اس نے ذبح کر دیا، تو استحساناً وہ اس کا ضامن نہ ہوگا، اور اگر اس سلسلے میں مالک اور چرواہے کی رائے میں اختلاف ہو جائے تو چرواہے کی رائے معتبر ہوگی (۲)۔

خصوصی آلات کی حاجت ہے تو اس کو کام پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، اس کو معاملہ ختم کر دینے کا اختیار حاصل ہوگا، اور جتنا کھود چکا ہے اس کے بقدر اجرت کا مستحق ہوگا، نیز اجرت کا اندازہ کرنے میں کام سے باخبر لوگوں سے رجوع کیا جائے گا، اگر اس کی ملکیت میں کنواں کھودا، مگر جو حد مقرر تھی وہاں تک پہنچنے سے پہلے پانی نکل آیا، تو اگر موجودہ آلہ سے پانی کے اندر کھدائی ممکن ہو تو کھودنے پر مجبور کیا جائے گا، اور اگر دوسرا آلہ بنانے کی حاجت پیش آئی تو مجبور نہیں کیا جائے گا۔

۱۴۹- اسی طرح فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر کنویں کا کچھ حصہ کھود چکا اور اس کے لحاظ سے اجرت لیما چاہتا ہے، تو اگر وہ زمین آجر کی ملکیت میں ہو تو اجیر کو اس کا حق حاصل ہوگا، جتنا کچھ حصہ وہ کھودتا جائے گا وہ حصہ آجر کے حوالہ ہوتا جائے گا یہاں تک کہ اگر کنواں گر جائے اور لوگوں کے چلنے پھرنے یا ہوا سے اس میں مٹی گر جائے اور وہ زمین کے برابر ہو جائے تو بھی اس کی اجرت میں کوئی کمی نہیں ہوگی، ہاں اگر کنواں کسی اور کی ملک میں تھا، تو اجیر کو کھدائی کی تکمیل اور حوالگی سے قبل اجرت کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا، چنانچہ اس صورت میں اگر کنواں گر جائے اور حوالگی سے پہلے بھر جائے تو وہ اجرت کا حق دار نہیں۔

فقہاء کہتے ہیں کہ کسی چاہ کن سے ۱۰×۱۰ کنواں دس درہم میں کھودنے کا معاملہ کیا، اس نے ۵×۵ کھودا تو اس حساب سے اجرت کا حق دار ہوگا، البتہ بالائی اور نچلے حصہ کی کھدائی کی قیمت کا اوسط نکال کر حساب کیا جائے گا۔ اگر یہ شرط لگائی کہ ایک ہاتھ گیلی مٹی یا نرم زمین ایک درہم، اور پتھریلی زمین دو درہم، اور زیر آب حصہ فی گز تین درہم کے حساب سے کھویں، اور کنویں کے طول اور احاطہ کی تعیین کر دی جائے تو جائز ہے۔ اگر کنویں کا کچھ حصہ کھودا اور اجیر کی

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۳۵۲، ۳۵۳، حاشیہ الدسوقی ۳۷۱، شرح الخرشنی ۱۸۳، کشف القناع ۶۳، المہذب ۳۰۹۔
(۲) المغنی ۱۲۶/۶-۱۲۷، حاشیہ الدسوقی ۳۷۱-۳۷۲، الفتاویٰ الہندیہ ۵۰۸، ۵۰۹، حاشیہ ابن طاہر بن ۲۳/۲۳۔

علوم اور صنعت و حرفت کی تعلیم:

۱۵۱- اس سلسلے میں ہم واضح کئے دیتے ہیں کہ خالص دینی علوم کے سوا دوسرے علوم کی تعلیم پر اجارہ جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، گو وہ علوم علوم شرعیہ کے لئے مقدمہ اور وسیلہ کا درجہ رکھتے ہوں، جیسے نحو، بلاغت اور اصول فقہ وغیرہ کی تعلیم، یہی حکم صنعت و حرفت کی تعلیم کا ہے۔

معاملہ اگر ایک مقررہ مدت کے لئے ہو تو اس مدت کی اجرت کا حق دار ہوگا، اور بالاتفاق اجارہ صحیح ہو جائے گا، لیکن اگر اجارہ میں طلبہ کے حصول علم اور مہارت کی شرط لگا دی جائے، تو قیاس یہی ہے کہ اجارہ صحیح نہ ہو، اس لئے کہ معقود علیہ مجہول ہے، اس لئے کہ ذہانت اور بلاغت میں لوگوں کے درمیان تفاوت ہو کرتا ہے۔

لیکن جمہور فقہاء اسے اتحساناً جائز قرار دیتے ہیں، بشرطیکہ استاذ طالب علم کو پرکھ لے۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ یہ اجارہ فاسد ہے، اگر اجیر عمل کر لے تو دوسرے فاسد اجارہ کی طرح اس صورت میں بھی اس تعلیم کی مروجہ اجرت (اجرت مثل) واجب ہوگی۔

جدید ذرائع نقل و حمل کا اجارہ:

۱۵۲- قدیم فقہاء نے جدید ذرائع نقل و حمل یعنی موٹر، ہوائی جہاز اور سمندری جہاز کے کرایہ سے بحث نہیں کی ہے بلکہ جانور، اشخاص اور چھوٹی کشتیوں کا ذکر کیا ہے۔

گذشتہ تفصیلات سے ظاہر ہوتا ہے کہ جانور اور چھوٹی کشتیوں نیز اشخاص کے اجارہ کے احکام ان حالات اور صورتوں کی طرف لوٹتے ہیں: اجارہ مشترک۔ اجارہ خاص۔ ایسا اجارہ جو ذمہ سے متعلق ہو۔ متعین شی کا اجارہ۔ اور کام پر اجارہ مدت کی وضاحت کے ساتھ یا

بلا وضاحت۔ فقہاء نے ان تمام صورتوں کے احکام واضح کر دیئے ہیں جیسا کہ مذکور ہوا، ان کو ان جدید ذرائع نقل و حمل پر منطبق کیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ وہ بھی ان مذکورہ صورتوں سے خارج نہیں ہیں، کچھ اختلاف بھی ہو سکتا ہے، جیسے سوار کی تعین کہ اس میں عرف کی طرف رجوع کیا جائے گا، بس یا ہوائی جہاز میں دو شخصوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا، برخلاف جانور کے کہ جانور پر سوار کے موٹا پے اور دبلا پن کا اثر پڑتا ہے۔ سوار اپنے ساتھ سامان کیا لے جاسکتا ہے؟ اس کی بنیاد طے شدہ معاملہ پر ہوگی، اگر کوئی بات طے نہ پائی ہو تو عرف کی حیثیت اس میں حکم کی ہے۔

اشخاص یا سامان کی منتقلی پر اجرت کا استحقاق بھی طے شدہ معاملہ اور عرف پر مبنی ہے۔

اجیر مشترک، اجیر خاص یا کسی خاص سامان مثلاً کشتی کے اجارہ کی صورت میں تاوان کے جو احکام ہیں، وہی ان جدید ذرائع نقل و حمل پر بھی منطبق ہوں گے۔

اجارہ میں کسی اور کے حق کا نکل آنا:

۱۵۳- جوشی کرایہ پر دی اگر آجر کے بجائے کوئی دوسرا شخص اس کا مستحق نکل آیا، تو بعض فقہاء کی رائے ہے کہ اجارہ باطل ہو جائے گا، اور بعض کہتے ہیں کہ اس صاحب حق کی اجازت پر موقوف ہوگا، اسی طرح اس میں بھی اختلاف ہے کہ اجرت کا حق دار کون ہوگا؟ اس کی تفصیل ”استحقاق“ کے بحث میں دیکھی جائے۔

اجازة ۴-۵

وجہ یہ ہے کہ عقد صحیح ہو جائے گا کہ اس کا صدور مالک کی جانب سے ہوا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ عقد باطل ہوگا کہ وہ معلق بالموت کے معنی میں ہے، اور نیز وہ غائب کی مانند ہے (۱)۔

ظاہر ہے کہ یہاں پر پہلا رجحان تصرف فضولی کے جواز کے قول پر مبنی ہے، کیونکہ اس کا تصرف اس گمان پر تھا کہ وہ فضولی ہے، اور مورث کی وفات کے پائے جانے کے بعد اس کی تنفیذ اس اعتبار سے ہوگی کہ وہ مالک ہے، تو اس کی دو حیثیتیں ہوں گی: اس کا فضولی ہونا، اور اس کا مالک ہونا، اور وہ خود دونوں صورتوں میں با حیات ہے، جہاں تک بطلان کے قول کا سوال ہے جو شافعیہ کے نزدیک معتمد بھی ہے تو اس میں کوئی منافات نہیں ہے (۲)، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس شرط کے سلسلے میں ہمیں کچھ معلوم نہیں ہو سکا۔

ب۔ نافذ قراردینے والا:

۵۔ نفاذ کا اختیار رکھنے والا (نافذ قراردینے والا) یا تو ایک فرد ہوگا یا ایک سے زائد، اگر ایک ہوگا تب تو حکم واضح ہے، اور اگر نفاذ کا حق رکھنے والے ایک سے زائد ہوں تو ضروری ہے کہ تمام وہ لوگ جنہیں حق تمفیذ حاصل ہے باتفاق اس تصرف کو نافذ قراردیں بشرطیکہ ان میں سے ہر ایک کو تمفیذ کا مکمل حق ہو، اگر ان میں اختلاف ہو جائے، کچھ لوگ تو نافذ قراردیں اور کچھ لوگ رد کردیں، تو رد کو اجازت پر مقدم مانا جائے گا، جیسے خیار شرط اگر دو اشخاص کو دیا جائے، اور ایک بیع کو نافذ قراردے اور دوسرا شخص اجازت سے گریز کرے تو تصرف نافذ نہیں ہوگا (۳)۔

جس کے تصرف کو نافذ قراردیا جا رہا ہے، نفاذ کے وقت تک اس کا زندہ رہنا:

۴۔ اجازت کے درست اور معتبر ہونے کے لئے حنفیہ کے نزدیک ضروری ہے کہ اگر تصرف کی نوعیت ایسی ہو کہ نافذ قراردینے کی صورت میں اس کے حقوق تصرف کرنے والے کی طرف لوٹتے ہوں جیسے خریداری اور کرایہ داری، تو اس شخص کی زندگی میں ہی اجازت صادر ہو۔

لیکن جن تصرفات میں تصرف کرنے والا محض سفیر اور ترجمان سمجھا جاتا ہے، اور کسی بھی حالت میں اس کی طرف تصرف کے حقوق نہیں لوٹتے جیسے نکاح، تو نفاذ کے وقت تصرف کرنے والے کی حیات شرط نہیں ہے، مثلاً ایک فضولی نے کسی مرد کا نکاح کسی عورت سے کر دیا، پھر فضولی کا انتقال ہو گیا، پھر اس مرد نے اس کے تصرف کو نافذ قراردیا تو یہ اجازت صحیح سمجھی جائے گی، اس لئے کہ اس عقد میں وکیل کی حیثیت محض ایک سفیر اور ترجمان کی ہے، اور اس عقد کے حقوق میں سے کوئی حق موکل کی شرائط کی خلاف ورزی کی صورت میں اس کی طرف نہیں لوٹتا ہے (۱)۔

یہ حنفیہ کا صریح مسلک ہے، شافعی مذہب کی بعض جزئیات سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے، چنانچہ فقہاء شافعیہ ایک مسئلہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنے مورث کا مال یہ سمجھتے ہوئے فروخت کر دیا کہ مورث با حیات ہے اور وہ فضولی ہے، پھر معلوم ہوا کہ مورث کا اس وقت انتقال ہو چکا تھا اور عاقد مالک ہو چکا تھا تو اس سلسلے میں دو قول ہیں، اور کہا گیا ہے کہ دو مشہور وجہیں ہیں، ان میں سے صحیح تر

(۱) المجموع ۲۶۱/۸ طبع لمیر یہ

(۲) نہایۃ المحتاج ۳۹۱/۳

(۳) آسنی الطالب شرح روض الطالب ۲/۲۸-۲۹

(۱) حاشیہ ابن ماجہ ۲/۱۳۰-۱۳۱ طبع بلاق، جامع المقبولین ۱/۳۱۳،

الفتاویٰ الہندیہ ۳/۶۱۰۔

اس شخص نے اسی فضولی کو اپنے نکاح کا وکیل بنا دیا اور فضولی نے وکیل ہونے کے بعد وکالت سے پہلے والے اپنے تصرف کو نافذ قرار دے لیا تو حنفیہ اور مالکیہ دونوں کے نزدیک یہ درست ہے (۱)، لیکن اگر اس نے کم عمری میں طلاق دی، پھر بالغ ہوا اور اپنی طلاق کو خود ہی نافذ قرار دے لیا تو درست نہیں ہوگا، کیونکہ صغیر کی طلاق کے وقوع کے وقت کوئی نافذ قرار دینے والا نہیں تھا، اس لئے کہ ولی صغیر کی زوجہ کو طلاق نہیں دے سکتا اور نہ کوئی ایسا تصرف کر سکتا ہے جو صغیر کے لئے خواہ وہ باشعور ہو یا بے شعور سر امر ضرر رساں ہو، یہ مذہب جمہور (یعنی حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا ہے، اور امام احمد کا بھی ایک قول ہے)، حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب یہ ہے کہ طلاق اور اس کے نتائج کا شعور رکھنے والے بچہ کی طلاق واقع ہو جاتی ہے (۲)۔

۸- شافعیہ کے نزدیک یہ بھی شرط ہے کہ جو شخص تنفیذ کا اختیار رکھتا ہے وہ عقد کے وقت تصرف کا مالک ہو، لہذا اگر فضولی نے بچہ کا مال فروخت کر دیا، پھر بچہ بالغ ہوا اور بیع کو نافذ قرار دے لیا تو بیع نافذ نہیں ہوگی، اس لئے کہ عقد کے وقت بچہ بیع کا اختیار نہیں رکھتا تھا (۳)، یہ مسئلہ فضولی کے تصرفات کے جواز کے بارے میں ان کے قول پر مبنی ہے۔

۹- نافذ قرار دینے والے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ اسے محل تصرف کی بقا کا علم ہو، خود تصرف جسے نافذ کر رہا ہے اس کا علم ہونا تو ظاہری بات ہے، لیکن جہاں تک محل تصرف کی بقا سے آگاہی کا تعلق ہے تو ہدایہ میں ہے: اگر مالک نے اپنی زندگی میں نافذ کر دیا لیکن بیع کے حال سے وہ ما واقف ہے تو امام ابو یوسف کے پہلے قول کے مطابق بیع

اگر نفاذ قابل تقسیم ہو، مثلاً کسی فضولی نے کسی مشترک مال میں تصرف کیا ہو تو نافذ قرار دینے والے کے حصہ میں نفاذ ہو جائے گا، اس کے شرکاء کے مال میں نہیں ہوگا۔

۶- اجازت کی صحت کے لئے اجازت دینے والے میں بوقت اجازت تصرف کی اہلیت ضروری ہے، پس اگر تصرف کی نوعیت جہہ کی ہو تو اس کے اندر تصریح کی اہلیت پائی جانی ضروری ہے، اگر بیع کی نوعیت ہو تو عقد کرنے کی اہلیت ہونی ضروری ہے، وغیرہ، اس لئے کہ کسی تصرف کو جائز قرار دینا انشاء کے حکم میں ہے، تو اس میں ان شروط کا پایا جانا ضروری ہوگا جو انشاء میں ضروری ہوتی ہیں۔

۷- حنفیہ، مالکیہ، ایک قول کے مطابق حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک جو تصرفات اجازت پر موقوف ہوتے ہیں، جیسے خیار شرط اس شخص کے لئے جو عقد سے اجنبی ہو (یعنی عقد میں وہ فریق نہ ہو)، ان میں ضروری ہے کہ وقوع تصرف کی حالت میں اس تصرف کو جائز قرار دینے والے کا وجود ہو، کیونکہ ہر تصرف جو واقع ہو اور اس کے واقع ہونے کے وقت اس کو نافذ قرار دینے والے کا وجود نہ ہو باطل ہوتا ہے، اور جو عقد باطل ہو چکا وہ بعد کو حاصل ہونے والی اجازت سے نافذ نہیں قرار پائے گا (۱)۔

چنانچہ اگر باشعور بچہ نے بیع کی، پھر قبل اس کے کہ ولی اس کے تصرف کو جائز قرار دے وہ بچہ بالغ ہو گیا، اور اس بچہ نے بالغ ہونے کے بعد اپنی نابالغی میں کئے گئے تصرف کو خود نافذ قرار دے لیا تو ایسا کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ حالت عقد میں اس تصرف کی تنفیذ کا اختیار رکھنے والا ولی موجود ہے، اور جب کسی فضولی نے کسی شخص کا نکاح کر دیا، پھر قبل ازیں کہ وہ شخص اس تصرف کو نافذ قرار دے

(۱) ابن ماجہ بن ۱۳۵/۳، الاطاب ۳۳۶/۳ طبع لیبیا۔

(۲) حاشیہ ابن ماجہ بن ۱۳۵/۳، البیہقی علی الخطیب ۳۱۶/۳ طبع المجلس، المواق

۳۳۳/۳ طبع لیبیا، المغنی لابن قدامہ ۱۱۶/۷ طبع المریض۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۳۹۱/۳۔

(۱) حاشیہ ابن ماجہ بن ۱۳۵/۳، جامع المفصلین ۱/۳۱۳، حاشیہ

الدرستی ۱۲/۳ طبع بیروت، التہذیب ۳۳۲/۳ طبع لیبیا۔

دوم: تصرف صحیح اور غیر نافذ یعنی موقوف ہو، جیسے مرض الموت میں مریض کا ایک تہائی سے زیادہ ترک کا بیہ کرنا، اور جیسے فضولی کا تصرف قائلین جواز کے نزدیک (۱)، اور غیر لازم عقود، جیسے خیار کے ساتھ منعقد ہونے والے عقود۔

سوم: معقود علیہ بوقت تنفیذ موجود ہو، اگر معقود علیہ فوت ہو چکا ہو تو تنفیذ نہیں ہوگی، کیونکہ تنفیذ عقد کے اندر تصرف کا نام ہے، لہذا عاقدین اور معقود علیہ کی موجودگی عقد کے برقرار رہنے کے لئے ضروری ہے (۲)۔

ایک محل پر متعدد عقود کا نفاذ:

۱۱- اگر ایک ہی شے سے متعلق ایک سے زیادہ تصرف کیا جائے اور ان متعدد تصرفات و عقود کو صاحب اختیار کی طرف سے ایک ساتھ نافذ قرار دیا جائے تو یہ اجازت و تنفیذ ان عقود میں سے اسی عقد سے متعلق قرار دی جائے گی جو اجراء و تنفیذ کا زیادہ حقدار ہو (مثال آگے آرہی ہے)۔

حنفیہ نے عقود و تصرفات کی زیادہ حقدار ہونے کے اعتبار سے مندرجہ ذیل ترتیب قائم کی ہے:

کتابت (کسی شخص کا اپنے غلام سے یہ معاملہ طے کرنا کہ اگر وہ اتنی رقم ادا کر دے تو آزاد ہو جائے گا)، تدبیر (کسی شخص کا غلام کی آزادی کو اپنی موت پر معلق کر دینا کہ اگر میں مر جاؤں تو تم آزاد ہو)، حنق (فوری طور پر غلام کو آزاد کر دینا)، اس کے بعد بیع، پھر نکاح، پھر بیہ، پھر اجارہ، پھر رہن۔

(۱) ابن عابدین نے موقوف بیوع کی تعداد ۳۸ تک پہنچائی ہے، دیکھئے حاشیہ ابن عابدین ۱۳۹/۳۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳۱۱/۵، جامع الفصولین ۱/۳۱۳، الفتاویٰ الہندیہ ۳/۱۱۱ طبع بولاق، جوہر الاکلیل ۵/۲، حاشیہ الدسوقی ۳/۱۲، شرح الترتیبی ۱۹/۶۔

دست ہے، یہی قول امام محمد کا بھی ہے، اس لئے کہ بقا اصل ہے، امام ابو یوسف نے پھر اپنے قول سے رجوع کر لیا اور کہا کہ جب تک بوقت تنفیذ اس کی موجودگی کا علم نہ ہو بیع درست نہیں ہے، کیونکہ شرط نفاذ میں شک واقع ہو گیا ہے اور شک کے ساتھ حکم ثابت نہیں ہوگا، یہی رائے مالکیہ کی بھی ہے (۱)۔شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں اس بابت کوئی صراحت ہمیں نہیں ملی، کیونکہ ان کے نزدیک مختار قول تصرفات فضولی کے عدم جواز کا ہے، اس لئے فروعی مسائل کی تخریج میں انہوں نے توسع نہیں کیا۔

ج۔ نافذ قرار دیا جانے والا تصرف (محل تنفیذ):
محل تنفیذ یا تو قول ہوگا یا فعل۔

تنفیذ اقوال:

۱۰- اجازت و تنفیذ تصرفات قولیہ کے ساتھ لاحق ہوتی ہے، اور ایسی صورت میں ان تصرفات میں مندرجہ شرائط کا پایا جانا ضروری ہے:
اول: خود وہ تصرف صحیح ہو، عقد غیر صحیح کی تنفیذ نہیں ہو سکتی جیسے مردار کی بیع، کہ یہ سرے سے منعقد ہی نہیں ہوتی ہے، یہ بیع صرف شکاک وجود میں آتی ہے، حکماً غیر موجود ہوتی ہے، اور غیر موجود میں تنفیذ کا سوال ہی نہیں (۲)۔

موقوف اور غیر لازم عقد اس وقت باطل ہو جاتا ہے جب تنفیذ کا اختیار رکھنے والا شخص اسے رد کر دے، اور ایک بار رد کر دینے کے بعد وہ نافذ نہیں ہوگا (۳)۔

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۵/۳۱۳ طبع بولاق ۱۳۱۸ھ، حاشیہ الدسوقی ۱۲/۳۔
(۲) بدائع الصنائع ۷/۳۳۹۱ طبع مطبعہ الامام مصر، حاشیہ الدسوقی ۱۱/۳ طبع دار الفکر، نہایہ الحجاج ۳/۳۹۰ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔
(۳) ابن عابدین ۱۳۱/۳۔

اس روایت کی علت یہ بیان کی ہے کہ غصب کی ہوئی شی میں غاصب کے تصرفات حرام ہیں، اور تصرف حرام کو نافذ قرار دینے کا اختیار کسی کو نہیں ہے۔

امام محمد بن الحسن کا مسلک یہ ہے کہ غاصب کے تصرف کو مالک کا جائز قرار دے دینا صحیح ہے اور اس کی وجہ سے غاصب بری الذمہ ہو جائے گا اور ضمان اس سے ساقط ہو جائے گا، ان کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ انفعال میں اجازت جاری ہوتی ہے، حنا بلہ کی ایک دوسری روایت بھی یہی ہے، البتہ امام احمد سے اس روایت کی تخریج میں علماء حنا بلہ کا اختلاف ہے (۱)۔

۱۳- حنفیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ انفعال اتلاف میں اجازت جاری نہیں ہو سکتی ہے، چنانچہ ولی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ صغیر کے مال میں سے بیہ کر دے، اس لئے کہ بیہ اتلاف ہے، اگر ولی بیہ کرتا ہے تو ضامن ہوگا، اور بچہ بالغ ہو کر ولی کے بیہ کو نافذ قرار دینے کا اختیار نہیں ہوگا، اس لئے کہ انفعال اتلاف میں اجازت جاری نہیں ہوتی۔

مالکیہ اور شافعیہ کے کلام سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے، اور یہ حنا بلہ تو انہوں نے اس صورت میں جبکہ ولی باپ ہو اور جبکہ ولی باپ کے علاوہ کوئی اور ہفرق کیا ہے، ولی اگر باپ ہے تو اس کا تصرف تعدی نہیں سمجھا جائے گا، کیونکہ اپنے لڑکے کے مال کے مالک ہونے کا اسے حق ہے، فرمان نبوی ہے: "أنت ومالك لأبيك" (۲) (تم اور تمہارا مال تمہارے والد کا ہے)، لیکن ولی اگر باپ نہیں ہے تو

لہذا اگر فضولی نے کسی شخص کی باندی فروخت کر دی، اور دوسرے فضولی نے اسی باندی کا نکاح کر دیا، یا اسے اجرت پر رکھ دیا یا رہن رکھ دیا، اور مالک نے دونوں فضولی کے تصرف کو ایک ساتھ نافذ قرار دے دیا، تو بیع جائز ہوگی اور دیگر عقود باطل ہوں گے، اس لئے کہ بیع دیگر تصرفات کے مقابلہ اجراء و نفاذ کا زیادہ حق رکھتا ہے، پس اجازت بیع کے ساتھ متعلق ہوگی نہ کہ دیگر عقود کے ساتھ (۱)، دیگر فقہاء کے نزدیک یہ تفصیل نہیں ملتی۔

تصرفات فعلیہ کو نافذ قرار دینا:

انفعال کی دو صورتیں ہوں گی: یا تو کسی چیز کو وجود میں لایا جائے گا (ایجاد)، یا کسی چیز کو ختم کیا جائے گا (اتلاف)۔

۱۲- انفعال ایجاد کے سلسلہ میں دو رجحانات ہیں:

اول: ان میں اجازت جاری نہیں ہوگی، یہ رائے امام ابو حنیفہ کی ہے۔

دوم: نفاذ ان میں جاری ہوگا، یہ رائے امام محمد بن الحسن کی ہے، اور حنفیہ کے نزدیک اسے ہی ترجیح حاصل ہے، پس اس بنیاد پر اگر غاصب نے غصب شدہ شی کسی تصرف کے تحت کسی اجنبی کو دے دیا، اور مالک نے اسے جائز قرار دے دیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک غاصب بری الذمہ نہیں ہوگا بلکہ اب بھی وہ ضامن رہے گا، کیونکہ ان کے نزدیک اصل یہی ہے کہ انفعال میں نفاذ جاری نہیں ہوتا، مالکیہ اور شافعیہ کے بعض فروعی مسائل اور امام احمد کی ایک روایت سے محسوس ہوتا ہے کہ ان کی رائے بھی امام ابو حنیفہ کے مطابق ہے۔

مالکیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ غاصب کے تصرف پر رضا مندی اس کے قبضہ کو امانت کا قبضہ نہیں بناتی، شافعیہ اور حنا بلہ نے

(۱) حاشیہ ابن ماجہ ۱۲۶/۵، حاشیہ طحاوی علی الدر ۲/ ۱۰۹، طبع بیروت، احطاب ۲۹۰/۵، طبع لیبیا، الام ۳/ ۵۲، الفتاویٰ ابن رجب ص ۳۱۸، طبع دار المعرفۃ لبنان، کشاف القناع ۳/ ۹۵، طبع انصار السنہ۔

(۲) حدیث: "أنت ومالك لأبيك" کی روایت ابن ماجہ نے حضرت جابر سے، طبرانی نے الکبیر میں اور یزید نے حضرت سمرہ اور حضرت ابن مسعود سے کی ہے (فتح الکبیر ۱/ ۲۷۷)۔

اس کا مالک آتا ہے اور ثواب کی غرض سے اسکے صدقہ کو نافذ قرار دیتا ہے تو بلا اتفاق جائز ہوگا۔ حضرت عمر بن خطاب نے اس شخص کے سوال کا جواب دیتے ہوئے جس نے اپنے زیر قبضہ مال لفظ میں تصرف کے بارے میں سوال کیا تھا، فرمایا: ”کیا میں تمہیں اس کا سب سے اچھا راستہ نہ بتاؤں؟ اس کو صدقہ کر دو، پھر اگر مالک آتا ہے اور مال طلب کرتا ہے تو تم مال کا عوض اس کو دیدو اور صدقہ کا اجر تمہیں ملے گا، اور اگر وہ اجر کو اختیار کرتا ہے تو اسے اجر ملے گا، اور تمہیں تمہاری نیت کا پھل ملے گا“ (۱)۔

مذہب شافعیہ سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ پانے والا مال لفظ میں جس قسم کا تصرف کرے اسے تعدی شمار کیا جائے گا اور وہ ضامن ہوگا (۲)، اس کی مزید تفصیل اصطلاح ”لفظہ“ کے ذیل میں دیکھی جاسکتی ہے۔

اجازت اور تنفیذ کے الفاظ:

فقہاء کے کلام کا پورے طور پر جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ اجازت کے متعدد طریقے ہیں، مجموعی طور پر ان کی پانچ صورتیں ہیں:

پہلا طریقہ: قول

۱۵- اصل اجازت میں یہ ہے کہ اس کے لئے وہ الفاظ بولے جائیں جو اجازت کے مفہوم کو ادا کرتے ہوں، جیسے اجازت دینے والے کا

(۱) اتر عمرہ: ۳۰۱ لا أخبرک بخبر سیلھا... کی روایت عبدالرزاق نے اپنی مصنف ۱۳۹/۱۰ میں کی ہے اعلیٰ لابن حزم ۸/۲۵۸-۲۵۹-۲۶۶۔
(۲) الاطاب ۲/۵ طبع لیبیا، مع انجیل ۱۷۹۳-۱۸۰، الاطاب والمواق ۲/۶، حاشیہ اقلیو بی ۲/۳۷۰ طبع مصحفی المجلس، الام ۳۷۸، قواعد ابن رجب ۲۰۶، المغنی ۵/۶۹۸، ۵۰۲ طبع الریاض، حاشیہ ابن طاہرین ۱۲۶/۵، حاشیہ الطحاوی علی الدرر ۲/۱۰۹ طبع بیروت، حاشیہ ابن طاہرین ۳/۲۳۳ طبع بولاق ۱۲۹۹ھ۔

پھر حنا بلہ بھی جمہور کے ساتھ ہیں، اور افعال اتلاف میں اجازت کا نافذ نہ ہونا تو اس کی دلیل یہ ہے کہ ولی کے تصرفات کا مدار زیر ولایت شخص کی مصلحت اور اس کا مفاد ہونا چاہئے، اور زیر ولایت شخص کا کوئی مال تبرعاً کسی کو دیدینا اس کے مال کا اتلاف اور کھودینا ہے، اور ایسی صورت میں ولی کا وہ تصرف جو زیر ولایت شخص کے مفاد میں نہیں ہے باطل قرار پائے گا، اور جو تصرف باطل قرار پائے بعد کو ملنے والی اجازت و تنفیذ اس کو لاحق نہیں ہوگی۔

۱۴- لفظ کے سلسلے میں جبکہ اسے پانے والے نے صدقہ کر دیا ہو اختلاف ہے، مالکیہ اور حنا بلہ کہتے ہیں کہ اگر اس نے ایک سال تک اعلان کیا، لیکن مالک نہیں آیا تو پانے والا اس کا مالک ہو جائیگا، اور اس بنا پر اگر وہ مذکورہ مدت کے بعد صدقہ کر دے تو اس پر ضمان واجب نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے خالص اپنے مال کا صدقہ کیا ہے، ان کے کلام سے یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ اگر اس مدت سے پہلے وہ صدقہ کر دے یا اس کا اعلان نہ کرے تو اس صورت میں ضامن ہوگا اگر مالک اس کے صدقہ کو نافذ نہ قرار دے، ان کی دلیل حضرت زید بن خالد کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے لفظ کے سلسلے میں فرمایا: ”فان لم تعرف فاستنقہا“ (اگر اس کا مالک نہ ملے تو اسے خرچ کر ڈالو)، دوسری روایت میں یہ لفظ ہے: ”والا فھی کسبیل مالک“ (بصورت دیگر وہ تمہارے مال کی طرح ہے)، اور ایک روایت میں یہ ہے: ”ثم کلھا“ (پھر اسے کھا لو)، اور ایک روایت میں یوں ہے: ”فانتفع بہا“ (۱) (اس سے فائدہ اٹھا لو)۔

(۱) حدیث زید: ”ان النبی ﷺ قال فی شأن اللقطۃ: فان لم تعرف فاستنقہا“ کی روایت بخاری اور مسلم نے مختلف الفاظ سے کی ہے نیز امام مالک نے سوطا میں اور امام ہاشمی نے اس کی روایت اپنے طریق سے کی ہے (تفصیل پھر ۳/۷۳)۔

اجازة ۱۶-۱۹

اور خوشی و مسرت کی ہنسی، اور اس کا چپ رہنا اور مہر لے لینا، یہ امور اس کی جانب سے اجازت کا قوی قرینہ ہیں، برخلاف تیز آواز کے ساتھ رونا اور اوڑھنا کرنا، کہ یہ انکار کا قرینہ ہے (۱)۔

ایسے محل میں جہاں ابطال و انکار کی حاجت ہو خاموش رہ جانا اجازت کے قوی قرین میں سے ہے، جیسے سامان کا مالک دیکھ رہا ہے کہ اس کا باشعور لیکن نابالغ بچہ اس کے سامان کو بازار (۲) وغیرہ میں فروخت کر رہا ہے (۳)، یہ دیکھ کر بھی وہ مالک خاموش رہ جائے تو اس کی یہ خاموشی رضا و اجازت سمجھی جائے گی۔

پانچواں طریقہ:

۱۹- وہ حالت جو تصرف کے عدم نفاذ کی موجب ہو اس حالت کا بدل جانا، جیسے مرتد عن الاسلام کے تصرفات، چاہے وہ معاوضات مالیہ ہوں جیسے بیع اور اجارہ، یا تمہرات ہوں جیسے بیہ، وصیت اور وقف، ایسے تمام تصرفات مالی اور مرتد کے کئے ہوئے عقود کو امام ابوحنیفہ غیر نافذ اور موقوف قرار دیتے ہیں، پس اگر وہ شخص اسلام کی طرف واپس آجائے تو حالت ردت جو موجب عدم نفاذ کی تھی بدل گئی لہذا وہ تصرفات جو موقوف تھے اب نافذ ہو جائیں گے، اور اگر وہ شخص حالت اردت میں مر گیا، یا قتل کیا گیا، یا دار الحرب چلا گیا اور تاضی نے اسے حربی قرار دیا تو یہ سارے عقود و تصرفات باطل ہو جائیں گے۔

قول اجزت (میں نے جائز قرار دیا)، انفذت (میں نے نافذ کر دیا)، امضیت (میں نے جاری کر دیا)، اور رضیت (میں راضی ہوا) اور اس طرح کے دوسرے الفاظ (۱)۔

لیکن اگر اجازت کے لئے ایسے الفاظ استعمال کئے جائیں جن سے نفاذ کا مفہوم بھی ادا کیا جانا ممکن ہو اور دوسرا مفہوم بھی ادا کیا جانا ممکن ہو تو ایسی صورت میں قرآن احوال سے فیصلہ کیا جائے گا، اگر قرآن احوال بھی نہ ہوں تو کلام کو اس کی حقیقت پر محمول کیا جائے گا (۲)۔

تحریر اور قابل فہم اشارہ بوقت مجبوری قول کے قائم مقام ہوں گے، اس کی مزید تفصیل ”صیغہ عقد“ پر بحث کے ضمن میں آ رہی ہے۔

دوسرا طریقہ: فعل

۱۶- ہر وہ فعل جس کا عقود میں قبولیت قرار دینا صحیح ہو اس کا اجازت قرار دینا بھی صحیح ہوگا (۳)۔

تیسرا طریقہ:

۱۷- مقررہ اوقات والے تصرفات میں مدت کا گذر جانا، مثلاً خیار شرط کے اندر مدت خیار کا گذر جانا (۲) (دیکھئے: خیار شرط)۔

چوتھا طریقہ:

۱۸- قوی قرآن: جس وقت کنواری بالغہ کو اس کے ولی نے خبر دی کہ اس نے اس کا نکاح فلاں سے کرادیا ہے اس وقت اس کا مسکرانا،

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱/۲۸۷، حاشیہ ابن عابدین ۳/۵۳۳۔

(۲) مسلم الشیوخ ۲/۳۳، حاشیہ الدسوقی ۳/۱۲، طبع دار الفکر شرح الرزقانی ۱۹/۶۔

(۳) الاشبہ والنظائر لابن نجیم بحاشیہ اعموی ۱/۱۸۵ طبع المطبعة العامرة، حاشیہ ابن عابدین ۳/۵۳۳، الاشبہ والنظائر للسیوطی ۱/۱۲ طبع مصطفیٰ محمد ابن نجیم اور سیوطی دونوں نے اپنی اپنی الاشبہ والنظائر میں وہ مسائل تفصیل کے ساتھ ذکر کئے ہیں جن میں خوشی کو نفاذ اور قرار تصور کیا جاتا ہے۔

(۱) ابن عابدین ۳/۱۳۱۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۳/۱۵۲، جامع المصنوعین ۱/۳۱۵، حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۳۱۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/۷ طبع اول۔

(۴) المغنی ۳/۵۸۶۔

إجازة ۲۰-۲۱

اس کا معاملہ صاف ہو جائے (۱)۔

اجازت کے آثار:

۲۱- اجازت کا اثر انشاء تصرف کے وقت سے ظاہر ہوگا (یعنی اس تصرف کو اس وقت سے جائز اور نافذ تسلیم کیا جائے گا جس وقت وہ تصرف کیا گیا تھا)، اسی لئے فقہاء کا جملہ معروف ہے: ”الإجازة الملاحقة كالإذن السابق“ یعنی بعد کو کسی تصرف کو جائز قرار دینا ایسا ہی ہے جیسے تصرف سے پہلے اس کی اجازت دیدینا (۲)۔

اس اصول پر بہت سارے فروعی مسائل متفرع ہوتے ہیں جن میں سے چند کا تذکرہ درج ذیل ہے:

۱۔ نافذ قرار دینے والا شخص اجازت کے بعد تصرف کے بیع ہونے کی صورت میں ثمن کا مطالبہ مباشر سے کرے گا، مشتری سے مطالبہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ مباشر (جو فضولی ہے) اجازت کے بعد وکیل ہو گیا (۳)۔

۲۔ اگر فضولی نے دوسرے کی ملکیت فروخت کر دی، پھر مالک نے بیع کو نافذ کر دیا تو بیع بھی ثابت ہوگی اور قیمت میں رعایت بھی، چاہے مالک کو قیمت میں رعایت کا علم ہو یا نہ ہو، مگر اجازت کے بعد اس فضولی نے قیمت کم کر دی ہو تو مالک کو اختیار ہوگا (کہ بیع کو قبول کرے یا رد کر دے) (۴)۔

(۱) ابن عابدین ۳۰۱، الموسط ۱۰۳، ۱۰۳، مخ الجلیل ۳۶۹، الدرستی ۳۳، ۳۳،

رام ۱۵۱، ۱۵۱، حاشیہ الجرحل ۳۳، ۱۱۷-۱۱۹، ۵۰، ۳، ۵۰، نسی الارادات ۳۳، ۵۰،

المغنی ۶۶، ۳۷، طبع المریض، ۱۰، ۳، طبع المنان زوائد الکافی ۸۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳۰، ۱۲۰، حاشیہ الدرستی ۳۳، ۱۲، المغنی ۵، ۲۳، ۲۵،

طبع بول، حاشیہ الجرحل ۳۳، ۱۱۷۔

(۳) حاشیہ الدرستی ۳۳، ۱۲، حاشیہ ابن عابدین ۳۰، ۱۲۰۔

(۴) جامع الفصولین ۳۱۵، البحر الرائق ۶، ۱۶۱۔

۲۰- یہ پانچوں طریقے حنفیہ کا صریح مذہب ہیں، عقد بیع کے الفاظ کے ذیل میں مالکیہ کے کلام سے ان کا یہی مذہب سمجھ میں آتا ہے۔ شافعیہ کے نزدیک قولی تصرفات کے اندر اصل عبارت ہے، اور ان کے مذہب جدید میں یہی معتمد ہے، قدیم مذہب میں لین دین اور اس جیسے امور پر اعتنا کرنا بھی جائز ہے، یہ امام نووی اور ایک جماعت کی اختیار کردہ رائے ہے، خواہ یہ لین دین کسی نفیس اور قیمتی شی میں کیا گیا یا معمولی اور حقیر شی میں، اور ان میں سے بعض حضرات نے معاہدہ کو صرف معمولی چیزوں میں جائز رکھا ہے، پس ان کے قول معتمد کے مطابق اجازت صرف الفاظ و عبارت سے واقع ہوگی نہ کہ اور چیزوں سے، حنابلہ کی فروعیات سے سمجھ میں آتا ہے کہ فی الجملہ ان کے نزدیک اس کا جواز ہے۔

مرتبہ کے تصرفات اور ان کے موقوف یا نافذ ہونے کی بابت فقہاء کی آراء میں تفصیل ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، حنابلہ اور شافعیہ کی ایک رائے کے مطابق وہ موقوف ہوں گے، اگر اسلام کی طرف وہ لوٹ آتا ہے تو اجازت شارع کی وجہ سے اسکے تصرفات نافذ ہو جائیں گے، حنفیہ میں سے صاحبین اور شافعیہ کی ایک رائے کے مطابق اسکے تصرفات نافذ ہوں گے، اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ جن ائمہ کے نزدیک مرتبہ کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ مرتبہ تصرف کی اہلیت رکھتا ہے اور اس نے اپنی ملکیت میں تصرف کیا ہے اور ازالہ ملکیت کا کوئی سبب موجود نہیں ہے، اور ارتداد کی وجہ سے صرف اتنا ہے کہ وہ قتل کا مستحق ہے، جہاں تک دوسری رائے کا تعلق ہے تو اس کے قائلین کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ارتداد کی وجہ سے اس کا خون مباح ہو چکا ہے، اور اس کا مال بھی اس کی ذات کے تابع ہے، لہذا اس وقت تک انتظار کیا جائے گا تا آنکہ

اجازة ۲۲-۲۷

وکیل کی مانند ہو چکا ہے (۱)۔

دوم: اجازت بمعنی عطا کرنا:

۲۴- اجازت بمعنی عطا کرنا، حاکم یا کسی با حیثیت شخص کی جانب سے عطیہ کے معنی میں ہے، جیسے کسی کام پر انعام، اس کی تفصیل ”بہ“ کی بحث میں آئیگی۔

سوم: اجازت بمعنی افتاء یا تدریس کی اجازت دینا:

۲۵- جہاں تک اجازت بمعنی افتاء یا تدریس کی اجازت دینے کا تعلق ہے تو ایسے ہی شخص کو افتاء یا علوم دینیہ کی تدریس کی اجازت دینا جائز ہے جو قرآن، حدیث، آثار، فقہی وجوہ اور اجتہاد رائے کا عالم نیز عادل اور قابل اعتماد ہو (۲)۔

چہارم: اجازت بمعنی روایت کرنے کی اجازت دینا:

۲۶- اجازت کے ذریعہ روایت حدیث اور اس پر عمل کے حکم میں علماء کا اختلاف ہے، ایک جماعت کی رائے میں یہ درست نہیں ہے، یہی امام شافعی کی بھی ایک روایت ہے، ائمہ حنفیہ میں سے ابو طاہر دباس سے بھی یہی نقل کیا گیا ہے، لیکن جس رائے پر عمل ہے اور جو جمہور اہل علم محدثین وغیرہ کی رائے ہے وہ اجازت دینے کے جواز اور اس کے ذریعہ روایت کرنے کی لباحت اور ایسی روایت پر عمل کے وجوب کا قول ہے۔

۲۷- روایت حدیث کی اجازت دینا مستحسن ہے اگر اجازت دینے

۳- اگر تصرفات متعدد ہوں، اور مالک نے ان میں سے ایک کو نافذ کیا تو صرف وہی عقد درست ہوگا جس کو خاص کر مالک نے نافذ فرار دیا ہے، پس اگر غاصب نے مغبوبہ شی کو فروخت کر دیا، پھر مشتری نے بھی اسے فروخت کر دیا یا اسے اجرت پر دے دیا یا رہن رکھ دیا اور متعدد ہاتھوں سے وہ گزرا، پھر مالک نے ان عقود میں سے صرف ایک کو نافذ فرار دیا تو صرف وہی عقد درست ہوگا جس کو نافذ فرار دیا ہے، کیونکہ سارے عقود نفاذ پر ہی موقوف ہیں، اگر ایک عقد کو نافذ فرار دیا تو صرف وہی درست ہوگا (۱)، یہ تفصیلات فقہائے حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے یہاں ہمیں نہیں ملی۔

اجازت کو رد کرنا:

۲۲- جس شخص کو اجازت کا حق حاصل ہے وہ اجازت پر موقوف تصرف کو رد بھی کر سکتا ہے، رد کرنے کے بعد پھر اسے نافذ کرنے کا اختیار اسے نہیں رہے گا، اس لئے کہ رد کرتے ہی وہ تصرف باطل ہو گیا (۲)۔

اجازت سے رجوع:

۲۳- اجازت کا اختیار رکھنے والا اگر تصرف کو نافذ کر دے تو اس کے بعد وہ اجازت سے رجوع نہیں کر سکتا، لہذا اگر کسی نے یہ سنا کہ کسی فضولی نے اس کی ملکیت فروخت کر دی، اور اس نے نافذ کر دیا حالانکہ ثمن کی مقدار اسے معلوم نہیں ہے، پھر جب اسے معلوم ہوا تو بیع کو رد کر دیا، تو بیع لازم ہو جائے گی اور اس کے رد کرنے کا اعتبار نہیں رہے گا، کیونکہ بیع کو انجام دینے والا بائع (جو یہاں فضولی ہے)

(۱) جامع الفصولین ۶۶/۲ طبع الامیر یہ میں اسی طرح ہے شاید یہ نفاذ کی

(۲) عقود رسم المغنی، محمد سید عمیم الاحسان نے قواعد فقہ رقم ۵۶۶ میں اس جانب

اٹا رہا ہے۔

(۲) جامع الفصولین ۱/۳۲۳، حاشیہ ابن حابدین ۱۳۱/۳۔

إجازة ۲۸

موجودہ وصف سے وابستہ ہو تو جواز سے زیادہ قریب ہے۔
ابن صلاح فرماتے ہیں: ”قابل اقتداء بزرگوں میں سے کسی
سے نہ ایسا دیکھنا نہ ایسا سنا کہ انہوں نے اس طرح اجازت کا استعمال
کیا ہو“۔

چوتھی صورت: غیر مخصوص شخص کو غیر معین شیء کی روایت کی
اجازت دی جائے، مثلاً کہا جائے کہ ”میں ہر اس شخص کو جو میری کسی
بھی تالیف سے واقف ہو، اس کی روایت کی اجازت دیتا ہوں“، اس
صورت کو بعض لوگ فاسد قرار دیتے ہیں اور اس کے صحیح نہیں ہونے کو
ظاہر قرار دیتے ہیں، قاضی ابو الطیب طبری نے یہی فتویٰ دیا ہے، لیکن
بعض حنابلہ و مالکیہ سے اس کا جواز منقول ہے۔

ان صورتوں کے علاوہ دیگر اور بھی صورتیں ہیں، جن پر عمل حقیقین
کے نزدیک جائز نہیں ہے (۱)۔

والا اس چیز کا عالم ہے جس کی اجازت دے رہا ہے اور جس کو اجازت
دے رہا ہے وہ اہل علم میں سے ہو، اس لئے کہ یہ توسع ہے اور اس چیز
کا علم دینا ہے جس کی اہل علم اہلیت رکھتے ہیں اور اس کی حاجت پڑتی
ہے، اور بعض لوگوں نے اس میں مبالغہ کرتے ہوئے روایت کے لئے
اجازت کو شرط قرار دیا ہے، اور ابو العباس الولید بن بکر المالکی نے امام
مالک سے ایسا نقل کیا ہے۔

اجازت کتب کی صورتیں:

۲۸- جس طرح روایت حدیث کی اجازت دینے کا عرف رائج
ہے، اسی طرح کتابوں کی روایت اور تدوین کی اجازت کا بھی رواج
ہے، اس کی مختلف صورتیں ہیں:

پہلی صورت: کسی خاص شخص کو معین کتاب کی روایت کی
اجازت دے، مثلاً کہا جائے کہ ”میں نے تمہیں اپنی فلاں کتاب کی
روایت کی اجازت دی“۔

دوسری صورت: کسی خاص شخص کو غیر معین شیء کی روایت کی
اجازت دے، مثلاً کہے کہ ”میں نے تمہیں اپنی تمام مسموعات کی
روایت کی اجازت دی“۔

جمہور فقہاء و محدثین نے ان دونوں صورتوں میں روایت کو جائز قرار
دیا ہے اور اس طرح مروی پر عمل واجب بتایا ہے، لیکن دوسری صورت
کے ذریعہ عمل کے جواز پر علماء کے درمیان زیادہ اختلاف ہے (۱)۔

تیسری صورت: کسی غیر معین شخص کو مخصوص شیء کی روایت کی
اجازت دی جائے، مثلاً کہا جائے کہ ”میں نے مسلمانوں کو اپنی اس
کتاب کی روایت کی اجازت دی“، یہ صورت نئی ہے، اور اگر یہ کسی

(۱) ابن الصلاح ج ۱، ص ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۳۷، کشف اصطلاحات الفنون ۱/ ۲۰۸، کشف
الأمرار ۳۶۳-۳۸۸۔

(۱) علوم الحدیث لابن الصلاح ج ۱، ص ۱۳۲ اور اس کے بعد کے صفحات مطبوعہ
الاصیل حلب ۱۳۸۶ھ۔

متعلقہ الفاظ:

۲- یہاں پر کچھ اور الفاظ ہیں جن کا استعمال فقہاء نے ان معانی کے لئے کیا ہے جو لفظ اجبار سے رشتہ رکھتے ہیں جیسے اکراہ، تسخیر اور ضغط۔

اکراہ کی تعریف بعض علمائے اصول نے یہی ہے: انسان کو ایسے عمل پر مجبور کرنا جسے وہ پسند نہیں کرتا ہو اور اگر اسے اس کام پر دھمکی کے ذریعہ مجبور نہیں کیا جاتا تو وہ اس کام کو نہیں کرتا ہو (۱)؛ بعض فقہاء نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ انسان کو ایسے کام کا پابند اور مجبور کرنا جو اسے طبعاً یا شرعاً ناپسند ہو، اور جسے ناپسندیدگی کے باوجود وہ اس لئے انجام دے کہ اس سے بڑے نقصان کو دور کر سکے (۲)۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اکراہ کے اندر دھمکی اور وعید لازمی ہے، اور مکروہ شخص کا انجام دیا ہوا تصرف اس کی مرضی کے بغیر ہوتا ہے، اسی لئے اکراہ کی صورت میں رضائیں ہوتی ہیں اور اس اختیار کو اکراہ ناسد یا باطل کر دیتا ہے، اس لئے تصرف بھی باطل ہوگا، یا اس مکروہ کے لئے حق خیار ثابت کیا جائے گا، اس کی مزید تفصیل لفظ ”اکراہ“ پر گفتگو میں آئے گی۔

۳- تسخیر کا لغوی معنی کسی انسان کا دوسرے کو کسی کام میں مفت (بیگار) استعمال کرنا (۳)، فقہاء کے نزدیک اس لفظ کا استعمال اسی لغوی معنی میں ہے۔

۴- ضغط لغت میں تنگی، سختی اور اکراہ کو کہتے ہیں (۴)، جہاں تک فقہی استعمال کا تعلق ہے تو برزلی کہتے ہیں کہ ابن ابی زید سے دریافت کیا گیا کہ مضغوط (جس پر ضغط (دباؤ) کیا گیا ہو) کون ہے؟ انہوں نے کہا: وہ شخص کہ اپنی زمین یا کسی متعین چیز کو فروخت کرنے کے لئے جس پر دباؤ ڈالا گیا ہو، یا جس کا مال ظلماً لینے کے لئے دباؤ ڈالا گیا ہو

(۱) شرح المنار ص ۱۹۲، کشف الاسرار ۴/۱۵۰۲۔

(۲) الاختیار شرح المختار ۳/۲۷۵۔

(۳) المصباح لمیر (ح)۔

(۴) القاموس، المصباح (صنط)۔

اجبار

تعریف:

