بسم اللہ الرحمن الرحیم

دارالمؤلفین ٹیلیگرام چینل

ہر موضوع پر ذخیرہ کتب کا عظیم مرکز

مقالاتِ جنید

جلد دوم

حقوق کی بیع، بیع بالتقسیط کے احکام، بیع بالوفا کے شرعی احکام، خواتین کی ملازمت کا شرعی حکم، مختلف النوع ملازمتیں اور ان کا شرعی حکم، بینک سے متعلق مسائل، ہبہ سے متعلق اہم اور ضروری مسائل، مشینی ذبیحہ، اشتراط فی النکاح، بیع اور اس کے احکام، شیر زکی خرید و فروخت، اوقاف سے متعلق ضروری احکام جیسے اہم عناوین پر مشتمل حضرت اقدس مفتی جنید عالم ندوی قاسمی کے فقہی، تحقیقی اور معلومات افزا مقالات کا مجموعہ۔

مرتب

مفتی نیر اسلام قاسمی

استاذ حدیث وفقہ: دار العلوم الاسلامیہ

زیر نگرانی: امارت شرعیہ، پھلواری شریف، پٹنہ

ناشر

مکتبہ دار العلوم الاسلامیہ، مفتی نگر، مجھولیا، مغربی چمپارن (بہار)

جملہ حقوق بہ حق ناشر محفوظ

نام کتاب : مقالاتِ جنید (جلد دوم)

مقالہ نگار : حضرت مفتی محمد جنید عالم ندوی قاسمی مدظلہ

مرتب : مفتی نیر اسلام قاسمی: استاذ حدیث وفقہ: دار العلوم الاسلامیہ، رضا نگر، پھلواری شریف، پٹنہ (بہار)

کمپوزنگ : قاری محمد رمضان علی نعمانی: امام وخطیب جامع مسجد بی بی صدر النساء منہاج نگر، پھلواری شریف (رابطہ نمبر: 08757550786)

سن اشاعت : ۱۴۳۸ھ — ۲۰۱۶ء

قیمت : ۲۵۰/روپے

ملنے کے پتے

مکتبہ دار العلوم الاسلامیہ، مفتی نگر، مجھولیا، مغربی چمپارن

مکتبۃ القاضی نزد امارت شرعیہ، پھلواری شریف، پٹنہ

☆ دیوبند کے کتب خانے:

کتب خانہ نعیمیہ، دار الکتاب، زمزم بک ڈپو، ثاقب بک ڈپو، زکریا بک ڈپو، مکتبۂ حجاز، کتب خانہ حسینیہ وغیرہ

فہرست مشمولات

نقشِ ثانی ۲۵

(۱۰)

حقوق کی بیع

ص : ۲۹ — ۶۴

عندالشوافع بیع کی تعریف ۳۲
حنابلہ کے نزدیک بیع کی تعریف ۳۴
مالکیہ کے نزدیک بیع کی تعریف ۳۵
احناف کے نزدیک بیع کی تعریف ۳۷
مال کی تعریف ۳۹
مال ہونے میں عرف کا اعتبار ۴۶
حق تصنیف وتالیف کی بیع ۵۲
عدم جواز کی دلیل کی تردید ۵۲
حق ایجاد کی بیع ۵۳
ٹریڈ مارک (تجارتی نام اور تجارتی علامت) کی بیع ۵۴
تجارتی لائسنس کی بیع ۵۵
حق تعلّی کی بیع ۵۶
حق مرور کی بیع ۵۸

حقِ شرب کی بیع ۵۹
حق تسییل کی بیع ۶۰
خلاصۂ بحث ۶۲

(۱۱)

بیع بالتقسیط کے احکام

ص : ۶۵ — ۹۸

بیع بالتقسیط میں قیمت کا اضافہ ۶۸
ادھار قیمت کی ادائے گی قسط وار جائز ہے، یا نہیں؟ ۶۹
نقد اور ادھار فروختگی پر دو مختلف قیمتوں کا تذکرہ ۷۱
ادھار فروختگی میں قیمت کا اضافہ سود کے دائرہ میں آتا ہے یا نہیں؟ ۷۳
ثمن کی ادائے گی میں تاخیر پر مزید رقم لینے کا حکم ۷۴
بائع کا مال مرہون سے انتفاع ۷۶
مال مرہون بائع کے پاس ضایع ہوجائے، تو کیا حکم ہوگا؟ ۷۸
کس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا؟ ۸۱
وقت مقررہ پر قیمت ادا نہ کرنے کی صورت میں اس کی وصولی کس طرح ہو؟ ۸۲
بائع کا فروخت کردہ سامان کو ثمن کی ادائے گی تک اپنے پاس روک رکھنا ۸۳
مقررہ اقساط کو ادا نہ کرنے کی صورت میں بائع کا سامان اور ادا کردہ قسطیں ضبط کرلینا کیسا ہے؟ ۸۶
گارنٹی وضمانت پر اجرت ۸۸
ملاحظہ ہو سوال وجواب ۸۹

ادھار معاملہ کے لیے تیار شدہ دستاویز کی خرید وفروخت ۸۹

ثمن کے ایک حصہ کی معافی کی شرط پر وقت سے قبل اس کا مطالبہ ۹۰

ادھار بیع میں ثمن مطلق کو فی الفور ادا کرنے پر چھوٹ دینا ۹۲

ایک قسط کی تاخیر پر بقیہ قسطوں کی مہلت کو ختم کرنا ۹۶

فریقین میں سے کسی کے انتقال سے معاملہ پر اثر ۹۷

دوکان داروں کی طرف سے سامان خریدنے والوں کو ترغیبی انعام ۹۸

جوا کی ایک شکل ۹۸

(۱۲)

بیع بالوفا کے شرعی احکام

ص : ۹۹ — ۱۱۸

بیع بالوفا کی تعریف ۱۰۰

بیع بالوفا کا شرعی حکم ۱۰۱

جن لوگوں نے بیع وفا کو صحیح قرار دیا ہے، ان کے دلائل ۱۰۶

بیع وفا کو رہن قرار دینے والے حضرات کے دلائل ۱۰۷

تیسرے قول کے دلائل ۱۰۸

قول راجح اور اس کے دلائل ۱۰۸

ایفائے عہد کا حکم ۱۱۱

خریدار کے انتقال کے بعد اس کے وارثین پر ایفائے عہد کا کیا حکم ہے؟ ۱۱۴

(۱۳)

خواتین کی ملازمت کا شرعی حکم

ص : ۱۱۹ — ۱۴۲

حلال روزی کمانے کی اہمیت وفضیلت ۱۲۱

کسب معاش کا شرعی حکم ۱۲۲

فرض ۱۲۳

مستحب ۱۲۳

مباح ۱۲۳

حرام ۱۲۴

عورتوں کے لیے کسب معاش کا شرعی حکم ۱۲۴

عورتوں کے لیے کام کرنے کے سلسلے میں شرعی حدود ۱۲۸

معصیت کا کام نہ ہو ۱۲۸

پردۂ شرعی کی رعایت ہو ۱۲۹

زیب وزینت کے ساتھ نہ نکلے ۱۳۰

اندرون خانہ رہ کر کام کرنا زیادہ بہتر ہے ۱۳۱

شوہر یا کسی ولی کی اجازت ۱۳۳

سفر شرعی میں محرم ضروری ہے ۱۳۵

عورت کا نفقہ کس پر؟ ۱۳۵

عورت کا نفقہ واجب ہے، یا نہیں؟ ۱۳۷

(۱۴)

مختلف النوع ملازمتیں اور اُن کا شرعی حکم

ص : ۱۴۳ — ۱۸۰

فوج کی ملازمت ۱۴۵
پولس کی ملازمت ۱۴۸
انٹلیجنس کی ملازمت ۱۵۰
غیبت ۱۵۱
غیبت کا شرعی حکم ۱۵۲
تجسس کا معنی ۱۵۴
تجسس کا شرعی حکم ۱۵۴
تجسس حرام ۱۵۴
تجسس واجب ۱۵۴
تجسس مباح ۱۵۵
سرکاری عدالتوں کی ملازمت ۱۵۶
انکم ٹیکس کی ملازمت ۱۵۷
بینک کی ملازمت ۱۵۸
بینک کا وہ کام، جس کا تعلق سودی کاروبار لکھنے پڑھنے سے نہ ہو ۱۵۹
تعاون علی المعصیۃ ۱۶۲
تسبب للمعصیۃ ۱۶۴

سبب قریب کی پہلی قسم ۱۶۶
سبب قریب کی دوسری قسم ۱۶۷
سبب بعید ۱۶۹
بینک کے کمپیوٹر، ایرکنڈیشن کی مرمت اور اس کی حفاظت اور بینک کے مکان کی تعمیر کا شرعی حکم ۱۷۰
بینک کو مکان کرایہ پر دینا ۱۷۱
انشورنس کمپنی کی ملازمت، یا اُس کا ایجنٹ بننا ۱۷۲
شراب کی کمپنی کی ملازمت ۱۷۲
شیر مارکیٹ کی ملازمت ۱۷۴
مخلوط نظامِ تعلیم میں تدریس کا حکم ۱۷۴
پیشۂ وکالت ۱۷۵
پیشۂ طبابت ۱۷۸
ہوٹلوں کی ملازمت ۱۸۰

(۱۵)

اسلامی بینکوں کے لیے تورق کا طریقہ اختیار کرنے کا شرعی حکم

ص : ۱۸۱ — ۱۹۰

تورق ۱۸۳
بیع عینہ ۱۸۳

تورق اور بیع عینہ کے درمیان فرق ۱۸۶

بیع عینہ کا شرعی حکم ۱۸۷

تورق کا شرعی حکم ۱۸۹

اسلامی بینکوں کے لیے مذکورہ طریقہ قرض دینے کا شرعی حکم ۱۸۹

(۱۶)

بینک سے متعلق سوالات کے جوابات

ص : ۱۹۱ — ۲۰۴

مشروط اور سودی قرض کا شرعی حکم ۱۹۲

خلاصۂ بحث ۱۹۵

بینک کی اضافی رقم کا شرعی حکم ۱۹۶

کرایہ خرید کا شرعی حکم ۱۹۸

مسئلہ کی مزید دو صورتیں ۲۰۱

مضاربت کی ایک شکل ۲۰۲

(۱۷)

ہبہ سے متعلق چند جدید اہم اور ضروری مسائل

ص : ۲۰۵ — ۲۵۲

ہبہ کی لغوی تعریف ۲۰۶

ہبہ کی اصطلاحی تعریف ۲۰۷

الفاظِ ہبہ ۲۰۸

ہبہ اور عاریت میں فرق ۲۰۹

ہبہ میں تحدید باطل ہے ۲۱۲

ہبہ شروط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتا ۲۱۴

عقود میں شرط فاسد کا حکم ۲۱۷

بغیر الفاظ کے ہبہ کی صحت ۲۱۷

ہبہ کے ارکان ۲۱۸

ایجاب کے صحیح ہونے کی شرطیں ۲۲۱

شرائط واہب ۲۲۳

شرائط موہوب ۲۲۴

ہبہ مشاع کا حکم ۲۲۶

مشترک ناقابل تقسیم اشیا کا ہبہ کب صحیح ہوگا؟ ۲۲۹

ہبہ مشاع میں شیوع کا اعتبار ۲۳۰

ائمہ ثلاثہ کے دلائل ۲۳۲

ہبہ مشاع کے صحیح ہونے کی عقلی دلیل ۲۳۸

حنفیہ کے دلائل ۲۳۹

ہبہ مشاع کے عدم جواز کی حکمت ۲۴۲

ہبہ مشاع میں چیزوں کی حیثیت کا اعتبار ۲۴۴

قبضہ سے متعلق بحث ۲۴۴

قبضہ کی حقیقت ۲۴۹

(۱۸)

مشینی ذبیحہ

ص : ۲۵۳ — ۳۲۶

جانوروں کے گوشت کی حلت وحرمت ۲۵۵
ماکول اللحم جانور ۲۵۵
دریائی جانور ۲۵۵
جھینگا ۲۵۶
خشکی کے جانور ۲۵۶
جرسی گائے کا حکم ۲۵۹
خرگوش کا حکم ۲۵۹
کوا کا حکم ۲۶۰
فتاویٰ رشیدیہ کے فتویٰ پر اعتراض ۲۶۲
نجاست خور حلال جانور ۲۶۲
حلال جانوروں کے حرام اجزا ۲۶۳
دوسری شرط ۲۶۴
ذبح کی حکمت ۲۶۵
ذبح کی لغوی تعریف ۲۶۶
ذبح کے ہم معنی الفاظ ۲۶۶
ذبح کی اصطلاحی تعریف ۲۶۷

ذبح کی جامع تعریف ۲۶۹
ذبح کی تقسیم ۲۷۰
ذبح اختیاری ۲۷۰
ذبح اضطراری ۲۷۱
ذبح اختیاری کے مواقع میں غیر اختیاری ذبح کے احکام ۲۷۲
ذبح کی صحت کے لیے ضروری شرائط ۲۷۴
مذبوح کے لیے ضروری شرطیں ۲۷۴
پہلی شرط ۲۷۵
پالتو جانوروں میں حیات کی تفصیل ۲۷۵
حیات کی پہچان ۲۷۷
شکاری جانوروں میں حیات کی تفصیل ۲۷۹
دوسری شرط ۲۷۹
بندوق سے شکار کیے ہوئے جانور کا حکم ۲۸۰
تیسری شرط ۲۸۲
ذابح کے لیے ضروری شرائط ۲۸۲
کتابی کا ذبیحہ ۲۸۵
ذبائح اہل کتاب کے حلال ہونے کی شرطیں ۲۸۷
ذبیحہ اہل کتاب کے حلال ہونے کی حکمت ۲۸۹
کتابی سے مراد ۲۸۹
اس دور کے اہل کتاب ۲۹۰

تسمیہ کی حقیقت	۲۹۴
تسمیہ کی شرعی حیثیت اور متروک التسمیہ عمداً اور سہواً کے احکام	۲۹۵
شافعیہ کے دلائل اور اُن کے جوابات	۲۹۷
مالکیہ کے دلائل اور اُن کے جوابات	۲۹۸
احناف کے دلائل	۲۹۹
متروک التسمیہ کی حرمت پر سلف کا اجماع	۳۰۱
امام شافعیؒ کے مسلک پر ایک نظر	۳۰۳
امام شافعیؒ کے اختلاف کی حیثیت	۳۰۵
ضروتاً امام شافعیؒ کے قول پر عمل کی گنجائش ہے یا نہیں؟	۳۰۶
تسمیہ عمل ذبح پر واجب ہے، یا مذبوح پر؟	۳۰۶
تسمیہ مذبوح پر ہو	۳۰۹
تسمیہ بہ وقت ذبح ہو	۳۱۰
طول کی تعریف	۳۱۱
تسمیہ متعین جانور پر ہو	۳۱۱
ذبح اضطراری میں تسمیہ کا حکم	۳۱۱
تسمیہ کے سلسلے میں ذبح اختیاری اور ذبح اضطراری کے مابین فرق	۳۱۲
معین ذابح کے لیے تسمیہ کا حکم	۳۱۲
آلہ ذبح کی شرطیں	۳۱۳
ذبح اختیاری میں آلہ کی تفصیل	۳۱۴
ذبح اضطراری میں آلہ کی تفصیل	۳۱۴

مستحبات ومکروہات ذبح	۳۱۵
مشینی ذبائح	۳۱۶
بٹن دبانے والے کی حیثیت	۳۱۷
مشین سے ذبح شدہ جانور کا حکم	۳۱۹
ایک مرتبہ بٹن دبانے کے بعد اس سے ذبح ہونے والے تمام جانوروں کا حکم	۳۲۰
مشین سے جانور ذبح ہوتے وقت تسمیہ کا حکم	۳۲۱
چھری کے ہینڈل پر ہاتھ رکھنے والے کا تسمیہ	۳۲۱
چھری سے ذبح کرنے کے بعد مشین کے حوالہ کرنا	۳۲۱
الیکٹرک شاک کے ذریعہ جانور کو نیم بے ہوش کرنا	۳۲۲
حلق پر چھری چلانے کے بہ جائے لمبائی میں چیرنا	۳۲۲
مشینی چھری چلانے والے بٹن کو تیر کی کمان پر قیاس	۳۲۲
بہ وقت ذبح گردن الگ ہونے کا حکم	۳۲۲
مشینی ذبیحہ سے متعلق سوالوں کے جوابات کا خلاصہ	۳۲۳

(۱۹)

اشتراط فی النکاح

ص : ۳۲۷ — ۳۶۰

المبحث الاول	۳۲۸
ارکان نکاح	۳۲۸

المبحث الثانی	۳۲۹
شرائط صحتِ نکاح	۳۲۹
المبحث الثالث	۳۳۲
نکاح کے آثار ومقتضیات	۳۳۲
مشترک حقوق	۳۳۲
شوہر کے حقوق	۳۳۳
بیوی کے حقوق	۳۳۳
المبحث الرابع	۳۳۴
شرط صحیح اور شرط فاسد کی تعریف	۳۳۴
شرط صحیح کی تعریف	۳۳۴
شرط فاسد کی تعریف	۳۳۵
المبحث الخامس	۳۳۸
شرط فاسد کا حکم اور صحتِ نکاح پر اُس کا اثر	۳۳۸
المبحث السادس	۳۳۸
کس طرح کی شرط پورا کرنا ضروری ہے، اور کس طرح کی نہیں؟	۳۳۸
نفس عقد نکاح سے واجب ہونے والی ذمہ داری کو شرط کی صورت میں ذکر کرنے کا حکم	۳۴۲
پہلی صورت	۳۴۲
مقتضائے عقد نکاح کے خلاف لگائی گئی شرط کا حکم	۳۴۳
دوسری صورت	۳۴۳

نئی ذمہ داری سے متعلق لگائی گئی شرط کا حکم	۳۴۴
تیسری صورت	۳۴۴
تفویض طلاق	۳۴۶
ایک شبہ کا ازالہ	۳۴۸
تفویض اور توکیل میں فرق	۳۴۹
پہلی صورت	۳۵۰
دوسری صورت	۳۵۱
تیسری صورت	۳۵۳
تفویض کے سلسلہ میں چند مفید مشورے	۳۵۳
طلاق دینے کی صورت میں مہر کی زیادتی کی شرط	۳۵۵
دوسری عورت سے نکاح کی صورت میں زیادتی مہر کی شرط	۳۵۸
ملازمت سے نہ روکنے کی شرط	۳۵۹

(۲۰)

ضبط تولید کا شرعی حکم

ص : ۳۶۱ — ۳۷۴

ضبط تولید بر بنائے اقتصادیات	۳۶۳
ضبط تولید خاندان کو محدود رکھنے کے لیے	۳۶۵
ضبط تولید عورت کی ملازمت کی وجہ سے	۳۶۵
حسن قایم رکھنے کے لیے	۳۶۶
نسبندی یا آپریشن کسی مجبوری کی وجہ سے	۳۶۶

اضطراری حالت میں آپریشن کی اجازت ۳۶۷

کسی شرعی مجبوری کی وجہ سے عارضی موانع حمل تدابیر کا استعمال ۳۶۹

اسقاطِ حمل ۳۷۰

پہلی صورت ۳۷۰

دوسری صورت ۳۷۱

تیسری صورت ۳۷۲

حمل بالزنا کا اسقاط ۳۷۳

(۲۱)

سود پر حاصل کرنے والے ادارہ میں سرمایہ لگانا

ص : ۳۷۵ — ۴۰۲

حرام مال سے حاصل ہونے والا نفع بھی حرام ہے ۳۷۶

سودی قرض پر رقم حاصل کرنے والے ادارہ میں سرمایہ لگانا ۳۷۹

ریزرو بینک میں جمع شدہ رقم یا تمسکات خریدنے کی صورت میں ملنے والی سودی رقم کے مصارف ۳۷۹

مضاربت کی تعریف اور اس کے شرائط ۳۸۱

خسارہ میں دونوں کی شرکت ۳۸۲

کھاتہ دار سے ایسا اقرار نامہ لینا، جس سے وہ خسارہ میں شریک ہو ۳۸۳

صرف مضارب پر خسارہ کی شرط ۳۸۳

نفع کے ایک جزو کو نقصان کی تلافی کے لیے محفوظ کرنا ۳۸۴

قانون ملک کے تحت منافع کی تقسیم ۳۸۴

منافع کی تقسیم اصل سرمایہ کی شرح سے ۳۸۵

منافع کی تقسیم منافع کی شرح سے ۳۸۵

نفع کے ساتھ ادھار فروخت کرنا ۳۸۶

بلٹی کی خرید وفروخت کمی بیشی کے ساتھ ۳۸۷

وکیل بالبیع کی ایک ناجائز شکل ۳۸۸

کمپنی کے ایکویٹی شیر کی خرید وفروخت ۳۸۹

ڈیبنچر (سودی برادر حصص) کی خرید وفروخت ۳۸۹

قرض یا ٹھیکہ داری کی ضمانت پر اجرت لینا ۳۹۰

بیع اور اجارہ کی مرکب صورت ۳۹۱

مسئلہ کی مزید دو صورتیں ۳۹۴

میوچول فنڈ یا یونٹ ٹرسٹ کے حصص کی خرید وفروخت ۳۹۴

مخلوط مال حلال وحرام کی خرید وفروخت ۳۹۵

سامان کی تحقیق خریداری سے قبل ۳۹۸

مال جرمانہ ۳۹۹

مدت مقررہ سے قبل اجارہ فسخ نہ کرنے کی شرط ۴۰۰

مضاربت میں تخمینی منافع کو حقیقی منافع کا درجہ دینا ۴۰۱

(۲۲)

بیع کی مختلف قسمیں اوران کے احکام

ص : ۴۰۳ ـــ ۴۱۲

	صحت بیع کی مخصوص شرطیں	۴۰۴
	بیع باطل وفاسداوران دنوں کا حکم	۴۰۵
	تالاب اورحوض میں موجود مچھلیوں کا مالک کون؟	۴۰۶
	سرکاری تالابوں اورندیوں میں موجود مچھلیوں کا مالک کون؟	۴۰۸
	تالاب یاندیوں کوٹھیکہ پر دینا	۴۰۸
	سرکاری تالاب وغیرہ کوٹھیکہ پر دینا	۴۱۰
	ٹھیکہ دارکا دوسروں کے ہاتھ مچھلیاں فروخت کرنا	۴۱۰
	نجی تالاب، یاحوض میں موجود مچھلیوں کی بیع	۴۱۱
	نجی تالاب اورحوض کوٹھیکہ پر دینا	۴۱۱
	ٹھیکہ دارکا دوسروں کے ہاتھ فروخت کرنا	۴۱۲

(۲۳)

بیع قبل القبض کے احکام

ص : ۴۱۳ ـــ ۴۳۴

بیع قبل القبض کا شرعی حکم ۴۱۴

بیع قبل القبض کے متعلق فقہا کے اقوال ۴۱۷

متفق علیہ قول ۴۱۷

شوافع کا مسلک ۴۱۸

شوافع کے دلائل ۴۱۸

مالکیہ کا مسلک ۴۲۰

مالکیہ کے دلائل ۴۲۱

حنابلہ کا مسلک ۴۲۲

حنابلہ کے دلائل ۴۲۲

احناف کا مسلک ۴۲۲

امام محمدؒ کے دلائل ۴۲۳

شیخین کے دلائل ۴۲۳

دیگر فقہا کے دلائل کے جوابات ۴۲۵

قول راجح ۴۲۶

ایک ضابطہ ۴۲۶

کیا بیع قبل القبض کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں؟ ۴۲۸

شرعِ اسلامی میں قبضہ کی حقیقت ۴۲۹

اشیائے منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت میں فرق ۴۳۱

فیکٹری سے خرید کردہ مال کو قبضہ سے قبل فروخت کرنا ۴۳۱

جہاز پر مال چڑھادینے کے بعد مشتری کا دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا ۴۳۳

(۲۴)

شیرز کی خرید وفروخت اور اس کے متعلق چند احکام

ص : ۴۵۳ — ۴۵۴

کمپنی سے شیر ہولڈر کا معاملہ شریعت کے اصول پر، تجارت میں سے کسی قسم میں شامل ہے، یا نہیں؟ ۴۳۶

مذکورہ معاملہ کی مشابہت شرکت عنان سے ۴۳۷

مذکورہ معاملہ کی مشابہت مضاربت سے ۴۳۸

کمپنی کے شیرز کی حیثیت ۴۴۰

شیر کی خرید وفروخت جب کہ کمپنی کے پاس کچھ بھی املاک نہ ہوں ۴۴۱

نقد اور اموال ربویہ وغیر ربویہ کی بیع نقد کے ساتھ ۴۴۲

حرام کاروبار کرنے والی کمپنیوں کے شیرز کی خرید وفروخت ۴۴۴

انکم ٹیکس سے بچنے کے لیے سودی قرض لینے والی کمپنیوں کے شیرز کی خرید وفروخت ۴۴۵

ریزرو بینک میں رقم جمع کرنے والی، اور سیکورٹی بانڈس خریدنے والی کمپنی کے شیرز کی خرید وفروخت ۴۴۵

سود پر لیے گیے قرض سے حاصل ہونے والے منافع کی شرعی حیثیت ۴۴۶

بورڈ آف ڈائرکٹرس کی حیثیت ۴۴۶

شیر ہولڈر کا سودی قرض لینے سے اختلاف کا اظہار کافی ہے؟ ۴۴۸

منافع سے متعینہ سودی رقم نکال کر صدقہ کر دینا کافی ہوگا ۴۴۹

سودی آمدنی سے حاصل شدہ منافع ۴۴۹

شیرز کی تجارت ۴۵۱

فیوچر سیل کا حکم ۴۵۲

غائب سودا کی بیع ۴۵۲

شیرز پر قبضہ کی حقیقت ۴۵۳

شیرز سرٹیفکٹ حاصل ہونے سے قبل شیرز کی خرید وفروخت ۴۵۳

شیرز کی خرید وفروخت میں ایجنٹ کی حیثیت سے کام کرنا ۴۵۴

(۲۵)

اوقاف سے متعلق چند اہم اور ضروری احکام

ص : ۴۵۵ — ۴۹۲

وقف کی لغوی اور شرعی تعریف ۴۵۶

وقف کا حکم ۴۵۷

قول راجح ۴۶۰

شیء موقوف کی واپسی واقف، یا اس کے وارثین کی طرف ۴۶۳

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل ۴۶۴

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل ۴۶۵

جمہور کی دلیل ۴۶۵

امام محمدؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے دلائل کے جواب ۴۶۵

قول راجح ۴۶۶

استبدال وقف کا حکم ۴۶۷

پہلی صورت ۴۶۸

دوسری صورت ۴۶۹

تیسری صورت ۴۷۱

عدم جواز والے قول کی دو بنیادیں ہیں ۴۷۲

استبدال کی مزید دو صورتیں ۴۷۵

شیء موقوف کے تبادلہ کا اختیار کس کو ہوگا؟ ۴۷۶

مسجد اور دیگر اوقاف میں فرق ۴۷۷

منشائے واقف کی رعایت، اور مقاصد وقف کا تحفظ وبقا ضروری ہے ۴۷۸

وقف کی فاضل آمدنی کا مصرف ۴۷۹

غیر آباد وقف کو فروخت کر کے دوسری جگہ متبادل وقف قایم کرنا ۴۸۳

کسی فرد، یا حکومت سے تبادلہ ۴۸۳

مساجد اور دیگر اوقاف میں فرق ۴۸۴

مقاصد واقف کے خلاف کام کرنا ۴۸۴

مسجد کی موقوفہ فاضل اراضی میں دینی وعصری ادارہ قایم کرنا ۴۸۴

مسجد کی فاضل آمدنی کا استعمال تعلیمی، یا رفاہی اداہ کے لیے ۴۸۴

ایک وقف کی فاضل آمدنی کا مصرف ۴۸۵

وقف شدہ مکان کو فروخت کرنا ۴۸۵

جہت وقف ختم ہوجانے کی صورت میں شیء موقوف کا مصرف ۴۸۶

کسی بلڈر سے اس شرط پر مکان بنوانا کہ اس کی ایک منزل، یا دوسری منزل اس کی ہوگی ۴۸۷

موقوفہ زمین کے کسی حصہ کو فروخت کر کے اس کی قیمت تعمیرات میں لگانا ۴۸۸

مسجد، یا قبرستان کی موقوفہ زمین پر مدرسہ کی تعمیر ۴۸۹

غیر آباد قبرستان کا حکم ۴۸۹

مساجد میں نماز پڑھنے سے روکنے کا اختیار ۴۸۹

قبرستان کی حفاظت کی غرض سے کناروں میں دوکان بنانا ۴۹۰

قبرستان میں موجود مسجد کی توسیع ۴۹۱

غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں مساجد ومقابر، یا دیگر اوقاف کا رہنا ۴۹۱

مآخذ ومراجع

ص: ۴۹۳ — ۴۹۶

❁❁❁❁❁❁❁❁❁

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نقش ثانی

حضرت قاضی مجاہدالاسلام قاسمی نوراللہ مرقدہ وبرداللہ مضجعہ کے قایم کردہ ''اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا'' کی طرف سے منعقد شدہ فقہی سمیناروں میں شرکت کے لیے میں نے جو فقہی مقالات لکھے تھے، ان کی پہلی جلد کچھ مخلصین ومحبین، دوست واحباب، اور شاگردوں کے اصرار پر، عزیز گرامی مولانا مفتی نیر اسلام قاسمی صاحب کی محنتوں کے نتیجہ میں ''مقالات جنید'' کے نام سے منظر عام پر آچکی ہے، جو الحمدللہ مفید ثابت ہوئی، اور لوگوں نے اس کو کافی پسند بھی کیا۔ پہلی جلد:

(۱) افتا کے اصول وضوابط، (۲) مذاہب اربعہ کے درمیان اجتہاد واستنباط کی مشترکہ شرایط، (۳) زکوٰۃ وعشر کے شرعی احکام، (۴) زکوٰۃ کے نئے مسایل اور ان کا شرعی حل، (۵) مصارف زکوٰۃ سے متعلق چند اہم مسایل، (۶) سونے اور چاندی کے نصاب سے متعلق اہم سوالات کے جوابات، (۷) اسلام کا نظام عشر وخراج، (۸) کفاءت اسلام کی نظر میں، (۹) طلاق سکران، جیسے اہم موضوعات پر قیمتی وتحقیقی مقالات ہیں۔ اللہ پاک اس کو مزید مفید و مقبول بنائے، آمین!

یہاں پر اس بات کی وضاحت ضروری سمجھتا ہوں کہ عزیز گرامی مفتی نیر اسلام قاسمی

صاحب نے جلد اول میں جہاں میرے اساتذہ کا تذکرہ کیا ہے، وہاں میرے چند مشفق اساتذہ کے نام لکھنے سے رہ گئے، جنھوں نے مجھ کو بہت ہی محبت وشفقت سے پڑھایا، اور آج بھی بہت ہی محبت وشفقت اور پیار بھرے انداز سے ملتے ہیں، ان میں سے جامعہ اسلامیہ قرآنیہ سمرا مغربی چمپارن کے استاذ حضرت مولانا عبدالوحید واحدیؔ، حضرت مولانا عبداللہ مرحوم، محترم جناب ماسٹر جمیل احمد صاحبان اور دارالعلوم ندوۃ العلما لکھنو یوپی کے ناظم حضرت مولانا محمد رابع الحسنی الندوی مدظلہ العالی ہیں۔ اللہ پاک میرے تمام اساتذہ کو صحت وعافیت سے رکھے، اور ان کی خدمات کو قبول فرمائے، اور جو اساتذہ اپنے رفیق اعلیٰ سے جا ملے ہیں، ان کی قبروں کو نور سے بھر دے، اور ان کے درجات کو بلند فرمائے۔ آمین!

''مقالات جنید'' جلد اول کے پڑھنے والوں کا اصرار رہا کہ اس کی ''دوسری جلد'' بھی جلد ہی شایع ہو جائے، ان کے اصرار پر اس کی دوسری جلد کی اشاعت پر توجہ کی گئی، اور رمضان المبارک ۱۴۳۷ھ سے پانچ چھ ماہ قبل ہی بقیہ مقالات کو مفتی نیر اسلام قاسمی صاحب کے حوالہ کیا تھا، اور انھوں نے کافی محنت سے ترتیب کا کام شروع کر دیا تھا، اور اس جلد پر رمضان المبارک سے قبل ہی اچھا خاصا کام کر دیا تھا، اور جو کام باقی رہ گیا تھا، اس کو بعد میں محترم قاری محمد رمضان علی صاحب (نیمول، بارسوئی، کٹیہار) امام وخطیب جامع مسجد بی بی صدرالنسا منہاج نگر، پھلواری شریف، پٹنہ نے محنت کر کے پورا کیا۔ اب الحمدللہ اس کی دوسری جلد بھی منظر عام پر آنے والی ہے۔ اس جلد میں:

(۱) حقوق کی بیع، (۲) بیع بالتقسیط کے احکام، (۳) بیع بالوفا کے شرعی احکام، (۴) خواتین کی ملازمت کا شرعی حکم، (۵) مختلف النوع ملازمتیں اور ان کا شرعی حکم،

(۶) اسلامی بینکوں کے لیے تورق کا طریقہ اختیار کرنے کا شرعی حکم، (۷) بینک سے متعلق سوالات کے جوابات، (۸) سود حاصل کرنے والے ادارہ میں سرمایہ لگانا، (۹) ہبہ سے متعلق چند جدید اہم اور ضروری مسایل، (۱۰) ضبط تولید کا شرعی حکم، (۱۱) اوقاف سے متعلق چند اہم اور ضروری احکام، (۱۲) مشینی ذبیحہ، (۱۳) اشتراط فی النکاح، (۱۴) بیع کی مختلف قسمیں اور ان کے احکام، (۱۵) بیع قبل القبض کے احکام، (۱۶) شیرز کی خرید وفروخت اور اس کے متعلق چند احکام، جیسے اہم موضوعات پر مقالات شایع ہورہے ہیں، یہ مقالات کافی محنت اور عرق ریزی کے ساتھ لکھے گیے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی ذات سے امید ہے کہ ان شاء اللہ تعالیٰ یہ جلد بھی بہت مفید اور مقبول ہوگی۔ اس موقع پر خاص طور سے مفتی نیر اسلام قاسمی اور قاری محمد رمضان علی صاحبان کا شکر گزار ہوں کہ ان دونوں حضرات کی مشترکہ کوششوں سے یہ دوسری جلد منظر عام پر آرہی ہے، اس کے لیے دل کی گہرائیوں سے ان دونوں حضرات کے لیے دعا گو ہوں۔

اس موقع پر اگر عزیز گرامی مولانا فراز احمد ندوی کو فراموش کردوں، تو بہت ہی ناسپاسی ہوگی؛ اس لیے کہ انھوں نے ''مقالات جنید جلد اول'' کی طباعت میں مالی تعاون فرمایا تھا، اور وہ میرے خصوصی شاگرد بھی ہیں، ان کو ان مقالات کے شایع ہونے میں کافی دل چسپی بھی ہے، اللہ تعالیٰ ان کو صحت وعافیت کے ساتھ رکھے، اور ان کو ترقیات سے نوازے اور دونوں جہان کی کامیابی عطا فرمائے۔ آمین!

اس کے بعد ان شاء اللہ تعالیٰ میرے جو فتاوے ہیں، ان کی ترتیب کا کام شروع ہوگا، اور افادۂ عام کی خاطر ان کو بھی ترتیب وار جلد ہی شایع کیا جائے گا۔

اخیر میں قارئین حضرات سے خصوصی دعا کی درخواست ہے کہ اللہ پاک میری محنتوں و

کوششوں کو قبول فرما کر، میری اور پوری امت کی نجات کا ذریعہ بنائے، اور زندگی کے بقیہ لمحات کو اپنی مرضیات پر چلائے، اور قارئین سے یہ بھی گزارش ہے کہ اس جلد میں بھی جہاں علمی لغزش نظر آئے، یا اصلاح کی کوئی بات سمجھ میں آئے، تو مجھے اطلاع کردیں؛ تاکہ میں اصلاح کرسکوں۔

محمد جنید عالم ندوی قاسمی

(۱۰)

حقوق کی بیع

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حقوق کی بیع

الحمد لله رب العالمين، والصلوٰة والسلام على سيد المرسلين، وعلى اٰله، وصحبه، ومن تبعهم باحسان إلى يوم الدين. امابعد

اسلام کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ اپنی ابتدا سے لے کر ہر دور میں زمانے کے تقاضے کو پورا کرتا رہا ہے اور قیامت تک پورا کرتا رہے گا۔ اسلامی نقطۂ نگاہ سے انسانی ضرورتوں کا ایک اہم باب ''فقہ اسلامی'' ہے، جو ہر دور اور زمانے میں اسلام کے ماننے والوں اور اس کے احکام پر چلنے والوں کی زندگی کے تمام گوشوں میں رہنمائی اور رہبری کرتا ہے۔ ابتدائے آفرینش سے لے کر قبر کی منزل تک کے تمام گوشوں میں کوئی گوشہ ایسا نہیں ہے، جو تشنہ ہو اور فقہ اسلامی کی روشنی موجود نہ ہو۔

تاریخ شاہد ہے کہ دورِ رسالت سے لے کر آج تک جتنے بھی حالات آئے اور زمانہ نے جس طرف کروٹ لی، اور نت نئے مسائل ابھر کر سامنے آئے، تو وقت کے فقہائے اسلام، علمائے ربانیین اور مفتیان عظام نے سر جوڑ کر کتاب وسنت کی روشنی میں غور وفکر کر کے، ان مسائل کا حل نکالا، اور لوگوں کی پریشانیوں اور الجھنوں کو دور کیا، اور یہ ثابت کر کے بتلا دیا، کہ یہ فقہ اسلامی میں زمانے کے ساتھ ساتھ چلنے اور نئے مسائل حل کرنے کی پوری صلاحیت موجود ہے، فقہ اسلامی کا اصول ہمہ گیر اور ہمہ جہت ہے، اور ان شاء اللہ قیامت تک یہ سلسلہ جاری رہے گا۔

آج بڑی تیزی کے ساتھ حالات بدل رہے ہیں، اور وقت کروٹیں لے رہا ہے، زمانہ کی یہ تیز رفتاری، لوگوں کی تجدد پسندی اور مادی ترقیات سے نئے نئے مسائل کھڑے ہو رہے ہیں۔ خصوصاً معاملات میں، بیع وشراء، آپسی لین دین، اور خرید وفروخت ایک ایسا اہم اور وسیع ترین باب

ہے، جس کا دائرہ کار کبھی محدود نہیں ہوا، جس کا نتیجہ ہے کہ فقہ اسلامی کا یہ اہم ترین باب حالات کی تبدیلی اور زمانہ کی ترقیات سے غیر معمولی طور پر متاثر ہوتا ہے، اور جن چیزوں کو ہمارے فقہائے کرام نے اب تک مال سے خارج قرار دے کر اس کی بیع وشرا کو ناجائز قرار دیا تھا، ان اشیا کی بیع آج کثرت سے ہورہی ہے، اور حالات کے پیش نظر ان کی خرید وفروخت لوگوں کی مجبوری اور ضرورت بن گئی ہے۔ جن چیزوں کو لوگ مال نہیں سمجھتے تھے، آج مال سمجھ کر ان کی خرید وفروخت کرتے ہیں۔ مٹی، ریت، حق تصنیف، مکان کے اوپر کے حصہ کا فروخت کرنا، وغیرہ۔ یہ اور اس قسم کی بہت ساری چیزوں، اور حقوق کی خرید وفروخت بہت کثرت سے ہورہی ہے، جو لوگوں کی ضرورت بن گئی ہے۔ تو کیا کتاب وسنت کی روشنی میں ان اشیا کی بیع کے جواز کی کوئی گنجائش ہے، یا نہیں؟

اس وقت کے علما، محققین اور مفتیان کرام کی ذمہ داری ہے کہ ایک جگہ سر جوڑ کر بیٹھیں، پوری گہرائی کے ساتھ کتاب وسنت کی روشنی میں، ان مسائل کا حل تلاش کر کے، امت کو نجات کی راہ دکھلائیں، ان کی الجھنوں اور پریشانیوں کو دور کرنے کی سعی کریں۔

آج کے اس تیسرے فقہی سیمینار منعقدہ: ۸/تا۱۱/جون ۱۹۹۰ء کا ایک موضوع ''حقوق کی بیع'' ہے، جو اسی سلسلہ کی ایک اہم کڑی اور ان موجودہ اہم مسائل کا ایک نایاب ترین باب ہے، جس میں چند باتیں قابل ذکر اور لائق بحث ہیں:

(۱) بیع کی حقیقت کیا ہے؟

(۲) مال کسے کہتے ہیں؟

(۳) مال کی تعریف میں قابل ادِّخار ہونے کی شرط ہے یا نہیں؟

(۴) کسی چیز کے مال ہونے میں عرف اور تعاملِ ناس کا کوئی دخل ہے یا نہیں؟

(۵) حقوق کی بیع جائز ہے یا نہیں؟

(۶) اگر جائز ہے، تو کس قسم کے حقوق کی؟

(۷) اگر ناجائز ہے، تو متعینہ رقم لے کر اپنے حق سے دست برداری پر مصالحت کر سکتے ہیں یا نہیں؟

یہ چند سوالات ہیں، جن پر ان شاء اللہ قدرے تفصیل سے بحث ہوگی:

عندالشوافع بیع کی تعریف

حضراتِ شوافع کے نزدیک بیع کے اندر مبیع کا مادی شئ اور اعیان میں سے ہونا ضروری نہیں ہے؛ بل کہ منافع بھی محل بیع ہوسکتے ہیں؛ چناں چہ حضرت علامہ قاضی بیضاوی نے ''الغایۃ القصوی'' میں لکھا ہے:

"البیع تملیک عین او منفعة علی التابید بعوض مالی."(۱)

کسی مال کے عوض کسی عین یا منفعت کا ہمیشہ کے لیے مالک بنا دینا بیع کہلاتا ہے۔

علامہ ابن حجر ہیثمی رحمہ اللہ نے ''تحفۃ المحتاج علی شرح المنہاج'' میں بیع کی تعریف ان الفاظ میں نقل کی ہے:

"عقد یتضمن مقابلة مال بمال بشرطه الآتی، لاستفادة ملک عین او منفعة مؤبدة."(۲)

''بیع ایک ایسا عقد ہے، جس میں مال کا تبادلہ مال سے ہو، آنے والی شرطوں کے ساتھ؛ تاکہ کسی عین یا دائمی منفعت کی ملکیت حاصل ہوجائے۔''

صاحب تحفۃ المحتاج کی مذکورہ تعریف پر چند اعتراضات کرنے کے بعد اس کے محشی شیخ عبدالحمید شروانی بیع کی تعریف کے سلسلہ میں تحریر فرماتے ہیں:

"وقد سلم من هذه الایرادات قول بعضهم: عقد معاوضة مالیة تفید ملک عین او بنفعه علی التأبید."(۳)

ان اعتراضات کی وجہ سے بعض لوگوں کا قول تسلیم کرلیا گیا کہ بیع مالی

---

(۱) الغایۃ القصوی: ۴۵۵/۱، (۲) تحفۃ المحتاج علی شرح المنہاج: ۲۱۵/۴، (۳) الشروانی علی تحفۃ المحتاج: ۲۱۵/۴

معاوضہ کا عقد ہے، جو کسی متعین مادی شئ، یا دائمی منفعت کی ملکیت کا فائدہ دے۔

حاصل یہ ٹھہرا کہ شوافع کے نزدیک مبیع کا مادی شئ اور اعیان میں سے ہونا ضروری نہیں؛ بل کہ منافع کی بیع بھی جائز و درست ہے؛ اس لیے وہ حقوق کی بیع کو بھی جائز قرار دیتے ہیں؛ چناں چہ شروانی نے ابن حجر ہیثمی کے قول ''مؤبدہ'' کے تحت لکھا ہے:

"کحق الممر اذا عقد علیه بلفظ البیع."(۱)

''جیسے گذرنے کا حق جب کہ اس پر لفظ بیع کے ذریعہ معاملہ طے کیا جائے۔''

"من المنافع شرعاً حق الممر بارض او علی سطح جاز، کما یأتی فی الصلح تملکه بالعوض علی التابید بلفظ البیع مع انه محض منفعه، اذ تملک به عین للحاجة الیه علی التابید."(۲)

''شرعاً منافع میں سے زمین یا چھت پر سے گذرنے کا حق ہے، عوض لے کر ہمیشہ کے لیے اس کا مالک بنانا جائز ہے، جیسا کہ ''کتاب الصلح'' میں آئے گا، جب کہ لفظ بیع کے ذریعہ معاملہ طے کیا جائے، باجود یہ کہ یہ محض منفعت ہے؛ کیوں کہ اسی کے ذریعہ کسی مادی شئ کا مالک نہیں بنایا جاتا، پھر بھی ضرورت کی وجہ سے اس کو جائز قرار دیا گیا۔''

مذکورہ بالا عبارتوں سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ بیوع کے اندر لوگوں کی ضرورتوں کا بھی خیال رکھنا ضروری ہے۔ مشاطری نے ''الیاقوت النفیس'' میں بیع کی لغوی اور شرعی تعریف کے بعد لکھا ہے کہ:

"کمافی بیع حق الممر، ووضع الاقشاب علی الجدار، وحق البناء علی السطح". (۳)

(۱) ایضاً: ۲۱۵/۴، (۲) تحفۃ المحتاج: ۲۴۰/۴، (۳) الیاقوت النفیس فی مذھب ابن ادریس، ص: ۴۷

جیسا کہ گذرنے، دیوار پر لکڑیاں رکھنے اور چھت پر عمارت بنانے کا حق کہ اس کی بیع جائز ہے۔

حنابلہ کے نزدیک بیع کی تعریف

حضرات حنابلہ بھی حضرات شوافع کی طرح بیع کی تعریف میں مال کی شرط نہیں لگاتے؛ بل کہ منافع کی بیع کو بھی جائز قرار دیتے ہیں؛ چناں چہ شیخ منصور بن یونس البہوتی الحنبلی ''شرح المنتہیٰ'' میں بیع کی تعریف ان الفاظ میں تحریر فرماتے ہیں:

"مبادلة عین مالیة..... او منفعة مباحة مطلقا بان لا تختص اباحتها بمال دون اٰخر، باحدٰهما ای عین مالیة او منفعة مباحة مطلقاً". (۱)

''کسی مالیت رکھنے والی شئ یا مطلق مباح، منفعت کا تبادلہ کسی دوسری مالیت رکھنے والی شئ یا مطلق مباح منفعت سے (جس کی اباحت کسی چیز کے ساتھ خاص نہ ہو) بیع کہلاتا ہے۔''

چوں کہ منافع کی بیع بھی جائز ہے؛ اس لیے آگے فرماتے ہیں:

''یعنی کسی کتاب کی بیع کتاب سے، یا کتاب کی بیع گھر کے حقِ مرور سے، یا حقِ مرور کی بیع کتاب سے، یا کسی دار کے حقِ مرور کی بیع دوسرے دار کے حق مرور سے جائز ہے''۔(۲)

''کشاف القناع عن متن الاقناع'' میں ہے:

''کسی دوسرے کی ملکیت میں گذرگاہ خریدنا، یا کسی کی دیوار میں مخصوص حصہ کا خریدنا؛ تاکہ اس میں دروازہ کھول سکے، یا کسی کی زمین میں کنواں کھودنے کے لیے مخصوص حصہ خریدنا، یا کسی کے مکان کے اوپر والے حصے کو خریدنا؛ تاکہ وہ اپنا مکان بنا سکے، یا اس پر لکڑی رکھ سکے: ان سب کی خرید و فروخت جائز ہے، بہ

(۱) شرح المنتہیٰ علی ھامش کشاف القناع عن متن الاقناع: ۲/۲، (۲) حوالہ مذکور: ۲/۲

شرط یہ کہ یہ تمام معلوم ومتعین ہوں اور جہالت باقی نہ رہے، جائز اس لیے ہے کہ یہ بائع کی ملکیت ہے اور اس کو اپنی ملکیت فروخت کرنے کا حق ہے"۔(۱)

مالکیہ کے نزدیک بیع کی تعریف

مالکیہ کے نزدیک بیع کی سب سے مشہور تعریف وہ ہے، جس کو ابن عرفہ نے نقل کی ہے:

"عقد معاوضة على غير منافع ولامتعة لذة".