۱- اجبار کا لغوی معنی غلبہ اور زور زبردستی کے ہیں، کہا جاتا ہے: ”أجبرته علی کذا“ میں نے اسے زبردستی کام پر مجبور کر دیا، اور میں اس پر غالب آ گیا پس وہ شخص مجبر ہے، بتو تسم اور بیشتر اہل حجاز کی لغت میں اس لفظ کا استعمال یوں ہے: جبروتہ جبراً و جبوراً، ازہری کہتے ہیں کہ جبروتہ اور أجبروتہ دونوں لغت بہتر ہیں فراء کہتے ہیں کہ میں نے اہل عرب کو یوں کہتے سنا ہے: ”جبروتہ علی الأمر“ اور ”أجبروتہ“ (۱)۔

فقہاء کے نزدیک لفظ اجبار کی کوئی مخصوص تعریف ہمیں نہیں ملی، البتہ فقہی جزئیات سے ظاہر ہوتا ہے کہ فقہاء اس لفظ کا استعمال اس کے سابقہ لغوی معنی سے ہٹ کر نہیں کرتے، چنانچہ جس شخص کو نکاح کرانے کی ولایت اجبار حاصل ہو وہ اپنے زیر ولایت شخص کا نکاح بالجبر کرنے کا اختیار رکھتا ہے، اور جس شخص کے لئے حق شفعہ ثابت ہو وہ مشتری سے زبردستی ان اراضی کی ملکیت حاصل کر سکتا ہے جن میں اس کو حق شفعہ حاصل ہے۔

فقہاء کہتے ہیں کہ قاضی کو حق حاصل ہے کہ مال منول کرنے والے مقرض کو قرض کی ادائیگی پر وہ مجبور کرے، اس طرح کی مختلف مثالیں کتب فقہ میں مذکور ہیں۔

(۱) لسان العرب، القاموس، المصباح (جبر)۔

اجبار ۵-۷

ہیں (۱)، اسی طرح اجبار مشروع تصرف کی صحت پر اثر انداز نہیں ہوتا، اور نہ ہی اس کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ بغیر مقابل کے تسخیر ہو، اور عوض اس میں قائم رہتا ہے، نیز اجبار کا تعلق ضغوط کی طرح صرف بیع تک محدود نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کی صورتیں متعدد اور متنوع ہیں۔

اجبار کا شرعی حکم:

۵- اجبار یا تو مشروع ہوگا جیسے قاضی کا مال منول کرنے والے مقرض پر ادائیگی کے لئے اجبار، یا غیر مشروع ہوگا جیسے کسی ظالم کا کسی شخص پر بغیر تقاضائے شرعی اپنی ملکیت فروخت کرنے پر اجبار۔

اجبار کا حق کسے حاصل ہے:

۶- اجبار بسا اوقات شارع کی جانب سے ہوتا ہے اور کسی فرد کے ارادہ کا اس میں دخل نہیں ہوتا ہے، جیسے میراث، اور کبھی شارع کی طرف سے ایک شخص کو دوسرے شخص پر اجبار کا حق ثابت ہوتا ہے کسی خاص سبب سے جس کی وجہ سے شارع اس کو یہ اختیار دیتا ہے، جیسے قاضی اور ولی الامر کو ظلم کے ازالہ اور مفاد عام کی رعایت کے لئے حاصل ہونے والا حق، ان حالات کی بیشتر صورتوں کا ہم ذیل میں ذکر کرتے ہیں، اور مزید تفصیل اور مختلف مسالک کی آراء کا ذکر موسوعہ میں متعلقہ اصطلاحات کے تحت آئے گا۔

شرعی حکم کے ذریعہ اجبار:

۷- اجبار حکم شرع کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے اور فرد اس کے دیائے اور قضاءً تنفیذ کے پابند ہوتے ہیں، جیسا کہ میراث کے احکام میں ہوتا

اور اس وجہ سے وہ فروخت کر دے، اور کہا گیا ہے کہ مضبوط وہ ہے کہ ظلماً مال کی ادائیگی کے لئے جس کو مجبور کیا جائے اور صرف اسی وجہ سے وہ فروخت کر دے (۱)۔

جبکہ لفظ ”اجبار“ ان تمام الفاظ سے زیادہ عام ہے، کیونکہ کبھی تو ایسا عمل حرام اور غیر مشروع ہوتا ہے تو اس میں اکراہ، تسخیر اور ضغوط کے مفہام بھی شامل ہوتے ہیں، اور کبھی اجبار مشروع بلکہ مطلوب ہوتا ہے، جیسا کہ اجبار کے لئے دھمکی اور وعید کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، اور نہ ہی مکڑہ شخص ہی کے فعل سے تصرف کا وقوع ضروری ہے، بلکہ بسا اوقات مجبور کرنے والے شخص کے فعل یا قول سے بھی تصرف ہوتا ہے، جیسے ولی مجبر کے ذریعہ اس شخص کا نکاح کر دینا جس پر اسے ولایت اجبار حاصل ہو، جیسے نابالغ اور مجنون کا نکاح، اور جیسے مفاد عامہ کے لئے مالک سے اس کی ملکیت جبراً چھین لی جاتی ہے، اور کبھی تو یہ تصرف دونوں میں سے کسی ایک کے تلفظ یا طلب کے بغیر خود بخود وجود میں آجاتا ہے، جیسے ایک دین کے عوض دوسرے دین کو (مقاصد جبر یہ (۲)) جبراً منہا کر دینا، اس کے قائل مالکیہ کے علاوہ (۳) دیگر جمہور فقہاء

(۱) مواہب الجلیل شرح مختصر طہل ۳۳۸/۳ طبع مکتبہ افواج طرابلس لیبیا۔

(۲) اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کا دوسرے پر قرض ہے اور اس دوسرے کا بھی اس پر قرض ہے اور دونوں قرض جنس، وصف اور نقد میں برابر ہیں، تو اگر دونوں کی مقدار برابر ہے تو دونوں ساقط ہو جائیں گے، اور اگر مقدار میں برابر نہیں ہیں تو زیادہ والے میں سے اقل مقدار کے بقدر ساقط ہو جائے گا بشرطیکہ اس سے کوئی دینی ممانعت نہ لازم آتی ہو، اور نہ اس سے کوئی ضرر پیش آتا ہو۔ اس نوع کے مقاصد میں بینک کے کرنٹ اکاؤنٹ آتے ہیں، اکاؤنٹ ہولڈر بینک کو جو رقم دیتا ہے وہ حقیقی معنی میں امانت نہیں ہوتی بلکہ اس امانت میں دوسری رقم ملانے اور اسے خرچ کرنے کی اجازت ہوتی ہے اس طرح وہ قرض ہو جاتا ہے، اور بینک سے رقم نکالنے والا اپنا عین حق نہیں حاصل کرنا بلکہ وہ بھی قرض سے مشابہ ہی ہوتی ہے، اس طرح وہ قرض خواہ اور قرض دہندہ دونوں ہو جاتا ہے اور مقاصد خود بخود انجام پانا رہتا ہے۔

(۳) مع الجلیل ۳/۵۳۔

(۱) الموسوط ۱۲/۲۰۶، الہدایہ ۲/۱۱۱، الام ۷/۳۸۸، القلیوبی ۳/۳۳۶، المغنی

سے (جس سے جان کو خطرہ ہو) نکل آئے تاکہ اپنی جان کو بلاکت میں نہ ڈالے (۱)، پس ان سبھی صورتوں میں اجبار برہ راست شرع سے آتا ہے، اور صاحب اختیار حاکم ان صورتوں میں محض نافذ کرنے والا ہے جہاں اس کی دخل اندازی کی ضرورت ہے بغیر اس کے کہ اس کے لئے اس میں کوئی اختیار ہو۔

حاکم کی جانب سے اجبار:

۸- بسا اوقات شارع کی جانب سے حاکم کو دفع ظلم اور مفاد عامہ کی بحالی کے لئے اجبار کا حق حاصل ہوتا ہے، چنانچہ اسی ذیل میں وہ بات ہے جو فقہاء نے کہی ہے کہ مال منول کرنے والے مقروض پر قرض کی ادائیگی کے لئے جبر کیا جاسکتا ہے اگرچہ وہ مارپیٹ کے ذریعہ ہو یا قید کے ذریعہ، ورنہ جمہور فقہاء کے قول کے مطابق قاضی کو اس کی املاک فروخت کرنے کا بھی حق حاصل ہوگا، لیکن امام ابوحنیفہؒ ضرب و جس کے ذریعہ تو جبر کے قائل ہیں تاکہ وہ اپنا دین ادا کر دے لیکن جبر اس کی ملکیت بیچنے کے وہ قائل نہیں (۲)، اس کی مزید تفصیل لفظ ”جبر“ کے تحت آئے گی۔

اسی طرح فقہاء نے کہا ہے کہ عام انسانی ضروریات کے تیار کرنے والے اہل حرفت اگر ضرورت کا سامان تیار کرنے سے رک جائیں اور دوسرے لوگ اس کام کو کرنے والے نہ ہوں تو حاکم استحصانا نہیں اس پر مجبور کرے گا (۳)۔

۹- اسی طرح حاکم کو یہ بھی حق ہے کہ پانی کے مالک کو اپنی ضرورت سے زائد پانی ایسے لوگوں کے ہاتھ فروخت کرنے پر مجبور کرے جو

ہے جو اللہ کا وصیت کردہ فریضہ ہے، اور ہر وارث اس حکم کا جبراً پابند ہوتا ہے، اور وارث کی ملکیت اپنے مورث کے ترکہ میں ثابت ہوتی ہے خواہ دونوں میں سے کوئی اسے پسند نہ کرے۔

اسی طرح عشر، خراج، جزیہ اور زکوٰۃ کے فرائض ہیں، کوئی اگر بخلا یا تہا ونا اونہیں کرنا ہے تو اس سے جبراً لیا جائے گا۔

جو شخص اپنے پالتو جانوروں پر خرچ کی سکت نہیں رکھتا ہو اسے مجبور کیا جائے گا کہ انہیں فروخت کر دے یا اجرت پر دے دے یا ماکول اللحم جانور کو ذبح کر لے، اگر وہ انکار کرتا ہے تو حاکم مناسب قدم اٹھائے گا، کیونکہ جو شخص حیوان کا مالک ہوگا اس پر اس کا خرچ بھی واجب ہوگا۔ بیوی، والدین، اولاد اور اقارب کے نفقہ میں بھی جبر ہوتا ہے، جس کی مزید تفصیل اور اختلاف آراء کا ذکر اپنے اپنے مقام پر آئے گا (۱)۔

فقہاء کہتے ہیں کہ ماں کو بچہ کی رضاعت اور پرورش پر مجبور کیا جائے گا اگر کوئی متبادل نہ ہو اور بچہ کا مفاد اس کا متقاضی ہو، اسی طرح باپ کو رضاعت و پرورش کی اجرت دینے پر مجبور کیا جائے گا (۲)، البتہ اگر ماں کا متبادل ہو تو ماں کو رضاعت پر مجبور کرنے کا حق باپ کو نہیں ہوگا، یا بلا ضرورت دودھ چھڑانے پر مجبور کرنے کا حق باپ کو نہیں ہوگا، ابن عابدین نے اس کو ترجیح دی ہے کہ باپ کو دو سال کے بعد دودھ چھڑانے پر ماں کو مجبور کرنے کا حق حاصل ہے (۳)۔

جیسے مضطر بحکم شرع اس پر مجبور ہے کہ وہ شی حرام کھالے یا پانی لے جس کے ذریعہ حلق میں پھنسی ہوئی غذا فرو کر سکے یا اس شدید بھوک

(۱) التبیح المجمع ص ۲۵۷-۲۵۹، لجر ۱۱۶/۲-۱۲۰، المغنی ۲۵۶/۹، نہایہ المحتاج ۲۰۸/۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۶۳۳-۶۳۶، لجر ۱۱۹/۲۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/۲۰۳۔

(۱) لجر ۱۳۷/۲۔

(۲) کشف الاسرار ۲/۱۳۹۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/۲۰۰، مقدمات ابن رشد ۲۰۰/۲۔

(۳) المشرح المصغر ۳/۳۹۳، نہایہ الرتبہ فی طلب التوبہ ۲۳، ۸۷۔

مطابق فر وخت نہیں کرتا ہے تو حاکم جبراً اسے فر وخت کر دے گا (۱)۔
اسی طرح فقہاء نے صراحت کی ہے کہ حاکم وقت اگر کسی عہدہ پر کسی کو مقرر کرے تو اس کے املاک کی فہرست تیار کرانے، اور آئندہ جو کچھ بھی اس فہرست سے زائد اور بیت المال سے ملنے والی آمدنی سے زائد اس کے پاس ملے جسے اس نے اپنے منصب کی وجہ سے حاصل کیا ہو، وہ سب اس سے جبراً واپس لے لیا جائے گا۔ حضرت عمرؓ نے اپنے عمال کے ساتھ ایسا کیا جب ان سے شکایت کی گئی کہ عمال نے اپنی کورزی اور قضاء کے عرصہ میں کیا کچھ حاصل کیا ہے، چنانچہ انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابو موسیٰؓ جیسے جلیل القدر صحابہ کے سامانوں سے بھی حصہ نکال لیا (۲)۔

۱۱- حاکم کی طرف اجبار کی مثال صحابہ کو کتابی عورتوں سے نکاح کرنے سے حضرت عمرؓ کا منع کرنا بھی ہے، حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ: میں اس شادی کو حرام قرار نہیں دیتا، البتہ مجھے اندیشہ ہے کہ مسلم خواتین کے ساتھ شادی سے گریز نہ ہونے لگے، چنانچہ انہوں نے حضرت طلحہ اور حضرت حذیفہ اور ان کی کتابی بیویوں کے درمیان تفریق کر دی (۳)۔

(۱) حاشیہ ابن ماجہ ۲۷۸/۵، الہدایہ ۴۳/۳، سواہب الجلیل ۲۲۷-۲۲۸، نہایۃ المحتاج ۳۵۶/۳، المغنی ۲۲۱/۳ طبع المنان القوانین الفقہیہ ۳۳۷-۳۳۸۔

(۲) سواہب الجلیل ۲۵۲/۳، حضرت عمرؓ کے اثر کی روایت ابن سعد نے الطبقات ۲۸۲/۳ طبع دار صادر اور ابو سعید نے اپنی کتاب الاسوال ص ۲۶۹ میں کی ہے، اور ان دونوں نے حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت سعد کا نام لیا ہے حضرت ابو موسیٰؓ کا نہیں۔

(۳) تفسیر القرطبی ۶۸/۳، ”تفریق عمرؓ بین کل من طلحة...“ کی روایت عبدالرزاق نے اپنے مصنف میں کی ہے، اس کتاب کے محقق نے لکھا ہے کہ اس اثر کی روایت پہلی نے ابو وائل سے کی ہے اور کہا ہے کہ ایک دوسری روایت میں یوں آیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: ”لا ولکمی أخاف أن تعاطوا المو مسات مہین“ (نہیں، لیکن مجھے اندیشہ ہے کہ تم ان کی بدکار عورتوں

پیاسے ہوں یا جن کے پاس پانی کے حصول کا ذریعہ نہ ہو (۱)، اسی طرح فقہاء نے نجی چشموں اور نالیوں کے پانی میں دوسروں کے لئے حق شفعہ (پانی پینے کا حق) (۲) بھی ثابت کیا ہے، لوگوں کو یہ بھی حق ہے کہ بچتے پانی یا چشمہ کے مالک سے مطالبہ کریں کہ ان کی جانب بھی پانی بہائیں تاکہ وہ اپنا حق حاصل کر سکیں، یا مالک ان کے لئے پانی تک رسائی ممکن بنائے، اور اگر لوگوں کی ضرورت تنہا اسی پانی سے وابستہ ہو گئی ہے تو حاکم پانی کے مالک کو اس پر مجبور کرے گا۔ علامہ کاسانی نے ذکر کیا ہے کہ کچھ لوگ پانی کے پاس پہنچے اور پانی کے مالک سے پانی طلب کیا لیکن انہوں نے انکار کیا، تو ان لوگوں نے حضرت عمرؓ سے عرض کیا کہ ہماری گردنیں اور سواری کے جانوروں کی گردنیں مارے پیاس کے کٹی جا رہی تھیں، تو حضرت عمرؓ نے ان سے فرمایا: تم لوگوں نے ہتھیار سے ان سے جنگ کیوں نہ کی؟ (۳)۔

۱۰- چونکہ ذخیرہ اندوزی مسلم شریف کی اس روایت کی وجہ سے ممنوع ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”من احتکر فہو خاطی“ (جس نے ذخیرہ اندوزی کی وہ غلطی پر ہے) اس لئے فقہاء مسالک کا کہنا ہے کہ حاکم ذخیرہ اندوزی کرنے والوں کو اس وقت کے نرخ پر فر وخت کرنے کا حکم دے گا، اگر وہ نہیں فر وخت کرتے ہیں تو لوگوں کی ضرورت کے وقت انہیں اس پر مجبور کرے گا، البتہ ابن جزی نے ذکر کیا ہے کہ جبر کے سلسلے میں اختلاف ہے، کاسانی نے بھی حنفیہ سے اختلاف نقل کیا ہے، لیکن مرغینانی وغیرہ نے مذہب کا متفقہ قول نقل کیا ہے (اور وہی صحیح ہے) کہ اگر ذخیرہ اندوز اس کے حکم کے

(۱) سواہب الجلیل ۲۵۲/۳، نہایۃ المحتاج ۳۵۲/۵۔

(۲) منانوں اور جانوروں کو پلانے کا حق نہ کر زمین کی سیرابی۔

(۳) البدائع ۱۸۹/۶، حاشیہ العلیوی بی ۹۵/۳، المغنی ۵۲۹/۵ طبع سوم المنان نہایۃ المحتاج ۳۵۲/۵ اور اس کے بعد صفحات۔

افراد کی جانب سے اجبار:

۱۲- شارع نے بعض افراد کو مخصوص حالات میں دوسرے پر اجبار کا اختیار دیا ہے، جیسا کہ شفعہ کے اندر شارع نے شریک کو یہ حق دیا ہے کہ فر وخت شدہ زمین کے ثمن اور خرچ کو ادا کر کے مشتری سے جبراً وہ زمین حاصل کر لے، یہ شفعہ کا حق اختیاری ہے (۱)۔

۱۳- اسی طرح شارع نے طلاق رجعی دینے والے شخص کو یہ حق دیا ہے کہ اپنی مطلقہ کی عدت کے دوران اس کی رضا کے بغیر رجوع کر لے، کہ رجعت کے لئے ولی یا مہر یا عورت کی رضامندی شرط نہیں ہے، یہ حق شارع کی جانب سے دوران عدت مرد کو حاصل ہے، خواہ عقد کے وقت اس کا ذکر نہ کیا گیا ہو یا بوقت طلاق اس کی شرط نہ لگائی گئی ہو، حتیٰ کہ وہ اپنے اس حق کو ساقط بھی نہیں کر سکتا ہے، جیسا کہ رجعت کے باب میں فقہاء نے تفصیل سے ذکر کیا ہے۔

اسی طرح شارع نے باپ اور اسکے قائم مقام جیسے اسکے وکیل اور وصی کو نکاح میں ولایت اجبار کا حق دیا ہے، اس مسئلہ میں اختلاف اور مزید تفصیل ولایت نکاح کے ذیل میں آئے گی (۲)۔

۱۴- ماں کو پرورش پر مجبور کرنے کے مسئلہ میں جبکہ کوئی دوسرا متبادل ہو فقہاء کے درمیان تفصیل ہے، جن فقہاء کے نزدیک حضانت پرورش کرنے والی کا حق ہے، ان کا کہنا ہے کہ اگر وہ اپنے حق کو ساقط کرتی ہے تو اسے حضانت پر مجبور نہیں کیا جائے گا، کیونکہ صاحب حق کو

= کے ساتھ نکاح نہ کرنے لگو) اور مصنف میں ہے حضرت طلحہ بن عبید اللہ نے مردار بے ہوشی سے نکاح کیا تھا تو حضرت عمر نے انہیں خلافت دینے کا حکم دیا (مصنف عبدالرزاق ۱/۶۸۷-۶۸۸-۶۸۹-۶۹۰-۶۹۱-۶۹۲-۶۹۳-۶۹۴-۶۹۵-۶۹۶-۶۹۷-۶۹۸-۶۹۹-۷۰۰-۷۰۱-۷۰۲-۷۰۳-۷۰۴-۷۰۵-۷۰۶-۷۰۷-۷۰۸-۷۰۹-۷۱۰-۷۱۱-۷۱۲-۷۱۳-۷۱۴-۷۱۵-۷۱۶-۷۱۷-۷۱۸-۷۱۹-۷۲۰-۷۲۱-۷۲۲-۷۲۳-۷۲۴-۷۲۵-۷۲۶-۷۲۷-۷۲۸-۷۲۹-۷۳۰-۷۳۱-۷۳۲-۷۳۳-۷۳۴-۷۳۵-۷۳۶-۷۳۷-۷۳۸-۷۳۹-۷۴۰-۷۴۱-۷۴۲-۷۴۳-۷۴۴-۷۴۵-۷۴۶-۷۴۷-۷۴۸-۷۴۹-۷۵۰-۷۵۱-۷۵۲-۷۵۳-۷۵۴-۷۵۵-۷۵۶-۷۵۷-۷۵۸-۷۵۹-۷۶۰-۷۶۱-۷۶۲-۷۶۳-۷۶۴-۷۶۵-۷۶۶-۷۶۷-۷۶۸-۷۶۹-۷۷۰-۷۷۱-۷۷۲-۷۷۳-۷۷۴-۷۷۵-۷۷۶-۷۷۷-۷۷۸-۷۷۹-۷۸۰-۷۸۱-۷۸۲-۷۸۳-۷۸۴-۷۸۵-۷۸۶-۷۸۷-۷۸۸-۷۸۹-۷۹۰-۷۹۱-۷۹۲-۷۹۳-۷۹۴-۷۹۵-۷۹۶-۷۹۷-۷۹۸-۷۹۹-۸۰۰-۸۰۱-۸۰۲-۸۰۳-۸۰۴-۸۰۵-۸۰۶-۸۰۷-۸۰۸-۸۰۹-۸۱۰-۸۱۱-۸۱۲-۸۱۳-۸۱۴-۸۱۵-۸۱۶-۸۱۷-۸۱۸-۸۱۹-۸۲۰-۸۲۱-۸۲۲-۸۲۳-۸۲۴-۸۲۵-۸۲۶-۸۲۷-۸۲۸-۸۲۹-۸۳۰-۸۳۱-۸۳۲-۸۳۳-۸۳۴-۸۳۵-۸۳۶-۸۳۷-۸۳۸-۸۳۹-۸۴۰-۸۴۱-۸۴۲-۸۴۳-۸۴۴-۸۴۵-۸۴۶-۸۴۷-۸۴۸-۸۴۹-۸۵۰-۸۵۱-۸۵۲-۸۵۳-۸۵۴-۸۵۵-۸۵۶-۸۵۷-۸۵۸-۸۵۹-۸۶۰-۸۶۱-۸۶۲-۸۶۳-۸۶۴-۸۶۵-۸۶۶-۸۶۷-۸۶۸-۸۶۹-۸۷۰-۸۷۱-۸۷۲-۸۷۳-۸۷۴-۸۷۵-۸۷۶-۸۷۷-۸۷۸-۸۷۹-۸۸۰-۸۸۱-۸۸۲-۸۸۳-۸۸۴-۸۸۵-۸۸۶-۸۸۷-۸۸۸-۸۸۹-۸۹۰-۸۹۱-۸۹۲-۸۹۳-۸۹۴-۸۹۵-۸۹۶-۸۹۷-۸۹۸-۸۹۹-۹۰۰-۹۰۱-۹۰۲-۹۰۳-۹۰۴-۹۰۵-۹۰۶-۹۰۷-۹۰۸-۹۰۹-۹۱۰-۹۱۱-۹۱۲-۹۱۳-۹۱۴-۹۱۵-۹۱۶-۹۱۷-۹۱۸-۹۱۹-۹۲۰-۹۲۱-۹۲۲-۹۲۳-۹۲۴-۹۲۵-۹۲۶-۹۲۷-۹۲۸-۹۲۹-۹۳۰-۹۳۱-۹۳۲-۹۳۳-۹۳۴-۹۳۵-۹۳۶-۹۳۷-۹۳۸-۹۳۹-۹۴۰-۹۴۱-۹۴۲-۹۴۳-۹۴۴-۹۴۵-۹۴۶-۹۴۷-۹۴۸-۹۴۹-۹۵۰-۹۵۱-۹۵۲-۹۵۳-۹۵۴-۹۵۵-۹۵۶-۹۵۷-۹۵۸-۹۵۹-۹۶۰-۹۶۱-۹۶۲-۹۶۳-۹۶۴-۹۶۵-۹۶۶-۹۶۷-۹۶۸-۹۶۹-۹۷۰-۹۷۱-۹۷۲-۹۷۳-۹۷۴-۹۷۵-۹۷۶-۹۷۷-۹۷۸-۹۷۹-۹۸۰-۹۸۱-۹۸۲-۹۸۳-۹۸۴-۹۸۵-۹۸۶-۹۸۷-۹۸۸-۹۸۹-۹۹۰-۹۹۱-۹۹۲-۹۹۳-۹۹۴-۹۹۵-۹۹۶-۹۹۷-۹۹۸-۹۹۹-۱۰۰۰-۱۰۰۱-۱۰۰۲-۱۰۰۳-۱۰۰۴-۱۰۰۵-۱۰۰۶-۱۰۰۷-۱۰۰۸-۱۰۰۹-۱۰۱۰-۱۰۱۱-۱۰۱۲-۱۰۱۳-۱۰۱۴-۱۰۱۵-۱۰۱۶-۱۰۱۷-۱۰۱۸-۱۰۱۹-۱۰۲۰-۱۰۲۱-۱۰۲۲-۱۰۲۳-۱۰۲۴-۱۰۲۵-۱۰۲۶-۱۰۲۷-۱۰۲۸-۱۰۲۹-۱۰۳۰-۱۰۳۱-۱۰۳۲-۱۰۳۳-۱۰۳۴-۱۰۳۵-۱۰۳۶-۱۰۳۷-۱۰۳۸-۱۰۳۹-۱۰۴۰-۱۰۴۱-۱۰۴۲-۱۰۴۳-۱۰۴۴-۱۰۴۵-۱۰۴۶-۱۰۴۷-۱۰۴۸-۱۰۴۹-۱۰۵۰-۱۰۵۱-۱۰۵۲-۱۰۵۳-۱۰۵۴-۱۰۵۵-۱۰۵۶-۱۰۵۷-۱۰۵۸-۱۰۵۹-۱۰۶۰-۱۰۶۱-۱۰۶۲-۱۰۶۳-۱۰۶۴-۱۰۶۵-۱۰۶۶-۱۰۶۷-۱۰۶۸-۱۰۶۹-۱۰۷۰-۱۰۷۱-۱۰۷۲-۱۰۷۳-۱۰۷۴-۱۰۷۵-۱۰۷۶-۱۰۷۷-۱۰۷۸-۱۰۷۹-۱۰۸۰-۱۰۸۱-۱۰۸۲-۱۰۸۳-۱۰۸۴-۱۰۸۵-۱۰۸۶-۱۰۸۷-۱۰۸۸-۱۰۸۹-۱۰۹۰-۱۰۹۱-۱۰۹۲-۱۰۹۳-۱۰۹۴-۱۰۹۵-۱۰۹۶-۱۰۹۷-۱۰۹۸-۱۰۹۹-۱۱۰۰-۱۱۰۱-۱۱۰۲-۱۱۰۳-۱۱۰۴-۱۱۰۵-۱۱۰۶-۱۱۰۷-۱۱۰۸-۱۱۰۹-۱۱۱۰-۱۱۱۱-۱۱۱۲-۱۱۱۳-۱۱۱۴-۱۱۱۵-۱۱۱۶-۱۱۱۷-۱۱۱۸-۱۱۱۹-۱۱۲۰-۱۱۲۱-۱۱۲۲-۱۱۲۳-۱۱۲۴-۱۱۲۵-۱۱۲۶-۱۱۲۷-۱۱۲۸-۱۱۲۹-۱۱۳۰-۱۱۳۱-۱۱۳۲-۱۱۳۳-۱۱۳۴-۱۱۳۵-۱۱۳۶-۱۱۳۷-۱۱۳۸-۱۱۳۹-۱۱۴۰-۱۱۴۱-۱۱۴۲-۱۱۴۳-۱۱۴۴-۱۱۴۵-۱۱۴۶-۱۱۴۷-۱۱۴۸-۱۱۴۹-۱۱۵۰-۱۱۵۱-۱۱۵۲-۱۱۵۳-۱۱۵۴-۱۱۵۵-۱۱۵۶-۱۱۵۷-۱۱۵۸-۱۱۵۹-۱۱۶۰-۱۱۶۱-۱۱۶۲-۱۱۶۳-۱۱۶۴-۱۱۶۵-۱۱۶۶-۱۱۶۷-۱۱۶۸-۱۱۶۹-۱۱۷۰-۱۱۷۱-۱۱۷۲-۱۱۷۳-۱۱۷۴-۱۱۷۵-۱۱۷۶-۱۱۷۷-۱۱۷۸-۱۱۷۹-۱۱۸۰-۱۱۸۱-۱۱۸۲-۱۱۸۳-۱۱۸۴-۱۱۸۵-۱۱۸۶-۱۱۸۷-۱۱۸۸-۱۱۸۹-۱۱۹۰-۱۱۹۱-۱۱۹۲-۱۱۹۳-۱۱۹۴-۱۱۹۵-۱۱۹۶-۱۱۹۷-۱۱۹۸-۱۱۹۹-۱۲۰۰-۱۲۰۱-۱۲۰۲-۱۲۰۳-۱۲۰۴-۱۲۰۵-۱۲۰۶-۱۲۰۷-۱۲۰۸-۱۲۰۹-۱۲۱۰-۱۲۱۱-۱۲۱۲-۱۲۱۳-۱۲۱۴-۱۲۱۵-۱۲۱۶-۱۲۱۷-۱۲۱۸-۱۲۱۹-۱۲۲۰-۱۲۲۱-۱۲۲۲-۱۲۲۳-۱۲۲۴-۱۲۲۵-۱۲۲۶-۱۲۲۷-۱۲۲۸-۱۲۲۹-۱۲۳۰-۱۲۳۱-۱۲۳۲-۱۲۳۳-۱۲۳۴-۱۲۳۵-۱۲۳۶-۱۲۳۷-۱۲۳۸-۱۲۳۹-۱۲۴۰-۱۲۴۱-۱۲۴۲-۱۲۴۳-۱۲۴۴-۱۲۴۵-۱۲۴۶-۱۲۴۷-۱۲۴۸-۱۲۴۹-۱۲۵۰-۱۲۵۱-۱۲۵۲-۱۲۵۳-۱۲۵۴-۱۲۵۵-۱۲۵۶-۱۲۵۷-۱۲۵۸-۱۲۵۹-۱۲۶۰-۱۲۶۱-۱۲۶۲-۱۲۶۳-۱۲۶۴-۱۲۶۵-۱۲۶۶-۱۲۶۷-۱۲۶۸-۱۲۶۹-۱۲۷۰-۱۲۷۱-۱۲۷۲-۱۲۷۳-۱۲۷۴-۱۲۷۵-۱۲۷۶-۱۲۷۷-۱۲۷۸-۱۲۷۹-۱۲۸۰-۱۲۸۱-۱۲۸۲-۱۲۸۳-۱۲۸۴-۱۲۸۵-۱۲۸۶-۱۲۸۷-۱۲۸۸-۱۲۸۹-۱۲۹۰-۱۲۹۱-۱۲۹۲-۱۲۹۳-۱۲۹۴-۱۲۹۵-۱۲۹۶-۱۲۹۷-۱۲۹۸-۱۲۹۹-۱۳۰۰-۱۳۰۱-۱۳۰۲-۱۳۰۳-۱۳۰۴-۱۳۰۵-۱۳۰۶-۱۳۰۷-۱۳۰۸-۱۳۰۹-۱۳۱۰-۱۳۱۱-۱۳۱۲-۱۳۱۳-۱۳۱۴-۱۳۱۵-۱۳۱۶-۱۳۱۷-۱۳۱۸-۱۳۱۹-۱۳۲۰-۱۳۲۱-۱۳۲۲-۱۳۲۳-۱۳۲۴-۱۳۲۵-۱۳۲۶-۱۳۲۷-۱۳۲۸-۱۳۲۹-۱۳۳۰-۱۳۳۱-۱۳۳۲-۱۳۳۳-۱۳۳۴-۱۳۳۵-۱۳۳۶-۱۳۳۷-۱۳۳۸-۱۳۳۹-۱۳۴۰-۱۳۴۱-۱۳۴۲-۱۳۴۳-۱۳۴۴-۱۳۴۵-۱۳۴۶-۱۳۴۷-۱۳۴۸-۱۳۴۹-۱۳۵۰-۱۳۵۱-۱۳۵۲-۱۳۵۳-۱۳۵۴-۱۳۵۵-۱۳۵۶-۱۳۵۷-۱۳۵۸-۱۳۵۹-۱۳۶۰-۱۳۶۱-۱۳۶۲-۱۳۶۳-۱۳۶۴-۱۳۶۵-۱۳۶۶-۱۳۶۷-۱۳۶۸-۱۳۶۹-۱۳۷۰-۱۳۷۱-۱۳۷۲-۱۳۷۳-۱۳۷۴-۱۳۷۵-۱۳۷۶-۱۳۷۷-۱۳۷۸-۱۳۷۹-۱۳۸۰-۱۳۸۱-۱۳۸۲-۱۳۸۳-۱۳۸۴-۱۳۸۵-۱۳۸۶-۱۳۸۷-۱۳۸۸-۱۳۸۹-۱۳۹۰-۱۳۹۱-۱۳۹۲-۱۳۹۳-۱۳۹۴-۱۳۹۵-۱۳۹۶-۱۳۹۷-۱۳۹۸-۱۳۹۹-۱۴۰۰-۱۴۰۱-۱۴۰۲-۱۴۰۳-۱۴۰۴-۱۴۰۵-۱۴۰۶-۱۴۰۷-۱۴۰۸-۱۴۰۹-۱۴۱۰-۱۴۱۱-۱۴۱۲-۱۴۱۳-۱۴۱۴-۱۴۱۵-۱۴۱۶-۱۴۱۷-۱۴۱۸-۱۴۱۹-۱۴۲۰-۱۴۲۱-۱۴۲۲-۱۴۲۳-۱۴۲۴-۱۴۲۵-۱۴۲۶-۱۴۲۷-۱۴۲۸-۱۴۲۹-۱۴۳۰-۱۴۳۱-۱۴۳۲-۱۴۳۳-۱۴۳۴-۱۴۳۵-۱۴۳۶-۱۴۳۷-۱۴۳۸-۱۴۳۹-۱۴۴۰-۱۴۴۱-۱۴۴۲-۱۴۴۳-۱۴۴۴-۱۴۴۵-۱۴۴۶-۱۴۴۷-۱۴۴۸-۱۴۴۹-۱۴۵۰-۱۴۵۱-۱۴۵۲-۱۴۵۳-۱۴۵۴-۱۴۵۵-۱۴۵۶-۱۴۵۷-۱۴۵۸-۱۴۵۹-۱۴۶۰-۱۴۶۱-۱۴۶۲-۱۴۶۳-۱۴۶۴-۱۴۶۵-۱۴۶۶-۱۴۶۷-۱۴۶۸-۱۴۶۹-۱۴۷۰-۱۴۷۱-۱۴۷۲-۱۴۷۳-۱۴۷۴-۱۴۷۵-۱۴۷۶-۱۴۷۷-۱۴۷۸-۱۴۷۹-۱۴۸۰-۱۴۸۱-۱۴۸۲-۱۴۸۳-۱۴۸۴-۱۴۸۵-۱۴۸۶-۱۴۸۷-۱۴۸۸-۱۴۸۹-۱۴۹۰-۱۴۹۱-۱۴۹۲-۱۴۹۳-۱۴۹۴-۱۴۹۵-۱۴۹۶-۱۴۹۷-۱۴۹۸-۱۴۹۹-۱۵۰۰-۱۵۰۱-۱۵۰۲-۱۵۰۳-۱۵۰۴-۱۵۰۵-۱۵۰۶-۱۵۰۷-۱۵۰۸-۱۵۰۹-۱۵۱۰-۱۵۱۱-۱۵۱۲-۱۵۱۳-۱۵۱۴-۱۵۱۵-۱۵۱۶-۱۵۱۷-۱۵۱۸-۱۵۱۹-۱۵۲۰-۱۵۲۱-۱۵۲۲-۱۵۲۳-۱۵۲۴-۱۵۲۵-۱۵۲۶-۱۵۲۷-۱۵۲۸-۱۵۲۹-۱۵۳۰-۱۵۳۱-۱۵۳۲-۱۵۳۳-۱۵۳۴-۱۵۳۵-۱۵۳۶-۱۵۳۷-۱۵۳۸-۱۵۳۹-۱۵۴۰-۱۵۴۱-۱۵۴۲-۱۵۴۳-۱۵۴۴-۱۵۴۵-۱۵۴۶-۱۵۴۷-۱۵۴۸-۱۵۴۹-۱۵۵۰-۱۵۵۱-۱۵۵۲-۱۵۵۳-۱۵۵۴-۱۵۵۵-۱۵۵۶-۱۵۵۷-۱۵۵۸-۱۵۵۹-۱۵۶۰-۱۵۶۱-۱۵۶۲-۱۵۶۳-۱۵۶۴-۱۵۶۵-۱۵۶۶-۱۵۶۷-۱۵۶۸-۱۵۶۹-۱۵۷۰-۱۵۷۱-۱۵۷۲-۱۵۷۳-۱۵۷۴-۱۵۷۵-۱۵۷۶-۱۵۷۷-۱۵۷۸-۱۵۷۹-۱۵۸۰-۱۵۸۱-۱۵۸۲-۱۵۸۳-۱۵۸۴-۱۵۸۵-۱۵۸۶-۱۵۸۷-۱۵۸۸-۱۵۸۹-۱۵۹۰-۱۵۹۱-۱۵۹۲-۱۵۹۳-۱۵۹۴-۱۵۹۵-۱۵۹۶-۱۵۹۷-۱۵۹۸-۱۵۹۹-۱۶۰۰-۱۶۰۱-۱۶۰۲-۱۶۰۳-۱۶۰۴-۱۶۰۵-۱۶۰۶-۱۶۰۷-۱۶۰۸-۱۶۰۹-۱۶۱۰-۱۶۱۱-۱۶۱۲-۱۶۱۳-۱۶۱۴-۱۶۱۵-۱۶۱۶-۱۶۱۷-۱۶۱۸-۱۶۱۹-۱۶۲۰-۱۶۲۱-۱۶۲۲-۱۶۲۳-۱۶۲۴-۱۶۲۵-۱۶۲۶-۱۶۲۷-۱۶۲۸-۱۶۲۹-۱۶۳۰-۱۶۳۱-۱۶۳۲-۱۶۳۳-۱۶۳۴-۱۶۳۵-۱۶۳۶-۱۶۳۷-۱۶۳۸-۱۶۳۹-۱۶۴۰-۱۶۴۱-۱۶۴۲-۱۶۴۳-۱۶۴۴-۱۶۴۵-۱۶۴۶-۱۶۴۷-۱۶۴۸-۱۶۴۹-۱۶۵۰-۱۶۵۱-۱۶۵۲-۱۶۵۳-۱۶۵۴-۱۶۵۵-۱۶۵۶-۱۶۵۷-۱۶۵۸-۱۶۵۹-۱۶۶۰-۱۶۶۱-۱۶۶۲-۱۶۶۳-۱۶۶۴-۱۶۶۵-۱۶۶۶-۱۶۶۷-۱۶۶۸-۱۶۶۹-۱۶۷۰-۱۶۷۱-۱۶۷۲-۱۶۷۳-۱۶۷۴-۱۶۷۵-۱۶۷۶-۱۶۷۷-۱۶۷۸-۱۶۷۹-۱۶۸۰-۱۶۸۱-۱۶۸۲-۱۶۸۳-۱۶۸۴-۱۶۸۵-۱۶۸۶-۱۶۸۷-۱۶۸۸-۱۶۸۹-۱۶۹۰-۱۶۹۱-۱۶۹۲-۱۶۹۳-۱۶۹۴-۱۶۹۵-۱۶۹۶-۱۶۹۷-۱۶۹۸-۱۶۹۹-۱۷۰۰-۱۷۰۱-۱۷۰۲-۱۷۰۳-۱۷۰۴-۱۷۰۵-۱۷۰۶-۱۷۰۷-۱۷۰۸-۱۷۰۹-۱۷۱۰-۱۷۱۱-۱۷۱۲-۱۷۱۳-۱۷۱۴-۱۷۱۵-۱۷۱۶-۱۷۱۷-۱۷۱۸-۱۷۱۹-۱۷۲۰-۱۷۲۱-۱۷۲۲-۱۷۲۳-۱۷۲۴-۱۷۲۵-۱۷۲۶-۱۷۲۷-۱۷۲۸-۱۷۲۹-۱۷۳۰-۱۷۳۱-۱۷۳۲-۱۷۳۳-۱۷۳۴-۱۷۳۵-۱۷۳۶-۱۷۳۷-۱۷۳۸-۱۷۳۹-۱۷۴۰-۱۷۴۱-۱۷۴۲-۱۷۴۳-۱۷۴۴-۱۷۴۵-۱۷۴۶-۱۷۴۷-۱۷۴۸-۱۷۴۹-۱۷۵۰-۱۷۵۱-۱۷۵۲-۱۷۵۳-۱۷۵۴-۱۷۵۵-۱۷۵۶-۱۷۵۷-۱۷۵۸-۱۷۵۹-۱۷۶۰-۱۷۶۱-۱۷۶۲-۱۷۶۳-۱۷۶۴-۱۷۶۵-۱۷۶۶-۱۷۶۷-۱۷۶۸-۱۷۶۹-۱۷۷۰-۱۷۷۱-۱۷۷۲-۱۷۷۳-۱۷۷۴-۱۷۷۵-۱۷۷۶-۱۷۷۷-۱۷۷۸-۱۷۷۹-۱۷۸۰-۱۷۸۱-۱۷۸۲-۱۷۸۳-۱۷۸۴-۱۷۸۵-۱۷۸۶-۱۷۸۷-۱۷۸۸-۱۷۸۹-۱۷۹۰-۱۷۹۱-۱۷۹۲-۱۷۹۳-۱۷۹۴-۱۷۹۵-۱۷۹۶-۱۷۹۷-۱۷۹۸-۱۷۹۹-۱۸۰۰-۱۸۰۱-۱۸۰۲-۱۸۰۳-۱۸۰۴-۱۸۰۵-۱۸۰۶-۱۸۰۷-۱۸۰۸-۱۸۰۹-۱۸۱۰-۱۸۱۱-۱۸۱۲-۱۸۱۳-۱۸۱۴-۱۸۱۵-۱۸۱۶-۱۸۱۷-۱۸۱۸-۱۸۱۹-۱۸۲۰-۱۸۲۱-۱۸۲۲-۱۸۲۳-۱۸۲۴-۱۸۲۵-۱۸۲۶-۱۸۲۷-۱۸۲۸-۱۸۲۹-۱۸۳۰-۱۸۳۱-۱۸۳۲-۱۸۳۳-۱۸۳۴-۱۸۳۵-۱۸۳۶-۱۸۳۷-۱۸۳۸-۱۸۳۹-۱۸۴۰-۱۸۴۱-۱۸۴۲-۱۸۴۳-۱۸۴۴-۱۸۴۵-۱۸۴۶-۱۸۴۷-۱۸۴۸-۱۸۴۹-۱۸۵۰-۱۸۵۱-۱۸۵۲-۱۸۵۳-۱۸۵۴-۱۸۵۵-۱۸۵۶-۱۸۵۷-۱۸۵۸-۱۸۵۹-۱۸۶۰-۱۸۶۱-۱۸۶۲-۱۸۶۳-۱۸۶۴-۱۸۶۵-۱۸۶۶-۱۸۶۷-۱۸۶۸-۱۸۶۹-۱۸۷۰-۱۸۷۱-۱۸۷۲-۱۸۷۳-۱۸۷۴-۱۸۷۵-۱۸۷۶-۱۸۷۷-۱۸۷۸-۱۸۷۹-۱۸۸۰-۱۸۸۱-۱۸۸۲-۱۸۸۳-۱۸۸۴-۱۸۸۵-۱۸۸۶-۱۸۸۷-۱۸۸۸-۱۸۸۹-۱۸۹۰-۱۸۹۱-۱۸۹۲-۱۸۹۳-۱۸۹۴-۱۸۹۵-۱۸۹۶-۱۸۹۷-۱۸۹۸-۱۸۹۹-۱۹۰۰-۱۹۰۱-۱۹۰۲-۱۹۰۳-۱۹۰۴-۱۹۰۵-۱۹۰۶-۱۹۰۷-۱۹۰۸-۱۹۰۹-۱۹۱۰-۱۹۱۱-۱۹۱۲-۱۹۱۳-۱۹۱۴-۱۹۱۵-۱۹۱۶-۱۹۱۷-۱۹۱۸-۱۹۱۹-۱۹۲۰-۱۹۲۱-۱۹۲۲-۱۹۲۳-۱۹۲۴-۱۹۲۵-۱۹۲۶-۱۹۲۷-۱۹۲۸-۱۹۲۹-۱۹۳۰-۱۹۳۱-۱۹۳۲-۱۹۳۳-۱۹۳۴-۱۹۳۵-۱۹۳۶-۱۹۳۷-۱۹۳۸-۱۹۳۹-۱۹۴۰-۱۹۴۱-۱۹۴۲-۱۹۴۳-۱۹۴۴-۱۹۴۵-۱۹۴۶-۱۹۴۷-۱۹۴۸-۱۹۴۹-۱۹۵۰-۱۹۵۱-۱۹۵۲-۱۹۵۳-۱۹۵۴-۱۹۵۵-۱۹۵۶-۱۹۵۷-۱۹۵۸-۱۹۵۹-۱۹۶۰-۱۹۶۱-۱۹۶۲-۱۹۶۳-۱۹۶۴-۱۹۶۵-۱۹۶۶-۱۹۶۷-۱۹۶۸-۱۹۶۹-۱۹۷۰-۱۹۷۱-۱۹۷۲-۱۹۷۳-۱۹۷۴-۱۹۷۵-۱۹۷۶-۱۹۷۷-۱۹۷۸-۱۹۷۹-۱۹۸۰-۱۹۸۱-۱۹۸۲-۱۹۸۳-۱۹۸۴-۱۹۸۵-۱۹۸۶-۱۹۸۷-۱۹۸۸-۱۹۸۹-۱۹۹۰-۱۹۹۱-۱۹۹۲-۱۹۹۳-۱۹۹۴-۱۹۹۵-۱۹۹۶-۱۹۹۷-۱۹۹۸-۱۹۹۹-۲۰۰۰-۲۰۰۱-۲۰۰۲-۲۰۰۳-۲۰۰۴-۲۰۰۵-۲۰۰۶-۲۰۰۷-۲۰۰۸-۲۰۰۹-۲۰۱۰-۲۰۱۱-۲۰۱۲-۲۰۱۳-۲۰۱۴-۲۰۱۵-۲۰۱۶-۲۰۱۷-۲۰۱۸-۲۰۱۹-۲۰۲۰-۲۰۲۱-۲۰۲۲-۲۰۲۳-۲۰۲۴-۲۰۲۵-۲۰۲۶-۲۰۲۷-۲۰۲۸-۲۰۲۹-۲۰۳۰-۲۰۳۱-۲۰۳۲-۲۰۳۳-۲۰۳۴-۲۰۳۵-۲۰۳۶-۲۰۳۷-۲۰۳۸-۲۰۳۹-۲۰۴۰-۲۰۴۱-۲۰۴۲-۲۰۴۳-۲۰۴۴-۲۰۴۵-۲۰۴۶-۲۰۴۷-۲۰۴۸-۲۰۴۹-

۱۸۔ جس کی حقیقت نچلے حصہ میں ہو اور دوسرے شخص کو اوپر کے حصہ میں حق حاصل ہے تو فقہاء نے صراحت کی ہے کہ نیچے والے کو تعمیر پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اوپر والے کا حق معدوم ہے اس وجہ سے کہ اوپر کا حصہ نیچے والے حصہ کے اوپر قائم ہوتا ہے (۱)۔ ابن قدامہ کہتے ہیں: اگر ایک شخص کا زیریں حصہ ہے اور بالائی حصہ دوسرے شخص کا ہے، دونوں منزلوں کے درمیان کی چھت گر جاتی ہے اور ایک شخص دوسرے سے تعمیر کا مطالبہ کرتا ہے لیکن وہ آمادہ نہیں ہوتا ہے تو اس میں دو روایتیں ہیں جس طرح دو گھروں کے درمیان دیوار کے مسئلہ میں ہے۔ اور امام شافعی کے بقول دونوں رولتوں کی طرح ہیں۔ اور اگر زیریں حصہ کی دیواریں منہدم ہو جائیں اور بالائی منزل والا اسی سے تعمیر نو کا مطالبہ کرے تو اس میں دو روایتیں ہیں: ایک روایت کے مطابق اسے مجبور کیا جائے گا، یہ قول امام مالک، ابو ثور، نیز امام شافعی کا ایک قول ہے، اس روایت کے مطابق تنہا اسے ہی تعمیر پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس کی مخصوص ملکیت ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ اسے مجبور نہیں کیا جائے گا، یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے، اور اگر بالائی حصہ والا شخص اس کی تعمیر کرنا چاہے تو دونوں روایات کے مطابق اسے روکا نہیں جائے گا۔

اگر زیریں حصہ والا شخص تعمیر کا مطالبہ کرے اور بالائی حصہ والا انکار کرے تو اس سلسلے میں دو روایات ہیں، پہلی روایت کے مطابق نہ تو اسے تعمیر پر مجبور کیا جائیگا اور نہ اس میں تعاون پر، یہ رائے امام شافعی کی ہے، دوسری روایت کی رو سے اسے تعاون کرنے پر مجبور کیا جائے گا کہ اس دیوار سے دونوں مشترکہ فائدہ اٹھاتے ہیں (۲)، مسئلہ کی مزید

ہوں، اور ایک شریک تقسیم کا مطالبہ کرے تو حنفیہ کے نزدیک تاضی اس پر مجبور کرے گا، کیونکہ تقسیم کے اندر بھی تبادلہ کا مفہوم پایا جاتا ہے، اور تبادلہ وہ عمل ہے جس میں جبر جاری ہوتا ہے، جیسے دین کی ادائیگی میں کہ مدیون ادائیگی پر مجبور کیا جائے گا، حالانکہ دین کی ادائیگی اپنے مثل سے ہوا کرتی ہے، تو ادا کر وہ شئی اس شخص کے ذمہ واجب شئی کا بدل ہوگئی، اس مثال میں مبادلہ کے اندر بالقصد اجبار ہو رہا ہے، تو بلا قصد اجبار کا جواز بدرجہ اولیٰ ہونا چاہئے۔

لیکن اعیان مشترکہ اگر مختلف جنس کے ہوں جیسے اونٹ، گائے، بکری، تو تاضی ان کی تقسیم سے انکار کرنے والے کو مجبور نہیں کرے گا کہ تبادلہ اس میں ناممکن ہے، اور اگر شرکاء اس پر باہم راضی ہوں تو جائز ہوگا (۱)، اس مسئلہ کی مزید تفصیل شرکت و قسمت کے باب میں دیکھی جاسکتی ہے۔ ۱۷۔ شافعیہ صراحت کرتے ہیں کہ جن اشیاء کی تقسیم میں کوئی نقصان نہ پیش آتا ہو، جیسے باغ، بڑے گھر، وسیع دکان، ایک ہی جنس کی وزن یا ناپ سے فروخت کی جانے والی چیزیں وغیرہ، ان میں اگر ایک شریک تقسیم کا مطالبہ کرے تو دوسرے کو اس پر مجبور کیا جائیگا، جبری تقسیم سے مانع بننے والا نقصان یہ ہے کہ تقسیم کے بعد شئی کی قیمت میں نقص آجائے، ایک دوسرے قول کے مطابق تقسیم کے بعد اس کی منفعت باقی نہ رہے، اگر دو شرکاء میں سے صرف ایک کو نقصان پہنچ رہا ہے اور نقصان والا شخص ہی تقسیم کا مطالبہ کرے تو دوسرے شریک کو تقسیم پر مجبور کیا جائیگا، ورنہ مجبور نہیں کیا جائے گا، اور کہا گیا ہے کہ ایسی صورت میں دونوں میں سے جو بھی ہٹواریے گا مطالبہ کرے دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا (۲)، مزید تفصیل کے لئے شرکت و تقسیم کے ابواب دیکھے جائیں۔

(۱) ابن ماجہ ۳۵۵۳، سنن ابی یوسف ۱۳۳-۱۳۴، نہیۃ المحتاج ۳۹۹، سنن ابی حنیفہ ۱۳۰، المغنی ۱۱/۳۹۲، شیخ الحدادی ۶۵۰۔
(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۳۷-۳۸، سواہب الحدیث ۱۳۳، نہیۃ المحتاج ۳۹۹۔

(۱) الہدایۃ والختایۃ والفتاویٰ ۱۰، ۵/۸، المحرر ۲۱۶/۲، المغنی ۱۲۸، ۱۲۶/۸، ۱۳۰، المغنی ۱۱/۳۹۲، شیخ الحدادی ۶۵۰۔
(۲) المحرر ۲۱۵-۲۱۶، لوطاب ۳۳۸، نہیۃ المحتاج ۳۷۳-۳۷۴۔

تفصیل حقوق ارتفاق (سماج میں ایک ساتھ رہنے والے مختلف لوگوں کے پاس ضروری سہولیات کے حصوں سے متعلق قانون) کے ضمن میں حق علوقی بحث میں دیکھی جائے۔

۱۹- فقہاء کہتے ہیں کہ اگر مشترک دیوار گر جائے اور اس کا صحن وسیع ہو اور دونوں میں سے کوئی ایک شریک اس کی تعمیر کا مطالبہ کرے تو مذاہب ائمہ اربعہ کے صحیح قول کے مطابق دوسرے شریک کو مجبور کیا جائیگا، اس لئے کہ اس کی تعمیر کا چھوڑ دینا نقصان پہنچانا ہے، پس اس پر جبر کیا جائے گا، جیسے اس صورت میں کہ فریقین میں سے کوئی ایک بٹوارہ کا مطالبہ کرے تو بٹوارہ پر اور اگر دیوار کے گرنے کا خطرہ ہو تو دیوار کے منہدم کر دینے پر مجبور کیا جائے گا، ان مسالک کے غیر صحیح قول کے مطابق اسے مجبور نہیں کیا جائے گا، کیونکہ یہ ملکیت ہے جسکی حرمت خود اس کی ذات کے حق میں نہیں ہے، لہذا مالک کو اس میں خرچ کرنے پر مجبور نہیں کیا جائیگا، جس طرح انفرادی ملکیت کی صورت میں مجبور نہیں کیا جاتا ہے، اور نیز چونکہ یہ دیوار ہے، ابتدائی تعمیر کی طرح ابھی بھی اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا، حنفیہ نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ اگر مشترک دیوار قابل تقسیم ہو اور ان میں سے ہر ایک اپنے حصہ میں بٹوارہ کی دیوار بنا سکتا ہو تو مجبور نہیں کیا جائے گا، ورنہ مجبور کیا جائے گا (۱)۔

اجتہاد

تعریف:

۱- اجتہاد لغت کے اندر کسی امر کی طلب میں وسعت و طاقت صرف کر کے اپنی کوشش کی انتہا کو پہنچ جانے کا نام ہے۔
فقہاء اس لفظ کا استعمال اسی لغوی مفہوم میں کرتے ہیں (۱)۔
اہل اصول نے اس کی سب سے دقیق تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ کسی حکم ظنی شرعی کو جاننے کے لئے فقیہ کا اپنی پوری طاقت کو صرف کر دینا اجتہاد ہے۔
پس جو چیزیں دین کی بالبداهت معلوم ہیں ان میں اجتہاد کی گنجائش نہیں، جیسے نمازوں کا وجوب، اور پانچ نمازوں کی تعداد۔
اور اسی سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ حکم شرعی کو اس کی دلیل قطعی سے معلوم کرنا اجتہاد نہیں (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

قیاس:

۲- اصولیین کے نزدیک قیاس کے مقابلہ اجتہاد کا دائرہ زیادہ وسیع ہے، پس اجتہاد کا محل وہ امر ہے جس میں کوئی نص موجود نہ ہو، اس طرح کہ اصل (یعنی منصوص علیہ) کی علت اس (امر غیر منصوص)

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون ۱/ ۱۹۸ طبع کلکتہ، امصباح مادہ (جہد)۔

(۲) مسلم الشیوخ ۲/ ۳۶۲ طبع بلاق۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۵۵، مواہب الجلیل ۵/ ۱۳۳، نہایت المحتاج

۳/ ۳۹۸، یعنی ۵/ ۲۵-۲۸۔

اجتہاد ۳-۵

اس سے عبادت ثابت نہیں ہوتی (۱)۔

استنباط:

۴- ایک گونہ اجتہاد کے ذریعہ حکم یا علت بشرطیکہ منصوص نہ ہو، کا استخراج، استنباط کہلاتا ہے۔

اہلیت اجتہاد:

۵- اصولیین کے نزدیک مجتہد ہونے کی شرائط یہ ہیں کہ وہ مسلم ہو، صحیح الفہم ہو، مصادر احکام یعنی کتاب و سنت، اجماع اور قیاس کا عالم ہو، ان کے نسخ و منسوخ سے واقف ہو، عربی زبان مع صرف و نحو و بلاغت کا علم رکھتا ہو، نیز اصول فقہ کا عالم ہو۔

قرآن کے علم سے مراد آیات احکام کا علم ہے، قرآن کا حافظ ہونا مراد نہیں ہے، بلکہ آیات کی جگہوں سے ایسی واقفیت ہو کہ با آسانی انہیں دریافت کر سکتا ہو، اسی طرح ان آیات کے معانی کو سمجھ سکتا ہو۔ سنت کے علم سے مراد بھی احکام سے تعلق رکھنے والی احادیث کا علم ہے، ان احادیث کا زبانی یاد ہونا ضروری نہیں، بلکہ اس قدر کافی ہے کہ بیشتر احادیث احکام کا ایسا لب لباب اس کے پاس ہو کہ با آسانی وہ مطلوبہ حدیث تک بوقت ضرورت پہنچ سکے، اس بات کی واقفیت ضروری ہے کہ کون احادیث قابل قبول ہیں اور کون قابل رد۔ نسخ و منسوخ سے واقفیت بھی شرط ہے تاکہ منسوخ حدیث کے مطابق کوئی فتویٰ نہ دے دیا جائے۔ عربی زبان جاننا اس لئے ضروری ہے کہ قرآن اور سنت کو صحیح صحیح سمجھا جاسکے، کیونکہ یہ دونوں عربوں کی عربی زبان میں نازل ہوئے ہیں، اور کلام اہل عرب کے اسالیب میں ہیں۔ اصول فقہ کا علم بھی اس لئے ضروری ہے کہ احکام کے استنباط

میں پائے جانے کی وجہ سے حکم منصوص اس امر غیر منصوص کے لئے ثابت کیا جائے، اور یہی قیاس ہے، لیکن اجتہاد کا میدان یہ بھی ہے کہ قبول و رد کے اعتبار سے نصوص کے درجات معلوم کر کے نصوص کو ثابت کیا جائے، اور ان نصوص کی دلائلوں کو پہچانا جائے، اور قیاس کے علاوہ دیگر دلائل سے احکام معلوم کئے جائیں، جیسے قول صحابی ہو، یا عمل اہل مدینہ ہو، یا استحباب ہو، یا استصلاح وغیرہ، ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں۔

تحریر:

۳- تحریر لغت میں طلب اور تلاش کو کہتے ہیں، اور شرعی اصطلاح کے مطابق عبادت میں سے کسی شئی کی حقیقت تک عدم رسائی کے وقت غالب رائے سے فیصلہ کیا جائے، تحریر کہلاتا ہے (۱)، عبادت کی قید اس لئے لگا دی گئی کہ فقہاء نے عبادت کے تعلق سے اس مفہوم کے لئے (تحریر) کا لفظ استعمال کیا ہے، جبکہ معاملات کے تعلق سے (توضی) کا لفظ استعمال کیا ہے۔ تحریر، شک اور ظن کے علاوہ ہے، کیونکہ شک کے اندر علم و لاعلمی دونوں پہلو برابر ہوتے ہیں، اور ظن میں ایک پہلو کسی دلیل کے بغیر راجح ہوتا ہے، جب کہ تحریر میں ایک پہلو غالب رائے کے مطابق راجح ہوتا ہے، تحریر وہ دلیل ہے جس کے ذریعہ علم کے ایک حصہ تک پہنچا جاسکتا ہے اگرچہ وہ حقیقت علم تک پہنچنے کا ذریعہ نہیں، مبسوط میں سرحسی نے یہی لکھا ہے (۲)۔ مزید لکھا ہے کہ اجتہاد احکام شرعیہ کے درجات میں ایک درجہ ہے، اگرچہ ابتداء اس سے شرعی احکام ثابت ہوتے ہیں، اسی طرح تحریر ادائیگی عبادت تک پہنچنے کے مدارک میں سے ایک مدارک ہے، اگرچہ ابتداء

(۱) یعنی بغیر دلیل کے۔

(۲) کتاب تحریر من مبسوط ۱۰، ۱۸۵، ۲۰۵، طبع اسلامی۔

(۱) مبسوط ۱۰، ۱۸۶، طبع اول۔

اجتہاد ۶-۸

اجتہاد سے متعلق مسائل کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے۔

اور تعارض کے موقع پر ترجیح سے کام لیتے ہوئے قواعد صحیحہ کی خلاف ورزی نہ کرے۔

فقیہی حیثیت میں اجتہاد کا شرعی حکم:

یہ شرائط مجتہد مطلق کے لئے ہیں جو تمام مسائل فقہ میں اجتہاد کرنا چاہتا ہے۔

۸- شرعی دلائل میں اجتہاد کے علاوہ ایک دوسرے قسم کے اجتہاد کا بھی فقہاء ذکر کرتے ہیں، جسکی ضرورت عبادات کے اندر اشتباہ کے موقع پر ایک مسلمان کو پیش آتی ہے۔

اجتہاد کے مراتب:

جیسے نماز میں قبلہ کا رخ معلوم کرنے کے لئے سمت قبلہ کی تعیین میں اجتہاد کا مسئلہ اس وقت پیش آتا ہے جب سمت قبلہ بتانے والا کوئی شخص موجود نہ ہو، اس موقع پر شرعاً معتبر دلائل کے ذریعہ معلوم کیا جائے گا، مثلاً ستاروں کے مقامات، سورج اور چاند کے مطالع، ہوا کے رخ وغیرہ کی مدد سے۔ ان امور کا تذکرہ مقدمات صلاۃ کے بیان میں قبلہ کی بحث میں فقہاء کرتے ہیں۔

۶- اجتہاد کبھی مطلق ہوتا ہے، جیسے ائمہ اربعہ کا اجتہاد، اور کبھی غیر مطلق ہوتا ہے، اجتہاد کے مراتب میں مزید تفصیل ہے جس کے لئے اصولی ضمیمہ دیکھا جائے۔

اصولی حیثیت میں اجتہاد کا شرعی حکم:

اسی نوع کا اجتہاد اس مسئلہ میں ہے کہ پاک اور ناپاک کپڑے مل کر مشتبہ ہو جائیں، اور دوسرے کپڑے موجود نہ ہوں، یا پاک پانی ناپاک پانی سے مل جائے اور دوسرا پانی موجود نہ ہو، فقہاء ان مسائل کا تذکرہ نماز کے لئے شرط ازالہ نجاست کی بحث میں کرتے ہیں۔

۷- اجتہاد فرض کفایہ ہے، کہ نوپیش آمدہ مسائل کے لئے احکام کا استنباط مسلمانوں کے لئے ضروری ہے۔

اس ذیل میں اس شخص کا اجتہاد بھی ہے کہ جس کو کسی جگہ قید کر دیا جائے جہاں اسے نماز یا روزہ کے اوقات کا علم نہ ہو سکے، اس کا ذکر روزہ کے باب میں آغاز ماہ کی بحث میں فقہاء کے یہاں ملتا ہے (۱)۔

اگر کسی مستحق اجتہاد شخص سے کسی نوپیش آمدہ مسئلہ کے بارے میں دریافت کیا جائے، اور کوئی دوسرا شخص اس کا اہل موجود نہ ہو، اور وقت ایسا تنگ ہو کہ اگر وہ شخص اجتہاد کے ذریعہ حکم نہ بتائے تو مسائل کے ہاتھ سے پیش آمدہ مسئلہ نکل جانے کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں اس شخص پر اجتہاد فرض عین ہے۔

کہا گیا ہے کہ اگر خود مجتہد کو مسئلہ درپیش آجائے اور اس مسئلہ میں اجتہاد کرنے کے لئے وقت بھی مہیا ہو تو اس وقت بھی اس پر اجتہاد کرنا فرض عین ہے۔

یہ رائے باقلانی، آمدی اور اکثر فقہاء کی ہے، دیگر علماء کی رائے میں اس کے لئے مطلقاً تقلید کی اجازت ہے، دوسرے علماء کے نزدیک مخصوص حالات میں جائز ہے (۱)۔

(۱) نہایت المحتاج، ۱/۷۷-۸۰، ۱۷۱/۳ طبع مصنفی الحللی، امرباب، ۸-۹ طبع عینی الحللی، بدلیہ الجہد، ۲/۹۹، طبع الکلیات الانبریہ الہدایہ، ۱۰۱/۳ طبع مصنفی الحللی، کشاف القناع، ۱/۳۹، ۲/۷۷، طبع انصار السنہ۔

(۱) لائحہ عمل، ۱۳۰۳-۱۳۰۶۔

اجر ۱-۲، اجر المثل

نے عورت کے مہر کو اجر کا نام دیا ہے، ارشاد ہے: ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا
أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِيَّاتِ أَجُورَهُنَّ“ (۱) (۱) اے
نبی ہم نے آپ کے لئے آپ کی (یہ) بیویاں حلال کی ہیں جن کو
آپ ان کے مہر دے چکے ہیں۔

اور اجر فقہاء کے نزدیک عمل کے عوض کے معنی میں ہے، چاہے وہ
عوض اللہ کی طرف سے ہو یا بندوں کی طرف سے، جبکہ یہ معلوم ہے کہ
اللہ کی طرف سے اجر اس کی عنایت ہے، اور اجر بدل منفعت کے معنی
میں بھی ہے، چاہے وہ منفعت زمین کی ہو، جیسے رہائشی مکان، یا
منفعت کسی منقول کی ہو، جیسے گاڑی کی سواری۔ ابو البقاء نے
کلیات (۲) میں بعض لوگوں سے نقل کیا ہے کہ: ”اجر اس موقع پر
استعمال کیا جاتا ہے جب عقد یا قائم مقام عقد ہو، اور وہ نفع ہی کے
اندر رہتا ہے۔“

بحث کے مقامات:

۲- عمل اور منفعت پر اجر کے مسائل کا تذکرہ اجارہ اور اجرت کے
مباحث میں فقہاء کرتے ہیں۔

اجر المثل

دیکھئے: ”اجارہ“۔

(۱) سورۃ احزاب / ۵۰۔
(۲) کلیات / ۵۵ طبع دمشق۔

اَجْر

تعریف:

۱- لفظ اَجْر لغوی اعتبار سے ”اَجْرٌ يَأْجُرُ“ اور ”يَأْجُرُ“ کا مصدر ہے،
معنی ہے بدلہ دینا اور عمل کی جزا عطا کرنا۔

اور اجر اس مزدوری کا نام بھی ہے جو کسی عمل کے بدلہ میں دی جاتی
ہے (۱)، اور اسی قبیل کا وہ اجر بھی ہے جو اللہ اپنے بندہ کو اس کے عمل
صالح کے عوض دنیا میں دیتا ہے، جیسے مال، نیک نامی اور اولاد وغیرہ،
اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَآتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا“ (۲) (اور ہم
نے ان کو ان کا صلہ دنیا میں (بھی) دیا)، اور وہ نعمتیں بھی جو اللہ اپنے
بندہ کو آخرت میں دے گا، نیز ارشاد ہے: ”وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ
لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ“ (۳) (اور اپنے رب کے نزدیک وہ شہید
ہیں، ان کے لئے ان کا اجر اور ان کا نور ہوگا)، اور ارشاد ہے: ”وَإِنَّمَا
تُؤْتُونَ أَجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ“ (۴) (اور تم کو تمہاری پوری مزدوری
تو بس قیامت ہی کے دن ملے گی)، اسی طرح انسان ایک دوسرے کو
ان کے عمل کا عوض دیتا ہے وہ بھی اجر کہلاتا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:
”فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ“ (۵) (پھر وہ لوگ
تمہارے لئے رضاعت کریں تو تم انہیں ان کی اجرت دو)، قرآن

(۱) لسان العرب۔

(۲) سورۃ عنکبوت / ۲۷۔

(۳) سورۃ حدید / ۱۹۔

(۴) سورۃ آل عمران / ۱۸۵۔

(۵) سورۃ طلاق / ۶۔

فقہاء سے نقل کیا ہے کہ بال نکلنے کا وقت گزر جائے اور رخسار پر بال نہ آئے ہوں، ایسے لوگوں کے پیچھے نماز پڑھنے کو انہوں نے مکروہ نہیں سمجھا ہے (۱)۔

غیر حنفیہ کے یہاں اس بابت صراحت ہمیں نہیں ملی۔

أجرد

تعریف:

۱- "الرجل الأجرد" لغت میں ایسے شخص کو کہتے ہیں جس کے جسم پر بال نہ ہو (۱)، ایسی عورت کو "المرأة الجرداء" کہتے ہیں۔
فقہاء کی اصطلاح میں مجرد ایسے شخص کو کہتے ہیں جس کے چہرہ پر بال نہ ہو، جب کہ داڑھی نکلنے کا وقت گزر چکا ہو، اس وقت سے پہلے ایسے شخص کو "أمرؤ" کہا جاتا ہے (۲)۔

اجمالی حکم:

۲- جو بچے قریب البلوغ ہوں، اور ابھی چہرہ پر بال نہ آئے ہوں انہیں امرؤ کہا جاتا ہے، اگر وہ خوب رو بھی ہوں تو ان کی بابت فقہاء نے ان کے تحفظ اور فتنہ سے حفاظت کے پیش نظر مخصوص احکام متعین کئے ہیں جن میں باہم فقہاء کا اختلاف بھی ہے، مثلاً شہوت کی نظر سے ان کی جانب دیکھنے، تنہائی میں ان کے ساتھ اکٹھا ہونے اور چھونے کو حرام یا مکروہ قرار دیا گیا ہے (دیکھئے: أمرؤ)۔ اگر وقت آنے کے باوجود بال نہ نکلے ہوں تو ان کو مجرد کہا جاتا ہے، بعض فقہاء کی صراحت کے مطابق ان پر امرؤ کے احکام جاری نہیں ہوں گے، ابن عابدین نے امرؤ کی امامت کو مکروہ سمجھنے والے بعض

(۱) لسان العرب۔

(۲) جامعہ اقلیہ بی ۲۱۰۳۔

(۱) رد المحتار، ۳۷۸۔

أجرة ۱-۳، أجرة المثل

اور نہ بیچ ہے کہ دستکار کے ذریعہ تیار کرائے گئے سامان کا ایک حصہ یا عمل کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی پیداوار کا کچھ حصہ اجرت قرار دیا جائے، جیسے وہ شخص جو بکرے کی کھال کھینچے اسے معاوضہ میں چمڑا دے دیا جائے۔

بعض حالات میں حاکم کی طرف سے مزدوروں کی اجرتوں کی شرح مقرر کر دینا جائز ہوگا (۱)۔

اوپر ذکر کردہ ان بیشتر مسائل میں اختلاف و تفصیل ہے جس کے لئے ”اجارہ“ کی بحث دیکھی جاسکتی ہے۔

بحث کے مقامات:

۳- اجرت کے مسائل کا تذکرہ اجارہ کے ضمن میں بھی فقہاء کرتے ہیں۔

نیک اعمال پر اجرت لینے کی بحث اذان، حج اور جہاد کے ذیل میں آتی ہے، بتوارہ پر اجرت لینے کی بحث باب القسمة میں ملتی ہے، اجرت پر رہن یا کفیل رکھنے کے مسائل رہن اور کفالت کے ابواب میں ملتے ہیں، اجرت کی تعیین کی بحث بیوع کے اندر تعیین نرخ کے ذیل میں آتی ہے، اور ہم مثل منفعت کو اجرت میں طے کرنے کا مسئلہ ربا اور بعض مباحث وقف میں آتا ہے۔

أجرة المثل

دیکھئے: ”اجارہ“ اور ”أجرة“۔

(۱) فتح القدیر ۷/ ۱۳۹، طبع بلاق ۱۳۱۷ھ، التعاونی الہندیہ ۳/ ۳۱۲، نہایت الاجتماع ۵/ ۲۶۳، ۳۲۲، بشرح الصغیر ۳/ ۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع دارالعارف، بولنیہ، الجہد ۲/ ۲۲۸، طبع سعادت ۱۳۵۳ھ، المغنی ۵/ ۳۰۳، ۳۱۵، ۳۲۹، طبع سوم۔

أجرة

تعریف:

۱- اجرت کا لغوی اور شرعی مفہوم بدل منفعت ہے، یعنی عمل کے بدلہ میں اجیر کو جو کچھ دیا جاتا ہے، اور کسی سامان سے انتفاع کے عوض سامان کے مالک کو جو کچھ دیا جاتا ہے اسے اجرت، اجر، کراء اور کرویۃ (کاف پر زیر کے ساتھ) بھی کہا جاتا ہے، قاموس میں ہے: ”النول جعل السفینۃ“ (کشتی کے کرایہ کو نول کہتے ہیں) اور اللسان میں ہے: ”الأجرة، الإجارة اور الأجارۃ“ بطور اجردی ہوئی شئی کو کہتے ہیں، ان الفاظ کی جمع ”أجر“ آتی ہے، جیسے ”غرفة“ کی جمع ”عُرف“ ہے، اس کی دوسری جمع ”أجرات“ (جیم پر پیش اور زیر دونوں کے ساتھ) بھی آتی ہے (۱)۔

اجمالی حکم:

۲- اجارہ میں بدل منفعت ہر وہ چیز ہو سکتی ہے جو بیع میں شمن ہو سکتی ہے، چاہے وہ سامان ہو یا کوئی دوسری منفعت ہو، یا سگے ہوں چاہے وہ نقد ہوں یا اوصار، اور جو چیزیں بیع میں شمن ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتیں وہ کبھی اجارہ میں اجرت قرار پاسکتی ہیں جیسے منفعت، اور اس میں خمر و خنزیر وغیرہ اجرت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے مگر اہل ذمہ کے لئے۔

اور ضروری ہے کہ اجرت متعاقدین کو معلوم ہو اشارہ یا تعیین یا بیان کے ذریعہ، پس اجرت مجہولہ کے ساتھ عقد اجارہ صحیح نہیں ہے،

(۱) التاج، اللسان: مادہ (أجر، کری، نول)۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۳- وہ تصرف کہ جس کے ساتھ شرائط، ارکان اور واجبات بھی پائے جاتے ہوں تو حنا بلہ کے نزدیک وہ کافی ہوگا، چنانچہ وضو کے اندر بغیر سنن و مستحبات کے محض فرائض کی بجا آوری کافی ہوگی۔

پانی سے طہارت کے اندر سات اقسام کے پانی میں سے کسی ایک پانی سے طہارت حاصل کرنا کافی ہوگا، خواہ طہارت کے لئے استعمال کیا گیا وہ پانی دوسرے کی ملکیت ہی ہو، یہ جمہور کا مسلک ہے، جیسا کہ فقہی کتب میں وضو کے باب میں مذکور ہے۔

ان کے علاوہ دیگر تفصیلات کتب فقہ میں دیکھی جاسکتی ہیں (۱)۔

اجزاء

تعریف:

۱- لغت میں اجزاء کا معنی کافی ہونا اور بے نیاز کرنا ہے (۱)۔
اس کا شرعی مفہوم ہے: کسی فعل کا امر مطلوب کے لئے کافی ہو جانا اگر بغیر کسی اضافہ کے ہو۔

متعلقہ الفاظ:

جواز:

۲- اجزاء اور جواز میں یہ فرق ہے کہ مطلوب کی ادائیگی خواہ اضافہ کے بغیر ہو اجزاء ہے، جب کہ جواز کا اطلاق اس امر پر ہوتا ہے جو شرعاً ممنوع نہ ہو (۲)۔

حل:

اجزاء کبھی دوسرے پہلوؤں کے ساتھ ہوتا ہے، رہا حل تو ہر طرح کے شائبہ سے پاک اجزاء ہے، اسی لئے کبھی اجزاء کے ساتھ کراہت جمع ہوتی ہے، لیکن حل کے ساتھ بعض اطلاعات میں کراہت جمع نہیں ہو سکتی۔

(۱) الہدایہ ۱/ ۷۷ طبع البانی الحلیمی، معنی لکھنؤ ۱/ ۵۳، ۱/ ۷۳، جوہر الاطیل ۱/ ۵۵ طبع مطبعہ عباس، المعنی ۲/ ۱۳۸، ۵۸۷، ابن عابدین ۲/ ۲۲ طبع اول بلاق۔

(۱) لسان العرب لابن منظور، النہایۃ لابن الاثیر، مادہ (جزأ)۔

(۲) مسلم الشیوخ فی ہامش المستعمی ۱/ ۱۰۳۔

تراجم فقہاء

جلد ۱ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

ابراہیم الباجوری:
دیکھئے: البجوری۔

ابراہیم الخنسی (۳۶-۹۶ھ)

یہ ابراہیم بن یزید بن قیس بن اسود نخعی ہیں، کنیت ابو عمران ہے، یمن کے قبیلہ ”مذحج“ سے تعلق تھا، اہل کوفہ میں شمار ہوتا ہے، آپ اکابر تابعین میں سے ہیں، آخری دور کے چند صحابہ کرامؓ کو پایا، بڑے فقہا میں آپ کا مقام ہے۔ ابراہیم نخعی کے بارے میں صفدی کا قول ہے کہ وہ ”فقہ عراق“ ہیں۔ آپ سے حماد بن ابی سلیمان اور سماک بن حرب وغیرہ نے استفادہ کیا۔

[تذکرۃ الحفاظ ۱/۷۰: لااعلام للدرکلی ۱/۷۶: طبقات ابن سعد ۱۸۸/۶-۱۹۹]

ابن ابی زید (۳۱۰-۳۸۶ھ)

یہ عبداللہ بن عبدالرحمن نضر اوی، قیروانی ہیں، کنیت ابو محمد ہے، فقہ کے ماہر اور مفسر قرآن تھے، قیروان کے مشاہیر میں سے تھے، آپ کی ولادت، نشوونما اور وفات سب قیروان ہی میں ہوئی۔

اپنے زمانے کے مالکی المسلک حضرات کے امام و پیشوا تھے۔ ”قطب المذہب“ اور ”مالک اصغر“ ان کا لقب تھا۔ ان کے متعلق ذہبی نے کہا: عقیدہ میں سلف کے مسلک پر کار بند تھے، وہ تاویل نہیں کیا کرتے تھے۔

بعض تصانیف: ”کتاب النوادر والزیادات“، ”مختصر المدونۃ“ اور ”کتاب الرسالۃ“۔

[معجم المؤلفین ۶/۷۳: لااعلام للدرکلی ۳/۲۳۰: شذرات الذہب ۳/۱۳۱]

الف

لاآمدی (۵۵۱-۶۳۱ھ)

یہ علی بن ابونعلی بن محمد بن سالم ثقابی (لااعلام میں ”تغلی“ ہے، جو وہم ہے)، ابو الحسن سیف الدین آمدی ہیں۔ دیار بکر کے قصبہ ”آمد“ میں پیدا ہوئے، علم اصول کے ماہر و محقق تھے۔ پہلے حنبلی تھے بعد میں شافعی مسلک اختیار کیا۔ بغداد آئے اور وہاں بہت سے علوم پڑھے، ابو القاسم بن فضلان شافعی کی صحبت اختیار کی، اختلاف علماء کے باب میں کمال پیدا کیا، کلام و عقیدہ، اصول فقہ، فلسفہ اور معقولات جیسے مختلف علوم میں مہارت حاصل کی، یہاں تک کہ حضرت عمر بن عبدالسلام نے آپ کی مہارت کی شہادت دی۔ دیار مصر پہنچے اور پڑھانے کا سلسلہ شروع فرمایا، امام شافعی کی فقہ کے درس کی بنیاد ڈالی اور ایک جماعت تیار کی۔ کچھ فقہاء کو آپ سے حسد ہو گیا اور آپ کی طرف عقیدہ کی خرابی، صفات باری کے انکار اور فلاسفہ کے مذہب کو اختیار کرنے کی نسبت کر دی گئی، اس لئے آپ نے مصر کو خیر باد کہا اور ملک شام چلے آئے، وہیں دمشق میں آپ نے وفات پائی۔ بعض تصانیف: ”الإحکام فی أصول الأحکام“، ”أبکار الأفكار“ علم کلام میں، اور ”لباب الألباب“۔

[لااعلام للدرکلی ۵/۱۵۳: طبقات الشافعیہ للسیکی ۵/۱۲۹-

ابن ابی لیلیٰ

تراجم فقہاء

ابن بکیر

ابن ابی لیلیٰ (۷۴-۱۳۸ھ)

[الأعلام للزکریٰ ۵/۹۶؛ شذرات الذہب ۳/۲۸۳؛ معجم

المؤلفین ۷/۸۷؛ شجرة انوار الزکیہ ص ۱۱۵]

یہ محمد بن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ یسار (اور ایک قول: داؤد) بن بلال ہیں، انصاری ہیں، کوفہ کے باشندہ تھے، اصحاب رائے فقہاء میں سے ہیں، بنی امیہ کے عہد میں ۳۳ سال تک عہدہ قضا پر مامور رہے، اس کے بعد بنو عباس کے دور میں بھی قاضی رہے، امام ابوحنیفہ اور دیگر حضرات کے ساتھ آپ کے بہت سے واقعات بھی ہیں۔

[الزکریٰ؛ اشہد ب ۹/۳۰۱؛ الوانی بالوفیات ۳/۲۲۱]

ابن ابی موسیٰ (۳۴۵-۴۲۸ھ)

یہ محمد بن احمد بن ابی موسیٰ ہاشمی ہیں، ابوعلی کنیت تھی، قاضی ہیں، علماء حنابلہ میں سے تھے، پیدائش و وفات دونوں ہی بغداد میں ہوئیں، عباسی خلیفہ قاندر باللہ اور قائم بامر اللہ دونوں کے نزدیک مقبول تھے، جامع منصور میں آپ کی علمی مجلس منعقد ہو کر تھی، امام احمد بن حنبل کی تعظیم و احترام کرنے والے تھے۔

بعض تصانیف: فقہ میں ”الارشاد“ اور ”شرح کتاب الخرقی“ ہے۔

[طبقات الحنابلہ ۲/۱۸۲-۱۸۶؛ الأعلام للزکریٰ ۸/۲۰۵]

ابن بطلال (۴۴۹-۴۷۹ھ)

یہ علی بن خلف بن عبد الملک بن بطلال ہیں، ”لجام“ سے مشہور ہیں۔ حدیث کے بڑے عالم تھے قرطبہ کی سر زمین سے تعلق تھا، مالکی فقیہ ہیں، اندلس کے ”بنو بطلال“ اصل میں یمن کے رہنے والے تھے، ابن حجر نے ”فتح الباری“ میں صاحب ترجمہ (ابن بطلال) کی کتاب ”شرح البخاری“ سے کثرت سے نقل کیا ہے۔

حدیث میں ”الاعتصام“ بھی آپ کی تصنیف ہے۔

ابن بطہ (۳۰۴-۳۸۷ھ)

یہ عبید اللہ بن محمد بن العکبریٰ ہیں، کنیت ابو عبد اللہ تھی، بغداد کے ایک گاؤں ”عکبر“ کے رہنے والے ہیں، حنبلی فقہ کے ماہر، محدث، متکلم اور کثیر التصانیف بھی تھے، مکہ، ہمدانی علاقے اور بصرہ کے اسفار کئے، ممتاز علماء مذہب کی ایک بڑی جماعت نے ان کی صحبت اختیار کی۔

بعض تصانیف: آپ کی تصانیف ۱۰۰ سے متجاوز ہیں، جن میں سے ”الإبانة في أصول الديانة“، ”الإبانة الصغرى“، ”صلاة الجماعة“، نیز ”تحريم الخمر“ ہیں۔

[طبقات الحنابلہ: لأبی یعلیٰ ص ۳۴۶؛ شذرات الذہب ۳/۱۲۲؛ معجم المؤلفین ۶/۲۴۵]

ابن بکیر (۱۵۳)، بعض کے نزدیک ۱۵۴-۲۳۱، بعض کے نزدیک ۲۳۲ھ)

یہ یحییٰ بن عبد اللہ بن بکیر ابو زکریا ہیں، ولاء کے اعتبار سے مخزومی قریشی ہیں، اہل مصر سے تھے، وہاں ان کو اپنے زمانہ کے فقیہ الفقہاء کا درجہ حاصل تھا، محدث تھے، امام مالک سے خود ان کی مؤطا سماعت کی۔ ابن حبان نے ”الثقات“ میں آپ کا ذکر کیا ہے، مگر نسائی نے آپ کی تضعیف کی ہے۔

[ترتیب المدارک و تقریب المسالک ۲/۵۲۸؛ تہذیب اشہد ب ۱۱/۲۳۷؛ الأعلام للزکریٰ ۹/۱۹۱]

ابن الترمکمانی

تراجم فقہاء

ابن الحاجب

ابن الترمکمانی (۶۸۳-۷۵۰ھ)

ابن جریر (۸۰-۱۵۰ھ)

یہ علی بن عثمان بن ابراہیم مارونی، ابو الحسن، علاء الدین ہیں، ابن ترمکمانی سے مشہور ہیں، آپ مصری ہیں، حنفی مسلک کے تاضی تھے، اپنے وقت کے امام، بڑے عالم، محقق، باریک بین، فقیہ اور اصول کے ماہر تھے، آپ افتاء و تدوین کا مشغلہ رکھتے تھے، نیز آپ نے تصنیفی کام بھی کیا، مصر میں حنفیہ کی مسند قضاء پر فائز ہوئے۔

یہ عبد الملک بن عبد العزیز بن جریر ہیں، کنیت ابو الولید ہے، رومی الاصل اور موالی قریش میں سے تھے، فقیہ حرم (مکی) کا خطاب آپ کو دیا گیا۔ عطاء اور مجاہد جیسے تابعین سے استفادہ کیا، آپ علم حدیث میں ثقہ مانے جاتے ہیں، اور آپ پہلے شخص ہیں جنہوں نے مکہ مکرمہ میں کتابوں کی تصنیف کا سلسلہ جاری فرمایا۔

بعض تصانیف: ”الکفاية في مختصر الهداية“، ”مقدمة في أصول الفقه“ اور ”تخریج احادیث الهداية“۔

[تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۶۰؛ لأعلام ۳/۵۵۳؛ تاریخ بغداد ۴/۱۰۰۰]

[الفوائد اہمیہ ص ۱۲۳؛ نجوم الزہراء ۱۰/۲۴۶؛ لأعلام للدرر کلی ۵/۱۲۵]

ابن جزئی مالکی (۶۹۳-۷۴۱ھ)

ابن تیمیہ (۶۶۱-۷۲۸ھ)

یہ محمد بن احمد بن جزئی الکلبی ہیں، کنیت ابو القاسم ہے، اندلس کے شہر غرناطہ کے رہنے والے تھے، ابن الشاط و غیرہ سے سماعت کی، اور ان سے لسان الدین بن خطیب و غیرہ نے کسب فیض کیا۔ فقیہ و اصولی تھے اور مسلک مالکی تھے، اور بعض علوم سے واقفیت رکھتے تھے۔

یہ احمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن تیمیہ جزانی، دمشق ہیں، فتی الدین لقب ہے، امام شیخ الاسلام کے خطاب سے سرفراز ہوئے، جنابلی تھے، حران میں ولادت ہوئی، آپ کے والد آپ کو دمشق لے گئے جہاں آپ نے کمال پیدا کیا اور خوب شہرت حاصل ہوئی۔ اپنے بعض فتوؤں کے باعث مصر میں دو دفعہ نظر بند کئے گئے، قلعہ دمشق میں حالت اسیری میں انتقال فرمایا۔ آپ دینی اصلاح کے عظیم داعی تھے، علم تفسیر، عقائد اور اصول میں اللہ کی ایک نشانی تھے، بڑے فصیح اللسان اور کثیر التصانیف تھے۔

بعض تصانیف: ”القوانين الفقهية في تلخیص منہب المالکية“، ”التبیه علی منہب الشافعية و الحنفية و الحنابلة“ اور ”تقریب الوصول إلى علم الأصول“ ہیں۔

[شجرة النور الزكية ص ۲۱۳؛ لأعلام للدرر کلی ۶/۲۲۱؛ معجم المؤلفین ۹/۱۱]

بعض تصانیف: ”السیاسة الشرعية“، ”منہاج السنة“، نیز آپ کے فتاویٰ حال ہی میں ریاض سے ۳۵ جلدوں میں شائع ہوئے ہیں۔

ابن الحاجب (۵۹۰-۶۴۶ھ)

یہ عثمان بن عمر ابو بکر بن یونس ہیں، ابن الحاجب سے شہرت پائی، (ابو عمرو، جمال الدین بھی کہلاتے ہیں)، کرد نسل سے تعلق تھا، بسنا (مصر میں دریائے نیل کا ساحلی شہر) میں پیدائش ہوئی، قاہرہ میں

[لأعلام للدرر کلی ۱/۱۴۰؛ الدرر الكامنة ۱/۱۴۴؛ البدایہ و النہایہ ۱۳/۱۳۵]

ابن حبیب

تراجم فقہاء

ابن حزم

پرورش پائی، دمشق میں سلسلہ تدریس شروع کیا اور بعض مالکی مسلک کے شاگرد تیار کئے، بعد میں مصر واپس ہوئے اور وہیں مستقل سکونت اختیار کر لی، عربی زبان کے ممتاز علماء اور ممتاز فقہائے مالکیہ میں آپ کا شمار ہوتا ہے، علوم اصول کے ماہر تھے، امام مالک بن انس کے مذہب میں کامل دستگاہ رکھتے تھے، آپ ثقہ و حجت متواضع اور پاکدامن تھے۔

بعض تصانیف: "مختصر الفقہ"، "منتہی السؤل والأمل فی علمی الأصول والجدل" اصول فقہ میں، اور "جامع الأمہات" فقہ مالکی میں۔

[الذبیح المذہب ص ۱۸۹: معجم المؤلفین ۶/۲۶۵: لأعلام

۳۷۴/۴

ابن حبیب (۱۸۴-۲۳۸ھ)

یہ عبدالملک بن حبیب بن سلیمان سلمی ہیں، عباس بن مرداس کی اولاد میں سے ہیں، اندلس کے ممتاز عالم تھے، فقہ مالکی میں بہت اونچا مقام حاصل تھا، ادیب و مؤرخ بھی تھے، وہ "المیرہ" میں پیدا ہوئے، قرطبہ میں سکونت اختیار کی۔ صاحب "الذبیح" نے لکھا ہے: "وہ مالکی مذہب کی فقہ کے حافظ تھے، اور اس میں ید طولی حاصل تھا، لیکن انہیں حدیث کا علم نہ تھا اور نہ ہی وہ صحیح کو ضعیف سے ممتاز کر سکتے تھے۔ ابن عبدالبر ان کو جو ناقرا دیتے ہیں۔ ابن وضاح ان کو ناپسند کرتے تھے۔ بخون فرماتے ہیں: وہ دنیا دار عالم تھے۔"

بعض تصانیف: "حروب الإسلام"، "طبقات الفقہاء"، "التابعین"، "الواضحۃ" سنن وفقہ میں، اور "الفرائض"، "الورع" اور "الرعائب والرهائب"۔

[الذبیح المذہب ص ۱۵۴: میزان الاعتدال ۲/۱۳۸:

نح الطیب ۱/۳۳۱: لأعلام المؤلفین ۴/۳۰۲]

ابن حجر ہیتمی (۹۰۹-۹۷۳ھ)

یہ احمد بن حجر ہیتمی (اور بعض کے نزدیک "ہیتمی" ثناء سے) سعدی، انصاری، شہاب الدین ابو العباس ہیں۔ مصر میں "ابو الہیثم" نامی محلہ میں پیدا ہوئے، تربیت و تعلیم وہیں ہوئی، شافعی فقیہ تھے، بہت سے علوم سے حصہ وافر پایا تھا، جامع ازہر میں تحصیل علم کیا، اس کے بعد مکہ منتقل ہوئے، اور وہیں اپنی کتابیں تصنیف فرمائیں اور وہیں وفات پائی، تمام علوم میں اور بالخصوص فقہ شافعی میں دستگاہ رکھتے تھے۔

بعض تصانیف: "تحفة المحتاج شرح المنہاج"، "الإیجاب شرح العباب المحیط بمعظم نصوص الشافعیة والأصحاب"، "الصواعق المحرقة فی الرد علی أهل البدع والزندقۃ" اور "إتحاف أهل الإسلام بخصوصیات الصیام"۔

[البدیع الخالغ ۱/۱۰۹: معجم المؤلفین ۲/۱۵۲: لأعلام المؤلفین

۲۲۳/۱

ابن حزم (۳۸۴-۴۵۶ھ)

یہ علی بن احمد بن سعید بن حزم ظاہری ہیں، کنیت ابو محمد تھی، اپنے وقت کے اندلس کے ممتاز عالم تھے، آپ کے آباء و اجداد فارسی تھے، آپ کے اسلاف میں سے سب سے پہلے آپ کے جد امجد یزید نے اسلام قبول کیا جو یزید بن ابی سفیان کے مولیٰ تھے، پہلے آپ کے ذمہ وزارت و انتظام مملکت جیسے امور تھے، پھر انہیں چھوڑ کر تصنیف و مطالعہ میں مشغول ہو گئے، آپ فقیہ، حافظ حدیث تھے، کتاب و سنت سے اہل ظاہر کے طریقہ پر احکام و مسائل استنباط

ابن حنبل

تراجم فقہاء

ابن رجب

فرماتے تھے، لوگوں کے ساتھ رواداری بالکل نہیں برتتے تھے، حتیٰ کہ آپ کی زبان کو ”تجاج کی تلوار“ سے تشبیہ دی جانے لگی، حکام نے آپ کو ملک بدر کر دیا یہاں تک کہ اپنے شہر سے دور ہی آپ نے رحلت فرمائی۔ کثیر تصانیف تھے، بہت سے فقہاء کو آپ سے دشمنی ہو گئی تھی جس کی وجہ سے آپ کی کچھ تصنیفات پھاڑ ڈالی گئیں۔

الواصل فی شرح الحاصل“ اصول فقہ میں، نیز سات ضخیم جلدوں میں ”الفائق فی معرفة الأحکام“۔

[الذیباچ المذہب ص ۳۳۴-۳۳۶؛ نیل الابہاج ۲۳۵، ۲۳۶؛ معجم المؤلفین ۱۰/۲۱۴؛ لأعلام ۷/۱۱۱-۱۱۲]

ابن راہویہ: یہ اسحاق بن ابراہیم بن مخلد ہیں۔
دیکھئے: اسحاق بن راہویہ۔

بعض تصانیف: ”المحلی“ فقہ میں، ”الإحکام فی اصول الأحکام“ اصول فقہ میں، اور ”طوق الحمامة“ ادب میں۔
[لأعلام للدرر کلی ۵/۵۹۵؛ ابن حزم الاندلسی سعید الانغانی؛ المغرب فی حلی المغرب ص ۳۶۴]

ابن رجااء العکبری:

دیکھئے: ابو حفص العکبری۔

ابن حنبل: یہ امام احمد بن محمد بن حنبل ہیں۔
دیکھئے: احمد۔

ابن رجب (۷۳۶-۸۹۵ھ)

یہ عبدالرحمن بن احمد بن رجب حنبلی ہیں، ابو الفرج کنیت ہے، زین الدین نیز جمال الدین لقب ہے، بغداد میں پیدا ہوئے، اور دمشق میں انتقال فرمایا، علماء حنابلہ میں سے تھے، محدث، حافظ، فقیہ، اصولی اور مؤرخ بھی تھے، فن حدیث میں ایسا کمال پیدا کیا کہ علل اور طرق حدیث میں اپنے عہد کے سب سے بڑے عالم کہلانے لگے، ان کے بیشتر حنبلی شاگردوں نے ان سے ہی ان علوم کو حاصل کیا تھا۔

بعض تصانیف: ”تقریر القواعد و تحریر الفوائد“ فقہ میں جو قواعد ابن رجب سے مشہور ہے، ”جامع العلوم و الحکم“ جو ”الأربعین النوویة“ کی شرح ہے، ”شرح سنن الترمذی“ اور اس کے ساتھ ”شرح العلیل“ جو آخری ابواب کی شرح پر مشتمل ہے، اور ”ذیل طبقات الحنابلہ“۔

[الدرر الکامنہ ۲/۲۲۱؛ شذرات الذہب ۳/۳۳۹؛ معجم المؤلفین ۵/۱۱۸]

ابن الخطیب:

دیکھئے: ارازی۔

ابن راشد (۷۳۱ھ میں باحیات تھے)

یہ محمد بن عبداللہ بن راشد الففصی البکری ہیں، ابن راشد کے نام سے مشہور ہیں، مالکی فقیہ ہیں، ادیب ہونے کے ساتھ ساتھ تمام علوم میں دستگاہ رکھتے تھے۔ تونس میں سکونت اختیار کی، پھر مشرق کا سفر کیا، ابن دینق العید اور قرانی سے کسب علوم کیا، اپنے شہر کے مسند قضاء کوزینت بخش، اور تونس ہی میں وفات پائی۔

بعض تصانیف: ”الشہاب الثاقب فی شرح مختصر ابن الحاجب“ فقہ میں، اور ”المذہب فی ضبط قواعد المذہب“، ”النظم البایع فی اختصار التفریع“، ”نخبة

ابن رشد (المجد)

تراجم فقہاء

ابن سرتج

ابن رشد (المجد) (۴۵۰-۵۲۰ھ)

یہ محمد بن احمد بن رشد ہیں، ابو الولید کنیت ہے، قرطبہ میں اپنے مسلک کے قاضی تھے، قرطبہ ہی میں پیدائش اور وفات دونوں ہوئیں، مالکیہ کے مشہور علماء میں سے تھے، یہ مشہور فلسفی ابن رشد کے دادا ہیں۔

بعض تصانیف: ”المقدمات الممہدات لمملوۃ مالک“، ”البيان والتحصيل“ فقہ میں، ”مختصر شرح معانی الآثار للطحاوی“ اور ”اختصار المبسوطہ“۔

[لأعلام للدرر کلی: اصلۃ ص ۵۱۸؛ الدبیاج ص ۳۷۸]

ابن رشد (الحفید) (۵۲۰-۵۹۵ھ)

یہ محمد بن احمد بن محمد بن رشد ہے، کنیت ابو الولید ہے، مالکی فقیہ، فلسفی اور طبیب تھے، اندلس کے شہر قرطبہ کے باشندہ تھے، آپ نے ارسطو کے فلسفہ کی طرف توجہ کی، اس کا عربی زبان میں ترجمہ کیا، اور اس پر اپنی جانب سے خوب اضافہ بھی فرمایا، آپ پر بدین اور زندقہ ہونے کا الزام لگایا گیا، اس لئے مراکش جلا وطنی عمل میں آئی، آپ کی بعض تالیفات کونڈر آتش بھی کیا گیا، مراکش میں انتقال ہوا اور قرطبہ میں تدفین ہوئی۔ ابن باری کہتے ہیں: ”طبی مسائل میں بھی لوگ ان سے اس طرح رجوع کیا کرتے تھے جس طرح کہ فقہی فتوؤں کے لئے ان سے رجوع کیا جاتا تھا“۔ چونکہ ان کے دادا کو بھی ”ابن رشد“ کے نام سے موسوم کیا جاتا تھا، اس لئے دادا کے ساتھ ”المجد“ کا لفظ ذکر کرتے ہیں اور ان کو ”الحفید“ (پوتا) کے ساتھ یاد کیا جاتا ہے تاکہ دونوں میں امتیاز ہو جائے۔

بعض تصانیف: ”فصل المقال فی مابین الحکمة والشریعة من الاتصال“، ”تہافت التہافت“ فلسفہ میں، ”الکلیات“

طب میں، ”بداية المجتهد و نهاية المقتصد“ فقہ میں، اور ”حرکت فلک“ کے موضوع پر ایک رسالہ ہے۔

[لأعلام للدرر کلی ۶/۲۱۳؛ الکاملۃ لابن لاریب ۱/۲۶۹؛ شذرات الذہب ۴/۳۲۰]

ابن الزبیر:

دیکھئے: عبداللہ بن الزبیر۔

ابن سرتج (۲۴۹-۳۰۶ھ)

یہ احمد بن عمر بن سرتج بغدادی ہیں، ”باز شہب“ کے لقب سے ملقب تھے، اپنے زمانہ کے شافعی فقیہ تھے، آپ کی ولادت و وفات بغداد میں ہوئی، آپ کی تقریباً چار سو تصانیف ہیں، شیراز کی مسند تضا پر فائز ہوئے پھر معزول کر دیئے گئے، اس کے بعد قاضی التضا کا منصب پیش کیا گیا تو آپ نے اس کو ٹھکرادیا، مسلک شافعی کے فروغ پر کمر بستہ ہوئے اور اس کو بہت سارے شہروں میں پھیلا یا۔ بعض علماء نے آپ کو تیسری صدی کا مجدد مانا ہے۔ محمد بن داؤد ظاہری کا آپ نے بہت روکھا اور ان سے کافی مناظرے ہوئے۔ بعض اہل علم ان کو امام شافعی کے تمام اصحاب پر فضیلت دیتے ہیں یہاں تک کہ مزنی پر بھی۔

بعض تصانیف: ”الانتصار“، ”الأقسام والخصال“ فقہ شافعی کی جزئیات میں، اور ”الودائع لنصوص الشرائع“۔

[طبقات الشافعیہ ۲/۸۷؛ لأعلام للدرر کلی ۱/۱۷۸؛ البدایہ والنہایہ

۱۱/۱۲۹]

ابن السمعی

تراجم فقہاء

ابن شعبان

ابن السمعی (۴۲۶-۴۸۹ھ)

یہ منصور بن محمد عبد الجبار ہیں، کنیت ابوالمظفر ہے، ابن سمعی کے نام سے مشہور ہوئے، اہل مرو سے ہیں، یہ فقیہ و اصولی، مفسر، محدث اور علم کلام کے ماہر تھے، اپنے والد سے فقہ حنفی حاصل کر کے فضل و کمال پیدا کیا، پھر بغداد آئے اور وہاں سے جاز پینچے، اور جب خراسان لوٹے تو ”مرو“ میں داخل ہو کر مستقل قیام کا عزم کیا، امام ابوحنیفہ کا مذہب چھوڑ کر کسی خاص وجہ سے امام شافعی کی تقلید اختیار کر لی، جس کی وجہ سے عوام ان کے خلاف برگشتہ ہو گئی، لہذا انہوں نے طوس کا رخ کیا، پھر نیشاپور چلے گئے۔