"بیع ایک ایسا عقد معاوضہ ہے، جو نہ تو منافع پر کیا جائے، اور نہ ہی لذت حاصل کرنے کے لیے۔"

ابن عرفہ کی مذکورہ بالا تعریف اور دیگر تعریفات سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ مالکیہ کے نزدیک مبیع کا مادی اشیا میں سے ہونا ضروری ہے، منافع کی بیع جائز نہیں ہے؛ لیکن جب ہم مالکیہ کی کتابوں کا مطالعہ کرتے ہیں، تو یہ اندازہ ہوتا ہے کہ مالکیہ کے نزدیک بھی منافع اور حقوق کی بیع جائز ہے؛ چناں چہ زرقانی نے موطا کی مشہور شرح میں بیع کی جملہ اقسام میں سے ایک قسم منفعت کی بیع کو بھی ذکر کیا ہے۔ ملاحظہ ہو زرقانی کی عبارت:

"البيوع جمع بيع، و جمع لاختلاف انواعه كبيع العين، وبيع الدين، وبيع المنفعة".(۲)

"بیوع" جمع ہے "بیع" کی، اس کی جمع اس لیے لائی گئی ہے کہ اس کی مختلف قسمیں ہیں: جیسے کہ عین کی بیع، دَین کی بیع، اور منفعت کی بیع۔

"المدونۃ الکبریٰ" میں ہے، جس میں امام سحنون بن سعید قنوخی نے عبدالرحمٰن بن القاسم سے اور انھوں نے امام مالک سے روایت کی ہے:

"(قلت) رأيت ان اشتريت طريقا فى دار رجل أيجوز هذا فى قول مالك؟ (قال): نعم،(قلت): وكذلك لوباعه موضع جذوع له

(۱) کشاف القناع عن متن الاقناع، (۲) شرح الزرقانی علی الموطا: ۲۵۰/۳

من حائطه، يحمل عليها جذوعاً له (قال): نعم، هو ايضاً، قوله اذاوصف الجذوع التى تحمل على الحائط."(۱)

"امام سحنون بن سعید قنوخی نے عبدالرحمٰن بن القاسم سے پوچھا کہ آپ کا کیا خیال ہے، اگر میں کسی شخص کے گھر میں یہ راستہ خریدوں، تو کیا یہ امام مالک کے نزدیک جائز ہے؟ انھوں نے جواب دیا کہ: ہاں، پھر پوچھا کہ اس طرح اگر کوئی شخص اپنی دیوار کی کڑی کی جگہ فروخت کرے؛ تاکہ خریدنے والا شخص اپنی کڑی اس پر رکھ سکے، تو کیا یہ جائز ہے؟ جواب دیا کہ: ہاں، یہ بھی امام مالک کا قول ہے، بہ شرط یہ کہ اس کڑی کا وصف بیان کردے، جو دیوار پر رکھی جائے گی۔"

اس کے اگلے صفحہ پر ہے:

"(قلت) أرأيت ان باع عشرة اذرع من فوق عشرة اذرع من هواء، هوله أيجوز هذا فى قول مالك؟ (قال): لايجوز هذا عندى، ولم أسمع من مالك فيه شيئا، الا ان يشترط له بناء يبنيه لان يبنى هذا فوقه، فلا باس بذلك(قلت): أرأيت ان بعت مافوق سقفى عشرة اذرع فصاعداً وليس فوق سقفى بنيان أيجوز هذا؟ (قال): هذا عندى جائز."(۲)

"میں نے پوچھا کہ آپ کیا فرماتے ہیں: اگر کوئی شخص اپنی فضا میں سے دس ذراع کے اوپر کی دس ذراع فضا فروخت کرے، تو کیا یہ حضرت امام مالک کے قول کے مطابق جائز ہوگا؟ انھوں نے فرمایا کہ: یہ میرے نزدیک جائز نہیں ہے، اور نہ ہی امام مالک سے اس کے متعلق کچھ سنا ہے؛ البتہ اگر اس پر عمارت بنا سکے، تو اس کے خریدنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ میں نے پوچھا: آپ کا کیا

(۱) المدونۃ الکبریٰ: ۲۱۸/۴، (۲) المدونۃ الکبریٰ: ۲۱۸/۴

خیال ہے، اگر میں اپنی چھت کے اوپر دس ذراع یا اس سے زائد فروخت کروں؛ جب کہ میری چھت کے اوپر کوئی عمارت نہ ہو، تو کیا یہ جائز ہے؟ انھوں نے فرمایا: یہ میرے نزدیک جائز ہے۔"

"المدونۃ الکبریٰ" کی مذکورہ بالا عبارتوں سے یہ معلوم ہوا کہ مالکیہ کے نزدیک کسی کے مکان کے اندر راستہ خریدنا، کسی کی دیوار سے کڑی رکھنے کی جگہ خریدنا؛ تاکہ اپنی کڑی رکھ سکے، فضا کے اوپر کی فضا خریدنا بہ شرط یہ کہ تعمیر کی شرط لگادی ہو؛ تاکہ اس پر اپنے مکان کی تعمیر کر سکے، اسی طرح اپنی چھت کے اوپر کے حصہ کو فروخت کرنا جائز ہے، اسی طرح "المدونۃ الکبری" کے اندر یہ بھی ہے کہ امام مالک کے نزدیک حق شرب کو فروخت کرنا جائز ہے۔

اس سے یہ ظاہر ہوا کہ ابن عرفہ نے جن منافع کو بیع کی تعریف سے خارج کیا ہے، وہ منافع موقتہ ہیں، اور جہاں تک منافع مؤبدہ کا سوال ہے، اس کی بیع مالکیہ کے نزدیک جائز ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ: حضرت امام مالکؒ، حضرت امام شافعیؒ اور حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک مبیع کا مادی اشیا میں سے ہونا ضروری نہیں ہے؛ بل کہ منافع اور حقوق کی بیع بھی جائز ہے، گویا کہ ان حضرات کے نزدیک مال کی شرط جوہری شرط نہیں ہے۔

احناف کے نزدیک بیع کی تعریف

فقہ حنفی کی عام کتابوں میں بیع کی تعریف "مبادلة المال بالمال" سے کی گئی ہے۔(۱) البتہ صاحب درمختار علامہ علاء الدین الحصکفی اور صاحب بدائع الصنائع حضرت علامہ کاسانی اور دیگر فقہائے احناف نے بیع کی تعریف "مبادلة شئ مرغوب فيه بمثله." (۲) سے کی ہے۔

جس پر حضرت علامہ رشید احمد الطحطاوی الحنفی نے "حاشیہ الطحطاوی" میں نقض کرتے ہوئے صاحب کنز کی تعریف "مبادلة المال بالمال" کو اولیٰ قرار دیا ہے۔ نقض یہ کیا ہے کہ شراب مرغوب فیہ ہے؛ لیکن اس کی بیع کسی مسلم کے لیے جائز نہیں؛ حالاں کہ مذکورہ تعریف کے مطابق

(۱) مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر: ۳/۲، (۲) درمختار علی الشامی: ۴/۴

شراب کی بیع جائز ہونی چاہیے۔(۱) اسی وجہ سے حضرت علامہ شامی نے درمختار کی مذکورہ عبارت (مرغوب فیہ) کے تحت یہ صراحت کردی ہے کہ اس سے مراد بھی مال ہی ہے، اور اس سے بھی وہی تعریف مراد ہے، جو صاحب کنز اور صاحب ملتقیٰ نے کی ہے؛ چناں چہ حضرت علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

"ای مامن شانه ان ترغب إليها النفس، وهو المال، ولذا احترزبه الشارح عن التراب، والميتة، والدم؛ فانها ليست بمال، فرجع الى قول الكنز والملتقى مبادلة المال بالمال". (۲)

یعنی (مرغوب فیہ) سے مراد وہ چیز ہے، جس کی طرف طبیعت کا میلان ہو اور وہ مال ہو، اس وجہ سے شارح نے مٹی، مردار، اور خون سے احتراز کیا ہے؛ اس لیے کہ یہ مال نہیں ہیں؛ لہذا کنز اور ملتقیٰ کی تعریف "مبادلة المال بالمال" کو اولیٰ اور اصح قرار دیا، اور پسند کیا۔

یہاں پر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ صاحب کنز "مبادلة المال بالمال" کے ساتھ "تراضی" کی قید بھی لگائی ہے؛ لیکن اس تعریف سے مکرہ کی بیع خارج ہوجاتی ہے؛ حالاں کہ مکرہ کی بیع باطل نہیں ہوتی؛ بل کہ فاسد ہوتی ہے، اور بیع پر قبضہ کے بعد مشتری کی ملکیت ثابت ہوجاتی ہے؛ لہذا بیع کی تعریف اس طرح کی جائے کہ بیوع کی تمام قسموں پر شامل ہو؛ چناں چہ حضرت علامہ شامی نے اس پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

"فلا يناسب ذكر التراضي فى التعريف" (۳)

یعنی تعریف کے اندر تراضی کا ذکر مناسب نہیں ہے۔

حضرت علامہ ابن نجیم مصری صاحب بحر نے شرح وقایہ اور شرح نقایہ: دونوں کی عبارت نقل کی ہے، شرح وقایہ میں ہے کہ تراضی کی قید اس لیے نہیں لگائی ہے؛ تاکہ یہ تعریف اسی صورت کو

(۱) حاشیہ الطحطاوی: ۳/۳، (۲) شامی: ۴/۴، (۳) درمختار علی ہامش ردالمحتار: ۴/۴

بھی شامل ہوجائے، جو بغیر تراضی ہوتی ہے، مثلاً مکرہ کی بیع، کہ یہ منعقد ہوجاتی ہے۔

صاحب نقایہ اس کا جواب اس طرح دیتے ہیں کہ:

''جس نے تراضی کی قید لگائی ہے، اس نے اس بیع کی تعریف مراد لی ہے، جو نافذ ہو، اور جس نے تراضی کی قید نہیں لگائی ہے، اس نے مطلق بیع کی تعریف مراد لی ہے، خواہ وہ نافذ ہو یا غیر نافذ۔''(۱)

شرح نقایہ کے جواب سے یہ واضح ہوگیا کہ یہ اختلاف لفظی ہے، تراضی کی قید ہو یا نہ ہو، دونوں طرح صحیح ہے؛ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ جس تعریف میں تراضی کی قید نہیں ہے، وہ زیادہ عام ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ:

احناف کے نزدیک بیع کی تعریف میں مال کی شرط بنیادی اور جوہری شرط ہے۔

سب سے اہم بحث یہ ہے کہ مال کی صحیح تعریف کیا ہوسکتی ہے؟ اور جب یہ واضح ہوجائے، تو حقوق اور منافع کی بیع کا مسئلہ بھی حل ہوجائے گا۔

مال کی تعریف

صاحب بحر حضرت علامہ ابن نجیم مصری نے مال کی تعریف ان الفاظ میں نقل کی ہے:

''والمال فی اللغة: ماملكته من شئ والجمع اموال. كذافی القاموس، وفی الكشف الكبير : المال مايميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة'.''(۲)

''مال لغت میں وہ شئ ہے، جس کا تو مالک ہے، اس کی جمع اموال آتی ہے۔ اسی طرح قاموس میں ہے، اور ''الکشف الکبیر'' میں ہے کہ مال وہ شئ ہے، جس کی طرف طبیعت کا میلان ہو اور اس کی ذخیرہ اندوزی ممکن ہو؛ تاکہ بہ وقت ضرورت کام آسکے۔''

(۱) البحر الرائق: ۵/۲۷۷، (۲) البحر الرائق: ۵/۲۲۷

حضرت علامہ شامی نے بھی بحر کے حوالہ سے مال کی یہی تعریف نقل کی ہے: کہ مال وہ شئ ہے جس کی طرف طبیعت کا میلان ہو اور وقت ضرورت کے لیے اس کی ذخیرہ اندوزی ممکن ہو۔

حضرت علامہ شامی نے مال کی اس تعریف کے بعد تلویح کے حوالہ سے منفعت کو مال سے خارج کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ: منفعت ملک ہے، مال نہیں۔ اور مِلک و مال میں جوہری فرق یہ بتلایا ہے کہ:

''لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص، والمال مامن شانه ان يدخر للانتفاع وقت الحاجة.''(۱)

صاحب بحر اور علامہ شامی کی مذکورہ بالا تعریف میں دو بنیادی چیزیں ہیں:

(۱) جس چیز کی طرف طبیعت کا میلان ہو۔

(۲) جس کی ذخیرہ اندوزی ممکن ہو؛ تاکہ بہ وقت ضرورت کام آسکے۔

اس تعریف کی بنیاد پر بہت ساری چیزیں مال سے خارج ہوجاتی ہیں؛ حال آں کہ لوگ اس کو مال سمجھ کر اس کی خرید و فروخت کرتے ہیں، جیسے سبزیاں مال ہیں، فقہا کے دور میں اس کی خرید و فروخت ہوتی رہی ہے، اور کسی نے بھی اس کی خرید و فروخت کو ناجائز قرار نہیں دیا ہے؛ جب کہ بہ وقت ضرورت اس کو ذخیرہ کرلینا ممکن نہیں ہے؛ گرچہ اس ترقی یافتہ دور میں عارضی طور پر اسٹورز میں رکھ کر کچھ دنوں تک محفوظ رکھا جاسکتا ہے، اور ایسا ہوتا بھی ہے؛ لیکن زمانۂ قدیم میں اس کی ذخیرہ اندوزی ممکن نہیں تھی۔ اسی طرح کڑوی دوائیں مال ہونے کے باوجود اس کی طرف طبیعت کا میلان نہیں ہوتا۔ اسی طرح بہت ساری چیزیں ایسی ہیں، جو مال نہیں ہیں؛ لیکن وہ مال کی تعریف میں داخل ہوجاتی ہیں، مثلاً شراب کہ اس کی طرف طبیعت کا میلان بھی ہے اور ذخیرہ اندوزی بھی ممکن ہے؛ لیکن اس کو مال نہیں کہتے؛ اس لیے مذکورہ بالا تعریف میرے نزدیک صحیح نہیں ہے۔

(۱) شامی: ۴/۳

شاید اسی وجہ سے صاحب بحر نے حاوی قدسی کے حوالہ سے اور علامہ شامی نے بحر عن حاوی القدسی کے حوالہ سے ایک دوسری تعریف نقل کی ہے؛ جو پہلی تعریف سے کچھ واضح ہے۔

"وفی الحاوی القدسی: المال اسم لغیر الادمی، خلق لمصالح الآدمی، وامکن احرازه والتصرف فیه علی وجه الاختیار."(۱)

''اور ''الحاوی القدسی'' میں ہے کہ مال نام ہے انسان کے علاوہ کسی دوسری چیز کا، جس کی تخلیق مصالح انسانی کے لیے ہو، اور اس کو جمع کر لینا ممکن ہو اور اس میں تصرف کا اختیار حاصل ہو۔''

تقریباً یہی تعریف حضرت علامہ یوسف قرضاوی نے ''فقہ الزکوٰۃ'' اور وھبۃ الزحیلی نے ''الفقہ الاسلامی وادلتہ'' میں حنفیہ سے نقل کی ہے:

"فعند فقهاء الحنفية: المال مایمکن حیازته والانتفاع به علی وجه معتاد". (۲)

''اور حنفیہ کے نزدیک مال ہر وہ شئ ہے، جس کو جمع کر لینا ممکن ہو اور معتاد طریقہ پر اس سے انتفاع جائز ہو۔

اس تعریف میں دو بنیادی چیزیں ہیں:

(۱) اس کو جمع کر لینا ممکن ہو۔

(۲) اس سے معتاد طریقہ پر انتفاع جائز ہو۔

اگر جمع کرنا ممکن نہیں، مثلاً سورج کی روشنی، یا جمع کرنا ممکن ہے؛ لیکن انتفاع جائز نہیں، مثلاً شراب، مردار، اور خون یا جمع کرنا ممکن بھی ہے اور انتفاع جائز بھی ہے؛ لیکن معتاد طریقہ پر نہیں، مثلاً ایک دانہ گندم، یا ایک گھونٹ پانی، یا لپ بھر مٹی، اسی طرح عورت کا دودھ، یہ سب مال نہیں ہیں۔

(۱) البحر الرائق: ۲۷۷/۵، (۲) فقہ الزکوٰۃ: ۱۲۵/۵

یہ تعریف پہلی تعریف سے کچھ واضح ہے؛ لیکن اس میں بھی ذخیرہ اندوزی کا مفہوم موجود ہے، جس کی وجہ سے سبزی کی بیع پر ہونے والا اشکال یہاں بھی وارد ہو سکتا ہے۔

مال کی سب سے اچھی اور عمدہ تعریف صاحب بدائع حضرت علامہ کاسانی نے کی ہے کہ: ہر وہ چیز جس سے انتفاع حقیقتاً کیا جاتا ہو، اور انتفاع شرعاً جائز ہو، وہ مال ہے؛ چناں چہ کتے کی بیع کے جواز کی دلیل دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ولنا ان الکلاب مال فکان محلاً للبیع کالصقر، والبازی، والدلیل علی انه مال، انه منتفع حقیقة، مباح الانتفاع به شرعا علی الاطلاق، فکان مال،ا ولاشک انه منتفع به حقیقة، والدلیل علی انه مباح الانتفاع به شرعاً علی الاطلاق ان الانتفاع به بجهة الحراسة والاصطیاد مطلق شرعاً فی الاموال کلها فکان محلاً للبیع.'(۱)

''اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کتا مال ہے؛ لہذا محل بیع ہے، جیسا کہ شکرہ اور باز، اور اس کے مال ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس سے حقیقتاً انتفاع کیا جاتا ہے، اور تمام حالات میں شرعاً اس سے انتفاع مباح ہے؛ لہذا مال ہے، اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اس سے حقیقتاً انتفاع کیا جاتا ہے، شرعاً اس کے مباح الانتفاع ہونے کی دلیل یہ ہے کہ کتا سے شکار کیا جاتا ہے، اور تمام مال کی حفاظت کا کام اس سے لیا جاتا ہے؛ لہذا یہ محل بیع قرار پایا۔''

علامہ کاسانی نے ''بدائع الصنائع'' میں متعدد جزئیات نقل کیا ہے، جن سے یہ واضح کیا ہے کہ اگر شرعاً انتفاع جائز ہے، تو مال ہونے کی وجہ سے بیع بھی جائز ہے۔ اور اگر شرعاً انتفاع جائز نہیں ہے، تو مال نہ ہونے کی وجہ سے بیع بھی جائز نہیں ہے؛ چناں چہ تحریر فرماتے ہیں:

"ولا بیع لحم السبع؛ لانه لایباح الانتفاع به شرعاً، فلم یکن

(۱) بدائع الصنائع: ۳۰۶/۶

مالاً، وروی عن ابی حنیفة رضی الله عنه انه یجوز بیعه اذذبح؛ لانه صار طاهراً بالذبح، واما جلدالسبع والحمار والبغل، فان کان مدبوغاً او مذبوحاً یجوز بیعه؛ لانه مباح الانتفاع به شرعاً؛ فکان مالا؛ وان لم یکن مدبوغا و مذبوحا لاینعقد بیعه؛ لانه اذالم یدبغ ولم یذبح بقیت رطوبات المیتة فیه، فکان حکمه حکم المیتة."(۱)

"اور پھاڑ کھانے والے جانوروں کے گوشت کی بیع جائز نہیں ہے؛ اس لیے کہ اس سے انتفاع شرعاً مباح نہیں ہے؛ لہذا مال نہیں ہے، اور حضرت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے یہ مروری ہے کہ جب اس کو (شرعی طور) پر ذبح کردیا جائے، تو اس کی بیع جائز ہوگی؛ اس لیے کہ ذبح کردینے کی وجہ سے وہ پاک ہوجائے گا۔ اور درندے، گدھے اور خچر کی کھال کو اگر شرعی طور پر دباغت دے دی جائے، یا ان کو شرعی طور پر ذبح کردیا جائے، تو اس کی بیع جائز ہوگی؛ اس لیے کہ شرعاً اس سے انتفاع جائز ہے؛ لہذا وہ مال ہے۔ اور اگر دباغت نہ دی جائے، یا ان کو ذبح نہ کیا جائے، تو اس کی بیع منعقد نہ ہوگی؛ اس لیے کہ جب دباغت نہ دی جائے اور ذبح نہ کیا جائے، تو اس کے اندر مردار کی رطوبتیں باقی رہیں گی؛ لہذا کھال کا حکم بھی مردار ہی کا حکم ہوگا۔"

چند صفحے کے بعد لکھتے ہیں:

"ویجوز بیع الفیل بالاجماع؛ لانه منتفع به حقیقة، مباح الانتفاع به شرعاً علی الاطلاق، فکان مالاً. ولاینعقد بیع الحیة والعقرب وجمیع هوام الارض کالوزغة، والضب، و السلحفاة، والقنفذ ونحو ذلک؛ لانها محرمة الانتفاع بها شرعاً، لکونها من

(۱) بدائع الصنائع: ۳۰۴/۶

الخبائث، فلم تکن اموالاً فلم یجز بیعها".(۱)

"اور ہاتھی کی بیع بالاجماع جائز ہے؛ اس لیے کہ اس سے حقیقتاً انتفاع ممکن ہے، اور ہر حال میں اس سے شرعاً انتفاع جائز ہے؛ لہذا مال ہے۔ اور سانپ، بچھو اور تمام حشرات الارض، مثلاً چھپکلی، گوہ، کچھوا، چوہا اور ان جیسے دوسرے جانوروں کی بیع منعقد نہیں ہوگی؛ اس لیے کہ ان سے انتفاع شرعاً حرام ہے؛ کیوں کہ یہ خبائث میں سے ہیں؛ لہذا مال نہیں ہیں، اور جب مال نہیں، تو ان کی بیع جائز نہیں۔"

اسی طرح گوبر اور لید کی بیع جائز ہے؛ کیوں کہ ہر حال میں ان سے انتفاع شرعاً جائز ہے؛ اس لیے یہ مال ہیں، صاحب بدائع الصنائع کی مذکورہ تعریف بہت ہی اچھی اور عمدہ ہے؛ اس سے میں پورے طور پر متفق ہوں اور میرے نزدیک اس کے اختیار کرلینے میں کوئی مضائقہ نہیں، اس سے مسلمانوں کے بے شمار مسائل حل ہوجائیں گے۔ اور یہ کوئی نئی بات نہیں ہے؛ بل کہ صاحب بدائع کی مذکورہ بالا تعریف کی تائید فقہائے کرام کی تعریف سے بھی ہوتی ہے۔

چناں چہ شیخ منصور بن یونس البہوتی الحنبلی "شرح المنتہیٰ" میں تحریر فرماتے ہیں:

"(وهو) ای المال شرعاً (بیاع نفعه مطلقاً ای فی کل الاحوال..... فخرج ما لا نفع فیه کالحشرات، وما فیه نفع محرم کخمر، ومالا یباح الاعند الاضطرار کالمیتة، (کبغل وحمار) لانتفاع الناس بهما وتبایعهما فی کل عصر من غیر بکیر ."(۲)

"اور وہ یعنی شرعاً مال ہر وہ شئ ہے، جس سے انتفاع تمام حالات میں جائز ہو (اس سے وہ چیزیں نکل گئیں، جن میں نفع نہیں، جیسے حشرات الارض اور وہ چیزیں، جن میں نفع ہے، لیکن حرام ہے، جیسے شراب، اسی طرح وہ چیزیں بھی نکل

(۱) (بدائع الصنائع: ۳۰۰۸/۶، (۲) شرح المنتہی علی ھامش کشاف القناع عن متن الاقناع: ۴/۲

گئیں، جوضرورت کے وقت مباح ہوتی ہیں، جیسے مردار، جیسے کُتّا، چمڑا اور گدھا؛ اس لیے کہ ہر زمانہ میں لوگ ان دونوں سے نفع اٹھاتے رہے ہیں، اوران دونوں کی بیع کرتے رہے ہیں اور کسی نے اس پر نکیر نہیں فرمائی۔''

''کشاف القناع عن متن الاقناع'' میں بھی مال کی تعریف اس کے ہم معنی کی گئی ہے، جس سے اس کا مفہوم واضح ہوجاتا ہے۔(۱)

مال کی تعریف کے سلسلہ میں حضرت امام سیوطی نے ''الاشباہ والنظائر'' میں حضرت امام شافعی کا قول نقل کیا ہے کہ مال ہر وہ شئی ہے، جس کی کچھ قیمت ہو، وہ فروخت کی جاتی ہو، اوراس کے ضائع کردینے پر ضمان لازم آتا ہو، ملاحظہ ہو ''الاشباہ'' کی عبارت:

''قال الامام الشافعی رضی الله عنه: لا یقع اسم المال الا علی ماله قیمته یباح بها ویلزم متلفه، وإن قلت، ومالا یطرحه الناس مثل الفلس وما اشبه ذلک.''(۲)

''حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ: مال کا اطلاق ہر اس چیز پر ہوتا ہے، جس کی کچھ قیمت ہو، جس کے ذریعہ اس کو فروخت کیا جاتا ہو، اور اس کو ضائع کردینے والے پر ضمان لازم آتا ہو، گرچہ کم ہی کیوں نہ ہو، اور وہ چیز جس کو لوگ پھینک دیتے ہیں، مثلاً ایک پیسہ یا اس جیسی دوسری چیزیں۔'' (تو وہ مال نہیں ہے)

وھبۃ الزحیلی نے حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہا کے نزدیک مال کی یہ تعریف نقل کی ہے کہ:

''مال ہر وہ شئی، جس کی کوئی قیمت ہو، اس کے ضائع کردینے والے پر ضمان لازم آئے''۔

وھبۃ الزحیلی نے اس موقع سے بڑی اچھی بات لکھی ہے کہ حنفیہ منافع اور حقوق محضہ کو مال نہیں سمجھتے ہیں، اور حنفیہ کے علاوہ جمہور فقہا اس کو مال متقوم سمجھتے ہیں؛ اس لیے کہ اعیان سے

(۱) کشاف القناع عن متن الاقناع:۲/۷، (۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی:ص:۲۵۸

مقصود منافع ہی ہوتے ہیں، خود ذات مقصود نہیں۔ موصوف نے جمہور کی تعریف کو راجح اور قانون، عرف اور لوگوں کے معاملات میں اس کو بدل قرار دیا ہے۔

''وهنا هو الرأی الصحیح االمعمول به فی القانون وفی عرف الناس ومعاملاته ثانیاً، وأما المال عند جمهور الفقهاء غیر الحنفیة فهو کل ماله قیمة یلزم متلفه بضمانه.''(۱)

مذکورہ بالا تعریف سے یہ بات واضح ہوگئی کہ دیگر فقہا کے نزدیک مال کی تعریف میں ادخار وغیرہ کی شرط ضروری نہیں ہے؛ بل کہ ہر وہ شئی، جس کی کچھ قیمت ہے، جس کی وجہ سے حقیقتاً انتفاع ممکن ہے، اور شرعاً انتفاع جائز ہے، وہ مال ہے۔

اس سے یہ حقیقت بھی واضح ہوگئی کہ احناف میں صاحب بدائع الصنائع کی تعریف زیادہ راجح ہے، جس کی تائید دیگر فقہائے کرام کی تعریفات سے بھی ہوتی ہے۔

مال ہونے میں عرف کا اعتبار

یہاں پر ایک اہم اور قابل ذکر بحث یہ ہے کہ ایا کسی چیز کے مال ہونے میں عرف اور تعامل ناس کا دخل ہے یا نہیں؟ ایک چیز جو زمانہ قدیم میں مال نہیں تھی؛ لیکن اب اس کو لوگ مال سمجھ کر اس کی خرید وفروخت کرتے ہیں، تو کیا اس کو مال قرار دیا جاسکتا ہے؟

اس موقع پر یہ حقیقت نظر انداز نہیں کی جاسکتی کہ عرف اور عادۃ الناس شریعت اسلامیہ کا ایک ایسا اہم ضابطہ ہے، جس پر بے شمار فقہی مسائل کی بنیاد ہے، امر حقیقت سے انکار نہیں۔ ''الاشباہ والنظائر'' میں ہے:

''واعلم أن اعتبار العادة والعرف ترجع إلیه فی الفقه فی مسائل کثیره، حتی جعلوا ذلک أصلا، فقالوا فی الأصول فی باب ماتترک به الحقیقة: تترک الحقیقة بدلالة الاستعمال .''(۲)

(۱) الفقہ السلامی وادلتہ:۴/۲۴۲، (۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم المصری:ص:۱۵۰

فقہ کے اندر بے شمار مسائل میں عرف وعادت کا اعتبار ہے، یہاں تک کہ فقہا نے اس کو اصل قرار دیا ہے؛ چناں چہ اصول فقہ میں "**باب ما تترک به الحقیقة**" کے تحت فرماتے ہیں کہ دلالت استعمال کی وجہ سے حقیقت چھوڑ دی جاتی ہے۔

اصول فقہ کا مسلمہ ضابطہ ہے کہ "**الثابت بالمعروف کالثابت بالنص**".

یعنی عرف سے ثابت چیز کا حکم بھی وہی ہے، جو نص سے ثابت شدہ کا ہے۔

اس اصل اور ضابطہ پر فقہا نے بے شمار جزئیات متفرع کیے ہیں، جن کے احاطہ کی نہ تو گنجائش ہے اور نہ ہی ممکن، صرف تائید کے لیے چند جزئیات نقل کرتا ہوں:

کسی نے کسی کو جوتا، یا ٹوپی، یا برتن بنانے کا حکم دیا اور اس کی قیمت بھی اس وقت طے پائی، اس کو اصطلاح فقہ میں ''استصناع'' کہتے ہیں، اس طرح کی بیع کو فقہا نے جائز قرار دیا ہے، حال آں کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مبیع معدوم ہونے کی وجہ سے یہ بیع جائز نہ ہو؛ لیکن عرف اور تعامل ناس کی وجہ سے اس قیاس کو ترک کر دیا گیا، اس طرح اجرت دے کر حمام میں داخل ہونا عرف کی وجہ سے جائز ہے، حال آں کہ اس میں ٹھہرنے اور پانی بہانے کی مقدار معلوم نہیں، اسی طرح اجرت دے کر مشکیزہ سے پانی پینا اور پچھنا لگوانا؛ گرچہ مقدار معلوم نہیں؛ لیکن تعامل ناس کی وجہ سے جائز ہے۔

شمس الائمہ سرخسی نے اس پر بہت اچھی بات روشنی ڈالی ہے؛ چناں چہ تحریر فرماتے ہیں:

"**ولکنا نقول: ترکنا القیاس لتعامل الناس فی ذلک، فانهم تعاملوه من لدن رسول الله صلی الله علیه وسلم إلی یومنا هذا من غیر نکیر منکرو لقوله صلی الله علیه وسلم: ما راٰه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن، وقال صلی الله علیه وسلم: لا تجتمع أمتی علی ضلالة، وهو نظیر دخول الحمام بأجر، فانه جائز لتعامل الناس وإن کان مقدار المکث فیه ومایصیب من الماء مجهولاً،**

وکذلک شرف الماء من السقا بفلس والحجامة بأجر لتعامل الناس وإن لم یکن له مقدار."(۱)

''لیکن اس میں تعامل ناس کی وجہ سے قیاس کو ہم نے چھوڑ دیا؛ اس لیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے لے کر آج تک لوگوں کا تعامل اس پر رہا ہے، اور کسی نے کوئی سخت نکیر نہیں فرمائی؛ اس لیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: مسلمان جس چیز کو حسن سمجھیں، وہ اللہ کے نزدیک بھی حسن ہے، نیز آپؐ نے ارشاد فرمایا کہ: میری امت کسی گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی ہے۔ اور یہ نظیر ہے اجرت دے کر حمام میں داخل ہونے کی، کہ تعامل ناس کی وجہ سے یہ جائز ہے؛ گرچہ اس میں ٹھہرنے اور پانی بہانے کی مقدار مجہول ہے۔ اسی طرح پیسہ دے کر مشکیزہ سے پانی پینا اور اجرت دے کر پچھنا لگوانا تعامل ناس کی وجہ سے جائز ہے؛ گرچہ اس کی مقدار معلوم نہیں۔''

کونسی چیزیں بلا صراحت مبیع کے اندر داخل ہوتی ہیں اور کونسی چیزیں داخل نہیں؟

اس سلسلہ میں صاحب تبیین الحقائق ایک ضابطہ بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

"**ثم الأصل فیه فی جنس هذه المسائل، أن الشئی إذا کان متصلاً بالمبیع اتصال قرار دخل فی المبیع تبعا، وإلا فلا، الا إذا اجری العرف بالدخول فیه.**"(۲)

''ان جیسے مسائل میں اصل یہ ہے کہ جن چیزوں کا تعلق اصل مبیع کے ساتھ پائیدار ہے، وہ مبیع کے اندر تبعاً داخل ہوں گی، اور اگر تعلق ناپائیدار ہے، تو وہ مبیع کے اندر تبعاً داخل نہ ہوں گی، الا یہ کہ اس میں داخل ہونے کا عرف جاری ہو جائے۔''

---

(۱) مبسوط السرخسی، ۱۲/۱۳۸-۱۳۹، (۲) تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق: ۴/۱۰

صاحب تبیین الحقائق نے متعدد جزئیات نقل کیا ہے، جن کے اندر اشیا کا تعلق اصل مبیع کے ساتھ ناپائیدار ہے؛ لیکن عرف کی وجہ سے وہ بھی بلاصراحت اصل مبیع کے اندر داخل ہوتی ہیں۔

صاحب تبیین الحقائق نے عرف کے اعتبار کے سلسلہ میں بہت اچھی بات لکھی ہے کہ اگر عرف کے اعتبار سے کسی معاملہ کی تصحیح ہورہی ہو، تو وہاں پر خاص طور سے عرف کا اعتبار ہوگا؛ چناں چہ جہاں پر یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ کسی شہر میں مختلف سکے رائج ہوں اور ثمن مطلق رکھا ہو، تو وہاں پر غالب نقد کا اعتبار ہوگا، اس کی دلیل دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

"لأن المعلوم بالعرف كالمعدوم بالنص، لا سيما إذا كان فيه تصحيح تصرفه."(۱)

''اس لیے کہ وہ چیز جو عرف سے معلوم ہو، اس کی حیثیت ایسے ہی ہے، جیسے نص سے معلوم ہو، خاص طور سے جب کہ اس میں اس کے تصرف کی تصحیح ہو۔''

مذکورہ بالا عبارتوں سے یہ واضح ہوگیا کہ عرف اور تعامل ناس کا شرعاً اعتبار ہے، خاص طور سے جب کہ اس کے اعتبار سے کسی معاملہ کی تصحیح ہو؛ البتہ یہ شرط ہے کہ اس کے خلاف کوئی صریح نص نہ ہو، جس میں کوئی سخت نکیر کی گئی ہو؛ لہذا کسی چیز کے مال ہونے اور نہ ہونے میں بھی عرف کا اعتبار ہوگا۔ ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک چیز زمانۂ قدیم میں مال شمار نہیں ہوتی تھی؛ لیکن آج عرف کی وجہ سے اس کو مال شمار کیا جائے، اور اس کی بیع جائز ہو۔ اس باب میں فقہا کی عبارتیں بھی صراحتاً موجود ہیں۔

عورت کے دودھ کی بیع کے سلسلہ میں فقہائے احناف اور شوافع کا اختلاف ہے، شوافع جواز کے قائل ہیں اور احناف عدم جواز کے۔ صاحب بدائع احناف کی دلیل دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ولنا أن اللبن ليس بمال، فلا يجوز بيعه، والدليل أنه ليس بمال اجماع الصحابة رضى الله عنهم والمعقول.... وأما المعقول فهو لأنه لا يباح الانتفاع به شرعاً على الاطلاق؛ بل لضرورة تغذية

(۱) حوالہ مذکورہ: ۵/۱

الطفل وما كان حرام الانتفاع به شرعاً، الا لضرورة لا يكون مالاً كالخمر والخنزير، والدليل عليه أن الناس لايعدونه مالاً، ولا يباع في سوق ما من الاسواق، دل أنه ليس بمال، فلا يجوز بيعه." (۱)

''ہماری دلیل یہ ہے کہ عورت کا دودھ مال نہیں ہے؛ اس لیے اس کی بیع جائز نہیں، اور اس کے مال نہ ہونے کی دلیل اجماع صحابہ اور معقول ہے.... عقلی دلیل یہ ہے کہ اس سے ہر حال میں انتفاع شرعاً جائز نہیں ہے، بل کہ ایک ضرورت کی وجہ سے جائز ہے، اور وہ بچہ کو غذا دینے کی ہے۔ اور جو چیز ضرورت کے علاوہ حرام الانتفاع ہو، وہ مال نہیں، جیسا کہ شراب اور خنزیر، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ لوگ اس کو مال نہیں سمجھتے ہیں، اور وہ کسی بازار میں فروخت بھی نہیں ہوتا، جس سے یہ پتا چلا کہ وہ مال نہیں ہے؛ لہذا اس کی بیع جائز نہیں۔''

خط کشیدہ الفاظ یہ بتلا رہے ہیں کہ کسی چیز کے مال ہونے میں عرف اور تعامل کا بھی دخل ہے۔ اگر لوگ اس کو مال سمجھ کر خرید وفروخت کرتے ہیں، تو اس کو شرعاً مال سمجھا جائے گا۔

''البحر الرائق'' اور ''شامی'' کی عبارت بھی اس باب میں بہت واضح ہے، ملاحظہ ہو ان دونوں کی عبارت:

"والمالية إنما يثبت بتمول الناس كافة أو بتقوم البعض."(۲)

صاحب بحر نے ''قنیہ'' کے حوالہ سے متقوم کی تعریف یہ نقل کی ہے:

"وفي القنية: أدنى القيمة التي تشترط لجواز البيع فلس، ولو كانت كسرة خبز لا يجوز." (۳)

''اور قنیہ میں ہے کہ متقوم ہر وہ شئ ہے، جس کی قیمت کم از کم ایک پیسہ ہو، اگر روٹی کا ایک ٹکڑا ہے، تو اس کی بیع جائز نہیں۔''

(۱) بدائع الصنائع للکاسانی: ۳۰۱۱/۶، (۲) البحر الرائق: ۲۷۷/۵ وشامی: ۳/۴، (۳) البحر الرائق: ۲۸۰/۵

چوں کہ روٹی کے ایک چھوٹے سے ٹکڑے کی کوئی قیمت نہیں؛ اس لیے وہ مال متقوم نہیں، اور اس کی بیع جائز نہیں؛ اسی وجہ سے فقہا نے گیہوں کے ایک دانہ، ایک گھونٹ پانی اور لپ بھر مٹی کو مال سے خارج کرتے ہوئے ان کی بیع کو جائز قرار دیا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ جن فقہا نے مطلق شئی کی بیع کرنا جائز قرار دیا ہے، اس سے مراد مٹی کی وہ مقدار ہے، جس کی کوئی قیمت نہیں، اور اگر اتنی مقدار ہے کہ اس کی کوئی قیمت ہے، تو وہ مال متقوم ہے، اس کی بیع بلاشبہ جائز ہے؛ چناں چہ جہاں جہاں پر صاحب درمختار نے مال کی تعریف کرتے ہوئے مٹی کو مال سے خارج کیا ہے، وہیں پر علامہ شامی نے یہ صراحت کردی ہے کہ یہ اس صورت میں ہے جب کہ مٹی کم مقدار میں ہو، اور وہ اپنی جگہ میں ہو؛ اس لیے کہ اگر وہ زیادہ مقدار میں ہو، یا کم ہو؛ لیکن اپنی جگہ سے منتقل کردی جائے، تو بسا اوقات وہ مال بن جاتی ہے۔

”(قوله فخرج التراب) أی القليل مادام فی محله والا فقد يعرض له بالنقل ما يصيربه مالا معتبراً.“(۱)

”(شارح کا قول کہ مٹی مال سے نکل گئی) یعنی جب کہ قلیل ہو، اور اپنی جگہ میں ہو؛ ورنہ منتقل کردینے کی وجہ سے بعض حالات میں معتبر مال بھی بن جاتی ہے۔“

نیز خالص انسانی گندگی کے ساتھ مٹی مل جائے، اور وہ غالب ہو تو اس کی وجہ سے گندگی کی بیع جائز ہوجاتی ہے، تو خالص مٹی جس کی کوئی قیمت ہو، اور وہ قابل انتفاع ہو، تو پھر اس کی بیع بہ درجہ اولیٰ جائز ہوگی؛ لہٰذا اس زمانہ میں مٹی اور ریت کی بیع جائز ہے؛ کیوں کہ وہ قابل انتفاع ہے اور لوگوں کی ضرورت بن گئی ہے۔

حاصل یہ ٹھہرا کہ احناف کے نزدیک بیع کی تعریف میں مال کی شرط بنیادی شرط ہے۔ اور مال ہر وہ شئی ہے، جس سے انتفاع حقیقتاً ممکن ہو، اور شرعاً انتفاع جائز ہو۔ اور کسی چیز کے مال ہونے میں عرف اور عادۃ الناس کا بھی اعتبار ہوگا، اور اس کی بیع جائز قرار پائے گی۔

(۱) شامی: ۱۰۱/۴

مال مذکورہ بالا تعریف اور کسی چیز کے مال ہونے میں عرف وعادت کا اعتبار بہت سے حقوق اور منافع کو شامل ہے۔ اسی وجہ سے میرے نزدیک وہ تمام حقوق ومنافع مال ہیں، اور ان کی بیع جائز ہے، جن سے حقیقتاً انتفاع کیا جاتا ہے، اور شرعاً انتفاع جائز ہے، اور لوگ مال سمجھ کر ان کی خرید وفروخت کرتے ہیں۔

حق تصنیف وتالیف کی بیع

حق تصنیف وتالیف کی بیع کے جواز اور عدم جواز کا مسئلہ اجتہادی اور قیاسی ہے؛ اسی وجہ سے ہمارے بزرگوں کے فتاوے مختلف نظر آتے ہیں۔ جنھوں نے عدم جواز کا فتوی دیا ہے، وہ اس کی دو دلیلیں بیان کرتے ہیں: ایک تو یہ کہ مباح الاصل میں سے ہے، اور مباح الاصل اشیا میں دوسروں کو تصرف سے روکنا جائز نہیں، دوسرے یہ کہ یہ غیر مال ہے، جس کا فروخت کرنا شرعاً جائز ودرست نہیں۔

جن حضرات نے جواز کا فتوی دیا ہے، ان کے پاس بھی دلائل موجود ہیں، ان کا خلاصہ یہ ہے کہ:

اس وقت جب کہ اس مسئلہ میں عموم بلوی ہو چکا ہے؛ اس لیے مصلحت کا تقاضا یہی ہے کہ جواز کا فتوی دیا جائے، کسی مسئلہ میں عموم بلوی جب کہ نص کے معارض نہ، اس کے لیے جواز ہے، اور اس مسئلہ میں کوئی نص معارض نہیں ہے۔

نیز تصنیف وتالیف میں مشغول ہونے والوں کے لیے عام طور سے کوئی دوسرا ذریعہ معاش بھی نہیں ہوتا ہے؛ اس لیے جس طرح سے فقہا متأخرین نے حالات کے پیش نظر قرآن وحدیث اور فقہ وغیرہ کی تعلیم پر اجرت لینے کو جائز قرار دیا ہے، اسی طرح اس کو بھی جائز ہونا چاہئے؛ ورنہ تصنیف وتالیف کا دائرہ محدود وتنگ ہوکر رہ جائے گا۔

عدمِ جواز کی دلیل کی تردید

رہی یہ بات کہ جب یہ مباح الاصل اشیا میں سے ہے، تو دوسرے کو تصرف سے کیسے روکا جاسکتا ہے؟ یہ بات کوئی زیادہ وقعت نہیں رکھتی؛ اس لیے کہ علامہ شامی نے تفصیل کے ساتھ اس پر

بحث کی ہے کہ مباح چیز کے ساتھ جب کسی کا حق متعلق ہوجائے، تو وہ دوسروں کے لیے مباح نہیں رہتی، جیسا کہ مسجد میں ہر جگہ ہر شخص کے لیے بیٹھنا مباح ہے، لیکن اگر کوئی شخص اپنا رومال رکھ کر وضو کرنے چلا جائے، تو دوسروں کے لیے وہاں بیٹھنا جائز نہیں۔(۱)

اسی طرح پیغام پر پیغام دینے کو شریعت نے منع کیا ہے، باوجود یہ کہ ہر مسلمان کے لیے ایک مسلم ہم کفو لڑکی کو پیغام دینے کا حق ہے۔

رہا یہ سوال کہ یہ مال نہیں ہے، تو گو کہ یہ مال نہیں؛ لیکن فی الواقع نفع تو ہے، اور نفع پر معاوضہ لینا جائز ہے۔ جیسا کہ اجارہ میں نفع پر اجرت لی جاتی ہے، اور محنت پر بھی معاوضہ لینا جائز ہے، جیسا کہ عقد مضاربت میں کہ ایک شخص کا مال ہوتا ہے اور دوسرے کی محنت، دوسرا شخص اپنی محنت کا معاوضہ لیتا ہے۔

راقم الحروف دوسری رائے (حق تصنیف وتالیف کی بیع کے جواز کی رائے) سے متفق ہے، اس کے نزدیک بھی حق تصنیف وتالیف کی بیع جائز ہے۔ حق تصنیف وتالیف ایک ایسا حق ہے، جس سے اس زمانہ میں انتفاع ہوتا ہے، اور شرعاً اس سے انتفاع جائز بھی ہے، نیز لوگ اس زمانہ میں اس کو مال سمجھ کر اس کی خرید وفروخت بھی کرتے ہیں؛ اس لیے اس پر مال کی تعریف صادق آتی ہے، اور اس کی بیع جائز ہے۔

حق ایجاد کی بیع

حق ایجاد سے مراد وہ حق ہے، جو کسی شخص کو نئی چیز، یا کسی چیز کی نئی شکل ایجاد کرنے کے نتیجہ میں حاصل ہوتا ہے۔ جس شخص نے کوئی نئی چیز، یا کسی چیز کی نئی شکل ایجاد کی، تنہا اسی کو اپنی ایجاد کردہ چیز بنانے اور منڈی میں پیش کرنے کا حق ہے۔ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ وہ اپنے اس حق کو دوسروں کے ہاتھ بھی فروخت کردیتا ہے۔ اس کی خرید وفروخت بڑے بڑے تاجروں کے یہاں عام ہے۔

---

(۱) شامی مطلب فیمن سبقت یدہ إلی مباح: ۴۴۵/۱

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس حق کی خرید وفروخت شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

اس مسئلہ میں بھی وہی تفصیل ہے، جو اوپر حق تصنیف وتالیف کی بیع کے سلسلہ میں گذر چکی ہے۔ اگر غور کیا جائے تو اس پر بھی مال کی تعریف صادق آتی ہے؛ کیوں کہ اس حق سے حقیقتاً انتفاع کیا جاتا ہے۔ اور شرعاً انتفاع جائز بھی ہے۔ نیز یہ حق تاجروں کے نزدیک ایک قیمتی شئی بن گیا ہے، عرف میں اس کو مال سمجھ کر اس کی خرید وفروخت ہوتی ہے اور اوپر یہ لکھ چکا ہوں کہ کسی چیز کے مال ہونے میں عرف کا بھی دخل ہے؛ لہذا حق ایجاد کی بیع کے سلسلہ میں بھی میری رائے جواز کی ہے۔

ٹریڈ مارک (تجارتی نام اور تجارتی علامت) کی بیع

موجودہ دور میں تجارتی مسئلوں میں سب سے اہم مسئلہ تجارتی ناموں اور ٹریڈ اور ٹریڈ مارکوں کی خرید وفروخت کا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ تجارتی کمپنیاں یا تجارتی افراد اپنے تیار کردہ مال پر اپنا نام (ٹریڈ مارک) لگاتے ہیں، جس سے یہ پہچانا جاتا ہے کہ فلاں مال فلاں کمپنی کا تیار کردہ ہے۔ بعض تجارتی کمپنیاں مال تیار کرنے میں اپنا مقام اور حیثیت رکھتی ہیں، وہ عمدہ اور اچھا مال تیار کرتی ہیں، جس کی وجہ سے ان کا تیار کردہ مال زیادہ فروخت ہوتا ہے، بازاروں اور منڈیوں میں جس مال پر ان کمپنیوں کا نام اور ٹریڈ مارک ہوتا ہے، اس کی طرف خریداروں کی رغبت اور جھکاؤ زیادہ ہوتا ہے، بہ نسبت دوسری کمپنیوں کے۔ اس طرح کے ناموں اور ٹریڈ مارکوں کا سرکاری رجسٹریشن بھی ہوتا ہے، جس کی وجہ سے نہ تو کوئی دوسری کمپنی اس ٹریڈ مارک پر کوئی مال تیار کرسکتی ہے اور نہ ہی کوئی دوسرا شخص اس پر کوئی کمپنی یا ادارہ کھول سکتا ہے۔ اس سے لوگ بھی دھوکہ سے محفوظ ہوجاتے ہیں۔

اس طرح اس تجارتی نام اور ٹریڈ مارک تاجروں کے نزدیک ایک قیمتی شئی بن گیا ہے اور اس کی خرید وفروخت ہوتی ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس طرح تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں کی بیع وشرا جائز ہے یا نہیں؟

تجارتی نام یا ٹریڈ مارک چوں کہ مادی اشیا میں سے نہیں ہے؛ بل کہ ایک حقِ مجرد ہے،

جس کی وجہ سے علامہ شامی وغیرہ نے مال کی جو تعریف کی ہے، اس کے مطابق یہ مال سے خارج ہے، اور اس کی بیع جائز نہیں؛ لیکن مال کی بحث کے تحت میں نے صاحب بدائع اور احناف کے علاوہ دیگر جمہور علما کی تعریف کو راجح قرار دیا ہے، اس تعریف کے مطابق اس پر بھی مال کی تعریف صادق آتی ہے؛ کیوں کہ اس حق سے انتفاع حقیقتاً کیا جاتا ہے اور شرعاً جائز بھی ہے۔ نیز عرف میں اس کو مال سمجھ کر اس کی خرید وفروخت بھی ہوتی ہے؛ لہذا اس کی بیع جائز ہے۔

البتہ ایک مسئلہ قابل غور یہ ہے کہ ٹریڈ مارک کی بیع وشرا میں صارفین کے حق میں دھوکہ اور التباس ہے، جو شرعاً حرام ہے۔ دھوکہ اس لیے ہے کہ ممکن ہے کہ ٹریڈ مارک خریدنے والا پہلے کے معیار سے گھٹیا مال تیار کرے اور ٹریڈ مارک کی شہرت کی وجہ سے پہلی قیمت پر فروخت کرے۔ اور لوگ تو یہ سمجھ کر اس مال کو خرید لیں گے کہ اس کو تیار کرنے والی فلاں کمپنی ہے؛ اس لیے ٹریڈ مارک کے خریدار کی یہ ذمہ داری ہوگی کہ وہ اس کے خریدنے کے بعد یہ اعلان کردے کہ میں نے فلاں ٹریڈ مارک خرید لیا ہے، اور اس نام سے جو سامان فلاں فرد یا فلاں کمپنی تیار کرتی تھی، اب وہ تیار نہیں کرتی ہے؛ بل کہ اس کو تیار کرنے والا فلاں فرد یا فلاں کمپنی ہے۔ نیز اس کی ذمہ داری یہ بھی ہوگی کہ پہلے کے معیار سے بہتر، یا پہلے کے معیار پر سامان تیار کرے۔

تجارتی لائسنس کی بیع

تجارتی لائسنس کی صورت یہ ہے کہ موجودہ دور میں اکثر ممالک جس کو حکومتی لائسنس کے بغیر مال درآمد یا برآمد کرنے کی اجازت نہیں دیتے، جس کی وجہ سے تاجر حضرات اپنی تجارت کا لائسنس کراتے ہیں، اور بسا اوقات اس لائسنس کو دوسروں کے ہاتھ فروخت بھی کردیتے ہیں۔ اب یہاں پر بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس حق کی بیع وشرا جائز ہے یا نہیں؟

چوں کہ اس حق سے انتفاع کیا جاتا ہے اور شرعاً انتفاع جائز بھی ہے، نیز تاجروں کے نزدیک یہ ایک قیمتی شئ بن گیا ہے؛ اس لیے راقم الحروف کی رائے اس کی بیع کے جواز کی ہے، بہ شرط یہ کہ دیگر کوئی شرعی قباحت لازم نہ آئے۔

نوٹ:

مولانا تقی عثمانی صاحب پاکستانی نے اپنے عربی مقالہ میں حق تصنیف وتالیف، حق ایجاد، تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں، اسی طرح تجارتی لائسنس کا سرکاری رجسٹریشن کرانے سے قبل ایک متعین رقم لے کر اپنے حق سے دست برداری کو جائز قرار دیا ہے، اور ان کے سرکاری رجسٹریشن کرانے کے بعد عرف کی بنیاد پر ان کو مال کے دائرہ میں شمار کرتے ہوئے ان کی بیع کو بھی جائز قرار دیا ہے۔ (گویا کہ مال ہونے میں عرف کا اعتبار مولانا نے بھی کیا ہے)

حقِ تعلّی کی بیع

ہر شخص کو اپنے مکان کی عمارت بنانے کا حق ہے، اگر کوئی شخص اپنے اس حق کو اصل مکان کے ساتھ فروخت کرتا ہے، یا کسی شخص کا دومنزلہ مکان ہے، وہ اوپر والی منزل کو فروخت کرتا ہے، تو یہ شرعاً جائز ہے۔ حتی کہ اگر اوپر والی عمارت منہدم ہوجائے، تو خریدنے والے کو پہلی عمارت بنانے کا حق ہے۔

''شامی'' میں ہے:

"لو كان العلو لصاحب السفل، فقال: بعتك علو هذا السفل بكذا صح، ويكون سطح السفل لصاحب السفل، وللمشترى حق القرار ،حتى لو انهدم العلو كان له أن يبنى عليه علواً اٰخر مثل الأول."(۱)

''اگر اوپر کا مکان نیچے والے کا ہے، اور اس نے یہ کہا کہ اس کے اوپر کو تم سے اتنے میں فروخت کیا، تو یہ صحیح ہوگا، اور نیچے کی چھت نیچے والے کی ہوگی، اور مشتری کو حق قرار حاصل ہوگا، یہاں تک کہ اگر اوپر والا مکان منہدم ہوجائے، تو

(۱) ردالمحتار: ۱۰۱/۴

اس کو اس پر پہلے کی طرح دوسرا مکان بنانے کا حق ہوگا۔''

البتہ اگر تنہا حق تعلّی کو فروخت کیا جائے، تو اس کے عدم جواز کی صراحت کتب فقہ میں موجود ہے۔

صاحب ہدایہ لکھتے ہیں کہ:

''اگر دو منزلہ مکان ہے اور دونوں منزلیں دو شخصوں کی الگ الگ ہیں، دونوں منزلیں یا صرف اوپر والی منزل گر گئی، تو اوپر کی منزل والے کو اپنا حق فروخت کرنا جائز ہوگا۔''

اس کی دلیل دیتے ہوئے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ:

"لأن حق التعلی لیس بمال؛ لأن المال ما یمکن احرازه، والمال هو المحل."(۱)

''اس لیے کہ حق تعلّی مال نہیں ہے؛ کیوں کہ مال وہ شئی ہے، جس کا احراز ممکن ہو اور مال ہی محل بیع ہوتا ہے۔''

علامہ شامی نے ''فتح القدیر'' کے حوالہ سے حق تعلّی کی بیع جائز نہ ہونے کی دلیل ان الفاظ میں دی ہے کہ:

''حق تعلّی نہ تو مال ہے اور نہ ہی مال سے اس کا کوئی تعلق ہے، مال اس لیے نہیں ہے کہ مال وہ عین ہے، جس کو جمع کرنا اور روک رکھنا ممکن ہو، اور مال سے تعلق اس لیے نہیں ہے کہ اس کا تعلق فضا سے ہے اور فضا مال نہیں، اور بیع کے اندر ان دونوں میں سے کسی ایک کا ہونا ضروری ہے۔''(۲)

حق تعلّی کے جائز نہ ہونے کی دلیل یہ دی گئی ہے کہ یہ مال نہیں۔ اور مال کی وہ تعریف کی گئی ہے، جس کی تردید میں مال کی بحث میں کر چکا ہوں۔ اور علامہ شامی کا فتح القدیر کے حوالہ سے یہ

(۱) ہدایہ: ۵۶/۳، (۲) ردالمحتار: ۱۰۱/۴

کہنا کہ اس کا تعلق مال سے نہیں ہے، یہ بات اس صورت میں تو تسلیم کی جاسکتی ہے، جب کہ دونوں منزلیں منہدم ہوگئی ہوں، اور فضا کی بیع کر رہا ہو؛ لیکن اپنے مکان کی چھت بنانے یا اس پر رہنے کا جو حق ہے، اس کو فروخت کرنے کی صورت میں بلا شبہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کا تعلق مال سے ہے؛ کیوں کہ اس کا تعلق پہلی منزل سے ہے، نہ کہ فضا سے، اور اس کے مال ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔

اگر غور کیا جائے تو صاحب بدائع کے حوالہ سے مال کی جو تعریف میں نے کی ہے، وہ تعریف حق تعلّی پر بھی صادق آتی ہے؛ کیوں کہ اس حق سے انتفاع ممکن بھی ہے، اور شرعاً جائز بھی۔ نیز اس دور میں اس کو مال سمجھ کر اس کی خرید و فروخت ہوتی ہے، اس کی بیع لوگوں کی ایک ضرورت بن گئی ہے، اس کے عدم جواز کا فتوی دینا امت مسلمہ کو پریشانی میں ڈالنا ہے۔ خاص طور سے بڑے بڑے شہروں میں آبادی کے لحاظ سے شہروں کا رقبہ تنگ ہونے کی وجہ سے ایک ایک مکان پر کئی کئی منزلیں بنائی جاتی ہیں، اور اس حق تعلّی کو فروخت کیا جاتا ہے؛ اس لیے عرف اور تعامل کی وجہ سے حق تعلّی کی بیع میرے نزدیک جائز ہے۔

پھر یہ کہ ائمہ ثلاثہ حق تعلّی کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں اور عموم بلوی کی صورت میں ائمہ ثلاثہ کا قول اختیار کر لینے کی گنجائش ہے۔

حقِ مرور کی بیع

اپنی زمین پر مکان کی چھت سے گذرنے، یا دوسرے کی زمین سے گذر کر، اپنی زمین میں جانے کا جو حق حاصل ہے، اس کو فروخت کرنا بلا کسی اختلاف کے جائز ہے؛ البتہ صرف حق مرور کی بیع میں اختلاف ہے۔ ''زیادات'' کی روایت یہ ہے کہ تنہا حق مرور کی بیع ناجائز ہے، فقیہ ابواللیث نے اسی روایت کو راجح قرار دیا ہے؛ اس لیے کہ حق ہے اور تنہا حق کی بیع جائز نہیں ہے۔ صاحب درمختار نے اس مسئلہ میں دو قول ذکر کرنے کے بعد جواز کے قول کے سلسلہ میں **"وبه أخذ عامة المشائخ"** کہا ہے، یعنی عام مشائخ نے جواز کے قول کو اختیار کیا ہے، علامہ شامی نے اس کے تحت

سائحانی کا قول نقل کیا ہے کہ "**وھو الصحیح وعلیه الفتوی**" اور یہی قول صحیح ہے اور اسی پر فتوی ہے۔(۱)

اس سے یہ واضح ہوگیا کہ فقہائے متأخرین حق مرور کی بیع کے جواز کے قائل ہیں، ائمہ ثلاثہ نے بھی اس کے جواز کا فتوی دیا ہے، راقم الحروف بھی اس رائے سے متفق ہے۔

حقِ شرب کی بیع

حق شرب کی بیع کے سلسلہ میں بھی فقہائے احناف کی رائیں مختلف نظر آتی ہیں، ظاہر روایت یہ ہے کہ اس کی بیع جائز نہیں ہے؛ لیکن بہت سے مشائخ نے عرف کی وجہ سے اس کی بیع کو جائز قرار دیا ہے، خاص طور سے یہ عرف ہے دیار نسف کا۔

امام سرخسی تحریر فرماتے ہیں:

"**وبعض المأخرین من مشائخ رحمهم الله أفتی أن یبیع الشرب، وإن لم یکن منه أرض للعادة الظاهرة فیه فی بعض البلدان، وهذه عادة معروفة بنسف، قالوا: لما جوز الاستصناع للتعامل وإن کان القیاس یأباه فلذلک بیع الشرب بدون الأرض.**"(۲)

"بعض مشائخ متأخرین نے بعض شہروں میں عرف ظاہری کی وجہ سے تنہا شرب کی بیع کے جواز کا فتوی دیا ہے؛ گرچہ اس کے ساتھ زمین نہ ہو، اور یہ دیار نسف کا عرف ہے، فقہا فرماتے ہیں کہ: استصناع کی بیع کا جواز تعامل ناس کی وجہ سے ہے؛ گرچہ قیاس کا تقاضا جواز کا نہیں ہے، اسی طرح بلا زمین محض شرب کی بیع۔ (خلاف قیاس ہونے کے باوجود تعامل کی وجہ سے جائز ہے)"

جن فقہا نے عدم جواز کا فتوی دیا ہے؛ انھوں نے اس کی علت غرر و جہالت بیان کی ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہے کہ اگر شرب کی تعیین کر کے غرر و جہالت دور کردی جائے، تو پھر اس کی بیع جائز

(۱) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے: درمختار مع الشامی۔ شامی: ۱۱۸/۴، (۲) مبسوط السرخسی: ۱۷۱/۲۳

ہوگی۔ میری بھی رائے یہی ہے۔

حق تسییل کی بیع

حق تسییل کی بیع بھی جائز ہے، بہ شرط یہ کہ اس کی تعیین کر کے غرر و جہالت دور کردی جائے۔ حقوق کی اس بحث کا حاصل یہ ٹھہرا کہ ان تمام حقوق و منافع کی بیع جائز ہے، جن سے حقیقتاً انتفاع کیا جاتا ہے، اور شرعاً انتفاع جائز ہے، اور لوگ ان کو مال سمجھ کر ان کی خرید و فروخت کرتے ہیں۔

البتہ بعض وہ حقوق ہیں، جن پر فی الحال ملکیت ثابت نہیں ہوتی؛ بل کہ حق کا استحقاق ہوتا ہے، صاحب حق کو اپنے حق پر مالکانہ تصرف کا حق نہیں ہوتا، مثلاً حق شفعہ، زوجہ کا حق قسم اور مخیّرہ کا اختیار وغیرہ۔ یہ اور اس قسم کے دیگر حقوق وہ ہیں، جن پر فی الحال صاحب حق کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی، اور صاحب حق کو ان پر مالکانہ تصرف کا اختیار نہیں رہتا۔ یہ حقوق مال کے دائرہ میں نہیں آتے، ان کی بیع جائز نہیں؛ البتہ ایک متعینہ رقم لے کر اپنے حق سے دست برداری درست ہے یا نہیں؛ اس سلسلہ میں تفصیل درج ذیل ہے:

اس طرح، حقوق دو طرح کے ہوتے ہیں: بعض وہ حقوق، جو دفع ضرر کی بنیاد پر ثابت ہوتے ہیں، مثلاً شفیع کے لیے حق شفعہ، یا کسی کی ایک سے زائد بیویاں ہوں، تو ہر ایک کے درمیان کھانے، پینے اور شب گذاری میں عدل و مساوات، اسی طرح مخیّرہ کے لیے حق خیار وغیر ہذلک، اس قسم کے حقوق پر عوض لے کر مصالحت کرنا اور اپنے حق سے دست بردار ہونا صحیح نہیں ہے؛ بل کہ مصالحت سے یہ حقوق بھی ساقط ہوجائیں گے، اور کوئی رقم بھی نہیں ملے گی؛ اس لیے کہ جب صاحب حق اپنے حق کے ساقط کرنے پر راضی ہوگیا، تو معلوم ہوا کہ اسے کوئی ضرر نہیں ہے۔

دوسرے وہ حقوق ہوتے ہیں، جو اصالتاً نیکی، صلہ رحمی یا دیگر وجوہ خیر کی بنیاد پر ثابت ہوتے ہیں، مثلاً کسی شخص نے دو شخصوں کے حق میں اپنے غلام کی وصیت کی۔ ایک کے لیے آزادی

کی، اور دوسرے کے لیے خدمت کی، تو اس غلام میں دونوں کا حق ثابت ہوگیا؛ لیکن یہ ثبوت رفع ضرر کی بنیاد پر نہیں ہے؛ بل کہ نیکی یا صلہ رحمی کی بنیاد پر ہے، اسی طرح حق قصاص اور حق نکاح بھی ہے۔ اس قسم کے حقوق پر عوض لے کر مصالحت اور اپنے حق سے دست برداری شرعاً جائز و درست ہے۔ ملاحظہ ہو شامی کی عبارت:

" وحاملہ أن ثبوت حق الشفعة للشفيع، وحق القسم للزوجة، وكذا حق الخيار في النكاح للمخيرة، إنما هو لدفع الضرر من الشفيع والمرأة، وما ثبت لذلك لا يصح الصلح عنه؛ لأن صاحب الحق لمارضي علم أنه لا يتضرر بذلك، فلا يستحق شيئاً؛ أما حق الموصى لي بالخدمة فليس كذلك، بل ثبت له على وجه البر والصلة، فيكون ثابتاً له اصالةً فيصح الصلح عنه إذا نزل عنه لغيره، ومثله ماثر عن الاشباه من حق القصاص والنكاح والرق، حبث مع الاعتياض عنه؛ لأنه ثابت لصاحبه اصالةً، لا على وجه رفع الضرر من صاحبه."(١)

فقہا نے اسی پر نزول عن الوظائف کو بھی متفرع کیا ہے، یعنی قاضی نے کسی کے لیے اوقاف سے وظیفہ مقرر کر دیا، تو یہ حق اس کے لیے اصالتاً ثابت ہوگیا، اس کو شرعاً یہ اختیار ہوگا کہ عوض لے کر مصالحت کر لے، اور اپنے حق سے دست بردار ہو جائے۔

"ولا يخفى أن صاحب الوظيفة ثبت له الحق فيه بتقرير القاضي على وجه الاصالة، لا على وجه رفع الضرر فالحاقها بحق الموصى له بالخدمة وحق القصاص ومابعده أوفى من الحاقها بحق الشفعة

(١) شامی: ١٥/٤

والقسم، وهذا كلام وجيه لا يخفى على نبيه."(١)

علامہ شامی اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

نزول عن وظائف کے جواز پر بعض فقہا نے حضرت حسن بن علی کے واقعہ سے استدلال کیا ہے، جس میں انھوں نے حضرت معاویہ سے ایک متعین رقم لے کر خلافت سے مصالحت کر لی تھی۔ ملاحظہ ہو شامی کی عبارت:

"واستدل بعضهم للجواز بنزول سيدناحسن بن علي رضي الله تعالىٰ عنهما عن الخلافة لمعاوية على عوض، وهو ظاهر أيضاً."(٢)

خلاصہ بحث

(١) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مبیع کا مادی اشیا میں سے ہونا ضروری نہیں ہے؛ بل کہ اعیان کی طرح حقوق و منافع کی بیع بھی جائز و درست ہے۔

(٢) احناف کے نزدیک بیع کے اندر مال کی شرط بنیادی اور جوہری ہے۔

(٣) مال کی تعریف کے سلسلہ میں کتب فقہ حنفی کی عبارتیں مختلف ہیں۔ شامی، البحر الرائق اور دیگر کتب فقہ حنفی کی تعریف ان الفاظ میں نقل کی گئی ہے:

"مال ہر وہ شئی ہے، جس کی طرف نفس کا میلان ہو، اور اس کی ذخیرہ اندوزی ممکن ہو، تاکہ بہ وقت ضرورت کام آسکے۔ اس تعریف کے مطابق مال کا قابل ذخیرہ ہونا ضروری ہے، لیکن یہ صحیح نہیں۔"

(١) شامی: ١٥/٤، (٢) شامی: ١٥/٤

(۴) فقہائے احناف میں صاحب بدائع نے مال کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

''ہر وہ شئی ،جس سے حقیقتاً انتفاع کیا جاتا ہو، اور شرعاً انتفاع جائز ہو، وہ مال ہے۔''

یہ تعریف میرے نزدیک زیادہ بہتر اور حالات کے اعتبار سے بہت مناسب ہے۔ احناف کے علاوہ دیگر جمہور فقہا نے جو مال کی تعریف کی ہے۔اس سے بھی اس تعریف کی تائید ہوتی ہے۔

(۵) میرے نزدیک مال کی تعریف میں ادخار کی قید ضروری نہیں ہے، حقوق ومنافع پر بھی مال کی کی تعریف صادق آسکتی ہے۔

(۶) کسی چیز کے مال ہونے میں عرف اور تعامل ناس کا بھی دخل ہے۔

(۷) ان تمام حقوق ومنافع کی بیع جائز ودرست ہے، جن سے حقیقتاً انتفاع کیا جاتا ہے، اور شرعاً انتفاع جائز ہے، نیز ان کو عرف میں مال سمجھا جاتا ہے، مثلاً حق تصنیف وتالیف، حق ایجاد، تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں کا حق، تجارتی لائسنس کا حق، حق تعلّی، حق مرور، حق شرب اور حق تسییل، کہ ان سب کی بیع جائز ہے۔

(۸) بعض وہ حقوق ہیں، جن پر فی الحال ملکیت ثابت نہیں ہوتی؛ بل کہ صرف حق کا استحقاق ہوتا ہے، صاحب حق کو ان پر مالکانہ تصرف کا اختیار نہیں ہوتا؛ اس قسم کے حقوق کی بیع جائز نہیں ہے؛ البتہ اگر صاحب حق متعین رقم لے کر اپنے حق سے دست بردار ہوجائے، تو ایسا کرنا شرعاً صحیح ہوگا؛ بہ شرط یہ کہ وہ حقوق اصالتاً محض نیکی اور صلہ رحمی کی بنیاد پر ثابت ہوں، جیسے حق قصاص اور حق نکاح وغیرہ۔ حق وظائف سے نزول اور دست برداری بھی اصالتاً ثابت ہونے کی وجہ سے

درست ہے، اور اگر حقوق اس قسم کے ہیں، جو محض رفع ضرر کی بنیاد پر ثابت ہیں، تو نہ ان کی بیع جائز ہے، اور نہ ہی کوئی رقم لے کر مصالحت اور حق سے دست برداری درست ہے، جیسے شفیع کے لیے حق شفعہ، زوجہ کے لیے حق قسم اور مخیّرہ کا حق خیار وغیرہ۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁

(١١)

بیع بالتقسیط کے احکام

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بیع بالتقسیط کے احکام

الحمد لله رب العالمين، والصلوٰة والسلام على سيد المرسلين، وعلى اٰله وصحبه اجمعين. امابعد!

شریعت اسلام نے ربا کو حرام اور خرید وفروخت کو جائز قرار دیا ہے۔ ربا کی حرمت اور بیع و شرا کی حلت کی صراحت کتاب وسنت میں موجود ہے۔ خرید وفروخت کی مختلف صورتیں ابتدائے اسلام سے اب تک رائج ہے۔ خاص طور پر ہمارے اس زمانہ میں نت نئی صورتیں سامنے آتی رہتی ہیں۔ انھیں میں سے ''بیع بالتقسیط'' بھی ہے۔ یعنی مجلس عقد ہی میں فروخت کرنے والا مبیع خریدار کے حوالے کردے۔ اور خریدار اس کی قیمت مجلس عقد میں ادا نہ کرے؛ بل کہ قسط وار ایک مدت متعین پر ادا کرے۔ اس صورت کے جواز پر تقریباً تمام علما وفقہا کا اتفاق ہے۔

علامہ ابن تیمیہ نے اس پر مسلمانوں کے تعامل سے اجماع کا دعوی کیا ہے۔

''والاجماع يدل على ان البيع بالتقطيع لا بأس به، فالمسلمون لا يزالون يستعملون مثل هذه المعاملة ،وهو كالاجماع منهم على جوازها.''(١)

البتہ بیع بالتقسیط کے جواز کی چند شرطیں ہیں، جن کی رعایت بہ ہر حال لازم ہے:

١۔ معاملہ جو بھی طے ہو، وہ تراضی طرفین سے ہو؛ اس لیے کہ بیع کی جو بھی صورت ہو، اس کی حقیقت میں تراضی طرفین یعنی دونوں فریق کی رضا مندی شامل ہے۔ اور یہ شرط قرآن کریم

(١) مجموعۃ الفتاویٰ لابن تیمیہ: ٢٩/٤٩٩

میں صراحت کے ساتھ موجود ہے:

"یایھا الدین آمنوا لا تأکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارة عن تراض منکم".(۱)

۲۔ عوضین معلوم ومتعین ہوں، اور ایسی جہالت نہ ہو، جو باہم جھگڑا کا سبب بن جائے۔

"ومنھا ان یکون المبیع معلوما، والثمن معلوماً علما یمنع من المنازعة، فبیع المجھول جھالة تفضی الیھا غیر صحیح، کبیع شاة من ھٰذا القطیع الخ."(۲)

۳۔ ثمن کی ادائے گی کے لیے مدت متعین ہو۔ ایسی جہالت نہ ہو، جس سے جھگڑے کا اندیشہ ہو۔ معمولی جہالت نقصان دہ نہیں ہے۔

"واما الخاصة فمنھا معلومیة الاجل فی البیع بثمن مؤجل، فیفسد ان کان مجھولاً."(۳)

۴۔ ثمن اموال ربویہ سے نہ ہو، جن پر قبضہ مجلس عقد ہی میں ضروری ہوتا ہے۔ اگر ثمن اموال ربویہ میں سے ہے، تو بیع بالتقطیع جائز نہ ہوگی؛ اس لیے کہ اس میں ثمن پر قبضہ مجلس عقد میں نہیں ہوتا ہے، جب کہ اموال ربویہ میں مجلس عقد ہی میں قبضہ ضروری ہے۔

"ومنھا القبض فی الصرف قبل الافتراق."(۴)

۵۔ بدلین مال متقوم ہوں۔

"ومنھا فی البدلین، وھو قیام العالیة حتی لا ینعقد متی عدمت المالیة، ھکذا فی محیط السرخسی."(۵)

۶۔ اس میں غرر اور دھوکہ نہ ہو۔

(۱) النساء/۹، (۲) الفتاویٰ الھندیة: ۳/۳، (۳) الفتاویٰ الھندیة: ۳/۳، (۴) الفتاویٰ الہندیة: ۳/۳، (۵) الفتاویٰ الھندیة ۲/۴

بیع بالتقسیط میں قیمت کا اضافہ

جواب(۱)

ہر شخص کو اپنی مملوکہ شئی کی اصل قیمت پر کمی زیادتی کے ساتھ فروخت کرنے کا اختیار ہے۔ خواہ نقد فروخت کرے یا ادھار۔ خرید وفروخت کرنے والے دونوں فریق باہمی رضامندی سے جس قیمت پر بھی اتفاق کر کے خرید وفروخت کا معاملہ کریں، معاملہ درست ہوگا۔ ایک روپے کی چیز کو ایک لاکھ میں بھی باہمی رضامندی سے خرید وفروخت کر سکتے ہیں۔ جب نقد فروختگی میں قیمت میں گھٹانے اور بڑھانے کا اختیار ہے، تو ظاہر ہے کہ ادھار فروختگی کے سلسلہ میں بھی یہ اختیار ہوگا، شرط یہ ہے کہ خریدار بھی اس پر راضی ہو؛ بل کہ کتب فقہ میں اس کی صراحت موجود ہے کہ مدت کے مقابلہ میں قیمت میں اضافہ جائز ہے۔

"لان للاجل شبھا بالمبیع، الا یری انه یزاد فی الثمن لاجل الاجل".(۱)

"لان للاجل شبھة المبیع، وان لم یکن مبیعاً حقیقة، لانه مرغوب فیه، ألاتری ان الثمن قد یزداد لمکان الاجل."(۲)

"فقہ السنۃ" میں ہے:

" اذا کان الثمن مؤجلا، وزاد البائع فیه من اجل التاجیل جاز؛ لان للاجل حصة من الثمن، والی ھٰذا ذھب الاحناف، والشافعیة، وزید بن علی، والمؤید باللہ، وجمھور الفقھاء لعموم الادلة القاضیة لجوازه، ورجحه الشوکانی."(۳)

مذکورہ فقہی عبارتوں سے یہ بات واضح ہے کہ مدت اگرچہ حقیقتاً مبیع نہیں ہے؛ لیکن مرغوب فیہ ہونے کی وجہ سے مبیع کے ساتھ ایک گونہ اس کی مشابہت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مدت کی وجہ

(۱) الہدایہ: ۴۷/۳، باب المرابحة والتولیة، (۲) بدائع الصنائع بیع المرابحة: ۳۳۰۲/۵، (۳) فقہ السنۃ: ۷۳/۳

سے ثمن میں اضافہ کیا جاتا ہے۔ یہی مسلک حنفیہ، شافعیہ؛ بل کہ جمہور محدثین اور فقہا کا ہے؛ گرچہ بعض حضرات ایسی صورت میں زیادتی ثمن کو اجل کا عوض قرار دے کر اس کو سود میں شامل کر کے ناجائز قرار دیتے ہیں؛ لیکن یہ صحیح نہیں ہے۔ عقل ونقل کی روشنی میں جمہور کا مسلک ہی صحیح وراجح ہے۔ علامہ شوکانی نے بھی اسی کو راجح قرار دیا ہے؛ لہٰذا مذکورہ صورت میں نقد فروختگی کے مقابلہ میں ادھار فروختگی پر قیمت میں اضافہ کیا جاسکتا ہے، شرعاً جائز ودرست ہوگا۔

جواب (۲)

ادھار قیمت کی ادائے گی قسط وار جائز ہے یا نہیں؟

اوپر تمہید میں یہ بات گذر چکی ہے کہ بیع کی حقیقت میں تراضی طرفین شامل ہے۔ بائع اور مشتری دونوں فریق جس بات پر اتفاق کر کے معاملہ طے کرلیں، شرعاً جائز ودرست ہوگا بہ شرط یہ کہ معاملہ ربا سے خالی ہو اور کسی طرح کا غرر ودھوکہ نہ ہو، اور باہمی اختلاف کا سبب نہ بنے۔ ثمن بائع کا حق ہے، وہ اپنے اس حق کو بروقت بھی وصول کرسکتا ہے اور بعد میں بھی۔ اور اس کو یہ بھی اختیار ہے کہ بعد میں بہ یک مشت وصول کرے یا قسط وار؛ البتہ یہ ضروری ہے کہ ہر قسط کی ادائے گی کی مدت متعین کردے؛ تاکہ آئندہ کسی طرح کا اختلاف نہ ہو۔ صاحب ہدایہ نے لکھا ہے کہ کسی شخص نے نقد ثمن پر اپنا کوئی سامان فروخت کیا، پھر اس نے ثمن کی ادائے گی کو مؤخر کردیا، تو یہ شرعاً جائز ودرست ہے۔ اور ایسی صورت میں ثمن کی ادائے گی نقد ضروری نہیں ہوگی، بہ شرط یہ کہ ادائے گی کی مدت متعین ہو؛ اس لیے کہ ثمن اس کا حق ہے، وہ اپنے حق کی وصول یابی بعد میں بھی کرسکتا ہے؛ البتہ اگر ثمن کی ادائے گی کی مدت متعین نہیں ہے؛ بل کہ مجہول ہے اور جہالت فاحشہ ہے۔ مثلاً اس نے یہ کہا کہ جب ہوا چلے گی تو ادا کردوں گا، تو اس طرح معاملہ کرنا درست نہ ہوگا۔ اور اگر معمولی جہالت ہے، جس سے جھگڑے کا اندیشہ نہیں۔ مثلاً یہ کہا کہ فلاں فصل کے کٹنے کے وقت ادا کردوں گا، تو یہ صورت شرعاً جائز ہے۔

”ومن باع بثمن حال، ثم أجّله أجلاً معلوماً، صار مؤجلا؛ لأن الثمن حقه، فله أن يؤخره تيسيرا على من عليه. ولو أجله الى اجلٍ مجهولٍ، ان كانت الجهالة متفاحشة كهبوب الريح لايجوز، وان كانت متقاربة كا لحصاد والدياس يجوز؛ لانه بمنزلة الكفالة الخ.“(۱)

جب نقد طے شدہ قیمت کو مؤخر کرنے کا اختیار بائع کو ہے؛ اس لیے کہ وہ اس کا حق ہے، تو بہ وقت عقد قسط وار قیمت کی ادائے گی طے کرنے کا اختیار بھی ہوگا۔

”فتاویٰ خانیہ“ میں ہے کہ کسی شخص نے اپنا کپڑا دس درہم میں اس شرط کے ساتھ فروخت کیا، کہ وہ ہر دن اس کو ایک درہم اور ہر دوسرے دن دو درہم دے، تو خریدار اس کو چھ دن میں دس درہم اس طرح ادا کرے گا، کہ پہلے دن ایک درہم دوسرے دن تین درہم، تیسرے دن ایک درہم، چوتھے دین تین درہم، اور پانچویں اور چھٹے دن ایک ایک درہم دے گا۔

”رجل قال لغيره : قال بعت منک هٰذاا لثوب بعشرة على ان تعطيني كل يوم درهما، وكل يومين درهمين، فانه يعطى العشرة فى ستة ايام درهما فى اليوم الاول، وثلاثة فى اليوم الثانى، ودرهما فى اليوم الثالث، وثلاثة فى اليوم الرابع، ودرهما فى اليوم الخامس، ودرهما فى اليوم السادس.“(۲)

مذکورہ صورت کے جواز سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ ثمن کی ادائے گی قسطوں پر بھی جائز ہے؛ لہٰذا مذکورہ صورت میں ادھار قیمت کی ادائے گی بہ یک مشت ضروری نہیں ہے؛ بل کہ اگر قسط وار ادا کرنے پر اتفاق ہوجائے، تو یہ بھی درست ہے؛ البتہ ہر قسط کی ادائے گی کے لیے مدت متعین کرلینا ضروری ہے؛ تاکہ جھگڑے کا اندیشہ باقی نہ رہے۔

”واذا ثبت جواز تاجيل الثمن، ثبت جواز تاجيله ليدفع قسطا

---

(۱) ہدایہ، باب المرابحۃ والتولیۃ: ۶/۳، (۲) الفتاویٰ الخانیۃ علی ھامش الفتاویٰ الھندیۃ: ۲۶۹/۲

واحدا، أوا قساطاً؛ لأن الحالتين مشمولتان بالتاجيل."(۱)

جواب(۳-۵)

نقداورادھارفروختگی پر دومختلف قیمتوں کا تذکرہ

کوئی شخص معاملہ اس طرح طے کرتا ہے کہ اگر نقد لوگے تو اس کی قیمت ایک سوروپے ہوگی، اورادھار لوگے تو سواسوروپے ہوگی، تو اس صورت کے جواز اور عدم جواز کے سلسلہ میں تفصیل یہ ہے کہ اگر مجلس عقد ہی میں دونوں فریق کسی ایک صورت پر اتفاق کر لیتے ہیں۔ مثلاً خریدار کہتا ہے کہ میں ایک سوروپے میں نقد لوں گا، یا سواسوروپے میں ادھار لوں گا۔ کسی ایک صورت پر اتفاق کے بعد مجلس ختم ہوتی ہے، تو شرعاً جائز ودرست ہے؛ اس لیے کہ جب اتفاق ہوگیا تو ثمن کی جہالت ختم ہوگئی، جو مفسد بیع ہے۔ اور اگر کسی ایک صورت پر اتفاق کیے بغیر مجلس عقد ختم ہوجاتی ہے، تو چوں کہ تردد کے ساتھ معاملہ ہوا، جس کی وجہ سے ثمن مجہول ہے۔ اور صحت بیع کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ثمن معلوم ومتعین ہو، جیسا کہ اوپر بیان میں ہو چکا؛ اس لیے اس صورت میں بیع جائز نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر ادھار فروختگی میں ثمن کی ادائیگی دومختلف صورتوں میں ہونے کی وجہ سے الگ الگ دو قیمتوں کا تذکرہ ہوتا ہے، مثلاً یہ کہ چھ ماہ میں چھ قسطوں میں ادا کرنے کی صورت میں مال کی قیمت پندرہ ہزار ہوگی، ہر قسط پندرہ سو کی، اسی طرح اگر معاملہ کیا جائے اور مجلس عقد ہی میں کسی ایک صورت پر دونوں کا اتفاق ہوجائے، تو جہالت ختم ہوجانے کی وجہ سے درست ہوگا، اور اگر مجلس عقد میں اتفاق نہیں ہوا، تو چوں کہ ثمن مجہول رہا؛ اس لیے بیع صحیح نہیں ہوگی۔

امام ترمذیؒ ''ترمذی شریف'' میں "باب ماجاء فی النهی عن بیعتین فی بیعة" کے تحت حدیث ذکر کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

"وقد فسر بعض اهل العلم قالوا بیعتین فی بیعة: ان یقول

(۱) مجلۃ مجمع الفقہ للاسلامی، العدد السادس، الجزء الاول، ص:۲۷۹

أبیعک هٰذا الثوب بنقد بعشرة، وبنسئة بعشرین، ولا یفارقه علی احد البیعین، فاذا فارقه علی أحدهما فلا بأس اذا کانت العقدة علی واحد منهما."(۱)

''المبسوط للسرخسی'' میں بھی اس مسئلہ میں بہت ہی صاف اور واضح عبارت موجود ہے:

"اذا عقد العقد علی انه الی أجلٍ کذا بکذا، وبالنقد بکذا، أو قال الی شهر بکذا، او الی شهرین بکذا، فهو فاسد، وهٰذا اذا افترقا علی هٰذا، فان کانا یتراضیان بینهما ولم یتفرقا حتی قاطعه علی ثمن معلوم، وانما العقد علیه فهو جائز؛ لانهما ما افترقا الا بعد تمام شرط صحة العقد."(۲)

علامہ کاسانی نے ''بدائع الصنائع'' میں اس صورت کو ذکر کیا ہے، اور مجلس عقد میں کسی ایک صورت پر اتفاق کی صورت میں جہالت ثمن ختم ہوجانے کی بنا پر جواز، اور اتفاق نہ ہونے کی صورت میں جہالت ثمن کی بنا پر عدم جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ گویا کہ اصل بنیادی وجہ جہالت ثمن ہے۔

"وکذا اذا قال: بعتک هٰذا العبد بالف درهم الی سنة، او بالف وخمس مأة الی سنتین؛ لان الثمن مجهول، وقیل: هو الشرطان فی بیع، وقد روی ان رسول الله صلی الله علیه وسلم نهی عن شرطین فی بیع، فاذا علم ورضی به جاز البیع؛ لان المانع من الجواز هو الجهالة عند العقد، وقد زالت فی المجلس."(۳)

مفتی کفایت اللہ صاحب مفتی اعظم ''کفایت المفتی'' میں ایک استفتا کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

''نقد اور ادھار میں قیمت کی کمی زیادتی تو جائز ہے، مثلاً کوئی تاجر ایک چیز

(۱) ترمذی شریف:۱/۱۴۷، (۲) المبسوط للسرخسی:۸/۱۳، (۳) بدائع الصنائع:۵/۱۵۸

نقد ایک روپیہ میں فروخت کرتا ہے، اور وہی چیز ادھار لینے والے کو دو روپے میں دیے، تو اس میں مضائقہ نہیں؛ مگر اس کے جواز کے لیے شرط ہے کہ مجلس عقد میں قیمت کی مقدار اور ادائے قیمت کی میعاد معین کر لی جائے۔"(۱)

جواب (۴)

ادھار فروختگی میں قیمت کا اضافہ سود کے دائرہ میں آتا ہے یا نہیں؟

ادھار فروختگی میں نقد فروختگی کے مقابلہ میں مال کی قیمت زیادہ کرنا ربا کے دائرہ میں نہیں آتا ہے؛ اس لیے کہ ربوٰ یا تو وہ زیادتی ہے جو قرض کی ادائے گی میں ہو، یعنی کسی نے قرض لیا اور وہ قرض دینے والے کے مطالبہ پر، یا ماحول سے مجبور ہو کر کچھ اضافی رقم دے رہا ہے۔ یا قرض کی ادائے گی کی مدت متعین ہوگئی، اس مدت پر قرض ادا نہ کرنے صورت میں کچھ اضافی رقم دینی پڑ رہی ہے۔ اس کو "ربا الجاہلیہ" یا "ربا النسیئہ" بھی کہتے ہیں۔ یا "ربا" اس زیادتی کا نام ہے، جو کسی عوض سے خالی ہو اور اموال ربویہ (سونا، چاندی، گیہوں، جو، کھجور، نمک) میں ایک جنس کا تبادلہ اسی جنس سے ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہاں پر نہ تو قرض پر اضافہ دیا جا رہا ہے، اور نہ ہی اموال ربویہ میں ایک جنس کا تبادلہ اسی جنس سے ہے؛ بل کہ سامان کی فروختگی روپے پیسے سے ہو رہی ہے۔ جس طرح اپنا سامان نقد کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنے کا اختیار ہے۔ اسی طرح ادھار بھی کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنے کا اختیار ہوگا۔

جہاں تک اس شبہ کا تعلق ہے کہ اضافی قیمت وقت کے عوض محسوس ہوتی ہے، تو اس سلسلہ میں تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی جگہ پر مدت ہی مقصود ہو، اور اصلاً اسی کی قیمت لی جائے، تو یہ شرعاً ناجائز ہوگا؛ اس لیے کہ مدت مال نہیں ہے، جس کا عوض لیا جائے۔ اور اگر مدت مقصود نہ ہو؛ بل کہ مقصود کچھ اور چیز ہو، اور مدت کا تذکرہ ضمناً ہو، تو وہاں پر اضافہ ناجائز نہیں ہوگا؛ اس لیے کہ وہاں پر مدت کا

(۱) کفایت المفتی: ۴۰/۸

عوض نہیں لیا جا رہا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ مذکورہ صورت میں مدت مقصود نہیں ہے، جس کا عوض لیا جا رہا ہے؛ بل کہ اپنے سامان کی قیمت ادھار فروختگی کی صورت میں زیادہ لی جا رہی ہے۔ یہ مسلمہ ضابطہ ہے کہ بہت سی چیزیں اصلاً اور مقصوداً ناجائز ہوتی ہیں؛ لیکن ضمناً اور تبعاً جائز ہو جاتی ہیں۔

"الاصل انه قد يثبت الشيئ تبعاً وحكماً، وان كان قد يبطل قصداً."(۱)

جواب (۶-۷)

ثمن کی ادائے گی میں تاخیر پر مزید رقم لینے کا حکم

اگر معاملہ اس طرح طے ہو کہ اس سامان کی قیمت دس روپے ہے، جس کو ایک ماہ میں ادا کر دینا ہے، اگر ایک ماہ میں قیمت کی ادائے گی نہیں ہوئی تو مزید دو روپے دینے ہوں گے، اسی طرح ہر ماہ کی تاخیر پر دو روپے کا اضافہ کرنا ہوگا، یا ادھار فروختگی میں ادھار قیمت طے کر لی گئی، جس کی ادائے گی کے لیے بہ یک مشت یا قسط وار مدت بھی طے ہوگئی، اور ساتھ ہی ساتھ یہ بھی طے پایا کہ وقت مقرر پر مکمل قسط یا کوئی قسط ادا نہ کرنے کی صورت میں مزید رقم دینی ہوگی، خواہ اس کی مقدار طے کر دی جائے، یا فی صد کا حساب رکھا جائے۔ اس طرح کا معاملہ شرعاً ناجائز اور حرام ہے؛ اس لیے کہ اس میں صریح سود ہے، جس کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے؛ کیوں کہ یہ اصلاً اور قصداً مدت کی قیمت لینا ہے، جو حرام ہے، جیسا کہ اوپر گذر چکا۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ جب بہ وقت عقد سامان کی قیمت طے پا گئی اور اس کی ادائے گی کے لیے مدت بھی مقرر ہوگئی، تو اب ثمن خریدار کے ذمہ قرض ہو گیا، جس کی ادائے گی متعین شدہ وقت پر لازم قرار پائی۔ مدت متعینہ پر ادا نہ کرنے کی صورت میں قرض پر اضافی رقم لینا ہے، جو حرام ہے۔

"الربا هو الزيادة على رأس المال بتاخير لآجال."(۲)

(۱) قواعد الفقہ: ۱۶، (۲) کشف الغطاء عن وجہ معنی الرباء بہ حوالہ: الربا، ص: ۴

نیز یہ صورت درحقیقت اس ربا کی ہے، جو زمانہ جاہلیت میں رائج تھا؛ اس لیے کہ زمانہ جاہلیت کا ربا یہ تھا کہ ایک شخص دوسرے کے ہاتھ سامان فروخت کرتا، اور قیمت کی ادائے گی کے لیے وقت مقرر کردیتا، جب خریدار وقت مقرر پر قیمت ادا نہیں کرتا، تو فروخت کرنے والا قیمت میں اضافہ کرکے ادائے گی کی مدت بڑھادیتا۔

"عن قتادة أن ربا الجاهلية يبيع الرجل المبيع الىٰ اجل مسمى، فاذا حل الاجل ولم يكن عند صاحبه قضاء، زادهٗ وأخر عنه."(۱)

"المدونۃ الکبریٰ" میں امام مالکؒ نے ربا الجاہلیہ کی تشریح یوں کی ہے کہ کسی شخص کا کسی پر قرض ہوتا، جب قرض کی ادائے گی کا وقت آتا تو قرض خواہ مقروض سے یہ کہتا کہ تم قرض ادا کروگے یا نہیں؟ اگر وہ قرض ادا کردیتا تو صاحب قرض اپنا قرض لے لیتا؛ ورنہ اصل قرض میں اضافہ کرکے ادائے گی کی مدت بڑھادیتا۔

"وكان ربا الجاهلية فى الديون ان يكون للرجل على الرجل الدين، فاذا حل ، قال له اتقضى ام لا؟ فان قضاه اخذه، والا زاده فى الحق، وزاده فى الاجل."(۲)

اس ربا الجاہلیہ کو اللہ تعالیٰ نے باطل اور حرام قرار دیا ہے۔

علامہ ابوبکر جصاص الرازی اسی ربا الجاہلیہ کی تشریح کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

"ومعلوم ان ربا الجاهلية انما كان قرضا مؤجلا بزيادة مشروطة، فكانت الزيادة بدلا من الاجل، فابطله الله تعالى وحرمه."(۳)

خلاصہ یہ کہ ثمن کی ادائے گی میں تاخیر پر مزید رقم لینا خواہ اس کو مالی جرمانہ قرار دیں، یا کچھ اور....(جبکہ مفتی بہ قول کے مطابق مالی جرمانہ لینا بھی حرام ہے) صریح سود ہونے کی وجہ سے شرعاً حرام ہے، اس سے احتراز لازم ہے۔

(۱) تفسیر ابن جریر: ۱۰۱/۳، (۲) المدونۃ الکبریٰ: ۱/...، (۳) احکام القرآن للجصاص: ۴۶۷/۱

جواب (۸)

(الف) بائع کا مال مرہون سے انتفاع

شئ مرہون راہن (رہن رکھنے والے) کی ملکیت سے نہیں نکلتی ہے، بل کہ اس کی ملکیت میں رہتی ہے، یہی وجہ ہے کہ رہن کے تمام اخراجات راہن ہی پر لازم ہوتے ہیں، البتہ قرض کی ادائے گی تک مرتہن (جس کے پاس رہن رکھا جائے) کے پاس وہ شئ قرض کے عوض محبوس ہوتی ہے، جس کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ مرتہن کو اطمینان رہے، اور قرض کی عدم موجودگی کی صورت میں مرتہن اپنا حق وصول کرلے؛ چوں کہ شئ مرہون قرض کے عوض محبوس رہتی ہے؛ اس لیے مرتہن کے لیے اس سے فائدہ اٹھانا، درحقیقت اپنے قرض سے نفع اٹھانا ہے، اور یہ حرام ہے۔ جس کی صراحت تمام کتب فقہ میں موجود ہے۔

"وفى الاشباه: كل قرض جر نفعا حرام."(۱)

احادیث میں تو اس سے بھی منع کیا گیا ہے کہ قرض لینے والا اگر قرض دینے والے کو کچھ ہدیہ دے، یا اپنی سواری پر اس کو بیٹھائے، تو اس کے ہدیہ کو قبول نہ کرے، اور اس کی سواری پر نہ بیٹھے۔ الا یہ کہ قرض دینے سے پہلے ہی سے ہدیہ لینے دینے کا معمول ہو۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ:

"اذا اقرض احدكم قرضا فاهدىٰ له، او حمله على الدابة، فلا يركبها ولا يقبله، الا ان يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك."(۲)

لہٰذا سامان فروخت کرنے والے کے لیے شئ مرہون سے جو اس کے پاس قرض کے عوض محبوس ہے، فائدہ اٹھانا حرام ہے، قطعاً اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی ہے۔ یہی مسلک ائمہ اربعہ اور جمہور کا ہے؛ البتہ امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ: اگر رہن سواری اور دودھ والا جانور ہو، جس پر مرتہن

(۱) الدر المختار علی ھامش رد المحتار: ۱۷۴/۴، (۲) سنن ابن ماجہ، باب القرض، ص: ۱۷۷

خرچ کرتا ہو، تو راہن کی اجازت کے بغیر بھی فائدہ اٹھا سکتا ہے، جمہور کا قول ہی صحیح اور راجح ہے۔

''شرح معانی الآثار'' میں اس پر اہل علم کا اجماع نقل کیا ہے:

''اجمع اهل العلم أن نفقة الرهن على الرهن، لا على المرتهن، و ان ليس للمرتهن استعمال الرهن.''(۱)

یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ راہن نے مرتہن کو شئ مرہون سے انتفاع کی اجازت نہیں دی؛ لیکن اگر راہن، مرتہن کو شئ مرہون سے انتفاع کی اجازت دے دے، تو ایسی صورت میں مرتہن کو شئ مرہون سے انتفاع کا حق ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں خود فقہائے احناف کے مختلف اقوال کتب فقہ میں ملتے ہیں:

۱۔ چوں کہ شئ مرہون پر راہن کی ملکیت رہتی ہے اور ہر شخص کو اپنی مملوکہ شئ سے فائدہ اٹھانے کا حق ہوتا ہے اور اگر وہ کسی دوسرے شخص کو یہ حق دیدے، تو اس کو بھی انتفاع کا حق ہوگا؛ اس لیے راہن کی اجازت کے بعد مرتہن کو شئ مرہون سے انتفاع کا حق ہوگا۔

۲۔ چوں کہ شئ مرہون سے نفع اٹھانا، اپنے قرض سے نفع اٹھانا ہے؛ اس لیے راہن کی اجازت کے بعد بھی مرتہن کو شئ مرہون سے نفع اٹھانا جائز نہ ہوگا۔

۳۔ راہن کی اجازت کے بعد مرتہن کے لیے نفع اٹھانا کراہت کے ساتھ جائز ہوگا۔

۴۔ اگر معاملہ کرتے وقت شئ مرہون سے نفع اٹھانے کی کوئی شرط ذکر نہیں کی گئی، اور بعد میں راہن نے کسی خارجی دباؤ اور ماحول سے مجبور ہوئے بغیر محض اپنی خوشی ورضامندی سے راہن انتفاع کی اجازت دے دے، تو مرتہن کے لیے شئ مرہون سے انتفاع جائز ہوگا۔ درمختار میں ہے:

''(لا الانتفاع به مطلقا) لا باستخدام، ولا سكنى، ولالبس، ولا اجارة، ولا اعارة، سواء كان من مرتهن او راهن، (الا باذن) كل للآخر، وقيل: لا يحل للمرتهن، لانه ربا، وقيل: ان شرطه كان ربا،

(۱) شرح معانی الآثار: ۲/۲۵۲

والا لا، وفى الاشباه والجواهر: اباح الراهن للمرتهن اكل الثمار، او سكنى الدار، ولبن الشاة المرهونة، فاكلها لم يضمن، ولهٗ منعه، ثم افاد فى الاشباه: انه يكره للمرتهن الانتفاع بذلك''.(۱)

چوتھا قول ہی راجح ہے، علامہ شامی کا رجحان بھی اسی طرف ہے؛ البتہ اگر شئ مرہون سے انتفاع کا عام رواج ہو، تو یہ سمجھا جائے گا کہ راہن نے اپنے عرف کو سامنے رکھتے ہوئے مجبوراً انتفاع کی اجازت دی ہے؛ اس لیے **المعروف كالمشروط** کے تحت اس کی اجازت کے بعد بھی مرتہن کے لیے انتفاع جائز نہ ہوگا۔ اس وقت عام طور سے مرتہن شئ مرہون سے فائدہ اٹھاتا ہے، خواہ راہن اس کی اجازت دے یا نہ دے۔ کسی جگہ پر اگر راہن اس کی اجازت بھی دیتا ہے، تو مجبوراً اس لیے کہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ اگر انتفاع کی اجازت نہ دی جائے، تو کوئی شخص بھی قرض نہیں دے گا؛ لہذا راقم الحروف کی ناقص رائے میں حالات اور تعامل ناس کے پیش نظر خریدار کی اجازت کے بعد بھی بائع کے لئے شئ مرہون سے انتفاع جائز نہیں ہوگا۔ علامہ شامی نے اپنے دور کے حالات اور تعامل ناس کو سامنے رکھتے ہوئے یہی فتویٰ دیا ہے:

''والغالب من احوال الناس انهم انما يريدون عند الدفع الانتفاع، ولو لاه لما اعطاه الدراهم، وهٰذا بمنزلة الشرط؛ لان المعروف كالمشروط، وهو مما يعين المنع. والله تعالىٰ اعلم''. (۲)

(ب) مال مرہون بائع کے پاس ضائع ہوجائے، تو کیا حکم ہوگا؟

اب ایک مسئلہ یہ رہا کہ جو شئ خریدار کی طرف سے فروخت کرنے والے کے پاس بہ طور رہن رکھی ہوئی ہے، وہ اس کے پاس سے ضائع ہوجائے، تو کیا حکم ہوگا؟ اس سلسلہ میں یہ غور کرنا ہوگا کہ شئ مرہون پر مرتہن کا قبضہ، قبضۂ ضمان ہے یا قبضۂ امانت؟ یعنی شئ مرہون مرتہن کے پاس بہ طور ضمان ہے یا بہ طور امانت؟

(۱) الدر المختار علی ھامش رد المحتار، کتاب الرھن: ۵/۳۱۰-۳۱۱، (۲) رد المحتار: ۵/۳۱۱

روایات، آثار صحابہ اور فقہی عبارتوں پر غور کرنے سے مندرجہ ذیل باتیں سامنے آتی ہیں:

(الف) بہ قدر قرض شئ مرہون پر مرتہن کا قبضہ، قبضۂ ضمان ہے۔

(ب) اگر شئ مرہون کی قیمت قرض سے زائد ہے، تو زائد قیمت پر مرتہن کا قبضہ، قبضہ امانت ہے یعنی زائد قیمت اس کے پاس بہ طور امانت ہے۔

(ج) اگر راہن، مرتہن کو شئ مرہون سے انتفاع کی اجازت دے، تو اس کے استعمال کی حالت میں وہ شئ بہ طور عاریت ہوگی، اور اس حالت میں اس کا قبضہ، قبضۂ امانت ہوگا؛ البتہ استعمال سے قبل اور استعمال کے بعد اس پر اس کا قبضہ، قبضۂ ضمان ہوگا۔

(د) کوئی شئ کسی شخص کے پاس بہ طور امانت ہو، اور وہ شئ امین کی پوری حفاظت کے باوجود ضائع ہوجائے، تو پھر امین اس کا ضامن نہیں ہوگا۔ اور اگر امین کی کوتاہی اور تعدی کی بنا پر ضائع ہوجائے، تو امین ضامن ہوگا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ جو شئ بائع کے پاس بہ طور رہن رکھی ہوئی ہے، وہ بہ قدر ثمن بہ طور ضمان ہے، اور ثمن سے زائد کی قیمت بہ طور امانت ہے۔ کتب فقہ میں یہ صراحت موجود ہے کہ اگر شئ مرہون مرتہن کی تعدی اور کوتاہی کے بغیر ضائع ہوئی، تو دین اور شئ مرہون کی قیمت میں سے جو کم ہوگا، اس کا وہ ضامن ہوگا۔ یعنی اگر ایک ہزار قرض ہے اور ایک ہزار شئ مرہون کی قیمت بھی، تو معاملہ برابر سرابر ہوگا، نہ راہن، مرتہن سے کچھ لے گا، اور نہ مرتہن، راہن سے، اور اگر قرض پندرہ سو روپے، اور شئ مرہون کی قیمت ایک ہزار تو ایک ہزار شئ مرہون کی قیمت کے بہ قدر قرض ساقط ہوجائے گا، اور پانچ سو روپے وہ راہن سے وصول کرے گا۔ اور اگر قرض پانچ سو روپے ہے، اور شئ مرہون کی فاضل قیمت ہے، وہ چوں کہ بہ طور امانت ہے، اور مرتہن کی تعدی کے بغیر ضائع ہوئی ہے؛ لہٰذا مرتہن ضامن نہیں ہوگا، اور اگر اس کی کوتاہی سے ضائع ہوئی ہے، تو پانچ سو روپے مرتہن کو راہن کے حوالہ کرنا ہوگا، اور اگر راہن نے مرتہن کو شئ مرہون سے انتفاع کی اجازت دے دی تھی، اور شئ مرہون استعمال کی حالت میں مرتہن کی تعدی کے بغیر ضائع ہوئی ہے، تو چوں کہ اس وقت اس کے

پاس بہ طور امانت تھی؛ اس لیے مرتہن ضامن نہ ہوگا، اور کچھ بھی قرض سے ساقط نہیں ہوگا؛ البتہ اگر استعمال سے قبل، یا استعمال کے بعد ضائع ہوئی ہے، تو اس کا حکم وہی ہوگا، جو اوپر عام رہن کا بتلایا گیا ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک کل شئ مرہون بہ طور امانت ہی ہوتی ہے؛ اس لیے بلا تعدی ضائع ہونے کی صورت میں کچھ بھی قرض ساقط نہ ہوگا۔ ملاحظہ ہو کتب فقہ کی عبارتیں:

"وهو مضمون اذا هلک بالاقل من قميته ومن الدين، وعند الشافعي: هو امانة..... (فان) هلک (سادت قيمته الدين، صار مستوفيا) دينه، (حكما او زادت كان الفضل امانة) فيضمن بالتعدي، (او نقصت سقط بقدره ورجع،) المرتهن (بالفضل)؛ لان الاستيفاء بقدر المالية".(۱)

(قوله وعند الشافعي:هو امانة) اى كله له امانة فى يد المرتهن، لا يسقط شيئ من الدين بهلاكه،..... (قوله فان هلک).....وبيان ذلک اذا رهن ثوبا قيمته عشرة بعشرة، فهلک عند المرتهن، سقط دينه، ولو قيمته خمسة رجع على الراهن بخمسة اخرىٰ، ولو خمسة عشرة، فالفضل امانة كفاية".(۲)

"واذا استعار المرتهن الرهن من الراهن، ليعمل به، فهلک قبل ان يأخذ فى العمل، هلک على ضمان الرهن، لبقاء يد الرهن، وكذا اذا هلک بعدالفراغ من العمل، لا رتفاع يد العارية، ولو هلک فى حالة العمل،هلک بغير ضمان لثبوت يد العارية

(۱) درمختار مع تنویر الابصار، (۲) ردالمحتار، کتاب الرھن: ۳۰۹/۵-۳۱۰، نیز دیکھیے: البحر الرائق، کتاب الرھن: ۲۶۵/۸

بالاستعمال، وهی مخالفة لید الرهن، فانتفی الضمان، وکذا اذا اذن الراهن ...المرتهن بالاستعمال لما بینا".(۱)

مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں سوال کا جواب یہ ہے کہ اگر خریدار کی اجازت سے بائع نے شئ مرہون کو استعمال کیا، اور اسی دوران شئ مرہون ضائع ہوگئی، تو بائع پر کوئی تاوان نہیں ہوگا۔ اس کے قرض سے کچھ بھی ساقط نہیں ہوگا، اور خریدار نے استعمال کی اجازت نہیں دی تھی، اور بائع نے اس کی پوری حفاظت بھی کی، اس کے باوجود وہ شئ ضائع ہوگئی، تو اگر شئ مرہون کی قیمت قرض کے برابر ہے، یا قرض سے زائد ہے، تو معاملہ برابر سرابر رہے گا، بائع اور خریدار میں سے کوئی بھی کسی سے کچھ واپس نہیں لے گا۔ اور اگر شئ مرہون کی قیمت دین سے کم ہے، تو اس کی قیمت کے بہ قدر قرض ساقط ہوجائے گا، اور بقیہ قرض بائع، خریدار سے لے لے گا۔ اور اگر بائع کی کوتاہی اور لاپرواہی سے شئ مرہون ضائع ہوئی، تو شئ مرہون کی قیمت قرض سے زائد ہونے کی صورت میں قرض سے فاضل کو خریدار بائع سے لے لے گا۔

کس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا؟

اس ذیل میں ضمنی طور پر بحث بھی آتی ہے کہ شئ مرہون کی قیمت کے سلسلہ میں کس دن کا اعتبار ہوگا؟ أیا شئ مرہون پر قبضہ کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا یا اس کے ضائع ہونے کے دن کا؟ اس سلسلہ میں تفصیل یہ ہے کہ اگر خود مرتہن سے وہ شئ ضائع ہوئی ہے، تو پھر قبضہ کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا، اگر قبضہ کے دن اس کی قیمت پانچ سو روپے تھی، اور ضائع ہونے کے دن ایک ہزار، تو پانچ سو روپے کا ضامن ہوگا، نہ کہ ایک ہزار کا۔ اور اگر کسی دوسرے شخص نے اس کو ضائع کیا ہے، تو پھر اس کے ضائع ہونے کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ اور ضائع کرنے والا شخص اس کے ضائع ہونے کے دن کی جو قیمت ہے، وہ دے گا۔ اور دونوں صورتوں میں قیمت مرتہن کے پاس بہ طور رہن رہے گی۔

(۱) ہدایہ:۵۳۰/۴

"(والمعتبر قیمته یوم القبض) لا یوم الهلاک. (۱)

(قوله: والمتعبر قیمته یوم القبض) قال فی الخلاصة: وحکم الرهن انه لو هلک فی ید المرتهن او العدل ینظر الی قیمته یوم القبض، والی الدین، فان کانت قیمته مثل الدین، سقط الدین بهلاکه الخ، وقال الزیلعی: یعتبر قیمته یوم القبض بخلاف ما لو اتلفه اجنبی، فان المرتهن لیضمنه قیمته یوم هلک باستهلاکه، وتکون رهناعنده، وتمامه فی المنح الخ.(۲)

(ج) وقت مقررہ پر قیمت ادا نہ کرنے کی صورت میں اس کی وصولی کس طرح ہو؟

اگر خریدار اپنے خرید کردہ سامان کی قیمت وقت مقررہ پر ادا نہیں کرتا ہے؛ بل کہ ٹال مٹول کرتا ہے، تو اس صورت میں خود فروخت کرنے والا اپنے سامان کی قیمت کی وصول یابی کے لیے شئ مرہون کو فروخت نہیں کرسکتا ہے، جب تک کہ خریدار اس کی اجازت نہ دیدے، اور وہ اس کی فروختگی پر راضی نہ ہوجائے؛ اس لیے کہ شئ مرہون پر اسی کی ملکیت ہے؛ البتہ قاضئ شریعت کے پاس جہاں دارالقضا کا نظام نہ ہو، وہاں جماعت مسلمین کے پاس درخواست دے کر خریدار کو شئ مرہون کی فروختگی پر مجبور کرائے، اور اس طرح شئ مرہون کو فروخت کرا کے اپنا حق وصول کرلے۔

"ولیس للمرتهن ان یبیعه الا برضا الراهن، لانه ملکه ومارضی ببیعه، ....فان حل الاجل، وأبی الوکیل الذی فی یده الرهن ان یبیعه، والراهن غائب أجیر علی بیعه". (۳)

(۱) درمختار مع تنویرالابصار، (۲) ردالمحتار:۳۰۹/۵۔ نیز دیکھیے: ہدایہ:۵۲۹/۴، (۳) ہدایہ:۵۲۲/۴

شرح ''فتح القدیر'' میں ہے:

''و(قوله اجبر على بيعه) يعنى يحبس اياما، حتى يبيعه فان لجّ بعد ما حبسه اياما ما ذكر فى الزيادات ان القاضى يبيع عليه''. (۱)

البتہ بہتر صورت یہ ہے کہ کوئی شئ بہ طور رہن رکھتے وقت ہی خریدار سے یہ معاملہ طے کرلے، کہ وہ کسی دوسرے کو یا خود فروخت کنندہ کو اس بات کا وکیل بنادے کہ اگر وقت مقررہ پر قیمت کی ادائے گی نہیں ہوئی، تو وکیل خواہ دوسرا شخص ہو، یا خود مرتہن شئ مرہون کو فروخت کرکے اس کی قیمت ادا کردے گا۔ اگر اس طرح کی شرط شروع ہی میں لگادی جائے، تو خریدار وکیل کو معزول بھی نہیں کرسکتا ہے؛ بل کہ اس کے انتقال کے بعد بھی وہ معزول نہیں ہوگا۔ وقت مقررہ پر قیمت ادا نہ کرنے کی صورت میں وکیل کو شرعاً یہ اختیار ہوگا کہ شئ مرہون کو فروخت کرکے بائع کا قرض ادا کردے۔ اگر شئ مرہون کی قیمت بہ قدر قرض ہو، تو معاملہ برابر سرابر رہے گا، اور اگر قرض سے کم ہو، تو بقیہ رقم خریدار ادا کردے گا، اور اگر قرض سے زائد ہو، تو زائد قیمت خریدار کے حوالہ کردی جائے گی۔

''(فان وكل الراهن المرتهن، او العدل او غيرهما ببيعه عند حلول الدين صح) لان الراهن مالك، فله ان يؤكل من شاء من الاهل، ببيع ماله مطلقا ومنجزا''. (۲)

جواب (۹)

بائع کا فروخت کردہ سامان کو ثمن کی ادائے گی تک اپنے پاس روک رکھنا

بائع کا اپنے فروخت کردہ سامان کو اپنے پاس اس وقت تک روک کر رکھنا، جب تک کہ خریدار پوری قیمت یا چند قیمتیں ادا نہ کردے۔ اس کی دو صورتیں ہیں:

(۱) شرح فتح القدیر: ۱۰/۷۶، (۲) البحر الرائق

(الف) خود بائع اس سامان کو خریدار کے حوالہ کیے بغیر اپنے پاس رکھے، یا خریدار قبضہ سے قبل بائع سے یہ کہے کہ: یہ سامان تمہارے پاس رہن ہے۔

(ب) پہلے خریدار کے حوالہ کردے، اور وہ اس پر قبضہ کرنے کے بعد اسی سامان کو بائع کے پاس بہ طور رہن رکھ دے۔ پہلی صورت ''**حبس المبيع لاستيفاء الثمن**'' کی ہے، یعنی مبیع کو محض ثمن کی وصول یابی کے لیے روک کر رکھنا ہے، اور یہ صورت جائز نہیں ہے؛ اس لیے بیع کی دو صورتیں ہیں: ایک وہ جس میں ثمن نقد طے پاتا ہے، خواہ بہ یک مشت ہو یا قسط وار ہو۔ اگر ثمن نقد طے پاتا ہے، تو اس صورت میں بائع کو شرعاً یہ اختیار ہے کہ ثمن کی ادائے گی تک سامان کو روک رکھے، اور اگر ثمن ادھار طے پایا ہے، تو پھر بائع کو شرعاً یہ اختیار نہیں ہے کہ ثمن کی ادائے گی تک مبیع کو اپنے پاس روک کر رکھے۔

''فتاویٰ ہندیہ'' میں ہے:

''قال اصحابنا رحمهم الله تعالىٰ: للبائع حق المبيع لاستيفاء الثمن اذا كان حالا، كذا فى المحيط، وان كان مؤجلا؛ فليس للبائع ان يحبس قبل حلول الاجل، ولا بعده، كذا فى المبسوط''. (۱)

''مبسوط للسرخسی'' میں اس کی علت بھی ان الفاظ میں بیان کی گئی ہے کہ:

''متعینہ مدت کے آنے سے قبل اس لیے روکنے کا حق نہیں ہے کہ اس سے پہلے بائع کو ثمن کو مطالبہ کا حق نہیں ہے۔ اور مبیع کو روکنے کا اختیار صرف اس ثمن کے بدلہ میں ہے، جس کے مطالبہ کا حق ہو۔ اور متعینہ مدت کے آنے کے بعد مبیع کو روکنے کا حق اس لیے نہیں ہے کہ ادھار ثمن کی صورت میں مبیع کو روکنے کا حق اصل عقد سے ثابت نہیں ہے؛ لہٰذا عقد کے بعد بھی یہ حق ثابت نہ ہوگا۔''

(۱) الفتاویٰ الھندیۃ: ۳/۱۵

"فحينئذ ليس للبائع ان يحبس المبيع قبل حلول الاجل ولا بعده، لان قبل حلول الأجل ليس له ان يطالب بالثمن، وانما يحبس المبيع بماله ان يطالبه من الثمن، واما بعدحلول الأجل، فلان حق الحبس ثم يثبت له باصل العقد، فلا يثبت بعد ذلک."(۱)

اوراگرمشتری قبضہ سے قبل بائع سے یہ کہتا ہے کہ: میرا خریدکردہ سامان تمہارے پاس رہن ہے،توچوں کہ قبضہ سے قبل اس میں رہن بننے کی صلاحیت نہیں ہے، نیز یہ "حبس المبیع لاستیفاء الثمن" کی صورت ہے؛اس لیے یہ بھی جائزنہیں ہے؛البتہ دوسری صورت میں جب کہ بائع نے سامان کومشتری کے حوالہ کردیا،اس نے اس پر قبضہ کرنے کے بعد بائع کے پاس بہ طوررہن رکھ دیا،تو صورت شرعاً جائز ودرست ہوگی؛ اس لیے کہ اس صورت میں خریدار قبضہ کے بعد اس کا مالک ہوگیا اور ہر شخص کواپنی مملوکہ شئ رہن رکھنے کا اختیار ہے،خواہ وہ مملوکہ شئ خرید کردہ ہو، یا دیگر اسباب ملکیت کے ذریعہ حاصل ہوتی ہو۔اب یہ شئ جو بائع کے پاس رہے گی،اس پر ملکیت خریدار ہی کی رہے گی، اوراس سے انتفاع، یا اس کے ضائع ہونے کی صورت میں تاوان اور ٹال مٹول کی صورت میں فروخت کرکے اپنے حق کی وصول یابی کے سلسلہ میں وہی احکام جاری ہوں گے، جو جواب نمبر(۸) میں تفصیل سے گذرچکے۔