بعض تصانیف: ”القواطع فی اصول الفقہ“، ”البرہان“ اختلاف علماء کے باب میں جو تقریباً ایک ہزار اختلافی مسائل پر مشتمل ہے، اور ”تفسیر القرآن“۔

[طبقات الشافعیہ لابن السبکی ۲/۴۱۳: نجوم الزہرہ ۵/۱۶۰: معجم المؤلفین ۱۳/۲۰]

ابن سیرین (۳۳-۱۱۰ھ)

یہ محمد بن سیرین بصری ہیں، رشتہ ولاء سے انصاری ہیں، کنیت ابو بکر تھی، آپ تابعی ہیں، ولادت اور وفات دونوں ہی بصرہ میں ہوئیں، بحیثیت پارچہ فروش نشوونما پائی اور ساتھ میں فقہ کی تحصیل فرمائی۔ ان کے والد انس بن مالک کے آزاد کردہ غلام تھے، پھر وہ خود بھی حضرت انس کے یہاں فارس میں منشی تھے۔ بصرہ میں اپنے وقت کے علوم دین کے امام تھے۔ آپ نے انس بن مالک، زید بن ثابت، حسن بن علی وغیرہ صحابہ سے حدیث کی روایت کی ہے، تقویٰ اور تعبیر رویا کی وجہ سے مشہور ہوئے۔ ابن سعد کا کہنا ہے: ”پورے بصرہ میں آپ سے بڑا کوئی قضا کا ماہر نہ تھا۔“

بعض تصانیف: ”تعبیر الرؤیا“ نامی کتاب آپ سے منسوب ہے۔
[لأعلام للدرر کلی: تہذیب التہذیب ۱۳/۹: تاریخ بغداد ۳۳۱/۵: تہذیب لآسماء واللغات ۸۲/۱]

ابن شناس (؟-۶۱۶ھ)

یہ عبد اللہ بن محمد بن نجم بن شناس ہیں، لقب نجم الدین ہے، دمیاط کے رہنے والے ہیں، مصر میں مالکی مسلک کے شیخ وقت تھے، وہ بڑے ائمہ میں سے تھے۔ حافظ منذری نے آپ سے کسب فیض کیا ہے، آپ کی وفات ان دنوں ہوئی جبکہ عیسائیوں نے دمیاط کا محاصرہ کر رکھا تھا اور آپ مصر و جہاد تھے۔

بعض تصانیف: ”الجواهر الثمینیة فی مذهب عالم المدینة“ فقہ میں، ابن حجب نے اس کا اختصار کیا ہے۔

[شجرة النور ص ۱۶۵، اور اس میں آپ کی وفات ۶۱۶ھ مذکور ہے: لأعلام للدرر کلی ۲/۲۶۹: شذرات الذہب ۵/۶۹، اور اس میں بھی وفات ۶۱۶ھ مذکور ہے]

ابن شعبان (؟-۳۵۵ھ)

یہ محمد بن قاسم بن شعبان ہیں، ابن القرظی سے مشہور ہوئے، حضرت عمار بن یاسر کی اولاد سے ہیں، مصر میں اپنے وقت کے چوٹی کے فقہاء مالکیہ میں سے تھے اور مذہب امام مالک کے سب سے بڑے حافظ تھے، اور دیگر علوم میں بھی بڑا کمال حاصل تھا۔ صاحب ”مدیبا ج“ نے تابعی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ وہ لین الفقه (فقہ میں کمزور) تھے، آپ کی تصانیف میں امام مالک سے منقول عجیب باتیں ملتی ہیں، اسی طرح غیر معروف اقوال بھی جو ایسی شخصیات سے منسوب ہیں جن کی امام مالک کے ساتھ مصاحبت مشہور بھی نہیں

ابن شہاب

تراجم فقہاء

ابن عباس

ہے، اور نہ ہی ان قول کو ان کے ثقہ شاگرد روایت کرتے ہیں اور نہ ان کا مذہب قرار پائے ہیں۔

بعض تصانیف: ”الزاهی“ فقہ میں، ایک کتاب احکام القرآن کے موضوع پر ہے، ”مختصر ما لیس فی المختصر“، ایک کتاب مناقب امام مالک پر ہے، نیز ”النوادیر“ اور ”الأشراط“ ہے۔

[شجرة النور الزكية ص ۸۰؛ الديباج المذهب ص ۲۲۸۔

۲۴۹: معجم المؤلفین ۱۱/۱۳۰]

ابن شہاب: یہ محمد بن مسلم بن شہاب الزہری ہیں۔
دیکھئے: الزہری۔

ابن الصلاح (۵۷۷-۶۴۳ھ)

یہ عثمان بن عبدالرحمن بن موسیٰ قتی الدین ہیں، کنیت ابو عمرو ہے، ”ابن الصلاح“ کے نام سے مشہور ہیں، نسلاً کردی اور ”شہرزور“ کے باشندے تھے (جو ”اربل“ اور ”ہمدان“ کے درمیان پہاڑوں میں پھیلے ہوئے وسیع علاقہ میں واقع ہے جس میں تمام کرد لوگ رہتے ہیں)، آپ علماء شافعیہ میں سے تھے، فقہ، حدیث اور دیگر علوم میں امام وقت تھے۔ علم حدیث میں اگر مطلق ”شیخ“ بولا جائے تو مراد آپ ہی ہوتے ہیں۔ تفسیر، اصول اور فن نحو میں ید طولیٰ حاصل تھا، سب سے پہلے اپنے والد ”الصلاح“ سے فقہ حاصل کیا، پھر موصل کی جانب ہجرت اختیار کی، وہاں سے ملک شام واپس ہوئے اور کئی مدارس میں درس و تدریس کے فرائض انجام دیئے۔

بعض تصانیف: ”مشکل الوسیط“ جو ایک ضخیم جلد میں ہے، ”الفتاویٰ“ اور ”علم الحدیث“ جو ”مقدمة ابن الصلاح“ کے نام سے معروف ہے۔

[شذرات الذہب ۲۲۱/۵؛ طبقات الشافعیۃ لابن ہدایہ

ص ۸۴؛ معجم المؤلفین ۶/۲۵۷]

ابن عابدین (۱۱۹۸-۱۲۵۲ھ)

یہ محمد امین بن عمر بن عبدالعزیز عابدین دمشقی ہیں، دیار ملک شام کے فقیہ تھے، حنفی مسلک کے امام وقت تھے۔ ”روا مختار علی الدر المختار“ (پانچ جلدوں میں) جو حاشیہ ابن عابدین کے نام سے مشہور ہے، کے مصنف ہیں، آپ کے فرزند محمد علاء الدین (۱۲۴۴-۱۳۰۶ھ) بھی ”ابن عابدین“ ہی کے نام سے مشہور تھے، انہوں نے اپنے والد کے مذکورہ حاشیہ کی تکمیل کے طور پر ”قرۃ عیون الاخیار“ تحریر کی۔

بعض تصانیف: ”العقود الدریۃ فی تنقیح الفتاویٰ الحامدیۃ“، ”نسمات الأسحار علی شرح المنار“ اصول کے موضوع پر، نیز ”حواشی علی تفسیر البیضاوی“ اور ”مجموعۃ رسائل“۔

[الأعلام للدرکلی ۶/۲۶۷؛ مقدمہ ”تکملة حاشیہ ابن

عابدین الموسوم قرۃ عیون الاخیار“، طبع عیسیٰ الحلی ص ۶-۱۱]

ابن عباس (۶۳-۶۸ھ)

یہ عبد اللہ بن عباس بن عبدالمطلب ہیں، نسبت قریشی ہاشمی اور لقب ”نصر الامۃ“ اور ”ترجمان القرآن“ ہے، بچپن ہی میں قبولیت اسلام سے مشرف ہوئے، فتح مکہ کے بعد نبی ﷺ کی صحبت لازم کر لی اور آپ ﷺ سے احادیث نقل کیں، خلفاء ان کی بہت عزت کرتے تھے۔ حضرت علیؓ کی معیت میں معرکہ جمل و صفین میں شریک ہوئے، آخری مرحلہ زندگی میں بینائی جاتی رہی تھی، وہ علم کی نشر و اشاعت کی خاطر مجلس منعقد کرتے تھے، چنانچہ فقہ کے لئے ایک

ابن عبدالحکم

تراجم فقہاء

ابن العربی

دن، تفسیر کے لئے ایک دن، مغازی کے لئے ایک دن، شاعری کے لئے ایک دن اور عرب کے حالات و واقعات کے لئے ایک دن مقرر فرماتے۔ طائف میں رحلت فرمائی۔

[الأعلام للزركلي: لإصابه: نسب قریش ص ۲۶]

ابن عبدالحکم (۱۵۵-۲۱۴ھ)

یہ عبداللہ بن عبدالحکم بن اعین بن لیث ہیں، مصر کے فقیہ، اور امام مالک کے بلند پایہ تلامذہ میں سے ہیں، شہب کے بعد فقہ مالکی کی رنست انہیں کے حصہ میں آئی، وہ امام شافعی کے دوست تھے، امام شافعی مصر میں آپ ہی کے پاس ٹھہرے اور وہیں وفات بھی پائی۔ آپ نے امام شافعی کی کتابوں کی بھی روایت کی ہے۔

بعض تصانیف: "المختصر الكبير"، "سيرة عمر بن عبد العزيز" اور "المناسك"۔

آپ کے والد عبدالحکم نے بھی امام مالک سے استفادہ کیا تھا، اور آپ کے صاحبزادے محمد (متوفی ۲۶۸ھ) اور عبدالرحمن (متوفی ۲۵۷ھ) اور عبدالحکم (متوفی ۲۳۷ھ) ہیں۔

اور عبداللہ کے صاحبزادے بھی کبار فقہاء مالکیہ میں سے ہیں، اور ان تمام کو بھی "ابن عبدالحکم" ہی کہا جاتا ہے۔ اول الذکر کتاب "اشروط" کے مصنف ہیں، اور ثانی الذکر "فتوح مصر" کے مصنف ہیں۔

[الديباج المذهب ص ۳۳۷-۳۴۰: نیل الابدان ص

۲۷۹-۲۷۴: الأعلام للزركلي ۲۷۲/۲۷۳]

ابن عبد السلام (?-۷۴۹ھ)

یہ محمد بن عبد السلام بن یوسف، فقہاء مالکیہ میں سے ہیں، آپ

امام، حافظ حدیث اور عالم حدیث تھے، آپ کے اندر اختلافی اقوال میں ترجیح کی صلاحیت تھی، تونس میں مالکیہ کے قاضی منتخب ہوئے، آپ سے ایک جماعت مثلاً ابن عرفہ اور ان جیسے لوگوں نے کسب علم کیا۔

بعض تصانیف: "شرح جامع الأمهات لابن الحاجب" فقہ میں، اور ان کی ایک کتاب "دیوان فتاویٰ" ہے۔

[الديباج المذهب ص ۳۳۶: الأعلام للزركلي ۷۶/۷۷]

ابن عبدوس (۲۰۲-۲۶۰ھ)

یہ محمد بن ابراہیم بن عبداللہ بن عبدوس ہیں، فقیہ زہد اور اکابر علماء مالکیہ میں سے ہیں، بھون کے اصحاب میں ہیں، وطن قیروان تھا، ان کا تعلق عجم سے ہے اور قریش کے موالی (آزاد کردہ غلاموں) میں سے تھے۔

بعض تصانیف: حدیث و فقہ پر مشتمل ایک "مجموعۃ" ہے جو تشریح کیلئے رہ گیا، ایک کتاب "التفاسیر" ہے، اور المملوۃ کے بعض مسائل کی تشریح کی۔

[الديباج المذهب ص ۲۳۸: الأعلام للزركلي: البيان المغرب

۱۱۶/۱: رياض النفوس]

ابن العربی (۴۶۸-۵۴۳ھ)

یہ محمد بن عبداللہ بن محمد ہیں، کنیت ابو بکر ہے، "ابن العربی" کے نام سے مشہور ہیں۔ حافظ حدیث، تبحر عالم اور فقیہ تھے، ائمہ مالکیہ میں سے تھے، اجتہاد کے درجہ تک رسائی حاصل کی، مشرق کا سفر کیا، طرطوشی اور امام ابو حامد غزالی سے آکتساب فیض کیا، پھر مراکش لوٹ آئے، ان سے قاضی عیاض وغیرہ کو استفادہ کا شرف حاصل ہوا،

ابن عرفہ

تراجم فقہاء

ابن الغرس

تصنیف و تالیف کا مشغلہ وسیع پیمانہ پر رہا، ان کی تصانیف احادیث سے عمیق علم و بصیرت پر دلالت کرتی ہیں۔

تک فتویٰ دیتے رہے، حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد لوگوں نے آپ کے ہاتھ پر بیعت کا عزم ظاہر کیا تو صاف انکار فرما دیا۔ فتح افریقہ میں موجود تھے، اخیر زندگی میں بینائی جاتی رہی تھی، مکہ میں وفات کے اعتبار سے سب سے آخری صحابی آپ ہی تھے، کثرت سے روایت کرنے والے صحابہ میں سے ایک آپ بھی ہیں۔

بعض تصانیف: ”عارضۃ الأحوذی شرح الترمذی“، ”أحكام القرآن“، ”المحصول فی علم الأصول“ اور ”مشکل الكتاب والسنة“۔

[لأعلام للدرر کلی ۳/۲۳۶: لصاحبہ طبقات ابن سعد: سیر اعلام النبلا للذہبی: أخبار عمر وأخبار عبد الله بن عمر لعلی ططاوی]

[شجرة انور ازکیہ ص ۱۳۶: لأعلام للدرر کلی ۷/۱۰۶: الدیباچ

ص ۲۸۱]

ابن عرفہ (۷۱۶-۸۰۳ھ)

ابن الغرابلی (۸۵۹-۹۱۸ھ)

یہ محمد بن محمد بن عرفہ ورنی ہیں، تونس کے امام، عالم، خطیب اور مفتی تھے، ۲۷۷ھ میں عہدہ خطابت پر اور ۳۷۷ھ میں مسند افتاء پر فائز ہوئے، مسلک مالکی کے اکابر فقہاء میں سے تھے، جامع مسجد تونس میں حلقہ درس جاری فرمایا اور ان سے بہت سے لوگوں نے نفع اٹھایا۔

بعض تصانیف: ”المبسوط“ فقہ کے موضوع پر سات جلدوں، اور ”الحدود“ تعریفات فقہ میں۔

ابن الغرس (۸۳۳-۸۹۴ھ)

یہ محمد بن محمد بن محمد بن خلیل ہیں، کنیت ابو الیسر ہے، ”ابن الغرس“ سے مشہور ہیں، قاہرہ کے باشندے تھے قرآن کریم پڑھا اور نو سال کی عمر میں حفظ مکمل کیا۔ ابن الدبری، ابن الہمام اور ابو العباس السمری سے فقہ میں استفادہ کیا۔ حج بیت اللہ اور اس کے پاس قیام کئی دفعہ کیا، مکہ میں طالبان علم کو پڑھایا بھی، ذکات و ذہانت کی زیادتی میں معروف تھے۔ ان کے اور بقایا کے مابین اتنا شدید اختلاف تھا کہ بقایا ان کے بارے میں کہتے ہیں: ”وہ علاج، ابن عربی، ابن فارض اور ان کے پیروکاروں کا وہم خیال وحدۃ الوجود کے قائلین کے سرگروہ بن گئے“۔

بعض تصانیف: ”المبسوط“ فقہ کے موضوع پر سات جلدوں، اور ”الحدود“ تعریفات فقہ میں۔

[الدیباچ المذہب ص ۳۳۷: نیل الابتناج ص ۲۷۴:

لأعلام للدرر کلی ۷/۲۷۲]

ابن عمر (۱۰ق ھ-۷۷۳ھ)

بعض تصانیف: ”الفواکہ البدویة فی الأفضیة الحکمیة“، شرح التنازانی للعتقاد المنسیہ پر حاشیہ لکھا، اور ایک کتاب ”أدب القضاء“ میں ہے۔

یہ عبد اللہ بن عمر بن الخطاب ہیں، ابو عبد الرحمن کنیت ہے، نسبت قریشی عدوی ہے، رسول اللہ ﷺ کی صحبت حاصل ہے، حالت اسلام میں آپ کی نشوونما ہوئی، اپنے والد کے ہمراہ اللہ ورسول کے لئے ہجرت فرمائی، غزوہ خندق اور بعد کے غزوات میں شریک رہے، غزوہ بدر اور احد میں صغریٰ کی بنا پر حاضری نہ ہوئی۔ ساٹھ سال

[الضوء الملامح ۹/۲۲۰: معجم المؤلفین ۱۱/۲۷۷: لأعلام

۲۸۰/۷]

ابن فرحون

تراجم فقہاء

ابن قاسم العبادی

ابن فرحون (۷۱۹-۷۹۹ھ)

درخواست پر تحریر کی۔

[الطبقات الکبریٰ لابن السبکی ۴/۲۱۴؛ نجوم الزہراء ۴/۲۴۰؛
معجم المؤلفین ۹/۲۰۸]

یہ ابراہیم بن علی بن محمد بن ابی القاسم بن محمد بن فرحون ہیں، مالکی
فقیہ ہیں۔ مدینہ منورہ میں پیدا ہوئے اور وہیں پرورش پائی۔ علم فقہ
میں درک پیدا کیا اور مدینہ منورہ کے قاضی ہوئے۔ آپ فقہ، اصول،
فرائض اور علم قضاء کے عالم تھے۔

ابن القاسم (۱۳۳-۱۹۱ھ)

یہ عبدالرحمن بن قاسم بن خالد عنقی مصری ہیں، شیخ حدیث و حافظ
حدیث، حجت اور فقیہ تھے، امام مالک کی صحبت میں رہے، ان سے
اور ان جیسے لوگوں سے علم فقہ میں مہارت پیدا کی، ان سے زیادہ صحیح
کسی نے مؤطا کی روایت نہیں کی، مالکیہ کی سب سے اہم
کتاب ”المدونہ“ کی آپ نے ہی امام مالک سے روایت کی،
بخاری نے آپ سے اپنی صحیح میں حدیثیں روایت کی ہیں، اور آپ
سے اسد بن فرات اور یحییٰ بن یحییٰ اور ان جیسے حضرات نے کسب علم کیا
آپ کی وفات قاہرہ میں ہوئی۔

بعض تصانیف: ”تسهيل المهمات في شرح جامع
الأمهات“ یہ مختصر ابن الناجب کی شرح ہے، ”تبصرة الحکام في
أصول الأفضية ومناهج الأحکام“ اور ”الدیاج المذهب
في أعيان المذهب“۔

[نیل الایہتاج ۳۰-۳۲؛ اشذرات ۶/۳۵۷؛ معجم المؤلفین

۶۸/۱]

ابن فورک (؟-۴۰۶ھ)

[شجرة انور الزکیہ ص ۵۸؛ لأعلام للکوکلی ۴/۹۷؛ وفيات
لأعيان ۱/۲۷۶]

یہ محمد بن حسن بن فورک ہیں، کنیت ابو بکر تھی، اصہبان کے رہنے
والے تھے، البتہ ”رے“ اور ”عراق“ میں قیام کیا۔ علم کلام، فقہ،
اصول اور لغت کے ماہر تھے، کئی علوم میں دسترس تھی، تصنیف کا سلسلہ
بھی وسیع تھا۔ علم اصول و کلام کی ماہر ایک جماعت آپ سے فیضیاب
ہوئی۔ ابو عبد اللہ بن کرام کا بڑی سختی سے رو کیا کرتے تھے، محمود بن
سبکتگین نے زہر کے ذریعہ انہیں مروادیا تھا۔ اس الزام کی بنا پر کہ وہ
کہتے ہیں: ”رسول اللہ ﷺ اپنی زندگی کی حد تک پیغمبر بنائے گئے
تھے“، مگر علامہ ابن سبکی نے اس الزام کی تردید کی ہے، اور ان کی اس
آزمائش و ابتلاء کا سبب ابن کرام کے تلامذہ اور اس کے گروہ کے
لوگوں کی فتنہ انگیزی کو بتلایا ہے جو تجسیم کے قائل تھے۔

ابن قاسم العبادی (؟-۹۹۴ھ)

یہ احمد بن قاسم عبادی شہاب الدین ہیں، قاہرہ کے رہنے والے
اور شافعی فقیہ ہیں، وقت کے امام تھے۔ انہوں نے شیخ ناصر الدین
لقانی، شہاب الدین برلسی جو عمیرہ سے معروف ہیں، اور قطب الدین
عیسیٰ صفوی سے استفادہ کیا، اور ایسی مہارت پیدا کی کہ اپنے ہم
عصروں پر فوقیت لے گئے۔ شیخ محمد بن داؤد مقدسی وغیرہ نے آپ
سے کسب علم کیا۔ حج سے لوٹتے ہوئے مدینہ منورہ میں وفات پائی۔
”تحفۃ المحتاج“ پر ان کے حواشی کو جمع کرنے والے نے لکھا ہے:
”اس حاشیہ میں ایسے مسلمہ جزئیات ہیں کہ ان میں سے اکثر کا

بعض تصانیف: ”مشکل الآثار“، ”تفسیر القرآن“ اور
”النظامی“ اصول دین میں، جسے وزیر نظام الملک کی

ابن قاسم الغزوی

تراجم فقہاء

ابن القیم

خزانہ ہائے علم میں نام و نشان بھی نہیں ملتا، اور نہ ان کی جانب کبھی ذہن کسی کا گیا ہوگا۔

بعض تصانیف: شرح جمع الجوامع پر حاشیہ ”الآیات البینات“، ”شرح الوراقات“ کی شرح، ”شرح المنہج“ پر حاشیہ اور ”تحفة المحتاج“ پر حاشیہ۔

[شذرات اذہب ۸/۴۳۳؛ معجم المؤلفین ۲/۴۸۸؛ مقدمہ

حاشیہ تحفة المنہج، طبع المطبعة المہینیہ]

ابن قاسم الغزوی (۸۵۹-۹۱۸ھ)

یہ محمد بن قاسم بن محمد بن محمد ہیں، لقب شمس الدین اور نسبت غزوی ہے، ابن قاسم اور ابن غزالی سے معروف ہیں، شافعی فقیہ ہیں، پیدائش اور نشوونما ”غزہ“ میں ہوئی، غزہ میں اور قاہرہ میں تعلیم حاصل کی، قاہرہ میں مقیم ہو گئے تھے، ازہر وغیرہ میں کئی ذمہ داریاں نبھائیں۔

بعض تصانیف: ”فتح القریب المجیب فی شرح ألفاظ التقریب“ جو ”شرح ابن قاسم علی متن ابی شجاع“ کے نام سے معروف ہے، اور ایک کتاب عقائد نسلی کی شرح میں ”حواشی علی حاشیة الخیالی“ ہے۔

[لأعلام للدرکلی ۷/۲۲۹؛ غلطی سے لأعلام میں آپ کو مالکی فقیہ

لکھ دیا ہے، مگر وہ یقینی طور پر شافعی ہیں، جیسا کہ اضواء الملامح ۸/۲۸۶ میں ہے؛ معجم المطبوعات العربیہ والمعربہ ۶/۱۳]

ابن قدامہ (؟-۶۲۰ھ)

یہ عبداللہ بن احمد بن محمد بن قدامہ ہیں، فلسطین کے شہر نابلس کے ایک گاؤں جماعیل کے رہنے والے تھے، اپنے قصبہ سے صلیبی

معرکوں کی آزمائش کے وقت اپنے چچا کے ہمراہ صفر سنی میں نکل پڑے اور دمشق میں قیام کیا، صلیبی جنگوں میں سلطان صلاح الدین کے ساتھ شریک جہاد ہوئے، چار سال کے لئے علم کی تشنگی بچانے کے لئے بغداد کا سفر کیا، پھر دمشق واپس ہو گئے۔ ابن نعیم فرماتے ہیں: ”میں نے اپنے زمانے میں موفی الدین کے سوا کسی اور کو مرتبہ اجتہاد تک پہنچا ہوا نہیں دیکھا“۔ اور عز الدین بن عبدالسلام نے کہا: ”جب تک میرے پاس ابن قدامہ کی المغنی اور ابن حزم کی المحلی کا ایک ایک نسخہ نہیں آیا اس وقت تک فتویٰ دینے کا لطف مجھے محسوس نہیں ہوا“۔

بعض تصانیف: ”المغنی فی الفقہ شرح مختصر الخرقی“ دس جلدوں میں، ”الکافی“، ”المقنع“، ”العملة“ اور ”روضۃ الناظر“ اصول میں۔

[ذیل طبقات النابغۃ لابن رجب ص ۱۳۳-۱۳۶؛ مقدمہ ”کتاب المغنی“، محمد رشید رضا؛ لأعلام للدرکلی ۳/۱۹۱؛ البدایہ والنہایہ لابن کثیر، واقعات ۶۲۰ھ کے تحت]

ابن القرطبی: یہ محمد بن قاسم بن شعبان ہیں؛
دیکھئے: ابن شعبان۔

ابن القیم (۶۹۱-۷۵۱ھ)

یہ محمد بن ابی بکر بن ایوب بن سعد زری ہیں، لقب شمس الدین ہے، اور دمشق کے باشندہ ہیں، تحریک دعوت و اصلاح کے بنیادی رکن، اور ایک بلند پایہ فقیہ تھے۔ ابن تیمیہ کے شاگرد تھے اور ان کی حمایت و تائید میں رہے، ابن تیمیہ کے اقوال و مسائل سے کہیں بھی اختلاف نہیں کیا، استاذ کے ساتھ دمشق میں قید و بند سے دوچار ہوئے، اپنے ہاتھ سے خوب لکھا اور تالیف کا کام بھی بڑے پیمانہ پر

ابن لباہ

تراجم فقہاء

ابن ماجہ

انجام دیا۔

بعض تصانیف: ”الطرق الحکمیة“، ”مفتاح دار السعادة“،
”الفروسية“ اور ”مدارج السالکین“۔

[لأعلام ۲۸۱/۶: الدرر الكامنه ۳/۲۰۰: جلاء العینین ص ۲۰]

ابن لباہ (۲۲۶-۳۱۴ھ)

یہ محمد بن عمر بن لباہ ہیں، کنیت ابو عبد اللہ ہے، قرطبہ کے رہنے والے اور علماء مالکیہ میں سے تھے، علم فقہ میں مقام بلند پر فائز تھے، اور امام مالک کے شاگردوں کے اختلافات کے سب سے بڑے واقف کار تھے، اپنے وقت میں اقوال فقہاء کے حفظ اور فتاویٰ میں بصیرت میں فائق تھے، یہاں تک کہ ایوب بن سلیمان کے بعد فتووں کا انحصار آپ ہی پر تنہا رہ گیا تھا، مسلسل ساٹھ سال تک فتاویٰ کی خدمت و ذمہ داری آپ نے انجام دی۔

[شجرة انور الزکیہ ص ۸۶: الدیباچ المذہب ص ۲۴۵]

ابن لباہ (؟-۳۳۶ھ)

یہ محمد بن یحییٰ بن لباہ ہیں، کنیت ابو عبد اللہ اور نسبت بربری ہے، باشندگان اندلس میں سے تھے، وفات اسکندریہ میں ہوئی، وقت کے امام با اعتماد فقیہ تھے، مالکی مذہب رکھتے تھے۔ اپنے چچا محمد بن عمر بن لباہ وغیرہ سے سماعت علوم کی، ابن لباہ اپنے عہد میں مالکی مذہب کے سب سے بڑے حافظ تھے، شروط اور اسکی عمل کے گہرے راز داں تھے، مگر ان کو علم حدیث سے واقفیت نہ تھی، ”البیہرہ“ کے قاضی اور قرطبہ کی مجلس شوریٰ کے ذمہ دار مقرر کئے گئے، پھر بعض اعتراضات کے تحت ان عہدوں سے معزول کر دئے گئے، دوبارہ پھر مجلس شوریٰ میں لے لئے گئے، خلیفہ ناصر اور فقہاء اندلس کے ساتھ ایک

غیر معمولی حادثہ اس کا سبب بن گیا پھر ان کو مجلس شوریٰ میں دستاویزات کے محکمہ کے ساتھ دوبارہ واپس لے لیا گیا۔
بعض تصانیف: ”المنتخبہ“، ایک کتاب ”وثائق“ کی تفصیل میں، فقہ اور فتاویٰ میں آپ کی کچھ اپنے مسلک کے علاوہ بھی اختیار کردہ آراء ہیں۔

[شجرة انور الزکیہ ص ۸۶: ترتیب المدارک ۳/۹۸۳:۳]

الدیباچ ص ۲۵۱: لأعلام ۸/۴]

ابن الملاحون (؟-۲۱۲ھ)

یہ عبد الملک بن عبد العزیز بن عبد اللہ بن ابی سلمہ ملاحون ہیں، ولاء کے اعتبار سے تیمی ہیں، ہرزین فارس سے نسلی تعلق تھا، ملاحون ان کے دادا ابو سلمہ کا لقب تھا، جس کے معنی گلابی کے ہیں، یعنی جس کی سرخی میں سفیدی کی آمیزش ہو، چونکہ ان کے چہرے پر سرخی موجود تھی لہذا ان کا لقب ہی ملاحون ہو گیا۔ عبد الملک مالکی فقیہ اور فصیح اللسان تھے، مدینہ منورہ میں ان کی زندگی میں فتویٰ کا دار و مدار ان ہی پر تھا۔ ابن حبیب نے آپ کی مدح و توصیف کی ہے، بلکہ وہ آپ کو تلامذہ امام مالک میں اکثر پر فوقیت دیتے تھے۔ وہ پیدائشی نابینا تھے یا پھر اخیر عمر میں بینائی جاتی رہی تھی۔

[الدیباچ المذہب ص ۱۵۳: لأعلام للدرر کلی ۳/۵۰۵: شجرة

النور ص ۵۶]

ابن ماجہ (۲۰۹-۲۷۳ھ)

یہ محمد بن یزید ربیع (ولاء کے سبب) قرظینی ہیں، کنیت ابو عبد اللہ ہے، ابن ماجہ ائمہ محدثین میں سے ہیں۔ انہوں نے بصرہ، بغداد، ہشام، مصر، حجاز اور رے کے اسفار کئے۔ اور ”ماجہ“ (ھا) سے

ابن مسعود

تراجم فقہاء

ابن المنذر

ہے (ت) سے نہیں، اور ایک قول (ت) سے بھی ہے، ”ماچہ“ ان کے والد کا لقب تھا، اور ایک قول ہے کہ ان کی والدہ کا نام تھا۔
بعض تصانیف: ”السنن“ جو متاخرین کے نزدیک صحاح ستہ میں چھٹے نمبر پر ہے، ”تفسیر القرآن“ اور ”تاریخ قزوین“۔
[المختصر ۹۰/۵: لأعلام للزکری ۱۵/۸: تذکرۃ الحفاظ ۱۸۶/۲]

ابن مسعود:

دیکھئے: عبداللہ بن مسعود۔

ابن المسیب:

دیکھئے: سعید بن المسیب۔

ابن ح (۸۱۵-۸۸۴ھ)

یہ ابراہیم بن محمد بن عبداللہ بن محمد بن ح ہیں، لقب برہان الدین اور کنیت ابواسحاق ہے، علاقہ نابلس میں واقع ”رائین“ گاؤں کے رہنے والے تھے، نشوونما اور وفات دونوں دمشق میں ہوئیں۔ فقہ و اصول میں مہارت و دستگاہ حاصل تھی، آپ حنبلی تھے، حافظ حدیث، مجتہد، اور اہم امور میں مرکز فقہاء اور مرجع امام تھے، دمشق کے کئی دفعہ قاضی بنائے گئے۔

بعض تصانیف: ”المبدع“ جو ”المقنع“ کی چار جلدوں میں شرح ہے، اور یہ فقہ حنبلی کی جزئیات میں ہے، اور ”المقصد الأرشد فی ترجمۃ أصحاب الإمام أحمد“۔

[اضواء الملامح ۱۵۲/۱: شذرات الذہب ۳۳۸/۷: معجم

المؤلفین ۱۰۰/۱]

ابن المقری (۷۵۵-۷۸۳ھ)

یہ اسماعیل بن ابی بکر بن عبداللہ المقری ہیں، لقب شرف الدین اور کنیت ابو محمد ہے، ”شرحہ“ (جو یمن کا ایک ساحلی علاقہ ہے) کے رہنے والے تھے، اور بعض کے نزدیک قبیلہ ”بنی شاور“ سے ان کا تعلق ہے جو ”الحالب“ کے مشرق میں واقع یمن کے پہاڑوں میں بستے ہیں۔ شافعی فقیہ ہیں، وہ محقق، مدق، نکتہ رس اور بہت سے علوم میں غیر معمولی دستگاہ رکھتے تھے، بالخصوص فقہ، عربی زبان اور ادب میں مہارت رکھتے تھے، بے مثال ذہانت کے لئے مشہور تھے۔ اپنے ملک کے بادشاہوں سے منسوب درسگاہوں میں خدمت مدرس انجام دی، آپ کی تمنا تھی کہ مسند قضا کو زینت بخشیں لیکن اس کی نوبت نہ آسکی۔

بعض تصانیف: ”روض الطالب“ اور یہ نووی کی کتاب ”الروضۃ“ کا اختصار ہے، اور ”الإرشاد فی الفقہ الشافعی“۔
[الضوء الملامح ۲۹۲/۲: معجم المطبوعات العربیہ والمعربہ ص ۲۴۸: معجم المؤلفین ۲۶۲/۲]

ابن المنذر (۲۴۲-۳۱۹ھ)

یہ محمد بن ابراہیم بن منذر ہیں، نسبت نیساپوری ہے، اکابر مجتہد فقہاء میں سے تھے، کسی متعین امام کی تقلید نہیں کرتے تھے، مگر شیرازی نے ان کو شافعیہ میں شمار کیا ہے، ”شیخ الحرم“ کے لقب سے ملقب تھے، آپ کی بیشتر تصنیفات علماء کے اختلافی مسائل کے بیان میں پائی جاتی ہیں۔

بعض تصانیف: ”المبسوط“ فقہ میں، ”الأوسط فی السنن“، ”الإجماع و الاختلاف“، ”الإشراف علی مذہب أهل العلم“ اور ”اختلاف العلماء“۔

ابن نجیم

تراجم فقہاء

ابن الہمام

[تذکرۃ الحفاظ ۳/۴-۵: لأعلام للدرکلی ۶/۸۴: طبقات

الشافعیہ ۲/۱۲۶]

ابن ہبیرہ (۳۹۹-۵۶۰ھ)

یہ یحییٰ بن محمد ہبیرہ ذیلی شیبانی ہیں، کنیت ابو المنظر اور لقب عون الدین ہے، عراق کے شہر ”ذیل“ کے کسی قصبہ کے متوطن تھے، حنبلی فقیہ اور ادیب تھے۔ آپ کے شاگردوں میں ابن الجوزی بھی ہیں، ابن الجوزی نے آپ کے افادات و اقوال کو ” کتاب المقتبس من الفوائد العونیة“ میں جمع کیا ہے۔ ابن ہبیرہ عالم و فاضل، عبادت گزار اور معمولات کے پابند تھے، مقننی اور مستجد دونوں خلفاء کے دور میں وزارت کا عہدہ انہیں کے پاس رہا۔

[الذیل علی طبقات الحنابلہ ۱/۱۵۱: وفیات لأعیان ۲/۲۴۶]

لأعلام ۹/۲۲۲: مقدمہ ”لإفصاح“، طبع اول حلب ۵/۱۳۲ھ]

ابن الہمام (۷۹۰-۸۶۱ھ)

یہ محمد بن عبد الواحد بن عبد الحمید ہیں، لقب کمال الدین ہے، ”ابن الہمام“ سے مشہور ہیں، فقہاء حنفیہ میں امامت کا درجہ رکھتے ہیں، مفسر اور حافظ حدیث نیز علم کلام کے ماہر تھے، ان کے والد ترکی کے مقام ”سیواس“ میں قاضی کے عہدہ پر فائز تھے، بعد میں اسکندریہ کی مسند قضاء سنبھالی جہاں ان کے فرزند محمد کی پیدائش ہوئی اور اسکندریہ ہی میں نشوونما ہوئی، قاہرہ میں قیام کیا، ارباب حکومت کے نزدیک آپ کی بڑی قدر و منزلت تھی، حاشیہ ہدایہ کے بطور ”فتح القدر“ جیسی کتاب لکھ کر مقبولیت و شہرت حاصل کی۔

بعض تصانیف: ”التحریر فی أصول الفقه“ -

[الجواهر المضية ۲/۸۶: لأعلام للدرکلی ۷/۱۳۵: الفوائد اہبیہ

ص ۱۸۰]

ابن نجیم (؟-۹۷۰ھ)

یہ زین الدین بن ابراہیم بن محمد ہیں، ابن نجیم سے مشہور ہیں، مصری ہیں، حنفی فقیہ و اصولی تھے، آپ عالم، محقق اور کثیر التصانیف ہیں۔ آپ نے شرف الدین بلقینی، شہاب الدین شلمی وغیرہ سے استفادہ کیا ہے، افتاء و تدریس کی آپ کو اجازت دی گئی، اور ایک خلق نے آپ سے نفع اٹھایا۔

بعض تصانیف: ”البحر الرائق فی شرح کنز الدقائق“، ”الفوائد الزینیة فی فقه الحنفیة“، ”الأشباہ والنظائر“ اور ”شرح المنار“ اصول فقہ میں۔

[تعلیقات السنیة بحاشیة الفوائد اہبیہ ص ۱۳۴: شذرات

الذہب ۸/۳۵۸: لأعلام للدرکلی ۳/۱۰۴: معجم المؤلفین ۴/۱۹۲]

ابن نجیم (؟-۱۰۰۵ھ)

یہ عمر بن ابراہیم بن محمد ہیں، لقب سراج الدین ہے، اور ابن نجیم سے جانے جاتے تھے، اہل مصر سے ہیں، حنفی فقیہ تھے کئی علوم میں کمال حاصل تھا، محقق، علوم شرعیہ کے تبحر اور نئے نئے مسائل میں خوب غور و خوض کرنے والے تھے، اپنے بھائی زین الدین بن نجیم مصنف ”الحر“ وغیرہ سے کسب فیض کیا۔

بعض تصانیف: ”النہر الفائق فی شرح کنز الدقائق“ جو فقہ حنفی کے جزئیات میں ہے، اور ”إجابة السائل باختصار أنفع الوسائل“ -

[خلاصة لأثر ۳/۲۰۶: ہدیة العارفین ۱/۹۶: معجم المؤلفین

۷/۲۷۱]

ابن وہب (۱۲۵-۱۹۷ھ)

ابو اسحاق الحرابی:

دیکھئے: الحرابی۔

یہ عبد اللہ بن وہب بن مسلم ہیں، کنیت ابو محمد ہے اور ولاء کے اعتبار سے فہری ہیں، مصر کے رہنے والے تھے، امام مالک اور لیث بن سعد کے تلامذہ میں تھے، فقہ، حدیث اور کثرت عبادت کے جامع تھے، حافظ حدیث اور مجتہد تھے۔ امام احمد نے ان کی قوت حفظ اور ضبط حدیث کی تعریف کی ہے، انہیں قضاء کا منصب پیش کیا گیا لیکن انہوں نے قبول نہیں کیا اور گھر میں بیٹھ گئے (تا کہ انہیں اس کے لئے مجبور نہ کیا جائے)، جائے ولادت و وفات مصر ہے۔

[انتہدیب ۱/۶: ۱۷۱؛ لآعلام ۲/۲۸۹: الوفیات ۱/۲۴۹]

ابو اسحاق الاسفرائینی (؟-۴۱۸ھ)

یہ ابراہیم بن محمد بن ابراہیم بن مہران ہیں، کنیت ابو اسحاق اور نسبت اسفرائینی ہے، نيساپور کے نواح میں واقع شہر ”اسفرائین“ کی طرف نسبت رکھتے ہیں۔ شافعی فقیہ اور اصولی تھے، کہا جاتا ہے کہ وہ درجہ اجتہاد کو پہنچے ہوئے تھے، اپنے زمانہ میں اہل خراسان کے شیخ تھے، ایک عرصہ عراق میں قیام فرمایا اس کے بعد اسفرائین کا رخ کیا، اپنے لئے اسفرائین میں ایک درسگاہ قائم فرمائی اور اسی میں اپنے آپ کو تدریس کے لئے وقف کر دیا۔ قاضی ابو الطیب طبری نے آپ سے علم فقہ حاصل کیا بلکہ اکثر شیوخ نيساپور نے آپ سے کلام و اصول کی تعلیم حاصل کی۔

بعض تصانیف: ”الجامع فی اصول الدین“ پانچ جلدوں میں، اصول فقہ میں آپ کی تعلق بھی ہے۔

[طبقات الفقہاء للشیرازی ص ۱۰۶: طبقات الشافعیہ لابن ہدایہ

ص ۴۵: شذرات الذہب ۳/۲۰۹: الملباب ۱/۴۳]

ابو البقاء (؟-۱۰۹۴ھ)

یہ ایوب بن اسید شریف موسیٰ الحسینی ہیں، کنیت ابو البقاء ہے، مرقم کے ”کفا“ نامی مقام کے باشندہ تھے، حنفیہ کے تاضیوں میں آپ کا بھی شمار ہے، جس وقت آپ کی وفات ہوئی آپ شہر قدس کے تاضی تھے۔

بعض تصانیف: ترکی زبان میں ”تحفة الشاہان“ حنفیہ کی فروعات میں، اور ”الکلیات“ لغت میں۔

[ہدیۃ العارفین ۱/۲۲۹: معجم المؤلفین ۳/۳۱۳: لآعلام للورکلی

۱/۳۸۳]

ابو بکر الصدیق (۵۱قھ-۱۳ھ)

یہ عبد اللہ بن ابی قحافہ عثمان بن عامر ہیں قریش کے قبیلہ تیم سے تھے، آپ خلفاء راشدین میں سب سے پہلے ہیں، اور رسول ﷺ پر ایمان لانے میں مقدم ہیں۔ دنیا کے انتہائی با عظمت لوگوں میں سے ہیں، نبی کریم ﷺ کے بعد اس امت میں سب سے افضل ہیں، مکہ میں آپ کی ولادت ہوئی، قریش میں آپ پہلے ہی سے سیادت، تمول، اور علم الانساب میں مسلم حیثیت کے مالک تھے، دور جاہلیت میں بھی آپ نے شراب کو منہ نہیں لگایا، آپ قریش کے ہر و عزیز فرد تھے، سابقین اولین میں سے اکثر سعادت مندوں نے آپ کی دعوت اسلام پر لبیک کہا۔ رسول اکرم ﷺ کی ہجرت کے آپ ہی ساتھی تھے، حضور اکرم ﷺ کے ساتھ آپ کے کارنامے اور قربانیاں معروف ہیں، صحابہ کرام کی آپ کے ہاتھ پر بیعت کے

ابوبکر عبدالرحمن

تراجم فقہاء

ابو حفص العکبری

ذریعہ خلافت آپ کے حصہ میں آئی، مرتدین کی آپ نے سرکوبی کی، اسلام کی بنیادوں کو مضبوط کیا، ملک شام اور عراق کی جانب پیش قدمی فرمائی اور بعض حصوں کو اپنے دور ہی میں فتح کر لیا۔

[الإصابة: منہاج السنہ ۱۱۸/۳؛ ابوبکر الصدیق للشیخ علی

طنطاوی]

ابوبکر عبدالرحمن (؟-۹۴ھ)

یہ ابوبکر بن عبدالرحمن بن الخارث بن ہشام ہیں، مدینہ کے سات فقہاء میں سے ایک تھے، اور تابعین کے سرداروں میں شمار ہوتے تھے، آپ کو ”راہب قریش“ کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، وہ نابینا ہو گئے تھے، حضرت عمرؓ کے عہد خلافت میں آپ کی پیدائش ہوئی۔

[الأعلام للدرکلی ۴/۲؛ سیر أعلام النبلاء؛ وفیات لأعیان]

ابوبکر عبدالعزیز (غلام الخلال) (۲۸۵-۳۶۳ھ)

یہ عبدالعزیز بن جعفر بن احمد بن یزید دابغوی ہیں، کنیت ابوبکر ہے، ”غلام الخلال“ سے مشہور تھے، مفسر، محدث، ثقہ تھے، آپ کا شمار مشاہیر حنابلہ میں ہوتا ہے۔ ابن ابی یعلیٰ ان کے متعلق لکھتے ہیں: ”عقل و دانش والوں میں سے تھے، روایت علم میں ثقہ تھے، خوب روایت کرنے والے تھے۔“

بعض تصانیف: ”الشافی“، ”المقنع“، ”الخلاص مع الشافعی“

کتاب ”القولین“ اور ”زاد المسافر“۔

[طبقات الحنابلہ لابن ابی یعلیٰ ۲/۱۱۹-۱۲۷؛ الأعلام للدرکلی

۱۳۹/۴]

ابوثور (۱۷۰-۲۴۰ھ)

یہ ابراہیم بن خالد بن ابی ایمان ہیں، ”ابوثور“ آپ کا لقب ہے، خالد ان بنو کلب سے تھے، اہل بغداد میں سے تھے، فقیہ اور امام شافعی کے تلامذہ میں سے ہیں، ابن حبان کہتے ہیں: ”وہ علم و فقہ اور تقویٰ و فضل میں دنیا کے اماموں میں سے ایک تھے، کتابیں تصنیف فرمائیں اور احادیث پر تفریعات کیں“۔ ابن عبدالبر فرماتے ہیں: ”روایتوں کے نقل کرنے میں ان کی روش اچھی ہے، البتہ ان کے یہاں بعض مسائل میں شد و ذہ ہے جن میں انہوں نے جمہور کے خلاف مسلک اختیار کیا ہے“۔ آپ کی کئی کتابیں ہیں، جن میں سے ایک کتاب وہ ہے جس میں امام مالک و شافعی کے اختلاف کا تذکرہ ہے۔ [تہذیب التہذیب ۱۱۸/۱؛ لأعلام للدرکلی ۱/۳۰۶؛ تذکرۃ الحفاظ ۲/۸۷]

ابو حامد الإسفرائینی:

دیکھئے: الإسفرائینی۔

ابو الحسن الأشعری:

دیکھئے: الأشعری۔

ابو حفص العکبری (؟-۳۳۹ اور ایک قول ۳۲۹ھ)

یہ عمر بن محمد رجاہ ہیں، کنیت ابو حفص اور نسبت عکبری ہے، ابن رجاہ سے بھی شہرت پائی، علماء حنابلہ میں سے ہیں، عبداللہ بن احمد بن حنبل وغیرہ سے روایت کرتے ہیں، اور آپ سے ایک بڑی تعداد نے روایت کی ہے جن میں ابو عبداللہ بن بطلح عکبری بھی شامل ہیں۔ آپ بڑے دیندار، سچائی کے علمبردار، بدعتیوں کے بارے میں بہت

ابو حنیفہ

تراجم فقہاء

ابوسعید الاصحری

سخت تھے۔ ابن بطہ کہتے ہیں: ”جب تو دیکھ لے کہ عکبری ابن رجاہ سے محبت و تعلق کا اظہار کر رہا ہے تو اچھی طرح جان لے کہ وہ صاحب سنت ہے۔“

[طبقات الحنابلہ لابن یعلیٰ رص ۱۹: ۱۹۱ تا تاریخ بغداد ۱۱/۲۳۹]

ابو حنیفہ (۸۰-۱۵۰ھ)

یہ نعمان بن ثابت بن کاؤس بن ہرمز ہیں، تیم قبیلہ سے نسبت ولاء رکھتے ہیں، فقیہ و مجتہد اور محقق و امام ہیں، ائمہ مذاہب اربعہ میں سے ایک ہیں، کہا جاتا ہے کہ آپ کے آباء و اجداد فارس کے رہنے والے ہیں، پیدائش اور تربیت کوفہ میں ہوئی۔ آپ پارچہ فرشی کرتے اور طلب علم میں لگے رہتے تھے، پھر آپ درس و افتاء ہی میں مکمل طور پر منہمک ہو گئے، آپ کے متعلق امام مالک کہتے ہیں: ”میں نے ایک ایسے شخص کو دیکھا ہے کہ اگر تم ان سے کہو کہ اس ستون کو سونے کا ثابت کر دیں تو وہ اپنی قوت استدلال سے ثابت کر دیتے“۔ امام شافعی کہتے ہیں: ”ساری انسانیت فن فقہ میں ابو حنیفہ کی محتاج رہے گی۔“

بعض تصانیف: ”مسند“ حدیث میں، ”المخارج“ فقہ میں، اسی طرح عقائد میں ایک رسالہ ”الفقہ الاکبر“ ان کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، اور ایک رسالہ ”العالم و المتعلم“ بھی آپ سے منسوب ہے۔

[لا علام للکرر کلی ۴/۹: الجواہر المصیہ ۲۶/۱: ”ابو حنیفہ“، محمد

ابی زہرہ: ”الانتقاء“ لابن عبد البر رص ۱۲۲-۱۷۱: تاریخ بغداد

۱۳/۲۲۳-۲۳۳]

ابو الخطاب (۳۳۲-۵۱۰ھ)

یہ محفوظ بن احمد کلکو ذانی ہیں، کنیت ابو الخطاب ہے، اپنے عصر کے امام حنابلہ تھے، بغداد کے نواح میں ”کلواؤا“ ایک مقام ہے جو آپ کا آبائی وطن ہے، مگر آپ کی پیدائش و وفات دونوں ہی بغداد میں ہوئی۔

بعض تصانیف: ”التمہید“ اصول فقہ میں، ”الانتصار فی المسائل الکبار“ اور ”الہدایۃ“ فقہ میں۔

[انج الامد: الملباب ۲/۴۹: طبقات الحنابلہ رص ۲۰۹]

ابوداؤد (۲۰۲-۲۷۵ھ)

یہ سلیمان بن اشعث بن بشیر ازدی ہیں، بختان کے باشندہ تھے، حدیث کے ائمہ میں سے ہیں، طلب حدیث کے لئے اسفار کئے، اور اپنی کتاب (سنن ابی داؤد) میں پانچ لاکھ احادیث سے منتخب کر کے اڑتالیس سو (۴۸۰۰) احادیث روایت کی ہیں، امام احمد بن حنبل کے اجلہ اصحاب میں ہیں، انہوں نے ان سے ”المسائل“ کی روایت کی ہے، حبشیوں کے ذریعہ بختان کی بربادی کے بعد بصرہ منتقل ہو گئے تاکہ وہاں حدیث رسول کی نشر و اشاعت کر سکیں۔ بصرہ ہی میں وفات ہوئی۔

بعض تصانیف: ”المراسیل“ اور ”المبعث“ ہیں۔

[طبقات الحنابلہ لابن یعلیٰ رص ۱۱۸: طبقات ابن ابی یعلیٰ ۱/۱۶۲:

لا علام للکرر کلی ۳/۱۸۲]

ابوسعید الاصحری:

دیکھئے: الاصحری۔

ابوسعید البرادعی

تراجم فقہاء

ابوعصمہ

ابوسعید البرادعی:

ابوعبید (۱۵۷-۲۲۴ھ)

دیکھئے: ابرادعی۔

یہ ابوعبید قاسم بن سلام ہیں، آپ کے والد روم کے باشندہ اور ہرات کے کسی شخص کے غلام تھے، لیکن خود آپ لغت، فقہ، اور حدیث میں درجہ امامت پر فائز تھے۔ اسحاق بن راہویہ کہتے ہیں: ”ابوعبید مجھ سے زیادہ صاحب علم و فقہ ہیں“۔ ذہبی لکھتے ہیں: ”ابوعبید علم حدیث و علل کے حافظ، فقہ و اختلافات سے گہرے واقف، لغت میں ژرف نگاہ و ماہر تھے، علم القراءت کے مرجع تھے، اس فن میں ان کی ایک تصنیف بھی ہے۔ طرطوس کے قاضی بنے، آپ کی پیدائش اور تعلیم ہرات میں ہوئی، مصر اور بغداد کے سفر کئے، حج بیت اللہ کرنے کی سعادت پائی اور مکہ ہی میں انتقال فرمایا، آپ اپنی کتابوں کا انتساب عبداللہ بن طاہر کی جانب کیا کرتے تھے، اس کی وجہ سے انہوں نے اتنا صلہ دیا کہ وہ بے نیاز رہے۔“