''درمختار'' میں صراحت کے ساتھ یہ مسئلہ مذکور ہے کہ اگر قبضہ سے قبل مشتری بائع سے یہ کہتا ہے کہ یہ سامان تمھارے پاس بہ طوررہن ہے،تو یہ جائزنہیں ہے؛اس لیے کہ وہ ثمن کے عوض میں محبوس ہے،اوراگر قبضہ کے بعد بہ طوررہن رکھتا ہے،تو یہ جائزودرست ہے؛اس لیے کہ قبضہ کے بعداس پر ملکیت آجانے کی وجہ سے اس میں رہن بننے کی صلاحیت ہوگئی۔

"(وان قال): المشتری(لبائعه)، وقد اعطاه شيئاً غير مبيعة: (امسک هٰذا حتى اعطيک الثمن، فهو رهن.) .....و(لو كان)

(۱)المبسوط للسرخسی :۱۹۲/۱۳

ذلک الشئ الذی قال له المشتری "امسكه هو(المبيع) الذی اشتراه بعينه، لو (بعد قبضه)؛ لانه حينئذ يصلح ان يكون رهنا بثمنه، (ولوقبله لا) يكون رهنا، لانه محبوس بالثمن، كمامر"(درمختار) (قوله، لانه حينئذ يصلح الخ:) ای لتعين ملكه فيه حتى لو هلک يهلک على المشتری ولا ينفسخ العقد."(۱)

جواب(۱۰)

مقررہ اقساط کوادانہ کرنے کی صورت میں بائع کا سامان اورادا کردہ قسطیں ضبط کرلینا کیسا ہے؟

جب بائع اورمشتری دونوں فریق کی باہمی رضامندی سے ایجاب وقبول ہوگیا،اورثمن کی ادائے گی کے لیے مدت بھی متعین ہوگئی،خواہ بہ یک مشت یا قسط وار،توایسی صورت میں چوں کہ بیع بالتاجیل ہے،اوراس میں ثمن کی وصول یابی کے لیےمبیع کواپنے پاس روکنا شرعاً جائزنہیں ہے؛لہذا مذکورہ صورت میں بائع اس فروخت کردہ سامان کواپنے پاس روک کرنہیں رکھ سکتا ہے،جواب(۹) میں اس کی پوری تفصیل گذرچکی ہے،جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر بائع نے خودروک لیا ہے، یامشتری نے قبضہ سے قبل بائع سے یہ کہا کہ: یہ سامان تمھارے پاس بہ طوررہن ہے،تو یہ جائزنہیں ہے؛ کیوں کہ یہ استیفائے ثمن کے لیےمبیع کوروکنا ہے، جوصحیح نہیں ہے؛البتہ اگرمشتری نے اس پر قبضہ کے بعد بائع کے پاس بہ طوررہن رکھا ہے،تواس کا مالک نہیں ہوسکتا۔یا تو خریدار بقیہ قسطیں ادا کرکے اپنا سامان لے لے، یا اس سامان کوفروخت کرنے کی اجازت بائع کودیدے، بائع اس کوفروخت کرکے باقی قسمیں وصول کرلے،اورفاضل قیمت کوخریدار کے حوالہ کردے۔بائع کا سامان روک کررکھنا،اورباقی قسطیں ادانہ کرنے کی صورت میں ادا کردہ قسطوں کوضبط کرلیناشرعاً حرام ہے۔بیع فسخ کردینے کی صورت میں ادا کردہ قسطوں کوخریدار کے حوالہ کرنا ہوگا۔

(۱)ردالمختار:۳۲۰/۵.باب مایجوز ارتهانه ومالا يجوز

جواب (۱۱)

یہ سوال غیر واضح ہے۔ ظاہر ہے کہ خریدار جب خود اس سامان کا مالک ہے، تو وہ اس کے پاس رہن کیسے قرار پاسکتا ہے؟ اس لیے کہ سامان خود مالک کے پاس بہ طور رہن رہے، یہ ایک ناقابل فہم حقیقت ہے، رہن تو مدیون کی طرف سے دائن کے پاس توثیق واعتماد کے لیے ہوتا ہے، نہ کہ مدیون کا مال مدیون کے پاس۔

اور اس سے بھی زیادہ تعجب خیز بات یہ ہے کہ خریدار جب اس سامان کا مالک ہوگیا، تو پھر اس کو فروخت کرنے، یا دیگر جائز تصرف سے کیسے روکا جاسکتا ہے؟ اور بائع کو اس میں تصرف کا حق کیسے دیا جاسکتا ہے؟ البتہ اگر اس کی صورت یہ ہے کہ مشتری نے اس پر قبضہ کر لینے کے بعد وہ سامان بائع کے پاس بہ طور رہن رکھ دیا، پھر بائع نے مشتری کو عاریتاً استعمال کے لیے دے دیا، تو یہ صورت جائز ودرست ہے، اس لیے کہ مرتہن خود راہن کو شئ مرہون سے نفع اٹھانے کی اجازت دے سکتا ہے۔ اس صورت میں شئ مرہون مرتہن کے ضمان سے نکل جائے گی۔ اگر خریدار کے پاس وہ سامان ضائع ہوجائے، تو بائع اس کا ضامن نہیں ہوگا؛ بل کہ حسبِ دستور خریدار پر ضروری ہوگا کہ بائع کو سامان کی قیمت ادا کرے؛ اس لیے کہ اس صورت میں شئ مرہون مرتہن کے ضمان سے نکل جاتی ہے۔

"واذا اعار المرتهن للراهن ليخدمه، او ليعمل له عملا فقبضه، خرج من ضمان المرتهن لمنافاة بين يد العارية ويدالمرتهن، فان هلك في يد الراهن، هلك بغير شيئ لفوات القبض المضمون، وللمرتهن ان سبترجعه الى يده؛ لان عقدالرهن باقٍ الخ."(۱)

(۱) ہدایہ: ۵۳۰/۴

جواب (۱۲)

گارنٹی وضمانت پر اجرت

اداروں یا اشخاص کا کسی کے متعلق گارنٹی وضمانت لینا، درحقیقت عقد کفالۃ ہے، اور عقد کفالۃ تبرع واحسان پر مبنی ہے۔

"باب الكفالة اوسع، لكونها من التبرعات" (۱)

یہی وجہ ہے کہ کفیل وہی شخص بن سکتا ہے، جو تبرع کی اہلیت رکھتا ہو۔ مجنون، نابالغ بچہ اور غلام، تبرع کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے کفیل نہیں بن سکتے ہیں۔

صاحب بدائع علامہ کاسانی لکھتے ہیں کہ:

"فلا تنعقد كفالة الصبي والمجنون؛ لانها عقد تبرع، فلا تنعقد ممن ليس من اهل التبرع". (۲)

چوں کہ کفالۃ تبرع واحسان پر مبنی ہے؛ اس لیے اس میں اجرت لینا شرعاً جائز نہیں ہے۔ یہ تبرع واحسان کے منافی ہے؛ لہٰذا مذکورہ صورت میں اداروں یا اشخاص کے لیے گارنٹی اور ضمانت لینے پر اجرت لیتے وقت کچھ سعی بھی کریں، مثلاً قرض دلانے اور ضمانت لینے کے لیے بینک تک جاکر بینک سے اپنی ضمانت پر قرض دلوائیں، اور اس محنت کی اجرت طے کرلیں، تو ایسی صورت میں اپنی اس محنت کی اجرت لینا شرعاً جائز ہے؛ لیکن یہ اجرت، اجرت مثل سے زائد نہیں ہونی چاہیے۔

مفتی کفایت اللہ صاحب مفتی اعظم نے اپنی کتاب "کفایت المفتی" میں اس طرح محض ضمانت لینے پر اجرت لینے کو ناجائز، اور محنت وعمل کے پائے جانے پر اس عمل کی اجرت لینے کو جائز قرار دیا ہے۔

(۱) تبیین الدقائق شرح کنز الدقائق: ۱۵۰/۴، (۲) بدائع الصنائع: ۳۴۱۱/۷

ملاحظہ ہو سوال وجواب

''سوال: زید کو بینک سے روپیہ نکالنا ہے، یا پرامیری نوٹ کے نقد روپے بینک سے لینا ہو؛ لیکن بینک بلا ضمانت اس کو نہ دیتا ہو؛ اس لیے وہ عمر کو جو کہ معتبر آدمی ہے، ہمراہ بینک میں لے گیا، اور اس نے اپنی ضمانت اور سعی سے زید کو روپیہ دلوادیا اور اس ضمانت اور سعی کے عوض پانچ دس پونڈ بہ طور اجرت زید سے لیا، تو رقم کی سعی اور ضمانت کے عوض کوئی رقم زید سے لینا جائز ہے یا نہیں؟

جواب: نہیں! یہ اجرت جائز نہیں۔ اگر یہ اجرت عمل کی ہو، تو اجر مثل ہونی چاہیے، اور پھر بینک تک جانا اور زید کی شناخت کر دینا صرف یہی عمل ہے، اگر اس پر بھی بینک روپیہ نہ دے، تاہم عمر کو اجر مثل دینا زید پر واجب ہے۔''(۱)

جواب (۱۳)

ادھار معاملہ کے لیے تیار شدہ دستاویز کی خرید وفروخت

جو کاغذات ودستاویز ادھار معاملہ کے لیے تیار کرائے جاتے ہیں، ظاہر ہے کہ اس میں عقد بیع، مبیع، ثمن اور ادائے گی ثمن کی مدت کی تفصیل ہوتی ہوگی۔ ان کاغذات ودستاویز کی خرید وفروخت درحقیقت اس رقم کی خرید وفروخت ہے، جو ان کاغذات ودستاویز میں درج ہے، ان کاغذات ودستاویز کی خرید وفروخت مقصود نہیں ہے۔ اگر ثمن میں کوئی سامان ہے، اور وہ اموال ربویہ میں سے نہیں ہے، یا اموال ربویہ میں سے ہے؛ لیکن روپے پیسے سے اس کو فروخت کیا جارہا ہے، تو پھر کمی بیشی کے ساتھ خرید وفروخت شرعاً جائز ہے، اور اگر ثمن میں روپے پیسے ہیں، اور روپے پیسے سے خرید وفروخت بھی ہورہی ہے، تو چوں کہ روپے پیسے ثمن عرفی ہیں؛ اس لیے اس پر بیع صرف کے احکام جاری ہوں گے، اور کمی بیشی کے ساتھ اور ادھار خرید وفروخت جائز نہ ہوگی، برابر سرابر اور نقد

(۱) کفایت المفتی: ۸/۱۵۷-۱۵۸

معاملہ کرنا ہوگا؛ اس لیے کہ بیع صرف میں ادھار اور کمی بیشی دونوں حرام ہے۔

البتہ اس صورت میں جواز کا پہلو یہ نکل سکتا ہے کہ جس سے فروخت کرنا مقصود ہو، اس سے قرض لے لے، اور اس کو اپنے قرض کی وصول یابی کے لیے اپنا وکیل بنالے، اور اس وکالت پر جو اجرت طے کرنا چاہے، کردے، اس طرح پر کہ اس سے لیے گئے قرض اور وکالت پر طے شدہ اجرت کی رقم دستاویز میں لکھی گئی رقم کے برابر ہو۔ مثلاً دس ہزار روپے دستاویز میں درج ہیں، اور اس دستاویز کی خرید وفروخت نو ہزار روپئے میں کرنا چاہتے ہیں، تو نو ہزار روپے اس سے قرض لے لے، اور اس کو بینک سے قرض وصول کرنے کے لیے اپنا وکیل بنادے، اور اس وکالت کی اجرت ایک ہزار روپے طے کردے، اس طرح کا معاملہ درست ہوگا؛ اس لیے کہ عقد وکالت میں وکیل کے لیے اجرت لینا از روئے شرع جائز ہے۔

''والصواب ان مراد صاحب العناية هو انه قد يكون فى نفس الوكالة التعاوض، كما اذا اخذ الوكيل الاجرة لاقامة الوكالة فانه غير ممنوع شرعا اذا الوكالة عقد جائز، لا يجب على الوكيل اقامتها فيجوز اخذ الاجرة فيها''. (۱)

جواب (۱۴)

ثمن کے ایک حصہ کی معافی کی شرط پر وقت سے قبل اس کا مطالبہ

بیع بالتقسیط میں ثمن کی ادائے گی کی مدت متعین ہوگئی کہ فلاں تاریخ تک ثمن ادا کرنا ہے، ظاہر ہے کہ اس تاریخ سے قبل بائع ثمن کا مطالبہ نہیں کرسکتا ہے؛ لیکن وہ خریدار سے یہ کہتا ہے کہ تم ثمن ابھی یا وقت سے پہلے پہلے ادا کردو، میں ثمن کا کچھ حصہ معاف کردوں گا، اس کے لیے اصطلاحی تعبیر ''ضَعْ وَتَعَجَّلْ'' کی استعمال ہوتی ہے۔ اس صورت کے جواز اور عدم جواز کے سلسلہ میں غور

(۱) شرح فتح القدیر، کتاب الوکالۃ: ۸/۳

کرنے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اس صورت میں درحقیقت خریدار مدت کا عوض لے رہا ہے؛ اس لیے کہ جب ثمن کی ادائے گی کی مدت متعین ہوگئی، تو مدت کو اس شرط پر کم کردینا کہ بائع ثمن میں کمی کردے، کم کیا ہوا ثمن درحقیقت اس مدت کا عوض ہوگا، جو خریدار نے کم کیا ہے، اور اوپر یہ مسئلہ بیان ہو چکا کہ مدت کا عوض لینا حرام ہے۔

کتابوں میں صراحت کے ساتھ یہ مذکور ہے کہ اس طرح کا معاملہ کرنا جائز نہیں ہے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ حضرت زید بن ثابت اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے آثار ذکر کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

''جس طرح وقت مقررہ پر قرض ادا نہ کرنے کی صورت میں قرض دینے والا مدت میں کچھ اضافہ کردے، اس شرط کے ساتھ کہ قرض میں بھی اضافہ کرنا ہوگا، ناجائز وحرام ہے، اسی طرح میرے نزدیک اگر قرض دینے والا کچھ قرض کا حصہ معاف کرکے قرض کا فوری مطالبہ کرے، تو ناجائز اور حرام ہوگا، دونوں میں صریح ربا ہے، جس میں کسی شک کی گنجائش نہیں'' ملاحظہ ہو عبارت:

''قال مالک: والامر المکروہ الذی لا اختلاف عندنا، ان یکون للرجل علی الرجل الدین الی اجل، فیضع عند الطالب ولیعجلہ المطلوب ..... قال مالک: وذلک عندنا بمنزلۃ الذی یؤخر دینہ بعد محلہ عن غریمہ، ویزید الغریم فی حقہ قال: فھٰذا الربا بعینہ لا شک فیہ.''(۱)

امام محمدؒ نے اس کے ناجائز ہونے کی علت ان الفاظ میں بیان کی ہے:

''لانہ یعجل قلیلا بکثیر دینا، فکأنہ یبیع قلیلا نقد ابکثیر

(۱)مؤطا امام مالك ،كتاب البيوع ،باب ماجاء فی الربا فی الدين :۶۰۶/۱

دینا، وھو قول عمربن الخطاب وزید بن ثابت وعبداللہ بن عمر، وھو قول أبی حنیفۃ.''(۱)

''یعنی اس لیے ناجائز ہے کہ وہ اس صورت میں دین کثیر کے بدلے دین قلیل کو جلد طلب کررہا ہے، گویا کہ وہ قلیل نقد کو کثیر دین کے عوض فروخت کررہا ہے اور یہ صحیح نہیں ہے، یہی قول عمر بن الخطاب، زید بن ثابت، عبداللہ بن عمر اور امام ابو حنیفہ کا ہے۔''

علامہ شامی نے صراحت کے ساتھ لکھا ہے کہ اس طرح کی مصالحت کہ ایک ہزار جو ادھار ہے، فوراً پانچ سو دے دو، اور پانچ سو معاف کردیتا ہوں، اجل کا عوض ہونے کی وجہ سے حرام ہے۔

''ولا یصح (الصلح) (عن دراھم علی دنانیر مؤجلہ) ....(او عن الف مؤجل علی نصفہ حالاً) (۲) (قولہ حالا) لانہ اعتیاض عن الاجل وھو حرام''. (۳)

خلاصہ یہ ہے کہ اس طرح کا معاملہ کہ بائع، مشتری سے یہ کہے کہ میں ثمن کا کچھ حصہ معاف کردیتا ہوں اور تم ثمن فوراً ادا کردو، حرام ہے، اس سے احتراز لازم ہے۔

جواب (۱۵)

ادھار بیع میں ثمن مطلق کو فی الفور ادا کرنے پر چھوٹ دینا

معاملہ ادھار کیا گیا؛ لیکن ثمن کی ادائے گی کے لیے مدت متعین نہیں ہوئی؛ بل کہ مطلق رکھا گیا، خریدار نے کہا کہ میں ثمن ادا کردوں گا، پھر بائع نے جب دیکھا کہ خریدار ثمن ادا نہیں کررہا ہے، اور بائع کو اس کی ضرورت بھی ہے، تو اس نے خریدار سے کہا کہ تم فوراً ثمن ادا کردو، میں ثمن کا

(۱)مؤطاء امام محمد، باب الرجل يبيع المتاع او غيره نسيئة ثم يقول انقدنی واضع عنک:۳۳۲/۱

(۲)درمختار، (۳)ردالمحتار:۴۷۹/۴،فصل فی دعوی الدين.

کچھ حصہ ادا کردوں گا، اس طرح معاملہ کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں پہلے مندرجہ ذیل نکتوں پر غور کرنا ہوگا:

(الف) ادھار معاملہ میں اگر ثمن کی ادائے گی کی مدت متعین نہ ہو؛ بل کہ خریدار صرف یہ کہے کہ میں ثمن ادا کردوں گا، تو اس طرح کی بیع صحیح ہوگی یا فاسد؟

(ب) اگر یہ بیع صحیح ہوگی، تو ثمن کی ادائے گی فوری ضروری ہوگی یا تاخیر کی بھی گنجائش ہوگی؟

(ج) اگر تاخیر کی گنجائش ہوگی، تو کتنے دنوں تک؟

اس سلسلہ میں فقہی عبارتیں باہم متضاد نظر آتی ہیں، جس کی وجہ سے کوئی قطعی رائے قائم کرنا مشکل ہوتا ہے۔ بعض عبارتوں سے بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ بیع فاسد ہوجائے گی، اور بعض سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صحیح ہوجائے گی۔ یہ مسئلہ تقریباً تمام کتب فقہ معتبرہ اور متداولہ میں ہے کہ صحت بیع کے لیے جب کہ ادھار ہو، ادائے گی ثمن کی مدت معلوم ہونا ضروری ہے۔ اگر ادائے گی ثمن کی مدت مجہول ہو، اور یہ جہالت فاحشہ ہو تو بیع فاسد ہوجائے گی، جیسا کہ خریدار کہے کہ میں ثمن، نیروز یا مہرجان یا صوم نصاری تک ادا کردوں گا، تو ایسی صورت میں جہالت مدت کی وجہ سے بیع فاسد ہوجائے گی۔

''فتاوی ہندیہ'' میں ہے:

''ومنها الخاصة فمنها معلومية الاجل فى البيع بثمن مؤجل، فيفسد ان كان مجهولاً''. (۱)

''ہدایہ'' میں ہے:

''والبيع الى النيروز والمهرجان وصوم النصارى وفطر اليهود اذالم يعرف المتابيعان ذلک فاسد، لجهالة الاجل الخ''. (۲)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر ادائے گی کی مدت متعین نہیں ہوئی؛ بل کہ خریدار نے صرف

(۱) الفتاوی الھندیہ: ۳/۱۳، (۲) ہدایہ، باب البیع الفاسد: ۴۵/۳

یہ کہا کہ ثمن ادا کردوں گا، تو اس صورت میں بیع فاسد ہوجائے گی۔

اس کے برخلاف علامہ علاء الدین الحصکفی ''درمختار'' میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

ثمن نقد مقرر کرنا بھی صحیح ہے اور ادھار بھی، جب کہ مدت معلوم و متعین ہو؛ تاکہ باہمی جھگڑے کا سبب نہ بن جائے۔ اور اگر ثمن کو مطلق رکھا، تو مفتی بہ قول کے مطابق ایک ماہ تک مؤجل سمجھا جائے گا۔

''(وصح بثمن حال) وهو الاصل، (ومؤجل الى معلوم) لئلا يفضى الى النزاع؛ ولو باع مؤجلا صرف لشهرٍ، به يفتى.'' (۱)

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ ادھار بیع میں اگر ثمن کی ادائے گی مطلق ہو، تو بیع صحیح ہوجائے گی اور ثمن کی ادائے گی ایک ماہ تک مؤجل رہے گی۔

اوپر جو مسئلہ بیان کیا یعنی معلومیۃ الاجل اور بیع نیروز وغیرہ: اس کو علامہ شامیؒ نے ذکر کرکے اس پر اشکال کیا ہے اور ''فتأمل'' کہہ کر غور و فکر کی دعوت دیدی ہے۔

مذکورہ بالا دونوں عبارتوں میں غور کرنے سے حقیقت میں تضاد نظر نہیں آتا۔ دونوں کے درمیان تطبیق کی صورت یہ معلوم ہوتی ہے کہ اگر ثمن کی ادائے گی کی مدت فریقین کی جانب سے مقرر ہے، لیکن اس میں جہالت فاحشہ ہے، تو ایسی صورت میں بیع فاسد ہوجائے گی۔ اور اگر ادائے گی ثمن کی مدت فریقین کی جانب سے متعین نہیں ہے؛ بل کہ مطلق ہے کہ ادا کردیں گے، تو اس صورت میں بیع صحیح ہوگائے گی، اور ادائے گی ثمن کی مدت ایک ماہ تک مؤجل رہے گی۔ پہلی صورت میں واقعی جہالت ہے، اور دوسری صورت میں جہالت نہیں ہے؛ اس لیے کہ مطلق کی صورت میں عرفاً اور شرعاً ایک ماہ کی مدت متعین ہوجاتی ہے، جیسا کہ بیع سلم اور یمین میں کہ کوئی شخص یہ قسم کھاتا ہے کہ میں تمھارا قرض مؤجلاً ادا کردوں گا، تو دونوں صورتوں میں ایک ماہ کی مدت متعین ہوجائے گی۔

(۱) تنویر الابصار مع الدر المختار علی ھامش رد المختار، کتاب البیوع: ۲۲/۴، ۲۳

علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

(قوله صرف لشهر) كانه لانه المعهود فى الشرع فى السلم واليمين فى ليقضين دينه أجلاً بحر". (۱)

راقم الحروف کی ناقص رائے یہی ہے کہ اگر ادھار بیع میں ثمن کی ادائے گی کی مدت متعین نہ ہو؛ بل کہ مطلق ہو، تو بیع صحیح ہوجائے گی اور ثمن کی ادائے گی کی مدت ایک ماہ تک مؤجل رہے گی۔

اس تفصیل کی روشنی میں سوال کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں بیع صحیح ہوجائے گی، اور ثمن کی ادائے گی ایک ماہ تک مؤجل ہوجائے گی؛ چوں کہ بائع کو ایک ماہ کے اندر اندر ثمن کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا؛ اس لیے اگر ایک ماہ سے قبل وہ خریدار سے یہ کہتا ہے کہ تم فی الفور ثمن ادا کردو، میں ثمن کا کچھ حصہ معاف کردوں گا، تو جواب (۱۴) کی تفصیل کے مطابق خریدار کے لیے یہ مدت کا عوض لینا ہوگا، جو حرام ہے، اس طرح کا معاملہ نہیں کرسکتے ہیں، احتراز لازم ہے۔ اور اگر ایک ماہ کے بعد اس طرح کا معاملہ کرتا ہے، تو چوں کہ ایک ماہ کے بعد بائع کو ثمن کے مطالبہ کا حق ہے؛ اس لیے اس وقت یہ ثمن نقد ہوجائے گا، اور ثمن نقد میں بائع کو یہ اختیار ہے کہ ثمن کے کچھ حصہ کو معاف کرکے بقیہ ثمن کو فی الفور ادا کرنے پر مصالحت کرلے، یہ مدت کا عوض نہ ہوگا؛ بل کہ اس کی طرف سے حط وابرا ہوگا، جو شرعاً جائز ہے۔

"ہدایہ" میں ہے:

"قال: وكل شيئ وقع عليه الصلح، وهو مستحق بعقد المداينة لم يحمل على المعاوضة، وانما يحمل على انه استوفى بعض حقه، واسقط باقيه، كمن له على آخر الف درهم فصالحه على خمس مأة..... فكانه ابرأه عن بعض حقه."(۲)

(۱) ردالمحتار: ۴/۲۳، (۲) هدايه، باب الصلح فى الدين: ۳/۲۵۱

جواب (۱۶)

ایک قسط کی تاخیر پر بقیہ قسطوں کی مہلت کو ختم کرنا

ادھار بیع میں جب دونوں فریق کی باہمی رضامندی سے مختلف قسطوں میں ثمن کی ادائے گی پائی، اور ہر قسط کی ادائے گی کی مدت بھی متعین ہوگئی، تو محض ایک قسط کی ادائے گی میں تاخیر کی وجہ سے بقیہ قسطوں کی مہلت کو بائع ختم کرسکتا ہے؛ اس لیے کہ مختلف قسطوں میں ادائے گی کی مدت متعین کرنا، درحقیقت بائع کی جانب سے خریدار کو یسر وسہولت دینا ہے، اور یہ یسر وسہولت خریدار کو ہر قسط پر حاصل ہے؛ لہٰذا محض ایک قسط کی ادائے گی میں تاخیر کی وجہ سے بقیہ قسطوں کی سہولت کو ختم کرنا انصاف کے خلاف معلوم ہوتا ہے؛ البتہ اگر معاملہ کرتے وقت ہی دونوں فریق باہمی رضامندی سے یہ طے کرلیں کہ اگر کسی قسط کی ادائے گی میں تاخیر ہوگی اور خریدار ٹال مٹول سے کام لے گا، تو بقیہ قسطوں کی مہلت ختم کردی جائے گی اور بائع کو فی الفور ادائے گی ثمن کے مطالبہ کا حق ہوگا۔ تو پھر بائع بقیہ قسطوں کی مہلت کو ختم کرکے فی الفور ادائے گی کا مطالبہ کرسکتا ہے، اس کی صراحت کتب فقہ میں موجود ہے۔

"بدائع الصنائع" میں ہے:

"ولو جعل المال نجوما بكفيل او بغير كفيل وشرط أنه لم يوفه كل نجم عند حله، فالمال حال عليه فهو جائز على ما شرط؛ لانه جعل الا قلال بنجم شرط الحلول كل المال عليه، وانه صحيح."(۱)

(۱) بدائع الصنائع: ۶/۴۵

جواب (۱۷)

فریقین میں سے کسی کے انتقال سے معاملہ پر اثر

بیع بالتقسیط کے ذیل میں ایک اہم مسئلہ یہ آتا ہے کہ کیا فریقین (بائع اور مشتری) میں سے کسی کا انتقال ہوجائے، تو اس سے معاملہ پر اثر پڑے گا یا نہیں؟ یا اب بھی معاملہ طے شدہ تفصیل کے مطابق رہے گا؟

اس سوال سے قبل یہ بات ذہن نشیں کرلینی چاہیے کہ ثمن کی ادائے گی کو مؤخر کرنے سے بائع کو کوئی فائدہ نہیں ہے؛ بل کہ اصل فائدہ خریدار کو ہے۔ بائع وقت سے پہلے اپنے ثمن کا مطالبہ نہیں کرسکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ فقہا کی یہ صراحت موجود ہے کہ اگر بائع کا انتقال ہوجائے تو معاملہ پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ جس طرح خود بائع کو اپنی حیات میں مدت متعینہ سے قبل ثمن کے مطالبہ کا حق نہیں تھا، اسی طرح اس کے وارثین کو بھی حق نہیں ہوگا؛ اس لیے کہ تاجیل سے جس کو فائدہ پہنچ رہا تھا، وہ اب بھی حیات ہے؛ البتہ اگر خریدار کا انتقال ہوجائے، تو پھر جو ثمن ادھار تھا، وہ نقد ہوجائے گا، اور فی الفور اس کی ادائے گی خریدار کے ترکہ سے لازم ہوگی۔ اس کی وجہ ''فتاوی بزازیہ'' میں یوں بیان کی گئی ہے کہ تاجیل کا فائدہ یہ ہے کہ خریدار اپنے مال کو تجارت کے ذریعہ بڑھا کر اس سے ثمن کی ادائے گی کرے؛ لیکن جب اس کا انتقال ہوگیا، تو اس کے ترکہ سے اس کی ادائے گی لازم ہوگئی؛ لہٰذا اب تاجیل کا کوئی فائدہ نہیں۔

''وبموت البائع لا يحل الثمن المؤجل، وبموت المشترى يحل..... ولو اجله الوارث لايصح؛ لان الثمن فى الذمة، وكان فائدة التاجيل ان يتجر يؤدى الثمن من نماء المال، وبالموت تعين الاداء من التركة، فلا فائدة فى التأجيل.''(۱)

(۱) الفتاوی البزازیہ علی ھامش الفتاوی الھندیہ، نوع آخر فی التاجیل: ۵۱۱/۴-۵۱۲، نیز دیکھیے: درمختار مع ردالمحتار: ۲۳/۴

جواب (۱۸)

دوکان داروں کی طرف سے سامان خریدنے والوں کو ترغیبی انعام

یہ طریقہ جو رائج ہے کہ بالاقساط خرید وفروخت کا کاروبار کرنے والے دوکان دار ماہ بہ ماہ یا سال بہ سال ہر قسط کیا دائے گی پر اپنے خریداروں کو قرعہ کے ذریعہ انعام دیتے ہیں اور انعام کی رقم، ثمن کا جز نہیں ہوا کرتی ہے؛ بل کہ محض خریداروں کی ہمت افزائی اور ان کی ترغیب کے لیے ایسا کرتے ہیں، تو اس طرح انعام دینا شرعاً جائز ودرست ہے، یہ صورت ربا یا قمار کے دائرے میں نہیں آتی ہے؛ اس لیے کہ اس پر نہ تو ربا کی تعریف صادق آتی ہے اور نہ ہی قماری کی۔ دوکان دار تو محض اپنے کاروبار کو چمکانے اور خریدار کو ترغیب دلانے کے لیے اس طرح کے انعام کا اعلان کرتے ہیں۔

جواب (۱۹)

جوا کی ایک شکل

خریداروں سے قسط جمع کرانا اور ہر قسط پر قرعہ اندازی کے ذریعہ جس کا نام نکل آئے، اس کو سامان نقد دینا، پھر دوسری مرتبہ تمام خریداروں سے قسط جمع کرا کے قرعہ اندازی کے ذریعہ دوسرے کو انعام دینا، اس طرح ہر خریدار کو باری باری سے قرعہ اندازی کے ذریعہ سامان دینا اور جس کا نام قرعہ اندازی میں آجائے، اس سے مزید قسط جمع نہ کرانا، یہ سراسر جوا ہے، جو شرعاً حرام ہے، قطعاً اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی ہے۔ فقط واللہ تعالیٰ اعلم۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

(۱۲)

بیع بالوفا کے شرعی احکام

بیع بالوفا کے شرعی احکام

اب تک اسلامک فقہ اکیدمی انڈیا کے اکیس ۲۱ فقہی سیمینار منعقد ہوئے، جن میں سارے اہم اور پیچیدہ مسائل حل کر کے امت کی رہنمائی کی گئی، آیندہ منعقد ہونے والے بائیسویں فقہی سیمینار کے لیے جو سوال نامے ارسال کیے گئے ہیں، وہ بھی بہت اہم ہیں، ان میں سے ایک سوال نامہ ''بیع بالوفا'' سے متعلق ہے کہ اس طرح کی بیع کا شرعی حکم کیا ہے؟

بیع بالوفا کی تعریف

سوال نامہ میں اس بیع کی شکل یہ بتائی گئی ہے کہ ایک آدمی ضرورت مند ہوتا ہے، غیر سودی قرض ملتا نہیں اور سودی قرض لینا نہیں چاہتا، تو وہ اپنے کسی سامان کا سودا یوں کرتا ہے کہ تم اتنی قیمت میں اس کو لے لو اور اتنی مدت کے بعد یا جب بھی میں اس قیمت کو واپس کرنے کے حال میں ہوں، تو یہ سامان تم مجھ کو اسی قیمت پر دے دینا، کسی دوسرے کو مت بیچنا۔

کتب فقہ میں بیع بالوفا کی دو صورتیں بتائی گئی ہیں:

(الف) کسی کے ذمہ کسی کا دین ہو اور مدیون دائن سے یہ کہے کہ میں تم سے اپنا یہ سامان اس شرط پر فروخت کر رہا ہوں کہ جب میں تمھارا دین ادا کر دوں، تو تم میرا سامان مجھے واپس کر دینا، یا میرا سامان میرا ہو جائے گا۔

(ب) دوسری شکل یہ ہے کہ فروخت کرنے والا خریدار سے یہ کہے کہ یہ سامان تمہارے ہاتھ اس شرط پر فروخت کر رہا ہوں کہ جس وقت میں ثمن واپس کر دوں، اس وقت تم میرا سامان مجھ سے فروخت کر دینا۔ ''درمختار'' میں ہے:

"صورته: أن يبيعه العين بألف على أنه إذا رد عليه الثمن رد عليه العين."(۱)

"یعنی بیع بالوفا کی صورت یہ ہے کہ کسی سامان کو ایک ہزار کے بدلہ اس شرط پر فروخت کرے کہ جس وقت اس کو ثمن واپس کرے گا، اس وقت وہ (خریدار) اس کا سامان واپس کردے گا۔"

علامہ ابن عابدین شامی نے لکھا ہے کہ:

"وفی الکفایة عن المحیط: هو ان یقول البائع للمشتری: بعت منک هٰذا العین بمالک علی من الدین، علی أنی متی قضیت فهو لی، وفی حاشیة الفصولین من جواهر لفتاوی: هو ان یقول بعت منک علی أن تبیعه منی متی جئت بالثمن."(۲)

"اور محیط کے حوالہ سے کفایہ میں ہے کہ "بیع بالوفا" یہ ہے کہ بائع مشتری سے یہ کہے کہ: میں نے تم سے اپنا سامان تمھارے قرض کے بدلہ میں جو مجھ پر ہے، اس شرط پر فروخت کیا کہ جب میں اس قرض کو ادا کردوں، تو وہ سامان میرا ہوجائے گا، اور "حاشیۃ الفصولین" میں "جواہر الفتاویٰ" کے حوالہ سے ہے کہ: فروخت کرنے والا یہ کہے کہ میں نے تم سے اس شرط پر بیچا کہ جب میں ثمن ادا کردوں، تو تم مجھ سے اس کو فروخت کردو۔"

بیع بالوفا کا شرعی حکم

اس طرح کی بیع جس کو "بیع بالوفا" کہتے ہیں، شرعاً صحیح ہے یا نہیں؟ اور خریدار کے لیے خریدی ہوئی شئ میں مالکانہ تصرف کا اختیار ہے یا نہیں؟ اور ثمن یا قرض کی واپسی کے وقت خریدار پر

(۱) الدر المختار مع رد المحتار، کتاب البیوع، مطلب فی بیع الوفا: ۵۴۵/۷،
(۲) الدر المختار مع رد المحتار، کتاب البیوع، مطلب فی بیع الوفا: ۵۴۵/۷

سامان کی واپسی ضروری ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں فقہا کے مابین کافی اختلاف نظر آتا ہے۔ ائمہ ثلاثہ: امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبلؒ کے یہاں تو بہت زیادہ تفصیل نہیں ملتی ہے؛ البتہ فقہائے احناف کے یہاں بہت زیادہ تفصیل ہے۔ علامہ ابن نجیم شہرۂ آفاق کتاب "البحر الرائق" میں "بزازیہ" کے حوالہ سے اس سلسلہ میں آٹھ ۸/اقوال نقل کیے ہیں، اور ہر ایک کی تفصیل بیان کی ہے۔

فقہا کے اقوال پر غور کرنے سے بنیادی طور پر تین قول سامنے آتے ہیں:

۱۔ بیع وفا شرعاً جائز و درست ہے اور خریدار کے لیے خریدی ہوئی شئ سے انتفاع حلال ہے؛ البتہ چوں کہ اس نے وعدہ کیا ہے کہ ثمن یا قرض کی ادائے گی کے وقت شئ مبیعہ کو واپس کردے گا؛ اس لیے اس کے لیے دوسرے سے فروخت کرنا جائز نہیں ہوگا، اس کے قائل مشائخ شمرقند ہیں، ان میں سے امام نجم الدین نسفی بھی ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اس زمانہ میں ہمارے مشائخ اس کے جواز پر متفق ہیں، "تبیین الحقائق" میں ہے:

"ومن مشائخ سمرقند من جعله بیعا جائزا مفید ابعض احکامه، منهم الامام نجم الدین النسفی، فقال: اتفق مشائخنا فی هٰذا الزمان، فجعلوه بیعا جائزا مفیدا بعض احکامه، وهو الانتفاع به دون البعض، وهو البیع لحاجة الناس الیه ولتعاملهم فیه."(۱)

"البحر الرائق" میں ہے:

"الثانی: أنه بیع صحیح باتفاق مشائخ الزمان للمعروف."(۲)

دوسرا قول یہ ہے کہ بیع صحیح ہے، اس پر مشائخ کا اتفاق ہے اور یہ عرف کی وجہ سے ہے۔

"الموسوعۃ الفقہیۃ" میں ہے:

"وذهب بعض المتأخرین من الحنفیة والشافعیة إلی أن بیع

(۱) تبیین الحقائق، کتاب الإکراہ: ۸۳/۵-۸۴، (۲) البحر الرائق، کتاب البیع، باب خیار الشرط: ۱۲۶

الوفا جائز مفيد لبعض أحكامه، وهو انتفاع المشترى بالمبيع دون بعضها، وهو البيع من اٰخر.“(۱)

”حنفیہ اور شافعیہ میں سے بعض متأخرین کی رائے یہ ہے کہ بیع وفا جائز ہے، اور بیع کے بعض احکام کے لیے مفید بھی ہے، اور وہ یہ ہے کہ مشتری مبیع سے انتفاع کرسکتا ہے؛ البتہ دوسرے سے فروخت نہیں کرسکتا ہے۔“

علامہ ابن نجیم نے ”البحر الرائق“ میں لکھا ہے:

”وذكر الزيلعي أن الفتوى على انه بيع جائز مفيد لبعض احكامه من حل الانتفاع به، إلا أنه لا يملك بيعه للغير.“(۲)

”اور زیلعی نے ذکر کیا ہے کہ فتوی اس پر ہے کہ یہ بیع جائز ہے اور بعض احکام کے لیے مفید ہے یعنی اس سے انتفاع حلال ہے؛ البتہ وہ دوسرے سے فروخت کرنے کا مالک نہیں ہے۔“

۲۔ بیع بالوفا شرعاً صحیح نہیں ہے؛ بل کہ یہ فاسد ہے، حقیقت میں یہ بیع نہیں ہے؛ بل کہ یہ رہن ہے، اس پر رہن کے تمام احکام جاری ہوں گے؛ لہٰذا ایسی صورت میں خریدار خریدی ہوئی شئ کا مالک نہیں ہوگا اور اس سے فائدہ اٹھانا، اس کے لیے حرام ہوگا، اور قرض کی ادائے گی کے بعد اس پر اس شئ کی واپسی لازم ہوگی، اس کے قائل حنفیہ میں سے ابوشجاع، علی السغدی اور قاضی ابوالحسن ماتریدی ہیں، اور مالکیہ، حنابلہ اور متقدمین شافعیہ بھی بیع بالوفا کے فاسد ہونے کے قائل ہیں۔

”تبیین الحقائق“ میں ہے:

”ومنهم من جعله رهنا، منهم السيد الإمام ابو شجاع، والإمام علي السغدي، والإمام القاضي ابو الحسن الماتريدي، قالوا: لما

(۱) الموسوعۃ الفقھیۃ، بیع الوفاء: ۶۰/۹، (۲) البحر الرائق، باب خیار الشرط: ۱۲/۶

شرط عليه أخذه عند قضاء الدين أتى بمعنى الرهن؛ لأنه هو الذى يوخذ عند قضاء الدين.“(۱)

”اور ان میں سے کچھ فقہا نے اس کو رہن قرار دیا ہے، ان میں سے سید امام ابوشجاع، امام علی السغدی اور امام قاضی ابوالحسن ماتریدی ہیں، یہ حضرات کہتے ہیں کہ جب اس نے دین کی ادائے گی کے وقت اس سامان کو واپس لینے کی شرط لگادی، تو یہ رہن کے حکم میں ہوگیا؛ اس لیے کہ شئ مرھون ہی دین کی ادائے گی کے وقت واپس لی جاتی ہے۔“

”الموسوعۃ الفقھیۃ“ میں ہے:

”اختلف الفقهاء فى الحكم الشرعى لبيع الوفاء.....

مذهب المالكية والحنابلة والمتقدمين من الحنفية والشافعية إلى أن بيع الوفاء فاسد.“(۲)

”بیع وفا کے حکم شرعی میں فقہا کا اختلاف ہے۔

مالکیہ، حنابلہ اور متقدمین حنفیہ وشافعیہ کی رائے یہ ہے کہ بیع وفا فاسد ہے۔“

علامہ ابن عابدین شامی نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب ”ردالمحتار“ میں ”جامع الفصولین“ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ:

”البيع الذى تعارفه أهل زماننا احتيالا للربا، وسموه بيع الوفاء، وهو رهن فى الحقيقة لا يملكه ولا ينتفع به الا بإذن مالكه، وهو ضامن لما أكل من ثمره وأتلف شجره ويسقط الدين بهلاكه،

(۱) تبیین الحقائق، کتاب الإکراہ: ۱۸۳/۵، (۲) الموسوعۃ الفقھیۃ، بیع الوفاء: ۲۶۰/۹

لو بقی ولا یضمن الزیادة، وللبائع استرداره إذا قضی دینه، لافرق عندنا بینه وبین الرهن فی حکم من الأحکام."(۱)

"وہ بیع جو سود سے بچنے کے لیے ہمارے زمانہ کے لوگوں میں متعارف ہے، جس کو وہ لوگ بیع وفا کہتے ہیں، وہ درحقیقت رہن ہے، خریدار اس کا مالک نہیں ہوگا اور مالک کی اجازت کے بغیر وہ انتفاع نہیں کرسکتا ہے، اور اگر اس کا پھل کھایا، یا درخت کو نقصان پہنچایا، تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اور اس شئ کے ہلاک ہونے کی صورت میں اگر دین باقی ہو، تو وہ ساقط ہوجائے گا اور خریدار اس زیادتی کا ضامن نہیں ہوگا، اور بائع جب اپنا دین ادا کردے، تو وہ اس کو واپس لے سکتا ہے، اور ہمارے نزدیک بیع وفا اور رہن میں کسی بھی حکم میں کوئی فرق نہیں ہے۔"

۳۔ تیسرا قول، جس کو قاضی خان نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ اگر لفظ بیع کا ذکر ہو، تو وہ رہن نہیں ہوگا؛ بل کہ اس کو بیع قرار دیا جائے گا؛ البتہ اگر عقد بیع کے وقت بائع اور مشتری دونوں، یا ان دونوں میں سے کسی ایک نے عقد فسخ کرنے کی شرط لگادی، یا قرض کی ادائے گی کے وقت مبیع کو واپس کرنے کی شرط کے ساتھ بیع کی، یا بیع کے وقت اس طرح کی شرط نہیں لگائی؛ لیکن بائع اور مشتری دونوں اس بیع کو لازم نہیں سمجھتے، تو ان صورتوں میں بیع فاسد ہوگی اور اگر بیع کے وقت اس طرح کی شرط نہیں لگائی؛ بل کہ بیع مکمل ہوئی؛ البتہ بعد میں ان دونوں نے قرض یا ثمن کی ادائے گی کے وقت بیع واپس کرنے، یا اسی قیمت پر فروخت کرنے کا معاہدہ کیا، تو ایسی صورت میں یہ بیع صحیح ہوگی اور خریدار کو اس میں مالکانہ تصرف کا اختیار ہوگا؛ البتہ چوں کہ اس نے وعدہ کیا ہے کہ ثمن کی ادائے گی کے وقت مبیع واپس کردے گا اور وعدہ کو پورا کرنا شرعاً لازم ہے؛ اس لیے وہ وعدہ کے مطابق ثمن کی ادائے گی کے وقت مبیع واپس کردے گا۔

(۱) ردالمختار، کتاب البیوع، مطلب فی بیع الوفاء: ۵۴۶/۷

"البحرالرائق" میں ہے:

"الثالث: مااختاره قاضی خان وقال: الصحیح أنه إن وقع بلفظ البیع لا یکون رهنا، ثم إن شرطا فسخه فی العقد، أو تلفظا بلفظ البیع بشرط الوفاء، أو تلفظا بالبیع، وعندهما هٰذا البیع غیر لازم، فالبیع فاسد، وإن ذکر البیع بلا شرط، ثم شرطا ه وعلی وجه المواعدة جاز البیع ولزم الوفاء، وقد یلزم الوعد لحاجة الناس فرارا من الربا." (۱)

جن لوگوں نے بیع وفا کو صحیح قرار دیا ہے، ان کے دلائل

جن حضرات نے بیع وفا کو جائز ودرست قرار دیا ہے، ان کے پیش نظر دو باتیں ہیں:

ایک تو یہ کہ لوگوں کی ضرورت ہے، غیر سودی قرض ملتے نہیں؛ اس لیے سود سے بچنے کا ایک حیلہ ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ اس کا عرف ہوچکا ہے اور عرف کی وجہ سے قواعد ترک کردیئے جاتے ہیں یعنی گرچہ یہ عقد قواعد شرع کے خلاف ہے؛ کیوں کہ اس میں مقتضائے عقد کے خلاف شرط لگائی جاتی ہے کہ یہ بیع لازم بیع ہوگی، بل کہ جس وقت بائع دین یا ثمن ادا کرے گا، اس وقت خریدار کو مبیع واپس کرنی ہوگی، اور مقتضائے عقد کے خلاف شرط لگانے کی وجہ سے عقد فاسد ہوجاتا ہے؛ لیکن چوں کہ اس بیع کا تعامل اور عرف ہے؛ اس لیے عرف پر عمل ہوگا اور قواعد کو ترک کردیا جائے گا۔ جیسا کہ استصناع میں ہوتا ہے کہ وہاں مبیع موجود نہیں ہوتی؛ بل کہ آڈر دے کر خرید وفروخت کا معاملہ ہوسکتا ہے۔ اور جب مبیع نہ ہو تو بیع صحیح نہیں ہوئی؛ لیکن چوں کہ ضرورت بھی ہے اور عرف وتعامل بھی ہے؛ اس لیے قواعد کے خلاف ہونے کے باوجود یہ بیع جائز ودرست ہوتی ہے۔

"وحجتهم فی ذلک: ان البیع بهٰذا الشرط تعارفه الناس

(۱) البحرالرائق، باب خیارالشرط: ۱۲/۶

وتعاملوا به لحاجتهم اليه، فرارا من الربا، فيكون صحيحا لا يفسد البيع باشراطه فيه، وان كان مخالفا للقواعد؛ لأن القواعد تترک التعامل كما فی الاستصناع.“(۱)

”اور بیع وفا کے جواز کے سلسلے میں ان فقہا کی دلیل یہ ہے کہ لوگ سود سے بچنے کے لیے اپنی ضرورت کے پیش نظر اس شرط کے ساتھ اس طرح کی بیع کرتے ہیں، ان میں اس کا عرف اور تعامل ہے؛ لہٰذا یہ بیع صحیح ہوگی، اور اس میں شرط لگانے کی وجہ سے بیع فاسد نہیں ہوگی؛ گرچہ یہ قواعد شرع کے خلاف ہے؛ اس لیے کہ تعامل کی وجہ سے قواعد ترک کردیے جاتے ہیں، جیسا کہ استصناع میں ہوتا ہے۔“

بیع وفا کو رہن قرار دینے والے حضرات کے دلائل

جن فقہائے کرام نے اس کو رہن قرار دیا ہے، انھوں نے اس بیع کو سود کھانے کا حیلہ قرار دیا ہے، ان کے پیش نظر یہ بات ہے کہ عقود میں معانی کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ الفاظ کا، یہی وجہ ہے کہ اگر ہبہ عوض کی شرط کے ساتھ ہو، تو وہ بیع ہے؛ اس لیے کہ اگرچہ ہبہ کا لفظ استعمال ہوا ہے؛ لیکن اس میں بیع کا مفہوم پایا جاتا ہے، اسی طرح اگر کفالہ میں یہ شرط ہو کہ اصیل کو بری قرار دیا جائے، تو پھر وہ لفظاً کفالہ ہوگا؛ لیکن حقیقتاً حوالہ ہوگا، اور اگر حوالہ میں اصیل کی عدم براءت کی شرط ہو، تو وہ کفالہ ہوگا نہ کہ حوالہ، اور استصناع میں اگر مدت متعین ہوجائے، تو وہ سلم ہوجائے گا، ان کے علاوہ کتب فقہ میں بہت ساری مثالیں موجود ہیں؛ لہٰذا بیع وفا میں گرچہ بیع کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، لیکن حقیقت میں وہ رہن ہے؛ اس لیے کہ دین کی ادائے گی کے بعد اصل شئ کی واپسی رہن ہی میں ہوتی ہے، اور شئ مبیعہ خریدار کی ملکیت میں آجاتی ہے، اور اس کو ہر طرح کے مالکانہ تصرف کا اختیار ہوتا ہے۔

”تبیین الحقائق“ میں ہے:

(۱) الموسوعۃ الفقھیۃ، بیع الوفاء: ۲۶۰/۹

”قالوا: لما شرط عليه أخذه عند قضاء الدين أتى بمعنى الرهن؛ لانه هوالذی يؤخذ عند قضاء الدين، والعبرة فی العقود للمعانی دون الالفاظ، حتى جعلت الكفالة بشرط براء ة الاصيل حوالة، وبالعكس كفالة، والاستصناع عند ضرب الأجل سلما.“ (۱)

تیسرے قول کے دلائل

جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ عقد کے وقت، یا اس سے قبل واپسی کی شرط لگانے سے عقد فاسد ہوجائے گا، ان کی دلیل یہ ہے کہ اس طرح کی شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے؛ کیوں کہ عقد بیع کا تقاضا یہ ہے کہ لازم ہو، خریدار کو ہر طرح کے جائز تصرف کا اختیار ہو، وہ کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت بھی کرسکتا ہو اور کسی کو ہبہ اور وصیت بھی کرسکتا ہو؛ لیکن مذکورہ بیع میں خریدار کو اس طرح کا کوئی اختیار نہیں ہے، اور جب صلب عقد میں مقتضائے عقد کے خلاف کوئی شرط لگادی جائے تو عقد فاسد ہوجاتا ہے، نیز بائع اور مشتری کے نزدیک اس عقد سے حقیقت بیع مقصود نہیں ہوتی؛ بل کہ اس کے پیچھے کچھ مدت تک کے لیے مال مرہون سے فائدہ اٹھانا ہوتا ہے، جو سود ہے اور سود کی حرمت وشناعت ہر حال میں ہے۔(۲)

قول راجح اور اس کے دلائل

بیع وفا کے جواز اور عدم جواز کے سلسلے میں فقہائے کرام کے تین بنیادی اقوال اور ان کے دلائل مذکورہ ہوئے، ان میں سے کون سا قول راجح اور اقرب الی الفقہ ہے؟ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلا قول یعنی بیع وفا کے جواز اور صحت کا قول سمجھ سے باہر ہے، وہ قواعد شرع سے دور اور سود کھانے کا ایک حیلہ معلوم ہوتا ہے؛ چوں کہ لوگوں میں غیر سودی قرض دینے کا مزاج نہیں ہے، وہ اپنے قرض سے نفع اٹھانا چاہتے ہیں، جس کا یہ طریقہ تلاش کیا گیا ہے، ظاہر سی بات ہے کہ جب

(۱) تبیین الحقائق، کتاب الاکراہ: ۱۸۳/۵، (۲) دیکھیے: الموسوعۃ الفقھیۃ: ۲۶۰/۹

ایجاب وقبول کے ذریعہ بیع مکمل ہوگئی، تو بائع ثمن کا اور مشتری مبیع کا مالک ہوگیا، ان دونوں کو اپنی ملکیت میں مالکانہ تصرف کا پورا اختیار ہونا چاہیے، یہ شرط لگانا کہ مشتری مبیع کو فروخت نہیں کرسکتا ہے اور نہ ہی کوئی دوسرا مالکانہ تصرف کرسکتا ہے؛ بل کہ صرف ایک خاص مدت کے لیے انتفاع کرسکتا ہے ،اور دین یا ثمن کی ادئے گی کے وقت اس پر مبیع کی واپسی لازم ہے، یہ بیع نہیں؛ بل کہ بیع کا مذاق ہے، یہی وجہ ہے کہ بعض مشائخ نے اس کو باطل قرار دیا ہے اور مذاق سے تعبیر کیا ہے۔

"ومن المشائخ من جعله بالطلاق، اعتبره بالهازل."(۱)

علامہ ابن عابدین شامی نے "خیریہ" کے حوالہ سے لکھا ہے کہ سید امام نے امام الحسن ماتریدی سے کہا کہ بیع وفا لوگوں میں عام ہے اور آپ کا اور میرا فتوی یہ ہے کہ یہ رہن ہے، تو کیوں نہیں ائمہ اور علما کو جمع کرکے ہم اس مسئلہ پر اتفاق کرکے لوگوں کے سامنے پیش کریں، تو ابوالحسن ماتریدی نے کہا کہ اس وقت ہمارا ہی فتوی معتبر ہے اور یہی لوگوں کے درمیان شائع ورائج ہے، جو شخص ہماری مخالفت کرتا ہے، وہ سامنے آئے اور دلیل پیش کرے۔

"قال فی الخيرية: والذی عليه الاكثر انه رهن لا يفتقر عن الرهن فی حكم من الاحكام، قال السيد الامام: قلت للامام الحسن الماتريدی، قد فشا هٰذا البيع بين الناس، وفيه مفسدة عظيمة وفتواك أنه رهن وأنا ايضا على ذلك، فالصواب أن تجمع الأئمة ونتفق علىٰ هٰذا ونظهره بين الناس، فقال: المعتبر اليوم فتوانا وقد ظهر ذلك بين الناس، فمن خالفنا فليبرز نفسه وليقم دليله." (۲)

بیع وفا کو جائز اور صحیح قرار دینے والوں کی دو بنیادیں ہیں: ایک عرف، اور دوسری ضرورت۔ معلوم نہیں کہ ہندوستان کے کس حصہ میں عرف بیع وفا کا ہے، اس سلسلے میں ہر خطہ کے علما ومفتیان کرام سے ان کے علاقہ کا عرف معلوم کرنا چاہیے، جس سے پتا چلتا کہ کس علاقہ کا عرف بیع

(۱) تبیین الحقائق، کتاب الاکراہ: ۱۸۴/۵، (۲) ردالمحتار کتاب البیوع، باب الصرف: ۵۴۶/۷

وفا کا ہے؟ اس سے اس کی وضاحت بھی ہوجاتی کہ یہ عرف عام ہے یا عرف خاص؛ پھر دونوں کے احکام پر بحث ہوتی، بہار میں تو کہیں بھی یہ عرف سمجھ میں نہیں آتا ہے، بہار کے کسی علاقہ میں سود بھرنا اور کسی علاقہ میں زر پیشگی سے یاد کیا جاتا ہے، جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ضرورت مند کسی شخص سے بہ طور قرض کچھ رقم لیتا ہے اور اس قرض کی ادائے گی کے وقت تک کے لیے اپنی زمین قرض دینے والے کے پاس رکھتا ہے، جس کی آمدنی سے وہ فائدہ اٹھاتا ہے، میری معلومات کی حد تک بہار میں کہیں بھی بیع کا معاملہ نہیں ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ یہ صریح رہن کی شکل ہے، جس میں قرض دینے والا شئ مرہون سے انتفاع کرتا ہے، جو "كل قرض جر نفعا فهو ربا" کے تحت حرام ہے۔ جہاں تک ضرورت وحاجت کا تعلق ہے، تو اس کا تحقق قرض لینے والے کے ساتھ تو ہوسکتا ہے، اس کو قرض کی ضرورت پڑسکتی ہے اور غیر سودی قرض نہ ملنے پر زمین وغیرہ رہن رکھنے پر مجبور ہوسکتا ہے؛ اس لیے بہ درجہ مجبوری اس طرح رہن رکھ کر قرض لینے کی اجازت ہوسکتی ہے؛ لیکن قرض دینے والے کے ساتھ کون سی مجبوری ہے کہ سود کھائے اور صریح حرام کا ارتکاب کرے۔ حضرت تھانوی علیہ الرحمہ نے "امداد الفتاوی" میں اس طرح کے ایک استفتا کے جواب میں لکھا ہے:

"اور رہن قصداً اور بیع ظاہراً کو بیع الوفا کہتے ہیں، سو اصل قواعد مذہب کی رو سے بھی رہن ہے اور انتفاع اس سے حرام ہے، اور اگر وہ بیع ہے تو بہ وجہ مشروط ہونے کے بیع فاسد ہے، تب بھی حرام ہے؛ لیکن بعض متأخرین نے اجازت دی ہے، پس بلا اضطرار شدید تو اس کا ارتکاب نہ کرے اور اضطرار شدید میں بائع کو اختیار ہے کہ فتوی متأخرین پر عمل کرے، اگرچہ مشتری کو کوئی اضطرار نہیں۔"(۱)

خلاصہ یہ ہے کہ بیع وفا کو عرف وحاجت کی بنیاد پر صحیح قرار دے کر خریدار کے لیے شئ مبیعہ سے انتفاع کو جائز قرار دینا صحیح نہیں ہے، یہ ربا کے دروازہ کو کھولتا ہے، حقیقت یہ ہے کہ:

(الف) اگر معاملہ لفظ بیع کے ساتھ نہ ہو؛ بل کہ قرض لے کر زمین ومکان یا کوئی دوسری

(۱) امداد الفتاوی، کتاب البیوع: ۱۰۸/۳

چیز بہ طور ضمانت رکھی جائے اور قرض کی ادائے گی کے وقت وہ شئ واپس لے لی جائے، تو یہ رہن ہے، جیسا کہ دوسرا قول ہے، اور شئ مرہون سے انتفاع حرام ہے؛ البتہ اگر مالک انتفاع کی اجازت دیدے اور وہاں شئ مرہون سے انتفاع کا عرف بھی نہ ہو اور قرض دینے والے کی طرف سے کسی طرح کا اشارہ بھی نہ ہو، تو اس صورت میں شئ مرہون سے انتفاع کی گنجائش ہوتی ہے۔

(ب) اور اگر لفظ بیع کے ذریعہ معاملہ طے پایا ہو، اور عقد سے قبل یا صلب عقد میں دین یا ثمن کی ادائے گی کے وقت مبیع کی واپسی کی شرط لگادی گئی ہو، یا اس وقت تو شرط نہیں لگائی گئی؛ لیکن دونوں فریق نے اس کو غیر لازم بیع سمجھ کر کیا؛ تو ان سبھی صورتوں میں لفظاً بیع ہوگی اور حقیقتاً رہن یا یوں کہیں کہ یہ بیع شرط فاسد کی وجہ سے فاسد ہوجائے گی اور دونوں فریق پر اس عقد کو ختم کرنا لازم ہوگا، خریدار کے لیے خریدی ہوئی شئ سے انتفاع حرام ہوگا۔

(ج) اگر معاملہ لفظ بیع کے ذریعہ طے پایا اور عقد سے قبل یا عقد کے اندر کسی طرح کی شرط نہیں لگائی گئی اور بیع تام ولازم سمجھ کر ہوئی، پھر بعد میں دونوں فریق نے باہمی رضامندی سے دین یا ثمن کی ادائے گی کے وقت مبیع کی واپسی کا معاہدہ کیا، تو ایسی صورت میں یہ بیع لازم ہوگی اور خریدار کے لیے مبیع میں ہر طرح کے جائز تصرف کا شرعاً اختیار ہوگا۔ وہ کسی سے فروخت بھی کرسکتا ہے اور کسی کو ہبہ ووصیت بھی کرسکتا ہے، بائع خریدار کو مبیع کی واپسی پر مجبور نہیں کرسکتا ہے۔

ایفائے عہد کا حکم

اب ایک بحث یہ آتی ہے کہ جب بیع مکمل ہوجانے کے بعد خریدار نے دین یا ثمن کی ادائے گی کے وقت مبیع کی واپسی کا ارادہ کیا، تو کیا خریدار پر اس وعدہ کو پورا کرنا لازم ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلے میں تفصیل یہ ہے کہ خریدار پر قضائے وعدہ کو پورا کرنا لازم نہیں ہے، اگر وہ مبیع واپس نہ کرے اور معاملہ قاضئ شریعت کی شرعی عدالت دارالقضا میں پہنچے، تو قاضئ شریعت اس کی واپسی کا فیصلہ نہیں دے سکتے ہیں؛ البتہ دیانتاً اس وعدہ کو پورا کرنا لازم ہے؛ کیوں کہ کتاب وسنت میں ایفائے عہد

کا حکم دیا گیا ہے، قرآن کریم مین اَوْفُوْا بِالْعَهْدِ کہا گیا ہے یعنی ایفائے عہد کا حکم دیا گیا ہے، یہاں امر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، جو وجوب پر دلالت کرتا ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر خریدار وعدہ کو پورا نہ کرے اور مبیع کی واپسی سے انکار کردے، تو وہ شرعاً گنہگار ہوگا؛ لیکن یہ اس وقت ہے جب کہ اس کے ساتھ کوئی مجبوری پیش نہ آئے، اور اس کے سامنے کوئی حکمت ومصلحت نہ ہو۔ اگر اس کے ساتھ کوئی مجبوری ہو، یا واپسی میں کسی نقصان کا اندیشہ ہو، تو پھر وہ گنہگار بھی نہیں ہوگا؛ اس لیے کہ وعدہ کو پورا کرنا اس وقت گناہ ہے، جب کہ وعدہ کرتے وقت ہی پورا نہ کرنے کی نیت ہو؛ کیوں کہ یہ منافق کی علامت ہے، اور اگر وعدہ کرتے وقت ایفائے عہد کی نیت ہو؛ لیکن بعد میں کوئی روکاوٹ پیش آجائے، اس کے سامنے کوئی مصلحت ہو تو پھر گناہ نہیں ہے۔

''مشکوٰۃ شریف'' میں ''ابوداؤد شریف'' اور ''ترمذی شریف'' کی روایت ہے:

"عن زيد بن ارقم عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: اذا وعد الرجل أخاه، ومن نيته ان يفى له فلم يف، ولم يجئ للميعاد، فلا اثم عليه، رواه ابو دائود والترمذى."(۱)

''زید بن ارقم سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: جب آدمی اپنے بھائی سے وعدہ کرے، اور اس کی نیت اس وعدہ کو پورا کرنے کی ہو، اور وہ (کسی عذر کی وجہ سے) پورا نہ کرسکے اور وقت پر نہ آئے تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہوگا۔''

ملا علی قاری مشکوٰۃ شریف کی شہرۂ آفاق شرح ''مرقاۃ المفاتیح'' میں مذکورہ حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

(فلم يف) أى بعذر (ولم يجئ للميعاد) أى لمانع (فلا إثم عليه) قال الاشراف: هٰذا دليل على ان النية الصالحة يثاب الرجل

(۱) مشکوٰۃ شریف، باب الوعد، ص:۴۱۶

عليها، وان لم يقترن معها المنوى وتخلف عنها ...ومفهومه أن وعد وليس من نيته أن يفى، فعليه الإثم سواء وفى به اولم يف، فإنه من اخلاق المنافقين."(۱)

"(اس نے پورا نہیں کیا) یعنی عذر کی وجہ سے (وہ وقت پر نہیں آیا) یعنی کسی مانع کی وجہ سے (اس پر کوئی گناہ نہیں ہے) اشرف نے کہا: یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اچھی نیت پر آدمی کو ثواب ملے گا؛ گرچہ جس چیز کی نیت ہو، وہ پوری نہ ہو، اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ جو شخص وعدہ کرے اور اس کی نیت پورا کرنے کی نہ ہو، تو اس پر گناہ ہوگا، خواہ اس کو پورا کرے یا نہ کرے؛ اس لیے کہ یہ منافقین کے اخلاق میں سے ہے۔"

"فتاوی محمودیہ" میں مفتی محمود حسن گنگوہی علیہ الرحمہ کے بیع وفا سے متعلق متعدد جوابات ہیں، ان میں سے پہلے سوال کا جواب نقل کر رہا ہوں، جس سے مسئلہ بہت حد تک منقح ہو جائے گا۔ وہ ایک سوال کے جواب میں لکھتے ہیں:

"اگر بیعانہ میں یا مجلس عقد میں بہ طور شرط یا بہ طور وعدہ واپسی کا کوئی ذکر نہیں آیا؛ بل کہ جس طرح وہ لوگ شب وروز بیع وشرا کرتے ہیں، اسی طرح زید وبکر نے بھی بیع وشرا کر لی، پھر کسی دوسرے مجلس میں دوسرے وقت زید نے بکر سے اس رعایت کی درخواست کر لی اور بکر نے اس کو منظور کر لیا، تو شرعاً یہ بیع درست ہوگی، اب زید کو قانوناً مطالبۂ واپسی کا کوئی حق باقی نہیں رہا، وہ کسی طرح بکر کو واپسی پر مجبور نہیں کر سکتا، بکر کو اس جائداد میں مالکانہ تصرف کرنے کا پورا حق حاصل ہے، اگر چاہے تو وہ دوسرے شخص کو ہبہ یا بیع یا رہن سب کچھ کر سکتا ہے، زید کو ان تصرفات سے روکنے کا حق حاصل نہیں۔

(۱) مرقاۃ المفاتیح، باب الوعد: ۶۴۷/۴

اور عرصہ متعینہ میں فریقین میں اگر زید روپیہ ادا کر دے، تب بھی بکر کو اختیار ہے کہ اگر وہ مناسب سمجھے اور اس کی مصالح کے خلاف نہ ہو، اور بھی کوئی مانع نہ ہو، تو واپس کر دے، اور اگر مصالح کے خلاف ہو اور نقصان ہوتا ہو، تو اس کو واپسی پر مجبور نہیں کیا جا سکتا؛ بل کہ زید کا روپیہ لینے سے انکار کر دے۔ غرض قضاءً اس پر کوئی حق باقی نہیں رہا؛ البتہ دیانتاً اس وعدہ کو پورا کرنا بہتر ہے، تاہم اگر وعدہ کرتے وقت تو پورا کرنے کی نیت تھی؛ لیکن بعد میں کسی مصلحت وذاتی ضرورت یا احتمال نقصان کی بنا پر پورا نہیں کیا، تو شرعاً اس پر گناہ نہیں۔

اگر بیعانہ میں یا اس سے پہلے بہ طور شرط یا بہ طور وعدہ واپسی کا ذکر آچکا ہے، تو یہ بیع رہن کے حکم میں ہے، کل جائداد جس کی بیع ہوئی ہے، رہن رہے گی، بکر کو اس سے انتفاع ناجائز ہے، نہ اس کی آمدنی لے سکتا ہے، نہ اس کو بیع کر سکتا ہے، نہ اجارہ، نہ رہن، نہ ہبہ؛ بل کہ اس جائداد کا محض محافظ ہے، امین رہے گا اور اس کی جس قدر آمدنی ہوگی، وہ بھی تمام رہن رہے گی، روپیہ وصول ہونے پر اس جائداد کے ساتھ اس آمدنی کی بھی واپسی ضروری ہوگی، جس طرح بکر کو اس جائداد سے اس عرصہ میں نفع حاصل کرنا ناجائز ہے، اسی طرح زید کو بھی نفع حاصل کرنے کا حق نہیں ہے۔"(۱)

خریدار کے انتقال کے بعد اس کے وارثین پر ایفائے عہد کا کیا حکم ہے؟

اور اگر بیع عام معمول کے مطابق تام ومکمل ہو جانے کے بعد مبیع کی واپسی کا معاہدہ ہو، اور ایفائے عہد سے قبل خریدار کا انتقال ہو گیا، تو کیا اس کے وارثین پر اس وعدہ کو پورا کرنا لازم ہے؟ اگر بائع دین یا ثمن ادا کرے، اور خریدار کے وارثین مبیع کی واپسی پر راضی نہ ہوں، تو کیا ان کو بیع واپس کرنے پر شرعاً مجبور کیا جا سکتا ہے، اگر وہ واپس نہ کریں تو کیا گنہگار ہوں گے؟ کتب فقہ میں اس کی

(۱) فتاوی محمودیہ، باب البیع بالوفاء: ۲۵۵/۱۶-۲۵۷

صراحت موجود ہے کہ خریدار کے وارثین پر اس وعدہ کو پورا کرنا لازم نہیں ہے، اور ان کو مبیع کی واپسی پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے؛ اس لیے کہ وعدہ کرنے والے کے انتقال سے اب اس وعدہ کو پورا کرنا لازم نہیں رہا۔

"(قوله :ولزم الوفاء به) ظاهره انه لا يلزم الورثة بعد موته كما أفتى به ابن الشلبى معللا بإنقطاع حكم الشرط بموته؛ لأنه بيع فيه اقالة وشرطها بقاء المتعاقدين، ولانه بمنزلة خيار الشرط وهو لا يورث."(۱)

"صاحب درمختار کے قول (کہ اس پر اس کو پورا کرنا لازم ہے) کا ظاہر یہ ہے کہ خریدار کے انتقال کے بعد اس کے ورثہ پر اس کو پورا کرنا لازم نہیں ہے، جیسا کہ ابن الشلبی نے اس کا فتویٰ دیا ہے، اور انھوں نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ خریدار کی موت سے شرط کا حکم ختم ہوگیا؛ اس لیے کہ وہ ایسی بیع ہے، جس میں اقالہ بھی ہے اور اقالہ کی شرط یہ ہے کہ متعاقدین زندہ ہوں، اور اس لیے بھی کہ خیار شرط کے درجہ میں ہے اور خیار شرط میں وراثت جاری نہیں ہوتی ہے۔"

مذکورہ بالا تفصیلات کی روشنی میں سوالات کے جوابات درج ذیل ہیں:

۱۔ اگر فریقین کے درمیان معاملہ لفظ بیع کے ساتھ نہ ہو؛ بل کہ قرض لے کر زمین ومکان بہ طور ضمانت رکھا گیا ہو، تو یہ رہن ہے، اس پر رہن کے تمام احکام جاری ہوں گے، قرض دینے والا اس شئ مرہون سے کسی طرح کا انتفاع نہیں کرسکتا ہے، اس کے لیے اس سے انتفاع حرام ہے، نیز وہ اس میں کسی طرح کا مالکانہ تصرف بھی نہیں کرسکتا ہے، یعنی نہ تو کسی دوسرے سے اس کو فروخت کرسکتا ہے اور نہ ہی ہبہ ووصیت کرسکتا ہے، اس سے جو آمدنی ہوگی، وہ بھی مالک زمین ومکان کی ہوگی اور قرض کی ادائے گی کے وقت شئ مرہون کی واپسی ضروری ہوگی۔

(۱) ردالمحتار، مطلب فی بیع الوفاء: ۷/۵۴۷

۲۔ اگر معاملہ لفظ بیع کے ساتھ طے ہوا اور عقد سے قبل یا عقد کے اندر یہ شرط ہو، یا وعدہ ہو کہ بائع جس وقت دین یا ثمن ادا کرے گا، اس وقت خریدار پر مبیع کی واپسی لازم ہوگی، جس کو بیع وفا کہتے ہیں، جیسا کہ بیع وفا کی تعریف میں مذکور ہوا، تو لفظاً بیع ہے؛ لیکن حقیقتاً رہن ہے، اس پر بھی رہن ہی کے احکام نافذ ہوں گے، یا یہ کہیں گے کہ چوں کہ مقتضائے عقد کے خلاف شرط لگائی گئی ہے؛ اس لیے یہ شرط فاسد ہے اور شرط فاسد کی وجہ سے یہ بیع فاسد ہوئی، بائع اور مشتری دونوں پر لازم ہوگا کہ اس عقد کو ختم کریں، خریدار کے لیے شئ مبیعہ سے انتفاع یا کسی طرح کا مالکانہ تصرف حرام ہوگا۔ بیع وفا کو حاجت وضرورت اور عرف کی بنیاد پر جائز قرار دینا اور شئ مبیعہ سے خریدار کو انتفاع کی اجازت دینا شرعاً صحیح نہیں، یہ سود کے دروازہ کو کھولتا ہے اور سود کھانے کا ایک حیلہ اختیار کرنا ہے۔ اس طرح کے حیلہ کی گنجائش خود بائع کے لیے تو ہوسکتی ہے، جب کہ اس کو بلا سودی قرض کسی جگہ سے نہ ملے اور اس کو انتہائی ضرورت ہو۔

۳۔ اگر لفظ بیع کے ساتھ معاملہ ہو اور بیع کا معاملہ جس طریقہ پر ہوتا ہے، اس طریقہ پر مکمل ہو، عقد سے قبل یا صلب عقد میں عقد کے ختم کرنے کے سلسلے میں کسی طرح کی شرط یا وعدہ نہ ہو؛ بل کہ بیع کا معاملہ مکمل ہوجانے کے بعد کسی دوسری مجلس میں بائع اور مشتری کے درمیان ثمن کی ادائے گی کے وقت مبیع کی واپسی کا معاہدہ ہو، تو بیع شرعاً صحیح ودرست ہوگی، بائع ثمن کا اور مشتری مبیع کا مالک ہوگا، کسی دوسرے کے ہاتھ موجودہ قیمت پر یا اس سے زائد قیمت پر فروخت کرنے کا حق ہوگا، اور وہ زائد قیمت خریدار ہی کی ہوگی، نیز وہ اس میں کوئی دوسرا مالکانہ تصرف بھی کرسکتا ہے۔ اس پر قضاءً اس کی واپسی ضروری نہیں ہوگی؛ البتہ دیانتاً اور اخلاقاً ثمن کی ادائے گی کے وقت خریدار پر مبیع کی واپسی ضروری ہوگی؛ لیکن اگر کسی مجبوری یا کسی مصلحت کے پیش نظر واپس نہ کرے تو گنہگار بھی نہیں ہوگا؛ اس لیے کہ گنہگار اس وقت ہوگا جب کہ وعدہ کرتے وقت ہی وعدہ کو پورا کرنے کی نیت نہ ہو۔

۴۔ اگر رہن کی صورت ہو اور جس کے پاس رہن رکھا جائے، وہ قرض تو تبرع کے طور پر دے، اور شئ مرہون کو کرایہ پر لے کر اس کو استعمال میں لائے؛ لیکن عام کرایہ سے کم کرایہ دے، تو یہ

جواز کا ایک حیلہ ہوگا، انتہائی ضرورت پر اس کی گنجائش ہوگی، عام حالات میں اس سے احتراز ہی کرنا چاہیے۔'' فتاوی محمودیہ'' میں مفتی محمود حسن صاحب علیہ الرحمہ نے اس طرح کے ایک سوال کے جواب میں لکھا ہے کہ:

''یہ معاملہ شرعاً کرایہ اور ٹھیکہ ہے؛ مگر حیلہ کی صورت ہے؛ اس لیے بہ وقت ضرورت ایسی صورت پر عمل کرنا شرعاً درست ہے''۔(۱)

۵۔ کرایہ دار سے کرایہ کے علاوہ جو کثیر رقم لی جاتی ہے، اس کی دو صورتیں ہیں:

(الف) ایک تو یہ کہ وہ رقم بہ طور ضمانت لی جاتی ہے، کرایہ دار جب مکان و دوکان خالی کرتا ہے، تو اس کی رقم واپس کر دی جاتی ہے، ایسی صورت میں مذکورہ رقم کی حیثیت رہن کی ہے، اس پر رہن کے تمام احکام جاری ہوں گے، اور وہ رقم مالک مکان و دوکان کے پاس امانت رہے گی، وہ اس کو اپنے استعمال میں نہیں لا سکتا ہے، اس صورت میں عام طور سے کرایہ معمول کے مطابق ہی لیا جاتا ہے۔ اگر مالک مکان و دوکان اس رقم کو بہ طور قرض اپنے استعمال میں لاتا ہے، اور اس کی وجہ سے وہ کرایہ معمول سے بہت کم لیتا ہے، تو یہ شرعاً جائز نہیں ہے، یہ اپنے قرض پر نفع اٹھانا ہے، جو شرعاً حرام ہے۔ اور مالک مکان و دوکان کے پاس زر ضمانت کی رقم بہ طور امانت رہتی ہے، وہ اس کو اپنے استعمال میں نہیں لاتا ہے اور کسی خاص مصلحت کے تحت وہ کرایہ کم لیتا ہے، تو شرعاً یہ جائز ہے، یہ کل '' **قرض جر نفعا فھو ربا** '' کے تحت نہیں آئے گا؛ اس لیے کہ کرایہ دار نے جو رقم دی ہے، وہ قرض نہیں ہے؛ بل کہ بہ طور ضمانت اور بہ طور رہن ہے۔

(ب) دوسری صورت پگڑی کی ہے کہ مالک مکان و دوکان کرایہ کے علاوہ ایک خطیر رقم لیتا ہے اور وہ عرفاً اس رقم کا مالک بھی ہوتا ہے، اس کی واپسی کا وہ پابند نہیں ہوتا ہے، ایسی صورت میں مالک مکان و دوکان ایک خاص رقم لے کر اپنے حق انتفاع سے دست بردار ہوتا ہے، اور کتب فقہ میں صراحت موجود ہے کہ کوئی رقم لے کر اپنی حق سے دست بردار ہونا شرعاً جائز و درست ہے؛ لہٰذا پگڑی

(۱) فتاوی محمودیہ: ۲۶۷/۱۶

کی صورت میں مالک مکان و دوکان پگڑی کی رقم کا شرعاً مالک ہوگا، اس کو اس میں مالکانہ تصرف کا اختیار ہوگا اور کرایہ دار کو بھی اختیار ہوگا کہ جس حق انتفاع کا وہ مالک ہوا ہے، کسی دوسرے سے رقم لے کر خود اس حق سے دست بردار ہو جائے، وہ زائد رقم بھی لے سکتا ہے۔ ایسی صورت میں مالک تو اپنے حق انتفاع سے دست بردار ہوا؛ لیکن ابھی اس مکان و دوکان کا مالک ہے، چوں کہ وہ مالک ہے؛ اس لیے وہ کچھ کرایہ بھی لیتا ہے، تو شرعاً جائز و درست ہے، اس کو '' **کل قرض جر نفعا فھو ربا** '' کے تحت نہیں لا سکتے ہیں؛ اس لیے کرایہ دار نے جو رقم دی ہے، وہ قرض نہیں ہے؛ بل کہ حق انتفاع کا عوض ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁

(۱۳)

خواتین کی ملازمت کا شرعی حکم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

خواتین کی ملازمت کا شرعی حکم

اللہ پاک جزائے خیر دے حضرت مولانا قاضی مجاہدالاسلام قاسمی علیہ الرحمہ کو، اوران کی قبر کونور سے بھر دے کہ انھوں نے اسلامی فقہ اکیڈمی انڈیا قائم کیا۔ جس نے اپنے ابتدائے قیام ہی سے فقہی سمینار منعقد کر کے بدلتے ہوئے حالات میں پیدا ہونے والے نئے مسائل کو مفتیانِ کرام اور علمائے عظام کے ذریعہ حل کرنے کی کوشش کی، اور اس طرح اس مبارک کوشش سے بہت سارے مسائل حل ہوئے، اور امت کی دینی وشرعی ضرورت پوری ہوئی۔ اسی کی ایک کڑی موجودہ سمینار کے مسائل ہیں، جن میں سے ایک اہم مسئلہ ''خواتین کی ملازمت'' کا ہے۔ اس مادی دور میں جب کہ عوام وخواص سبھی مادیت کی طرف تیزی سے بھاگ رہے ہیں، اور اس مقابلہ میں ہر ایک سبقت لے جانا چاہتا ہے۔ مردوں کے شانہ بہ شانہ عورتیں بھی کام کرنا چاہتی ہیں، اور عورتیں کسب معاش میں مردوں سے کسی طرح بھی پیچھے رہنا نہیں چاہتی ہیں۔ اچھے اچھے گھرانوں میں، جن پر شرافت کا لبادہ پڑا ہوا ہے، جن کی شرافت، تقویٰ اور عفت وپاک دامنی کی قسم کھائی جاتی ہے، آج ان کی عورتیں گھروں سے باہر نکل کر ملازمت کرتی ہیں۔ ان حالات میں مفتیان کرام اور علما ومحققین کو اجتماعی غور وفکر کر کے مسئلہ کی صحیح تصویر پیش کرنی ہوگی؛ ورنہ امت ہلاکت کے دہانے پر کھڑی ہے۔

خواتین کی ملازمت جائز ہے یا نہیں؟ شریعت ان کے کسب معاش کو کس طرح سے دیکھتی ہے، اور اس کے لیے شرعی حدود کیا ہیں؟ اس پر روشنی ڈالنے سے پہلے ابتدائی چند تمہیدی باتیں ذکر کی جاتی ہیں، جن کی روشنی میں مسائل کا حل آسان ہو جائے گا۔

حلال روزی کمانے کی اہمیت وفضیلت

کتاب وسنت میں حلال مال کمانے کی بہت زیادہ اہمیت وفضیلت آئی ہے۔قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے انبیا علیہم الصلاۃ والسلام اور تمام مومنین کو حلال مال کھانے اور عمل صالح کرنے کا حکم دیا ہے،اس ترتیب سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ عمل صالح کی توفیق حلال مال کھانے سے ہی ہوتی ہے،حرام مال کی نحوست سے عمل صالح کی توفیق سلب ہوجاتی ہے،اور حرام مال کھانے والوں کی دعا قبول نہیں ہوتی ہے۔

مسلم شریف میں حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے:

"عن ابی هريرة رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله عليه وسلم: إن الله طيب، لايقبل الاطيبا، وإن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين، فقال: ياايها الرسل! كلوا من الطيبٰت واعملوا صالحا، وقال تعالیٰ: ياايها الذين اٰمنوا كلو من الطيبٰت مارزقنكم، ثم ذكر :الرجل يطيل السفر أشعث اغبر يمديديه الى السماء يارب: يارب! ومطعمه حرام، وشربه حرام، وملبسه حرام، وغذی بالحرام، فأنی يستجاب لذٰ لک ."رواه مسلم. (۱)

"حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ کہتے ہیں:حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: اللہ تعالیٰ پاک ہے،اور پاک مال ہی کو قبول کرتا ہے،اور اللہ تعالیٰ نے مومنوں کو اسی چیز کا حکم دیا ہے،جس کا حکم رسولوں کو دیا؛ چناں چہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: اے رسولو! پاکیزہ مال کھاؤ اور عمل صالح کرو،اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: اے ایمان والوں! جو ہم نے تم کو دیا ہے،اس میں سے پاکیزہ مال کھاؤ، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کا ذکر کیا، جو لمبے سفر پر ہو،

(۱) مشکوٰۃ شریف، باب الکسب وطلب الحلال:۱/۱۴۱،مزید دیکھیے :نسائی، باب الحث علی الکسب:۲/۲۱۰

پراگندہ حال اور بکھرے ہوئے بال، آسمان کی طرف ہاتھ اٹھا کر دعا کر رہا ہو کہ:

اے میرے رب! اے میرے رب! جب کہ اس کا کھانا، اس کا پینا اور اس کا لباس حرام، اور اس نے حرام غذا استعمال کیا، تو اس کی دعا کہاں قبول ہوگی؟"

حدیث شریف میں اپنے ہاتھ سے کما کر کھانے کو سب سے افضل اور بہتر کھانا قرار دیا گیا ہے، حضرت داؤد علیہ السلام اللہ کے برگزیدہ نبی ہونے کے باوجود اپنے ہاتھ سے کما کر کھاتے تھے:

"عن المقدام عن النبی صلی الله عليه وسلم قال: ماكل احد طعاما قط خيرا من ان يأكل من عمل يديه، و إن نبی الله داؤد عليه السلام كان يأكل من عمل يديه."(۱)

"عن عائشة قالت: قال النبی صلی الله عليه وسلم:إن اطيب ماكلتم من كسبكم، وإن أولادكم من كسبكم." (۲)

جس طرح نماز، روزہ، زکوٰۃ اور حج فرض ہے، اسی طرح حلال روزی کمانا بھی فرض ہے۔

"عن عبدالله قال: قال رسول الله صلی الله عليه وسلم: طلب كسب الحلال فريضة بعد الفريضة، رواه البيهقی فی شعب الايمان."(۳)

کسب معاش کا شرعی حکم

مذکورہ بالا آیات وروایات سے یہ حقیقت واضح ہوگئی کہ اپنے ہاتھ سے کما کر کھانا افضل و بہتر ہے۔اسی کے ذیل میں بات آتی ہے کہ اس کسب کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ اگر کوئی شخص قدرت کے باوجود نہیں کماتا ہے، تو کیا وہ شرعاً گنہگار ہوگا؟ یا اس کا یہ عمل توکل کے مطابق ہوگا؟ اس سلسلے میں درج ذیل تفصیل ہے:

(۱) صحیح البخاری:۱/۲۷۸، باب کسب الرجل وعمله بيده، (۲) الترمذی:۱/۱۶۲، باب ماجاء أن الولد ياخذ من مال ولده، (۳) مشکوٰۃ شریف،ص:۱/۲۴۲

فرض

اتنی مقدار کمانا فرض ہے، جو اپنے اور اپنے اہل وعیال کے نفقہ کے لیے کافی ہو، اسی طرح جن لوگوں کا نفقہ واجب ہے، ان کے نفقہ کے لیے بھی کافی ہو، اسی طرح دیون کی ادائے گی کے لیے کمانا فرض ہے۔ ہر ایک شخص پر کسب معاش فرض نہیں ہے۔

صاحب مرقاۃ، حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم "طلب کسب الحلال فريضة" کے تحت لکھتے ہیں:

"أی علی حین احتاج إليه لنفسه أولمن يلزم مؤنته ..... ثم هذه الفريضة لايخاطب بها كل احد بعينه؛ لأن كثيرا من الناس يجب نفقته على غيره."(۱)

یعنی کسب معاش اس شخص پر فرض ہے، جو اپنے لیے، یا اس شخص کے لیے، جس کا نفقہ اس پر واجب ہے، کسب معاش کا محتاج ہو، پھر اس فریضہ کا مخاطب متعین طور پر ہر شخص نہیں ہے؛ اس لیے بہت سارے لوگ ہیں، جن کا نفقہ دوسروں پر واجب ہے۔

مستحب

اس سے زیادہ مقدار میں کسب معاش؛ تاکہ فقیروں اور رشتہ داروں کی خدمت ہو سکے، مستحب ہے۔

مباح

ذخیرہ اندوزی، وسعت وفراوانی اور معیار زندگی کو بلند کرنے کے پیش نظر کسب معاش، جب کہ فخر ومباہات مقصود نہ ہو، شرعاً جائز ودرست ہے۔

(۱) مرقاۃ المفاتیح: ۲۹۸/۳

حرام

زیادہ سے زیادہ مال کمانا؛ تاکہ دوسروں پر فخر کرسکیں، اور دوسروں پر اپنی بڑائی ثابت کرسکیں، یا ایسی کمائی جس سے اپنا دین برباد ہو، اپنی عزت وعصمت ختم ہو رہی ہو، یا حرام مال کمانا، شرعاً حرام ہے، ہر مسلمان پر اس سے احتراز لازم ہے۔ "الفتاوی الہندیہ" میں ہے:

"فرض: وهو الكسب بقدر الكفاية لنفسه و عياله وقضاء ديونه ونفقة من يجب عليه نفقته، فإن ترك الاكتساب بعد ذلك وسعه، وإن اكتسب مايدخر لنفسه وعياله فهو فی سعة، فقد صح أن النبی صلی الله عليه وسلم: إدخر قوت عياله سنة، كذافی خزانة المفتين، وكذا إن كان له ابوان معسران يفترض عليه الكسب بقدر كفايتهما، كذا فی الخلاصة، ومستحب: وهذه الزيادة على ذلك ليواسی به فقيرا، أو يجازی به قريبا، فإنه افضل من التخلی لنفل العبادة و مباح الزيادة والتحمل، ومكرو: وهو الجمع للتفاخر والتكاثر".(۱)

عورتوں کے لیے کسب معاش کا شرعی حکم

کسب معاش کی اہمیت وفضیلت اور اس کے شرعی حکم کے بعد ایک مسئلہ یہ آتا ہے کہ عورتیں کما سکتی ہیں یا نہیں؟ ان کے لیے کسب معاش کا کیا حکم ہے؟ اس مسئلہ پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ کتاب وسنت میں کسب معاش کی جو بات کہی گئی ہے، وہ مردوں کے ساتھ خاص نہیں ہے، اور نہ مردوں کی تخصیص کی کوئی وجہ نظر آتی ہے، جس طرح حلال مال کا استعمال مردوں کے لیے پسندیدہ اور ضروری ہے، اسی طرح عورتوں کے لیے بھی ہے، جس طرح مرد کسب

(۱) الفتاوی الهنديه، الباب الخامس عشر فی الكسب: ۳۴۸/۵، ۳۴۹

کے محتاج ہوتے ہیں، اسی طرح عورتیں بھی بعض حالات میں محتاج ہوتی ہیں، اگر عورتوں کو کسب معاش سے روک دیا جائے، تو بعض حالات میں ان کو دست سوال دراز کرنے پر مجبور کرنا ہوگا، جو شرعاً ناپسندیدہ عمل ہے۔

سورۂ مریم میں اللہ تعالیٰ نے حضرت مریم علیہا الصلوٰۃ والسلام کو کسب معاش کا حکم ان الفاظ میں دیا ہے:

وَهُزِّیْ إِلَیْکِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَیْکِ رُطَباً جَنِیّاً. (۱)

''اے مریم! کھجور کی ٹہنی کو اپنی طرف کرکے ہلاؤ، پکی ہوئی تروتازہ کھجور ٹوٹ ٹوٹ کر تمھاری طرف گرے گی، پھر کھاؤ، پیو اور اپنی آنکھ ٹھنڈی کرو۔''

علامہ قرطبی ''الجامع لأحکام القرآن'' میں اس آیت کے تحت لکھتے ہیں:

''الثانیة : الامر بتکلف الکسب فی الرزق سنة الله تعالیٰ فی عباده، وان ذلک لایقدح فی التوکل.'' (۲)

''بندوں کو روزق کمانے کا مکلّف بنانا، اللہ تعالیٰ کی سنت ہے، اور یہ توکل کے خلاف نہیں ہے۔''

دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت شعیب علیہ الصلوٰۃ والسلام بوڑھے اور مجبور تھے، تو ان کے حکم سے ان کی دولڑکیاں جانور کو پانی پلانے گئی تھیں؛ چوں کہ بھیڑ تھی، دوسرے چرواہے اپنے جانوروں کو پانی پلا رہے تھے؛ اس لیے وہ دونوں کنارہ کھڑی تھیں، جب حضرت موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان سے الگ رہنے کی وجہ پوچھی، تو ان دونوں نے جواب دیا:

'' قَالَتَا لَا نَسْقِیْ حَتّٰی یُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَیْخٌ کَبِیْرٌ.'' (۳)

''ان دونوں نے کہا: کہ ہم دوسرے چرواہوں کے پانی پلانے کے بعد ہی اپنے جانوروں کو پانی پلائیں گے، اور ہمارے والد بہت بوڑھے ہیں۔''

(۱) سورۂ مریم/۲۵، (۲) الجامع لاحکام القرآن: ۹۵/۶، (۳) القصص/۲۳

اس کے ذیل میں علامہ قرطبی نے ایک اشکال اور اس کا جواب نقل کیا ہے:

اشکال یہ ہے کہ حضرت شعیب علیہ الصلوٰۃ والسلام نے نبی ہونے کے باوجود اپنی دونوں لڑکیوں کو جانوروں کو پانی پلانے کے لیے کیسے بھیج دیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شرعاً ممنوع نہیں ہے، خاص طور سے جب کہ ضرورت ہو۔

''الثانیة : إن قیل کیف ساغ لنبی الله الذی هو شعیب صلی الله علیه وسلم ان یرضی لإبنتیه بسقی الماشیة؟ قیل له: لیس ذلک بمحظور، والدین لایاباه،..... خصوصاً إذاکانت الحالة حالة ضرورة.'' (۱)

تیسری دلیل حضرت اسما بنت ابی بکر والی روایت ہے، جو مسلم شریف میں ہے:

''حضرت اسما رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ: میری شادی حضرت زبیر رضی اللہ عنہ سے ہوئی، ان کے پاس گھوڑے کے علاوہ کوئی مال نہیں تھا، اور خدمت کے لیے کوئی خادم بھی نہیں تھا، میں ان کے گھوڑے کو چارہ کھلانے، ان کی ذمہ داری نبھانے، اونٹنی کے لیے گٹھلیاں کوٹنے، میٹھا پانی لانے، چمڑے کے ڈول کو سلنے، اور آٹا گودھنے کا کام کرتی تھی۔ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جاگیر کے طور پر جو زمین و باغ دیا تھا، جو تین (۳) فرسخ دور تھا، وہاں سے کھجور کی گٹھلیاں منتقل کرتی تھی۔ ایک دن کا واقعہ یہ ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے بلایا اور اونٹ بیٹھا کر مجھے اپنے پیچھے بٹھانا چاہا؛ لیکن میں شرم کی وجہ سے نہیں بیٹھی۔''

حدیث کے الفاظ درج ذیل ہیں:

''عن اسماء بنت ابی بکر قالت: تزوجنی الزبیر، وماله فی

(۱) الجامع لاحکام القرآن: ۲۶۹/۷

الارض من مال، ولامملوک ولاشیئ غیر فرسه، قالت: فکنت أعلف فرسه، وأکفیه مؤنته وأسوسه، وادق النوی لناضحه واعلفه، واستقی الماء، وأخرزز غربه، واعجن..... قالت: فجئت یوما، والنوی علی راسی، فلقیت رسول الله صلی الله علیه وسلم ومعه نفر من اصحابه، فدعانی ثم قال: إخ إخ لیحملنی خلفه، قالت: فاستحییت وعرفت غیرتک."(۱)

اس روایت سے یہ واضح ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اسما کو باہر کام کرتے ہوئے دیکھا؛ لیکن اس پر نکیر نہیں فرمائی۔ اگر یہ ممنوع ہوتا، تو ضرور منع کرتے۔

''الموسوعۃ الفقھیۃ'' میں کتاب وسنت کی روشنی میں بہت واضح انداز میں لکھا ہے کہ:

''اسلام عورتوں کو کام کرنے سے نہیں روکتا ہے، عورت کو بیع وشرا اور تجارت کا حق ہوگا، وہ کسی کو اپنا وکیل بھی بنا سکتی ہے، اور وہ کسی کا وکیل بن بھی سکتی ہے، جب تک وہ احکام شرع کی رعایت کرتے ہوئے کام کرے، کوئی بھی اس کو کام سے نہیں روک سکتا ہے۔''

"**ومع ذلک فالإسلام لایمنع المرأة من العمل، فلها أن تبیع، وتشتری، وأن توکل غیرها، ویوکلها غیرها، وأن تتاجر بمالها ولیس لأحد منعها من ذلک مادامت مراعیة أحکام الشرع وآدابه.**"(۲)

''موسوعہ'' میں ''حاشیہ ابن عابدین'' کے حوالہ سے لکھا ہے کہ کوئی شخص اپنی لڑکی کو کسی عورت کے حوالہ درزی وغیرہ کا کام سیکھنے کے لیے کرسکتا ہے۔

(۱) مسلم شریف، باب جواز ارداف المرأة الأجنبیة إذا اعیت فی الطریق:۲/۲۱۸، (۲) الموسوعۃ الفقھیۃ:۷/۸۲

"**کما أن للأب أن یوجه ابنته للعمل؛ جاء فی حاشیة ابن عابدین: للأب أن یدفع ابنته لإمرأة تعلمها حرفة کتطریز و خیاطة.**"(۱)

خلاصہ یہ ہے کہ عورت بھی کام کرسکتی ہے، اسلام عورتوں کو کام کرنے سے نہیں روکتا ہے۔

عورتوں کے لیے کام کرنے کے سلسلے میں شرعی حدود

البتہ عورتیں کام کرنے میں آزاد نہیں ہیں کہ مردوں کی طرح جس طرح چاہیں کام کریں؛ بل کہ ان کے کام کرنے کی شرعی حدیں ہیں، ان حدود کی رعایت کرتے ہوئے کام کرنے کی اجازت ہوگی۔

"**اذاعملت المرأة فیجب أن یکون فی حدود لاتنا فی مع مایجب من صیانة العرض والعفاف والشرف**".(۲)

معصیت کا کام نہ ہو

پہلی شرط یہ ہے کہ عورت گناہ والا کام نہ کرے، مثلاً گانا نہ گائے، یا ایسا کام نہ کرے، جس میں کوئی فائدہ نہ ہو، اسی طرح ایسا کام نہ کرے، جس سے خاندان والوں کو عار محسوس ہو، یا جس کی وجہ سے خاندان پر کسی طرح کا دھبہ لگے۔

"**لایکون العمل معصیة کالغناء واللهو، وألایکون معیبا مزریا تعیر به أسرتها.**" (۳)

''فتاوی ہندیہ'' میں ہے کہ اگر عورت ایسے کام کے لیے اپنے آپ کو اجارہ پر دے، جو معیوب سمجھا جاتا ہو، تو گھر والوں کو شرعاً یہ اختیار ہوگا کہ اس کو اس کام سے روک دیں۔

"**إذا اجرت المرأة نفسها بما یعاب به، کان لأهلها أن یخرجوها من تلک الإجارة کذافی فتاویٰ قاضی خان.**"(۴)

(۱) الموسوعۃ الفقھیۃ:۷/۸۲، (۲) الموسوعۃ الفقھیۃ:۷/۸۲، (۳) الموسوعۃ الفقھیہ:۷/۸۳، (۴) الفتاوی الھندیہ:۴/۴۶۱

پردۂ شرعی کی رعایت ہو

عورتوں کے کام کرنے کے لیے دوسری شرط یہ ہے کہ پردۂ شرعی کی مکمل رعایت ہو، اجنبی مردوں کے ساتھ کسی طرح کا اختلاط نہ ہو، اگر کام ایسا ہو کہ کسی اجنبی مرد کے ساتھ تنہائی میں رہنا پڑے، یا اس کے ساتھ کسی طرح کا اختلاط ہو، یا اس کے سامنے جانا پڑے، تو اس طرح کے کام کرنے کی قطعاً اجازت نہ ہوگی، اسی طرح راستہ میں آنے جانے میں بھی پردۂ شرعی کی مکمل رعایت کرنی ہوگی۔ کسی اجنبی مرد کے ساتھ اختلاط کی صورت میں مرد وعورت دونوں فتنہ سے مامون نہیں رہ سکتے ہیں۔ کتاب وسنت میں پردہ پر جو زور دیا گیا ہے، وہ واضح ہے۔ مومن مردوں اور مومن عورتوں کو نگاہیں نیچی رکھنے کا حکم دیا گیا ہے، عورتوں کو شیطان کا جال قرار دیا گیا ہے، یہ بھی ارشاد نبوی ہے کہ: جب کسی جگہ اجنبی مرد وعورت ہوں، تو وہاں تیسرا شیطان رہتا ہے۔ فقہا نے یہ صراحت کردی ہے کہ جس کام میں اجنبی مردوں کے ساتھ اختلاط ہو، اس کام کی شرعاً اجازت نہیں ہوگی؛ چناں چہ ''درمختار'' میں یہ مسئلہ ہے کہ لڑکا جب کمانے کے لائق ہوجائے، تو باپ اس کو کمانے میں لگادے، اور اس کی کمائی سے اس پر خرچ کرے گا؛ البتہ لڑکیوں کو کمانے میں نہیں لگا سکتا ہے۔

''وإذا بلغ الذكور حد الكسب يدفعهم الأب إلى عمل، ليكتسبوا أو يوجرهم وينفق عليهم من أجرتهم، بخلاف الإناث.''(۱)

علامہ ابن عابدین شامی ''بخلاف الاناث'' کے تحت لکھتے ہیں:

''(قوله بخلاف الاناث) فليس له أن يوجرهن في عمل، أو خدمة، تاترخانية؛ لأن المستأخر يخلوبها، وذلك سيئ في الشرع ذخيرة، ومفاده أنه يدفعها إلى إمرأة تعلمها حرفة كتطريز وخياطة اذلامحظور فيه.''(۲)

یعنی باپ کے لیے جائز نہیں ہے کہ لڑکیوں کو کسی کام، یا کسی خدمت کے لیے اجارہ پر دے؛

(۱) الدرالمختار علی ھامش ردالمحتار، باب الحضانۃ: ۲۷۲/۵، (۲) ردالمحتار، باب الحضانۃ: ۲۷۲/۵

اس لیے کہ مستاجر کے ساتھ تنہائی ہوگی، اور یہ شرعاً غلط ہے، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ باپ اپنی لڑکیوں کو کسی عورت کے پاس کڑھائی، بنائی اور سلائی، یا کوئی دوسرا کام سیکھانے کے لیے سے سکتا ہے۔

زیب وزینت کے ساتھ نہ نکلے

تیسری شرط یہ ہے کہ اگر کام کے لیے گھر سے نکلنا ہو، تو زیب وزینت کے ساتھ نہ نکلے، یا ایسی ہیئت اختیار نہ کرے، جو فتنہ کا باعث ہو، جس سے لوگوں کی نظریں اس کی طرف اٹھنے لگیں؛ بل کہ معمولی لباس میں نکلے۔

اللہ تعالیٰ نے ازواج مطہرات کو مخاطب کرکے فرمایا کہ:

''وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُوْلٰى''.(۱)

''جاہلیت اولیٰ کی طرح بن سنور کر نہ نکلیں۔''

گرچہ خطاب ازواج مطہرات سے ہے؛ لیکن ان کے توسط سے تمام عورتیں مراد ہیں۔

دوسری جگہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

''وَلَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ إِلَّا مَاظَهَرَ مِنْهَا.''(۲)

اور عورتیں اپنی زینت کو ظاہر نہ کریں؛ مگر وہ جو ظاہر ہوجائیں، مثلاً چہرہ اور ہتھیلی۔ چہرہ اور ہتھیلی کو فقہا نے ضرورتاً عورتوں کے ستر سے خارج قرار دیا ہے؛ لیکن چوں کہ فتنہ کا دور ہے، اور فتنہ زیادہ تر چہرہ کے ذریعہ آتا ہے؛ اس لیے فتنہ کے پیش نظر چہرہ کے چھپانے کو بھی ضروری قرار دیا گیا ہے۔ حدیث شریف میں ہے کہ دوسروں کے لیے زیب وزینت اختیار کرنے والی عورت قیامت کے دن تاریکی میں ہوگی، اس کے سامنے کوئی روشنی نہیں ہوگی۔

''الرافلة في الزينة في غير اهلها كمثل ظلمه يوم القيامة لانورلها.''(۳)

(۱) الاحزاب/۳۳، (۲) النور/۳۱، (۳) (ترمذی شریف، ابواب الرضاع، باب ماجاء فی کراھیۃ خروج النساء فی الزینۃ

دوسری روایت میں اس طرح کی عورتوں کو زانیہ قرار دیا گیا ہے۔

''فتح القدیر'' میں ہے:

''وحیث أبحنالها الخروج فانما یباح یشرط عدم الزینة، وتغییر الهیئة الی مالایکون داعیة الی نظر الرجال والاستمالة.''(۱)

''یعنی جن صورتوں میں عورتوں کو نکلنے کی اجازت ہے، وہ اس شرط کے ساتھ ہے کہ زیب وزینت اختیار نہ کریں، اور ایسی ہیئت نہ بدلیں، جن سے لوگ اس کی طرف دیکھیں، اور اس کی طرف مائل ہوں۔''

اندرون خانہ رہ کر کام کرنا زیادہ بہتر ہے

باہر نکل کر کام کرنے، یا کسی ادارہ میں ملازمت کرنے کے جو نتائج ہیں، وہ سامنے ہیں، مسلسل فتنے ابھر کر سامنے آتے ہیں، عموماً عصمت وعفت محفوظ نہیں رہتی، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ عورتیں گھروں میں رہیں، اور گھر کے کام کو انجام دیں، عورتیں گھر کی ملکہ ہیں، ان کی یہ شان باقی رہنی چاہیے، اسی میں عافیت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ازواج مطہرات کو مخاطب کر کے فرمایا:

''وَقَرْنَ فِیْ بُیُوْتِکُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِیَّةِ الْاُوْلٰی.''(۲)

''اور قرار پکڑو اپنے گھروں میں، اور دکھلائی نہ پھرو، جیسا کہ دکھلانا دستور تھا پہلے جہالت کے وقت۔''

گرچہ یہ خطاب ازواج مطہرات کو ہے؛ لیکن اس میں تمام عورتیں شامل ہیں، اور یہ حکم تمام عورتوں کے لیے ہے۔

علامہ قرطبی نے ''الجامع لاحکام القرآن'' میں اس آیت کے تحت لکھا ہے:

''الثانیة: معنی هذه الآیة الأمر بلزوم البیت، وان کا الخطاب لنساء النبی صلی الله علیه وسلم، فقد دخل غیرهن فیه بالمعنی،

(۱) شرح فتح القدیر باب الفقه وفصل وعلی الزوج ان یسکنها: ۲۹۹/۴، (۲) الاحزاب/ ۳۳

هذا لولم یرد دلیل یخص جمیع النساء، کیف والشریعة طافحة بلزوم النساء بیوتهن والانکفاف عن الخروج منها الا لضرورة.'' (۱)

اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ عورتوں کو گھروں میں رہنے کا حکم دیا گیا ہے، اگرچہ ازواج مطہرات کو خطاب کیا گیا ہے؛ لیکن معناً دوسری عورتیں بھی داخل ہیں، اس حکم میں دوسری عورتوں کو اس آیت سے داخل کرنے کی ضرورت اس وقت ہے، جب کہ کوئی دوسری دلیل تمام عورتوں کے حق میں نہ ہوں؛ حالاں کہ شریعت بھری پڑی ہے، جس میں عورتوں کو گھروں میں رہنے کا حکم اور بلاضرورت گھروں سے نکلنے کی ممانعت موجود ہے۔

حضرت اسما بنت ابی بکر رضی اللہ عنہا والی روایت جو اوپر مذکور ہوئی، اسی کے تحت امام نووی رقم طراز ہیں:

''وانما الواجب علی المرأة شیئان تمکینها زوجها من نفسها، وملازمة بیته.''(۲)

''اور عورت پر دو چیزیں واجب ہیں، ایک تو یہ کہ اپنے شوہر کو اپنے اوپر قابو دے، دوسرے یہ کہ اس کے گھر میں رہے۔''

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے درمیان نہایت ہی عادلانہ ومنصفانہ فیصلہ فرما کر قیامت تک آنے والی پوری امت کو ایک اہم سبق دیا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اندرون خانہ کے کاموں کی ذمہ داری حضرت فاطمہ کو دی اور بیرون خانہ کے کاموں کی ذمہ داری حضرت علی رضی اللہ عنہ کو دی۔ اس سے صاف واضح ہے کہ عورتیں گھر کی ملکہ ہیں، وہ گھر کے اندر رہ کر کام کریں گی، باہر نکل کر ہوس پرستوں کی ہوس کی شکار نہیں ہوں گی۔

علامہ کاسانی نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب ''بدائع الصنائع'' میں ایک حدیث کے حوالہ سے اس تقسیم کو ذکر کیا ہے:

(۱) الجامع لاحکام القرآن: ۱۷۹/۷، (۲) مسلم شریف: ۲۱۸/۲

"بماروی ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قسم الاعمال بین علی و فاطمة رضی الله عنهما، فجعل اعمال الخارج علی علی، واعمال الداخل علی فاطمة، رضی الله عنهما."(۱)

شوہر یا کسی ولی کی اجازت

عورتیں خواہ گھر میں کام کریں، یا گھر سے باہر، بہ ہر صورت اگر غیر شادی شدہ ہیں، تو اپنے ولی سے اور اگر شادی شدہ ہیں، تو شوہر سے اجازت لے کر کام کریں، بلا اجازت کام نہ کریں، اگر ان کو کام سے روک دیا جائے، تو وہ رک جائیں؛ چوں کہ بیوی کا نفقہ شوہر پر لازم ہے، اور اس کی وہ پوری کفالت کرتا ہے؛ اس لیے بیوی کو ہر اس عمل سے روک سکتا ہے، جو کمائی کا ذریعہ ہو۔ اسی طرح شوہر اپنی بیوی کو ہر اس کام سے روک سکتا ہے، جس سے اس کے حقوق فوت ہو رہے ہیں، یا اس کے حقوق کی ادائے گی میں کوتاہی ہو، یا اس کے حقوق کی تنقیص ہو رہی ہو، یا اس کام کے لیے گھر سے نکلنا پڑے؛ البتہ اگر عورت گھر میں رہ کر کوئی ایسا کام کرے، جس سے شوہر کو کسی طرح کا نقصان نہ ہو، تو اس طرح کے کام سے شوہر کو نہیں روکنا چاہیے؛ اس لیے کہ اگر عورت گھر میں پڑی رہے اور کوئی کام نہ کرے، تو نفس وشیطان کے وساوس کی شکار ہو سکتی ہے، یا خلاف شرع امور انجام دے سکتی ہے۔

علامہ ابن عابدین "شامی" میں رقم طراز ہیں:

"بل له ان یمنعها من الاعمال کلها المقتضیة للکسب؛ لأنها مستغنیة عنه لوجوب کفایتها علیه، وکذا من العمل تبرعا لأجنبی بالأولی،.... والذی ینبغی تحریره ان یکون له منعها عن کل عمل یؤدی الی تنقیص حقه، أو ضرورة أولی إلی خروجها من بیته، أما العمل الذی لاضرر له فیه، فلاوجه لمنعها عنه، خصوصا فی حال

(۱) بدائع الصنائع، کتاب النفقة: ۲۲۱۵/۵

غیبته من بیته، فإن ترک المرأة بلاعمل فی بیتها یؤدی الی وساوس النفس والشیطان، أو الإشتغال بمالا یعنی مع الاجانب والجیران." (۱)