بعض تصانیف: کتاب ”الأموال“، ”الغریب المصنف“، ”الناسخ و المنسوخ“ اور ”الأمثال“۔

[تذکرۃ الحفاظ ۵/۲: تہذیب اتہذیب ۳/۱۵: طبقات الحنابلہ لابن ابی یعلیٰ ۱/۲۵۹]

ابوعصمہ (؟-۱۷۳ھ)

یہ نوح بن ابی مریم یزید بن ابی جعونہ ہیں، وہ ”جامع“ کے لقب سے جانے جاتے تھے جس کی وجہ بعض لوگوں نے یہ بیان کی ہے کہ انہوں نے ہی سب سے پہلے امام ابوحنیفہ کی فقہ جمع کی تھی، بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ جامع ان کو اس لئے کہا جاتا تھا کہ وہ بہت سے علوم کے جامع اور ماہر تھے، امام ابوحنیفہ اور ابن ابی لیلیٰ سے فقہ حاصل کی اور زہری وغیرہ سے روایت حدیث کی۔ احمد کہتے ہیں: ”وہ جہمیہ کے حق میں بڑے سخت گیر تھے“۔ مروی مسند قضاء آپ کے

ابوسعید الخدری (؟-۷۴ھ)

یہ سعد بن مالک بن سنان ہیں، نسبت انصاری مدنی ہے، کم سن مگر جاں نثار صحابہ میں تھے، نبی اکرم ﷺ سے بکثرت روایت کرنے والوں میں سے ہیں، آپ فقیہ و مجتہد اور مفتی تھے، اللہ کی راہ میں ملامت کرنے والے کی ملامت کو خاطر میں نہ لانے کی شرط پر نبی اکرم ﷺ سے بیعت فرمائی تھی، آپ ﷺ کے ساتھ خندق اور اس کے بعد آنے والے غزوات میں شریک تھے۔

[لإصابہ للحافظ ابن حجر ۲/۳۴: سیر اعلام النبلاء ۳/۱۱۳-۱۱۷]

البدایۃ والنہایۃ ۹/۴]

ابوطاہر الدباس (ان کی تاریخ وفات نہیں ملی)

یہ محمد بن محمد بن سفیان ہیں، کنیت ابوطاہر دباس ہے، حنفی فقیہ تھے، ماوراء النہر میں حنفیہ کے امام تھے۔ ابن نجار کہتے ہیں: ”عراق میں اہل الرائے کے مقتدا و سردار تھے“ قاضی ابو خازم سے فقہ پڑھی، آپ اہل سنت و الجماعت میں سے تھے، عقیدہ کے سچے اور کچے تھے، ابوالحسن کرخی کے ہم عصر تھے، آپ کے فیض سے ایک بڑی جماعت ائمہ فقہ کی تیار ہوئی، آپ کو شام کی مسند قضاء سپرد ہوئی، وہاں سے مکہ گئے اور جواریت بیت اللہ میں قیام کیا اور وہیں وفات پائی۔ الاشباہ والنظائر کے آغاز میں علامہ سیوطی نے ان سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے امام ابوحنیفہ کے پورے مذہب کو ۱۷۱ قواعدوں میں جمع کر دیا ہے۔ آپ نابینا تھے۔

[الجواهر المصیہ ۲/۱۱۶: الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۲ طبع

مصطفیٰ محمد]

ابوعلی الطبری

تراجم فقہاء

ابومنصور الماتریدی

پاس تھی۔

[تہذیب اتہذیب ۲۲۵/۵: تذکرۃ الحفاظ ۱/۹۴: لا اعلام

لکھنؤ ۲/۱۹۷۴]

[الجواہر المصیہ ۱/۱۷۶، ۲/۲۵۸]

(واضح ہو کہ ایک دوسرے بھی ابو عصمہ حنفی ہیں جن کا نام (سعد

بن معاذ مروزی) ہے اور ہدایہ میں ان کا تذکرہ ملتا ہے، دیکھئے:

”الجواہر المصیہ ۲/۲۵۸، تاریخ وفات کا ذکر نہیں ہے۔“

ابواللیث (؟-۳۷۳ھ)

ابواللیث تین مشہور حنفی علماء کی کنیت ہے۔

جن میں سب سے زیادہ مشہور نصر بن محمد بن احمد بن ابراہیم

سمرقندی ہیں، یہ ابواللیث فقیہ ہونے کے ساتھ امام الہدیٰ کے لقب

سے ملقب تھے۔ مصنف ”الجواہر المصیہ“ ان کے بارے میں کہتے

ہیں: عظیم امام، صاحب زریں قول اور مقبول تصانیف کے حامل

تھے، آپ نے ابو جعفر ہندوانی وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا۔

بعض تصانیف: ”خزانة الفقه“، ”النوازل“، ”عیون

المسائل“، ”التفسیر“ اور ”تنبیہ الغافلین“ (کشف الظنون

ص ۱۹۸ پر لکھا ہے کہ آپ کی وفات ۳۷۳ھ میں ہوئی)۔

ان ہی (ابواللیث کنیت والوں) میں سے ایک ابواللیث حافظ

سمرقندی ہیں جن کا سن وفات ۲۹۴ھ ہے۔

[الجواہر المصیہ ۲/۱۹۶، ۲۶۴: الفوائد اہیہ ص ۲۲۰]

ابو محمد صالح:

دیکھئے: صالح بن سالم الخولانی۔

ابوالمظفر السمعانی:

دیکھئے: ابن السمعانی۔

ابومنصور الماتریدی:

دیکھئے: الماتریدی۔

ابوعلی الطبری (؟-۳۵۰ھ)

یہ حسین بن قاسم طبری ہیں، کنیت ابوعلی ہے، شافعی فقیہ اور اصولی

تھے، امام، عالم اور بہت سے علوم و فنون میں مہارت رکھتے تھے، بغداد

میں سکونت تھی، وہیں درس و تدریس کا مشغلہ رہا، ادھیڑ عمر میں بغداد

میں انتقال ہو گیا۔

بعض تصانیف: ”الإفصاح“ فقہ شافعی کی جزئیات میں، اور

”المحور“ خالص اختلاف کے موضوع پر یہ اولین تصنیف ہے۔

[طبقات الشافعیہ لابن السبکی ۲/۲۱۷: انجوم الزہرہ ۳/۳۲۸:

معجم المؤلفین ۳/۲۷۰]

ابوقلابہ (؟-۱۰۴، اور ایک قول ۱۰۷ھ)

یہ عبداللہ بن زید بن عمرو (اور عامر بھی کہا جاتا ہے) بن نائل جرمی

ہیں، کنیت ابوقلابہ ہے، بصرہ کے رہنے والے تھے، جملہ مشاہیر میں

سے ہیں، آپ قضاء و احکام کے ماہر تھے۔ آپ ثابت بن ضحاک

النساری، سمرہ بن جندب، مالک بن حویرث، زینب بنت ام سلمہ،

انس بن مالک النساری وغیرہ سے روایت کرتے ہیں۔

ابن سعد نے اہل بصرہ کے دوسرے طبقہ میں آپ کو شمار کیا

ہے، اور کہا ہے کہ آپ کثرت سے حدیث روایت کرنے والے اور

ثقفہ ہیں، آپ کامرکز ملک شام رہا اور وہیں وفات پائی۔

ابومہدی الغبرینی

تراجم فقہاء

ابویوسف

ابومہدی الغبرینی، عیسیٰ بن احمد:

دیکھئے: اہمرینی۔

ابوموسیٰ الاشعری (۲۱ق ۵-۴۴ھ)

یہ عبداللہ بن قیس بن سلیم اشعری ہیں، یمن میں مقام زبید کے رہنے والے تھے، اہل شجاعت و فتوحات اور سیاسی ذمہ داریوں کے حامل صحابی تھے، ابتداء اسلام میں ہی مکہ مکرمہ چلے آئے اور اسلام کو گلے لگایا، حبشہ کی جانب ہجرت بھی کی، نبی ﷺ نے آپ کو زبید و عدن کا گورنر منتخب فرمایا تھا، اسی طرح حضرت عمر بن خطابؓ نے کعبہ میں آپ کو بصرہ کا عامل بنا کر بھیجا، آپ نے اصفہان اور اہواز فتح کیا، حضرت عثمانؓ خلیفہ ہوئے تو آپ کو اسی جگہ برقرار رکھا، پھر کوفہ کا والی بنایا، حضرت علیؓ نے بھی ان کو برقرار رکھا، بعد میں معزول کر دیا، پھر وہ حضرت علیؓ و معاویہؓ کے واقعہ تحکیم میں ایک فریق کے حکم کی حیثیت سے چنے گئے، تحکیم کے بعد کوفہ لوٹ گئے، اور وہیں وفات پائی۔

[لأعلام للدرر کلی ۴/۲۵۴: لإصابة غایة النہایہ ۱/۴۴۲]

ابونصر البلیخی (؟-۳۰۵ھ)

یہ محمد بن محمد بن سلام ہیں، کنیت ابونصر ہے، بلخ کے رہنے والے اور علماء حنفیہ میں سے ہیں، ابو حفص الکبیر کے ہم عہد تھے۔

[الجوہر المصنیہ ۲/۱۱۷: ہمارے پاس موجود دیگر مراجع میں آپ

کا تذکرہ ہمیں نہیں مل سکا]

ابو ہریرہ (۲۱ق ۵-۵۹ھ)

یہ عبدالرحمن بن صخر ہیں قبیلہ دوس سے تعلق تھا، آپ کے نام کے

بارے میں دیگر اقوال بھی ملتے ہیں، صحابی رسول ہونے کا شرف حاصل ہے، سب سے زیادہ احادیث کو نقل کرنے والے راوی ہیں، صحابہ کرامؓ میں سب سے زیادہ روایات آپ سے ہی ملتی ہیں، کعبہ میں قبول اسلام سے مشرف ہوئے، مدینہ طیبہ کی ہجرت فرمائی، اور صحبت نبوی علیہ السلام کو لازم پکڑے رہے، چنانچہ آپ نے حضور اکرم ﷺ سے پانچ ہزار سے زائد احادیث نقل فرمائی ہیں۔ حضرت عمرؓ نے بحرین کا والی بنا دیا تھا، نرم مزاجی کی وجہ سے بعد میں ہٹا دیا، خلافت بنی امیہ کے دور میں چند سالوں تک وائی مدینہ رہے۔

[لأعلام للدرر کلی ۴/۸۰: ”ابو ہریرہ، العبد المذنب صالح العلی“]

ابویعلیٰ فراء:

دیکھئے: القاضی ابویعلیٰ۔

ابویوسف (؟-۱۸۱ھ)

یہ یعقوب بن ابراہیم بن حبیب ہیں، وقت کے امام اور قاضی تھے، حضرت سعد بن جبہ انصاری صحابی رسول کی اولاد میں سے ہیں، امام ابو حنیفہ سے علم فقہ حاصل کیا، آپ امام اعظم کے تمام اصحاب و تلامذہ میں سب سے زیادہ صاحب کمال ہوئے، ”ہادی“، ”مہدی“ اور ”رشید“ تینوں عباسی خلفاء کے زمانہ میں مسند قضاء کوزینت بخشی، سب سے پہلے آپ ہی کو قاضی القضاة (چیف جسٹس) کا خطاب ملا، اسی طرح آپ نے ہی سب سے پہلے علماء کے لئے مخصوص لباس اختیار فرمایا تھا، امام احمد، ابن مین اور ابن مدینی نے آپ کو ثقہ تسلیم کیا ہے، آپ سے ایک بات یہ نقل کی جاتی ہے کہ آپ نے فرمایا: ”میں نے کسی مسئلہ میں اگر ایسا قول اختیار کیا ہے جو امام ابو حنیفہ کے خلاف ہے تو درحقیقت وہ قول بھی امام ابو حنیفہ ہی کا ہے جسے انہوں

الأثرم

تراجم فقہاء

الأذرعی

نے ترک کر دیا ہے، یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اصول فقہ میں سب سے پہلے آپ ہی نے کتابیں تصنیف فرمائیں۔

بعض تصانیف: "الخروج"، "أدب القاضي" اور "الجوامع"۔
[الجواهر المضية ص ۲۲۰-۲۲۲؛ تاریخ بغداد ۱۴/۲۴۲؛

البدایہ والنہایہ ۱۰/۱۸۰]

الأثرم (؟-۲۶۱ھ)

یہ احمد بن محمد بن ہانی طائی یا کلبی، اسکافی ہیں، کنیت ابو بکر ہے، امام احمد کے شاگرد ہیں، امامت کے مقام پر فائز اور حفظ و اتقان میں فائق تھے، آپ کی بیدار مغزی حیرت انگیز حد تک بڑھی ہوئی تھی، امام احمد سے کثرت سے مسائل نقل کئے اور ان کی مرتب و محبوب تصنیف فرمائی، علم حدیث کا بھی بہت زیادہ اہتمام کرنے والے تھے۔

[انتہدیب: طبقات الخنابلہ ۱/۶۶؛ تذکرۃ الحفاظ ۲/۱۳۵؛

الأعلام للدرکلی ۱/۱۹۴]

الاجہوری (۹۶۷-۱۰۶۶ھ)

یہ علی بن محمد بن عبد الرحمن، نور الدین، اجہوری ہیں، مصر میں پیدائش ہوئی اور وہیں پر وفات بھی پائی، اپنے زمانہ میں مصر میں تمام مالکیوں کے شیخ تھے، فقیہ اور محدث ہیں، شمس الدین ربلی اور ان کے طبقہ سے اخذ علم کیا۔

بعض تصانیف: "شرح رسالۃ ابن ابی زید"، اور "مختصر خلیل فی الفقہ"، پر تین شروحات ہیں۔ آپ نے حدیث و عقائد وغیرہ میں بھی تصنیف و تالیف کا کام انجام دیا۔

[شجرۃ النور ص ۳۰۳؛ الأعلام للدرکلی ۱/۱۶۷؛ خلاصۃ الأثر

۱/۱۵۷]

احمد (۱۶۴-۲۴۱ھ)

یہ احمد بن محمد بن حنبل شیبانی ہیں، کنیت ابو عبد اللہ ہے، آپ بنو ذہل بن شیبان (جو قبیلہ بکر بن وائل کی جانب منسوب ہیں) ان میں سے تھے، حنبلی مذہب کے امام ہیں، فقہ کے ائمہ اربعہ میں سے ایک ہیں، آپ کا خاندانی تعلق "مرؤ" سے تھا، آپ بغداد میں پیدا ہوئے۔ مامون اور معتصم دونوں کے دور میں فتنہ خلق قرآن کی زد میں آئے، مگر آپ ڈٹے رہے، اور اللہ نے آپ کے ذریعہ اہل سنت و الجماعت کے مسلک کو قائم و دائم رکھا، جب واثق باللہ مر گیا اور متوکل خلیفہ ہوا تو اس نے امام احمد کا عز و اکرام کیا، کسی امیر و حاکم کو آپ ہی سے مشورہ کے بعد منتخب کرنا تھا۔

بعض تصانیف: "المسند" جس میں تیس ہزار احادیث ہیں، "المسائل"، "الأشربة" اور "فضائل الصحابة" وغیرہ۔

[الأعلام للدرکلی ۱/۱۹۲؛ طبقات الخنابلہ لابن یعلیٰ ص ۳-۱۱؛

طبقات الخنابلہ لابن ابی یعلیٰ ۱/۴-۲۰؛ البدایہ والنہایہ ۱۰/

۳۲۵-۳۴۳]

الأذرعی (۷۰۸-۷۸۳ھ)

یہ احمد بن حمدان بن عبد الواحد بن عبد الغنی اذرعی ہیں، شافعی فقیہ ہیں، ذہبی کے تلامذہ میں تھے، "أذرعات" شام میں پیدائش ہوئی، حلب کی مسند قضاء پر جلوہ فرور ہوئے، مسائل حلبیات کے بارے میں سبکی کبیر سے خط و کتابت کی جو ایک جلد میں معروف ہیں۔

بعض تصانیف: "التوسط و الفتح بین الروضة و الشرح" ۲۰ جلدوں میں، "غنیۃ المحتاج فی شرح المنہاج" اور "قوت المحتاج"۔

[معجم المؤلفین ۱/۱۵۱؛ البدایہ والنہایہ ۱۰/۳۵؛ الأعلام للدرکلی]

الازہری

تراجم فقہاء

الاشعری

الازہری (۲۸۲-۳۷۰ھ)

یہ محمد بن احمد بن ازہر ہروی ہیں، کنیت ابو منصور ہے، زبان و ادب کے امام ہیں، ہرات میں ولادت و وفات ہوئی، آپ کی ازہری نسبت آپ کے دادا ”ازہر“ کی طرف ہے، فن فقہ کی طرف توجہ مبذول کی تو اس میں نام پیدا کیا، اس کے بعد عربی زبان و ادب کا شوق سمایا تو اس کی طلب میں نکل پڑے اور قبیلوں کا چکر لگایا اور ان کے اخبار و احوال جمع کرنے میں تفصیل سے کام لیا مگر امطہ کی قید میں بھی آگئے تھے۔

بعض تصانیف: ”تہذیب اللغة“، ”الزاهر فی غریب ألفاظ الشافعی التی اودعها المزنی فی مختصرہ“ جسے کویت کی وزارت اوقاف و اسلامی امور نے شائع کیا ہے، اور قرآن کی ایک تفسیر بھی ہے۔

[لأعلام: طبقات السبکی ۱۰۶۲: الوفیات ۱/۵۰۱]

اسحاق بن راہویہ (۱۶۱-۲۳۸ھ)

یہ اسحاق بن ابراہیم بن مخلد ہیں، خاندان حنظلہ (تمیم کی شاخ) سے تھے، خراسان میں اپنے وقت کے عالم تھے، جمع حدیث کی خاطر ملکوں کی سیاحت کی، اور اتنا کمال پیدا کیا کہ امام احمد اور شیخین نے آپ سے اخذ و استفادہ کیا، آپ کے متعلق خطیب بغدادی نے لکھا ہے کہ: ”ان کی ذات فقہ، حدیث قوت حفظ، صداقت، زہد و تقویٰ سب کی جامع تھی“۔ نيساپور کو وطن بنایا اور وہیں ان کی وفات بھی ہوئی۔

[لأعلام للزرکلی: تہذیب التہذیب ۱/۲۱۶: الانتقاء ۱/۱۰۸]

الاسفرائینی (۳۲۴-۴۰۶ھ)

یہ احمد بن محمد بن احمد اسفرائینی ہیں، کنیت ابو حامد ہے، نيساپور کے

نواحی علاقہ خراسان کے ایک شہر ”اسفران“ (الف کے زیر کے ساتھ) کی طرف ان کی نسبت ہے، علم میں اشہاک کے ساتھ بغداد کو وطن بنا لیا یہاں تک کہ اپنے زمانہ کے شافعیہ کے امام بن گئے، اور شافعی مذہب کی ریاست ان کی طرف منتقل ہوگئی، صرف سترہ سال کی عمر میں فتویٰ دینے لگے تھے۔

بعض تصانیف: ”شرح المزنی“ یہ شرح ہے جو تقریباً پچاس جلدوں میں ہے، اسی طرح اصول فقہ میں ان کی شرح ہے۔

[طبقات الفقہاء للشیرازی ص ۱۰۳: طبقات الشافعیہ لابن

ہدایہ ص ۴۲: شذرات الذہب ۳/۱۷۸]

الاسفرائینی، ابواسحاق:

دیکھئے: ابواسحاق لاسفرائینی۔

اسماء بنت ابی بکر (؟-۷۳ھ)

یہ اسماء بنت ابی بکر الصدیقؓ عبد اللہ بن عثمان ہیں، اہل فضل صحابیات میں سے ہیں، حضرت عبد اللہ بن زبیرؓ کی والدہ ہیں۔ آپ کو ”ذات الطاقین“ کا خطاب دیا گیا تھا، کیونکہ آپ نے نبی کریم ﷺ اور صدیق اکبرؓ کے لئے بوقت ہجرت کھانا تیار کیا، اس کو باندھنے کے لئے کچھ نہیں ملا تو آپ نے اپنا پٹکا پھاڑا اور اسی سے باندھ دیا تھا۔ صحیحین میں آپ سے روایت کردہ ۵۶ احادیث ہیں۔

[لأعلام للزرکلی: لصاحبہ تاریخ الاسلام ۳/۱۳۳: البدایہ

والنہایہ]

الاشعری (۲۶۰-۳۲۴ھ)

یہ علی بن اسماعیل بن ابی بشر اشعری ہیں، بصرہ میں پیدا

اشہب

تراجم فقہاء

ام سلمہ

[الديباچ المذہب ص ۹۷؛ لأعلام للزركلي ۱/۳۳۶؛ وفیات الاعیان ۱/۷۹]

الاصطخري (۲۴۴-۳۲۸ھ)

یہ الحسن بن احمد بن یزید ہیں، "اصطخري" سے مشہور ہوئے، فقیہ ہیں، شافعیہ کے مشائخ میں سے ہیں، ابن سرتج کے ہم پلہ لوگوں میں تھے، قم کے قاضی بنے پھر بغداد کے محتسب مقرر ہوئے، مقتدر نے بحستان کا عہدہ قضاء سپرد کیا، آپ کے اخلاق میں سختی تھی۔

بعض تصانیف: "آداب القضاء"، ابن الجوزی نے اس کے بارے میں کہا کہ اس جیسی کتاب تالیف نہیں ہوئی، "الفرائض" اور "الشروط والوثائق و المحاضر و المسجلات"۔

[المنتظم ۶/۳۰۲؛ وفیات لأعیان ۱/۳۵۷؛ طبقات الشافعیہ ۲/۱۹۳]

ام سلمہ (؟-۵۹ھ)

یہ ہند بنت ابی امیہ بن مغیرہ بن عبد اللہ ہیں، قبیلہ مخزوم سے تھیں، ام المؤمنین ہونے کا شرف حاصل ہے، قدیم الاسلام اور اولین ہجرت کرنے والیوں میں سے ہیں۔ آپ کے شوہر ابو سلمہ بن عبد الاسد کے انتقال کے بعد ۴ھ میں نبی اکرم ﷺ نے آپ سے شادی کی۔ حضرت ام سلمہ انتہائی عقلمند اور صائب الرائے تھیں، آپ نے نبی کریم ﷺ، ابو سلمہ اور فاطمہ زہرا سے روایت کی ہے، اور آپ سے بہت سے لوگوں نے استفادہ کیا ہے، کتب حدیث میں آپ کی روایت سے تقریباً ۱۰۰ فتوے اور ۷۸ احادیث ملتی ہیں۔

[لإصابة فی تمییز الصحابہ ۲/۴۵۸؛ طبقات ابن سعد ۸/۶۰؛ سیر أعلام النبلاء ۲/۱۴۲؛ سنن البیہقی]

ہوئے اور بغداد میں بس گئے، متکلمین کے امام ہیں، اور دیگر علوم میں بھی دستگاہ رکھتے ہیں، آپ شافعی المسلک تھے، ابو اسحاق مروزی سے فقہ حاصل کیا، بلخین، معز لہ، شیعہ، جمیہ اور خوارج وغیرہ کا رد کیا۔ بعض تصانیف: "النبيين عن أصول الدين"، "خلق الأعمال" اور "كتاب الاجتهاد"۔

[طبقات الشافعیہ لابن السبکی ۲/۳۴۵؛ ہدیۃ العارفین؛ معجم المؤمنین ۷/۳۵]

اشہب (۱۴۵-۲۰۴ھ)

یہ اشہب بن عبد العزیز بن داؤد قیسی عامری جعدی ہیں، اپنے عہد کے دیار مصر کے فقیہ تھے، امام مالک کے تلامذہ میں تھے۔ امام شافعی نے ان کے بارے میں فرمایا: "مصر نے اشہب سے بڑا فقیہ نہیں پیدا کیا اگر ان کے اندر طیش نہ ہوتا"۔ ایک قول یہ ہے کہ ان کا نام مسکین تھا اور اشہب ان کا لقب تھا۔ مصر میں وفات ہوئی۔

[لأعلام للزركلي ۱/۳۳۵؛ تہذیب التہذیب ۱/۳۵۹؛ وفیات لأعیان ۱/۷۸]

اصبح (؟-۲۲۵ھ)

یہ اصبح بن فرج بن سعد بن مانع ہیں، عبد العزیز بن مروان کے غلام تھے، فسطاط کے رہنے والے ہیں، مصر میں مالکیہ کے عظیم المرتبت فقیہ تھے، مدینہ کا سفر امام مالک سے استفادہ کے لئے کیا، لیکن جس دن مدینہ میں داخل ہوئے اسی دن امام مالک کا انتقال ہو گیا، پھر انہوں نے ابن القاسم اور ابن وہب کی شاگردی اختیار کی، بعض علماء نے انہیں ابن القاسم پر بھی ترجیح دی ہے۔

بعض تصانیف: "الأصول"، "تفسیر غریب الموطأ" اور "كتاب آداب القضاء"۔

(الاوزاعی (۸۸-۱۵۷ھ)

یہ عبد الرحمن بن عمرو بن محمد اوزاعی ہیں، امام، فقیہ اور محدث و مفسر ہیں، دمشق کے ایک گاؤں ”اوزاع“ کی طرف نسبت ہے، دراصل وہ سندھ کے قیدیوں میں شامل تھے، یتیمی کی حالت میں پروان چڑھے، اور اپنی محنت سے علم و ادب حاصل کیا، یمامہ، بصرہ کا سفر کیا اور خوب کمال پیدا کیا۔ منصور نے مسند قضاء پیش کی تو انکار فرما دیا، بیروت میں بطور محافظ سرحد کے آئے اور وہیں وفات پائی۔

[البدایہ و انہایہ ۱۱۵/۱۰: تہذیب المعجم ۲۳۸/۶]

ب

البایرتی (۷۱۰ھ کے بعد-۷۸۶ھ)

یہ محمد بن محمد بن محمود (اور الدر الکامنہ میں ہے: محمد بن محمود بن احمد) البایرتی رومی ہیں، اطراف بغداد کے ایک گاؤں ”بایرتا“ کی طرف نسبت ہے، حنفی فقیہ ہیں، امام، محقق، باریک بین اور ماہر فن حدیث تھے، عربی اور اصول کے ماہر تھے۔ حلب اور پھر قاہرہ کا سفر کیا، وہاں کے علماء سے اکتساب فیض فرمایا، کئی دفعہ ان کو مسند قضاء کی پیش کش کی گئی مگر آپ نے قبول نہیں فرمایا، ”شیخونہ“ کی فتح کے آغاز سے ہی اس کی مشیت کا منصب آپ کو ملا۔

بعض تصانیف: ”شرح الہدایۃ“، ”شرح السراجیۃ“، ”فرائض میں“، ”مشارق الأنوار للصغانی“ کی شرح، اسی طرح ”شرح المنار“ اور ”شرح أصول البزدوی“۔

[الفتاویٰ البیہ ص ۱۹۵؛ الدرر الکامنہ ۲/۴۵۰: معجم المؤلفین

[۲۹۸/۱۱]

ایاس بن معاویہ (۴۶-۱۲۲ھ)

یہ ایاس بن معاویہ بن قرہ مزنی، قاضی بصرہ ہیں، ذکاوت و ذہانت میں ضرب المثل تھے، جاہل کہتے ہیں: ایاس قبیلہ مضر کے لئے باعث افتخار، قاضیوں کے درمیان بلند پایہ، معاملہ فہمی میں یکتا اور فرست میں عجبہ روزگار تھے، وہ ان لوگوں میں سے تھے جن کو واقعہ کی پہلے ہی خبر ہو جایا کرتی ہے، خلفاء کی نظر میں انہیں بڑا احترام حاصل تھا۔ مدائنی نے آپ کی سوانح پر ”زکن ایاس“ نامی کتاب لکھی ہے۔ وفات ”واسط“ میں ہوئی۔

[الأعلام للزکری: تہذیب المعجم ۳۹۰/۱: وفیات الأعیان؛

میزان الاعتدال ۱/۱۳۱]

الباجوری: یہ ابراہیم بن محمد بن احمد الباجوری ہیں۔
دیکھئے: الباجوری۔

الباجی (۴۰۳-۷۴۷ھ)

یہ سلیمان بن خلف بن سعد ہیں، کنیت ابو الولید اور نسبت الباجی

ہے، اندلس کے شہر ”باچہ“ کی طرف نسبت ہے، اکابر محدثین میں سے ہیں، اور مالکی فقہ کے مشاہیر میں شامل ہیں، تیرہ سال تک مشرق کا سفر کیا، پھر اپنے وطن لوٹ آئے اور فقہ و حدیث کی اشاعت کی، ان کے اور ابن حزم کے مابین بہت سے مناظرے، مباحثے اور مجالس ہوئیں، ابن حزم نے خود آپ کے علم و فضل کا اعتراف کیا ہے، ابن حزم کی تصنیفات کے جائے جانے کا آپ ہی سبب بنے، اندلس کے بعض علاقوں کے قاضی مقرر ہوئے۔

بعض تصانیف: ”الاستیفاء شرح الموطا“ جس کا اختصار ”المنتقى“ میں کیا، پھر ”المختصر“ کا اختصار ”الإيماء“ میں کیا، نیز آپ کی تصنیف ”شرح المدونة“ اور ”أحكام الفصول في أحكام الأصول“ بھی ہے۔

[الديباج المذهب ص ۱۲۲: لأعلام للدررکلی ۱۸۶۳]

البازل الأشهب:

دیکھئے: ابن مرتج۔

الباقلائی (۳۳۸-۴۰۳ھ)

یہ محمد بن طیب بن محمد بن جعفر ہیں، کنیت ابوبکر ہے، باقلانی (تاف کے زیر کے ساتھ) سے مشہور ہیں، باقلاء (لوبیا) فروشی کی وجہ سے یہ نسبت ہے، ابن الباقلائی اور قاضی ابوبکر سے بھی معروف ہیں، بصرہ کی پیدائش ہے، بغداد میں سکونت اختیار کی اور وہیں وفات ہوئی۔ آپ مشہور متکلم ہیں جنہوں نے رافضیوں، معتزلہ اور جہمیہ وغیرہ کا رد کیا، آپ عقائد میں ابوالحسن اشعری کے اور فقہ میں امام مالک کے پیرو تھے، مذہب مالکی کی سیادت آپ پر ختم تھی، آپ منصب قضاء پر فائز ہوئے، عضد الدولہ نے آپ کو شاہ

روم کی طرف سفیر بنا کر بھیجا تو آپ نے اس ذمہ داری کو بڑے حسن و خوبی سے انجام دیا، علماء نزاری کے ساتھ خود بادشاہ کی موجودگی میں آپ نے مناظرے کئے۔

بعض تصانیف: ”إعجاز القرآن“، ”الإنصاف“، ”البيان عن الفرق بين المعجزات و الكرامات“ اور ”التقريب والإرشاد“ اصول فقہ میں، جس کے بارے میں زرکشی نے کہا کہ یہ اپنے فن میں علی الاطلاق سب سے بہترین کتاب ہے۔

[لأعلام للدررکلی ۴۶۷: تاریخ بغداد ۹۷۵: ۳۷۵: وفيات لأعيان ۶۰۹: البحر المحیط فی لأصول للدررکشی: المقدمة]

البحیرمی (۱۱۳۱-۱۲۲۱ھ)

یہ سلیمان بن محمد بن عمر بحیرمی فقیہ شافعی ہیں، مغربی مصر کے گاؤں ”بحیرم“ کے رہنے والے تھے، بچپن ہی میں قاہرہ چلے آئے تھے، ازہر میں تعلیم حاصل کی، اور وہیں تدریس کے فرائض انجام دئے، آپ کی پینائی جاتی رہی تھی۔

بعض تصانیف: ”التجويد“ جو ”المنهج“ کی شرح ہے، ”تحفة الحبيب“ جو شرح الخطيب بنام ”الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع“ پر حاشیہ ہے۔

البخاری (۱۹۴-۲۵۶ھ)

یہ محمد بن اسماعیل بن ابراہیم ہیں، کنیت ابو عبد اللہ اور نسبت بخاری ہے، اسلام کے ممتاز عالم تھے، رسول اللہ ﷺ کی احادیث کے حافظ تھے بخارا میں پیدا ہوئے، بحالت یتیمی نشوونما ہوئی، ذہانت غضب کی پائی تھی، لہذا حفظ میں بڑے پختہ اور فائق تھے۔ طلب حدیث میں اسفار کئے، خراسان، شام، مصر اور حجاز وغیرہ

کے تقریباً ایک ہزار شیوخ سے سماعت فرمائی، اور تقریباً چھ لاکھ احادیث جمع فرما کر ان میں سے اپنی کتاب ”الجامع الصحیح“ میں صحیح ترین روایات منتخب فرمائیں جو تمام کتب حدیث میں سب سے زیادہ قابل اعتماد کتاب ہے۔

بعض تصانیف: نیز آپ کی کتابوں میں ”التاریخ“، ”الضعفاء“ اور ”الأدب المفرد“ وغیرہ ہیں۔

[لأعلام للدرر کلی: ۲۵۸/۵؛ تذکرۃ الحفاظ ۲/۱۲۲؛ تہذیب

اہل ہندیب ۹/۳۷؛ طبقات الخنابلہ لابن ابی یعلیٰ ۱/۲۷۱-۲۷۹؛

تاریخ بغداد ۲/۲-۳۶]

ائمہ مالکیہ میں ان کا شمار تھا، ”شیخ الاسلام“ کے خطاب سے متصف تھے۔ ابن عرفہ سے تحصیل علم کیا اور آپ کی صحبت میں تقریباً چالیس سال گزارے، حج کرنے کے بعد قاہرہ تشریف لائے، تو قاہرہ کے بعض لوگوں نے آپ سے استفادہ کیا، پھر تیونس ہی میں سکونت اختیار کی، اور وہاں فتویٰ کا دار و مدار آپ پر رہا۔

بعض تصانیف: ”جامع مسائل الأحکام مما نزل من القضايا للمفتين والحکام“ یہ ان کی کتاب ”الفتاویٰ“ کی تلخیص بھی ہو سکتی ہے، اسی طرح فقہ میں آپ کا ضخیم مجموعہ بھی ہے۔

[الضوء الملامح ۱۱/۳۳۳؛ دائرة المعارف للإسلامیہ ۳/۵۳۳؛

لأعلام ۶/۶؛ شجرة النور ص ۲۴۵]

البرلسی: یہ احمد شہاب الدین ہیں جن کا لقب ”عمیرہ“ تھا۔ دیکھئے: عمیرہ۔

البرزدوی (۴۰۰-۴۸۲ھ)

یہ علی بن محمد بن حسین ہیں، کنیت ابو الحسن، لقب فخر الاسلام اور برزدوی ہے، یہ ماوراء النہر میں حنفیہ کے امام تھے، علم اصول، حدیث، تفسیر کے ماہر تھے۔

بعض تصانیف: ”المبسوط“ گیارہ جلدوں میں، ”شرح الجامع الكبير للشيباني“ فقہ حنفی کی جزئیات میں، ”کنز الوصول إلى معرفة الأصول“ جو ”أصول البرزدوی“ سے معروف ہے۔

یہ محمد بن محمد بن حسین برزدوی کے علاوہ ہیں، ان کی کنیت ”ابو لیسر“ اور ”قاضی الصدر“ لقب تھا (۴۲۱-۴۹۳ھ)۔

[الجواهر المضية ۱/۲۷۱؛ معجم المؤلفین ۷/۱۹۲؛ معجم المطبوعات

البرادعی (بعض مراجع میں: البرادعی) ابو سعید (؟-۴۳۰ھ)

یہ خلف بن ابی القاسم بن سلیمان ازدی قیروانی ہیں، مالکی مذہب کے حافظ تھے، ابو الحسن قابسی کے اجلہ تلامذہ میں سے تھے۔ اپنے وطن قیروان سے ہجرت فرمائی، پہلے صقلیہ بعد میں اصفہان چلے آئے، یہاں اپنے آخری وقت تک درس و تدریس میں مشغول رہے۔

بعض تصانیف: ”تہذیب المدونة“ اور ”اختصارات الواضحة“ وغیرہ۔

[لأعلام للدرر کلی: معجم المؤلفین (اس میں یہ ہے کہ آپ ۴۳۰ھ

میں باحیات تھے)؛ ترتیب امدارک ۳/۷۰۸ (اور اس میں ہے کہ آپ کا سن وفات معلوم نہ ہو سکا)؛ امدیاج ص ۱۲۲]

المرزلی (۷۴۱-۸۴۱ھ یا ۸۳۳ یا ۸۴۴ھ)

یہ قاسم بن احمد بن محمد (بعض کے مطابق ابو القاسم بن محمد) بن اسماعیل بلوی مرزلی ہیں، قیروان کے ایک مقام ”مرزلة“ (باء اور زاء کے ضمہ کے ساتھ) کی طرف نسبت ہے، اپنے دور میں تیونس کے

البعوی

تراجم فقہاء

البعوی

العربیہ والمعربہ ص ۵۵۴]

الہوتی (۱۰۰۰-۱۰۵۱ھ)

یہ منصور بن یونس بن صلاح الدین بن حسن بن اوریس الہوتی ہیں، حنبلی فقیہ ہیں، مصر میں اپنے وقت کے شیخ حنابلہ تھے، مغربی مصر کی ایک بستی ”بہوت“ کی جانب نسبت ہے۔

بعض تصانیف: ”الروض المربع“ جو ”زاد المستقنع المختصر من المقنع“ کی شرح ہے، ”کشاف القناع عن متن الاقناع للحجاوی“ اور ”دقائق اولی النهی لشرح المنتہی“ تینوں کتابیں فقہ میں ہیں۔

[الأعلام للدرر کلی ۲/۸: ۲۴۹؛ خلاصۃ لأثر ۲/۴: ۲۶؛ خطط مبارک

۹/۱۰۰؛ ابن بشر ۱/۵۰]

البعوی (۲۳۶-۵۱۰ھ)

یہ حسین بن مسعود بن محمد فراء، بعوی، شافعی، فقیہ، محدث اور مفسر ہیں، خراسان میں ہرات اور مرو کے درمیان واقع خراسان کے گاؤں ”بعشور“ کی طرف نسبت رکھتے تھے۔

بعض تصانیف: ”التہذیب“ فقہ شافعی میں، ”شرح السنۃ“ حدیث میں اور ”معالم التنزیل“ تفسیر میں۔

[الأعلام للدرر کلی ۲/۲: ۲۸۴؛ ابن الاثیر ۶/۱۰۵]

البلقینی (۷۲۴-۸۰۵ھ)

یہ عمر بن رسلان بن نصیر، بلقینی، کنانی ہیں، کنیت ابو حفص اور لقب سراج الدین، شیخ الاسلام ہے، خاندانی تعلق ”عسقلان“ سے ہے، مغربی مصر کے ایک مقام ”بلقینہ“ میں پیدائش ہوئی، ان کے والد ان کو بارہ سال کی عمر میں قاہرہ لے آئے اور اسی کو وطن بنا لیا، اپنے عہد کے علماء سے تحصیل علوم میں لگے رہے، فقہ اور اصول فقہ میں بہت عالی مرتبہ پر پہنچے، یہاں تک کہ دوسرے علوم سے مناسبت کے ساتھ فقہ شافعی کا آپ پر انحصار رہ گیا تھا، آپ حافظ حدیث ہونے کے ساتھ درجہ اجتہاد کو پہنچے ہوئے تھے، تعلیم و تدریس، قضاء اور افتاء کی پوری مہارت حاصل تھی، دار العدل دمشق کا محکمہ افتاء اور دمشق کا قضاء ان کے سپرد ہوا۔

بعض تصانیف: ”تصحیح المنہاج“ فقہ میں چھ جلدوں میں، ”حواش علی الروضة“ دو جلدوں میں، اور ترمذی کی دو شرحیں۔

[اضواء الملاح ۶/۸۵؛ شذرات الذہب ۷/۵۱۱؛ معجم المؤلفین

۲۰۵/۵]

البعوی (یا الباجوری) (۱۱۹۸-۱۲۷۷ھ)

یہ ابراہیم بن محمد بن احمد باجوری جامع ازہر کے شیخ اور شافعی فقیہ ہیں، آپ مصر کے شہر منوفیہ کے ایک گاؤں باجور (یا بیجور) میں پیدا ہوئے، اور تعلیم ازہر میں مکمل کی۔

بعض تصانیف: ”التحفة الخیریة علی الفوائد الشنشوریة فی القرائض“، ”تحفة المرید علی جوہرة التوحید“ اور شرح ابن قاسم پر حاشیہ۔

[معجم المؤلفین ۱/۸۴؛ معجم المطبوعات ص ۵۰۷؛ ایضاح

المکون ۱/۲۴۴]

دونوں اصول میں ہیں۔

[الدرر الکامنہ ۳/۵۰: الفتح المبین فی طبقات الاصولیین
۲/۶۰: معجم المؤمنین ۱۲/۲۲۸: لأعلام للدرکلی ۸/۱۳۳]

تقی الدین (الشیخ): یہ احمد بن عبدالحلیم بن تیمیہ حنبلی ہیں۔
دیکھئے: ابن تیمیہ۔

ت

الترمذی (۲۰۹-۲۷۹ھ)

یہ محمد بن عیسیٰ بن سورہ سلمیٰ بوغی ترمذی ہیں، کنیت ابو عیسیٰ ہے، علماء حدیث اور حفاظ حدیث کے ائمہ میں سے ہیں، دریائے جیحون کے قریب واقع ”ترمذ“ نامی جگہ کے رہنے والے تھے۔ آپ امام بخاری کے شاگرد تھے، اور امام بخاری کے بعض مشائخ میں ان کے شریک تھے، حفظ و ذہانت میں آپ ضرب المثل تھے۔

بعض تصانیف: ”الجامع الکبیر“ جو ”سنن الترمذی“ کے نام سے معروف ہے، اہل سنت و الجماعت کے نزدیک حدیث کی سب سے مقدم چھ کتب میں سے ایک یہ بھی ہے، ”الشمائل النبویة“، ”التاریخ“ اور ”العلل“ حدیث میں۔

[لأنساب للسمعانی ص ۹۵: التہذیب ۹/۳۸۷: تذکرۃ الحفاظ]

التفتازانی (۷۱۲-۷۹۱ھ)

یہ مسعود بن عمر بن عبد اللہ تفتازانی ہیں، لقب سعد الدین ہے، خراسان کے علاقہ ”تفتازان“ کی طرف نسبت رکھتے تھے، فقیہ اور اصولی تھے، بعض لوگ آپ کو حنفی بتاتے ہیں اور دیگر شافعی ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں، نیز آپ مفسر، متکلم، محدث اور ادیب بھی تھے۔

بعض تصانیف: ”التلویح فی کشف حقائق التنقیح“ اور ”حاشیة علی شرح العضد علی مختصر ابن الحاجب“ یہ

التقی الفاسی:

دیکھئے: الفاسی۔

ث

الثوری (۹۷-۱۶۱ھ)

یہ سفیان بن سعید بن مسروق ثوری ہیں، بنی ثور بن عبدمنانہ میں سے ہیں، حدیث میں ”امیر المؤمنین“ کہے گئے، تقویٰ میں نہایت بلند مقام رکھتے تھے، پہلے منصور نے پھر مہدی نے آپ کو طلب کیا تاکہ آپ قضاء کے منصب کو قبول کر لیں، مگر آپ دونوں کی نگاہوں سے کئی سال تک روپوش رہے اور اسی حالت میں آپ کا بصرہ میں انتقال ہوا۔

بعض تصانیف: ”الجامع الکبیر“ اور ”الجامع الصغیر“ دونوں حدیث میں ہیں، اور ایک کتاب فرائض میں ہے۔

[لأعلام للدرکلی ۳/۱۵۸: الجواهر المضية ۱/۲۵۰: تاریخ بغداد
۹/۱۵۱]

تھی، آپ امام وقت تھے، دور دراز سے طالبان علم وفقہ آپ کی طرف کھنچے چلے آتے تھے، عہدہ تضا کو قبول کرنے کی پیشکش کی گئی مگر آپ نے قبول کرنے سے معذرت فرمادی، کئی دفعہ درخواست کی گئی مگر آپ راضی نہ ہو سکے۔

بعض تصانیف: ”احکام القرآن“، اپنے استاذ ابو الحسن کرخی کی مختصر کی ”شرح“، نیز ”شرح مختصر الطحاوی“ اور ”شرح الجامع الصغیر“ وغیرہ۔

[الجوہر المفید ۱/۸۴: لأعلام ۱/۱۶۵: البدایہ والنہایہ ۱۱/۲۵۶؛
لإمام أحمد بن علی الرازی البصا ص ۱۱۱ کتوزعمیل جاسم النشمی]

المجمل (؟-۱۲۰۴ھ)

یہ سلیمان بن عمر بن منصور عجمی ہیں، ”جمل“ سے مشہور ہیں، فقیہ، مفسر اور شافعی تھے، مغربی مصر کے گاؤں ”منیہ عجمی“ کے باشندہ تھے، قاہرہ منتقل ہوئے اور ازہر میں استاذ مقرر کئے گئے۔

بعض تصانیف: ”حاشیہ علی تفسیر الجلالین“ اور ”فتوحات الوہاب“ جو شرح الحج پر حاشیہ ہے اور فقہ شافعی میں ہے۔

[لأعلام للدرکلی: تاریخ الجبرتی ۲/۱۸۳]

جنون:

دیکھئے: کتون۔

الجوبینی (؟-۴۳۸ھ)

یہ عبد اللہ بن یوسف بن محمد بن حیو، جوینی ہیں، اطراف نیشاپور کے مقام ”جوین“ کی جانب منسوب ہیں، نیشاپور میں سکونت رہی اور

ج

جابر (۱۶ق ۵-۷۸ھ)

یہ جابر بن عبد اللہ بن عمر بن حرام انصاری، سلمی، صحابی ہیں، بیعت عقبہ میں شریک تھے، نبی اکرم رسول ﷺ کی صحبت اقدس میں انیس (۱۹) غزوات میں شریک ہوئے، ان خوش نصیبوں میں شامل ہیں جنہوں نے رسول اللہ ﷺ سے کثرت سے روایت کی ہے، اخیر زندگی میں آپ نے مسجد نبوی میں تعلیم و تعلم کا ایک حلقہ لگایا تھا اور لوگ آپ کے چشمہ علم سے سیراب ہوتے تھے، انتقال سے پہلے آپ کی بیٹائی جاتی رہی تھی، مدینہ میں ہی وفات پائی۔

[لإصابہ ۱/۲۱۳ طبع التجاریہ: لأعلام للدرکلی ۲/۹۲]

الجامع: نوح بن ابی مریم:

دیکھئے: ابو عصمہ۔

البصا ص (۳۰۵-۳۷۰ھ)

یہ احمد بن علی، ابو بکر الرازی ہیں، بصا ص کے لقب سے معروف ہیں، ”رے“ کے رہنے والے تھے، فقہاء حنفیہ میں سے ہیں، بغداد میں سکونت تھی اور وہیں تدریسی مشغلہ بھی جاری رہا، آپ نے ابو ذہبیل زجاج اور ابو الحسن کرخی سے فقہ حاصل کیا، آپ سے لاتعداد فقہاء نے کسب فیض کیا، مسلک حنفی کی مشیخت آپ کے وقت میں آپ ہی پر ختم

شرح، اور ”سنن أبی داؤد“ کے ایک حصہ کی شرح۔
[الذیل علی طبقات الحنابلہ ۲/۳۶۲: الدرر الکامنہ ۳/۳۷۷: ۳۳۷]
معجم المؤلفین ۸/۱۰۹]

الحاکم الشہید (؟-۳۳۳ھ)

یہ محمد بن محمد بن احمد ہیں، ابو الفضل، مروزی سلمی بلخی ہیں، ”حاکم شہید“ سے مشہور تھے، قاضی اور وزیر ہونے کے ساتھ مرو کے عالم اور اپنے زمانہ میں حنفیہ کے امام تھے، بخارا کی مسند قضاء آپ کے حصہ میں آئی، ساسانی حکام میں سے بعض کی وزارت بھی آپ نے کی۔ پغلوں کی سازش کی بنا پر کمسنی میں ہی آپ کو شہید کر دیا گیا، مرو میں مدفین عمل میں آئی۔

بعض تصانیف: ”الکافی“ اور ”المنتقى“ دونوں فقہ حنفی میں ہیں۔
[الجواهر المضية ۲/۱۱۲: الفوائد البہیہ ص ۱۹۵: لا اعلام للورکلی ۲۲۲/۷]

الحجوی (۱۲۹۱-۱۳۷۶ھ)

یہ محمد بن حسن حجوی، ثعالبی، زینبی ہیں، ثعالبی کی نسبت الجزائر کے قبیلہ ”ثعالبہ“ کی جانب ہے، معتقل کے عرب کا یہ ایک مشہور قبیلہ ہے، اور زینبی کی نسبت حضرت علیؑ و فاطمہؑ کی صاحبزادی زینبؑ کی جانب ہے، مسلک کے اعتبار سے مالکی تھے، اپنے والد اور دیگر علماء سے فاس ہی میں تحصیل علوم و فنون کی، پھر ”جامع القروین“ سے سند فراغت حاصل کی اور اسی یونیورسٹی میں درس دینا شروع کر دیا، مراکش میں حکومت عزیز یہ کے اخیر دور میں کئی عہدوں پر فائز ہوئے، جن میں وزارت تعلیم، وزارت عدل اور اعلیٰ شرعی کورٹ کی صدارت تھی۔

وہیں وفات ہوئی۔ فقہاء شافعیہ میں بڑے مرتبہ کے ہیں، قتال مروزی، ابو طیب صعلو کی وغیرہ سے علم و فضل حاصل کیا۔ صابونی لکھتے ہیں: ”اگر آپ بنی اسرائیل میں ہوتے تو وہ لوگ آپ کے اخلاق و شمائل محفوظ کر کے ہمارے سامنے نقل کرتے اور آپ کے وجود پر فخر کرتے“۔ آپ کے فرزند عبد الملک جویشی ”امام الحرمین“ کے لقب سے مشہور ہوئے، اور وہ بھی کبار فقہاء شافعیہ میں سے تھے۔

بعض تصانیف: ”الفروق“، ”السلسلة“، ”التبصرة“ اور ”التفسیر“۔

[طبقات السبکی ۳/۲۰۸-۲۰۹: لا اعلام للورکلی ۲/۲۹۰]

ح

الحارثی (۶۵۲ یا ۶۵۳-۷۱۱ھ)

یہ مسعود بن احمد بن مسعود، سعد الدین، ابو محمد حارثی ہیں، بغداد کے قصبہ ”حارثیہ“ کی طرف منسوب ہیں۔ اپنے وقت میں حنابلہ کے پیشوا تھے، فقیہ، مناظر، مفتی اور حدیث اور اس کے جملہ فنون کے عالم تھے، عربی زبان و اصول سے بھی حصہ وافر پایا تھا، پیدائش بغداد میں ہوئی اور بچپن مصر میں گذرا، وہیں پر سماعت علم کی، سکونت دمشق میں اختیار کی، اور وہاں ”مدرستہ لحدیث انوریہ“ کی مسند مشیخت پر فائز ہوئے، متعدد مقامات پر درس و تدریس کا مشغلہ جاری رہا، ڈھائی سال تک قضاء کے منصب پر فائز رہے۔

بعض تصانیف: فقہ حنبلی کی کتاب ”المقنع“ کے ایک حصہ کی

الحربى ابواسحاق

تراجم فقہاء

الحسن بن زیاد

بعض تصانیف: ”الفکر السامی فی تاریخ الفقہ الإسلامی“، ”رسالة فی الطلاق“ اور ”النظام الاجتماعی فی الإسلام“۔

ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے قدری فرقہ کے مذہب کو اختیار کر لیا تھا، اور یہ بھی منقول ہے کہ اس قول سے رجوع کر کے اہل حق کے مطابق ”خیر و شر تقدیر سے ہیں“ کا اقرار کر لیا تھا۔

[معجم المؤلفین ۱۸۷/۹: مقدمہ کتاب ”الفکر السامی فی تاریخ

[تہذیب اہنذیب ۲/۲۶۳-۲۷۱: لا ۲/۲۴۲: علام للدرکلی

”الحسن البصری“ للاحسان عباس]

الفقہ الاسلامی“]

الحربى ابواسحاق (۱۹۸-۲۸۵ھ)

الحسن بن حنی (۱۰۰-۱۶۹ھ)

یہ ابراہیم بن اسحاق بن ابراہیم حربی ہیں، بغداد کے ایک محلہ کی جانب نسبت ہے، امام اور فقیہ تھے، امام احمد بن حنبل کے شاگردوں میں ہیں، اور ان سے ان کے مسائل کی روایت کی ہے، وہ محدث بھی تھے اور ادب و لغت کے بڑے ماہر تھے۔

یہ حسن بن صالح بن حنی، ہمدانی ثوری، محدث ہیں، ایک جماعت ان کی تصنیف کرتی ہے، اور ان پر نفاق، بدعت، تشیع، ترک جمعہ اور امت پر تلوار اٹھانے کا الزام لگاتی ہے، اور دوسری جماعت نے آپ کے ثقہ ہونے کی تصدیق کی ہے، حتیٰ کہ بعض نے آپ کو فقہ اور تقویٰ کے اعتبار سے سفیان ثوری کے ہم پلہ قرار دیا ہے۔

بعض تصانیف: ”مناسک الحج“ اور ”الهدایا والسنة فیہا“ وغیرہ۔

[تہذیب اہنذیب ۲/۲۸۸]

[تذکرۃ الحفاظ ۲/۱۳۷: طبقات الحنابلہ ۱/۸۶: لا ۲/۲۴۲: علام للدرکلی]

الحسن بن زیاد (؟-۲۰۴ھ)

الحسن البصری (۲۱-۱۱۰ھ)

یہ حسن بن زیاد کوفی ہیں، امام ابو حنیفہ کے تلمیذ تھے، کوفہ (موتی) کی تجارت کرتے تھے اس لئے کوفی (موتی والا) نسبت ہو گئی، اہل کوفہ میں سے تھے، بغداد آ کر مقیم ہو گئے، امام ابو یوسف وغیرہ ایک جماعت سے علم و کمال حاصل کیا، حدیث شریف سے اخذ و استنباط کرنے کی طرف آپ کا زیادہ رجحان تھا، سوال قائم کرنے اور جزئیات مستنبط کرنے میں بڑھے ہوئے تھے، کوفہ کے قاضی بنے پھر اس سے استعفیٰ دیدیا۔

یہ حسن بن یسار بصری، تابعی ہیں، کنیت ابو سعید تھی، آپ کے والد یسار ”میان“ کے قیدیوں میں آئے تھے اور انصار میں سے کسی کے غلام تھے۔ حسن بصری مدینہ میں پیدا ہوئے، ان کی والدہ حضرت ام سلمہؓ کی دایہ تھیں، آپ نے صحابہ کو پایا اور ان میں سے کچھ حضرات سے سماعت کی۔ آپ بڑے بہادر، خوبصورت، عبادت گزار، فصیح اللسان اور علم و فضل کے حامل تھے، حضرت انس بن مالک وغیرہ نے خود ان کے ان اوصاف کی شہادت دی ہے، آپ بصرہ کے امام تھے۔ آپ اولاد والی خراسان ربیع بن سلیمان کے منشی تھے، عمر بن عبدالعزیز کے عہد میں بصرہ کے قاضی ہوئے، بعد میں مستعفی ہو گئے۔

بعض تصانیف: ”أدب القاضی“، ”معانی الإیمان“ اور ”الخراج“۔

[الجوہر المصیہ ۱/۱۹۳: الفوائد اہنیہ ص ۶۰: لا ۲/۲۰۵]

الحصکھی

تراجم فقہاء

الحلوانی

الحصکھی (۱۰۲۵-۱۰۸۸ھ)

کے موضوع پر دو جلدیں ہیں۔

[نیل الابدان بنظرین الدیناج ص ۳۳۷؛ لأعلام للزکلی
۲۸۶/۷؛ المہمل العذب ۱/۱۹۵؛ بروکلمان ۲/۵۰۸ (۳۸۷)؛
تکملة بروکلمان ۲/۵۲۶]

یہ محمد بن علی بن محمد علاء الدین حصکھی ہیں، دیار بکر میں واقع
”حصن کیفا“ نامی شہر کی طرف نسبت ہے، اب وہ ایک معمولی قصبہ
ہے، جس کا محرف نام ”حصکیف“ لکھا جاتا ہے، اور آج کل
”شرناخ“ کے نام سے مشہور ہے۔ دمشق میں ولادت و وفات ہوئی،
حنفی فقہ و اصول کے ماہر تھے، فن تفسیر و حدیث اور نحو میں ید طولی رکھتے
تھے، فقہ کا علم خیر الدین ربلی اور فخر مقدسی حنفی سے حاصل کیا، ان کے
اور بھی بہت سے اساتذہ تھے، آپ سے بہت زیادہ لوگوں نے علم
حاصل کیا اور خوب نفع اٹھایا، دمشق میں حنفیہ کے افتاء کا کام آپ ہی
کے سپرد رہا۔

الحلوانی (؟-۴۴۸ھ)

یہ عبد العزیز بن احمد بن نصر حلوانی ہیں، ”شمس الامم“ کے
خطاب سے مشہور ہیں، ”حلوانی“ حلوانی فرخت کرنے کی طرف
نسبت ہے، ”حلوانی“ بھی بعض لوگ کہتے ہیں، حنفی فقیہ ہیں، بخارا
میں حنفیہ کے امام تھے۔ ”کش“ میں انتقال فرمایا اور تدفین بخارا
میں ہوئی۔

بعض تصانیف: ”الدر المختار شرح تنویر الأبصار“،
”الدر المنتقى شرح ملتقى الأبحر“ اور ”إفاضة الأنوار
شرح المنار“ اصول میں۔

بعض تصانیف: ”المسبوط“ فقہ میں، ”النوادر“ فروع میں،
”فتاویٰ“، اور ”شرح أدب القاضي لأبي يوسف“۔

[خلاصة لأثر ۲/۶۳؛ معجم المؤلفين ۱۱/۵۶؛ لأعلام ۷/۱۸۸؛
معجم المطبوعات العربية والمعربة ص ۷۷۸]

[لأعلام للزکلی؛ الفوائد البہیہ ص ۹۵؛ الجواهر المضية ۱/۳۱۸]

الحلوانی (۴۳۹-۵۰۵ھ)

یہ محمد بن علی بن محمد ہیں، ابو الفتح کنیت ہے، ”حلوانی“ حلوانی
فرخت کرنے کی وجہ سے نسبت تھی، بغداد کے باشندہ ہیں، اپنے دور
میں شیخ الحدیث تھے، فقہ کا حصول اصول اور فروع دونوں کے اعتبار
سے کیا، اور دونوں میں کمال کو پہنچے، افتاء و تدريس کی خدمات انجام
دیں۔

الخطاب (۹۰۲-۹۵۴ھ)

یہ محمد بن محمد بن عبد الرحمن ریحنی ہیں، ”خطاب“ سے مشہور تھے،
مالکی فقیہ ہونے کے ساتھ علماء صوفیہ میں آپکا شمار تھا، خاندانی سلسلہ
مراکش سے ہے، آپ مکہ مکرمہ میں پیدا ہوئے اور شہرت پائی، مغربی
طرابلس میں انتقال فرمایا۔

بعض تصانیف: ”کفاية المبتدی“ فقہ میں ایک جلد، ”مختصر
العبادات“، اور اصول فقہ میں ایک کتاب دو جلدوں میں ہے۔

بعض تصانیف: ”مواهب الجلیل فی شرح مختصر
خلیل“ چھ جلدوں میں فقہ مالکی میں، ”شرح نظم نظائر رسالة
القیروانی لابن غازی“، فلکی علوم کی روشنی میں بغیر کسی مشین کے
نمازوں کے اوقات متعین کرنے کے طریقہ پر ایک رسالہ، اور لغت

[الذیل علی طبقات الحدیث ۱/۱۰۶؛ لأعلام ۷/۱۶۳؛ معجم
المؤلفين ۱۱/۵۰]

اُحْمَرِی (۳۳۸-۳۰۳ھ)

یہ حسین بن حسن بن محمد بن حلیم ہیں، کنیت ابو عبد اللہ تھی، حرجان میں پیدائش اور بخارا میں نش نما ہوئی، ابو بکر قتال اور اوونی کی خدمت میں زانوئے تلمذتہ کیا، آپ شافعی فقیہ اور ماہر فن امام تھے۔ ذہبی نے کہا ہے کہ وہ اپنے مذہب میں مستقل رائے رکھنے والے اور ماوراء النہر کے علاقے میں شوافع کے سربراہ تھے، خراسان کے علاقہ میں قضا کے منصب پر فائز رہے۔

بعض تصانیف: ”المنہاج فی شعب الایمان“۔

[طبقات الشافعیہ لابن السبکی ۳/۱۴۷؛ اُحْمَرِی فی خبر من غیر

۳/۸۴؛ تذکرۃ الحفاظ ۳/۲۱۹]

حماد بن ابی سلیمان (؟-۱۲۰ھ)

یہ حماد بن ابی سلیمان، مسلم ہیں، ولاء کے اعتبار سے اشعری ہیں، فقیہ اور تابعی ہیں، کوفہ کے باشندہ تھے، امام ابو حنیفہ کے اساتذہ میں ہیں، آپ نے ابراہیم نخعی وغیرہ سے فقہ کی تحصیل کی، اور ان کے تلامذہ میں آپ سب سے بڑے فقیہ تھے، ابراہیم نخعی کی روایت کے علاوہ حدیث میں دوسروں سے روایت ضعیف سمجھی جاتی ہے، فقہ میں آپ ماہر تھے۔

[تہذیب التہذیب ۱۶/۳؛ اُحْمَرِی لابن الندیم ص ۲۹۹؛

طبقات الفقہاء للشیرازی ص ۶۳]

خ

اُحْمَرِی (یا اُحْرَاشِی) (۱۰۱۰-۱۱۰۱ھ)

یہ محمد بن عبد اللہ خراشی مالکی ہیں، جامعہ ازہر کے سب سے پہلے شیخ ہیں، خراشی مصر کے جزیرہ میں واقع گاؤں ”ابو خراش“ کی طرف نسبت ہے۔ ”التاج“ میں لکھا ہے: ”خراش بر وزن سحاب ہے۔“ تاہرہ میں قیام تھا اور وہیں انتقال بھی ہوا، آپ صاحب فضل فقیہ تھے۔ بعض تصانیف: ”الشرح الکبیر علی متن خلیل“، ”الشرح الصغیر علی متن خلیل“ فقہ مالکی میں، اور ”الفرائد السنیة شرح المقدمة السنوسیة“ توحید میں۔

[الأعلام للورکلی ۷/۱۱۸؛ تاریخ لأزہر ص ۱۴۴؛ سلک الدرر

۲/۶۲؛ نیز دیکھئے: مقدمہ حاشیة العدوی علی شرحہ لمختصر خلیل، جس میں

ان کے حالات مذکور ہیں]

اُحْمَرِی (؟-۳۳۴ھ)

یہ عمر بن حسین بن عبد اللہ، ابو القاسم، خرقی، بغدادی ہیں، خرق (پھٹے کپڑوں) کی خرید و فروخت کی جانب نسبت ہے، حنبلی مسلک کے عظیم ترین فقہاء میں شمار ہوتے ہیں، بنی بویہ کے دور حکومت میں صحابہ کرام پر سب و شتم کا ستم دیکھ کر بغداد سے نکل گئے، اپنی تصنیفات کو بھی بغداد کے مکان ہی پر چھوڑ دیا تھا، وہ سب جل گئیں اور منظر عام پر نہ آسکیں، بس ”مختصر اُحْمَرِی“ نام کی ایک مختصر

الخصاف

تصنيف رہ گئی جس کی شرح علامہ ابن قدامہ نے ”المغنی“ وغیرہ میں کیا ہے۔

[طبقات الخنابلہ ۲/۵۵: لآعلام للزرکلی ۵/۲۰۲]

الخصاف (؟-۲۶۱ھ)

یہ احمد بن عمرو (اور بقول بعض: عمر) بن مہیر (بقول بعض: مہران) شیبانی ہیں، کنیت ابو بکر ہے، ”خصاف“ سے مشہور ہیں، حنفی فقہ میں درجہ امامت پر فائز تھے، بغداد کے رہنے والے تھے، حدیث کی روایت بھی کی ہے، آپ علم الفرائض اور حساب کے ماہر اور اپنے اصحاب کے مذہب سے خوب واقف تھے۔ ان کو مہندی باللہ کے یہاں بڑا مقام حاصل تھا، مہندی کے لئے آپ نے ایک کتاب خراج کے موضوع پر تصنیف فرمائی، آپ زہد واقع ہوئے تھے، اپنے ہاتھ سے کما کر کھایا کرتے تھے۔ شمس الاممہ حلوانی فرماتے ہیں: ”خصاف علم و معرفت میں بہت عظیم شخصیت ہیں، ان کی اتباع و پیروی ہر طرح درست ہے۔“

بعض تصانیف: ”الأوقاف“، ”الحیل“، ”الشروط“، ”الموصایا“، ”أدب القاضي“ اور ”کتاب العصیر“۔

[الجواهر المضية ۱/۸۷-۸۸: تاج التراجم ص ۷: لآعلام

للزرکلی ۱/۱۷۸]

الخطابی (۳۱۹-۳۸۸ھ)

یہ احمد بن محمد بن ابراہیم ہستی ہیں، ابو سلیمان ان کی کنیت ہے، کامل کے رہنے والے تھے، حضرت زید بن الخطاب (برادر حضرت عمر بن الخطابؓ) کی نسل سے ہیں، فقیہ اور محدث تھے۔ سمعانی نے ان کے بارے میں کہا ہے: ”وہ حدیث و سنت کے ائمہ میں سے ہیں۔“

تراجم فقہاء

الخلال

بعض تصانیف: ”معالم السنن فی شرح سنن أبی داؤد“، ”غریب الحدیث“، ”شرح البخاری“ اور ”الغنیة“۔

[لآعلام للزرکلی: معجم المؤلفین ۱/۱۶۶: طبقات الشافعیہ

[۲۱۸/۲

الخطیب اشربینی:

دیکھئے: اشربینی۔

خلاس (تاریخ وفات معلوم نہ ہو سکی)

یہ خلاص (خاء کے کسرہ کے ساتھ) بن عمرو بجزری ہیں، بصرہ کے رہنے والے تھے، تابعی قدیم اور ثقہ ہیں، عمار بن یاسر، ابن عباس اور عائشہؓ سے حدیث سنی ہے، اور حضرت علی بن ابی طالب اور حضرت ابو ہریرہؓ سے روایات نقل کرتے ہیں، اور آپ سے مالک بن دینار، قتادہ، عوف اعرابی وغیرہ نے روایات کی ہیں، کہتے ہیں کہ آپ کا حضرت علیؓ سے روایت کرنا کتاب کے واسطے سے ہے سماع کے طریقہ پر نہیں ہے۔ ابن سعد کہتے ہیں: ”آپ کے پاس ایک صحیفہ تھا جس سے آپ روایت حدیث کرتے تھے۔“

[الطبقات لابن سعد ۷/۱۰۸: تہذیب لآسماء والملغات ۱/۱۷۷]

الخلال (؟-۳۱۱ھ)

یہ احمد بن محمد بن ہارون ہیں، ابو بکر کنیت ہے اور ”خلال“ سے معروف ہیں، حنبلی فقیہ تھے، امام احمد کے تلامذہ کی ایک بڑی جماعت سے سنا، خصوصاً امام احمد کے دونوں بیٹوں صالح اور عبد اللہ سے اور ابو داؤد بختانی وغیرہ سے۔ امام احمد کے مسائل کی ان ہی حضرات سے سماع کی، اور پھر دور دراز ملکوں کی باد یہ بیانی کی تا کہ جن جن

خلیل

تراجم فقہاء

الدارمی

حاصل تھی، مصر کا سفر کیا اور ازہر میں تعلیم پا کر اپنے ملک لوٹ گئے، اور تعلیم و تدریس نیز افتاء کا کام شروع کیا۔ آپ سے بڑے بڑے علماء، مفتیوں اور مدرسوں نے علوم کی تحصیل کی۔

بعض تصانیف: ”الفتاویٰ الخیریة لرفع البریة“، ”مظہر الحقائق الخفیة من البحر الرائق“ فقہ حنفی کی جزئیات میں، اور ”حاشیة علی الأشباہ و النظائر“۔

[خلاصہ لائبریری: ۱۳۴۲/۲؛ مجمع المؤلفین ۱۳۲۲/۴؛ لآعلام

۳۷۴/۴]

حضرات نے امام سے سنا ہوان کے پاس سے جمع کریں، یا سننے والوں سے جنہوں نے سنا ہوان سے جمع کریں۔ مسلک کے شیوخ بھی آپ کے فضل و سبقت کی شہادت دیتے تھے۔ ان کے بارے میں ابو بکر عبد العزیز نے لکھا ہے: یہ بلاشبہ حنبلی مذہب کے امام ہیں۔ بعض تصانیف: ”الجامع لعلوم الإمام أحمد“، ”العلل“، ”تفسیر الغریب“، ”الأدب“ اور ”أخلاق أحمد“۔

[طبقات الختالہ لابن ابی یعلیٰ ۱۲/۲؛ لآعلام للورکلی ۱۹۶/۱؛

تذکرۃ الحفاظ ۷/۳]

خلیل (؟-۷۷۶ھ)

یہ خلیل بن اسحاق بن موسیٰ، ضیاء الدین، الجندی ہیں، کیونکہ وہ سپاہیوں کا سالباں پہنتے تھے، مذہب مالکی کے محقق فقیہ تھے، علم قاہرہ میں حاصل کیا، امام مالک کے مسلک پر عہدہ افتاء کی مسند نشینی کی، مکہ میں جا کر بس گئے، اور طاعون میں وفات ہوئی۔

بعض تصانیف: ”المختصر“ جو فقہ مالکی کی بنیاد ہے اور جس پر ان کی اکثر شروحات کا دار و مدار ہے، ”شرح جامع الأمہات“ جو ”مختصر ابن حاجب“ کی شرح ہے اور جس کا نام ”التوضیح“ رکھا، اور ”المناسک“۔

[الذیباچ المدبب ص ۱۱۵؛ لآعلام: زرکلی ۳۶۴/۲؛

الدرر الکامنہ ۸۶/۲]

خیر الدین الرملی (۹۹۳-۱۰۸۱ھ)

یہ خیر الدین بن احمد بن نور الدین علی ایوبی علیہ السلام فاروقی رملی ہیں، فلسطین کے گاؤں ”رملہ“ میں پیدائش ہوئی اور وہیں نشوونما ہوئی، حنفی فقیہ، مفسر، محدث، لغوی ہیں، بہت سے علوم میں یکساں دست رس

و

الدارمی (۱۸۱-۲۵۵ھ)

یہ عبد اللہ بن عبد الرحمن بن فضل تمیمی دارمی ہیں، ابو محمد کنیت اور وطن سمرقند ہے، مفسر، محدث اور فقیہ تھے۔ سمرقند کے قاضی بن جانے کی درخواست کی گئی تو انکار فرما دیا، سلطان وقت نے جب زیادہ ہی اصرار کیا تو (عہدہ قضاء قبول کرنے کے بعد) ایک فیصلہ کیا پھر اپنا استعفیٰ پیش کر دیا، تو آپ کے استعفیٰ کو قبول کر لیا گیا۔

بعض تصانیف: ”السنن“ اور ”الثلاثیات“ یہ دونوں حدیث میں ہیں، ”المسند“، ”التفسیر“ اور کتاب ”الجامع“۔

[تہذیب التہذیب ۲۹۴/۵؛ تذکرۃ الحفاظ ۱۰۵/۲؛ مجمع

المؤلفین ۷/۶]

الدَّيَّاس

تراجم فقہاء

الذہبی

الدَّيَّاس:

دیکھئے: ابو ظاہر الدیاس۔

ماہر تھے، مصر میں ”دسوق“ کے رہنے والے تھے، قاہرہ عی میں تعلیم، اقامت و سکونت اور رحلت بھی ہوئی، ازہر میں تدریسی خدمات انجام دیں۔ شجرۃ النور کے مصنف کا بیان ہے: ”آپ اپنے دور کے عظیم محقق اور یکتائے روزگار تھے۔“

بعض تصانیف: ”حاشیۃ الشرح الکبیر علی مختصر خلیل“ فقہ مالکی میں اور ”حاشیۃ علی شرح السنوسی لمقدمتہ أم البراہین“ عقائد میں۔

[الجرتی ۲۳۱/۴: لأعلام للزرکلی ۲۴۲/۶: معجم المؤلفین ۲۹۲/۹: شجرۃ النور الزکیہ ص ۳۶۱]

الدبوسی (؟- ۴۳۰ھ، الجواہر المضمیہ کے مطابق ۴۳۲ھ) یہ عبداللہ بن عمر بن عیسیٰ دبوسی ہیں، کنیت ابو زید تھی، دبوسی نسبت بخارا اور سمرقند کے درمیان ایک گاؤں ”دبوسیہ“ کی طرف ہے، حنفیہ کے اکابر فقہاء میں شامل ہیں۔ صاحب الجواہر کہتے ہیں: ”آپ عی وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے علم الخلاف کو ایجاد کیا اور اسے معرض وجود میں لائے۔“

بعض تصانیف: ”الأسرار فی الأصول والفروع“ اور ”تقویم الأدلۃ فی الأصول“۔

[الجواہر المضمیہ ص ۳۳۹: وفیات لأعیان ۲۵۱/۲: لأعلام ۲۴۸، ۲۴۸/۴]

ذ

الدروری (۱۱۲۷-۱۲۰۱ھ)

الذہبی (۶۷۳-۷۷۸ھ)

یہ محمد بن احمد بن عثمان بن قایماز، ابو عبد اللہ، شمس الدین ذہبی ہیں، اصلاً ترکمانی ہیں، دمشق کے باشندہ تھے، مسلکاً شافعی، امام اور حافظ و مؤرخ تھے، اپنے زمانہ کے بڑے محدث تھے، دمشق، بعلبک، مکہ اور نابلس میں بہت سے شیوخ سے سماعت کی، حدیث اور علوم حدیث میں خصوصی مہارت تھی، تمام ممالک سے آپ کی خدمت میں حاضری کے لئے اسفار کئے جاتے تھے، آپ حنابلہ کی آراء کی طرف مائل تھے، آپ کا یہ امتیاز تھا کہ جب کوئی حدیث پیش کرتے تو جب تک اس کے ضعف متن، اسناد کی کمزوری، یا روایت میں کوئی طعن (اگر ہوتا اس کو) بیان نہ کر دیتے آگے بالکل نہیں بڑھتے تھے۔

یہ احمد بن محمد بن احمد عدوی ہیں، کنیت ابو البرکات ہے، فقہاء مالکیہ میں بڑے فضل و مرتبت کے حامل تھے، مصر کے بنی عدی قبیلہ میں پیدائش ہوئی، جامع ازہر میں تعلیم حاصل کی، اور قاہرہ میں وفات ہوئی۔

بعض تصانیف: ”أقرب المسالک لمنہب الإمام مالک“ اور ”منح القلمیر شرح مختصر خلیل“ فقہ میں۔

[لأعلام ۲۳۲/۳: شجرۃ النور ص ۳۵۹: تاریخ الجرتی ۱۲۷/۲]

الدسوقی (؟- ۱۲۳۰ھ)

یہ محمد بن احمد بن عرفہ دسوقی ہیں، مالکی فقیہ ہیں، عربیت اور فقہ کے

الرازی

تراجم فقہاء

ربیعۃ الرائے

بعض تصانیف: ”الکبائر“، ”تاریخ الإسلام“ ۲۱ جلدوں میں،
اور ”تجريد الأصول فی احادیث الرسول“ -
[طبقات الشافعیۃ الکبریٰ ۵/۲۱۶؛ لجوم الزہرۃ ۱۰/۱۸۳؛ معجم
المؤلفین ۸/۲۸۹]

نے آپ کو تصنیف و تالیف کے میدان میں ایک خاص امتیاز سے نوازا
تھا، آپ اپنے دور کے فرد فرید تھے، آپ کی تصانیف کو آفاق (دور
دراز علاقوں) میں مقبولیت و شہرت نصیب ہوئی، لوگ ان پر جوق
در جوق ٹوٹ پڑے، (ان سب کے باوجود) ذہبی نے ان کو ضعیف
بتایا ہے۔

بعض تصانیف: ”معالم الأصول“، اور ”المحصول“ اصول
فقہ میں۔

[طبقات الشافعیۃ الکبریٰ ۵/۳۳؛ الفتح المبین فی طبقات
الأصولیین ۲/۴۷؛ لأعلام اللہ رکلی ۷/۲۰۳]

✓

الرازی: احمد بن علی الرازی الجصاص۔

دیکھئے: الجصاص۔

الرائعی (۵۵۷-۶۲۳ھ)

یہ عبد الکریم بن محمد بن عبد الکریم رائعی، ابو القاسم ہیں، حضرت
رائع بن خدیج صحابی رسول کی طرف منسوب ہوئے، قزوینی تھے،
شافعی فقہاء میں ممتاز درجہ پر تھے۔

بعض تصانیف: ”الشرح الکبیر“ جس کا نام انہوں نے ”العزیز
شرح الوجیز للغزالی“ رکھا تھا، بعض نے مطلق ”العزیز“ کا
وصف کتاب اللہ کے علاوہ مناسب نہیں سمجھا، اس لئے کہا ہے: ”فتح
العزیز فی شرح الوجیز“ اور ”شرح مسند الشافعی“۔

[لأعلام اللہ رکلی ۴/۱۷۹؛ طبقات الشافعیۃ للسبکی ۵/۱۱۹؛ نوات
الوفیات ۲/۳]

ربیعۃ الرائے (؟-۱۳۶ھ)

یہ ربیعہ بن فروخ ہیں قریش کی شاخ تیم سے ولاء کی نسبت سے
”تیمی“ ہیں، کنیت ان کی ابو عثمان ہے، امام، حافظ، فقیہ، مجتہد تھے،
مدینہ میں ہی سکونت تھی، اہل رائے میں سے تھے، آپ کو ”ربیعہ

الرازی (۵۴۴-۶۰۶ھ)

یہ محمد بن عمر بن حسین بن حسن رازی ہیں، فخر الدین لقب،
ابو عبد اللہ کنیت، اور ابن الخطیب سے معروف ہیں، حضرت ابو بکر
صدیقؓ کی نسل سے ہیں۔ ”رے“ میں آپ کی ولادت ہوئی، اسی
طرف نسبت کر کے ”رازی“ کہلائے، آپ اصلاً طبرستان کے
ہیں، شافعی فقیہ اور اصولی تھے، علم کلام، فن مناظرہ اور تفسیر، ادب کے
تبحر ہونے کے ساتھ ساتھ بہت سے فنون و علوم پر یکساں دسترس تھی،
علوم میں حصول مہارت کے بعد خوارزم کا سفر کیا، پھر ماوراء النہر اور
خراسان کا قصد فرمایا، ہرات میں قیام و تر اختیار کیا، وہاں آپ کو
”شیخ الاسلام“ کے خطاب سے یاد کیا گیا، آپ کے اعزاز میں
درسگاہیں تعمیر کی گئیں تاکہ وہ ان میں اپنے درس و نصح دیا کریں،
آپ کا حلقہ درس بڑے بڑے فضلاء سے معمور ہوا کرتا تھا۔ اللہ تعالیٰ

الرشیدی المغربی

تراجم فقہاء

الروایانی

فتویٰ میں مرجع کا مقام حاصل تھا، آپ کو ”شافعی صغیر“ بھی کہا جاتا ہے، آپ کے متعلق ”مجدد القرن العاشر“ (یعنی دسویں صدی ہجری کے مجدد) کا بھی بیان ملتا ہے، اپنے والد بزرگوار کے فتاویٰ جمع کئے، شروحات و حواشی بکثرت تصنیف فرمائیں۔

بعض تصانیف: ”نہایة المحتاج إلى شرح المنهاج“، ”غایة البیان فی شرح زبد ابن رسلان“، اور ”شرح البهجة الوردیة“۔

[خلاصہ لائبریری: ۳۴۲/۳؛ لاء علام: ۲۳۵/۶؛ فہرس التیموریہ

[۲۵۵/۸

الرائے“ اس لئے کہا جاتا ہے کہ جس مسئلہ میں ان کو حدیث یا اثر نہ ملتا اس میں اپنی رائے اور قیاس پر عمل کرتے، مدینہ کے مفتی تھے، آپ ہی سے امام مالک نے علم فقہ حاصل کیا، عراق میں سرزمین انبار کے علاقہ ”ہاشمیہ“ میں آپ کی وفات ہوئی۔ امام مالک کا قول ہے: ”جب سے ربیعہ کا انتقال ہوا ہے فقہ کی حلاوت جاتی رہی“۔

[لاء علام: ۴۲/۳؛ تہذیب التہذیب: ۲۵۸/۳؛ تذکرۃ الحفاظ

[۱۳۸/۱؛ تاریخ بغداد: ۸/۲۲۰]

الرشیدی المغربی:

دیکھئے: المغربی۔

الزہونی (؟-۱۲۳۰ھ)

یہ محمد بن احمد بن یوسف زہونی، مغربی ہیں، مالکی فقیہ اور متکلم تھے، انہیں مراکش میں فتویٰ میں مرجعیت کا مقام حاصل تھا۔

بعض تصانیف: ”حاشیة علی شرح الشیخ الزرقانی علی مختصر خلیل“، فقہ میں، اور ”التحصین والمنعة ممن اعتقد أن السنة بدعة“۔

[شجرة النور ص: ۳۷۸؛ معجم المؤلفین؛ معجم المطبوعات؛ ہدیة

العارفین]

الروایانی (۴۱۵-۵۰۲ھ)

یہ عبدالواحد بن اسماعیل بن احمد بن محمد، ابو الحسن روایانی ہیں، شافعی فقیہ تھے، نیرساپور، میافارقین، اور بخارا میں درس دیا، شافعی مذہب کے امام تھے، حفظ مذہب میں اتنی شہرت ہوئی کہ ان کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ کہا کرتے تھے: ”اگر امام شافعی کی جملہ تصانیف نذر آتش ہو جائیں تو میں ان کو اپنے حافظہ سے لکھ ڈالوں گا“۔

الربلی (الکبیر) (؟-۹۵۷ھ)

یہ احمد بن حمزہ ربلی ہیں، شہاب الدین لقب ہے، مصر کے ”رملۃ المنوفیہ“ نامی جگہ کے باشندے تھے جو ”منیة العطار“ کے پاس ہے، شافعی فقیہ تھے، قاہرہ میں وفات پائی۔

بعض تصانیف: ”فتح الجواد بشرح منظومة ابن العماد“ معنویات کے موضوع پر ہے، ”الفتاویٰ“ جن کو ان کے بیٹے شمس الدین نے جمع کیا ہے جس کا ذکر آگے آ رہا ہے، اور ”حاشیة علی شرح الروض“ وغیرہ۔

[لاء علام: ۱۱۷؛ الکوآب السارة: ۲/۱۱۹]

الربلی خیر الدین (حنفی):

دیکھئے: خیر الدین الربلی۔

الربلی (۹۱۹-۱۰۰۴ھ)

یہ محمد بن احمد بن حمزہ، شمس الدین، ربلی ہیں، ملک مصر کے فقیہ اور

الزرقانی

تراجم فقہاء

زکریا الانصاری

آپ کے متعلق عام قول تھا کہ ”وہ اس دور کے شافعی ہیں“۔ طبرستان اور رویان کے اطراف کے قاضی مقرر کئے گئے، ملحدوں نے ان کو ان کے خاندانی وطن ”آمل“ میں شہید کر دیا۔

چہارم کے اخیر میں بھی موجود ہے [

زُفر (۱۱۰-۱۵۸ھ)

یہ زفر بن ہذیل بن قیس عنبری ہیں، آپ کا خاندانی تعلق اصفہان سے ہے، فقیہ، امام اور امام ابوحنیفہ کے بڑے درجہ والے شاگردوں میں ہیں، قیاس میں سب سے زیادہ مہارت رکھتے تھے، اگر کوئی روایت پاتے تو اس کو لیتے تھے، کہتے تھے: ”میں نے اپنے شیخ ابوحنیفہ کی مخالفت کر کے جو قول بھی اختیار کیا ہے وہ ان سے بھی منقول ہے“۔ بصرہ کی مسند قضاء کو زینت بخشی اور وہیں انتقال بھی فرمایا، مدونین فقہ کے ارکان میں آپ بھی تھے۔

بعض تصانیف: ”البحر“ یہ فقہ شافعی کی سب سے ضخیم تصنیف ہے، ”الفروق“، ”الحلیة“ اور ”حقیقة القولین“۔

[طبقات الشافعیہ لابن ابی اسبکی ۲/۲۶۴؛ لأعلام للدرکلی

۲/۳۲۴؛ سیر أعلام النبلاء]

[الجواهر المضية ۱/۲۴۳-۲۴۴؛ الفوائد البہیہ؛ لأعلام للدرکلی

۳/۷۸]

ز

الزرقانی (۱۰۲۰-۱۰۹۹ھ)

یہ عبد الباقی بن یوسف بن احمد زرقانی ہیں، کنیت ابو محمد تھی، مصر کے رہنے والے تھے، ماہر فقہ، درجہ امامت پر فائز، صاحب تحقیق تھے، مالکیہ اور علماء کے مرجع تھے۔

زکریا الانصاری (۸۲۳-۹۲۶ھ)

یہ زکریا بن محمد بن زکریا انصاری ہیں، کنیت ابو یحییٰ تھی، شافعی، فقیہ، محدث، مفسر، قاضی ہیں، وطن مصر تھا، ”شیخ الاسلام“ کا لقب انہیں دیا گیا، آپ مال و دولت سے بالکل تہی دست تھے، اس کے باوجود طلب علم میں کوشش کر کے صاحب کمال ہوئے، مصر کے قاضی القضاة کا عہدہ ملا، کثیر تصانیف تھے۔

بعض تصانیف: ”شرح علی مختصر خلیل“ اور ”شرح علی مقدمة العزیزة للجماعة الأزهریة“ دونوں ہی فقہ مالکی میں ہیں۔

بعض تصانیف: ”الغور البہیة فی شرح البہجة الوردیة“ پانچ جلدوں میں، ”منہج الطلاب“ اور ”أسنى المطالب شرح روض الطالب“ یہ سب فقہ میں ہیں، ”الدقائق المحکمة“ تجوید میں، اور ”غایة الوصول شرح لب الأصول“ اصول فقہ میں، ان سب کے علاوہ آپ کی منطق، تفسیر، حدیث وغیرہ میں بہت ساری تصنیفات پائی جاتی ہیں۔

آپ کے صاحبزادے محمد بن عبد الباقی بن یوسف زرقانی، ابو عبد اللہ (۱۰۵۵-۱۱۲۲ھ) ہیں، اور مؤطا امام مالک کے شارح ہیں۔

[شجرة النور الزکیہ ص ۶۳؛ خلاصة لأثر ۲/۲۸۷؛ معجم المؤلفین

۵/۷۶؛ لأعلام؛ اور آپ کی سوانح ”الشرح الصغیر“ ص ۸۶۵ پر جلد

الزہری

تراجم فقہاء

السبکی

[لأعلام للدرکلی ۸۰/۳؛ الکواکب السائرة ۱۹۶/۱؛ معجم

دور دراز ملکوں کو روانہ فرمائے۔

المطبوعات ۱۳۸۳]

[لأعلام للدرکلی؛ تہذیب التہذیب ۳۹۸/۳؛ غایۃ النہایۃ

۲۹۶/۱]

الزہری (۵۸-۱۲۴ھ)

یہ محمد بن مسلم بن عبد اللہ بن شہاب ہیں، قریش خاندان کے بنی زہرہ سے ہیں، تابعی ہیں، مشاہیر حفاظ حدیث اور فقہاء میں سے ہیں، مدنی تھے، مگر شام میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ آپ کو احادیث نبویہ کی تدوین میں سبقت و اولیت کا مقام بھی حاصل ہے، اس کے ساتھ مسائل صحابہ (فتاویٰ) بھی جمع فرمائے۔ امام ابو داؤد کہتے ہیں: ”امام زہری کی کل احادیث (۲۲۰۰) ہیں“۔ بعض صحابہ کرام سے استفادہ کیا، اور خود ان سے امام مالک اور ان کے اہل طبقہ نے استفادہ کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۴۴۵/۹-۴۵۱؛ تذکرۃ الحفاظ ۱۰۲؛

الوفیات ۱۳۵۱؛ لأعلام للدرکلی ۳۱۷]

زید بن ثابت (۱۱ق ۵-۴۵ھ)

یہ زید بن ثابت بن ضحاک انصاری، خزرجی ہیں، اکابر اصحاب رسول میں ہونے کا شرف حاصل ہے، آپ کا تب وحی تھے، مدینہ میں ولادت ہوئی، مکہ میں بچپن گزارا، نبی کریم ﷺ کے ساتھ جب ہجرت کی تو صرف گیارہ سال عمر تھی، دین کی سمجھ و تفقہ اتنی زیادہ تھی کہ آپ کو قضا، افتاء، قرأت اور فرائض میں امامت و سیادت حاصل تھی، جن لوگوں نے نبی کریم ﷺ کی حیات میں ہی پورے قرآن کو یاد کر لیا تھا ان میں سے ایک ہیں اور آپ نے حضور اکرم ﷺ کو سنایا بھی تھا، حضرت ابو بکر کے لئے قرآن مجید کا نسخہ تیار کیا، اسی طرح حضرت عثمان کے لئے یہ کام کیا جب کہ آپ نے قرآن کریم کے نسخے

الزیلعی (شارح الكنز) (؟-۷۴۳ھ)

یہ عثمان بن علی بن نجیح بن فخر الدین زیلعی ہیں، صومال کے ایک مقام ”زیلع“ کے باشندہ تھے، فقہ حنفی کے ماہر تھے، ۷۵۰ھ میں قاہرہ چلے آئے، وہاں تدریس و تعلیم، افتاء و اثبات اور فقہ کی نشر و اشاعت کی۔ نحو، فقہ فرائض کی مہارت تسلیم شدہ تھی، آپ وہ زیلعی نہیں ہیں جنہوں نے ”نصب الراية“ تصنیف کی۔

بعض تصانیف: ”تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق“ فقہ میں، اور ”الشرح على الجامع الكبير“۔

[الفوائد النہیہ فی تراجم الحنفیہ ص ۱۱۵؛ لأعلام للدرکلی

۳۳۷/۳؛ الدرر الكامنه ۲/۲۶۶]

س

السبکی (۷۲۷-۷۷۱ھ)

یہ عبد الوہاب بن علی بن عبد اکافی بن تمام سبکی انصاری ہیں، کنیت ابو نصر، اور لقب تاج الدین ہے، شافعیہ کے عظیم فقہاء میں شمار تھا، قاہرہ جائے پیدائش ہے، آپ نے دمشق اور مصر میں سماعت علوم فرمائی، اپنے والد اور ذہبی سے فقہ حاصل کی، ایسے باکمال ہوئے کہ

اپنے ہم عصروں پر چھا گئے، مصر و شام میں تدریس و تعلیم کا سلسلہ شروع فرمایا، شام کی مسند قضاء پر فائز ہوئے، اسی طرح شام ہی میں جامع اموی میں خطیب بھی بنائے گئے۔ سبکی سخت رائے والے تھے، مدلل بحث کے عادی تھے، فرائق مخالف سے مسلک کو ثابت کرنے کے لئے مباحثہ کرتے تھے، موافق کو اس کی توضیح کی آزمائش میں مبتلا کر دیتے تھے۔

بعض تصانیف: ”طبقات الشافعیة الکبریٰ“، ”جمع الجوامع“ اصول فقہ میں اور ”ترشیح التوشیح و ترجیح التصحیح“ فقہ میں۔

[طبقات الشافعیہ لابن ہدایت اللہ الحسینی ص ۹۰: شذرات

الذہب ۲۲۱/۶: لا علام ۳۲۵/۴]

السبکی الکبیر (۶۸۳-۷۵۶ھ)

یعلیٰ بن عبدالکافی بن علی سبکی، قتی لدین، انصاری خزرجی ہیں سبکی نسبت مصر کے شہر ”منوفیہ“ میں واقع ”(سبک المعید)“ کی طرف ہے جہاں آپ کی ولادت ہوئی، وہاں سے قاہرہ اور شام منتقل ہوئے، ۳۹ھ میں شام کی مسند قضاء سنبھالی، مگر سخت بیمار ہو گئے، اس لئے قاہرہ واپس چلے آئے اور وہیں وفات پائی۔ انہوں نے ابن تیمیہ کی بہت سے مسائل میں تردید کی ہے، اور ابن تیمیہ کے بارے میں ان کی رائے اچھی نہیں تھی۔ آپ کے صاحبزادے تاج الدین عبدالوہاب مصنف ”طبقات الشافعیہ“ کو بھی ”سبکی“ ہی کہا جاتا، اور کبھی ”ابن السبکی“ بھی کہا جاتا ہے۔

بعض تصانیف: ”الابتہاج شرح المنہاج“ فقہ میں، ”المسائل الحلبیة و أجوبتها“ اور ”مجموعۃ فتاویٰ“۔

[طبقات الشافعیہ ۱۳۶/۶-۲۲۶: معجم المؤلفین ۱۴۷/۷:

شذرات الذہب ۱۸۰/۶]

السرخسی (؟-۴۸۳ھ)

یہ محمد بن احمد بن ابی سہل، ابو بکر، سرخسی ہیں، خراسان کے شہر ”سرخس“ کے رہنے والے تھے، ”شمس الاممہ“ کے لقب سے یاد کئے جاتے ہیں، فقہ حنفی کے امام تھے، علامہ، حجت، متکلم، مناظر، علم اصول کے ماہر اور مجتہد فی المسائل تسلیم کئے جاتے تھے۔ حلوانی وغیرہ سے کسب فیض کیا۔ بعض امراء کو نصیحت کرنے کی پاداش میں آپ کو ایک تنگ و تاریک گڑھے میں قید کر دیا گیا تھا، بہت ساری اپنی تصانیف حالت اسیری ہی میں تلامذہ کو اپنے حافظہ کی بنیاد پر املا کروائی۔

بعض تصانیف: ”المبسوط“ فقہ میں، جو کتب ظاہر الروایہ کی شرح میں ہے، ”الأصول“ اصول فقہ میں، اور امام محمد بن الحسن کی ”السیر الکبیر“ کی شرح۔

[الفوائد البیہ ص ۱۵۸: الجواہر المصیہ ۲۸/۲: لا علام للورکلی

۲۰۸/۶]

سعد بن ابی وقاص (؟-۵۵ھ)

یہ سعد بن مالک ہیں، اور مالک کا نام اہلبین بن عبدمناف بن زہرہ تھا، حضرت سعد کی کنیت ابو اسحاق ہے، قریشی اور اجلہ صحابہ میں سے ہیں، ابتداء میں اسلام لائے اور ہجرت کی، آپ نے ہی سب سے پہلے اللہ کے راستے میں تیر چاہا تھا، مجلس شوریٰ کے چھ ارکان میں سے ایک آپ بھی تھے، آپ کو مستجاب الدعوات ہونے کا مرتبہ حاصل تھا، فارس کے لشکروں کی قیادت آپ کو سونپی گئی اور اللہ تعالیٰ نے آپ کے مبارک ہاتھوں پر عراق کی فتح نصیب فرمائی،

السعد التفتازانی

تراجم فقہاء

السیوطی

حضرت علی و معاویہ کے فتنہ سے آپ نے خود کو علاحدہ رکھا، مدینہ میں وفات ہوئی۔

سفیان الثوری:
دیکھئے: اشوری۔

[تہذیب اہلبندیب ۳/۴۸۴]

السعد التفتازانی:

دیکھئے: التفتازانی۔

السیوطی (۸۴۹-۹۱۱ھ)

یہ عبدالرحمن بن ابی بکر بن محمد بن سابق المدین خضیری سیوطی ہیں، جلال الدین لقب اور ابو الفضل کنیت تھی، اصلاً ”سیوط“ سے تعلق تھا، قیسی کی حالت میں قاہرہ میں بچپن گزارا، روضۃ المتقیاس کے نزدیک اپنے مکان میں عمر کا آخری وقت گزارا جہاں وہ تالیف و تصنیف کے لئے بالکل فارغ ہو کر بیٹھتے تھے۔ آپ شافعی عالم، مؤرخ اور ادیب تھے، اپنے وقت کے حدیث و علوم حدیث اور فقہ و لغت کے سب سے بڑے عالم تھے، تصنیف میں زود نویس تھے، جب چالیس سال کی عمر ہوئی تو عبادت کے لئے یکسو ہو گئے، افتاء و تدریس موقوف کر دیا اور اپنی تصنیفات کو تحریر کرنا شروع فرمایا، زیادہ تر تصنیفات اسی زمانہ کی ہیں، آپ پر یہ الزام لگایا گیا ہے کہ سابقہ کتابوں سے مضامین نکال کر تقدیم و تاخیر کر کے اپنے نام سے منسوب کر لیتے تھے۔

بعض تصانیف: آپ کی تصانیف کی تعداد ۵۰۰ تک پہنچ گئی ہے، جن میں سے یہ ہیں: ”الأشباہ و النظائر“ شافعیہ کی فروعیات میں، ”الحاوی للفتاویٰ“ اور ”الإتقان فی علوم القرآن“ وغیرہ۔

[شذرات الذہب ۸/۵۱؛ الضوء الملامح ۳/۶۵؛ لأعلام

۴/۷۱]

سعید بن جبیر (؟-۹۵ھ)

یہ سعید بن جبیر بن ہشام اسدی و اہلبی ہیں، قبیلہ بنی اسد سے ولاء کا تعلق تھا، کوفہ کے رہنے والے تھے، اکابر تابعین میں آپ کا شمار ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت انسؓ وغیرہ صحابہ کرام سے کسب فیض فرمایا۔ ابن الأشعث کے ساتھ امویوں کے خلاف علم بغاوت بلند کرنے میں حصہ لیا، حجاج بن یوسف نے آپ کو کسی طرح پکڑ لیا اور سامنے کھڑا کر کے شہید کر دیا۔

[تہذیب اہلبندیب ۴/۱۱-۱۲]

سعید بن المسیب (۱۳-۹۴ھ)

یہ سعید بن المسیب بن حزن بن ابی وہب، قریشی مخزومی ہیں، اکابر تابعین اور مدینہ منورہ کے سات فقہاء مشاہیر میں سے ایک ہیں، حدیث و فقہ اور زہد و ورع کے جامع تھے، وہد یہ قبول نہیں کرتے تھے، تیل کا کاروبار کر کے زندگی بسر کرتے تھے۔ حضرت عمر بن الخطاب کے فیصلوں اور احکام کو اتنے زیادہ یاد رکھنے والے تھے کہ ”راوی عمر“ ہی آپ کا نام پڑ گیا، مدینہ منورہ میں رحلت فرمائی۔

[الأعلام للزرکلی ۳/۱۵۵؛ صفة الصفوة ۲/۴۴؛ طبقات

ابن سعد ۵/۸۸]

۲۸۰/۱-۲۸۴: تاریخ بغداد ۵۶۲/۲-۱۰۳

الشَّيْخُ الْمَلْسِيُّ (۹۹۷-۱۰۸۷ھ) (بعض اہل علم نے میم کے ضمہ سے لکھا ہے)

یہ علی بن علی ہیں، ابو انصیاء کنیت ہے، مصر کے مغرب میں واقع ”شبراملس“ کے ساکن تھے، شافعی فقیہ ہیں، تعلیم ازہر میں حاصل کر کے وہیں تدریس پر بھی مامور ہو گئے، آپ بچپن ہی سے نابینا تھے۔

بعض تصانیف: ”حاشیة علی نہایة المحتاج“، ”حاشیة علی الشمائل“، اور تسطلائی کی ”المواهب اللدنیة“ پر حاشیہ لکھا۔

[لأعلام للدرکلی ۱۲۹/۵: ارسال المستنصر فی ص ۱۵۰: خلاصہ

لأثر ۳۳/۱۷۴-۱۷۷]

الشرینی (؟-۱۳۲۶ھ)

یہ عبد الرحمن بن محمد بن احمد الشرینی ہیں، مصری شافعی فقیہ ہیں، جامع ازہر کی مسند شیخت ۱۳۲۲ھ تا ۱۳۲۴ھ آپ سے مزین رہی، آپ کا انتقال قاہرہ میں ہوا۔

بعض تصانیف: ”حاشیة علی شرح بهجة الطلاب“، فروع فقہ شافعی میں، ”تقریر علی شرح جمع الجوامع“، اصول میں، اور ”تقریر علی شرح تلخیص المفتاح“ بلاغ میں۔

[لأعلام للدرکلی ۱۱۰/۴: معجم المطبوعات ص ۱۱۰: معجم المؤلفین

۱۶۸/۵]

الشرینی (؟-۹۷۷ھ)

یہ محمد بن احمد شرینی ہیں، شمس الدین خطاب تھا، شافعی فقیہ، مفسر

ش

الشاشی: محمد بن احمد بن الحسین فخر الاسلام الشاشی: دیکھئے: القفال۔

الشاشی: محمد بن علی القفال:

دیکھئے: القفال الکبیر۔

الشافعی (۱۵۰-۲۰۴ھ)

یہ محمد بن اوریس بن عباس بن عثمان بن شافع ہیں، قریش کے خاندان بنی مطلب سے ہیں، چار مشہور ائمہ فقہ میں داخل ہیں، شوافع آپ ہی کی طرف اپنی نسبت کرتے ہیں، آپ صرف فقہ ہی میں ماہر نہ تھے بلکہ تجوید، علم اصول، حدیث، لغت اور شعر و شاعری کے بھی جامع تھے، امام احمد کہتے ہیں: ”کوئی بھی ایسا پڑھا لکھا شخص نہیں جس نے قلم اٹھایا ہو یا کاغذ پکڑا ہو، مگر امام شافعی کا اس کی گردن پر احسان ضرور ہے“۔ وہ بے حد ذہین تھے، تجاز اور عراق میں انہوں نے اپنا مسلک عام کیا، پھر آپ ۱۹۹ھ میں مصر منتقل ہو گئے، وہاں بھی اپنے مسلک کی نشرو اشاعت کی، اور مصری میں وفات ہوئی۔

بعض تصانیف: ”الأم“، فقہ میں، ”الرسالة“ اصول فقہ میں، ”احکام القرآن“ اور ”اختلاف الحدیث“ وغیرہ۔

[لأعلام للدرکلی: تذکرة الحفاظ ۳۲۹/۱: طبقات الخنابلہ

اشرقاوی

تراجم فقہاء

شرح

اور لغت کے ماہر تھے، قاہرہ کے باشندے ہیں۔

بعض تصانیف: ”الإقناع فی حل ألفاظ أبی شجاع“، ”مغنی المحتاج فی شرح المنہاج للنووی“ دونوں فقہ میں ہیں، ”تقریرات علی المطول“ بلاغت میں، ”شرح شواہد القطر“۔

[لأعلام للورکلی ۲۳۴/۶؛ شذرات لذب ۳۸۴/۸؛

الکواکب السائرة: معجم المطبوعات ۱۱۰۸/۱]