واضح رہے کہ اگر عورت پر کوئی کام فرض اور ضروری ہو، اس کے بغیر عورت کے لیے شرعی، دینی یا دنیوی نقصان ہونے والا ہو، تو اس کام کو وہ عورت شوہر کی اجازت کے بغیر بھی کر سکتی ہے، اور اگر گھر سے نکلنا پڑے، تو پردۂ شرعی کی رعایت کرتے ہوئے نکل بھی سکتی ہے، مثلاً عورت پر حج فرض ہے، تو وہ شوہر کی اجازت کے بغیر بھی وہ حج فرض کے لیے کسی محرم کے ساتھ جا سکتی ہے، اسی طرح شوہر اپنی بیوی کا نفقہ ادا نہیں کر رہا ہے، یا اس عورت پر دوسروں کا نفقہ واجب ہے، تو اس صورت میں شوہر اجازت دے یا نہ دے، وہ کام کر سکتی ہے، اور بیوی شوہر کی اجازت کے بغیر بھی نکل سکتی ہے؛ جب کہ اس نے مہر معجّل ادا نہ کیا ہو، اسی طرح جس گھر میں عورت ہو، اس کے گرنے کا اندیشہ ہو، تو بھی شوہر کی اجازت کے بغیر نکل سکتی ہے، نیز عورت پر کسی کا قرض ہو، اس کی ادائے گی ضروری ہو، تو اس صورت میں کام کرنے کے لیے شوہر کی اجازت ضروری نہیں ہے۔

"یجوز للرجل ان یأذن لها بالخروج الی سبعة مواضع: زیارة الأبوین، و عیادتهما، و تعزیتهما أو أحدهما، وزیارة المحارم؛ فإن کانت قابلة أو غسالة، أو کان لها علی اٰخر حق یخرج بالإذن وبغیر الإذن، والحج علی هذا..... والمرأة قبل أن تقبض مهرها لها الخروج فی حوائجها، وتزور الأقارب بغیر اذن الزوج، فإن اعطاها المهر لیس لها الخروج إلا بإذن الزوج، وهکذا فی الخانیة، إلا أنه زادأنها تخرج بغیر الإذن ایضاً إذا کانت فی منزل یخاف السقوط علیها،..... بخلاف الحج الفرض حقه لایقدم علی فرض العین."(۲)

(۱) ردالمحتار، کتاب النفقة: ۶۰۳/۲، (۲) البحر الرائق، باب النفقة: ۳۳۱/۴

''الموسوعۃ الفقھیۃ'' میں ہے:

"والنصوص الدالة على جواز عمل المرأة كثيرة، والذى يمكن استخلاصه منها، أن للمرأة الحق فى العمل بشرط إذن الزوج للخروج إن استدعى عملها الخروج، وكانت ذات زوج، ويسقط حقه فى الإذن اذا امتنع عن الانفاق عليها."(۱)

سفر شرعی میں محرم ضروری ہے

عورت کے لیے شوہر کی اجازت سے پردۂ شرعی کی رعایت کرتے ہوئے باہر جا کر کمانے کی گنجائش ہے؛ لیکن ضروری ہے کہ سفر شرعی نہ ہو، اگر سفر شرعی ہو، تو ساتھ میں محرم کا ہونا ضروری ہے، بغیر محرم کے سفر شرعی نہیں کر سکتی ہے۔ حدیث شریف میں سخت ممانعت آئی ہے:

"عن ابى سعيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لايحل لامرأة تومن بالله واليوم الأخر ان تسافر سفرا، فيكون ثلاثة ايام فصاعد إلا و معها ابوها، أواخوها، أوزوجها، اوابنها، او ذومحرم منها."(۲)

عورت کا نفقہ کس پر؟

یہاں پر ایک بحث یہ ہے کہ عورت کا نفقہ کس پر واجب ہے؟ خود اس پر یا کسی دوسرے پر؟ اگر اس پر واجب نہیں ہے، تو پھر کمانے کی ضرورت بھی نہیں پڑے گی۔ کتب فقہ میں اس کی صراحت موجود ہے کہ اگر عورت غیر شادی شدہ ہے، تو شادی ہونے تک اس کا نفقہ اس کے والد پر واجب ہے، اور اگر شادی شدہ ہے، تو اس کا نفقہ اس کے شوہر پر واجب ہے۔

اللہ تعالیٰ نے مردوں کو عورتوں پر قوام وحاکم بنایا ہے؛ اس لیے کہ عورتوں کے نفقہ کی ذمہ داری مردوں پر ہے:

(۱) الموسوعۃ الفقہیۃ: ۸۲/۷، (۲) ترمذی شریف: ۱۳۹/۱، ابواب الرضاع

"الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ" (۱)

''مرد عورتوں پر قوام ہیں؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان میں سے بعض کو بعض پر فضیلت دی ہے، اور اس لیے کہ وہ اپنا مال خرچ کرتے ہیں۔''

عورتوں پر مردوں کی قوامیت یہ ہے کہ وہ عورتوں کی تعلیم وتربیت کریں، ان کو گھروں میں روک کر رکھیں، گھروں سے نہ نکلنے دیں، عورتوں پر بھی شریعت کے حدود میں رہتے ہوئے ان کی اطاعت لازم ہے۔ اگر مرد عورتوں پر خرچ نہ کریں، تو پھر قوامیت باقی نہ رہے گی۔

''الجامع لاحکام القرآن'' میں ہے:

"فقيام الرجال على النساء هو على هذا الحد، وهو ان يقوم بتدبيرها و تأديبها وإمساكها فى بيتها، و منعها من البروز، وأن عليها طاعته، وقبول أمره مالم تكن معصية..... أنه متى عجز عن نفقتها لم يكن قواما عليها."(۲)

"وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ.... وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِكَ."(۳)

''اگر عورت مطلقہ ہے، یا شوہر کا انتقال ہو چکا ہے، اور اس کے پاس مال نہیں ہے، تو اس کا نفقہ اس کے وارثین پر بہ قدر میراث واجب ہوگا۔''

"والنفقة لكل ذى رحم محرم إذا كان صغيرافقيرا، أو كانت إمرأة بالغة فقيرة، اوكان ذكرا بالغا فقيرا زمنا، اوأعمى..... ويجب ذٰلك على مقدار الميراث ويجبر عليه."(۴)

(۱) النساء/ ۳۴، (۲) الجامع لأحکام القرآن: ۱۶۹/۳۔ مزید دیکھیے: البحر الرائق، باب النفقۃ: ۲۹۳/۴، الفتاوی الھندیہ، باب النفقۃ: ۵۶۰/۱، (۳) البقرہ/ ۲۳۳، (۴) (ہدایہ علی ھامش شرح فتح القدیر، باب النفقۃ: ۴۱۹/۴-۴۲۰

عورت پر نفقہ واجب ہے یا نہیں؟

عام طور سے تو عورتوں کا نفقہ مردوں پر واجب ہوتا ہے؛ لیکن بعض صورتوں میں عورتوں پر بھی نفقہ واجب ہوتا ہے۔ اس کی تفصیلات درج ذیل ہیں:

کتب فقہ میں یہ صراحت موجود ہے کہ نابالغ اولاد، یا بالغہ غیر شادی شدہ لڑکی، یا مجبور، اپاہج بالغ لڑکے کا نفقہ باپ پر واجب ہے۔ اس صورت میں ماں پر نفقہ واجب ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں فقہائے کرام کی دونوں روایتیں ملتی ہیں: ظاہر روایت کے مطابق کل نفقہ باپ پر لازم ہوگا، ماں پر نہیں؛ لیکن دوسری روایت کے مطابق ماں باپ دونوں پر بہ قدر میراث نفقہ واجب ہوگا، یعنی باپ پر دو ثلث اور ماں پر ایک ثلث واجب ہوگا۔ اور اگر باپ کے علاوہ کوئی دوسرا وارث ہو، تو ماں پر اور دیگر وارثین پر ان کی میراث کے بہ قدر نفقہ واجب ہوگا۔ مثلاً اگر باپ کی جگہ پر دادا ہو، اور ماں بھی ہو، تو چوں کہ اس صورت میں ماں کو ایک ثلث اور دادا کو دو ثلث حصہ ملتا ہے، اسی اعتبار سے دونوں پر نفقہ واجب ہوگا۔ اگر تنگ دست اور پریشان حال شخص ہو، اور اس کے صرف ایک بھائی اور ایک بہن ہوں، تو چوں کہ بھائی دو ثلث کا اور بہن ایک ثلث کی حق دار ہے؛ اس لیے بھائی پر دو ثلث اور بہن پر ایک ثلث نفقہ واجب ہوگا۔ اسی طرح اگر اس کی تین بہنیں ہوں، ایک حقیقی، ایک باپ شریک اور ایک ماں شریک تو نفقہ کو پانچ حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، اس میں سے تین حصے حقیقی بہن کے ذمہ ہوں گے، اور ایک ایک حصہ باپ شریک و ماں شریک بہن کے ذمہ لازم ہوگا؛ اسی لیے کہ وہ اسی تناسب سے میراث سے حصہ پائیں گے۔ اور اگر ایک ماں شریک بھائی اور ایک ماں شریک بہن ہو، تو دونوں پر نصف نصف واجب ہوگا؛ اس لیے کہ میراث میں ان دونوں کو برابر حصہ ملے گا۔

ہدایہ میں ہے:

"وتجب نفقة الإبنة البالغة والإبن الزمن، علىٰ ابويه أثلاثا، على الأب الثلثان، وعلى الام الثلث؛ لأن الميراث لهما علىٰ هذا المقدار؛ قال العبد الضعيف: هذا الذى ذكره رواية الحصاف

والحسن، وفى ظاهر الرواية: كل النفقة على الأب لقوله تعالىٰ: وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن ..... وفى غير الوالد يعتبر قدر الميراث حتى تكون نفقة الصغير على الأم والجد أثلاثا، ونفقة الأخ المعسر على الأخوات المتفرقات الموسرات أخناسا على قدر الميراث."(۱)

اس کے تحت علامہ ابن ہمام "شرح فتح القدیر" میں لکھتے ہیں:

"مثاله إذا كان له اخ شقيق أولأب، وأخت شقيقة أولأب، فالنفقة عليهما أثلاثا، على الاخ الثلثان، وعلى الأخت الثلث؛ لأن ميراثهما منه كذلك ولو كانالأم وجبت عليهما نصفين كإرثهما، (قوله على الأخوات المتفرقات) بأن تكون اخت شقيقة، وأخرى لأب، وأخرى لأم، أخماسا ثلاثة، أخماسهاعلى الشقيقة، وخمس على التى لأب، وخمس على التى لأم؛ لأن ميراثهن منه كذلك بواسطة الرد عليهن."(۲)

اسی طرح اگر شوہر کسی وجہ سے اپنی بیوی کا نفقہ ادا نہیں کر پا رہا ہے، اور عورت کمانے کے لائق ہے، یا عورت مطلقہ ہے، عدت گزر چکی ہے، یا شوہر کا انتقال ہو چکا ہے، اور عورت کے پاس زندگی گزارنے کے لیے مال نہیں ہے، اور وہ کمانے کے لائق ہے، تو ان صورتوں میں وہ خود کما کر اپنی زندگی گزارے گی اور نفقہ کا انتظام خود کرے گی۔

مذکورہ بالا تمہیدات کے بعد سوال کے جوابات درج ذیل ہیں:

جواب (۱) شریعت اسلامی خواتین کے لیے کسب معاش کو کس نظر سے دیکھتی ہے؟ اس سوال کا جواب اوپر کی تمہید سے واضح ہے کہ کتاب وسنت میں حلال روزی کمانے اور اس کے استعمال

(۱) الہدایہ: ۲/۴۴۷، (۲) شرح فتح القدیر: ۴/۴۲۱ باب النفقۃ

کرنے کی جو فضیلت آئی ہے، وہ مردوں کے ساتھ خاص نہیں ہے، اور تخصیص کی کوئی وجہ بھی نظر نہیں آتی ہے۔ جس طرح مرد کسب معاش کے محتاج ہوتے ہیں، اسی طرح عورتیں بھی کسب معاش کر سکتی ہے، شرعاً جائز و درست ہوگا۔ سورۂ مریم میں حضرت مریم علیہا السلام کو تر کھجوروں کی شاخ ہلا کر کھانے کا حکم دینا، سورۂ قصص میں حضرت شعیب علیہ الصلوٰۃ والسلام کی دونوں لڑکیوں کا والد کی اجازت سے جانوروں کو پانی پلانے کے لیے جانا، اسی طرح حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کا اپنے شوہر کی خدمت کرنا، کھجور کی گٹھلیوں کو باغ سے سر پر لاد کر لانا، اس بات کی واضح دلیل ہے کہ عورتوں کے لیے کسب معاش کی شرعاً اجازت ہے؛ بل کہ اگر ان کی کفالت کرنے والا کوئی نہ ہو، مثلاً شوہر اپاہج ہو، اس کے پاس مال نہ ہو، اور وہ کمانے کے لائق بھی نہ ہو، یا عورت مطلقہ ہو اور اس کی عدت گزر چکی ہو، یا شوہر کا انتقال ہو چکا ہو، اور اس کے پاس مال نہ ہو، یا مذکورہ بالا تفصیلات کے مطابق اس پر اولاد یا دیگر رشتہ داروں کا نفقہ واجب ہو، تو ان حالات میں بہ قدر کفاف کسب معاش فرض ہوگا۔ اور اگر اس کی کفالت ہو رہی ہو، اس پر کسی کا نفقہ واجب نہ ہو، تو فقیروں یا دینی کاموں پر صدقہ کرنے کی غرض سے، یا رشتہ داروں کی دل جوئی کے لیے کمانا مستحب ہے، اور حرام مال کمانا، یا ایسی کمائی جس سے عزت و آبرو اور دین خطرہ میں ہو، حرام ہے۔

جواب (۲) اگر عورت کی کفالت کرنے والا کوئی نہ ہو، اور وہ کمانے کے لائق ہو، تو وہ پردۂ شرعی کی رعایت کرتے ہوئے خود کما کر اپنے اخراجات پوری کرے گی، اسی طرح اولاد کا نفقہ بہ قدر میراث ماں پر واجب ہے؛ جب کہ باپ نہ ہو، اور اولاد کمانے کے لائق نہ ہو، یا دوسرے مجبور رشتہ دار مثلاً ماں باپ، دادا، بھائی، بہن وغیرہ کا نفقہ بھی عورت پر بہ قدر میراث واجب ہے، جیسا کہ تفصیل اوپر گزر چکی ہے۔

جواب (۳) جب کہ تنگی و ترشی سے کام چل سکتا ہے، اور چلتا ہے تو محض معیار زندگی کو بلند کرنے کے لیے یا وقت گزاری اور اثاثہ جمع کرنے کی غرض سے عورتوں کے لیے کسب معاش شرعاً محمود و پسندیدہ معلوم نہیں ہوتا ہے؛ گرچہ جواز کی گنجائش نظر آتی ہے۔

جواب (۴) جن حالات میں عورت کے لیے کسب معاش ضروری ہے، ان میں شوہر، یا کسی ولی سے اجازت لینا ضروری نہیں ہے، بلا اجازت وہ کام کر سکتی ہے، جن حالات میں عورتوں کے لیے کسب معاش ضروری نہیں ہے، ان حالات میں اجازت لینا ضروری ہے، بلا اجازت وہ کام نہ کرے؛ بل کہ اگر ولی یا شوہر روک دے، تو رک جائے، اوپر گزر چکا ہے کہ چوں کہ عورت کی کفالت کی ذمہ داری شوہر کی ہے؛ اس لیے شوہر اپنی بیوی کو کمانے سے روک سکتا ہے، اسی طرح ہر اس عمل سے روک سکتا ہے، جس سے اس کے حقوق فوت ہو رہے ہوں، یا اس کے حقوق کی ادائے گی میں کوتاہی ہو، یا شوہر کے لیے نقصان کا باعث ہو، یا اس عمل کے لیے شوہر کے گھر سے نکلنا پڑے۔

جواب (۵) اسی طرح جن حالات میں عورت کے لیے کسب معاش ضروری ہے، ان حالات میں گھر سے باہر نکلنے کے لیے ولی، یا شوہر سے اجازت لینا ضروری نہیں ہے، بلا اجازت بھی وہ گھر سے نکل کر کام کر سکتی ہے؛ البتہ رات میں باہر نہیں رہ سکتی ہے، رات میں اپنے گھر میں جہاں وہ رہتی ہے، گزارے گی۔ اور جن حالات میں کسب معاش عورت پر ضروری نہیں ہے، ان حالات میں شادی سے قبل ولی اور شادی کے بعد شوہر سے اجازت لینا ضروری ہے، بلا اجازت وہ گھر سے باہر نکل کر کام نہیں کر سکتی ہے۔ اگر سفر شرعی ہے، تو ساتھ میں محرم کا ہونا بھی ضروری ہے، بلا محرم سفر کرنا گناہ عظیم ہے۔ وہ شرعی حدود درج ذیل ہیں:

۱۔ گناہ کا کام نہ ہو، اگر گناہ کا کام ہو، تو اس کی قطعاً اجازت نہیں ہوگی؛ لہٰذا گانا گانے کی اجازت نہیں ہوگی، اسی طرح کوئی ایسا کام نہ کریں، جو بے فائدہ ہو، یا جس سے خاندان والے عار محسوس کریں۔

۲۔ پردۂ شرعی کی مکمل رعایت ضروری ہے، ایسی ملازمت کی قطعاً اجازت نہیں ہوگی، جس میں کسی اجنبی مرد کے ساتھ اختلاط ہو، اس کے ساتھ تنہائی ہو، یا اس کے سامنے جانا پڑے۔ اس حکم شرعی پر سختی کے ساتھ عمل کرنا ضروری ہے، اس میں کسی طرح کا نرم گوشہ اختیار نہیں کرنا چاہیے؛ ورنہ اس وقت عورتوں کی بے حیائی، بے پردگی اور اجنبی مردوں کے ساتھ مل کر کام کرنے کا جو

خطرناک نتائج سامنے آرہے ہیں، وہ بہت ہی افسوس ناک اور شرمناک ہیں، کوئی بھی باغیرت انسان اس کو برداشت نہیں کرسکتا ہے۔ اس وقت بالعموم لوگوں کے رگ وپے میں دنیا کی محبت اس قدر سرایت کرگئی ہے، اور لوگ مادیت کے پیچھے اس قدر سرگرداں ہیں کہ اپنی عزت وآبرو کی حفاظت کا بھی خیال نہیں رکھتے، اللہ تعالیٰ سب کی حفاظت فرمائے۔

۳۔ اگر عورتوں کو کام کرنے کے لیے گھر سے باہر نکلنا ہو، تو زیب وزینت، بناؤ سنگھار اور عمدہ لباس میں نہ نکلیں، جس سے لوگوں کی نگاہ ان کی طرف اٹھے اور لوگوں کا میلان ان کی طرف ہو۔

۴۔ اگر عورت غیر شادی شدہ ہو، تو اپنے ولی سے اور اگر شادی شدہ ہو، تو اپنے شوہر سے اجازت لے کر کام کرے، خواہ گھر میں ہو یا گھر کے باہر؛ البتہ اگر وہ ضرورت مند ہو، تو بلا اجازت بھی کام کرسکتی ہے۔

جواب(۷) جس ادارہ میں کام کرنے والی عورتیں ہوں؛ لیکن ذمہ دار مرد ہو، تو اس ادارہ میں عورتیں کام کرسکتی ہیں؛ البتہ ذمہ دار سے بھی پردۂ شرعی ضروری ہے، بہتر تو یہ ہے کہ ذمہ دار مرد اپنی کسی محرم عورت کو ساتھ رکھے؛ تاکہ حسب ضرورت وہ عورتوں سے بات کرسکے؛ لیکن اگر اس طرح کی شکل نہیں بن سکے اور ذمہ دار مرد سے بات کرنے کی ضرورت پیش آئے، تو پردہ میں رہ کر بات کرلیں، یا خود ذمہ دار کو ضرورت ہو، تو پردہ میں رہ کر بات کرے، ذمہ دار مرد کے سامنے ملازمہ عورت کا بے پردہ جانا خطرہ سے خالی نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کو مخاطب کرکے فرمایا کہ: اگر تم ازواج مطہرات سے کچھ مانگنا ہو، تو پردہ کے پیچھے سے مانگو، یہ تمھارے اور تمھارے دلوں کی پاکیزگی کا عمدہ ذریعہ ہے۔

"وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعاً فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ." (۱)

صحابۂ کرام اور ازواج مطہرات جو کائنات کے بہترین مرد اور بہترین عورتیں ہیں، جن

(۱) الاحزاب/۵۳

کے تقویٰ وطہارت، ان کی عفت وپاک دامنی اور پاکیزگی کی قسم کھائی جاسکتی ہے، ان کو پردہ کے پیچھے سے مانگنے اور دینے کا حکم ہے۔

آیت کریمہ "وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ" سے گرچہ کچھ فقہا نے چہرہ اور ہتھیلی کو آزاد عورتوں کے ستر سے خارج قرار دیا ہے، جس سے ملازمہ عورتوں کے لیے ذمہ دار مرد کے سامنے چہرہ اور ہتھیلی کھول کر ضرورتاً جانے کی اجازت معلوم ہوتی ہے؛ لیکن چوں کہ فتنہ عموماً چہرہ کے دیکھنے سے پیدا ہوتا ہے، اور اس دور میں فسق وفجور عام ہے؛ اس لیے نماز کے علاوہ چہرہ اور ہتھیلی کو بھی ستر میں داخل کیا گیا ہے، اور اجنبی مردوں کے سامنے ان دونوں کو چھپانا بھی ضروری قرار دیا گیا ہے۔ حالات کے پیش نظر اسی قول پر فتویٰ ہے، اور اسی پر عمل بھی ہونا چاہیے۔

جواب(۸) جہاں مرد وعورت دونوں مخلوط طور پر کام کرتے ہوں، اور پردۂ شرعی کا کوئی نظم نہ ہو، وہاں عورتوں کے لیے ملازمت کی شرعاً اجازت نہیں ہوگی، خواہ جوان عورتیں ہوں، یا سن رسیدہ، مسلمان عورتوں کے لیے اس سے احتراز لازم ہے۔ اللہ تعالیٰ رازق ہے، اس کی صفت رزاقیت پر اعتماد کرکے شریعت کے حدود میں رہ کر کام کریں۔

جواب(۹) پردۂ شرعی تو بہ ہر حال لازم ہے، اور مرد عورت کے اختلاط سے اجتناب ضروری ہے، کم وبیش کا فرق ملحوظ نہیں رکھا جائے گا، خواہ دوکان میں خرید وفرخت کا معاملہ ہو، یا آفس میں بیٹھ کر کام کرنے کا ہو، بہ ہر صورت شرعی حدود کی رعایت ضروری ہوگی، ہاں اگر کوئی عورت آفس میں پردہ کے ساتھ بیٹھ کر کام کرتی ہے، اور کسی طرح کے فتنہ کا اندیشہ نہیں ہے، تو اس کے لیے کام کرنے کی گنجائش ہوگی؛ ورنہ نہیں ہوگی۔

جواب(۱۰) عورت ملازمت کی غرض سے اپنے گھر سے دور اندرون ملک یا بیرون ملک مستقل قیام کرسکتی ہے، بہ شرط یہ کہ اس کے ساتھ اس کا کوئی محرم رہتا ہو، اور دیگر شرعی حدود کی رعایت بھی ہو۔

محمد جنید عالم ندوی قاسمی

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

(۱۴)

مختلف النوع ملازمتیں اوران کا شرعی حکم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مختلف النوع ملازمتیں اوران کا شرعی حکم

اسلام فقہ اکیڈمی انڈیا کی طرف سے ہونے والے بیسویں فقہی سمینار کے لیے جو سوالات، جوابات کے لیے بھیجے گئے ہیں، وہ نہایت ہی اہم ہیں، اور وقت کی ضرورت بھی ہیں۔ ان میں خاص طور سے مختلف النوع ملازمتوں سے متعلق جو سوالات اٹھائے گئے ہیں، وہ وقت وحالات کے اعتبار سے بہت ہی اہم اور ضروری ہیں، اوران کے جوابات مشکل اور پیچیدہ بھی ہیں، اللہ پاک اکیڈمی کے ذمہ داروں کو جزائے خیر دے، اُن کی خدمات کو قبول فرمائے، اور اکیڈمی کو ترقیات سے نوازے، آمین۔ ماضی میں اکیڈمی کی طرف سے فقہی سمینار منعقد کر کے بہت سارے نئے اور پیچیدہ مسائل کا حل پیش کر کے امت کی ضرورت پوری کی گئی، اور الحمد للہ یہ سلسلہ اب تک پوری کام یابی کے ساتھ جاری ہے اور آئندہ بھی ان شاء اللہ جاری رہے گا۔ اکیڈمی کے ان کارناموں سے یہ واضح ہے کہ فقہ اسلامی کا دائرہ بہت ہی وسیع ہے، اوراس کا دامن تنگ نہیں ہے اور فقہ اسلامی میں حالات کا مقابلہ کرنے اور جدید مسائل کو حل کرنے کی پوری صلاحیت موجود ہے۔ ہم اس موقع پر اکیڈمی کے بانی حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب نور اللہ مرقدہ کو فراموش نہیں کر سکتے ہیں، اللہ پاک ان کی قبر کو نور سے بھر دے، ان کے درجات کو بلند فرمائے اور ہم سب لوگوں کی طرف سے ان کو بہتر بدلہ عطا فرمائے۔ آمین

مجھے مقالہ لکھنے کے لیے جو موضوع دیا گیا ہے، ''وہ مختلف النوع ملازمتیں اوران کا شرعی حکم'' ہے، اس عنوان کا پہلا سوال ہے کہ کیا مسلمانوں کے لیے فوج کی ملازمت جائز ہے؟

فوج کی ملازمت

فوج کی ملازمت کے سلسلے میں جب غور کرتے ہیں، تو اس میں کچھ نفع سمجھ میں آتا ہے، اور کچھ نقصان، بعض اعتبار سے یہ ملازمت جائز اور ضروری معلوم ہوتی ہے، اور بعض اعتبار سے ناجائز معلوم ہوتی ہے۔

بعض دفعہ فوجیوں کو اپنے کمانڈر کے حکم سے مسلمانوں پر گولیاں چلانی پڑتی ہیں اور ان مسلمان فوجیوں کی گولیوں کے شکار مسلمان ہوتے ہیں۔ نیز بعض دفعہ جن پر گولیاں چلائی جاتی ہیں، وہ مجرم اور ظالم کے بہ جائے مظلوم اور معصوم ہوتے ہیں، ایسے مظلوم اور معصوم پر گولی چلانے کی اجازت کیسے ہوگی؟ یہ اور اس طرح کی دیگر خرابیوں کی وجہ سے فوج کی ملازمت ناجائز معلوم ہوتی ہے؛ لیکن دوسری طرف بہت ساری حکمتیں و مصلحتیں اور بہت سارے نکات ہیں، جن سے فوج کی ملازمت جائز ہی نہیں؛ بل کہ ضروری معلوم ہوتی ہے۔

(الف) حلال روزی کمانا شرعاً جائز و درست ہی نہیں؛ بل کہ باعث اجر و ثواب ہے، اور حلال روزی استعمال کرنے سے عمل صالح کی توفیق ملتی ہے۔ کسب معاش بعض دفعہ فرض ہو جاتا ہے، کتب فقہ میں یہ صراحت ملتی ہے کہ: اتنی مقدار کمانا فرض ہے، جو اپنے اور اپنے اہل و عیال کے نفقہ کے لیے کافی ہو، اسی طرح دیون کی ادائے گی کے لیے کمانا فرض ہے۔ ہر شخص کے پاس اتنے پیسے نہیں ہوتے کہ وہ تجارت کر سکے، اور ملازمت بھی جلدی نہیں ملتی ہے۔ اگر مسلمانوں کے لیے فوج کی نوکری سے روک لگادی جائے، تو گویا کہ ان کو ایک جائز ذریعۂ معاش سے روکا جارہا ہے۔

"فرض: وهو الكسب بقدر الكفاية لنفسه، وعياله، وقضاء ديونه الخ." (۱)

(ب) فوجیوں کا اصل کام ملک کی سرحدوں کی حفاظت ہے، اور حسب ضرورت ملک کے اندر امن وامان قائم رکھنا ہے، اور حفظِ جان، حفظ مال و حفظ عرض، شریعت کے اہم اصول ہیں،

(۱) الفتاوی الھندیہ، الباب الخامس عشر فی الکسب: ۳۴۸/۵-۳۴۹

جن کی رعایت ضروری ہے۔ ان کے پیش نظر ملک کی سرحدوں کی حفاظت اور ملک میں امن وامان قائم رکھنا شرعاً محمود و پسندیدہ ہی نہیں؛ بل کہ ضروری ہے؛ ورنہ اگر دوسرے ملک نے حملہ کر کے قبضہ کرلیا، تو جان بھی جائے گی اور مال بھی، نیز عزت بھی خطرے میں پڑ جائے گی، اس اعتبار سے بھی فوج کی ملازمت ضروری ہے۔

(ج) مسلمان عموماً سرکاری ملازمتوں میں کم ہیں، جس تناسب سے ان کو ملازمت ملنی چاہیے، اس تناسب سے نہیں ملتی ہے، خاص طور سے فوج میں مسلمانوں کی تعداد بہت ہی کم ہے اور بعض دفعہ فوجیوں کا غلط رویہ مسلمانوں کے خلاف ہوتا ہے، مسلمان ان کے ظلم کے شکار ہو جاتے ہیں، اگر مسلمانوں کے لیے فوج کی ملازمت کو بالکلیہ ناجائز قرار دیا جائے، تو پھر مسلمانوں کے خلاف ظلم و بربریت کا بازار مزید گرم ہو جائے گا۔

مذکورہ بالا وضاحت سے یہ حقیقت سامنے آئی کہ فوج کی ملازمت میں کچھ نقصان بھی ہے اور کچھ نفع بھی، اور یہ حقیقت بھی سامنے آئی کہ نفع زیادہ ہے اور نقصان کم ہے۔ جواز کے دلائل مضبوط معلوم ہوتے ہیں، عدم جواز کے مقابلہ میں اور قرآنی اصول ہے: "**واثمهما اكبر من نفعهما**" جس سے یہ واضح ہے کہ اگر نفع بڑھا ہوا ہو، تو جائز ہوگا؛ ورنہ ناجائز۔ نیز کتب اصول فقہ میں یہ قاعدہ مذکور ہے کہ جب دو خرابیاں ٹکرا جائیں، تو جس میں کم نقصان ہو، اس کو اختیار کر کے بڑے نقصان کو دور کیا جائے گا۔ اسی کو فقہا... "**اهون البليتين**" سے تعبیر کرتے ہیں۔ "الاشباہ والنظائر" میں ہے:

"اذا تعارض مفسدتان، روعي اعظمهما ضررا بارتكاب اخفهما، وقال الزيلعي: ثم الاصل في جنس هٰذه المسائل أن من ابتلي ببليتين وهما متساويان ،ياخذ بايتهما شاء، و ن اختلفاه يختار اهونهما؛ لأن مباشرة الحرام لا تجوز الا لضرورة."(۱)

"جب دو خرابیاں ٹکرا جائیں، تو ان میں سے جس میں نقصان کم ہو، اس کو

(۱) الاشباہ والنظائر: ۱۴۵/۱

اختیار کرکے زیادہ نقصان والی خرابی کو دور کیا جائے گا۔ اور زیلعی نے کہا کہ: ان جیسے مسائل میں اصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دو مصیبتوں کا شکار ہو اور وہ دونوں مصیبتیں برابر ہیں، تو ان میں سے جس کو چاہے، اختیار کرے اور اگر دونوں مختلف ہوں، تو ان میں سے جس میں کم خرابی ہو، اس کو اختیار کرے؛ اس لیے کہ حرام کا ارتکاب ضرورت کی بنیاد پر جائز ہے۔"

اس کے علاوہ **الضرر یزال، الضرورات تبیح المحظورات** اور اس جیسے دیگر مسلمہ اصول بھی فوج کی ملازمت کے جواز کی طرف مشیر ہیں۔

رہا یہ معاملہ کہ بعض دفعہ مسلمانوں پر گولیاں چلانی پڑتی ہیں اور مسلمان ہی ان گولیوں کے شکار ہوتے ہیں، تو اس کی نظیر کتب فقہ میں ملتی ہے۔ فقہا نے یہ صراحت کی ہے کہ: اگر دشمن مسلمان بچوں کو ڈھال بنالیں، تو ان پر تیر پھینکنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے؛ البتہ تیر پھینکتے وقت ان مسلمان بچوں کا قصد نہ ہو؛ بل کہ فقہا نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ اس صورت میں اگر کسی مسلمان کو تیر لگ جائے اور وہ ہلاک ہوجائے، تو کسی طرح کی دیت اور کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ اسی طرح یہ بھی صراحت ملتی ہے کہ اگر کفار کے غول میں مسلمان قیدی یا مسلمان تاجر ہوں، تو ان پر تیر پھینکنے میں کوئی حرج نہیں ہے؛ البتہ ان مسلم قیدی اور تجار کا قصد نہیں ہوگا؛ بل کہ کفار کا قصد کرکے تیر پھینکا جائے گا۔ "بدائع الصنائع" میں ہے:

" ولا بأس برميهم بالنبال، وإن علموا أن فيهم مسلمين من الاسارى والتجار، لما فيه من الضرورة .....ولكن يقصدون بذلك الكفرة دون المسلمين؛ لأنه لا ضرورة فى القصد الى قتل مسلم بغير حق". (۱)

"وكذا إذا تترسوا باطفال المسلمين، فلا بأس بالرمى اليهم،

(۱) بدائع الصنائع: ۳۰۶/۹

لضرورة إقامة الفرض؛ لكنهم يقصدون الكفار دون الاطفال، فإن رموهم فأصاب مسلما فلادية ولا كفارة". (۱)

فقہا کی اس صراحت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اگر اپنے ملک کی حفاظت اور امن وامان کی بقا تحفظ کے لیے مسلمان فوجی مد مقابل پر گولیاں چلائے اور مد مقابل میں مسلمان بھی ہوں، تو شرعاً اس کی گنجائش ہوگی، جب کہ گولی چلانے والے کی نیت مسلمان پر چلانے کی نہ ہو؛ البتہ پریشانی اس وقت زیادہ بڑھ جاتی ہے، جب کہ مد مقابل صرف مسلمان ہوں اور کمانڈر کا حکم ہوجائے، گولی چلانے کا، تو پھر یہ مسلمان فوجی کیا کرے گا؟ کیا وہ اپنے کمانڈر کی بات مان کر گولی چلائے گا، یا حکم نہ مان کر راہ فرار اختیار کرے گا؟ اس سلسلے میں راقم الحروف کا خیال یہ ہے کہ اگر کسی دوسرے ملک نے حملہ کیا ہے، جس کی فوج میں مسلمان ہیں، تو ظاہر ہے کہ اُن کا یہ حملہ اپنے ملک کی توسیع کے لیے ہے، یہ کوئی کفر واسلام کی جنگ نہیں ہے؛ اس لیے اپنے ملک کی سالمیت کے لیے ان پر گولی چلانے کی گنجائش ہوگی، اسی طرح اگر اندرون ملک میں کوئی حکومت کے خلاف علم بغاوت بلند کیے ہوا ہے، جس کا مقصد اعلائے کلمۃ اللہ نہیں ہے، تو وہ باغی ہے، اور اپنے ملک میں امن وامان قائم رکھنے کے لیے گولی چلانے کی اجازت ہوگی۔

پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ مسلمانوں کے لیے فوج کی ملازمت شرعاً جائز ودرست ہے؛ البتہ ان کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ اس بات کی پوری کوشش کریں کہ کسی پر کسی طرح کا ظلم نہ ہو، اور خلاف شرع امور کے ارتکاب سے بہ ہر حال اجتناب کریں۔

پولس کی ملازمت

اس مقالہ کا دوسرا اہم سوال یہ ہے کہ کیا مسلمانوں کو لیے پولس کے ملازمت جائز ہے؟ اس سلسلے میں تقریباً وہی تمام تفصیلات ہیں، جو فوج کی ملازمت کے سلسلے میں گزریں۔ جن کا خلاصہ یہ ہے کہ حالات وضرورت کے پیش نظر مسلمانوں کے لیے شرعاً یہ جائز ہوگا کہ وہ پولس کی

(۱) حوالہ مذکورہ: ۳۰۷/۹

ملازمت اختیار کریں؛ البتہ ان کی ذمہ داری ہوگی کہ کسی پر ظلم نہ کریں، کسی کو ناحق نہ ستائیں، گالی گلوج، بدزبانی، بدسلوکی، ناروا سلوک اور دیگر شرعی منکرات ومنہیات سے مکمل اجتناب کریں اور اپنے عہدہ کا غلط استعمال نہ کریں، ان کا جو بھی قدم اٹھے، وہ رضائے الٰہی کے لیے ملک میں امن وامان رکھنے اور ملک کی بقاوسالمیت کے لیے اٹھے، اور اسلامی نمونہ پیش کرکے وہ دنیا والوں کو بتادیں کہ مسلمان فوج اور مسلمان پولس اس طرح اعلی اخلاق وکردار کی ہوتی ہے۔

اس مقام پر اس کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ ہمارے ملک میں فوج اور پولس میں عورتیں کی بہ حالی بھی بہت تیزی سے ہورہی ہے، عورتیں بھی اعلیٰ عہدوں پر فائز ہورہی ہیں، تو کیا مسلمان عورتیں فوج اور پولس کی ملازمت اختیار کرسکتی ہیں یا نہیں؟ اس سلسلے میں یہ بات ذہن نشیں رہے کہ شریعت میں عورتوں کے لیے بھی کسب معاش جائز ہے؛ اس کے لیے کتاب وسنت میں واضح دلائل موجود ہیں۔ ''الموسوعۃ الفقھیۃ'' میں لکھا ہے کہ:

"ومع ذلک فالإسلام لا یمنع المرأة من العمل، فلها ان تبیع وتشتری وأن توکل غیرها وان تتاجر بمالها، ولیس لأحد منعها من ذلک ما دامت مراعیة احکام الشرع وأدابه."(۱)

''اور اس کے باوجود اسلام عورتوں کو کام کرنے سے نہیں روکتا ہے، عورتوں کو بیع وشرا اور تجارت کا حق ہوگا، وہ کسی دوسرے کو وکیل بنا سکتی ہیں اور دوسرے لوگ بھی ان کو وکیل بنا سکتے ہیں اور کوئی شخص عورتوں کو کام کرنے سے نہیں روک سکتا ہے، جب تک کہ وہ احکام شرع اور اس کے آداب کی رعایت کرتی رہیں۔''

البتہ عورتیں کام کرنے میں بالکل آزاد نہیں ہیں؛ بل کہ ان کے ساتھ کچھ قید وبند بھی ہے، ان کے کام کے لیے ضروری ہے کہ پردۂ شرعی کی مکمل رعایت کریں، اگر کسی جگہ پردۂ شرعی کی رعایت ممکن نہ ہو، تو پھر وہاں کام کرنے کی اجازت نہیں ہوگی، جو کام کریں، وہ معصیت اور گناہ کا

(۱) الموسوعۃ الفقھیۃ: ۷/۷۸

کام نہ ہو، اپنے کام کے لیے زیب وزینت کے ساتھ نہ نکلیں، جس سے ان کی طرف لوگوں کی کشش ہو، اجنبی مردوں کے ساتھ تنہائی میں نہ رہیں، سفر پر کسی غیر محرم کے ساتھ نہ جائیں۔ فوج یا پولس کی ملازمت میں ان قیود وحدود کی رعایت عورتوں کے لیے ممکن نہیں ہے؛ اس لیے مسلمان عورتوں کے لیے فوج اور پولس کی ملازمت شرعاً جائز نہیں ہے، ان پر اس سے احتراز لازم ہے۔

انٹلیجنس کی ملازمت

تیسرا اہم سوال یہ ہے کہ کیا مسلمانوں کے لیے حکومت کے شعبہ مخبری اور انٹلیجنس میں ملازمت کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ جب کہ اس کام میں غیبت اور تجسس کا ارتکاب بھی لازم آتا ہے، اور یہ دونوں شرعاً ممنوع وحرام ہیں۔ قرآن کریم میں ان دونوں کی ممانعت صراحت کے ساتھ آئی ہے، ارشاد ربانی ہے:

"ولا تجسسوا ولا یغتب بعضکم بعضا، أیحب احدکم أن یأکل لحم اخیه میتاً فکرهتموه الخ".(۱)

''اور تجسس نہ کرو اور تم میں سے بعض بعض کی غیبت نہ کریں، کیا تم میں سے کوئی اس بات کو پسند کرے گا کہ اپنے مردار بھائی کے گوشت کو کھائے؟ ظاہر ہے کہ تم اس کو ناپسند کروگے۔''

گویا کہ کسی کی غیبت کرنا اپنے مردار بھائی کے گوشت کھانے کے برابر ہے۔ دوسری طرف ملک کی سلامتی، امن وامان کا قیام اور جرائم کی روک تھام کے لیے، یہ ایک ناگزیر ضرورت ہے، اس پس منظر میں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مسلمان کیا کریں، اس کی ملازمت کو اختیار کریں یا نہ کریں؟

اس سوال کے جواب سے قبل تجسس اور غیبت کے سلسلے میں تفصیلات جان لینا ضروری ہے کہ تجسس اور غیبت کسے کہتے ہیں اور کیا یہ دونوں ہر حال میں ممنوع وحرام ہیں یا کسی حال میں جائز بھی ہیں؟ اس سلسلے میں تفصیلات درج ذیل ہیں:

(۱) الحجرات/۱۲

غیبت

فقہائے کرام نے غیبت کی تعریف یوں کی ہے کہ:

''کوئی شخص کسی شخص کی خرابی اور اس کی برائی کو اس کے غائبانہ میں اس طرح بیان کرے کہ اگر وہ سنے تو اس کو تکلیف ہو اور وہ اس کو ناپسند کرے، خواہ یہ خرابی دینی ونسبی کے اعتبار سے ہو، خواہ اس کے قول وفعل میں ہو، یا اس کے کپڑے، مکان اور سواری میں ہو۔''

علامہ علاء الدین الحصکفی اپنی شہرۂ آفاق کتاب ''الدر المختار'' میں رقمطراز ہیں:

''الغيبة أن تصف أخاك حال كونه غائبا بوصف يكره إذا سمعه.''

علامہ ابن عابدین ''شامی'' اس ذیل میں فرماتے ہیں:

''سواء كان نقصا في بدنه، أو نسبه، أو خلقه، أو فعله، أو قوله، أو دينه، حتى في ثوبه، أو دابته، كما في تبيين المحارم الخ.'' (۱)

غیبت کی مذکورہ تعریف کی بنیاد وہ حدیث پاک ہے، جس کی روایت امام مسلم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے کہ:

''حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے پوچھا کہ: کیا تم جانتے ہو کہ غیبت کیا چیز ہے؟ تو صحابہ نے عرض کیا کہ: اللہ اور اس کے رسول زیادہ جانتے ہیں۔ اس پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: تم اپنے بھائی کے اندر کی خرابی کو اس طرح بیان کرو کہ جس کو وہ ناپسند کرے، تو یہ غیبت ہے۔ ایک شخص نے عرض کیا کہ: اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم! اگر اس کے اندر وہ خرابی موجود ہو، پھر بھی اس کے بیان کرنے پر وہ غیبت میں شمار ہوگا؟ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے

(۱) الدر المختار مع رد المحتار، کتاب الحظر والاباحة، فصل فی البیع: ۲۶۳/۶

فرمایا کہ: اسی صورت میں وہ غیبت ہوگا، اگر وہ خرابی اس کے اندر نہ ہو اور اس کو تم بیان کرو، تو وہ بہتان ہے، جو غیبت سے بڑھا ہوا ہے۔''

''عن ابی هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أتدرون ما الغيبة؟ قالوا: الله ورسوله اعلم، قال: ذكرك أخاك بما يكره، قيل: أفريت إن كان في أخي ما أقول؟ قال: إن كان فيه ماتقول فقد اغتبته، و إن لم يكن فيه فقد بهته.'' (۱)

غیبت کا شرعی حکم

یہ تو غیبت کی تعریف ہوئی، جہاں تک اس کے شرعی حکم کا تعلق ہے، تو علامہ ابن عابدین شامی نے فقیہ ابواللیث کی کتاب ''تنبیہ الغافلین'' کے حوالہ سے لکھا ہے کہ چار قسمیں ہیں:

(۱) کفر، (۲) نفاق، (۳) معصیت، (۴) مباح۔

کفر : غیبت کرنے والا اس کو جائز وحلال سمجھ کر کرے، تو یہ کفر ہوگا؛ اس لیے کہ جس غیبت کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے، اس کو وہ حلال سمجھ رہا ہے اور یہ کفر ہے۔

نفاق : اگر کوئی شخص کسی کا نام لیے بغیر اس شخص کے سامنے غیبت کرے، جو یہ سمجھ رہا ہے کہ کس کی غیبت ہو رہی ہے، تو غیبت کرنے والا اگر چہ یہ سمجھے کہ میں غیبت نہیں کر رہا ہوں، پھر بھی وہ حقیقت میں غیبت کرنے والا ہوگا اور چوں کہ اس صورت میں ظاہر باطن کے خلاف ہے؛ اس لیے یہ صورت نفاق کی ہوئی۔

معصیت : اگر کوئی کسی متعین شخص کی غیبت کرے اور غیبت کو وہ معصیت اور گناہ بھی سمجھے، تو یہ معصیت ہے، ایسے شخص پر توبہ واستغفار لازم ہے۔

مباح : کسی فاسق کے فسق ظاہر کو، یا کسی بدعتی کی بدعت کو بیان کرنا؛ تاکہ لوگ سمجھ لیں اور دھوکہ نہ کھائیں، یہ شرعاً جائز ودرست ہے، اس پر ممنوع وحرام غیبت کا اطلاق نہیں ہوگا۔

(۱) الصحیح المسلم، باب تحریم الغیبة: ۳۲۲/۲

"وفی تنبیه الغافلین للفقیه أبی اللیث: الغیبة علی أربعة أوجه : هی کفر: بأن قیله له: لا تغتب، فیقول لیس هٰذا غیبة؛ لأنی صادق فیه، فقد استحل ما حرم بالأدلة القطعیة، وهو کفر؛ وفی وجه هی نفاق: بأن یغتاب من لا یسمیه عند من یعرفه فهو مغتاب، ویری من نفسه انه متورع، فهٰذا هو النفاق، وفی وجه هو معصیة: وهو أن یغتاب معینا ویعلم انها معصیة فعلیه التوبة، وفی وجه هی مباح: وهو ان یغتاب معینا بفسقه أو صاحب بدعة، وان اغتاب الفاسق لیحذره الناس یثاب علیه؛ لأنه من النهی عن المنکر."(۱)

کتب فقہ میں یہ صراحت بھی ملتی ہے کہ اگر کوئی شخص صوم وصلوٰۃ کا پابند ہو اور لوگوں کو نقصان پہنچاتا ہو، تو اس کی اس خرابی کو لوگوں کے سامنے بیان کرنا؛ تاکہ لوگ اس کی نماز، روزہ اور ظاہری دین داری سے دھوکہ کھا کر نقصان نہ اٹھائیں، غیبت نہیں ہے، اسی طرح کسی حکمت ومصلحت اور اصلاح کی غرض سے رعایا کی خرابیوں کو سلطان اور قاضی کے سامنے، یا اولاد کی خرابیوں کو والدین کے سامنے، یا کسی ماتحت کی خرابیوں اور اس کے ذمہ دار کے سامنے پیش کرنا، جب کہ اصلاح کی امید ہو، تو یہ شرعاً جائز ودرست ہے، یہ ممنوع اور حرام غیبت میں شامل نہیں ہے۔(۲)

علامہ نووی نے مسلم شریف کی شرح "نووی" میں حضرت ابوہریرہ کی روایت (جو غیبت سے متعلق ہے) کے ذیل میں تفصیل سے لکھا ہے کہ کن کن صورتوں میں غیبت جائز ہے۔ مثلاً اگر کوئی مظلوم کسی حاکم یا قاضی کے سامنے ظالم کے ظلم کو انصاف حاصل کرنے کے لیے بیان کرے، یا کوئی شخص منکرات کو دور کرنے کی غرض سے ان لوگوں کے سامنے بیان کرے، جو منکرات کو دور کرنے پر قادر ہوں، یا کسی کے ظلم کو بیان کر کے مفتی سے فتویٰ طلب کیا جائے کہ اس کا شرعی حکم اور اس سے خلاصی کی صورت کیا ہے، یا مسلمانوں کو فتنین کے فتنہ اور شر پسندوں کے شر سے بچانا مقصود

(۱) ردالمختار، کتاب الحظر والاباحۃ: ۲۶۲۵، (۲) دیکھیے: درمختار مع ردالمحتار: ۲۶۲/۵

ہو، یا جس کا لقب اعمش، اعرج، ازرق، قصیر، طویل وغیرہ ہو، تو اس کے تعارف کے لیے اس کے لقب کے ساتھ ذکر کرنا، یہ اور اس طرح کے دیگر امور میں غیبت کی شرعاً اجازت ہے۔(۱)

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ غیبت ہر حال میں حرام نہیں ہے؛ بل کہ وہ غیبت حرام ہے، جس میں دوسروں کی تحقیر، تنقیص اور تکلیف پہنچانا مقصود ہو، اگر کوئی حکمت ومصلحت اور اصلاح مقصود ہو، تو وہ غیبت حرام نہیں ہے۔

تجسس کا معنی

تجسس کا معنی ہے خبروں کو تلاش کرنا، کسی کی ٹوہ میں پڑنا، اسی سے جاسوس ہے؛ اس لیے کہ وہ خبروں کو تلاش کرتا ہے اور باطنی امور کی جستجو میں رہتا ہے۔ "الموسوعۃ الفقہیۃ" میں "المصباح المنیر" کے حوالہ سے لکھا ہے:

"التجسس لغة: تتبع الاخبار.... ومنه الجاسوس؛ لأنه یتتبع الأخبار ویفحص عن بواطن الأمور."(۲)

تجسس کا شرعی حکم

الموسوعہ میں تجسس کا حکم شرعی بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کی تین قسمیں ہیں:

(۱) حرام، (۲) واجب، (۳) مباح۔

تجسس حرام

مسلمانوں کے خلاف تجسس اصلاً حرام ہے، جب کہ مقصود پردہ دری اور تذلیل وتنقیص ہو۔ کتاب وسنت میں صراحت کے ساتھ اس کی ممانعت آئی ہے۔

تجسس واجب

اگر چور اور ڈاکو اپنے ٹھکانوں میں ہوں اور لوگ ان کی چوری اور ڈکیتی سے پریشان ہوں،

(۱) دیکھیے: نووی، باب تحریم الغیبۃ ۳۲۲/۲، (۲) الموسوعۃ الفقہیۃ: ۱۶۱/۱۰

تو ایسی صورت میں تجسس کر کے ان کو کھوج نکالنا واجب ہے، یہاں تک کہ ان کو قتل کر دیا جائے، یا جلاوطن کر دیا جائے۔

تجسس مباح

دشمنوں کے لشکر کی تعداد اور ان کے ہتھیار معلوم کرنے اور وہ کہاں ہیں، اس کا پتا لگانے اور اس طرح کی دیگر خبروں سے متعلق جاسوسی شرعاً جائز و درست ہے۔ اسی طرح کسی گھر میں لوگ شراب پینے کے لیے جمع ہوں، یا زنا کاری کا شبہ ہو، تو معاملہ حاکم کے پاس لے جانا اور حاکم کا تجسس کرانا، جائز و درست ہے۔(۱)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ہر حال میں تجسس حرام نہیں ہے؛ بل کہ جس تجسس کا مقصد غلط ہو، کسی کو رسوا کرنا اور ذلیل کرنا مقصود ہو، تو وہ تجسس حرام ہے اور جس تجسس کا مقصد حکمت و مصلحت ہو اور کسی فتنہ سے بچانا مقصود ہو، تو وہ جائز و درست ہے، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ملک کی سالمیت اور اس کے امن و امان کی بقا و تحفظ کے لیے، اور ملک کو فتنوں سے بچانے کے لیے تجسس جائز و درست ہے۔

مذکورہ بالا تفصیلات کی روشنی میں راقم الحروف کا رجحان یہ ہے کہ حکومت کے شعبۂ مخبری اور انٹلیجنس میں مسلمانوں کے لیے ملازمت شرعاً جائز و درست ہے؛ جب کہ مقصود ملک کی سلامتی، امن و امان کا قیام اور جرائم کی روک تھام ہو۔ اس کی بنیاد اسلام میں بھی موجود ہے کہ: حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی بعض غزوات میں جاسوس بھیج کر دشمنوں کی خبروں کو معلوم کیا، جیسا کہ مسلم شریف کی روایت میں ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ خندق کے موقع پر حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کو دشمنوں کے احوال اور ان کی خبریں معلوم کرنے کے لیے بھیجا اور ان کی خبر پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرمایا۔(۲)

---

(۱) حوالہ مذکور: ۱۰/۱۶۲، (۲) مسلم شریف، باب غزوۃ الاحزاب: ۲/۱۰۷

اس سے واضح ہوا کہ جاسوسی کا عمل فی نفسہ جائز و درست ہے، مسلمان اس ملازمت کو اختیار کر سکتے ہیں؛ البتہ ان کی ذمہ داری ہوگی کہ خلاف شرع امور کے ارتکاب سے بچتے رہیں۔

واضح رہے کہ چوں کہ اس شعبہ میں بھی عورتوں کے لیے پردۂ شرعی کی رعایت ممکن نہیں ہے اور عزت و آبرو کو شدید خطرہ لاحق ہے، عموماً مردوں سے اختلاط ہوتا ہے؛ اس لیے اس شعبہ میں بھی مسلمان عورتوں کے لیے ملازمت جائز نہیں ہے، ان پر اس سے احتراز لازم ہے۔

سرکاری عدالتوں کی ملازمت

ایک سوال یہ بھی ہے کہ کیا مسلمانوں کے لیے سرکاری عدالتوں میں ملازمت جائز و درست ہے؟ جہاں کا دستور اور قانون کتاب و سنت پر مبنی نہیں ہے؛ بل کہ بہت سے قوانین شریعت اسلامی سے متصادم بھی ہیں، ان خلاف شرع قوانین کے مطابق فیصلہ کرنے والا جج بہ نص قرآنی فاسق، ظالم اور کافر ہوگا، جب کہ انصاف کی فراہمی، ظلم و حق تلفی کی روک تھام کے لیے عدلیہ کا یہ نظام ضروری ہے، اور یہ بھی حقیقت ہے کہ اس شعبہ میں بھی مسلمانوں کی نمایندگی بہت ہی کم ہے، اگر اس کو ناجائز قرار دیا جائے، تو پھر بالکلیہ ہی مسلمانوں کی نمایندگی ختم ہو جائے گی اور اس سے مسلمانوں کو بہت زیادہ نقصان ہوگا۔

ظاہر ہے کہ یہ سوال ہندوستان جیسے ملک کے لیے ہے، جہاں ہم رہتے ہیں، غور کرنے کے بعد یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ یہاں کی عدالت میں بھی دستوری طور پر مسلمانوں کے نزاعات و مقدمات اسلامی قوانین کے مطابق فیصل ہوتے ہیں، ان کا کوئی بھی مقدمہ اسلامی قانون کے خلاف فیصلہ نہیں ہوتا ہے، اگر ملک کا کوئی قانون ایسا بنتا ہے، جس سے شریعت اسلامی میں مداخلت ہوتی ہے، تو ہمارے علما، خاص طور پر مسلم پرسنل لا بورڈ کے ذمہ داران اٹھ کھڑے ہوتے ہیں اور پوری تحریک چلا کر اس قانون میں ترمیم کراتے ہیں، اگر کسی جج کا فیصلہ اسلامی قانون کے خلاف ہوتا ہے، تو اس کے خلاف لڑائیاں لڑی جاتی ہیں اور چوں کہ ہندوستان جمہوری ملک ہے؛ اس لیے

ہماری آواز پر توجہ بھی ہوتی ہے، ممکن ہے کہ غیر مسلموں کے معاملات میں جو قوانین ہوں، وہ اسلامی قوانین سے متصادم ہوں، ظاہر ہے کہ ان کا فیصلہ ان کے قانون کے مطابق ہوگا۔ دوسری طرف یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اس وقت رشوت کا بازار ہر طرف گرم ہے، فیصلے بھی خریدے جاتے ہیں، مقدمہ بازوں کے یہ جملے برابر سننے کو ملتے ہیں کہ ہم تو فیصلے خرید لیں گے، یعنی کہ یہ جانتے ہوئے کہ ناحق پر ہیں، پھر بھی وہ لڑتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ فیصلہ اپنے حق میں کرالیں گے، جس کی وجہ سے صاحب حق کو حق نہیں مل پاتا ہے اور مظلوم کی دادرسی نہیں ہو پاتی ہیں، ان حالات میں صاحب فتویٰ ،خدا ترس اور دین دار مسلم ججوں کی ضرورت ہے، جو انصاف پر مبنی فیصلے کرسکیں اور اسلامی نمونہ پیش کرکے دنیا والوں کو یہ بتادیں کہ حق، صاحب حق تک کس طرح پہنچتا ہے؛ تاکہ ظالموں کو ظلم کی جرأت نہ ہو۔ تیسری طرف یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اس شعبہ میں بھی مسلمانوں کی نمائندگی بہت ہی کم ہے، ججوں کی کرسی پر مسلمان شاید ہی نظر آتے ہیں؛ اس لیے میرا خیال یہ ہے کہ مسلمانوں کے لیے اس شعبہ کی ملازمت شرعاً جائز و درست ہے؛ البتہ اگر کسی موقع پر اسلامی قوانین سے کوئی قانون ٹکرائے، تو اس وقت احتیاط سے کام لینے کی ضرورت ہے، اگر ممکن ہو، تو جمع و تطبیق کی صورت اختیار کریں۔

انکم ٹیکس کی ملازمت

سرکاری ملازمتوں میں سے ایک ملازمت انکم ٹیکس کی بھی ہے، جس میں مخصوص مقدار سے زاید آمدنی پر حکومت کی طرف سے ٹیکس وصول کیا جاتا ہے، کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ یہ ٹیکس ظالمانہ ہے، اس کی آمدنی کا بڑا حصہ حکمرانوں کی عیش کوشی اور ان کی غیر معمولی سہولیتوں پر خرچ کیا جاتا ہے، نیز اس میں لوگوں کے نجی معاملات اور دولت کے سلسلے میں تجسس بھی کرنا پڑتا ہے، سوال یہ ہے کہ کیا انکم ٹیکس کے شعبوں میں مسلمانوں کے لیے ملازمت جائز ہے یا نہیں؟

یہ ایک حقیقت ہے کہ کوئی بھی حکومت عوامی ٹیکس کے بغیر اپنی ضروریات پوری نہیں کرسکتی،

ہندوستانی حکومت بھی اپنی ضروریات کی تکمیل کے لیے بہت سارے ٹیکس لیتی ہے، جس میں ایک ٹیکس وہ بھی ہے، جس کو انکم ٹیکس کے نام سے جانا جاتا ہے، اس رقم کو بہت سے رفاہی کاموں میں خرچ کرتی ہے، اس ٹیکس کو ناروا اور ظالمانہ ٹیکس کہنا مشکل معلوم ہوتا ہے؛ اس لیے کہ اس کو ظالمانہ ٹیکس کہنے کی صورت میں حکومت کے لیے اپنے نظام کو قائم رکھنا دشوار ہوگا۔

بہ ہر حال سابقہ تفصیلات کی روشنی میں اس شعبہ کی ملازمت بھی مسلمانوں کے لیے شرعاً جائز و درست ہے اور لوگوں کے نجی معاملات اور دولت کے سلسلہ میں جو تجسس کرنا پڑتا ہے، اس کی بھی گنجائش ہے، جہاں تک اس ٹیکس کی رقم کو حکمرانوں کی عیش کوشی اور غیر معمولی سہولیتوں پر خرچ کرنے کی بات ہے، تو یہ ان کا اپنا عمل ہے، وہ خود جواب دہ ہوں گے، اس کی وجہ سے دوسروں کے لیے اس شعبہ کی ملازمت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

بینک کی ملازمت

جہاں تک ان ملازمتوں کا تعلق ہے، جن کے لیے سرکاری ہونا ضروری نہیں ہے؛ لیکن وہ بنیادی طور پر محرمات پر مبنی ہیں، جیسا کہ بینک کی ملازمت، تو اس کا حکم یہ ہے کہ چوں کہ اس کا نظام سودی کاروبار پر قائم ہے اور سود کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وأحل الله البيع وحرم الربوا."(۱)

''اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال قرار دیا اور سود کو حرام قرار دیا۔''

"يمحق الله الربوا ويربى الصدقات."(۲)

''اللہ تعالیٰ سود کو مٹاتا ہے اور صدقات کو بڑھاتا ہے۔''

جو لوگ سودی کاروبار کو نہیں چھوڑتے ہیں، ان کے لیے قرآن کریم نے اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے جنگ کا اعلان کیا ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سود لینے

(۱) البقرہ/۲۷۵، (۲) البقرہ/۲۷۶

والے، دینے والے، اس کو لکھنے والے اور اس کی شہادت دینے والے: سب پر لعنت فرمائی ہے، اور گناہ میں سب کو برابر کا شریک قرار دیا ہے۔ مسلم شریف میں حضرت جابرؓ سے روایت ہے:

"لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم اٰكل الربوا، و موكله، وكاتبه، وشاهديه وقال: هم سواء."(۱)

علامہ نووی نے اس حدیث کے ذیل میں لکھا ہے:

"هٰذا تصريح بتحريم كتابة المبايعة بين المترابيين والشهادة عليها، وفيه تحريم الاعانة على الباطل."(۲)

یہ اس بات کی صراحت ہے کہ دوسودی کاروبار کرنے والوں کے معاملہ کو لکھنا اور اس کی شہادت دینا اور غلط و ناجائز کاموں میں مدد کرنا حرام ہے۔

اس لیے سود کی حرمت، اس کی شناعت وقباحت (جو نصوص قطعیہ سے ثابت ہے) کے پیش نظر بینک کی وہ ملازمت جس میں سودی کاروبار لکھنا پڑھنا پڑتا ہے، شرعاً ناجائز وحرام ہے، ہر مسلمان پر اس سے احتراز لازم ہے؛ البتہ کوئی شخص ملازمت کر رہا ہے اور اس کے پاس دوسرا جائز ذریعہ آمدنی نہیں ہے، تو اس کے لیے **"الضرورات تبيح المحظورات"** اور **"الضرر يزال"** اور اس جیسے اصول کے پیش نظر اس بات کی گنجائش ہے کہ وہ بہ درجۂ مجبوری ملازمت کرتا رہے اور دوسرے جائز ذرائع آمدنی کی تلاش میں رہے، جب دوسرا جائز ذریعہ آمدنی مل جائے، تو بینک کی ملازمت کو چھوڑ دے اور ملازمت کے دوران توبہ واستغفار کرتا رہے۔

بینک کا وہ کام، جس کا تعلق سودی کاروبار لکھنے پڑھنے سے نہ ہو

اس مقام پر یہ سوال ہی اہم ہے کہ بینک کا وہ کام جس کا تعلق پیسے کے لین دین اور سودی حسابات کے لکھنے پڑھنے سے نہیں ہے، جیسے بینک کے کمپوٹر کی مرمت، بینک کے ایرکنڈیشن کی

(۱) مسلم شریف: ۲/۲۷، (۲) حوالہ مذکور

مرمت، بینک کی حفاظت، بینک کے مکان کی تعمیر، یا اپنا مکان بینک کو کرایہ پر دینا؛ یہ اور اس طرح کا دوسرا کام، شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ ان سب کاموں میں ایک طرف تو یہ ہے کہ ان کا تعلق بہ راہ راست سودی معاملات سے نہیں ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ سب کام جائز ہوں؛ لیکن دوسری طرف ان سب کاموں میں سودی معاملات میں کسی نہ کسی درجہ میں تعاون لازم آرہا ہے، اور یہ سب کام معصیت کا سبب بنتے ہیں؛ جب کہ گناہ کے کاموں میں تعاون بہ نص قرآنی ممنوع وحرام ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ سب کام بھی ناجائز اور باعث گناہ ہوں، اس طرح کے بے شمار جزئیات ونظائر کتب فقہ میں موجود ہیں، مثلاً عصیر عنب (انگور کا شیرہ) کسی ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا، جس کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ شراب بنائے گا، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ناجائز ومکروہ ہے۔ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ: معصیت خود عصیر عنب کے ساتھ قائم نہیں ہے؛ بل کہ اس میں تغیر کے بعد اس کو شراب بنا لیتے ہیں، تو معصیت آتی ہے اور یہ فروخت کرنے والے کا عمل نہیں ہے؛ بل کہ خریدار کا عمل ہے اور صاحبین یہ فرماتے ہیں کہ: یہ گناہ کے کاموں میں تعاون دینا ہے؛ اس لیے ناجائز ومکروہ ہے۔ درمختار میں ہے:

"وجاز بيع عصير عنب ممن يعلم أنه يتخذه خمرا؛ لأنه المعصية لا تقوم بعينه؛ بل بعد تغيره وقيل: يكره لا عانته على المعصية، وفي رد المختار (قوله جاز) أي عنده لا عندهما."(۱)

اور اگر امرد کی بیع کسی لوطی سے ہو، یا ہتھیار کی بیع باغیوں اور اہل حرب سے ہو، تو یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی ممنوع ومکروہ ہے؛ اس لیے کہ ان صورتوں میں معصیت خود امرد اور ہتھیار کے ساتھ قائم ہے، جس کی بیع ہو رہی ہے۔

"بخلاف بيع أمرد لمن يلوط به، وبيع سلاح من أهل الفتنة؛ لأن المعصية تقوم بعينه."(۲)

(۱) الدر المختار مع رد المحتار، کتاب الحظر والاباحۃ، فصل فی البیع: ۹/۲۵۷، (۲) حوالہ مذکور

اسی طرح یہ جزئیہ بھی موجود ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کنیسہ یا مندر یا غیر مسلموں کی کسی عبادت گاہ کی تعمیر کرے، یا کسی کی شراب کو اٹھا کر دوسری جگہ لے جائے، خواہ اپنے اوپر رکھ کر، یا اپنے کسی جانور پر رکھ لے جائے؛ اسی طرح کسی کو اپنا مکان غیر مسلموں کو ان کی عبادت کے لیے دے، یا شراب فروخت کرنے کے لیے دے، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک ناجائز ومکروہ ہے، امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ: تجارت اور عمل فی نفسہ جائز ہے، اسی طرح اپنا مکان کرایہ پر دینا بھی فی نفسہ جائز ہے، معصیت دوسرے فاعل مختار کے عمل سے آتی ہے اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ: یہ گناہ کے کاموں میں تعاون ہے، جو جائز نہیں ہے۔(۱)

یہ اور اس طرح کے بے شمار مسائل کتب فقہ میں صراحت کے ساتھ مذکور ہیں اور کافی الجھے ہوئے اور باہم متعارض ہیں، جس کی وجہ سے کوئی حتمی فیصلہ کرنا اور کسی نتیجہ پر پہنچنا، بہت ہی مشکل معلوم ہوتا ہے۔ یہ تو حقیقت ہے کہ مذکورہ بالا تمام صورتوں میں گناہ کے کاموں میں تعاون لازم آرہا ہے اور گرچہ یہ اعمال فی نفسہ جائز ہیں؛ لیکن کسی معصیت کے ارتکاب کا سبب تو ضرور بن رہے ہیں اور کسی گناہ کے کام میں تعاون دینا، یا کسی گناہ کا سبب بننا ناجائز ہے؛ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اس دائرہ کو اگر وسیع کر دیا جائے، تو پھر گناہ سے بچنا ممکن نہیں رہے گا؛ اس لیے کہ کاشت کار، جو کھیتی کرتا ہے اور غلہ اگاتا ہے، یہ بھی چوروں، ڈاکوں، زانیوں اور دوسرے غلط کام کرنے والوں کے کاموں میں تعاون دینے والا سمجھا جائے گا؛ کیوں کہ کھیت سے پیدا ہونے والا غلہ، ان سب کی خوراک ہے۔ اسی طرح ہتھیار بنانا بھی ناجائز رہے گا؛ اس لیے کہ خریدار بعض دفعہ اس کا غلط استعمال بھی کرتا ہے؛ لہٰذا اس معاملہ میں بہت زیادہ غور وفکر اور پوری گہرائی وگیرائی کے ساتھ کتابوں کے مطالعہ کی ضرورت ہے۔ قرآنی آیات اور احادیث نبویہ پر اور فقہ وفتاویٰ کی کتابوں میں ان منتشر اور الجھے ہوئے مسائل پر گہری نظر ڈالنے کے بعد جو تفصیلات سامنے آتی ہیں، وہ ذیل میں پیش کی جارہی ہیں، جن سے ان شاء اللہ مسائل کے سمجھنے میں آسانی ہوگی اور ان کی پیچیدگی دور ہوگی۔

اس بحث میں دو بنیادی باتیں ہیں: (۱) تعاون علی المعصیۃ، (۲) تسبب للمعاصی

(۱) حوالہ مذکور

تعاون علی المعصیۃ

نصوص قطعیہ سے یہ ثابت ہے کہ گناہ کے کاموں میں تعاون دینا ممنوع وحرام ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان."(۱)

البتہ یہ کب سمجھا جائے گا کہ گناہ کے کام میں تعاون ہوا؟ اس سلسلے میں یہ واضح رہے کہ اس کا مدار قصد ونیت پر ہے، اگر کام کے وقت معصیت کا قصد وارادہ ہو، تو یہ تعاون علی الاثم والعدوان میں شمار ہو کر ممنوع وحرام ہوگا، معصیت کا قصد وارادہ کی صورت یہ ہے کہ معاملہ کرتے وقت ہی گناہ کا قصد وارادہ ہو، یا معاملہ کرتے وقت ہی متعاقدین میں سے کسی ایک کی جانب سے گناہ کے کام کی صراحت ہو جائے۔ اور حکماً کی صورت یہ ہے کہ وہ چیز گناہ کے کام کے علاوہ دوسرے کام میں استعمال ہی نہ ہو، جیسے طبلہ، سارنگی اور مختلف قسم کے آلات موسیقی، ان کا بنانا اور فروخت کرنا گرچہ معصیت کے ارادہ سے نہ ہو، پھر بھی حکماً معصیت کا قصد سمجھا جائے گا اور ممنوع ہوگا۔ اور اگر معصیت کا قصد نہ حقیقتاً ہو اور نہ ہی حکماً تو گناہ کے کام میں تعاون نہیں سمجھا جائے گا۔ "الاشباہ والنظائر" میں نیت کی بحث کے ذیل میں لکھا ہے:

"ان بیع العصیر لمن یتخذ خمراً، ان قصد به التجارة؛ فلا یحرم، وان قصد لاجل التخمیر حرم."(۲)

"انگور کا شیرہ کسی ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا، جو شراب بنائے گا، اگر اس بیع سے اس کی نیت تجارت کی ہو، تو یہ حرام نہیں ہے اور اگر شراب بنانے کی نیت سے ہو، تو یہ حرام ہے۔"

کتب فقہ میں جہاں یہ صراحت ہے کہ کسی کی شراب کو منتقل کرنا، خواہ خود اٹھائے، یا اپنی سواری پر اٹھا کر لے جائے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے؛ اس لیے کہ اجارہ شراب اٹھا کر لے جانے پر ہے، اور یہ نہ تو خود معصیت ہے اور نہ ہی معصیت کا سبب ہے، معصیت تو فاعل مختار کے

(۱) المائدہ آیت/۲، (۲) الاشباہ والنظائر: ص/۵۳

فعل سے آتی ہے۔امام صاحب فرماتے ہیں کہ: شراب کو منتقل کرنے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس کا مالک اس کو پیے ہی؛ بل کہ وہ اس سے سرکہ بھی بنا سکتا ہے، اگر پیتا ہے تو یہ اس کا عمل ہے۔امام ابو یوسف اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ: یہ مکروہ وممنوع ہے؛ اس لیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب کے سلسلے میں دس ۱۰ شخصوں پر لعنت فرمائی ہے، ان میں سے ایک اس کو ڈھونے والا بھی ہے۔اس حدیث کا جواب امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے یہ دیا جاتا ہے کہ شراب اٹھانے والے سے مراد وہ شخص ہے، جو معصیت کے قصد وارادہ سے اٹھائے۔''درمختار'' میں ہے:

"وجاز تعمير كنيسة وحمل خمر ذمي بنفسه ودابته بأجر."

علامہ ابن عابدین شامی اس کے ذیل میں لکھتے ہیں:

(قوله: وحمل خمر ذمي) قال الزيلعي: وهٰذا عنده، وقالا: هو مكروه؛ لأنه عليه الصلوٰة والسلام لعن في الخمر عشرة، وعد منها حاملها، وله أن الإجارة على الحمل، وهو ليس بمعصية ولا سبب لها، وانما تحصل المعصية بفعل فاعل مختار، وليس الشرب من ضرورات الحمل؛ لأن حملها قد يكون للاراقة او للتخليل، فصار كما اذا استأجره لعصر العنب، او قطعه، والحديث محمول على الحمل المقرون بقصد المعصية."(۱)

اس سے یہ واضح ہو گیا کہ اگر کوئی شخص معصیت کے قصد وارادہ سے شراب کو منتقل کرتا ہے اور اس پر اجرت لیتا ہے، تو یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی ناجائز ہوگا۔

اسی طرح علامہ ابن عابدین شامی نے اس مسئلہ پر کہ انگور کو نچوڑ کر شیرہ تیار کرنا جائز ہے یا نہیں؟ بحث کرتے ہوئے جواز اور عدم جواز کی دونوں رائیں ذکر کی ہیں اور ان دونوں کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے لکھا ہے کہ:

(۱) الدر المختار مع رد المحتار، كتاب الحظر والاباحة، فصل في البيع: ۶/۲۵۷

"ولعل المراد هنا عصر العنب على قصد الخمرية، فإن عين هٰذا الفعل معصية بهٰذا القصد."(۱)

یعنی انگور کا نچوڑنا فی نفسہ جائز ہے اور جو لوگ اس کو ناجائز قرار دیتے ہیں، شاید ان کی مراد یہ ہو کہ انگور کو شراب بنانے کے قصد وارادہ سے نچوڑا جائے؛ اس لیے کہ اس نیت سے انگور کو نچوڑنے کا عمل معصیت وگناہ ہے۔

مذکورہ بالا فقہی عبارتوں سے یہ حقیقت واضح ہوگئی کہ تعاون علی المعصیۃ کا مدار معصیت کے قصد وارادہ پر ہے اور اس طرح کے تمام مسائل میں اگر معصیت کا قصد وارادہ ہو، تو بالاتفاق وہ تعاون علی المعصیۃ میں شمار ہو کر ناجائز وحرام ہوگا۔اور اگر معصیت کا قصد وارادہ نہ ہو، تو وہ اعانۃ علی المعصیۃ میں شامل نہیں ہوگا۔

تسبب للمعصیۃ

البتہ اس سے ملتی جلتی ایک چیز تسبب ہے، یعنی اگر کوئی شخص لوگوں کے لیے اچھے کام کا سبب بنتا ہے، کوئی اچھا راستہ اختیار کرتا ہے، جس پر لوگ چل کر اچھے بنتے ہیں، تو جتنے لوگ وہ اچھے کام کریں گے، اس کا ثواب ان کو بھی ملے گا، اور جو سبب بنا ہے، اس کو بھی ملے گا۔اور اگر کوئی غلط اور گناہ کے کام کا سبب بنے، کوئی غلط راستہ اختیار کرے، تو جتنے لوگ اس غلط راستہ پر چلیں گے، ان سب کا گناہ ہوگا اور جو شخص اس کا سبب بنا ہے، اس کو بھی گناہ ہوگا۔اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها، ومن يشفع شفاعة شيئة يكن له كفل منها."(۲)

''جو شخص اچھی سفارش کرے تو اس کو اس کا حصہ ملے گا اور جو شخص بری سفارش کرے تو اس کو اس کا حصہ ملے گا۔''

(۱) الدر المختار مع رد المحتار، كتاب الحظر والاباحة، فصل في البيع: ۶/۲۵۷، (۲) النساء/۸۵

مشکوٰۃ شریف میں مسلم شریف کی روایت ہے:

"عن ابی هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من دعا إلى هدىً كان له من الاجر مثل اجور من تبعه، لا ينقص ذلك من اجورهم شيأً ، ومن دعا إلى ضلالة كا ن عليه من الإثم مثل اثام من تبعه، لا ينقص ذلك من اثامهم شيأً رواه مسلم."(۱)

"حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: جو شخص ہدایت کے راستہ کی طرف بلائے، تو جتنے لوگ اس کی اتباع کریں گے، ان سب کے ثواب کے برابر ثواب اس کو بھی ملے گا، اور ان کے ثواب سے کچھ بھی کم نہ ہوگا، اور جو شخص گمراہی کے راستہ کی طرف بلائے، تو جتنے لوگ اس کی اتباع کریں گے، ان سب کے گناہ کے برابر اس کو بھی گناہ ہوگا اور ان کے گناہ سے کچھ بھی کم نہ ہوگا۔"

یہ اور اس طرح کی دیگر آیات وروایات سے یہ بات واضح ہے کہ اگر کوئی شخص گناہ کا ذریعہ وسبب بنے، تو اس کو بھی گناہ ہوگا۔ ایک کام فی نفسہ جائز ہے؛ لیکن وہ دوسرے گناہ کا ذریعہ بن رہا ہے، تو وہ جائز کام بھی ناجائز ہوجائے گا، فقہائے کرام نے اس کو "سد ذرائع" سے بھی تعبیر کیا ہے؛ البتہ اس میں تفصیل یہ ہے کہ سبب کی دو قسمیں ہیں:

(۱) سبب قریب، (۲) سبب بعید۔

پھر سبب قریب کی دو قسمیں ہیں:

(۱) ایک وہ سبب ہے، جو گناہ کے لیے محرک ہو یعنی وہ سبب ہی بہ ظاہر گناہ کے صادر ہونے کا ذریعہ ہو، اگر وہ سبب نہ ہو تو گناہ کے صادر ہونے کی کوئی ظاہری وجہ نہ ہو۔

(۲) سبب قریب کی دوسری قسم یہ ہے کہ وہ گناہ کے لیے محرک نہ ہو؛ بل کہ معصیت کسی فاعل مختار کے اپنے فعل سے صادر ہو۔

(۱) مشکوٰۃ شریف، ص:۲۹۔ باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ، الفصل الاول

سبب قریب کی پہلی قسم

سبب قریب کی پہلی قسم جو گناہ کے لیے محرک ہو، اس کا حکم یہ ہے کہ اس طرح کے اسباب معصیت کا ارتکاب کرنے والا ہی درحقیقت مرتکب سمجھا جائے گا، درمیان میں کسی فاعل مختار کے حائل ہوجانے سے معصیت کی نسبت اس سے منقطع نہیں ہوگی؛ بل کہ معصیت کی نسبت اسی کی جانب کی جائے گی۔ جیسا کہ قرآن کریم میں معبودان باطلہ کو برا بھلا کہنے سے منع کیا گیا ہے؛ اس لیے کہ ان کے ماننے والے بھی ہمارے معبود حقیقی کو برا بھلا کہیں گے۔ گویا کہ یہ ایسا سبب ہے، جو معصیت کا محرک بن رہا ہے۔

"ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم."(۱)

"اور تم ان کو برا نہ کہو، جن کی یہ لوگ اللہ کو چھوڑ کر پوجا کرتے ہیں، پھر یہ لوگ اللہ کو بغیر سمجھے محض دشمنی میں برا بھلا کہنے لگیں گے۔"

مفتی اعظم حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نے "معارف القرآن" میں اس آیت کی تفسیر کے ذیل میں لکھا ہے کہ:

"اس سے ایک اصول یہ نکل آیا کہ جو کام اپنی ذات کے اعتبار سے جائز؛ بل کہ کسی درجہ میں محمود بھی ہو؛ مگر اس کے کرنے سے کوئی فساد لازم آتا ہو، یا اس کے نتیجہ میں لوگ مبتلائے معصیت ہوتے ہوں، تو وہ کام بھی ممنوع ہوجاتا ہے؛ کیوں کہ معبودان باطلہ یعنی بتوں کو برا کہنا کم از کم جائز تو ضرور ہے اور ایمانی غیرت کے تقاضہ سے کہا جائے، تو شاید اپنی ذات میں ثواب اور محمود بھی ہو؛ مگر چوں کہ اس کے نتیجہ میں یہ اندیشہ ہوگیا کہ لوگ اللہ جل شانہ کو برا کہیں گے، تو بتوں

(۱) الانعام/۱۰۸

کو برا کہنے والے اس برائی کا سبب بن جائیں گے؛ اس لیے اس جائز کام کو بھی منع کر دیا گیا۔"(۱)

اسی طرح قرآن کریم میں امہات المومنین کو نرم گفتگو کرنے سے منع کیا گیا، جس کے سبب منافقین اور فساق وفجار کو غلط امیدیں بندھ جائیں۔ اور عورتوں کو زیب وزینت کے ساتھ بن سنور کر نکلنے سے منع کیا گیا؛ اس لیے کہ یہ گناہ کے لیے محرک ہے۔ اسی طرح حدیث شریف میں دوسروں کے ماں باپ کو گالی دینے سے منع کیا گیا ہے؛ اس لیے کہ بہ خود اپنے ماں باپ کو گالی دینے کا سبب بنے گا۔

کتاب وسنت کی مذکورہ بالا تصریحات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ جو کام فی نفسہ جائز ہوں؛ لیکن دوسرے ناجائز اور گناہ کے کام کے لیے محرک اور اس پر ابھارنے والے ہوں، تو وہ بھی ناجائز ہوں گے۔ خواہ اس میں معصیت کا قصد ہو یا نہ ہو۔

سبب قریب کی دوسری قسم

اس کے علاوہ وہ اسباب معصیت، جو معصیت کے لیے محرک اور اس پر ابھارنے والے نہ ہوں؛ بل کہ کسی فاعل مختار کے فعل سے سرزد ہوں، جیسے عصیر عنب کو کسی شراب بنانے والے کے ہاتھ فروخت کرنا، یا شراب کو ڈھونے کے لیے اپنے آپ کو، یا اپنی کسی سواری کو اجارہ پر دینا، یا اپنا مکان کسی کو کرایہ پر دینا اور وہ اس میں اپنے دھرم کے مطابق عبادت کرے، یا اس میں شراب فروخت کرے، یہ اور اس طرح کے دیگر مسائل میں یہ اسباب معصیت کے لیے محرک نہیں ہیں؛ بل کہ خریدار، یا کرایہ پر لینے والا شخص اپنے اختیار سے معصیت کا مرتکب ہوتا ہے، اس قسم کے اسباب معصیت کا حکم یہ ہے کہ:

الف : اگر معاملہ کرتے وقت ہی معصیت کی صراحت ہوجائے یعنی معاملہ کرتے وقت ہی خریدار کہہ دے کہ میں یہ عصیر عنب شراب بنانے کے لیے خرید رہا ہوں، یا شراب کا مالک

(۱) معارف القرآن: ۴۲۱/۳

کہہ دے کہ میری اس شراب کو میرے گھر تک پہونچادو، میں پیوں گا، یا مکان کرایہ پر لیتے وقت ہی کرایہ دار کہہ دے کہ میں اس کو بت خانہ بناؤں گا، تو ایسی صورت میں معصیت کا قصد ہونے کی وجہ سے یہ معاملات ناجائز ہوں گے۔

ب : اس طرح صراحت معاملہ کرتے وقت تو نہ ہو؛ البتہ یہ معلوم ہو کہ عصیر عنب خریدنے والا شراب بنائے گا، یا امرد کے خریدنے والا اس سے سیہ کاری کرے گا، یا شراب منتقل کرانے والا اس کو پیے گا، یا مکان کرایہ پر لینے والا اس کو بت خانہ بنائے گا، یا اس میں شراب فروخت کرے گا، تو یہ مکروہ ہوگا؛ البتہ مکروہ تنزیہی ہوگا یا مکروہ تحریمی؟

اس سلسلے میں تفصیل یہ ہے کہ اگر معصیت خود اس کی ذات کے ساتھ قائم ہو، تو ایسی صورت میں مکروہ تحریمی ہوگا، جیسا کہ امرد کو کسی لوطی کے ہاتھ فروخت کرنا، یا ہتھیار کسی باغی اور حربی کے ہاتھ فروخت کرنا کہ معصیت خود امرد اور ہتھیار کے ساتھ قائم ہوتی ہے، ان کی حقیقت بدلنے کے بعد معصیت نہیں آتی ہے۔ اور اگر معصیت خود اس کی ذات کے ساتھ قائم نہ ہو؛ بل کہ اس میں تغیر وتبدل کے بعد معصیت آئے، تو ایسی صورت میں مکروہ تنزیہی ہوگا، جیسا کہ انگور کے شیرہ کو فروخت کرنا، اس میں معصیت انگور کے شیرہ میں نہیں آتی ہے؛ بل کہ اس کی ہیئت اور حقیقت بدلنے کے بعد آتی ہے۔ "درمختار" میں ہے:

"أن ماقامت المعصية بعينه يكره بيعه تحريما والا فتنزيها."(۱)

اب رہا یہ مسئلہ کہ یہ کیسے سمجھا جائے گا کہ معصیت شئ کی ذات کے ساتھ قائم ہوئی، یا اس میں تغیر کے بعد آئی۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ جس حالت میں شئ کو لیا ہے، اسی حالت میں معصیت کا ارتکاب کرنا پڑے، تو کہا جائے گا کہ معصیت اس شئ کی ذات کے ساتھ قائم ہوئی اور اگر اس حالت میں تغیر وتبدل کے بعد دوسری حالت پیدا ہوگئی، پھر معصیت آئی تو کہا جائے گا کہ شئ کے ساتھ معصیت قائم نہیں ہے؛ بل کہ اس میں تبدیلی کے بعد معصیت آئی۔ جیسا کہ "ردالمحتار" میں ہے:

(۱) الدرالمختار علی ھامش ردالمحتار، کتاب الحظر والاباحۃ، فصل فی البیع: ۲۵۷/۶

"(قوله :لا تقوم بعينه الخ) يؤخذ منه أن المراد بما لا تقوم المعصية بعينه ما يحدث له لبعدالبيع، وصف اٰخر يكون فيه قيام المعصية، وإن ما تقوم المعصية بعينه ما توجد فيه عن وجه لموجود حالة البيع كالامرد والسلاح."(۱)

ج: اور اگر یہ معلوم نہ ہو کہ خریدار، یا کرایہ پر لینے والا کیا کرے گا، تو ایسی صورت میں بلا کراہت جائز ہے، جیسا کہ کوئی غیر مسلم مکان کرایہ پر رہنے کے لیے لے اور کرایہ پر لینے کے بعد اس میں اپنے دھرم کے مطابق عبادت کرے، یا اس میں شراب فروخت کرے، یا عصیر عنب خریدا اور فروخت کرنے والے کو معلوم نہیں کہ خریدار کیا کرے گا، تو ایسی صورت میں یہ معاملات بالاتفاق بلا کراہت جائز ہوں گے۔ ردالمحتار میں ہے:

"(قوله: لمن يعلم) فيه اشارة إلىٰ أنه لولم يعلم لم يكره بلا خلاف."(۲)

سبب بعید

اور اگر کام فی نفسہ جائز ہونے کے باوجود کسی معصیت کا سبب بن رہا ہو؛ لیکن دور کا سبب ہو، جیسا کہ لوہا کسی باغی یا حربی کے ہاتھ، یا انگور کسی شراب بنانے والے کے ہاتھ، یا اینٹ اور لکڑی کسی مندر بنانے والے کے ہاتھ، یا غلہ کسی چور اور ڈاکو کے ہاتھ فروخت کرنا، یا ٹیلی ویژن کی مرمت، یا کسی بینک کے کمپیوٹر اور ایرکنڈیشن کی مرمت، یا بینک کے مکان کی حفاظت، یہ اور اس طرح کے دیگر جائز کام ارتکاب معصیت کے لیے سبب بعید ہیں۔ ان کا حکم یہ ہے کہ اگر معلوم ہو کہ خریدار، یا کرایہ دار پر لینے والا شخص غلط استعمال کرے گا، تو پھر یہ کام مکروہ تنزیہی ہوگا۔ اور اگر معلوم نہ ہو کہ خریدار، یا کرایہ دار کیا کرے گا، تو بلا کراہت جائز و درست ہوگا۔

(۱) الدرالمختار علی ھامش ردالمحتار، کتاب الحظر والاباحۃ، فصل فی البیع: ۶/۲۵۷، (۲) حوالہ مذکور

واضح رہے کہ اس مسئلہ پر حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نے جواہر الفقہ جلد دوم ۲ میں تفصیلی بحث کی ہے، جو بہت ہی قیمتی ہے۔ دو رسالے ہیں: ایک عربی میں جو بہت ہی تفصیلی ہے، اور ایک اردو میں ہے، جو مختصر ہے، ان دونوں رسالوں کا مطالعہ بہت ہی مفید ہے، میں نے اس مسئلہ میں ان دونوں رسالوں سے بھرپور استفادہ کیا ہے۔

بینک کے کمپیوٹر، ایرکنڈیشن کی مرمت اور اس کی حفاظت اور بینک کے مکان کی تعمیر کا شرعی حکم

ان مذکورہ بالا تفصیلات کی روشنی میں یہ بات واضح ہوگئی کہ بینک کے کمپیوٹر، اس کے ایر کنڈیشن کی مرمت کی حفاظت کا کام، اسی طرح بینک کے مکان کی تعمیر کرنا، شرعاً جائز و درست ہے؛ اس لیے کہ یہ سب کام فی نفسہ جائز ہیں اور ارتکاب معصیت کے لیے سبب بعید کا درجہ رکھتے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ کہا جاسکتا ہے کہ جانتے بوجھتے ہوئے یہ سب کام کرنا مکروہ تنزیہی اور خلاف اولی ہوگا۔

حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب نے "کتاب الفتاوی" میں بینک کی ملازمت کے سلسلے میں ایک استفتا کا جواب دیتے ہوئے بینک کی اس ملازمت کو ناجائز لکھا ہے، جس میں سودی کاروبار لکھنا پڑھنا پڑتا ہو۔ اس کے علاوہ بینک کی وہ ملازمت، جس میں معاملات سے کوئی تعلق نہیں، اس کے متعلق لکھتے ہیں:

"البتہ نیچے درجہ کی ملازمت (مثلاً جاروب کش، چوکی دار وغیرہ جن کا کاروبار اور معاملات سے تعلق نہیں، نفس عمارت کی حفاظت وغیرہ پر مامور ہیں) جائز ہے۔"(۱)

(۱) کتاب الفتاوی: ۵/۳۹۰

بینک کو مکان کرایہ پر دینا

جہاں تک بینک کو اپنا مکان کرایہ پر دینے کی بات ہے، تو مذکورہ بالا تفصیلات کی روشنی میں اس کا حکم یہ ہے کہ اگر مکان کرایہ پر لینے والا شخص اجارہ کا معاملہ کرتے وقت ہی وضاحت کردے کہ: یہ مکان بینک کے لیے لے رہا ہوں، تو ایسی صورت میں تعاون علی المعصیۃ کی وجہ سے ناجائز ہوگا، اس طرح اپنا مکان بینک کھولنے کے لیے کرایہ پر نہیں دے سکتے ہیں۔ اور اگر معاملہ کرتے وقت کرایہ دار بینک کھولنے کی وضاحت نہ کرے؛ لیکن یہ معلوم ہو کہ وہ اس مکان میں بینک کھولے گا، تو اس صورت میں مکروہ تحریمی ہوگا۔ اور اگر کچھ معلوم نہ ہو کہ وہ کیا کرے گا تو بلا کراہت جائز ہوگا؛ البتہ بینک کھولنے کے بعد مکان مالک کی ذمہ داری ہوگی کہ اس معاملہ کو ختم کرنے کی کوشش کرے، اگر کوشش کے باوجود بھی مدت کے اندر ختم کرنا ممکن نہ ہو، تو وہ معذور سمجھا جائے گا۔

حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب، اس طرح کے ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

> ''ایسے سودی قرض فراہم کرنے والے اداروں کو اپنے شوروم میں جگہ فراہم کرنا، ایک سودی معاملہ میں تعاون کرنا ہے؛ اس لیے یہ صورت جائز نہیں ہے۔''(۱)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب اس طرح کے سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

> ''اس لیے اگر کسی کو یہ علم نہ ہو کہ اجارہ پر لینے والا اس میں بینک بنائے گا، تب تو بلا کراہت جائز ہے اور اگر علم ہے، تو مکروہ ہے.....اور یہ اس وقت ہے کہ تنبیہ کے بعد بھی اس پر اصرار کرے اور اگر تنبیہ کے بعد توبہ کرلی؛ مگر فسخ اجارہ قدرت میں نہیں، تو اپنی پوری سعی فسخ اجارہ میں کرلینے کے بعد امید ہے کہ معذور سمجھا جائے گا۔''(۲)

---

(۱) حوالہ مذکور: ۴۰۹/۵، (۲) جواہر الفقہ: ۴۵۶/۲

انشورنس کمپنی کی ملازمت یا اس کا ایجنٹ بننا

انشورنس کمپنی کا کاروبار بھی سود اور جوا پر قائم ہے اور ان دونوں کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے؛ اس لیے اس کمپنی کی وہ ملازمت جس میں سودی کاروبار لکھنا پڑھنا پڑتا ہو، شرعاً ناجائز اور باعث گناہ ہے؛ اس لیے کہ یہ گناہ کے کاموں میں تعاون دینا ہے، جو شرعاً ممنوع ہے، نیز حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سود لینے والے، دینے والے، اس کو لکھنے والے اور اس کی شہادت دینے والے: سب پر لعنت فرمائی ہے اور ان سب کاموں کو گناہ میں برابر کا شریک قرار دیا ہے، جیسا کہ اس سے قبل مسلم شریف کے حوالہ سے حضرت جابرؓ کی روایت گذر چکی ہے، انشورنس خواہ جبری ہو یا اختیاری: دونوں کی ملازمت جائز نہیں ہے؛ اس لیے کہ جبری انشورنس کا جواز تو انشورنس کرانے والوں کے لیے ہے، نہ کہ انشورنس کرنے والوں کے لیے، ان کے لیے تو ان کا یہ اختیاری عمل ہوگا۔

اس طرح انشورنس کمپنی کا ایجنٹ بننا بھی گناہ کے کاموں میں تعاون دینے کی وجہ سے ناجائز اور باعث گناہ ہوگا۔ مسلمانوں پر اس سے احتراز لازم ہوگا؛ البتہ اگر کوئی شخص پہلے سے ملازمت کررہا ہو اور اس کے پاس دوسرا جائز ذریعہ نہ ہو، تو بہ درجۂ مجبوری وہ ملازمت کرتا رہے اور دوسرے ذرائع آمدنی کی تلاش میں رہے، جب دوسرا ذریعۂ آمدنی مل جائے، تو اس کو اختیار کرکے انشورنش کمپنی کی ملازمت چھوڑ دے، اور اس ملازمت کے دوران توبہ واستغفار کرتا رہے۔

واضح رہے کہ انشورنش کمپنی کی وہ ملازمت جس میں سودی کاروبار لکھنا پڑھنا نہ پڑتا ہو، جیسے کمپیوٹر، ایرکنڈیشن کی مرمت، جاروب کشی یا کمپنی کی حفاظت وغیرہ، درست ہے؛ اس لیے کہ یہ سب کام ارتکاب معصیت کے لیے سبب بعید ہیں، جیسا کہ اوپر گذرا۔

شراب کی کمپنی کی ملازمت

شراب کی حرمت نصوص قطعیہ سے ثابت ہے اور اس کی حرمت متفق علیہ ہے۔ حدیث شریف میں شراب کو ''ام الخبائث'' یا ''ام الفواحش'' یعنی تمام برائیوں کی جڑ کہا گیا ہے، اس

میں دینی، دنیوی، جسمانی اور روحانی: ہر طرح کی خرابیاں اور مفاسد پائے جاتے ہیں، اسی وجہ سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی سخت مذمت اور اس پر سخت وعیدیں فرمائی ہیں۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب کے بارے میں دس آدمیوں پر لعنت فرمائی ہے، جو درج ذیل ہیں:

(۱) نچوڑنے والا، (۲) بنانے والا، (۳) پینے والا، (۴) پلانے والا، (۵) شراب لادکر لانے والا، (۶) جس کے لیے شراب لادکر لائی جائے، (۷) شراب فروخت کرنے والا، (۸) خریدنے والا، (۹) جس کے لیے ہبہ کیا جائے، (۱۰) اس کی آمدنی کھانے والا۔

حدیث کے الفاظ ملاحظہ ہو:

"عن انس قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخمر عشرة: عاصرها، ومعتصرها، وشاربها، وحاملها، والمحمولة اليه، وساقيها، وبايعها، وآكل ثمنها، والمشترى لها، والمشترى له، رواه الترمذى وابن ماجه."(۱)

ملا علی قاری نے مشکوٰۃ المصابیح کی شرح "مرقاۃ المفاتیح" میں اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے علامہ طیبی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ:

"یہ صرف دس ۱۰ ہی مراد نہیں ہیں؛ بل کہ ان تمام لوگوں پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی لعنت ہے، جو شراب کے سلسلے میں کسی طرح کی کوشش کریں اور اس میں تعاون دیں۔" ملاحظہ ہو عبارت:

"قال الطيبى رحمه الله: لعن من سعى فيها سعيا ما على ماعدد من العاصر والمعتصر وما ارد فيهما وانما أطنب فيه ليستوعب من زاولها مزاولة ما بأى وجه كان." (۲)

(۱) مشکوٰۃ شریف، کتاب البیوع، باب الکسب وطلب الحلال، الفصل الثانی: ۲۴۲/۲، (۲) مرقاۃ المفاتیح: ۲۹۷/۳

لہٰذا شراب کی کمپنی میں ملازمت شرعاً جائز نہیں ہے، مسلمانوں پر اس سے احتراز لازم ہے، خواہ شراب کی خرید وفروخت کریں، یا کمپنی میں رہ کر شراب رکھنے کے لیے بوتل بنائیں، یا اس کا حساب وکتاب لکھیں، یا شراب بنانے کے لیے اجزا پیش کریں۔ یہ تمام صورتیں تعاون علی الاثم والعدوان میں شامل ہو کر ناجائز وحرام اور باعث گناہ ہوں گی اور سب کا حکم یکساں ہوگا؛ البتہ اگر کوئی شخص شراب کی کمپنی کے علاوہ دوسری کمپنی میں رہ کر بوتل بنائے، جہاں سے مختلف کمپنیوں کو بوتل کی سپلائی ہوتی ہو، جس میں سے شراب کی کمپنی بھی بوتل لیتی ہو اور بوتل بنانے والے کی نیت معصیت کی نہ ہو، تو ایسی صورت میں بوتل بنانے کی شرعاً اجازت ہوگی۔

شیر مارکیٹ کی ملازمت

اب ان صورتوں کو بیان کیا جارہا ہے، جن میں کاروبار کا اصل مقصد حرام کام کرنا نہیں ہے؛ لیکن ضمنی طور پر وہاں حرام کام بھی کیے جاتے ہیں، جیسے شیر مارکیٹ ہے، جس میں زندگی کی مختلف ضروریات فروخت کی جاتی ہیں، اس میں شراب کا بھی ایک گوشہ ہے، اس کے علاوہ دیگر شرعی ممنوعات کا ارتکاب بھی بسا اوقات کرنا پڑتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس طرح کے مارکیٹ کی ملازمت جائز ہے یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس طرح کے مارکیٹ کا وہ کام جو شرعاً حرام ہے، جیسے شراب کی خرید وفروخت، خنزیر یا دیگر حرام اشیا کی خرید وفروخت، یہ اور اس طرح کی دیگر ملازمتیں شرعاً حرام ہیں، مسلمانوں پر اس سے احتراز لازم ہے، اور وہ کام جو از روئے شرع جائز ہیں، ان میں حرام اور ممنوع اشیا کی خرید وفروخت نہیں ہوتی، یا خلاف شرع امور کا ارتکاب نہیں کرنا پڑتا ہے، تو ان کی ملازمتیں شرعاً جائز ودرست ہے؛ البتہ ان ملازمین پر لازم ہوگا کہ حتی الامکان خلاف شرع امور کے ارتکاب سے اجتناب کریں۔

مخلوط نظام تعلیم میں تدریس کا حکم

تدریس ایک معزز پیشہ ہے اور اگر نیت صحیح ودرست ہو، تو بہت بڑا ثواب بھی ہے،

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف حمیدہ میں سے ایک اہم وصف معلم ہونا بھی ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے مقاصد میں سے ایک اہم مقصد تعلیم بھی ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: "**بعثت انا معلما**" میں معلم بنا کر بھیجا گیا ہوں؛ اس لیے تدریسی خدمات دینا جائز ہی نہیں؛ بل کہ بہتر اور تصحیح نیت کے ساتھ باعث ثواب بھی ہے؛ البتہ پریشانی وہاں بڑھ جاتی ہے، جہاں مخلوط نظام تعلیم ہو، ایک ہی ساتھ لڑکے اور لڑکیاں بیٹھ کر تعلیم حاصل کریں، یا لڑکیوں کا درس گاہ میں مرد اور لڑکوں کی درسگاہ میں عورتیں تعلیم دیں، ایسی صورت میں پردۂ شرعی کی رعایت ممکن نہیں ہے اور فتنہ کا قوی امکان ہے؛ جب کہ پردۂ شرعی کی رعایت ہر مسلمان مرد وعورت پر لازم ہے؛ لہٰذا مخلوط نظام تعلیم قائم کرنا اور اس میں تدریسی خدمت انجام دینا شرعاً ناجائز اور باعث گناہ ہوگا۔ اسی طرح لڑکیوں کی درسگاہ میں مرد کے لیے اور لڑکوں کی درسگاہ میں عورتوں کے لیے پردۂ شرعی کی رعایت کیے بغیر پڑھانا جائز نہیں ہوگا، اس طرح کی ملازمت اختیار نہیں کر سکتے ہیں؛ بل کہ اس سے احتراز لازم ہوگا؛ البتہ اگر نشست گاہ اس انداز سے بنے کہ لڑکے ایک طرف ہوں اور لڑکیاں دوسری طرف اور ان کے درمیان پردہ ڈال دیا جائے، اور معلم یا معلّمہ سے بھی پردہ رہے، اسی طرح مخصوص درسگاہ میں بھی پردۂ شرعی کی مکمل رعایت رہے کہ پڑھنے اور پڑھانے والے ایک دوسرے کو نہ دیکھیں اور کسی طرح کے فتنہ کا اندیشہ نہ ہو، تو اس کی گنجائش ہوگی۔

پیشۂ وکالت

ہمارے مقالہ کا ایک وہم سوال یہ بھی ہے کہ کیا مسلمان پیشۂ وکالت کو اختیار کر سکتے ہیں یا نہیں؟ اس سوال کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ اکثر وکلا کے یہاں ظالم اور مظلوم میں کوئی فرق نہیں کیا جاتا؛ بل کہ بسا اوقات وہ مظلوم کو انصاف سے محروم کر دیتے ہیں، نیز یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اکثر اوقات وکلا اپنے مؤکل کے حق میں فیصلہ کرانے کے لیے انھیں جھوٹ بولنے کی باضابطہ تربیت دیتے ہیں؛ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ وکیل کا مقصد مظلوم کو انصاف دلانا اور ظالم کو کیفر کردار تک پہنچانا ہے اور مسلمانوں کو اپنے انفرادی اور اجتماعی مسائل میں وکیل کی ضرورت پڑتی ہے، اور بہت

سے مواقع پر اچھے مسلمان وکلا کی ضرورت محسوس کی جاتی ہے، اس پس منظر میں سوال یہ ہے کہ پیشۂ وکالت شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

یہ تو حقیقت ہے کہ یہ پیشہ فی نفسہ جائز ہے، اس کے جواز پر فقہائے کرام کا اتفاق ہے، اس کی مشروعیت قرآن کریم سے بھی ثابت ہے اور احادیث نبویہ سے بھی۔ مشروعیت کے دلائل کتاب وسنت میں بھرے پڑے ہیں، یہی وجہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے لے کر اب تک وکالت کے جواز پر امت کا اجماع رہا ہے۔

"الموسوعۃ الفقہیۃ" میں ہے:

"**اما الاجماع فقد اجمع الفقهاء على جواز الوكالة ومشروعيتها منذ عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هٰذا، ولم يخالف في ذلك احد من المسلمين.**"(۱)

"بہر حال اجماع تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے لے کر اب تک وکالت کے جواز پر اجماع رہا ہے اور مسلمانوں میں سے کسی نے بھی اس سلسلے میں مخالفت نہیں کی ہے۔"

"الموسوعۃ" میں ایک ورق پہلے ہے:

"**اتفق الفقهاء على أن الوكالة جائزة ومشروعية، واستدلوا على ذلك بالقرآن الكريم، والسنة المطهرة، والإجماع، والمعقول.**"(۲)

"فقہا کا اس بات پر اتفاق ہے کہ وکالت جائز ومشروع ہے۔ فقہا نے اس پر کتاب وسنت، اجماع اور قیاس سے استدلال کیا ہے۔"

عقلی طور پر بھی وکالت کا جواز سمجھ میں آتا ہے؛ اس لیے کہ ہر آدمی ہر کام نہیں کر سکتا ہے، ہر

(۱) الموسوعۃ الفقہیۃ: ۸/۴ وکالۃ، (۲) حوالہ مذکور: ۷۰۶/۴۵

آدمی میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ اپنے حقوق کا مطالبہ اچھے ڈھنگ سے کر سکے، یا اپنی بات کو پوری قوت کے ساتھ اچھے انداز میں پیش کر کے ظلم سے نجات پا سکے، بہت سارے لوگ اپنے معاملات میں وکیل کے محتاج ہوتے ہیں، اگر وکالت کو ناجائز قرار دیا جائے، تو پھر حرج عظیم لازم آئے گا۔

''الموسوعۃ الفقھیۃ'' میں ہے:

"أما المعقول فلأن الحاجة داعية الى مشروعية الوكالة؛ فإنه لا يمكن لكل واحد فعل ما يحتاج اليه بنفسه، فدعت الحاجة اليها." (۱)

چوں کہ وکالت فی نفسہ جائز ہے؛ اس لیے اس پر اجرت لینا بھی جائز ہے؛ جب کہ اجرت طے ہو، مجہول نہ ہو، اگر کوئی وکیل اجرت نہیں لیتا ہے، تو اس کو اس کا اختیار ہوگا۔

کتب فقہ میں کتاب وسنت کی روشنی میں وکالت پر اجرت کے جواز کی صراحت موجود ہے۔

نفس وکالت پر اجرت لینے کی ایک وجہ یہ بھی سمجھ میں آتی ہے کہ وکیل اپنے مؤکل کے کام کے لیے اپنے آپ کو محبوس کر دیتا ہے، اپنا وقت صرف کرتا ہے اور حبس وقت کی اجرت لینا جائز ہے؛ لہٰذا ان تفصیلات کی روشنی میں پیشۂ وکالت کے سلسلے میں شرعی حکم یہ ہے کہ پیشہ فی نفسہ جائز ہے، مسلمان وکلا اس پیشہ کو اختیار کر سکتے ہیں اور اپنی محنت کی اجرت بھی طے کر کے لے سکتے ہیں اور اس کو اپنے استعمال میں لا سکتے ہیں، شرعاً جائز ودرست ہوگا؛ البتہ ان کی ذمہ داری ہوگی کہ صحیح مقدمہ لیں، غلط مقدمہ لینے، جھوٹ بولنے اور اس کی تعلیم دینے، نیز خلاف شرع امور کے ارتکاب سے مکمل اجتناب کریں۔

اس طرح کے ایک سوال کے جواب میں مفتی محمود حسن صاحب گنگوہیؒ تحریر فرماتے ہیں:

''اگر سچے مقدمہ میں باقاعدہ کام اور اجرت معین کر کے وکالت کی جائے اور کوئی کام خلاف شرع اس میں نہ کیا جاوے، تو نفس وکالت اور اس کی اجرت کا روپیہ اور اس کا کھانا درست ہے۔'' (۲)

(۱) حوالہ مذکور: ۸/۴۵، (۲) فتاوی محمودیہ: ۴۵۰/۱۶، کتاب الوکالۃ

''امداد الفتاوی'' میں ہے:

''حاصل یہ ہے کہ پیشۂ وکالت فی نفسہ جائز ٹھہرا؛ مگر شرط یہ ہے کہ سچے مقدمات لیتا ہو۔'' (۱)

البتہ یہ واضح رہے کہ اگر جھوٹے اور ناحق مقدمات لیے جائیں اور ان کی پیروی کی جائے اور ظالم کی مدد کر کے مظلوم کو اس کے حق سے محروم کیا جائے، تو ایسی صورت میں وکالت اور اس کی آمدنی ناجائز ہوگی؛ اس لیے کہ یہ حرام عمل ہوگا اور حرام عمل کی اجرت بھی حرام ہے۔

''فتاوی محمودیہ'' میں ہے:

''اور جس وکالت میں معصیت پر اجرت لیا جائے یعنی جھوٹے اور ناحق مقدمہ کی پیروی کی جائے اور ظالم کی اعانت کی جائے ایسی وکالت اور اس کی آمدنی ناجائز ہے۔''

"لا يجوز أخذ الأجرة على المعاصي كالغناء، والنوح، والملاحي؛ لأن المعصية لا يتصور استحقاقها بالعقد، فلا يجب عليه الأجر، وإن أعطاه الأجر أو بعضه، لايحل له ويجب عليه". (۲)

پیشۂ طبابت

انسانی خدمت کا ایک اہم ذریعہ علاج اور پیشۂ طبابت بھی ہے، مریضوں کا علاج کر کے ان کو راحت وآرام پہونچانا، ان کے دکھ درد میں شریک ہو کر ان کو خوش رکھنا، بہت بڑا کار ثواب ہے؛ اس لیے مسلمان ڈاکٹروں کے لیے یہ پیشہ اختیار کرنا اور اس طرح کی سرکاری ملازمت کرنا، شرعاً جائز ودرست اور تصحیح نیت کے ساتھ کار ثواب بھی ہے؛ البتہ بہتر یہ ہے کہ مرد ڈاکٹر مریضوں کا علاج کرے، اور عورت ڈاکٹر عورت مریضوں کا علاج کرے۔ اگر کسی جگہ مجبوری ہو، ایسا مرض ہو کہ اس مرض کے علاج کے لیے عورت مریضوں کے واسطے عورت ڈاکٹر اور مرد مریضوں کے علاج کے

(۱) امداد الفتاوی: کتاب الوکالۃ، (۲) مجمع الأنھر، کتاب الإجارۃ: ۵۳۳/۳۔ (فتاوی محمودیہ: ۴۵۳/۱۶)