اشرقاوی (۱۱۵۰-۱۲۲۷ھ)

یہ عبداللہ بن حجازی بن ابراہیم، ازہری، شرقاوی ہیں، مصر کے ضلع ”شرقیہ“ کے گاؤں ”طویلہ“ کے تھے، شافعی فقیہ، اصولی، محدث، مؤرخ اور دیگر بعض علوم میں بھی ماہر تھے، ازہر میں تعلیم حاصل کی، اور شیخ الازہر کے منصب پر فائز ہوئے۔

بعض تصانیف: ”فتح القادیر الخبیر بشرح التحریر“ شافعی فقہ کی جزئیات میں، ”التحفة البہیة فی طبقات الشافعیة“، اور ”حاشیة علی تحفة الطلاب“۔

[ہدیة العارفين ۴۸۸/۱؛ معجم المؤلفين ۴۱/۶؛ لأعلام

[۲۰۶/۴

اشربلالی (۹۹۴-۱۰۶۹ھ)

یہ حسن بن عمار بن علی شربلالی ہیں، حنفی فقیہ اور کثیر التصانیف ہیں، ضلع منوفیہ کے گاؤں ”شبری بلولہ“ کی جانب نسبت ہے، آپ کی عمر صرف چھ سال کی تھی کہ آپ کے والد آپ کو قاہرہ لے آئے، یہیں آپ کی نشوونما ہوئی اور ازہر میں تعلیم مکمل کی، فتاویٰ کا دار و مدار آپ پر ہو گیا تھا، قاہرہ میں وفات پائی۔

بعض تصانیف: ”نور الإيضاح“ فقہ میں، ”مراقی الفلاح شرح نور الإيضاح“، ”غنیة ذوی الأحکام“ اور ”حاشیة علی درر الأحکام لملا خسرو“۔

[لأعلام للورکلی ۲۲۵/۲؛ خلاصة لأثر ۳۸/۲]

اشروانی (۱۲۸۹ھ میں باحیات تھے)

یہ شیخ عبدالحمید شروانی ہیں، آپ کی زندگی کے حالات دستیاب نہ ہو سکے۔

بعض تصانیف: ”حاشیة علی تحفة المحتاج لابن حجر“ شافعیہ کی جزئیات میں۔ اس کتاب کے مطبوعہ نسخے میں لکھا ہے کہ انہوں نے مکہ مکرمہ میں قیام کیا اور کتاب کے اخیر میں ہے کہ انہوں نے مذکورہ کتاب مکہ مکرمہ میں ۱۲۸۹ھ میں مکمل کی۔ مصنف ”تروشیح المستفیدين“ آپ کے سلسلہ سے بکثرت روایت کرتے ہیں، اور جو شخص بھی ان کی کتاب ”تحفة“ ملاحظہ کرے گا وہ بخوبی جان لے گا کہ موصوف شیخ ابراہیم بیجوری کے تلامذہ میں سے ہیں، جیسا کہ (اتحفہ ۱۰/۱) میں مذکور ہے۔

[دیکھئے: تحفۃ المحتاج؛ المکملہ: بر وکلان ۶۸۱/۱]

شرح (؟-۷۷۸ھ)

یہ شرح بن حارث بن قیس بن جہم کندی ہیں، کنیت ابو امیہ ہے، آغاز اسلام کے مشہور ترین قاضی ہیں، یمن میں بسنے والے فارسیوں (ایرانیوں) کے خاندان سے تھے، نبی کریم ﷺ کے عہد میں موجود تھے، مگر آپ ﷺ سے بلا واسطہ سننے کی نوبت نہ آسکی۔ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے ادوار خلافت میں قاضی کوفہ رہے، تاج بن یوسف کے زمانہ میں کھچھے میں آستھی پیش

الشعبي

تراجم فقہاء

صاحب الہدایہ

فرمایا جو قبول ہو گیا، آپ حدیث میں ثقہ اور قابل اعتماد تھے، قضاء میں معتمد علیہ اور معتبر تھے، شعر و ادب میں ید طولیٰ حاصل تھا، کوفہ میں انتقال فرمایا۔

الشہاب الربلی:
دیکھئے: الربلی۔

[تہذیب التہذیب ۳/۳۶۱: لأعلام للدرکتی ۳/۳۶۱: ۲۳۶]

شذرات ۱/۸۵]

شیخین:

مؤرخین اور اہل عقائد کے کلام میں اگر لفظ ”شیخین“ آجائے تو اس سے مراد ”ابو بکر و عمر“ ہیں۔
محدثین کے کلام میں ”شیخین“ سے ”بخاری و مسلم“ مراد ہوتے ہیں۔

الشعبي (۱۹-۱۰۳ھ)

یہ عامر بن شراحیل شعبی ہیں، جمیر کے رہنے والے تھے، ”شعب ہمدان“ کی طرف منسوب ہیں، کوفہ میں ولادت ہوئی اور عہد طفلی بھی وہیں گذرا، آپ مستند راوی اور فقیہ ہیں، اکابر تابعین میں شامل تھے، اپنے حافظہ کی کمی وجہ سے شہرت پائی، آپ جسمانی طور پر دبلے پتلے تھے، امام ابوحنیفہ وغیرہ نے آپ سے استفادہ کیا، آپ محدثین کے نزدیک ثقہ تھے، آپ عبد الملک بن مروان سے وابستہ ہو گئے چنانچہ اس کے مصاحب اور ہم مجلس بنے رہے، اس نے آپ کو شاہ روم کے پاس بحیثیت سفیر روانہ بھی کیا تھا۔ آپ نے ابن الاثعث کے ساتھ خلیفہ کے خلاف بغاوت کی تھی لیکن جب آپ حجاج کے قابو میں آ گئے تو جیسا کہ مشہور قصہ ہے اس نے آپ کو معاف کر دیا۔

حنفیہ کے نزدیک شیخین سے مراد ”امام ابوحنیفہ اور ان کے شاگرد امام ابو یوسف“ ہوتے ہیں۔

متاخرین شافعیہ کے نزدیک شیخین سے مراد امام رافعی (صاحب فتح اعزیز شرح الوجیز) اور امام نووی (صاحب المجموع شرح المہذب) ہوتے ہیں۔

متقدمین شافعیہ کے نزدیک شیخین سے مراد ابو حامد احمد بن محمد اسفرائینی (؟-۴۰۶ھ) اور قتال عبداللہ بن احمد مروزی (؟-۴۱۷ھ) ہوتے ہیں، جیسا کہ سبکی نے طبقات ۳/۱۹۸ میں اس کا ذکر کیا ہے، چنانچہ وہ ان دونوں کے بارے میں فرماتے ہیں: یہ دونوں (اسفرائینی اور مروزی) خراسانیوں اور عراقیوں دونوں طریقوں کے شیخ ہیں۔

[تذکرۃ الحفاظ ۱/۴۲-۸۰: لأعلام للدرکتی ۳/۱۹: الوفیات

۱/۲۳۴: البدایہ والنہایہ ۹/۴۹: تہذیب التہذیب ۵/۶۹]

الشمس الربلی:

دیکھئے: الربلی۔

ص

صاحب الہدایہ:
دیکھئے: المرغینانی۔

الشمس اللقانی:

دیکھئے: اللقانی۔

صاحبین

تراجم فقہاء

الضحاک بن قیس

صاحبین:

الصعیدی العدوی (۱۱۱۲-۱۱۸۹ھ)

یہ علی بن احمد عدوی صعیدی ہیں، ان کی پیدائش ”صعید“ مصر میں ہوئی، قاہرہ آئے، مالکی فقیہ اور محقق تھے، ازہر میں تعلیم و تدریس کے مراحل پورے کئے، آپ سے بنانی، درویر اور دسوقی وغیرہ نے اخذ و استفادہ کیا، آپ کے متعلق شجرۃ انور کے مصنف تحریر کرتے ہیں: ”مشائخ اسلام کے شیخ، علماء مشاہیر میں سب سے ممتاز اور محققین کے امام تھے۔“

حنفیہ کے نزدیک (الجواہر المصیہ ۴۲۶/۲) کے مطابق ”صاحبین“ سے امام ابو حنیفہ کے دونوں شاگرد ”امام ابو یوسف و امام محمد بن الحسن“ مراد ہوتے ہیں، حنفیہ امام ابو حنیفہ کے شاگردوں میں سے ان دونوں کے علاوہ کسی اور کو صاحبین نہیں کہتے (دیکھئے: ابو یوسف، محمد بن الحسن)۔

صالح بن سالم الخولانی (؟-۲۶۷ھ)

یہ صالح بن سالم خولانی مالکیہ کے مشہور عالم ہیں، کنیت ابو محمد تھی، وہ فقہ کے بڑے حافظ تھے، پہلے امام شافعی سے فقہ میں استفادہ کیا پھر مالکی مسلک کی طرف مائل ہو گئے، ابن وہب اور امام شافعی سے روایت کرتے ہیں۔

بعض تصانیف: ”حاشیہ علی شرح ابی الحسن بنام کفایة الطالب علی الرسالة،“ حاشیہ علی شرح الزرقانی علی مختصر خلیل، ”شرح الخرشی علی مختصر خلیل،“ اور ”حاشیہ علی شرح السلم۔“

[شجرۃ انور الزکیہ ص ۳۲: لا اعلام للورکلی ۶۵/۵: سلک الدرر ۲۰۶/۳]

[ترتیب المدارک و تقریب المسالک ۸۷/۲]

الصاوی (۱۱۷۵-۱۲۴۱ھ)

یہ احمد بن محمد خلوتی ہیں، ”صاوی“ سے مشہور ہیں، مالکی فقیہ تھے، مغربی مصر کے ایک علاقہ ”صاء الحجر“ کی طرف نسبت ہے، درویر اور دسوقی سے علم و فقہ حاصل کیا، مدینہ منورہ میں رحلت فرمائی۔

بعض تصانیف: ”حاشیہ علی تفسیر الجلالین“ اور ”حاشیہ علی شرح الدرر لاقرب المسالک“ وغیرہ۔

[شجرۃ انور ص ۶۴: لا اعلام للورکلی ۲۳۳/۱: ایواقیث

اشمیہ ص ۶۴]

الصنہاجی (القرانی):

دیکھئے: القرانی۔

ض

الضحاک بن قیس (۵-۶۵ھ)

یہ ضحاک بن قیس بن خالد بن مالک ہیں، ابو انیس کنیت تھی، ابو امیہ بھی کہا جاتا ہے، قریش کے قبیلہ بنی فہر سے آپ کا تعلق تھا،

الصدیق، ابو بکر:

دیکھئے: ابو بکر الصدیق۔

دلیری و جرأت مندی سے کام لیتے تھے، حج کرتے ہوئے مزدلفہ یا منیٰ میں آپ کا سانحہ ارتحال پیش آیا، اور آپ کی نماز جنازہ خلیفہ ہشام بن عبد الملک نے پڑھائی۔

[لأعلام للدرر کلی: تہذیب التہذیب ۵/۸: ابن خلکان ۱/۲۳۳۳]

الطباخ:

دیکھئے: محمد راغب الطباخ۔

الطبری: یہ احمد بن عبد اللہ بن محمد محبت الدین ہیں:

دیکھئے: الحُب الطبری۔

الطحاوی (۲۳۹-۳۲۱ھ)

یہ احمد بن محمد بن سلامہ ازوی ہیں، ابو جعفر کنیت تھی، آپ کی نسبت صعیذ مصر کے گاؤں ”طحا“ کی طرف ہے، مرتبہ امامت پر فائز حنفی فقیہ تھے، آپ امام شافعی کے شاگرد مزنی کے بھانجے تھے، اپنے ماموں ہی سے ابتداء میں تحصیل فقہ شروع کی۔ ایک روز ان پر خفا ہوئے، اور کہا کہ ”بخدا تم کمال حاصل نہیں کر سکتے“ اس پر انہیں غصہ آ گیا اور ان کے پاس سے چلے گئے، پھر امام ابو حنیفہ کے مسلک کے مطابق فقہ حاصل کی، وہ تمام فقہاء کے مسلکوں کے واقف کار تھے۔

بعض تصانیف: ”احکام القرآن“، ”معانی الآثار“، ”شرح مشکل الآثار“ (یہ آپ کی آخری تصنیف ہے)، ”النوادر الفقہیة“، ”العقیدۃ“ جو عقیدۃ الطحاویۃ کے نام سے معروف ہے، اور ”الاختلاف بین الفقہاء“۔

[الجواهر المصیہ ۱/۱۰۲: لأعلام للدرر کلی ۱/۱۹۶: البدایہ والنہایہ

[۱۱/۱۷۴]

فاطمہ بنت قیس کے بھائی ہیں، ان کے صحابی ہونے میں اختلاف پایا جاتا ہے، اپنے زمانہ میں بنی فہر کے سردار اور بہادر سرداروں میں سے ایک تھے، دمشق کی فتح میں شریک تھے، دمشق ہی میں سکونت بھی اختیار کر لی تھی، صفین میں حضرت معاویہؓ کے ساتھ تھے، امیر معاویہؓ نے ۵۳ھ میں زیاد بن ابیہ کی موت کے بعد آپ کو کوفہ کا والی مقرر کر دیا تھا، بعد میں دمشق کی گورنری سپرد ہوئی۔ حضرت معاویہؓ کی وفات کے موقع پر نماز جنازہ آپ ہی نے پڑھائی، اور یزید کی آمد تک خلافت کی ذمہ داری نبھائی۔ ”مرج رہط“ کے معرکہ میں جب مروان بن الحکم کے سامنے آپ نے خود سپردگی نہیں کی تو شہید کر دئے گئے۔

ان کے ہمنام ایک اور ضحاک بن قیس ہیں، وہ تابعی ہیں صحابی نہیں، لہذا صابہ میں ان کا تذکرہ کیا گیا ہے، لکھا ہے کہ وہ قبیلہ فہر سے نہیں تھے۔

[تہذیب التہذیب ۴/۴۲۸: لہذا صابہ ۲/۲۱۸: لأعلام

[۳۰۹/۳۳]

ط

طاؤس (۳۳-۱۰۶ھ)

یہ طاؤس بن کیسان خولانی ہیں، اور ولاء کے اعتبار سے ہمدانی ہیں، ابو عبد الرحمن کنیت تھی، آپ نسلاً فارس کے تھے، اور آپ کی پیدائش و نشوونما یمن میں ہوئی۔ فقہ اور روایت حدیث میں آپ کا شمار اکابر تابعین میں ہوتا ہے، خلفاء و حکام کو وعظ و نصیحت کرنے میں بڑی

الطحاوی (الطحاوی) (؟-۱۲۳۱ھ)

الطحاوی:

دیکھئے: الطحاوی۔

یہ احمد بن محمد بن اسماعیل ہیں، حنفی فقیہ ہیں، ”طہطا“ جو ”اسیوط“ سے قریب ہے وہاں پیدا ہوئے، ازہر میں تعلیم حاصل کی، شیخ الحنفیہ کے منصب جلیل پر فائز ہوئے، اس منصب سے معزول کئے گئے، پھر دوبارہ اس منصب پر فائز کئے گئے۔

بعض تصانیف: ”حاشیة علی مراقی الفلاح“، ”حاشیة علی الدر المختار“، اور ”کشف الرین عن بیان المسح علی الجوربین“۔

[أعلام للدرکتی ۱/۲۳۲]

ع

عائشہ (۹-ق ۵ - ۵۸ھ)

یہ ام المؤمنین عائشہ صدیقہ بنت ابی بکر صدیق (عبداللہ) بن عثمان (ابوقحافہ) ہیں، مسلمان خواتین میں سب سے بڑی ماہر فقہ تھیں، آپ ادیبہ اور علم و فضل کی حامل تھیں، ام عبداللہ کی کنیت سے موسوم تھیں، ان کے ساتھ واقعات پیش آئے اور ان کا اپنا موقف تھا، اکابر صحابہ آپ سے دینی معاملات میں رجوع کرتے تھے، مسروق جب آپ سے کوئی روایت نقل کرتے تو فرماتے: مجھ سے صدیقہ بنت صدیق نے اس طرح بیان کیا۔ کچھ امور میں حضرت عثمانؓ کی خلافت میں ان سے ناراض ہو گئیں تھیں، لیکن جب وہ شہید کر ڈالے گئے تو آپ کی شہادت پر بے حد غصہ ہوئیں، اور حضرت علیؓ کے مقابلہ پر نکل کھڑی ہوئیں، جنگ جمل میں آپ کا موقف سب کو معلوم ہے، لیکن بعد میں اس سے رجوع کر لیا تھا، حضرت علیؓ نے آپ کو بڑے اعزاز و اکرام کے ساتھ واپس پہنچایا، زرکشی نے ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام ہے: ”الاجابة لما استدرکتہ عائشہ علی الصحابة“۔

[الإصابة ۳/۳۵۹: أعلام النساء ۲/۶۰۲: منہاج السنہ

[۱۸۲/۲-۱۹۸]

الطرطوشی (۴۵۱-۵۲۰ھ)

یہ محمد بن ولید بن محمد فہری ہیں، کنیت ابو بکر تھی، طرطوشی سے معروف ہیں، مشرقی اندلس کے شہر ”طرطوشہ“ کی طرف نسبت ہے، ”ابن اورندق“ سے بھی معروف تھے، مالکیہ کے ائمہ کبار میں تھے، آپ فقہ، اصول فقہ، علم حدیث اور تفسیر میں ماہر تھے، مشرق کا سفر کیا، بغداد اور بصرہ پہنچے، ابو بکر شاشی وغیرہ سے علم فقہ کی تحصیل فرمائی۔ شام میں ایک مدت تک رہے، اور وہاں درس و تدریس کا کام کیا، بیت المقدس آئے، ایک بڑی جماعت نے آپ سے کسب فیض کیا، وفات اسکندریہ میں ہوئی۔

بعض تصانیف: ”شرح رسالۃ بن ابی زید“، ”الحوادث والبدع“، اور ”سراج الملوک“۔

[الذیباں ج ۶ ص ۲۷۶: شذرات الذہب ۴/۶۲: معجم المؤلفین

[۲۶/۶]

العباس بن عبدالمطلب (۵۱ق ھ - ۳۲ھ)

یہ عباس بن عبدالمطلب بن ہاشم، رسول اکرم ﷺ کے چچا ہیں، اور تمام خلفاء عباسیین کے جد اعلیٰ ہیں، آپ قبیلہ قریش کے مشہور صائب الرائے سردار تھے، آپ کے ہی حصہ میں ”سقایہ“ (تجاج کے لئے آب رسانی کا کام) تھا جو قریش کے قائل فخر کاموں میں شمار ہوتا تھا، اور اسلام میں بھی ان کے لئے اسے برقرار رکھا گیا، ایک روایت یہ ہے کہ آپ نے ہجرت سے قبل ہی اسلام قبول فرمایا تھا، لیکن ہجرت بعد میں کی۔ آپ فتح مکہ اور غزوہ حنین میں شریک تھے، خلفاء راشدین آپ کا بڑا اعزاز کرتے تھے۔

[لا اعلام للذکر کلی ۳۵۴/۳؛ لا صابہ؛ أسد الغابہ]

عبداللہ بن الزبیر (۱- ۷۳ھ)

یہ عبداللہ بن زبیر بن عوام ہیں، قبیلہ قریش کے خاندان بنی اسد سے تھے، اپنے وقت میں قریش کے نامور شہسوار تھے۔ آپ کی والدہ اسماء بنت ابوبکر صدیق ہیں، ہجرت کے بعد مسلمانوں میں سب سے پہلے آپ کی ولادت ہوئی، انریقہ کی فتح میں جو حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں ہوئی، حصہ لیا، یزید بن معاویہ کے انتقال پر آپ کے دست مبارک پر بیعت کی گئی اور آپ نے مصر، حجاز، یمن، خراسان، عراق، اور شام کے بعض حصے پر حکومت فرمائی، قیام آپ کا مکہ امکرمہ میں تھا، عبدالملک بن مروان نے تجاج بن یوسف کی قیادت میں آپ کے خلاف ایک لشکر بھیجا۔ تجاج نے مکہ مکرمہ کا محاصرہ کر لیا، یہ محاصرہ آپ کی شہادت کے بعد ہی ختم ہوا، آپ سے صحیحین (بخاری و مسلم) میں ۳۳ احادیث مروی ہیں۔

[لا اعلام للذکر کلی ۳۱۸/۴؛ نوات الوفيات ۲۱۰؛ ابن لاثیر

[۳۵۴/۴]

عبداللہ بن عباس:

دیکھئے: ابن عباس۔

عبداللہ بن عمر:

دیکھئے: ابن عمر۔

عبداللہ بن عمرو (? - ۶۵ھ)

یہ عبداللہ بن عمرو بن العاص صحابی رسول اور قریشی ہیں، کنیت ابو محمد تھی، اپنے والد سے پیشتر اسلام لے آئے تھے، رسول اللہ ﷺ نے ان کے بارے میں اس طرح تعریف فرمائی: ”بہترین گھرانے والے عبداللہ، ابو عبداللہ (حضرت عمرو) اور ام عبداللہ ہیں“۔ آپ عبادت میں بڑی مشقت برداشت کرتے تھے، راسخ العلم تھے اور صحابہ میں بکثرت حدیث روایت کرنے والوں میں تھے، آپ نے حضرت عمر، ابوالدرداء، عبدالرحمن بن عوفؓ وغیرہ صحابہ کرام سے روایتیں بیان کی ہیں، اور خود آپ سے بعض صحابہ نے اور تابعین کی ایک بڑی تعداد نے روایت حدیث کی ہے۔ آپ نے رسول اللہ ﷺ سے اس بات کی اجازت حاصل کر لی تھی کہ وہ جو کچھ زبان نبوت سے سنیں گے لکھ لیں گے، اجازت ملنے پر آپ نے احادیث قید تحریر میں لانا شروع فرمایا، آپ کی لکھی ہوئی حدیثوں کا وہ مجموعہ ”الصادقة“ کہلاتا تھا۔

[طبقات ابن سعد ۸/۴؛ لا صابہ ۴۵۱/۲؛ تہذیب التہذیب

[۳۳۷/۵]

عبداللہ بن مسعود (? - ۳۲ھ)

یہ عبداللہ بن مسعود بن غافل بن حبیب ہذلی ہیں، ابو عبدالرحمن

عبداللہ بن مغفل

تراجم فقہاء

عثمان بن عفان

کنیت تھی، اہل مکہ میں سے تھے، علم و فہم کے اعتبار سے کبار صحابہ میں آپ کا شمار تھا، سابقین اسلام میں سے تھے، سرزمین حبشہ کی طرف دو دفعہ ہجرت کی، غزوہ بدر، غزوہ احد، غزوہ خندق اور دیگر تمام ہی معرکوں (غزوات و سرایا) میں حصہ لیا، وہ رسول اکرم ﷺ کی رفاقت و صحبت کو لازم پکڑے ہوئے تھے، تمام لوگوں میں رسول اللہ ﷺ سے سب سے زیادہ چال ڈھال اور اخلاق و عادات میں مشابہ تھے، رسول اللہ ﷺ کے وہن مبارک سے ستر سورتیں حاصل کرنے کا شرف آپ ہی کو ملا، دوسرا کوئی (اس فضل میں) ان کا شریک نہیں، حضرت عمرؓ نے آپ کو اہل کوفہ کی طرف احکام اسلام کی تعلیم کی خاطر روانہ فرمایا تھا، آپ سے بخاری و مسلم میں (۸۴۸) احادیث مروی ہیں۔

[طبقات ابن سعد ۳/۱۰۶: لا صابہ ۲/۶۸۳: لا علام للورکلی

[۴۸۰/۴

عبداللہ بن مغفل (؟-۵۷ھ اور ایک قول ۶۰ھ)

یہ عبداللہ بن مغفل ہیں، کنیت ابوسعید یا ابو زید تھی، بعض لوگوں نے ابو عبد الرحمن بھی کہا ہے، قبیلہ مزینہ سے تعلق تھا، مشاہیر صحابہ میں شامل تھے، بیعت رضوان میں موجود تھے، سکونت مدینہ میں رہی، آپ ان دس صحابہ کرام میں سے بھی ہیں جنہیں حضرت عمرؓ نے تعلیم دین کی غرض سے بصرہ روانہ فرمایا تھا۔

[لا صابۃ فی تمییز الصحابہ ۲/۶۲: تہذیب التہذیب

[۴۲/۶

عبدالغنی النابلسی (۱۰۵۰-۱۱۴۳ھ)

یہ عبدالغنی بن اسماعیل بن عبدالغنی نابلسی ہیں، علماء حنفیہ میں سے

ہیں، دمشق میں پیدائش ہوئی اور وہیں نشوونما ہوئی، بہت سارے شہروں کے اسفار کئے، پھر انتقال تک دمشق ہی میں رہے۔ آپ تبصر فقیہ تھے، بہت سارے علوم و فنون میں آپ کو دستگاہ تھی، تصانیف بھی خوب چھوڑیں، فن تصوف میں تصنیفات کے لئے زیادہ معروف ہیں۔

بعض تصانیف: ”رشحات الأقسام فی شرح کفایۃ الغلام“ فقہ حنفی میں، رسالہ ”کشف الستر عن فرضیۃ الوتر“ اور ”ذخائر الموارث فی الدلالة علی موضع الحلیث“۔

[سلک الدرر ۳/۳۰-۳۸: معجم المؤلفین ۵/۲۷۱: لا علام

[۱۵۸/۴

عثمان بن عفان (۷۷قھ-۳۵ھ)

یہ عثمان بن عفان بن ابی العاص قریشی اموی ہیں، آپ امیر المؤمنین اور تیسرے خلیفہ راشد ہونے کے علاوہ سابقین اولین میں سے ہیں، اور ان دس صحابہ میں ہیں جن کے جنتی ہونے کی بشارت دی گئی ہے، آپ جاہلیت میں بھی بڑے صاحب ثروت اور صاحب حشم تھے، اپنا مال اسلام کی مدد میں لٹایا، نبی ﷺ نے اپنی صاحبزادی رقیہؓ آپ سے بیاہی تھی، جب رقیہؓ کا انتقال ہو گیا تو دوسری بیٹی ام کلثومؓ کو ان کے حوالہ عقد میں دیا، اسی بناء پر ”ذوالنورین“ کے خطاب سے نوازے گئے۔ حضرت عمرؓ کی شہادت کے بعد آپ کے ہاتھ پر بیعت ہوئی، آپ کے عہد میں دائرہ فتوحات میں خوب وسعت ہوئی، جمع قرآن کو آپ نے تکمیل تک پہنچایا، اور ”المصحف الامام“ کے علاوہ دیگر جتنے قرآن کے نسخے تھے ان کو نذر آتش کر دیا، بعض عہدوں پر اپنے اقارب کو مقدم رکھنے کے سبب سے کچھ لوگوں نے آپ پر اعتراض کیا، باغیوں نے آپ کو گھر میں گھس کر عید الاضحیٰ کے روز

العدوی

تراجم فقہاء

علقمہ النخعی

بحالت تلاوت کلام پاک شہید کر دیا۔

[لاَ علام ۱/۳: ۳۷۷، عثمان بن عفان، الصادق ابراہیم عربون؛

البدء والتاریخ ۵/۷۹]

العدوی: علی بن احمد العدوی الصعیدی:

دیکھئے: الصعیدی العدوی۔

پھر مدینہ واپس ہوئے تو امیر مدینہ نے طلحی کی تو روپوش ہو گئے اور موت تک سامنے نہیں آئے۔ حضرت ابن عمرؓ وغیرہ نے ان پر حضرت عبداللہ بن عباس کے نام سے جھوٹی روایات گھڑنے کا الزام لگایا ہے، اور ان کے بہت سارے فتاویٰ کی تردید کی ہے، دوسرے لوگوں نے آپ کو ثقہ و معتبر بتایا ہے۔

[اہتذیب ۱/۷: ۲۶۳، ۲۷۳: لاَ علام للدرکلی ۵/۳۳: المعارف

[۲۰۱/۵]

عطاء (؟-۱۱۴ھ)

یہ عطاء بن اسلم ابی رباح ہیں، کنیت ابو محمد ہے، خیار تابعین میں سے تھے، یمن کے ایک مقام ”جند“ میں آپ کی ولادت ہوئی، وہ سیاہ فام گھنگھریالے بالوں والے تھے، مکی شمار ہوتے تھے۔ حضرت عائشہؓ، ابو ہریرہؓ، ابن عباسؓ، ام سلمہؓ، ابو سعیدؓ وغیرہ سے سماعت کی، اور خود آپ سے اوزاعی اور ابو حنیفہ رضی اللہ عنہم نے اخذ و استفادہ کیا، آپ مفتی مکہ تھے، حضرت ابن عباس اور ابن عمرؓ وغیرہ نے آپ کی مہارت افتاء کی شہادت دی ہے، اور مکہ والوں کو آپ سے استفادہ کی ترغیب دی، مکہ میں آپ نے وفات پائی۔

[تذکرۃ الصحاظ ۱/۹۲: لاَ علام للدرکلی ۵/۲۹: اہتذیب

[۱۹۹/۷]

عکرمہ (۲۵-۱۰۵ھ)

یہ عکرمہ بن عبداللہ مولیٰ عبداللہ بن عباس ہیں، کہا جاتا ہے کہ آپ غلام ہی تھے کہ حضرت ابن عباسؓ نے انتقال فرمایا اور بعد میں آزاد کر دئے گئے، تابعی، مفسر، محدث تھے، حضرت ابن عباسؓ نے آپ کو حکم دیا تھا کہ لوگوں کو فتویٰ دیا کریں، نجدہ حروری کے پاس آئے اور اس سے خوارج کے افکار حاصل کر کے ان کی فریقہ میں اشاعت کی،

علاء الدین:

دیکھئے: ابن الترمذی۔

علقمہ النخعی (؟-۶۱ھ)

یہ علقمہ بن قیس بن عبداللہ بن مالک نخعی ہیں، ابو شبل کنیت ہے، باشندگان کوفہ میں ہیں اور تابعی ہیں، مدائن کی جنگ میں حضرت علی کے ساتھ شریک تھے، اسی طرح ان کے ساتھ نہروان میں خوارج کے ساتھ معرکہ آرائی میں بھی حصہ لیا، صفین میں شامل تھے، خراسان کی جنگ میں شرکت کی، اور دو سال خوارج میں قیام فرمایا، ایک عرصہ تک مرو میں رہے، مستقل سکونت کوفہ میں اختیار کی، حضرت عمر، عثمان، علی، عبداللہ بن مسعودؓ وغیرہ سے روایات بیان کی ہیں، اور آپ سے بہت سے لوگوں نے استفادہ کیا، حضرت ابن مسعودؓ سے تجوید و فقہ میں کمال حاصل کیا، یہ ان کے ان چھ خاص شاگردوں میں سے تھے جو لوگوں کو قرآن سکھاتے، اور حدیث کی تعلیم دیتے اور لوگ (ان کی رائے کی بنا پر) اپنی رائے سے رجوع کرتے تھے، علقمہ بڑے ماہر فقہ، امام، صاحب کمال اور قرآن پڑھنے میں خوش الحان تھے، جو کچھ روایت کرتے وہ مستند ہوتا، بھلائی اور تقویٰ کے حامل تھے، اپنے علم

علی

تراجم فقہاء

عمر

وفضل میں اس درجہ پر پہنچ گئے تھے کہ نبی کریم ﷺ کے صحابہ تک آپ سے مسائل پوچھتے اور فتویٰ حاصل کرتے۔

علم و فضل کے سردار شمار کئے جاتے تھے، تحقیق و تنقیح میں ممتاز تھے۔ بعض تصانیف: ”حاشیہ علی فتح القدير“، ”شرح الہدایة للمرغینانی“، اور ”شرح النقایة فی مسائل الہدایة“، یہ جملہ تصانیف فروع فقہ حنفی میں ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۶/۷: ۲۷۶؛ تاریخ بغداد ۱۲/۱۴: ۲۹۶؛ تذکرۃ

الکفاظ ۱/۲۸]

[خلاصۃ لأثر ۱۸۵/۳: ہدیۃ العارفین ۱/۱۰۱؛ معجم المؤلفین

۱۰۰/۷]

علی (۲۳ ق ۷-۴۰ ھ)

یہ علی بن ابی طالب ہیں (اور ابو طالب کا نام عبدمناف بن عبدالمطلب ہے)، خاندان بنی ہاشم اور قبیلہ قریش سے تھے، امیر المؤمنین، چوتھے خلیفہ راشد اور عشرہ مبشرہ میں داخل ہیں، نبی ﷺ نے آپ کے ساتھ اپنی صاحبزادی حضرت فاطمہ گویا دیا تھا، حضرت عثمان کے واقعہ شہادت کے بعد واپسی خلافت ہوئے، حالات اتنے ابتر ہو گئے تھے کہ آپ کی شہادت (جو کوفہ میں پیش آئی) تک معاملہ خلافت استوار نہ ہو سکا، خارجیوں نے آپ کی تکفیر کی اور شیعوں نے آپ کے بارے میں اتنا غلو کیا کہ خلفاء ثلاثہ سے بھی آپ کو بڑھا دیا، بلکہ ایک طبقہ نے تو یہ حد کی کہ آپ کو خدائی کے مقام پر لاکر چھوڑا۔ خطبات اور حکمتوں پر مشتمل کتاب ”نہج البلاغہ“ آپ سے منسوب ہے، شیعہ پانچویں صدی ہجری میں اس کو منظر عام پر لائے، آپ کی طرف اس کی نسبت کے صحیح ہونے میں شک کیا گیا ہے۔

علی بن المدینی (۱۶۱-۲۳۴ ھ)

یہ علی بن عبد اللہ بن جعفر سعدی، ابو الحسن، ابن المدینی ہیں، آپ کا خاندانی تعلق مدینہ سے ہے، بصرہ میں پیدا ہوئے، اور ”سامراء“ میں انتقال ہوا، محدث، حافظ حدیث، اصولی اور دیگر علوم میں صاحب درک تھے، آپ نے ابن عیینہ اور ان کے طبقہ کے لوگوں سے تحصیل علوم کی، اور ان سے ذہلی، بخاری، ابوداؤد وغیرہ نے اخذ کیا۔ عبد الرحمن بن مہدی نے لکھا ہے: ”ابن المدینی احادیث رسول ﷺ کے، اور خصوصاً سفیان بن عیینہ کے واسطے سے مروی احادیث کے تمام لوگوں سے زیادہ واقف تھے۔“

بعض تصانیف: ”المسند فی الحدیث“ اور ”تفسیر غریب الحدیث“۔

[طبقات الشافعیہ لابن السبکی ۱/۲۶۶؛ تذکرۃ الحفاظ ۲/۱۵؛ معجم

المؤلفین ۱/۱۳۲]

[لأعلام الملرکلی ۵/۱۰۸؛ منہاج السنۃ ۳/۲ اور اس کے بعد

کے صفحات؛ الریاض المضرۃ ۲/۱۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات]

عمر (۲۰ ق ۷-۲۳ ھ)

یہ عمر بن الخطاب بن نفیل ہیں، ابو حفص کنیت اور القاروق لقب تھا، رسول اللہ ﷺ کے صحابی، امیر المؤمنین، دوسرے خلیفہ راشد تھے۔ نبی کریم ﷺ اللہ تعالیٰ سے دعا فرماتے تھے کہ وہ اسلام کو

علی القاری (?-۱۰۱۲ ھ)

یہ علی بن سلطان محمد ہروی قاری ہیں، نور الدین لقب ہے، ہرات کے رہنے والے تھے، مکہ میں مقیم تھے، وہیں وفات بھی پائی، حنفی فقیہ تھے، تمام علوم میں صاحب کمال اور کثیر التصنیف تھے، اپنے دور میں

الجوزی: اور ”الخلیفۃ الزاہد“ عبد العزیز سید الابل [

عمران بن حصین (؟-۵۲ھ)

یہ عمران بن حصین بن عبید بن خلف خزاعی کعبی ہیں، کنیت ابو نجید ہے، آپ اہل علم اور فقہاء صحابہ میں سے تھے، خیبر کے سال اسلام لائے، رسول اللہ ﷺ کے ساتھ بہت سے غزوات میں حصہ لیا۔ حسن بصری اور ابن سیرین وغیرہ نے آپ سے علم و فضل کی تحصیل کی، حضرت عمر بن الخطابؓ نے اہل بصرہ کی دینی تعلیم کے لئے آپ کو روانہ فرمایا، عبد اللہ بن عامر نے بصرہ کا قاضی بنا دیا، کچھ مدت تک بحیثیت قاضی آپ نے وہاں قیام فرمایا، پھر معذرت پیش کی جو قبول ہو گئی، آپ نے فتنہ کے دور میں اپنے آپ کو علاحدہ کر لیا، جنگ میں حصہ نہیں لیا۔ محمد بن سیرین کہتے ہیں: ”ہم نے بصرہ میں کسی بھی صحابی کو نہیں دیکھا جو حضرت عمران بن حصین سے افضل ہوں۔“

[لإصابہ ۲۶/۳؛ أسد الغابہ ۴/۱۳۷]

عمیرہ (؟-۹۵ھ)

یہ احمد، شہاب الدین، بردسی ہیں عمیرہ کے لقب سے مشہور ہوئے، شافعی مسلک کے مصری فقیہ ہیں۔ ابن العماد کہتے ہیں: ”یہ امام، علامہ اور محقق ہیں، تحقیق و اثبات مذہب میں ان پر سرداری ختم تھی، وہ صاحب علم، زاہد و متقی اور اعلیٰ اخلاق والے تھے، انہوں نے ابن ابی شریف اور نور مقلی وغیرہ سے استفادہ کیا ہے۔“

بعض تصانیف: ”حاشیۃ علی شرح جمع الجوامع للسبکی“، اور ”حاشیۃ علی شرح المنہاج“۔
[معجم المؤلفین ۸/۱۳؛ شذرات المذہب ۸/۳۱۶]

دونوں عمروں (عمر بن الخطاب، عمرو بن ہشام ابو جہل) میں سے ایک کے ذریعہ باعزت بنا دے، دعا آپ کے حق میں قبول ہوئی اور اسلام لے آئے، آپ کا قبول اسلام کا واقعہ ہجرت سے پانچ سال قبل کا ہے، اس کے بعد مسلمانوں نے کھلے عام اپنے دین پر عمل کیا، نبی ﷺ کی صحبت اختیار کی، اور آپ دو وزیروں میں سے ایک قرار پائے، آپ ﷺ کے ساتھ تمام غزوات میں شرکت فرمائی۔ حضرت ابو بکرؓ کے بعد مسلمانوں نے آپ کے ہاتھ پر بیعت خلافت کی، آپ کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے بے شمار فتوحات عطا فرمائیں، اور اسلام کو اتنا پھیلا یا کہ یہاں تک کہا جانے لگا کہ آپ کے عہد میں ۱۲ ہزار منبر (خطبہ کے لئے) قائم کئے گئے۔ ہجری تاریخ اور حساب و فتر آپ نے ایجاد فرمائے، ایک مجوسی غلام ابن لؤلؤ نے آپ کو نماز فجر پڑھاتے ہوئے شہید کر ڈالا۔

[لأعلام للدرکلی ۵/۲۰۴؛ سیرۃ عمر بن الخطاب للشیخ طنطاوی

طاجیہ ناجی: ”الفاروق عمر“، محمد حسین ہیکل]

عمر بن عبد العزیز (۶۱-۱۰۱ھ)

یہ عمر بن عبد العزیز بن مروان بن حکم ہیں قریشی قبیلہ کے بنی امیہ خاندان سے ہیں، نیک خلیفہ تھے، بہت سے لوگوں کا کہنا ہے کہ وہ ”پانچویں خلیفہ راشد ہیں، کیونکہ ان کا عدل و انصاف اور حوصلہ اسی بلند معیار کا تھا“، اکابر تابعین میں شامل تھے، مدینہ میں پیدائش ہوئی اور وہیں بچپن گزرا، ولید کے زمانہ میں مدینہ کے امیر ہوئے، پھر سلیمان بن عبد الملک نے وزیر بنایا، سلیمان کی وفات کے بعد ۹۹ھ میں اس کی وصیت کے مطابق خلافت آپ کے سپرد ہوئی، آپ نے عدل و انصاف پھیلا یا اور فتنے سرور پڑ گئے۔

[لأعلام للدرکلی ۵/۲۰۹؛ سیرۃ عمر بن عبد العزیز لابن

عیاض

تراجم فقہاء

الفاسی

عیاض: قاضی عیاض بن موسیٰ الجھمی:
دیکھئے: القاضی عیاض۔

منسوب سمجھا جائے گا۔ شافعی فقیہ، اصولی، کلام میں ممتاز اور تصوف میں بلند درجہ پر تھے، بغداد کا سفر کیا پھر حجاز، شام، مصر ہو کر طوس واپس چلے آئے۔

بعض تصانیف: ”الوسیط“، ”الوسیط“، ”الوجیز“ اور ”الخلاصة“ یہ سب فقہ میں ہیں، نیز ”تہافت الفلاسفة“ اور ”إحياء علوم الدين“۔

[طبقات اشافیعیہ ۱۰۱/۳-۱۸۰: لأعلام للورکلی ۷/۲۳۷: الوافی بالوفیات ۱/۲۷۷]

غ

الغمرینی (؟-۸۱۳ یا ۸۱۵ھ)

یہ عیسیٰ بن احمد بن محمد ابو مہدی غمرینی (غین کے ضمہ کے ساتھ ہیں، وطن تونس ہے، مالکیہ کے بڑے علماء میں سے ہیں، اپنے مسلک میں اجتہاد کے درجہ پر فائز تھے، تونس میں مالکیہ کے قاضی مقرر ہوئے، سب سے بڑی جامع مسجد (جامع زیتونہ) میں اپنے استاذ ابن عرفہ کے بعد خطیب بھی بنائے گئے، ان کے متعلق عام خیال تھا کہ وہ بغیر مطالعہ کے اپنے مسلک کو یاد کر چکے تھے، آپ سے ایک بڑی جماعت نے استفادہ کیا جن میں اکثریت ابن عرفہ کے شاگردوں کی ہے۔

غلام الخلال: یہ عبدالعزیز بن جعفر، ابو بکر ہیں:
دیکھئے: ابو بکر (غلام الخلال)۔

ف

الفاسی (۷۷۵-۸۳۲ھ)

یہ محمد بن احمد علی، قتی الدین، ابو الطیب مکی ہیں، قتی الفاسی کے نام سے معروف ہوئے، محدث و مورخ تھے، مکہ مکرمہ میں ولادت ہوئی اور وہاں اور مدینہ میں بچپن گزارا، مکہ مکرمہ میں مالکی مسلک کی مسند قضاء پر متمکن ہوئے۔

بعض تصانیف: ”العقد الثمین فی مناقب البلد الامین“ یہ مکہ شہر، اس کے آثار اور شخصیات پر ہے، ”شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام“، اور ”ذیل سیر النبلاء“۔

[شجرة انور الزکیہ ص ۲۴۳: نیل الاجتاج ص ۱۹۳]

الغزالی (۴۵۰-۵۰۵ھ)

یہ محمد بن محمد بن محمد ابو حامد الغزالی (زاء کی تشدید کے ساتھ) ہیں، اہل خوارزم اور جرجان کا یہ طریقہ ہے کہ وہ ”یا“ پڑھا کر نسبت کرتے ہیں، غزال سے غزالی، عطار کو عطارری اور قصار کو قصارری کہتے ہیں، ان کے والد اون بیچتے تھے، یا اگر اس کو زاء کی تخفیف سے پڑھا جائے تو غزالی ”طوس“ کے ایک گاؤں ”غزالہ“ کی جانب

الفا کہانی

تراجم فقہاء

فقہائے سبعہ

[معجم المؤلفین ۸/۳۰۰: لأعلام للدرکلی ۶/۲۲۷: شذرات

الفخر الرازی:

دیکھئے: الرازی۔

الذہب ۷/۱۹۹]

الفا کہانی (۶۵۴ اور ایک قول ۶۵۶-۷۳۴ھ)

فضل (؟-۳۱۹ھ)

یہ عمر بن ابی ایمن علی بن سالم بن صدقہ نخعی ہیں، لقب تاج الدین، الفا کہانی نسبت، ابو حفص کنیت ہے، پیدائش و وفات کے لحاظ سے اسکندری ہیں، فقہاء مالکیہ میں سے تھے۔ آپ نے ابن دقیق العید اور بدر بن جماع وغیرہم سے علم حاصل کیا، آپ علم حدیث، اصول، عربیت، اور آداب میں ید طولی رکھتے تھے، آپ کے عمدہ اشعار بھی ملتے ہیں۔

یہ فضل بن سلمہ بن جریر بن مخل ہیں، ولاء کے اعتبار سے جہنی ہیں، مالکیہ کے بڑے فقیہ تھے، ان کا آبائی وطن ”البیرہ“ اندلس کا ایک مقام ہے۔ ”بجایہ“ میں سخون کے تلامذہ سے تحصیل علوم کی۔ امام مالک کی روایات کے اور ان کے تلامذہ کے فروعی اختلافی مسائل کے سب سے زیادہ واقف کار تھے، وہ اپنے مسلک کے حافظ تھے، استفادہ کی خاطر ان کی طرف دور دراز مقامات سے لوگ رخ کرتے تھے۔

بعض تصانیف: ”مختصر فی الملونہ“، ”مختصر الواضحة“، اور ”مختصر الموازیة“، اور وثائق کے موضوع پر ایک جلد۔

[الذہب ۷/۲۲۰]

بعض تصانیف: ”التحریر والتحییر، یہ فقہ مالکی کی کتاب ”رسالة ابن ابی زید القیروانی“ کی شرح ہے، ”شرح العمدة“ حدیث میں، اور ”المنہج المبین فی شرح الأربعین“۔

[الذہب ۷/۱۸۶: شذرات الذہب ۶/۹۶: معجم المؤلفین

۷/۹۹]

فقہائے سبعہ:

الفا کہی (؟-۲۷۲ھ کے بعد)

فقہائے سبعہ کا اطلاق فقہاء کی اصطلاح میں ان سات تابعین پر ہوتا ہے جو مدینہ منورہ میں ایک ہی دور میں گذرے ہیں، اور وہ ہیں: سعید بن المسیب، عروہ بن الزبیر، القاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق، عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ بن مسعود، خارجہ بن زید بن ثابت، سلیمان بن یسار، ساتویں فقیہ کی تعیین میں اختلاف ہے، چنانچہ ایک قول یہ ہے کہ وہ ابو سلمہ بن عبد الرحمن بن عوف ہیں، یہی قول اکثر لوگوں کا ہے، دوسرے یہ کہ وہ سالم بن عبد اللہ بن عمر بن الخطاب ہیں، تیسرے یہ کہ وہ ابو بکر بن عبد الرحمن بن حارث بن ہشام مخزومی ہیں۔

[لأعلام للدرکلی ۲/۴۰: شجرة انوار الزکیہ ۷/۱۹]

یہ محمد بن اسحاق بن عباس فاکی ہیں، مورخ اور مکہ کے رہنے والے ہیں، ازرقی کے ہم عصر تھے، انتقال ازرقی کے بعد ہوا۔ آپ کی تصنیف ”تاریخ مکہ“ ہے جس کا ایک جزء شائع ہو چکا ہے۔

[لأعلام للدرکلی ۶/۲۵۲: معجم المطبوعات ۱/۱۴۳۱]

فخر الاسلام البرز دوی: یہ علی بن محمد بن حسین ہیں:

دیکھئے: البرز دوی۔

قاضی زادہ (؟-۹۸۸ھ)

یہ احمد بن بدر الدین ہیں، شمس الدین خطاب ہے اور قاضی زادہ سے مشہور ہوئے، خلافت عثمانیہ کے حنفی فقیہ تھے، آپ کے والد سلطان بایزید خان کی حکومت میں شہر ”اورنہ“ کے قاضی تھے، آپ کی تربیت اپنے والد ہی کی گود میں ہوئی، اپنے زمانہ کے مشہور علماء: جوی زادہ اور سعدی چلبی وغیرہ سے تعلیم پائی، بروسا، قسطنطنیہ اور اورنہ کی درسگاہوں میں درس دیا، حلب کی قضاء سنبجالی، بعد میں ولایت ”روم ایلی“ کی فوج کی مسند قضاء آپ کو سپرد کی گئی، پھر آپ نے استعفیٰ دے دیا، پھر دارالسلطنت کے محکمہ افتاء کی ذمہ داری سنبجالی، افتاء کی ذمہ داری برابراٹھاتے رہے تا آنکہ آپ کی قسطنطنیہ میں وفات ہوگئی، بڑے صاحب فضل اور دین پر سختی سے قائم تھے، بلند مرتبت اور خوددار تھے، لوگ آپ سے ہیبت محسوس کرتے تھے البتہ آپ کے مزاج میں کچھ زیادہ ہی تیزی تھی۔

بعض تصانیف: ”نتائج الأفكار“ ہدایہ کی شرح ”فتح القدر“ کا تکرار ہے اور جو کتاب الوکالت کے آغاز سے آخر کتاب تک کی شرح پر مشتمل ہے، ”حاشیۃ التجرید“ اور دیگر رسائل۔

[شذرات المذہب ۸/۴۱۴: معجم المطبوعات ص ۱۴۸۸: العقد المنظوم فی ذکر أفاضل الروم مطبوعہ حاشیہ و فیات الاعیان ۲/۳۸۷ طبع الہیمنیہ]

القاضی عیاض (۴۷۶ اور بعض کے نزدیک ۴۹۶ - ۵۴۴ھ)

یہ عیاض بن موسیٰ بن عیاض تھیں، کنیت ابو الفضل ہے، آباءنی وطن اندلس ہے، بعد میں آپ کے اجداد فاس شہر منتقل ہو گئے

ق

القاری:

دیکھئے: علی القاری۔

القاسم بن سلام، ابو عبید:

دیکھئے: ابو عبید۔

القاشانی:

دیکھئے: الکاسانی۔

قاضی ابو یعلیٰ (۳۸۰-۴۵۸ھ)

یہ محمد بن حسین بن محمد بن خلف بن احمد بن فراء ہیں، اپنے وقت میں حنابلہ کے شیخ تھے، اصول و فروع اور تمام علوم میں اپنے عہد کے جید عالم تھے، آپ بغدادی ہیں، قائم عباسی خلیفہ نے دار الخلافہ (بغداد) حریم جزان، اور حلوان کی مسند قضاء پر آپ کو بٹھایا۔ بعض تصانیف: ”أحكام القرآن“، ”الأحكام السلطانية“، ”المجرد“، ”الجامع الصغير“ فقہ میں، ”العدة“ اور ”الكفاية“ اصول میں۔

[طبقات الحنابلہ لابن ابی یعلیٰ ۲/۱۹۳-۲۳۰: لا علام للدرر کلی]

۲/۲۳۱: شذرات المذہب ۳/۳۰۶]

قاضی خان

تراجم فقہاء

القرانی

تھے، پھر فاس سے ”سبتہ“ نقل مکانی کر لیا تھا، مالکیہ کے عظیم علماء میں سے ہیں، آپ امام، حافظ، محدث، فقیہ، مفسر تھے۔

بعض تصانیف: ”التبہات المستنبطہ فی شرح مشکلات المدونۃ“ مالکی فقہ کی جزئیات میں، ”الشفافہ فی حقوق المصطفیٰ“، ”إكمال المعلم فی شرح صحیح مسلم“، اور ”کتاب الإعلام بحدود قواعد الإسلام“۔

یہ اس قاضی عیاض بن محمد بن ابی الفضل (؟-۶۳۰ھ) کے علاوہ ہیں جو بڑے عظیم و فقیہ فاضل مشاہیر میں سے تھے، جیسا کہ شجرۃ انور ص ۱۷۹ میں ہے۔

[شجرۃ انور الزکیہ ص ۱۳۰؛ انجوم الزہرۃ ۵/۲۸۵؛ معجم المؤلفین

[۱۶/۸

قاضی خان (؟-۵۹۲ھ)

یہ حسن بن منصور بن محمود اوزجندی ہیں، قاضی خان سے مشہور ہیں، حنفیہ کے بلاد مشرق کے بڑے حنفی فقہاء میں سے تھے، آپ کے فتاویٰ حنفی کتابوں میں آج تک رائج اور مقبول ہیں۔ ”اوزجند“ فرغانہ سے قریب اصفہان کے اکناف میں ایک قصبہ ہے۔

بعض تصانیف: ”الفتاویٰ“، ”الأمالی“، اور ”شرح الجامع الصغیر“۔

[الجواهر المصیہ ۱/۲۰۵؛ الفوائد البہیہ ص ۶۴؛ لأعلام للدرکلی]

قنادر (۶۱-۱۱۸ھ)

یہ قنادر بن دعامہ بن قنادر سدوسی ہیں، بصرہ کے رہنے والے تھے، پیدائشی طور پر نابینا تھے، مفسرین اور حفاظ حدیث میں شامل تھے، امام احمد بن حنبل کہتے ہیں: ”قنادر تمام اہل بصرہ میں سب سے بڑے حافظ

حدیث ہیں“۔ آپ علم حدیث کے ماہر ہونے کے ساتھ ساتھ عربیت، مفردات اللغۃ، ایام عرب اور نسب کے بھی سر تاج تھے، اور تقدیر کے بارے میں قدریہ کے مذہب پر تھے، آپ پر تدلیس کا بھی الزام لگایا جاتا ہے۔ آپ کی وفات بمقام ”واسط“ طاعون میں واقع ہوئی۔

[لأعلام للدرکلی ۶/۲۷؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۱۵]

القدوری (۳۶۲-۴۲۸ھ)

یہ محمد بن احمد بن جعفر بن حمدان، ”القدوری“ سے مشہور ہیں، بغداد کے عظیم ترین حنفی فقیہ گذرے ہیں، عراق میں حنفیہ کی امامت ان پر ہی ختم تھی۔

بعض تصانیف: ”المختصر“ جو ان کے نام پر ”مختصر القدوری“ سے مشہور ہے اور حنفیہ کے یہاں سب سے زیادہ متداول ہے، ”شرح مختصر الکرخی“، اور ”التجربید“۔

[الجواهر المصیہ ۱/۳۹؛ تاج التراجم؛ انجوم الزہرۃ ۵/۲۴]

القرانی (۶۲۶-۶۸۳ھ)

یہ احمد بن اوریس بن عبد الرحمن ہیں، ابو العباس کنیت، شہاب الدین لقب اور قرانی نسبت ہے، آبائی وطن ”صنہاچہ“ ہے جو مراکش کے بربر قبیلہ کا نام ہے۔ قرافہ قاہرہ میں امام شافعی کے مزار سے متصل محلہ کا نام ہے، مالکی فقیہ ہیں، ولادت، تربیت، اور وفات سب مصری میں ہوئی۔ مالکی مسلک کا دار و مدار و انحصار آپ ہی پر رہ گیا تھا۔

بعض تصانیف: ”الفروق“، قواعد فقہ میں، ”المدخیرۃ“ فقہ ہیں، ”شرح تنقیح الفصول فی الأصول“، اور ”الإحکام فی تسمییز الفتاوی من الأحکام“۔

القفال

[الأعلام للذركلي: المديانج ص ۶۲-۶۷؛ شجرة انور ص ۱۸۸]

القفال (۳۲۷-۳۱۷ھ)

یہ عبد اللہ بن احمد بن عبد اللہ، ابو بکر ہیں، قفال مروزی (میم اور واو کے فتح کے ساتھ) سے معروف ہیں، مروزی نسبت (مرو الشاہجان) کی طرف نسبت ہے اور قفال لقب ہے، قفال لقب اس لئے ہوا کہ آپ کا کاروبار تالے (قفل) بنانے کا تھا، بسا اوقات ”قفال صغیر“ آپ کو کہا جاتا ہے تاکہ قفال کبیر شاشی متونی (۳۶۵ھ) سے امتیاز ہو سکے، شافعی فقیہ ہیں، شافعیہ کے شیخ الخراسانی تھے، ابتداء میں یہ قفل بنایا کرتے تھے، جب ان کی عمر پوری تیس برس کی ہو گئی تو علم کی تحصیل و طلب میں منہمک ہو گئے، اور اس درجہ پر پہنچے کہ دو دور سے طالبان علوم آپ کے پاس تحصیل علم کے لئے آتے اور ائمہ وقت بن کر واپس جاتے۔ بختان میں انتقال ہوا۔

بعض تصانیف: ”شرح فروع ابن الحداد“ فقہ میں۔

[طبقات الشافعیہ لابن الہدایہ ص ۴۵؛ ہدیۃ العارفین ۱/۴۵؛

معجم المؤلفین ۶/۲۶؛ الملباب ۳/۱۲۷]

القفال (۴۲۹-۵۰۷ھ)

یہ محمد بن احمد بن حسین بن عمر، ابو بکر، فخر الاسلام، شاشی، قفال، فارقی ہیں، مستظہری سے زیادہ مشہور ہوئے، مینا فارقین (دیار بکر کا معروف شہر) میں پیدا ہوئے، شافعی فقیہ تھے، اپنے مسلک کے اصول اور فروع کے حافظ تھے۔ قاضی ابو منصور طوسی سے علم فقہ میں کمال حاصل کیا، پھر بغداد چلے آئے اور ابو اسحاق شیرازی کی صحبت اختیار کی، آپ کے زمانہ میں شافعیہ کی سرداری آپ پر ختم تھی، بغداد

تراجم فقہاء

القلیوبی

کے مدرسہ نظامیہ میں تدریس و تعلیم کے عہدہ پر فائز ہوئے اور وفات تک اس کو بخوبی نبھایا۔

بعض تصانیف: ”حلیۃ العلماء فی مذاہب الفقہاء“ یہ تصنیف خلیفہ مستظہر باللہ کے ایما پر تالیف کی، یہی وجہ ہے کہ اس کتاب کا لقب ”مستظہری“ ہو گیا، ”المعتمد“ یہ مستظہری ہی کی گویا شرح کا درجہ رکھتی ہے، ”التروغیب فی المذہب“ اور ”الشافعی“ یہ مختصر المزنی کی شرح ہے۔

[طبقات الشافعیہ لابن السبکی ۴/۵۷؛ وفیات لأعیان ۱/۵۸۸؛ شذرات الذہب ۴/۱۶؛ کشف الظنون ۱/۶۹۰؛
الأعلام ۶/۲۱۰]

القفال الکبیر (۲۹۱-۳۶۵ھ)

یہ محمد بن علی شاشی، قفال ہیں، کنیت ابو بکر ہے، شاش ماوراء النہر کے شہر کی طرف نسبت ہے، اپنے وقت کے فقہ، حدیث، ادب اور لغت کے تبحر علماء میں سے تھے، ان کے ملک میں شافعی مسلک کو ان کے ہی ذریعہ قبول عام حاصل ہوا، آپ کی ولادت ورحلت شاش (نہر سیحون کے پیچھے) میں ہی ہوئی۔ خراسان، عراق، شام اور حجاز کے سفر کئے۔

بعض تصانیف: ”أصول الفقہ“، ”محاسن الشریعة“ اور ”شرح رسالۃ الشافعی“۔

[الأعلام للذركلي ۷/۱۵۹؛ طبقات السبکی ۲/۱۷۶؛ وفیات لأعیان ۱/۴۵۸]

القلیوبی (؟-۱۰۶۹ھ)

یہ احمد بن احمد بن سلامہ، شہاب الدین، قلیوبی ہیں، مصر کے

الکاسانی

تراجم فقہاء

کعب بن مالک

گاؤں ”قلیوب“ کے باشندہ تھے، شافعیہ کے فقیہ تھے۔ ان کے شروحات، حواشی اور رسائل مشہور ہیں۔

الکرخی (۲۶۰-۳۴۰ھ)

یہ عبید اللہ بن حسین ابوالحسن، کرخی ہیں، حنفی فقیہ اور عراق میں حنفیہ کے امام و شیخ تھے، پیدائش کرخی میں اور وفات بغداد میں ہوئی۔ بعض تصانیف: فروع حنفیہ کا جن اصولوں پر دارومدار ہے ان پر ایک رسالہ، ”شرح الجامع الصغیر“ اور ”شرح الجامع الکبیر“ دونوں حنفی فقہ میں۔

بعض تصانیف: ”رسالة فی فضائل مكة والمدينة وبيت المقدس“، ”الهداية من الضلالة“ وقت اور قبلہ کی معرفت کے موضوع پر، اور ”حاشیہ علی شرح المنہاج“۔

[لا علام للدرکلی: ج ۱ ص ۱۷۵]

[لا علام للدرکلی: الفوائد اہلیہ ص ۱۰۷]

ک

الکرودی المدنی (۱۱۲۷-۱۱۹۴ھ)

یہ محمد بن سلیمان کرودی مدنی ہیں، دمشق میں ولادت ہوئی، مدینہ میں بچپن گزرا اور وہیں وفات ہوئی، حجاز کے فقہاء شافعیہ میں سے تھے، قیمتی و مفید تصانیف چھوڑیں، مدینہ میں شافعیہ کے مفتی کا منصب بھی انہیں حاصل رہا۔

الکاسانی (؟-۵۸۷ھ)

یہ ابو بکر بن مسعود بن احمد، علاء الدین ہیں، نہر سجون کے پیچھے ترکستان کے ایک شہر کاسان (یا قاشان، یا کاشان) کی طرف منسوب ہیں، حلب کے رہنے والے تھے، حنفیہ کے امام تھے، ان کو ”ملک العلماء“ کہا جاتا تھا۔ علاء الدین سمرقندی سے تحصیل علوم فرمائی، اور ان کی مشہور کتاب ”تحفۃ الفقہاء“ کی شرح لکھی۔ نور الدین شہید کی طرف سے بعض سرکاری ذمہ داریاں سنبھالیں، اور حلب میں وفات پائی۔

بعض تصانیف: ”الفوائد المملکیة فیمن یفتی بقولہ من ائمة الشافعیة“، ”عقود الدرر فی بیان مصطلحات تحفة ابن حجر“، ”فتح الفتاح بالخیر فی معرفة شروط الحج عن الغیر“ اس کو بعد میں مختصر کر کے فتح القدر نام رکھا، اور شرح الخضر میہ لابن حجر اہلبیتمی کے دو حاشیے کبریٰ اور صغریٰ لکھے، پھر ان کا بھی اختصار کر کے تین حاشیے بنا دیئے۔

[سلک الدرر ۱۱۱/۴؛ معجم المطبوعات العربیہ والمعربہ ص ۱۵۵۵]

بعض تصانیف: ”البدائع“ یہ ”تحفة الفقہاء“ کی شرح ہے، اور ”السلطان المبین فی اصول الدین“۔

[الفوائد اہلیہ ص ۵۳؛ الجوہر المصنیہ ۲/۴۴۴؛ لا علام للدرکلی

[۴۶/۲

کعب بن مالک (شام میں حضرت معاویہ کے دور خلافت یا حضرت علی کی شہادت کے ایام میں وفات پائی)

یہ کعب بن مالک بن ابی کعب، ابو عبد اللہ (یا ابو عبد الرحمن)

انساری خزر جی سلمی (س اور لام پر زبر کے ساتھ) ہیں، لیلۃ العقبہ میں نبی کریم ﷺ کے دست مبارک پر بیعت کی، تمام غزوات میں نبی کریم ﷺ کا ساتھ دیا، مگر سخت ترین گرمی کی بناء پر غزوہ تبوک میں شریک نہ ہو سکے، یہ بھی ان تینوں میں سے ہیں جن کی توبہ اللہ تعالیٰ نے قبول فرمائی اور ان کے بارے میں یہ آیتیں: ”لقد تاب اللہ علی النبی“ سے لے کر ”وعلی الثلاثة الذین خلفوا“ تک نازل ہوئیں، آپ سے آپ کی اولاد کے علاوہ حضرت ابن عباس اور حضرت جابر وغیرہ نے روایتیں بیان کی ہیں۔

[الإصابة فی تمییز الصحابہ ۳/۳۰۲: أسد الغابہ ۲/۲۴۷]

ل

اللؤلؤی:

الحسن بن زیاد اللؤلؤی: دیکھئے: الحسن بن زیاد۔

اللجّام:

دیکھئے: ابن بطال۔

الکفوی، ایوب بن موسیٰ (؟-۱۰۹۴ھ)

دیکھئے: ابوالبقاء الکفوی۔

النخعی (؟-۱۷۳ھ)

یہ ظہیب (اور عبد اللہ بھی نام تھا، اس طرح دو نام تھے) ابن کامل، نخعی (لام کے فتح اور خاء کے سکون کے ساتھ)، ابو خالد ہیں، خاندانی تعلق اندلس سے ہے، اسکندریہ میں سکونت رہی اور وہیں وفات بھی ہوئی، امام مالک کے بڑے شاگردوں اور رفیقوں میں شمار ہوتے تھے۔ آپ سے ابن القاسم اور ابن وہب نے روایتیں بیان کی ہیں، ابن القاسم نے امام مالک کے پاس جانے سے پیشتر آپ ہی سے فقہ حاصل کی تھی۔

[الذیبا ج ۱ ص ۱۳۰: ترتیب المدا رک و تقریب المسالک

۱/۳۱۲: الباب ۶۸/۳]

النخعی (؟-۱۷۸ھ)

یہ علی بن محمد ربیع، ابو الحسن ہیں اور نخعی سے معروف ہیں، مالکی فقیہ

الکمال بن الہمام:

دیکھئے: ابن الہمام۔

کتون (جنون) (؟-۱۳۰۲ھ)

یہ محمد بن المدنی بن علی، جنون، (بعض کتابوں میں ”کنون“)، ابو عبد اللہ ہیں، ”مستاری“ الاصل ہیں، فاس میں پیدائش اور وفات ہوئی، مالکی فقیہ، مفتی، محدث اور لغوی تھے، فقہ میں آپ کو درجہ صدارت حاصل تھا۔

بعض تصانیف: ”حاشیة الرهونى على المختصر“ کا اختصار، کتاب ”فرائض المختصر“ کی شرح پر حاشیہ، اور ”موطأ مالک“ کا حاشیہ جس کا نام ”التعلیق الفاتح“ رکھا۔

[شجرة انور ازکیہ ص ۴۲۹: معجم المؤلفین ۱۲/۱۰: لأعلام

للرکلی ۱/۳۱۳]

اللقانی الشمس

تراجم فقہاء

الماتریدی

ہیں، آپ کو ادب و حدیث میں مہارت حاصل تھی، آبائی وطن قیروان تھا، مگر ”سفاقس“ چلے آئے اور وفات بھی یہیں پائی، بڑی مفید کتابیں تصنیف کیں۔

بعض تصانیف: ”التوضیح“ پر حواشی لکھے اور ”شرح المحلی علی جمع الجوامع“ پر حاشیہ ہے۔

[شجرة النور الزكية ص ۲۷۱؛ معجم المؤلفین ۱۱/۱۶۷؛ معجم المطبوعات العربية والمعربة ص ۱۱۲۹]

بعض تصانیف: ”التبصرة“ کے نام سے ”المدونة“ کی ضخیم تعلق لکھی، اس میں ایسی نئی آراء اور اجتہادات پیش کئے ہیں جن میں مذہب مالکیہ سے خروج کیا ہے۔

الیث (۹۴-۱۷۵ھ)

یہ لیث بن سعد بن عبد الرحمن ہیں اور ولاء کے اعتبار سے فہمی ہیں، ابو الخارث کنیت تھی، اپنے زمانہ کے حدیث و فقہ میں اہل مصر کے امام تھے۔ ابن تغری بردی نے لکھا ہے: ”اپنے زمانہ میں آپ ملک مصر کے سب میں بڑے اور اس کے امیر تھے، حتیٰ کہ قاضی اور نائب تک آپ کے حکم و مشورہ کی پابندی کرتے تھے“۔ آبائی وطن خراسان تھا، پیدائش ”قلقندہ“ میں اور وفات ”فسطاط“ میں ہوئی۔ آپ نہایت فیاض اور سخی تھے۔ امام شافعی کی شہادت ہے کہ ”امام لیث امام مالک سے زیادہ بڑے فقیہ ہیں، مگر ان کے تلامذہ نے ان کے مسلک کو رواج نہیں دیا۔ آپ کی تصانیف بھی ہیں۔

[لأعلام ۶/۱۱۵؛ وفیات لأعیان ۸/۴۳۸؛ تذكرة الحفاظ ۲۰۷/۱]

[مواهب الجلیل للخطاب ۱/۳۵۳؛ لأعلام ۸/۱۴۸؛ شجرة النور ص ۱۱۷؛ الدبیاج المذہب ص ۲۰۳؛ اس میں سن وفات ۲۹۸ھ درج ہے]

اللقانی الشمس (۸۵۷-۹۳۵ھ)

یہ محمد بن حسن، لقانی، شمس الدین، ابو عبد اللہ ہیں، مصری ہیں، مالکی فقیہ اور مسلک کے حافظ تھے، تحقیق میں بلند پایہ ہیں، شیخ احمد زروق وغیرہ سے تحصیل علوم کی، لوگ آپ کے پاس کثرت سے آتے، ایک ہجوم لگا رہتا، فتویٰ وغیرہ کے ذریعہ آپ کا نفع عام انسانوں تک خوب پہنچا، آپ محمد بن حسن ابو عبد اللہ معروف بناصر الدین لقانی کے بھائی ہیں۔

بعض تصانیف: ”مختصر خلیل“ پر حواشی ہیں۔

[شجرة النور الزكية ص ۲۷۱]

اللقانی، الناصر (۸۷۳-۹۵۸ھ)

یہ محمد بن حسن لقانی، ناصر الدین، ابو عبد اللہ ہیں، وطن مصر ہے، مالکی فقیہ اور علم اصول کے ماہر تھے، اپنے بھائی ”شمس لقانی“ کے انتقال کے بعد علم و فضل میں مصر کی سرداری آپ ہی کے حصہ میں آئی، تمام ممالک سے ان کے پاس فتویٰ کے لئے سوالات آیا کرتے تھے۔

م

الماتریدی (؟-۳۳۳ھ)

یہ محمد بن محمد بن محمود ماتریدی ہیں، کنیت ابو منصور ہے، سمرقند کے

محلہ ”مازیہ“ کی جانب منسوب ہیں، متکلمین کے ائمہ میں سے اور اصولی ہیں، ابو بکر احمد جوزجانی سے فقہ میں اکتساب فیض کیا، اور آپ سے حکیم قاضی اسحاق بن محمد سمرقندی اور ابو محمد عبد الکریم بن موسیٰ بزدوی نے استفادہ کیا۔

بعض تصانیف: ”کتاب التوحید“، ”ماخذ الشرائع“ فقہ میں، اور ”الجدمل“ اصول فقہ میں۔

[الفوائد اہیہ ص ۱۹۵: الجواہر المصیہ]

المازری (۴۵۳ اور ایک قول ۴۴۳-۵۳۶ھ)

یہ محمد بن علی عمرتمی مازری ہیں، صقلیہ کے ایک چھوٹے شہر ”مازر“ کی طرف نسبت ہے، آپ کو ”امام“ کا لقب دیا گیا، فقیہ اور اصولی تھے۔ صاحب الدیباچ کہتے ہیں: ”وہ شیوخ فریقہ میں فتہی تحقیقات اور مرتبہ اجتہاد کی تکھنگانے والے آخری شخص ہیں“، آپ کے دور میں مالکیہ کا آپ سے بڑا فقیہ اور مذہب کو قائم کرنے والا دوسرا کوئی نہیں تھا۔

بعض تصانیف: ”ایضاح المحصول فی برہان الأصول للجوینی“، ”تعلیق علی المملونہ“، ”نظم الفوائد فی علم العقائد“، ”شرح التلقین لعبد الوہاب“ دس جلدوں میں، اور ”الکشف والانباء علی المترجم بالاحیاء“۔

[الدیباچ المذہب ص ۲۷۹: وفيات لأعیان ۲۸۵/۴ طبع دارصادر: معجم المؤلفین ۱۱/۳۲: لأعلام ۷/۱۶۳]

مالک (۹۳-۱۷۹ھ)

یہ مالک بن انس بن مالک اصبحی انصاری ہیں، امام دارالہجرت سے مشہور ہیں، اہل سنت والجماعت کے نزدیک ائمہ اربعہ میں سے

ایک ہیں، حضرت مافع مولیٰ ابن عمرؓ سے، نیز زہری، ربیعہ الرائے، اور ان جیسے دیگر اہل علم و فضل سے تحصیل علوم فرمائی، آپ پوری تحقیق اور چھان بین کرنے میں شہرت رکھتے تھے، جن سے تحصیل علم کرتے پہلے ان کے متعلق اطمینان کر لیتے، جو احادیث روایت کرتے خوب مطمئن ہو کر کرتے، فتاویٰ میں بھی غور و اطمینان کرتے، آپ کو ”لا ادري“ (مجھے معلوم نہیں) کہنے میں کوئی عار نہ تھی، خود آپ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: ”میں نے اس وقت تک فتویٰ نہیں دیا جب تک کہ مجھے مقرر اساتذہ نے اس بات کی شہادت نہ دی کہ میں اس کا اہل ہو چکا ہوں“۔ آپ کی اس بارے میں شہرت ہے کہ وہ اپنے طریقہ استنباط میں کتاب و سنت کی پیروی اور اہل مدینہ کا تعامل پیش نظر رکھتے ہیں، بہت باعرب شخصیت کے مالک تھے، ایک دفعہ ہارون رشید نے آپ کو بلا بھیجا تا کہ وہ کچھ حدیثیں بیان کریں، تو آپ نے صاف انکار کر دیا اور جواب دیا کہ ”علم کے پاس تو حاضری دی جاتی ہے“، چنانچہ رشید خود آیا اور امام مالک کے سامنے بیٹھا، اس واقعہ سے پیشتر آپ پر دو رات تلاء آپکا تھا، جس میں امیر مدینہ نے تیس سے لے کر سو کے درمیان کوڑے مارے تھے، آپ کے ہاتھوں کو باندھ کر کھینچا گیا تھا یہاں تک کہ دونوں کندھے اکھڑ گئے تھے، اور اس سب کی وجہ یہ تھی کہ آپ طلاق مکرمہ (مجبور کیا گیا شخص) کے واقع ہونے کے منکر تھے اور عدم وقوع کافتویٰ علی الاعلان جاری فرمایا تھا۔ آپ کی ولادت اور وفات دونوں مدینہ میں ہوئیں۔

بعض تصانیف: ”الموطأ“، ”تفسیر غریب القرآن“، مجموعہ فقہ بنام ”المملونہ“، ”الرد علی القلدیة“، اور ایک رسالہ جو لیث بن سعد کو لکھا تھا۔

[الدیباچ المذہب ص ۱۱-۲۸: تہذیب اہلندیب ۱۰/۵: وفيات لأعیان ۱/۲۳۹]

الماوروی (۳۶۴-۴۵۰ھ)

[تہذیب التہذیب ۱۰/۴۴: لأعلام للدرکلی ۶/۱۶۱]

یہ علی بن محمد بن حبیب ماوروی ہیں، ”ماء الورد“ (گلاب کا پانی) کی تجارت کی جانب نسبت ہے، بصرہ میں پیدا ہوئے، بغداد میں جا کر بس گئے، امام شافعی کے مسلک کے امام تھے، اور اس مسلک کے حافظ بھی تھے، آپ وہ پہلے شخص ہیں جنہیں ”اتحقی التضاة“ کا لقب عباسی خلیفہ قائم بامر اللہ کے عہد میں دیا گیا، خلفاء و سلاطین بغداد کے نزدیک آپ کی بے حد پذیرائی تھی، معتزلہ کی جانب میلان کی تہمت آپ پر لگائی جاتی ہے، بغداد میں وفات ہوئی۔

بعض تصانیف: ”الحاوی“ فقہ میں ۲۰ جلدوں میں، ”الأحكام السلطانية“، ”أدب الدنيا و الدين“، اور ”قانون الوزارة“۔

[طبقات الشافعية ۳/۳۰۳-۳۱۴: اشذرات ۳/۲۸۵]

[أعلام للدرکلی ۵/۱۳۶]

مجاہد (۲۱-۱۰۴ھ)

یہ مجاہد بن جبر ہیں، ابو الحجاج کنیت ہے، قیس بن سائب مخزومی کے غلام تھے، شیخ المفسرین ہیں، کیونکہ آپ نے علم تفسیر حضرت ابن عباسؓ سے حاصل کیا تھا، خود فرماتے ہیں: ”میں نے قرآن کریم حضرت ابن عباسؓ سے تین دفعہ پڑھا، اور وہ بھی اس طرح کہ ہر آیت پر توقف کرنا اور حضرتؓ سے اس کی شان نزول اور کیفیت کے بارے میں پوچھتا“۔ آپ ثقہ، ماہر فقہ، زاہد و عابد، متقی و متقن تھے، حضرت علیؓ وغیرہ کے واسطے سے روایت کرنے میں تدلیس کا الزام ان پر لگایا گیا ہے، امت نے آپ کی امامت پر اجماع کیا ہے۔

بعض تصانیف: ”تفسیر مجاہد“، جو حال ہی میں حکومت قطر کے مصارف سے شائع ہو چکی ہے۔

محب اللہ بن عبد الشکور (؟-۱۱۱۹ھ)

یہ محب اللہ بن عبد الشکور ہیں، صوبہ بہار سے تعلق تھا، یہ ہندوستان کا بڑا صوبہ ہے، ماہر فقہ، عالم اصول، حنفی محقق تھے، سلطان عالمگیر نے لکھنؤ کی مسند قضاء پر آپ کو فائز کیا، پھر حیدرآباد کی قضاء پر مامور کیا، پھر ہندوستان کے سارے علاقوں کے لئے قضاء کی صدارت سونپی گئی۔ بعض تصانیف: ”مسلم الثبوت“ اصول فقہ میں۔

[فتح الہندی فی طبقات لأصولیین ۳/۱۲۲: لأعلام للدرکلی

۶/۱۶۹: معجم المؤلفین ۸/۱۷۹]

الحب الطبری (۶۱۰-۶۹۴ھ)

یہ احمد بن عبد اللہ بن محمد محبت الدین طبری ہیں، اہل مکہ میں سے تھے، آپ شافعی فقیہ، شیخ الحرم، اور حافظ تجاز تھے، والی یمن مظفر نے سماعت حدیث کی غرض سے آپ کو مدعو کیا، تو آپ مکہ سے اس کی دعوت پر تشریف لے گئے اور اس کے پاس ایک عرصہ قیام فرمایا۔

بعض تصانیف: ”الأحكام“ حدیث میں، ”القری لساکن أم القری“، مکتہ امکرمہ کے فضائل میں، اور ”ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی“۔

[طبقات الشافعية للسبکی ۵/۸-۹: نجوم الزهرة ۸/۷۴]

[شذرات الذہب ۵/۲۲۵]

محمد بن اسلم (؟-۲۶۸ھ)

یہ محمد بن اسلم بن مسلمہ بن عبد اللہ ازوی ہیں، ابو عبد اللہ کنیت تھی،

محمد بن الحسن

تراجم فقہاء

محمد بن النعمان

علماء حنفیہ میں سے ہیں، نصر بن احمد الکلبی کے عہد میں سمرقند کی مسند قضاء پر متمکن تھے، آپ ماتریدی اور ابو بکر محمد بن یمان سمرقندی کے معاصرین میں سے ہیں۔

[الجواهر المضية ۲/۳۳۳]

محمد بن الحسن (۱۳۱-۱۸۹ھ)

یہ محمد بن الحسن بن فرقد ہیں، آپ کی شیبانی نسبت باعتبار ولادہ کے ہے، آپ کا آبائی وطن دمشق کا گاؤں ”حرستا“ ہے، آپ کے والد ”حرستا“ سے عراق چلے آئے، تو مقام واسط میں ان کے یہاں محمد پیدا ہوئے۔ آپ کی نشوونما اور پرورش کوفہ میں ہوئی، فقہ اور اصول میں درجہ امامت پر متمکن تھے، امام ابو یوسف کے بعد امام ابو حنیفہ کے دوسرے نمبر کے شاگرد تھے، مجتہدین متسبین میں تھے، آپ ہی نے اپنی کثیر تصانیف کے ذریعہ امام ابو حنیفہ کے علوم کو فروغ دیا، خلیفہ رشید کے دور میں ”رتہ“ کی قضاء سنبھالی پھر اس کو چھوڑ دیا، ہارون رشید نے خراسان کے سفر میں آپ کو ہم سفر بنایا، اس دوران ”رے“ میں آپ نے انتقال فرمایا۔

بعض تصانیف: ”الجامع الكبير“، ”الجامع الصغير“، ”المبسوط“، ”السير الكبير“، ”السير الصغير“، ”الزيادات“ یہ سب وہ تصانیف ہیں جنہیں حنفیہ کے نزدیک کتب ظہر اروایہ کہا جاتا ہے، ”کتاب الآثار“، اور ”الأصل“۔

[الفوائد البهية ص ۱۶۳؛ لأعلام للزركلي ۶/۳۰۹؛ البدایة

والنہایہ ۱۰/۲۰۲]

محمد راغب الطباخ (۱۲۹۳-۱۳۷۰ھ)

یہ محمد راغب بن محمود بن ہاشم طباخ ہیں، حلب کے رہنے والے،

اور عظیم فضلاء حلب میں تھے، حلب ہی کے علماء سے تعلیم پائی، بہت سارے متن زبانی یاد کئے، علم ادب و فقہ میں ماہر ہوئے، بکلیتہً اشریعیہ حلب میں تدریس پر مامور ہوئے، پھر اس کے متمم منتخب ہوئے، اسی طرح دمشق کی ”المجمع العلمي العربي“ کے رکن بنے، تجارت کا مشغلہ بھی اپنایا، اور سن ۱۳۴۱ھ میں ”المطبعة العلمية“ کی بنیاد ڈالی۔

بعض تصانیف: ”المطالب العلیة فی الدروس المدینیة“، اور ”إعلام النبلاء بتاریخ حلب الشہباء“۔

[لأعلام ۶/۵۹۹؛ مجمع المؤلفین ۹/۳۰۵]

محمد بن سیرین:

دیکھئے: ابن سیرین۔

محمد قدری باشا (۱۲۳۷-۱۳۰۶ھ)

آپ مصر کے محکمہ قضاء سے وابستہ لوگوں میں سے تھے، آپ نے قاہرہ اور ملوی میں تعلیم حاصل کی، پھر ”مدرستہ الاسن“ میں داخلہ لیا، وہاں اپنے اسباق کی تکمیل کی، اور معرفت لغات میں کمال پیدا کیا، بہت سے عہدوں پر فائز ہوئے، آپ کئی شعبوں کے مشیر تھے، اور حقانیہ کے ناظر کی حیثیت سے کام کیا، پھر وزیر تعلیم اور بالآخر حقانیہ کے وزیر بنا دئے گئے، اور یہی آپ کا آخری منصب و عہدہ تھا۔

بعض تصانیف: ”الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية“، ”مرشد الحیران إلى معرفة أحوال الإنسان“، اور ”قانون

العدل والإنصاف للقضاء على مشكلات الأوقاف“۔

[لأعلام للزركلي؛ مجمع المطبوعات لسركيس ۱۳۹۵]

محمد بن النعمان:

دیکھئے: انووی۔

المدنی

المدنی، محمد بن سلیمان الکردوی:
دیکھئے: الکردوی المدنی۔

المرداوی (۸۱۷-۸۸۵ھ)

یعلیٰ بن سلیمان بن احمد بن محمد، علاء الدین، مرداوی ہیں، فلسطین کے شہر نابلس کے ایک گاؤں ”مردا“ کی طرف منسوب ہوئے، حنبلی مسلک کے شیخ تھے، آپ کو مسلک کی صدارت ایک مدت تک حاصل رہی، آپ بڑے فقیہ اور حافظ فروعات تھے۔ ”مردا“ میں پیدائش ہوئی، بچپن و پین گذرا، پھر دمشق منتقل ہوئے اور وہیں تعلیم حاصل کی، پھر وہاں سے قاہرہ اور پھر مکہ منتقل ہوئے۔

بعض تصانیف: ”الإصناف فی معرفة الراجح من الخلاف“ آٹھ جلدوں میں، ”التنقیح المشیع فی تحریر احکام المقنع“، اور ”تحریر المنقول فی تہذیب علم الأصول“۔
[اضواء المباح ۵/ ۲۲۵-۲۲۷: لآ علام للدرر کلی ۵/ ۱۰۴: المنہج لآ حمدنی تراجم أصحاب الإمام احمد]

المرغینانی (۵۳۰-۵۹۳ھ)

یعلیٰ بن ابی بکر بن عبد الجلیل مرغینانی مرغینانی ہیں، خطاب برہان الدین تھا، ”مرغینان“ فرغانہ کا ایک شہر ہے جو سجون و سجون دریاؤں کے کنارے ہے، اس کی طرف منسوب تھے، حنفیہ کے فقہاء مشاہیر میں آپ کا بڑا مقام ہے۔ آپ کی تصنیف ”الہدایۃ شرح بدایۃ المبتدی“ حنفیہ کے یہاں مشہور و متداول ہے۔
بعض تصانیف: ”منتقى الفروع“، اور ”مختارات النوازل“۔
[الجواهر المضية ۱/ ۳۸۳: الفوائد ابھیہ ص ۱۴۱: لآ علام للدرر کلی ۵/ ۷۳]

تراجم فقہاء

مسلم

المزنی (۱۷۵-۲۶۴ھ)

یہ اسمعیل بن سحیب بن اسماعیل مزنی ہیں، کنیت ابو ابراہیم ہے، مصری ہیں، خاندانی تعلق قبیلہ مزینہ سے تھا، امام شافعی کے تلامذہ میں سے تھے، آپ زاہد، عالم، مجتہد، قوی الحجۃ اور معانی کی تحقیق و تدقیق کرنے والے تھے، آپ شافعیہ کے امام ہونے کا درجہ رکھتے تھے، خود امام شافعی فرماتے تھے: ”مزنی میرے مسلک کے بہت بڑے معاون ہیں۔“

بعض تصانیف: ”الجامع الكبير“، ”الجامع الصغير“، ”المختصر“، اور ”التروغیب فی العلم“۔
[طبقات الشافعیہ للسبکی ۱/ ۲۳۹-۲۴۷: معجم المؤلفین ۱/ ۳۰۰]

المستظہری: محمد بن احمد الحسین، فخر الاسلام الشاشی:
دیکھئے: القفال۔

مسکین:

دیکھئے: منلا مسکین۔

مسلم (۲۰۴-۲۶۱ھ)

یہ مسلم بن الحجاج بن مسلم قشیری ہیں، ائمہ محدثین میں سے ہیں، نيساپور میں ولادت ہوئی، شام، مصر اور عراق کے اسفار طلب حدیث میں گئے۔ امام احمد بن حنبل اور ان کے طبقہ سے تحصیل علوم فرمائی، امام بخاری کی صحبت اختیار کی اور ان کے نقش قدم پر چلے۔ آپ کی سب سے زیادہ مشہور تصنیف ”صحیح مسلم“ ہے جس میں تین لاکھ مسموعہ احادیث میں سے انتخاب کر کے بارہ ہزار حدیثیں جمع فرمائیں، آپ کی صحیح مسلم کا درجہ صحت روایت کے لحاظ سے صحیح بخاری کے بعد دوسرا ہے۔

معاذ بن جبل

تراجم فقہاء

مکحول

بعض تصانیف: "المسند الكبير" فن رجال میں، "كتاب العليل"، "سؤالات أحمد"، اور "أوهام المحمدين"۔
[تذكرة الحفاظ ۲/۱۵۰؛ طبقات الحنابلة ۱/۳۳۷؛ لأعلام

للرکلی ۱۱۸/۸]

معین الدین مسکین:
دیکھئے: منلا مسکین۔

المغربی الرشیدی (؟-۱۰۹۶ھ)

یہ احمد بن عبد الرزاق بن محمد بن احمد ہیں، مغربی رشیدی سے مشہور ہوئے، آبائی وطن مراکش تھا، مصر کے ایک مقام "رشید" کے باشندہ تھے، آپ کی پیدائش اور وفات دونوں وہیں ہوئی، آپ بڑے فاضل اور مہارت و فصاحت کے حامل شخص تھے۔ اپنے وطن ہی میں حفظ قرآن سے فارغ ہو کر علامہ عبد الرحمن برلسی، محمد الشاب، اور علی الخياط سے تحصیل علوم کیا، اس کے بعد قاہرہ تشریف لائے اور جامع ازہر کے پڑوس میں رہنے لگے، بے شمار اساتذہ و شیوخ سے اکتساب فیض کیا، علاء شبرا ملسی کی صحبت اختیار کی اور انہیں سے تکمیل علوم کی۔ علوم عقلیہ و نقلیہ دونوں میں مہارت حاصل ہوئی، اپنے شہر لوٹ کر شافعیہ کے شیخ ہوئے، تدريس و تعليم میں یکسو ہو گئے، اور اپنے مقام ہی پر بے پناہ شہرت حاصل کی۔

بعض تصانیف: "حاشیة علی شرح المنہاج للرملي"۔

[خلاصة لأثر ۱/۳۳۲؛ لأعلام ۱/۱۳۵؛ معجم المطبوعات لسریس ص ۹۳۶؛ معجم المؤلفین ۱/۲۷۲]

مکحول (؟-۱۱۳ھ)

کہا جاتا ہے کہ وہ ابن سہراب تھے، کنیت ابو عبد اللہ، اور کہا جاتا ہے کہ: ابو ایوب، اور ایک قول کے مطابق: ابو مسلم ہے، قبیلہ ہذیل کے آزاد کردہ غلام تھے، وطن اصلی ایران تھا، آپ دمشق میں پیدا ہوئے، تابعی فقیہ ہیں، مصر میں آزاد کئے گئے، مصر کا علم خوب حاصل کیا اور کئی ملکوں میں سفر کئے۔ زہری نے ان کو اہل شام کا بڑا عالم اور

معاذ بن جبل (۲۰ ق ۱۸ھ)

یہ معاذ بن جبل بن عمرو بن اوس النساری خزرجی، ابو عبد الرحمن، صحابی جلیل ہیں، فقہاء کے امام ہیں، حرام و حلال کی امت میں سب سے زیادہ واقفیت آپ کو تھی، جس وقت داخل اسلام ہوئے آپ کی عمر اٹھارہ سال تھی، بیعت عقبہ میں موجود تھے، پھر بدر اور احد اور تمام غزوات میں رسول کریم ﷺ کے ساتھ برابر شرکت فرماتے رہے۔

آپ نے رسول کریم ﷺ کے زمانہ میں قرآن پاک کو جمع کیا تھا، مجملہ دیگر حضرات کے آپ بھی دور رسالت میں فتوے دیا کرتے تھے، نبی کریم ﷺ نے آپ کو غزوة تبوک کے بعد یمن کا قاضی اور معلم بنا کر روانہ فرمایا۔ طبقات ابن سعد میں لکھا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ایک والا نامہ بھی عنایت فرمایا تھا، جس میں تحریر تھا: "إني بعثت إليكم خيرا أهلي" (میں نے تمہارے پاس اپنے بہترین شخص کو بھیجا ہے)، حضرت ابو بکرؓ کے دور خلافت میں یمن سے مدینہ واپس تشریف لائے، حضرت ابو عبیدہؓ کے ہمراہ شام فتح کرنے میں موجود تھے، اور طاعون "عمواس" میں جس وقت حضرت ابو عبیدہؓ نے وفات پائی حضرت معاذؓ کو اپنا جانشین نامزد کیا، حضرت عمرؓ نے بھی آپ کو برقرار رکھا، اسی سال آپ نے بھی رحلت فرمائی۔

[الإصابة في تمييز الصحابة ۳/۴۲۶؛ أسد الغابة ۳/۳۷۶؛ حلیة

لأولياء ۱/۲۲۸؛ لأعلام ۸/۱۶۶]

امام شمار کیا ہے۔ یحییٰ بن معین کہتے ہیں: وہ قدریہ کے ہم خیال ہو گئے تھے بعد میں پھر رجوع کر لیا تھا۔

[تذکرۃ الحفاظ ۱۰۱/۱: تہذیب التہذیب ۲۸۹/۱۰: لأعلام

[۲۱۲/۸

ن

منزلا مسکین (؟-۹۵۴ھ)

یہ معین الدین ہروی معروف بہ ”مسکین“ و ”منزلا مسکین“ ہیں، حنفی فقیہ تھے، ابن عابدین نے رسم المقتنی (مجموع الرسائل ص ۱۳) میں محمد بن عبد اللہ کی شرح الاشباہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: ”غریب اور ناقابل اعتبار کتابوں میں سے منزلا مسکین کی شرح اکتز بھی ہے، کیونکہ اس کے مؤلف کے حالات معلوم نہیں ہیں“، گویا کہ وہ مجہول الحال لوگوں میں سے ہیں۔

بعض تصانیف: ”شرح کنز الدقائق للنسفی“ فقہ حنفی کی فروعات میں۔

[آپ کے مختصر حالات کشف الظنون ص ۱۵۱۵: اور معجم المؤلفین

۱۲/۱۳۳ میں ملتے ہیں]

الموفق (حنبلی):

یہ عبد اللہ بن احمد بن محمد بن قدامہ ہیں۔

دیکھئے: ابن قدامہ۔

الناہلیسی:

دیکھئے: عبد الغنی الناہلیسی۔

الناصر اللقانی:

دیکھئے: اللقانی الناصر۔

نافع (؟-۱۱۷ھ)

یہ نافع مدنی ہیں، کنیت ابو عبد اللہ تھی، یہ عبد اللہ بن عمر بن خطابؓ کے مولیٰ (آزاد کردہ غلام) تھے، مدینہ کے ائمہ تابعین میں سے تھے، اصل میں دیلمی ہیں، نسب نامہ معلوم ہے، ابن عمرؓ نے ان کو کسی غزوہ میں کمسنی کی حالت میں پایا تھا، دین کی سوجھ بوجھ میں آپ بڑے دقیق تھے، آپ کی علمی دستگاہ پر اتفاق و اجماع تھا، آپ کو حضرت عمر بن عبد العزیز نے مصر روانہ فرمایا تھا تا کہ مصریوں کو دین اسلام کے طور طریقے سکھائیں۔ آپ حدیث کے کثیر الروایت حضرات میں سے ہیں، جو کچھ آپ نے روایت کیا ہے اس میں کبھی کوئی غلطی سامنے نہیں آئی۔

[لأعلام للزکریٰ ۳۱۹/۸: تہذیب التہذیب ۴۱۲/۱۰: وفيات

لأعیان ۱۵۰/۲]

التنحی

التنحی، ابراہیم بن یزید:
دیکھئے: ابراہیم التنحی۔

تراجم فقہاء

النووی

قوی و ضعیف احادیث کے درمیان تفریق و تمیز کرنے والے مقلدین میں شمار کیا ہے، اور کچھ دوسرے لوگوں نے آپ کو اپنے مسلک میں صاحب اجتہاد بتایا ہے۔

بعض تصانیف: ”کنز الملقائق“ فقہ میں مشہور متن ہے، ”الوافی“ جزئیات میں، ”الکافی“ جو ”الوافی“ کی شرح ہے اور ”المنار“ اصول فقہ میں۔

[الفوائد البیہ رس ۱۰۱: الجواہر المصیہ ۶/۲۷: لآعلام ۳/۱۹۲]

نوح بن ابی مریم:

دیکھئے: ابو عصمہ۔

النووی (۶۳۱-۶۷۶ھ)

یہ یحییٰ بن شرف بن مری بن حسن نووی (یا نوادی) ہیں، ابو زکریا کنیت، محی الدین لقب تھا، دمشق کے جنوب میں واقع ”حوران“ کے ایک گاؤں ”نوی“ کے رہنے والے تھے۔ آپ کو فقہ شافعی، حدیث اور لغت میں کامل دستگاہ حاصل تھی، دمشق ہی میں تعلیم حاصل کی، اور ایک مدت تک وہیں مقیم رہے۔

بعض تصانیف: ”المجموع شرح المہذب“ جسے مکمل نہ کر سکے، ”روضۃ الطالبین“، اور ”المنہاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج“۔

[طبقات الشافعیہ للسیبکی ۵/۱۶۵: لآعلام للدرر کلی ۹/۱۸۵: انجوم

الزہرۃ ۷/۲۷۸]

النسائی (۲۱۵-۳۰۳ھ)

یہ احمد بن علی بن شعیب نسائی ہیں، امام، محدث، مصنف سنن ہیں، خراسان کے ایک مقام ”نسا“ کے ساکن تھے، خراسان سے نکل کر آپ سارے عالم اسلام میں پھرے، حدیثیں سنتے اور شیوخ سے ملتے تھے یہاں تک کہ علم و فضل میں کمال حاصل کیا، پھر مصر کو اپنا ٹھکانہ بنا لیا، اہل علم کہتے ہیں کہ آپ کی شرط راویوں کے بارے امام بخاری و مسلم سے بھی زیادہ قوی تھی، دمشق کو روانہ ہوئے تو وہاں حضرت معاویہؓ کے فضائل بیان کرنے کو کہا گیا، آپ نے خاموشی اختیار کر لی، تو آپ کی جامع دمشق میں پٹائی کی گئی اور نکلنے پر مجبور کیا گیا، چنانچہ آپ مکہ کے قصد سے نکل کھڑے ہوئے، فلسطین کے مقام رملہ میں وفات پائی۔

بعض تصانیف: ”السنن الکبریٰ“، ”المجتبیٰ“ یہی السنن الصغریٰ ہے، ”الضعفاء“، ”خصائص علی“، ”فضائل الصحابة“۔

[تذکرۃ الحفاظ ۲/۲۴۱: لآعلام للدرر کلی ۱/۱۶۴: البدیۃ

والنہایہ ۱۱/۱۲۳]

النسفی (؟-۱۰۷ھ اور بعض کے نزدیک ۱۰۷ھ)

یہ عبداللہ بن احمد بن محمود، ابو البرکات، حافظ الدین، نسفی ہیں، صوبہ اصفہان کے گاؤں ”ایزج“ کے باشندہ تھے، آپ کی وفات بھی وہیں ہوئی۔ حنفی فقیہ تھے، آپ امام، اہل کمال، صاحب تحقیق، فقہ و اصول میں منتہی اور حدیث و معانی حدیث میں ماہر تھے، آپ نے کردوری اور خواہر زادہ سے علم فقہ حاصل کیا۔ ابن کمال پاشا نے آپ کو

الولید بن ابی بکر المالکی (؟-۳۹۲ھ)

یہ ولید بن ابی بکر بن مخلد بن ابی زیاد، ابو العباس عمری اور بقول بعض عمری ہیں، اندلس کے رہنے والے تھے، علماء مالکیہ میں سے تھے، آپ امام، راوی حدیث اور حافظ حدیث ہونے کے ساتھ ساتھ ثقہ، امانت دار، سفر و حضر میں خوب سماعت و کتابت حدیث کرنے والے تھے۔ ممالک شام، عراق، خراسان اور ماوراء النہر کے خوب سفار کئے اور بغداد واپس آ گئے، اپنے ان سفار میں محدثین و فقہاء پر مشتمل ایک ہزار شیوخ سے ملاقات کی، جن میں سے (قابل ذکر) ابو بکر ابہری ہیں، اور خود آپ سے ابو بکر ہروی اور عبد الغنی حافظ نے روایت کی ہے۔

بعض تصانیف: ”الوجازة فی صحة القول بالاجازة“ -

[شجرة النور الزكية ص ۹۲؛ فتح الطیب ۲/۶۰۷؛ تاریخ بغداد

۱۳/۴۵۰؛ لأعلام ۹/۱۳۹]

ی

یحییٰ بن سعید الانصاری (؟-۱۴۳ھ)

یہ یحییٰ بن سعید بن قیس انصاری نجاری ہیں، کنیت ابو سعید تھی، اہل مدینہ سے ہیں اور شرف تابعیت سے مشرف ہیں۔ آپ حدیث میں حجت (سند) اور فقیہ، حیرہ کے مسند نشین قضا تھے۔ امام زہری، امام مالک، امام اوزاعی جیسے مشاہیر ائمہ نے آپ سے روایت کی ہے، ثوری کہتے ہیں: ”اہل مدینہ کے نزدیک یحییٰ کا مرتبہ زہری سے بہت

و

اہیتھی، احمد بن حجر:
دیکھئے: ابن حجر اہیتھی۔

و

الواحدی (؟-۴۶۸ھ)

یہ علی بن احمد بن محمد واحدی نيساپوری ہیں، کنیت ابو الحسن ہے، آپ تاجروں کی اولاد میں سے تھے، آبائی وطن ”ساوہ“ (خراسانی حجاج کی راہ میں واقع شہر) تھا، شافعی فقیہ تھے، تفسیر میں یکتائے زمانہ تھے، آپ امام، عالم، صاحب کمال اور محدث تھے، وفات نيساپور میں ہوئی۔

بعض تصانیف: ”البيسيط“، ”الوسيط“، ”الوجيز“ یہ سب تفسیر میں ہیں، اور ”اسباب النزول“۔

[طبقات الشافعية لابن السبكي ۳/۲۸۹؛ نجوم الزهراء ۵/۱۰۴؛

معجم المؤلفين ۷/۲۶۷]

یحییٰ بن معین

تراجم فقہاء

یزید بن ابی حبیب

زیادہ بڑھا ہوا تھا، آپ کے فضل و کمال کا اعتراف ایوب تک نے کیا ہے، جس وقت آپ مدینہ سے آئے تو انہوں نے کہا: ”میں نے مدینہ میں یحییٰ بن سعید سے بڑا کوئی دوسرا فقیہ نہیں چھوڑا۔“

[تہذیب التہذیب ۲۲۱/۱۱؛ انجوم الزہرة ۲۵۱/۱؛ لأعلام

للرکلی ۱۸۱/۹]

چھوڑ گئے تھے، اس سب کو آپ نے طلب و تحصیل حدیث میں خرچ کر دیا، مدینہ میں حج کی ادائیگی کے دوران انتقال فرمایا۔

بعض تصانیف: ”التاریخ و العلیل“، اور ”معرفة الرجال“۔

[لأعلام للرکلی ۲۱۸/۱۰؛ تذكرة الحفاظ ۱۶/۲؛ تہذیب

التہذیب ۲۸۰/۱۱-۲۸۸]

یحییٰ بن معین (۱۵۸-۲۳۳ھ)

یزید بن ابی حبیب (۵۳-۱۲۸ھ)

یہ یحییٰ بن معین بن عون بن زیاد ہیں، ولاء کے اعتبار سے المرزی ہیں، بغداد کے باشندہ تھے، ان کی کنیت ابو زکریا ہے، حدیث کے امام اور رجال حدیث کے مؤرخ ہیں۔ ذہبی نے آپ کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ ”وہ حفاظ کے سردار ہیں“۔ ابن حجر عسقلانی لکھتے ہیں: ”جرح و تعدیل کے امام ہیں“۔ امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں: ”نن رجال میں ہم سب میں سب سے زیادہ ماہر ہیں“۔ ان کے والد ”رے“ کے خراج وصول کرنے پر مامور تھے، لہذا بہت بڑی دولت

یہ یزید بن ابی حبیب ہیں، سوید خطاب ہے، اور ولاء کے اعتبار سے ازدی تھے، آپ سیاہ نام اور ”نوبہ“ کے باشندہ تھے، وطن اصلی ”دثله“ تھا، جن تین حضرات کے سپرد مصر کا محکمہ افتاء حضرت عمر بن عبدالعزیز نے کیا تھا ان میں سے ایک تھے، آپ پہلے شخص ہیں جنہوں نے علوم دینیہ فقہیہ کو مصر میں عام کیا، آپ سے امام لیث، محمد بن اسحاق وغیرہ نے اخذ و کتاب فیض کیا۔

[تذكرة الحفاظ ۱۴۱/۱؛ التہذیب ۱۳۸/۱۱؛ انزکلی]