واسطے مرد ڈاکٹر نہ ملے، تو بہ درجۂ مجبوری بہ وقت ضرورت عورتیں مرد ڈاکٹر سے اور مرد، عورت ڈاکٹر سے علاج کرا سکتے ہیں؛ لیکن ضروری ہوگا کہ حتی الامکان ستر کا خیال رکھیں، اگر قابل ستر حصہ کا دیکھنا ضروری ہو، تو صرف اسی حصہ کو دیکھیں اور بقیہ پر کپڑے وغیرہ ڈال دیں، بہ غرض علاج ضرورتاً قابل ستر حصے کو دیکھنا جائز و درست ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں:

"وقال في الجوهرة: إذا كان المرض في سائر بدنها غير الفرج يجوز النظر عند الدواء؛ لأنه موضع ضرورة، وإن كان في موضع الفرج فينبغي ان يعلم امرأة تداويها، فإن لم توجد وخافوا عليها أن تهلك او يصيبها وجع لا تحمله سبتروا منها كل شيئي إلا موضع العلة، ثم يداويها الرجل وبغض بصره ما استطاع إلا عن موضع الجرح، فتأمل، والظاهر أن ينبغي هنا للوجوب." (۱)

"اور جوہرہ میں کہا ہے کہ: جب شرم گاہ کے علاوہ پورے بدن میں مرض ہو، تو علاج کے وقت اس کو دیکھنا جائز ہے؛ اس لیے کہ اس جگہ ضرورت ہے، اور اگر مرض شرم گاہ کی جگہ میں ہو، تو مناسب ہے کہ کسی عورت کو تعلیم دیدے اور وہ علاج کرے اور اگر ایسی عورت نہ ملے اور اس کی ہلاکت کا، یا ناقابل برداشت درد ہونے کا اندیشہ ہو، تو مرض کی جگہ کے علاوہ پورے جسم کو ڈھانک کر کوئی مرد علاج کرے، اور اپنی قدرت بھر اپنی نگاہ جھکا کر رکھے؛ البتہ زخم کی جگہ کو دیکھ سکتا ہے، اور ظاہر ہے کہ یہاں "ینبغی" کا لفظ وجوب کے لیے ہے۔"

واضح رہے کہ مسلمان ڈاکٹروں کی ذمہ داری ہوگی کہ بلا ضرورت چانچ لکھنے اور بلا ضرورت آپریشن کرنے سے مکمل اجتناب کریں، مریضوں کو بے جا پریشان کر کے ان کی بددعا نہ

(۱) ردالمحتار، کتاب الحظر والاباحۃ، فصل فی النظر والمس: ۲۳۷۵

لیں، اللہ رزاق ہے، اس کی صفت رزاقیت پر اعتماد کرتے ہوئے اس طرح کی غلط حرکت سے باز رہیں، اور اللہ تعالی سے دعا بھی کرتے رہیں، اللہ تعالی کی مدد ان کے ساتھ ہوگی۔

ہوٹلوں کی ملازمت

جہاں تک اس دور پرفتن میں ہوٹلوں کی ملازمت کا سوال ہے، خاص طور سے بڑے بڑے ہوٹلوں کی ملازمت ہے، جہاں بہت سارے خلاف شرع امور کا ارتکاب بھی لازم آتا ہے، تو اس کا شرعی حکم یہ ہے کہ وہ کام جو شرعاً جائز و درست ہیں، جن میں خلاف شرع امور کا ارتکاب لازم نہیں آتا ہے، مثلاً ہوٹل میں ٹھہرنے والوں کا کھانا کھلانا، ان کے بستر کو درست کرنا، ان کی دیگر جائز ضروریات کا خیال رکھنا، یہ اور اس کے دیگر جائز کاموں کی ملازمت شرعاً جائز ہے۔ اور وہ کام جو خلاف شرع ہیں، مثلاً شراب کی فراہمی، خنزیر اور حرام غذا کا انتظام، رقص و موسیقی کی سہولت، پردہ کی رعایت کے بغیر سوئمنگ پول وغیرہ، یہ اور اس طرح کے دیگر خلاف شرع امور کی ملازمت شرعاً حرام ہے، مسلمانوں پر اس طرح کی ملازمت سے اجتناب لازم ہے۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁

(۱۵)

اسلامی بینکوں کے لیے تورق کا طریقہ اختیار کرنے کا شرعی حکم

اسلامی بینکوں کے لیے تورق کا طریقہ اختیار کرنے کا شرعی حکم

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کی طرف سے مسئلہ تورق سے متعلق جو سوال نامہ پیش کیا گیا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی ضرورت مند کو رقم کی ضرورت ہے، اس کو بہ طور قرض وہ نقد رقم حاصل نہیں ہوتی ہے، تو اسلامک بینک تورق کا طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ جس میں بینک خریدار سے کوئی ایسی شئ فروخت کرتا ہے، جس کو بیچ کر ضرورت مند اپنی مطلوبہ رقم حاصل کرسکتا ہے۔ سوال نامہ میں اس کی عملی شکل یہ بتائی گئی ہے کہ مثلاً ''الف'' کو ایک لاکھ روپے کی ضرورت ہے، تو وہ بینک سے ایک لاکھ دس ہزار روپے کا لوہا ادھار خریدتا ہے، پھر ''الف'' اس لوہے کو ''ب'' سے ایک لاکھ روپے میں نقد فروخت کردیتا ہے، اس طرح ''الف'' کی ضرورت ایک لاکھ کی پوری ہوجاتی ہے اور ''ب'' کو ایک لاکھ دس ہزار روپے کا سامان ایک لاکھ روپے میں مل جاتا ہے، جس کو سوال نامہ میں نفع سے تعبیر کیا گیا ہے۔

تورق کی مذکورہ شکل جو بیان کی گئی ہے، غور کرنے سے اس کی دو صورتیں سامنے آتی ہیں:

۱۔ ایک تو یہ کہ ''ب'' جو خریدار ثانی ہے، وہ مذکورہ اسلامک بینک ہی ہو، یا بینک کا کوئی دوسرا ادارہ ہو، جس کا نفع ونقصان اسلامک بینک ہی کو حاصل ہوتا ہے۔

۲۔ دوسری شکل یہ ہے کہ ''ب'' نہ تو مذکورہ اسلامک بینک ہو اور نہ ہی اس کا کوئی ادارہ ہو؛ بل کہ کوئی ثالث ہو۔ سوال نامہ کی عبارت پر غور کرنے سے پہلی ہی شکل معلوم ہوتی ہے یعنی ''ب''

اسلامک بینک یا اس کا ادارہ ہی ہے، جس نے ''الف'' سے فروخت کیا ہے، تب ہی تو ''ب'' کو دس ہزار روپے کا نفع ہوا؛ ورنہ اس کو نفع سے تعبیر نہیں کر سکتے ہیں۔

ضرورت مندوں کو نقد رقم فراہم کرنے کے لیے اسلامک بینکوں کے لیے اس طرح کا طریقہ اختیار کرنے کی شرعاً اجازت ہے یا نہیں؟ اس کا جواب سمجھنے سے قبل ''بیع عینہ'' اور ''تورق'' کی وضاحت ضروری ہے۔ ان دونوں کی وضاحت کے بعد ان شاء اللہ تعالیٰ جواب آسانی سے سمجھ میں آجائے گا۔

تورق

تورق کی تعریف ''الموسوعۃ الفقھیۃ'' میں ان الفاظ میں کی گئی ہے:

''التورق فی الاصطلاح: ان یشتری سلعة نسیئة، ثم یبیعها نقدا لغیر البائع بأقل مما استراها به، لیحصل بذلک علی النقد.'' (۱)

یعنی اصطلاح میں تورق یہ ہے کہ سامان ادھار خرید کر فروخت کرنے والے کے علاوہ کسی دوسرے شخص سے خریداری قیمت سے کم میں فروخت کیا جائے؛ تاکہ اس کے ذریعہ نقد رقم حاصل ہوجائے۔ ''الموسوعۃ الفقھیۃ'' میں یہ بھی ہے کہ تورق کی اصطلاح صرف فقہائے حنابلہ کے یہاں ملتی ہے، دوسرے فقہا نے بیع عینہ کے تحت اس پر کلام کیا ہے۔

''ولم ترد التسمیة بهٰذا المصطلح الا عند فقهاء الحنابلة، اما غیرهم فقد تکلموا عنها فی مسائل.'' (بیع العینة).''(۲)

بیع عینہ

چناں چہ فقہائے حنفیہ میں سے علامہ علاؤ الدین الحصکفی نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب ''الدرالمختار'' میں ''بیع عینہ'' کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

''بیع العین بالربح نسیئة لبیعها المستقرض بأقل لیقضی دینه.''(۳)

(۱) الموسوعۃ الفقھیۃ: ۱۴/۱۴۷، (۲) حوالہ مذکور، (۳) الدرالمختار علی ھامش ردالمحتار، کتاب الکفالۃ: ۷/۶۱۳

یعنی کسی چیز کو ادھار نفع کے ساتھ فروخت کرنا؛ تاکہ قرض لینے والا اپنے دین کی ادائے گی کے لیے اس کو کم قیمت میں فروخت کرے۔ علامہ شامی نے ''ردالمحتار'' میں ''بیع عینہ'' کی تفسیر بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

''وہ بیع عینہ جو شرعاً ممنوع ہے، اس کی تفسیر میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض مشائخ کہتے ہیں کہ اس بیع کی تفسیر یہ ہے کہ ایک ضرورت مند شخص جس کو نقد رقم کی ضرورت ہے، وہ کسی شخص کے پاس جاکر قرض طلب کرتا ہے کہ مجھے ۱۰ روپے دیدو، قرض دینے والا یہ سمجھتا ہے کہ قرض دینے کی صورت میں زائد رقم نہیں ملے گی؛ اس لیے وہ کہتا ہے کہ میں قرض تو نہیں دوں گا؛ البتہ یہ کپڑا تم سے بارہ ۱۲ روپے میں فروخت کروں گا، اگر تم چاہو تو اس کو بارہ ۱۲ روپے میں ادھار خرید کر بازار میں اس کو فروخت کر کے اپنی ضرورت پوری کرلو اور میرا پیسہ تم اتنی مدت کو بعد ادا کر دینا۔ جب کہ بازار میں اس کپڑے کی قیمت دس ۱۰ روپے ہے، ضرورت مند شخص اس کو بارہ ۱۲ روپے میں خرید کر بازار میں دس ۱۰ روپے میں فروخت کر دیتا ہے، اس طرح ضرورت مند کی ضرورت پوری ہوجاتی ہے اور کپڑے کے مالک کو دو ۲ روپے زائد مل جاتے ہیں۔''

بعض حضرات نے اس بیع کی تشریح اس طرح کی ہے کہ:

''قرض لینے والا اور قرض دینے والا: دونوں اپنے درمیان کسی تیسرے کو واسطہ بنالیں؛ چناں چہ قرض دینے والا ۱۰ روپے کا کپڑا بارہ ۱۲ روپے میں ادھار فروخت کر کے کپڑا خریدار کے حوالہ کردے، پھر قرض لینے والا کسی تیسرے سے اس کپڑا کو ۱۰ روپے میں فروخت کر کے کپڑا اس کے حوالہ کردے، اس کے بعد تیسرا شخص قرض دینے والے کے ہاتھ ۱۰ روپے میں نقد فروخت کر کے ۱۰ روپے لے کر قرض لینے والے کو دیدے، اس طرح قرض لینے والے کو دس روپے نقد حاصل

ہوجاتے ہیں اور کپڑے کے مالک کو۲ روپے کا فائدہ ہوجاتا ہے۔"(۱)

علامہ ابن عابدین شامی نے "کتاب الکفالہ" میں "بیع عینہ" کی ایک صورت یہ بتائی ہے کہ:

"اصیل اپنے کفیل سے یہ کہے کہ: تم لوگوں سے سامان کی خرید وفروخت کرو، بائع جو تم سے نفع لے گا، جس کی وجہ سے تم کو نقصان ہوگا، وہ نقصان میں برداشت کروں گا؛ چناں چہ کفیل کسی تاجر کے پاس جاتا ہے اور اس سے قرض طلب کرتا ہے، تاجر اس سے نفع لینا چاہتا ہے؛ لیکن سود سے بھی بچنا چاہتا ہے؛ لہٰذا تاجر کفیل کو قرض دینے کے بہ جائے اس سے دس ۱۰ روپے کا کپڑا پندرہ ۱۵ روپے میں ادھار فروخت کرتا ہے اور ثمن کی ادائے گی کی مدت طے کرلیتا ہے، پھر کفیل اس کپڑے کو بازار میں دس ۱۰ روپے میں فروخت کردیتا ہے، اس طرح اس کو دس ۱۰ روپے نقد حاصل ہوجاتے ہیں اور تاجر کے پندرہ ۱۵ روپے اس پر قرض رہتے ہیں۔

دوسری صورت یہ بیان کی ہے کہ تاجر کفیل کو ۱۵ روپے قرض دیتا ہے، پھر اس سے ۱۰ روپے کا کپڑا ۱۵ روپے میں فروخت کرکے ۱۵ روپے تاجر لے لیتا ہے اور کفیل کے ذمہ ۱۵ روپے قرض رہتے ہیں، پھر کفیل اس سامان کو ۱۰ روپے میں فروخت کرکے نقد رقم حاصل کرلیتا ہے، جس سے اصیل کی ضرورت پوری ہوتی ہے۔"(۲)

"بیع عینہ" کی جو مختلف صورتیں پیش کی گئی ہیں، ان میں غور کرنے کے بعد واضح طور پر یہ بات سامنے نہیں آئی کہ کیا بیع عینہ کے لیے سامان کا بائع اول کے پاس لوٹ کر آنا ضروری ہے یا نہیں؟ اگر سامان بائع اول کے پاس نہ لوٹے؛ بل کہ بازار میں کسی دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کردے، تو یہ صورت "بیع عینہ" میں داخل نہیں ہوگی؛ البتہ علامہ شامی نے اس کے بعد یہ وضاحت کی ہے کہ "بیع عینہ" اسی وقت کہلائے گی جب کہ سامان بائع اول (جو قرض دینے والا ہے) کے پاس لوٹ کر آجائے۔ ملاحظہ ہو ردالمحتار کی عبارت:

"ومن صورها: أن يعود الثوب اليه، كما إذا اشتراه التاجر في

(۱) دیکھیے: ردالمحتار، باب الصرف: ۷/۴۱-۵۴۲، (۲) حوالہ مذکور، کتاب الکفالۃ: ۷/۶۱۳

الصورة الأولىٰ من المشترى الثاني، ودفع الثمن إليه ليدفعه المشترى الأول."(۱)

اس سے بھی زیادہ واضح وہ عبارت ہے، جو "شرح فتح القدیر" میں ہے۔ اس میں یہ صراحت ہے کہ جب فروخت کردہ شئی بائع اول سے نکل کر اس کے پاس نہ لوٹے، تو اس کو "بیع عینہ" نہیں کہیں گے؛ اس لیے کہ اگر "بیع عینہ" بائع اول کے پاس لوٹنے کی شرط نہ لگائی جائے، تو ہر بیع "بیع عینہ" کہلائے گی، جو صحیح نہیں ہے۔ ملاحظہ ہو عبارت:

"ومالم ترجع اليه العين التي خرجت منه لا يسمى بيع العينة؛ لأنه من العين المسترجعة لا العين مطلقاً، وإلا فكل بيع بيع العينة."(۲)

"الموسوعۃ الفقھیۃ" میں عینہ کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے:

"العين لغةً السلف، واصطلاحاً: أن يبيع سلعة نسيئة، ثم يشتريها البائع نفسه بثمن حال اقل منه."(۳)

یعنی عینہ کا لغوی معنی قرض کے ہیں، اور اصطلاح میں عینہ یہ ہے کہ سامان ادھار فروخت کرے اور خود بائع اس کو اس سے کم قیمت میں خریدے۔ اس میں بھی یہ قید ہے کہ فروخت کرنے والا ہی اس کو کم قیمت میں خریدے۔

تورق اور بیع عینہ کے درمیان فرق

تورق اور بیع عینہ کی مذکورہ تعریف اور ان دونوں سے متعلق جو تفصیلات پیش کی گئیں، ان سے ان دونوں کے درمیان فرق واضح ہے کہ اگر سامان بائع اول کے پاس لوٹ کر آجاتا ہے، تو وہ "بیع عینہ" ہے، اور اگر اس کے پاس لوٹ کر نہیں آتا ہے؛ بل کہ خریدار (قرض لینے والا) اس کو کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کردیتا ہے، تو وہ "تورق" ہے۔ "الموسوعۃ الفقھیۃ" میں ان دونوں کے درمیان بہت ہی واضح انداز میں یہی فرق بیان کیا گیا ہے۔ ملاحظہ ہو عبارت:

(۱) حوالہ مذکور، (۲) فتح القدیر، کتاب الکفالۃ: ۷/۲۱۳، (۳) الموسوعۃ الفقھیۃ: ۱۴/۱۴۷

"ولا صلة بين التورق وبين العينة إلا في تحصيل النقد الحال فيهما، وفيما وراه متباينان؛ لأن العينة لا بد فيهامن رجوع السلعة إلى البائع الأول بخلاف التورق؛ فإنه ليس فيه رجوع العين إلى البائع، انما تصرف المشترى فيما ملكه كيف شاء."(۱)

"تورق اور بیع عینہ کے درمیان صرف اتنا فرق ہے کہ دونوں سے نقد رقم حاصل ہوجاتی ہے، اس کے علاوہ ان دونوں کے درمیان تباین ہے؛ اس لیے کہ عینہ میں سامان کا بائع اول کی طرف لوٹنا ضروری ہے، برخلاف تورق کے کہ اس میں سامان کا بائع کی طرف لوٹنا ضروری نہیں ہے؛ بل کہ وہ اپنی مملوکہ شئی میں جس طرح چاہتا ہے، تصرف کرتا ہے۔"

بیع عینہ کا شرعی حکم

"بیع عینہ" اور "تورق" کی تعریف اور ان دونوں کے درمیان فرق کو بیان کرنے کے بعد یہ بحث ضروری ہے کہ ان دونوں کا شرعی حکم کیا ہے؟ پہلے "بیع عینہ" کا شرعی حکم بیان کرتا ہوں، پھر "تورق" کا شرعی حکم بیان کروں گا۔

"بیع عینہ" کے جواز اور عدم جواز کے سلسلے میں فقہائے کرام کی دونوں رائیں ملتی ہیں:

شوافع اس بیع کے جواز کے قائل ہیں؛ جب کہ مالکیہ اور حنابلہ اس کے عدم جواز کے قائل ہیں۔ حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ اس کے جواز کے قائل ہیں؛ جب کہ امام ابوحنیفہ اور امام محمدؒ نے اس کے عدم جواز کا فتوی دیا ہے۔ اور امام محمدؒ نے اس کو سود خوری کی ایجاد قرار دیا ہے۔

اس مسئلہ میں فقہائے کرام کے کیا دلائل ہیں؟ ان سے قطع نظر، جب ہم اس مسئلہ کا گہرائی سے جائزہ لیتے ہیں، تو ہم اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ فقہائے کے درمیان یہ اختلاف لفظی ہے، حقیقی نہیں؛ کیوں کہ حقیقت کے اعتبار سے سبھی متفق نظر آتے ہیں؛ اس لیے کہ جو فقہا "بیع عینہ" کے

(۱) الموسوعۃ الفقھیۃ: ۱۴/۱۴۷

عدم جواز کے قائل ہیں، وہ اس صورت میں ہے جب کہ سامان لوٹ کر بائع اول ہی کے پاس آجائے۔ اگر سامان لوٹ کر بائع اول کے پاس نہ آئے، تو وہ بھی عدم جواز کا فتوی نہیں دیں گے۔ اور جن فقہا کے نزدیک بیع جائز ہے، وہ اس صورت میں ہے کہ جب کہ سامان لوٹ کر بائع اول کے پاس نہ آئے۔ ظاہر ہے کہ اگر سامان لوٹ کر بائع اول کے پاس آجائے، تو وہ بھی عدم جواز کے قائل ہوں گے۔ اس کی تائید "ردالمحتار" کی اس عبارت سے بھی ہورہی ہے، جس کو علامہ ابن عابدین شامی نے شرح فتح القدیر، البحر الرائق، النھر الفائق اور شرنبلالیہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

"ومالم ترجع إليه العين التى خرجت منه، لا يسمى بيع العينة؛ لأنه من العين المسترجعة لا العين مطلقاً، والا فكل بيع بيع العينة. وأقره فى البحر، والنهر، والشرنبلالية، وهوظاهر، وجعله السيد أبوالسعود محمل قول أبى يوسف، وحمل قول محمد والحديث على صورة العود."(۱)

"فروخت کی ہوئی چیز جو بائع اول سے نکلی، اگر وہ اس کے پاس واپس نہ جائے، تو اس کو "بیع عینہ" نہیں کہیں گے؛ اس لیے کہ بیع عینہ سے مراد اس شئی کی بیع ہے، جو لوٹنے والی ہو، نہ کی مطلق شئی کی بیع؛ ورنہ ہر بیع "بیع عینہ" کہلائے گی۔ البحر الرائق، النھر الفائق اور شرنبلالیہ میں اسی کو راجح قرار دیا ہے اور سید ابوالسعود نے امام ابو یوسفؒ کے قول (جواز) کو اس صورت پر محمول کیا ہے، اور امام محمدؒ کے قول (عدم جواز) کو اور حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو بائع اول کے پاس سامان کے لوٹنے کی صورت محمول کیا ہے۔"

"بیع عینہ" کے جواز اور عدم جواز کے سلسلہ میں مذکورہ بالا وضاحت اقرب الی الفقہ اور مزاج شریعت سے ہم آہنگ معلوم ہوتی ہے؛ اس لیے جس صورت میں سامان لوٹ کر بائع اول کے

(۱) ردالمحتار، کتاب الکفالۃ: ۷/۱۳-۶۱۴

پاس آجاتا ہے، اس صورت میں یہی سمجھا جائے گا کہ قرض میں نفع حاصل کرنے کے لیے بیع کی صورت اختیار کی گئی ہے، حقیقت میں یہ نہیں ہے؛ لہٰذا "**کل قرض جر نفعا فھو ربا**" کے تحت یہ حرام ہوگا۔ اور جس صورت میں سامان بائع اول کے پاس لوٹ کر نہیں آتا ہے؛ بل کہ خریدار اپنی مرضی کے مطابق جس سے چاہتا ہے، اس سے فروخت کرتا ہے، وہ صورت درحقیقت بیع کی ہے؛ البتہ بائع اس صورت میں اصل قیمت سے زائد قیمت لے رہا ہے۔ اور کتب فقہ میں یہ صراحت موجود ہے کہ ادھار فروختگی کے وقت بائع زیادہ قیمت لے، تو یہ جائز ہے؛ لہٰذا مذکورہ صورت جائز ہوگی۔

تورق کا شرعی حکم

جہاں تک تورق کے شرعی حکم کا تعلق ہے تو چوں کہ یہ لفظ صرف فقہائے حنابلہ کی اصطلاح میں استعمال ہوا ہے، دوسرے فقہا کے نزدیک یہ لفظ استعمال نہیں ہوا ہے؛ بل کہ ان حضرات نے ''بیع عینہ'' کے تحت اس مسئلہ پر گفتگو کی ہے؛ اس لیے تورق کے سلسلے میں صراحت کے ساتھ کوئی حکم نہیں ملتا ہے؛ البتہ ''بیع عینہ'' کی شکلوں اور ان کے شرعی احکام سے متعلق جو تفصیلات گزری ہیں، ان کی روشنی میں ''تورق'' کا شرعی حکم بھی واضح ہوجاتا ہے، جو درج ذیل ہے: چوں کہ ''تورق'' میں سامان بائع اول کے پاس لوٹ کر نہیں آتا ہے؛ اس لیے ''تورق'' کی صورت جائز ہوگی۔

اسلامی بینکوں کے لیے مذکورہ طریقہ قرض دینے کا شرعی حکم

مذکورہ بالا تفصیلات کی روشنی میں سوال نامہ کا جواب یہ ہے کہ اگر اسلامی بینک قرض لینے والے کے ہاتھ سامان زیادہ قیمت میں فروخت کرکے کم قیمت میں خود ہی خرید لیتے ہیں، یا ان ہی کا ادارہ خریدتا ہے، جیسا کہ سوال نامہ کی عبارت سے واضح ہے، تو یہ صورت ''بیع عینہ'' کی ہوگی، جو شرعاً ممنوع ہے اور قرض میں نفع حاصل کرنے کے لیے بیع کا حیلہ اختیار کرنا ہوگا، جو "**کل قرض جر نفعاً**" کے تحت سود ہوگا، جس کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے؛ لہٰذا اسلامی بینک قرض دینے کے لیے مذکورہ طریقہ اختیار نہیں کرسکتے ہیں، یہ شرعاً ناجائز وحرام ہوگا، ان پر اس سے احتراز لازم ہوگا۔

اور اگر اسلامی بینک قرض لینے والے کے ہاتھ سامان فروخت کرکے نہ تو وہ خود خریدیں اور نہ ہی ان کا کوئی ادارہ خریدے؛ بل کہ خریدار جس سے چاہے نقد فروخت کرکے اپنی ضرورت پوری کرلیں، تو پھر یہ صورت ''تورق'' کی ہوگی، جو شرعاً جائز ودرست ہے؛ گرچہ اسلامی بینک ادھار خریدنے کی وجہ سے کچھ زائد رقم لیں۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁

(۱۶)

بینک سے متعلق سوالات کے جوابات

بینک سے متعلق سوالات کے جوابات

مشروط اور سودی قرض کا شرعی حکم

ابتداءً چند باتیں بہ طور تمہید ذکر کی جاتی ہیں، اس کے بعد اصل مسئلہ کا جواب دیا جائے گا۔

۱۔ قرض ایک طرح کا تبرع واحسان ہے، جو خالص صلہ رحمی اور دنیوی منفعت سے بالاتر ہوکر آخرت کی منفعت کے پیش نظر دیا جاتا ہے۔ اس میں حقیقت ربا اور شبہ ربا: دونوں حرام ہیں اور ان دونوں سے بچنا واجب اور ضروری ہے۔

صاحب بدائع الصنائع علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں:

"والتحرز عن حقيقة الربا عن شبهة الربا واجب." (۱)

اسی وجہ سے فقہا نے یہ صراحت کردی ہے کہ قرض میں کوئی شرط لگانا جائز نہیں ہے، جس سے قرض دینے والے کو کسی طرح کا نفع حاصل ہو؛ مثلاً عمدہ غلہ دینے، یا کسی دوسری جگہ قرض کی ادائے گی کی شرط پر غلہ قرض دینا جائز نہیں۔ اس کی بنیاد روایت ہے جس میں آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قرض میں نفع حاصل کرنے سے منع فرمایا ہے۔ "بدائع الصنائع" میں ہے:

"واما يرجع الى نفس القرض فهو الا يكون فيه جر منفعة، فان كان لم يجز، نحو ما اذا أقرضه دراهم غلة على ألا يرد عليه صحاحاً أو أقرضه وشرط شرطاً له فيه منفعة، لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نهى عن قرضٍ جر نفعاً". (۲)

---

(۱) بدائع الصنائع، کتاب القرض: ۱۰/۴۹۸۳، (۲) حوالہ مذکور: ۱۰/۴۹۸۳

اسی پر فقہانے مسئلۂ سفتجہ کو بھی متفرع کیا ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ: کوئی شخص اپنا مال کسی تاجر کو اس شرط پر قرض دے کہ تاجر قرض اس کے دوست تک پہنچادے، یا قرض کی ادائے گی اسی کو فلاں شہر میں کردے، جس کا مقصد راستہ کے خطرہ سے بچنا ہے؛ کیوں کہ خود اپنا مال دوسرے شہر میں لے جانے، یا دوست کو پہنچانے، یا تاجر کو امانتاً دینے کی صورت میں ممکن تھا کہ راستہ میں مال کسی حادثہ میں ضائع ہوجاتا؛ چوں کہ اس میں قرض دینے والے کو ایک طرح کا نفع ہے (راستہ کا خطرہ سے محفوظ رہنا) حاصل ہورہا ہے؛ اس لیے فقہانے اس کو مکروہ اور ناجائز قرار دیا ہے، درمختار اور شامی میں ہے:

"وكرهت السفتجة....وهي اقراض لسقوط خطر الطريق (در مختار) (قوله: وهي إقراض) وصورتها ان يدفع الى تاجر مالا قرضاً ليدفعه الى صديقه، وإنما يدفعه قرضاً لاامانة ليستفيد به سقوط خطر الطريق كفاية، وقيل: هي ان يقرض انساناً ليقضيه المستقرض في بلد يريده المقرض ليستفيدبه سقوط الطريق كفاية." (۱)

صاحب "بدائع الصنائع" سفتجہ کے مکروہ ہونے کی علت ان الفاظ میں بیان فرماتے ہیں:

"لأن التاجر ينتفع بها باسقاط خطر الطريق فتشبه قرضاً جر نفعاً." (۲)

فقہانے محض شبہ ربا سے بچنے کے لیے اس کو بھی مکروہ قرار دیا ہے کہ ایک شخص جو فقیر اور ضرورت مند ہے، اس کے پاس صرف ایک درہم ہے، اس کے ضائع ہوجانے، یا کوئی غیر اہم ضرورت صرف ہوجانے کے اندیشہ سے کسی دوکان دار کے پاس اس معاہدہ کے ساتھ رکھ دیتا ہے کہ مجھے جب اور جس چیز کی ضرورت پڑے گی، لے لوں گا؛ تا آں کہ ایک درہم کی قیمت پوری نہ ہوجائے۔

(۱) شامی، کتاب الحوالہ: ۲۹۵/۲، (۲) بدائع الصنائع: ۴۹۸۳/۱۰

"الفتاوی الھندیہ" میں اس کے مکروہ ہونے کی علت ان الفاظ میں بیان کی گئی ہے:

"وهذا الفعل منه مكروه؛ لأن حاصل هذا الفعل راجع الى أن يكون هو قرضاً فيه جر نفع وهو مكروه." (۱)

خلاصہ یہ کہ قرض میں کوئی ایسی شرط لگانا جائز نہیں ہے، جس میں قرض دینے والے کو نفع حاصل ہو۔

اگر ایسی کوئی شرط لگائی گئی، تو شرط باطل قرار پائے گی اور مستقرض (قرض لینے والے) پر اس کا پورا کرنا ضروری نہ ہوگا۔

"وفيها القرض لا يتعلق بالجائز في الشروط، فالفاسد منها لا يبطله ولكنه يلغو شرط...وفي الخلاصة: القرض باشرط حرام والشرط لغو." (۲)

البتہ بہ وقت قرض کسی طرح کی شرط نہ لگائی جائے، اور قرض لینے والا اپنی خوشی و رضامندی سے کچھ اضافہ کے ساتھ قرض کی ادائے گی کردے، یا از خود ضرورت پڑنے پر مقروض کو قرض دیدے، تو اس میں شرعاً کوئی مضائقہ نہیں؛ اس لیے کہ ربا اس زیادتی کا نام ہے، جو عقد کے اندر شرط ہو (الفتاوی الھندیہ: ۲۰۲/۳) بل کہ بہ قول صاحب بدائع الصنائع یہ ایک مندوب و مستحب امر ہے، ارشادی نبوی ہے کہ تم میں سب سے، بہتر وہ شخص ہے جو قرض کی ادائے گی احسن طریقہ پر کرتا ہے، "بدائع الصنائع" میں ہے:

" لان الربا اسم لزيادة مشروطة في العقد ولم توجه؛ بل هذا من باب حسن القضاء، وانه امر مندوب اليه ،قال النبي عليه السلام: خيار الناس احسنهم قضاءً." (۳)

(۱) کتاب الکراھیۃ: ۳۶۸/۵، (۲) الدر المختار علی ھامش رد المحتار، باب القرض: ۱۷۴/۴، (۳) بدائع الصنائع: ۴۹۸۳/۱۰

صاحب درمختار نے جس جگہ سفتجہ کے مکروہ ہونے کا قول نقل کیا ہے اس جگہ فقہا کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ جب منفعت مشروط ومتعارف نہ ہو، تو پھر اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

"وقالوا: اذا لم تكن المنفعة مشروطة ولا متعارفة فلا بأس"

علامہ شامی نے "الفتاویٰ الصغریٰ" وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ:

وان كان السفتج مشروطاً في القرض فهو حرام، والقرض بهذا الشرط فاسد... وان أقرضه بلا شرط وكتب جاز." (۱)

سفتجہ کی کراہت وممانعت کے قول پر جب حضرت عبداللہ بن عباس کے اس عمل سے اعتراض ہوا کہ وہ مدینہ میں قرض لیتے اور اس کی ادائے گی کوفہ میں کرتے، تو صاحب بدائع الصنائع نے اس کا جواب ان الفاظ میں دیا:

"وان ذلک محمول على أن السفتجة لم تكن مشروطة في القرض مطلقاً، ثم تكون سفتجة، وذلک ممالابأس به على ما بينا، والله تعالىٰ اعلم." (۲) یعنی یہ اس صورت پر محمول ہے کہ سفتجہ قرض کے اندر مشروط نہیں تھا۔

خلاصۂ بحث

الف۔ قرض میں ایسی شرط لگانا جائز نہیں ہے، جس سے قرض دینے والے کو کسی طرح کا نفع حاصل ہو۔

ب۔ اگر قرض میں اس طرح کی کوئی شرط لگائی گئی، تو شرط باطل قرار پائے گی، قرض لینے والے پر اس کا پورا کرنا ضروری نہ ہوگا۔

ج۔ البتہ اگر بہ وقت قرض شرط نہ لگائی جائے اور قرض لینے والا خوشی سے کچھ اضافہ کردے، تو اس میں شرعاً کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

(۱) ردالمختار، کتاب الحوالہ: ۲۹۶/۴، (۲) بدائع الصنائع: ۴۹۸۳/۱۰

مذکورہ بالا تمہید کی روشنی میں آپ کے سوال کا جواب یہ ہے کہ:

مذکورہ صورت میں اس شرط کے ساتھ قرض دینا کہ بہ وقت ضرورت تم کو بھی مجھے قرض دینا ہوگا، شرعاً جائز نہیں، اور اس معاہدہ کو سود کی علت سے پاک نہیں مانا جاسکتا ہے۔ قرض لینے والا مذکورہ شرط کا پابند نہ ہوگا؛ البتہ اگر بہ وقت قرض اس طرح کی کوئی شرط لگائی جائے اور قرض لینے والا اپنی خوشی سے ضرورت پڑنے پر مقرض (قرض دینے والا) کو بھی قرض دیدے، تو اس میں از روئے شرع کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

بینک کی اضافی رقم کا حکم شرعی

الجواب وباللہ التوفیق

صورت مسئولہ میں اضافی رقم شرعاً سود ہے، خواہ ریزرو بینک سے ملے یا تمسکات خریدنے کی صورت میں؛ اس لیے کہ سود ہر وہ زیادتی ہے جو بغیر کسی مالی معاوضہ کے مشروط طریقہ پر حاصل ہو، اور ظاہر ہے کہ مذکورہ رقم بلا کسی مالی معاوضہ کے حاصل ہو رہی ہے۔

"لان الربا وهو الفضل المستحق لاحد المتعاقدين في المعارضه الخالي عن عوض شرط فيه." (۱)

چوں کہ سودی رقم مال خبیث ہے اور مال خبیث کو اپنے کسی ذاتی مصرف میں صرف کرنا جائز نہیں ہے؛ بل کہ اس کا تصدق واجب ہے؛ اس لیے مذکورہ رقم اپنے کسی بھی ذاتی مصرف میں صرف نہیں کرسکتے ہیں۔ اگر ادارہ تجارتی ہے، نفع مالکان کے درمیان تقسیم ہوجاتا ہے، تو یہ رقم نہ تو مالکان کے درمیان تقسیم کرسکتے ہیں اور نہ ہی ادارہ کے مصارف جاریہ میں صرف کرسکتے ہیں؛ بل کہ اس کو نکال کر بلا نیت ثواب صدقہ کرنا ہوگا۔

"في القنية: لو كان الخبيث نصاباً لا يلزمه الزكوٰة؛ لان الكل

(۱) ہدایہ، باب الربا: ۷۷/۳

واجب التصدق علیه، فلا یفید ایجاب التصدق ببعضه،..ومثله فی البزازیة."(۱)

اگر ادارہ رفاہی ہے، نفع والی آمدنی مالکان کے درمیان تقسیم کرنے کے بہ جائے رفاہ عام کے کاموں میں صرف کی جاتی ہے، تو چوں کہ مال حرام (جن کا تصدق واجب ہے) کو رفاہ عام کے کاموں میں بھی صرف کرنے کی شرعاً گنجائش ہے؛ اس لیے مذکورہ رقم رفاہ عام کے کاموں میں صرف کی جاسکتی ہے، اور رفاہی ادارہ کے مصارف جاریہ میں لگائی جاسکتی ہے؛ بہ شرط یہ کہ کسی محنت کے عوض مثلاً تنخواہ میں نہ دی جائے۔ مذکورہ رقم محفوظ کھاتہ میں رکھ کر جمع نہیں کر سکتے ہیں؛ بل کہ جتنی جلدی ممکن ہو، مصارف پر صرف کر کے بری الذمہ ہو جانا ضروری ہے۔

" الواجب علی الأئمة ان یوصلوا الحقوق الی أربابها ولا یحبسونها عنهم.... ولا یجعلونها کنوزاً وما فضل من هذه الاموال قسم بین المسلمین فان قصر الائمة فی ذلک فوباله علیهم."(۲)

واضح رہے کہ سودی رقم رفاہ عام کے کاموں میں صرف کر سکتے ہیں یا نہیں؟ اس مسئلہ پر دوسرے فقہی سمینار منعقدہ ۸؍تا ۱۱؍دسمبر ۱۹۸۹ء بہ مقام ہمدرد نگر دہلی میں علما وفقہا کی بحث ہو چکی ہے۔ اکثر شرکائے اجلاس کی رائے جواز کی ہے۔ ''مجلّہ فقہ اسلامی'' میں سمینار کے کچھ اہم فیصلے بھی شائع کیے گئے ہیں، جن میں بینک سے ملنے والی سودی رقم سے متعلق بھی فیصلہ موجود ہے، جس کا ایک جزیہ ہے:

''اکثر شرکائے سمینار کی یہ رائے ہے کہ اس رقم کو صدقات واجبہ کے مصارف کے علاوہ رفاہ عام کے کاموں پر بھی خرچ کیا جاسکتا ہے، بعض حضرات کی رائے میں اس کے مصرف کو فقرا و مساکین تک محدود رکھنا چاہئے'' ''مجلّہ فقہ اسلامی'' میں اس موضوع پر مقالات بھی شائع ہوئے ہیں۔ راقم الحروف کا بھی

(۱) ردالمحتا، رکتاب الزکوۃ: ۲/۲۵، (۲) الفتاوی الھندیہ: ۱/۱۹۱

ایک مقالہ ہے؛ جس میں قدرے تفصیل سے بحث کے بعد اپنی رائے جواز ہی کا دیا ہے۔''

کرایہ خرید کا حکم شرعی

الجواب وباللہ التوفیق

تیسرا سوال بہت ہی لمبا اور الجھا ہوا ہے۔ سوال کی تفصیل وترتیب کچھ اس طرح ہے کہ جلدی نتیجہ پر پہنچنا بہت مشکل ہے، کئی مرتبہ سوال پڑھنے کے بعد جس نتیجہ پر پہنچا ہوں، وہ یہ ہے کہ چوں کہ بینک قانونی طور پر تجارت نہیں کر سکتے ہیں۔ ان کے لیے قرض روا اور تجارت ممنوع ہے؛ اس لیے مجبوراً ان کو کرایہ خرید کی صورت اختیار کرنی پڑتی ہے۔ ''کرایہ خرید'' کی جو صورت سوال نامہ میں درج کی گئی ہے، وہ قرض کی ہے، یا خالص بیع کی، یا خالص اجارہ کی، یا بیع اور اجارہ کے مرکب کی؟ اور یہ معاملہ شرعاً صحیح ہے یا غیر صحیح اصول پر قائم ہونے کی وجہ سے ناجائز وممنوع ہے اور اس سے حاصل ہونے والے منافع کا استعمال از روئے شرع جائز ہے یا ناجائز، نیز اس میں شرعی اعتبار سے کیا کیا خرابیاں اور پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں؟ ان سب کی تفصیل درج ذیل ہے:

ا۔ کرایہ خرید کی صورت میں قرض کی نہیں ہے؛ اس لیے کہ:

الف۔ قرض نام ہے لفظ قرض وغیرہ کے ذریعہ کسی دوسرے کو مثلی چیز دینے کا؛ تاکہ وہ شخص اسی کے مثل واپس کر سکے۔

ب۔ طرفین (امام ابوحنیفہ اور امام محمدؒ) کے نزدیک قرض لینے والا محض قبضہ ہی سے شئی کا مالک بن جاتا ہے؛ گرچہ وہ شئی موجود ہو، اس پر عین شئی کی واپسی ضروری نہیں ہوتی ہے؛ بل کہ وہ مثل کی ادائے گی کا پابند ہوتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جب تک شئی موجود ہے، اس وقت تک قرض لینے والا محض قبضہ سے اس شئی کا مالک نہیں ہوتا ہے؛ ان کے نزدیک ملکیت کے لیے استھلاک شرط ہے۔ فقہا نے طرفین کے قول کو ترجیح دی ہے۔

"ویملک المستقرض القرض بنفس القبض عندهما ای الامام ومحمد خلافاً للثانی، فله رد المثل ولو کان قائماً خلافا له بناء علی انعقاده بلفظ القرض، وفیه تصحیحان وینبغی اعتماد الانعقاد لافادته الملک للحال بحر."(۱)

اور ظاہر ہے کہ کرایہ خرید کی صورت میں یہ تو لفظ قرض وغیرہ کے ذریعہ قرض کی نیت سے شئ دی جاتی ہے اور نہ ہی شئ کا استعمال کرنے والا شخص قبضہ سے اس کا مالک ہوتا ہے، نیز سوال میں بھی اس بات کی وضاحت موجود ہے کہ یہ قرض کی صورت نہیں ہے؛ اس لیے اس کو کسی طرح بھی قرض نہیں قرار دے سکتے ہیں۔ اگر قرض تسلیم کرلیں، تو پھر اضافی رقم سود قرار پا کر شرعاً حرام ہوگی۔

۲۔ جب یہ قرض نہیں ہے تو دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ خالص ادھار بیع ہے۔ غور کرنے سے صاف طور پر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ یہ خالص ادھار بیع کی بھی صورت نہیں ہے؛ اس لیے کہ:

الف۔ ادھار بیع میں بھی اول وقت ہی سے مبیع خریدنے والے کی ملکیت میں چلی جاتی ہے۔ دوبارہ ملکیت منتقل کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی، خریدنے والا بہ یک مشت یا قسط وار اس کی قیمت کی ادائے گی کا پابند ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ "کرایہ خرید" میں جب تک فریق ثانی پوری قسط ادا نہ کرے، اور پھر مالک اس کی ملکیت اس کی طرف منتقل نہ کردے، اس وقت تک وہ شئ مالک ہی کی ملکیت میں رہتی ہے۔

ب۔ فریق ثانی جس وقت کوئی قسط ادا کرتا ہے، اس وقت اس کے بہ قدر یا پوری قسط کی ادائے گی کے وقت کل شئ کا حق دار ہوتا ہے، لیکن اس وقت بھی شئ کی ملکیت خود بہ خود اس کی طرف منتقل نہیں ہوتی ہے؛ بل کہ منتقل کرنی پڑتی ہے اور یہ مقاصد بیع کے منافی ہے۔

(۱) الدر المختار، علی ھامش رد المحتار فصل فی القرض: ۴/۴۷۱

ج۔ اگر یہ بیع کی صورت ہوتی تو پھر پوری قسط کی ادائے گی کے بعد از سر نو معاملہ بیع کی ضرورت ہی کیوں پیش آتی اور مالک اس کو معمولی قیمت میں فروخت کرنے پر مجبور کیوں ہوتا؟

د۔ اگر یہ بیع ہوتی، تو پھر مالک فریق ثانی پر شئ مستعمل کے بیمہ کرانے کی شرط کیوں لگاتا؟

ہ۔ اگر یہ بیع کا معاملہ ہے، تو پھر مالک کو کیا حق پہنچتا ہے کہ قسط کی ادائے گی میں تاخیر کے وقت شئ مستعمل اور قسط میں ادا کی گئی رقم کو ضبط کرلے، یا اس پر سود در سود جوڑ کرلے، بہ ہر حال نہ تو یہ قرض ہے اور نہ ہی خالص ادھار بیع۔

۳۔ اب تیسری صورت اجارہ کی آتی ہے؛ لیکن اس کو خالص اجارہ بھی نہیں کہہ سکتے ہیں؛ کیوں کہ:

الف۔ اجارہ میں نفع کا مالک بنایا جاتا ہے، نہ کہ عین کا، اسی وجہ سے اجارہ میں ملکیت ہمیشہ مالک کی رہتی ہے اور مستاجر صرف منافع کا حق دار ہوتا ہے، جس کے عوض کرایہ کی ادائے گی کا پابند ہوتا ہے۔ مدت اجارہ ختم ہونے کے بعد مالک اجارہ پر دی گئی شئ کی ملکیت مستاجر کی طرف منتقل کرنے پر شرعاً مجبور نہیں ہوتا، جب کہ "کرایہ خرید" میں فریق ثانی جوں ہی ایک قسط ادا کرتا ہے کہ وہ اس کے بہ قدر شئ مستعمل کا حق دار ہوجاتا ہے اور پوری قسط کی ادائے گی کے بعد مالک معمولی سی قیمت میں اس کو فروخت کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔

"ھی..... تملیک نفع مقصود من العین بعوض." (۱)

ب۔ اجارہ میں کوئی ایسی شرط لگانا جو مقتضائے عقد کے منافی ہو، مفسد اجارہ ہے، مثلاً کوئی مکان کرایہ پر دیا جائے اور مستاجر پر مکان کی مرمت، چونہ گردانی، اس میں دروازہ لگانا، یا اس طرح کی کوئی دوسری شرط لگادی جائے، تو ایسی صورت میں اجارہ فاسد قرار پائے گا۔

"ولو استاجر داراً باجرة معلومة وشرط الأجر تطيين الدار، وتعليق باب عليها، او إدخال جذع فی سقفها علی المستاجر، فالاجارة فاسدة." (۲)

(۱) درمختار، (۲) الفتاوی الھندیہ: ۴/۴۴۳

جب کہ ''کرایہ خرید'' میں فریق ثانی پر شئ مستعمل کے بیمہ کرانے کی شرط ہوتی ہے، اسی طرح عملاً یہ شرط بھی ہوتی ہے کہ پوری قسط کی ادائے گی کے بعد مالک اس کو معمولی قیمت میں فروخت کردے؛ لہٰذا یہ خالص اجارہ بھی نہیں ہے۔

۴۔اب ایک ہی صورت رہ گئی ہے کہ اس کو اجارہ اور بیع کا مرکب مانا جائے؛ چوں کہ فقہ اسلامی میں اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا ہے کہ ایک ہی معاملہ بیع بھی ہو اور اجارہ بھی؛ اس لیے یہ صورت بھی ناممکن ہے۔

خلاصہ بحث یہ ہے کہ:

''کرایہ خرید'' کا معاملہ نہ تو قرض کا ہے، نہ خالص ادھار بیع کا، نہ خالص اجارہ کا، اور نہ ہی بیع واجارہ کے مرکب کا؛ بل کہ یہ معاملہ غیر شرعی اصولوں پر مبنی ہے، جس کی وجہ سے یہ شرعاً ناجائز اور ممنوع ہے، اور اس کے ذریعہ حاصل ہونے والے منافع از روئے شرع حرام ہیں، ان کا حکم وہی ہے، جو مال حرام کا ہے، اور ان کے مصارف بھی وہی ہیں، جو مال حرام کے ہیں۔یعنی بلا نیت ثواب اس کا تصدق واجب ہے، فقرا و مساکین پر صرف کرنا زیادہ بہتر ہے۔اور رفاہ عام کے کاموں پر بھی صرف کرنے کی گنجائش ہے۔

مسئلہ کی مزید دو صورتیں

البتہ مسئلہ کی مزید دو صورتیں ہوسکتی ہیں: پہلی صورت یہ ہے کہ اگر کوئی ضرورت مند بینک سے بہ طور قرض کسی سامان کا مطالبہ کرلے، تو بینک اسے سامان نہ دے کر پیسے دیدے، کہ تم اپنا مطلوبہ سامان خود ہی خرید لو، ایسی صورت میں چوں کہ یہ واقعتاً قرض ہے؛ اس لیے اضافی رقم شرعاً حرام ہوگی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ بینک از خود مطلوبہ سامان خرید کر ضرورت مند کو دے۔ایسی صورت میں اگر بینک سامان ضرورت مند کو دیتے وقت معاملہ اس طرح کرے کہ اصل قیمت خرید کے ساتھ منافع بھی جوڑ کر اس کے ہاتھ فروخت کردے اور ایک مقررہ مدت تک قسط وار قیمت کی

ادائے گی کا پابند بنادے، تو یہ جائز ہوگا؛ کیوں کہ یہ معاملہ بیع مرابحہ ہوگا، جو شرعاً جائز ہے، کتب فقہ میں بیع مرابحہ کا ایک مستقل باب ہے، جس میں نفع کے ساتھ ادھار بیع کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ایسی صورت میں اگر بینک قانونی مجبوری کے تحت پیچیدگیوں اور دشواریوں سے بچنے کے لیے یہی کھاتہ پر قرض دکھلائے، تو اس صورت سے نفس معاملہ کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

واضح رہے کہ اس صورت میں بھی قسط کی ادائے گی میں تاخیر کے وقت اصل شئ اور قسط میں ادا کی گئی رقم کو سوخت کرنا، یا اصل شئ کو فروخت کرنا، یا اس میں سود در سود لینا کسی طرح بھی جائز نہ ہوگا۔

مضاربت کی ایک شکل

الجواب وباللہ التوفیق

مذکورہ صورت (جس میں کمپنی امانت رکھنے والے کو ۱۴ر فیصد سود دے سکتی ہے اور کل خسارہ کبھی تو کمپنی برداشت کرتی ہے اور کبھی خسارہ میں دونوں شریک ہوتے ہیں، امانت رکھنے والے کی طرف سے اس کے حصہ کا خسارہ کو دوسری رفاہی تنظیم برداشت کرتی ہے) اسلامی اصول تجارت یعنی شرکت مفاوضہ، شرکت عنان، شرکت صنائع یا تقبل اور شرکت وجوہ میں سے کسی میں داخل نہیں ہے؛ البتہ مضاربت کی تعریف میں داخل ہونے کا شبہ پیدا ہوسکتا ہے؛ کیوں کہ ایک طرف سے مال ہے اور دوسری طرف سے محنت؛ لیکن اصول مضاربت کے اعتبار سے بھی یہ معاملہ صحیح نہیں ہے؛ اس لیے کہ مضاربت ایک ایسا معاملہ ہے، جو مخصوص الفاظ اور شرائط کے ساتھ فریقین کے درمیان طے پاتا ہے۔مذکورہ صورت میں نہ تو امانت رکھنے والوں اور کمپنی کے مابین مضاربت کا کوئی معاملہ ہی طے پاتا ہے اور نہ ہی مضاربت کی شرطیں پائی جاتی ہیں؛ کیوں کہ صحت مضاربت کے لیے بہت سی شرطیں ہیں، جن میں سے دو شرطیں درج ذیل ہیں:

الف۔نفع متعین ہونا چاہیے کہ کس کو کتنا ملے گا، یعنی نفع میں دونوں برابر کے شریک ہوں

گے، یا کسی کو ایک ثلث ملے گا اور دوسرے کو دو ثلث، یا کسی کو ایک چوتھائی اور دوسرے کو بقیہ تین حصے۔ اس طرح کی تعیین ضروری ہے۔ اگر معاملہ مضاربت پر ہو کہ وہ نفع میں سے جو چاہے دے، تو ایسی صورت میں مضاربت فاسد ہوگی۔

"ومنها أن يكون نصيب المضارب من الربح على وجه لا تنقطع به الشركة في الربح، كذا في المحيط."(۱)

ب۔ مضاربت میں کل خسارہ مالک برداشت کرے گا۔ مضارب خسارہ میں شریک نہیں ہوگا۔ اگر یہ شرط لگادی گئی کہ کل نقصان مضارب برداشت کے گا یا نقصان میں دونوں شریک ہوں گے، تو مضاربت صحیح نہیں ہوگی۔

"وماهلك من مال المضاربة فهو من الربح دون رأس المال. فان زاد الهالك على الربح فلا ضمان على المضارب لانه أمين."(۲)

غور کرنے سے یہ بات کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ مذکورہ بالا دونوں شرطیں صورت مسئولہ میں نہیں پائی جارہی ہیں؛ اس لیے کہ ایک تو نفع متعین نہیں ہے؛ بل کہ کمپنی پر ہے کہ وہ ۱۴ر فیصد تک جو چاہے لے سکتی ہے، دوسرے میں کل خسارہ یا تو کمپنی برداشت کرتی ہے، جو مضاربت کی حیثیت رکھتی ہے، یا کم از کم خسارہ میں شریک ہی رہتی ہے؛ لہٰذا یہ معاملہ اصول مضاربت کے اعتبار سے بھی شرعاً صحیح نہیں ہوا۔ لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ یہ قرض کی صورت ہے، جو امانتوں کی شکل میں رکھی جاتی ہے، اور قرض میں کسی طرح نفع حاصل کرنا جائز نہیں ہے۔ حقیقتاً ربا اور شبہ ربا دونوں سے بچنا واجب وضروری ہے۔

لہٰذا مذکورہ دنوں صورتوں میں خواہ کل خسارہ کمپنی برداشت کرے، یا دوسری رفاہی تنظیم امانت رکھنے والے کے حصہ کا خسارہ برداشت کرے، امانت رکھنے والوں کے لیے اصل رقم سے زاید

(۱) الفتاوی الھندیہ: ۴/۴۸۷، (۲) ہدایہ علی شرح فتح القدیر: ۸/۴۷۱

لینا شرعاً سود ہوگا، جس کی حرمت نصوص سے ثابت ہے۔ اس رقم کو امانت رکھنے والے اپنے کسی بھی ذاتی مصرف میں استعمال نہیں کرسکتے ہیں؛ بل کہ بلانیت ثواب صدقہ کرنا ہوگا۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁

(۱۷)

ہبہ سے متعلق

چند جدید اہم اور ضروری مسائل

ہبہ سے متعلق

چند جدید اہم اور ضروری مسائل

اسلامک فقہ اکیڈمی کی طرف سے تئیسویں فقہی سمینار کے لیے ہبہ سے متعلق جو سوالات اٹھائے گئے ہیں، وہ نہایت ہی اہم اور قابل توجہ ہیں اور معاشرہ کی اہم ضرورت ہیں۔ اللہ تعالیٰ اکیڈمی کے ذمہ داروں کو جزائے خیر دے اور سابقہ سیمینار کی طرح اس سیمینار کو بھی کامیابی و کامرانی سے ہم کنار کرے؛ بل کہ اس سے بھی زیادہ کامیاب اور بامقصد بنائے۔ آمین۔ ان سوالات کے جوابات سے قبل چند تمہیدی باتیں پیش کی جارہی ہیں؛ تاکہ جوابات میں آسانی ہو۔

ہبہ کی لغوی تعریف

ہبہ مصدر ہے وھب یھب کا، جو باب فتح یفتح سے آتا ہے، اس کا لغوی معنی ہے کسی شخص کو کوئی نفع بخش چیز دینا، خواہ وہ مال ہو، یا مال کے علاوہ دوسری چیز ہو، کسی کو مال دیتے ہیں، تو کہتے ہیں "**وھبت له مالا**" اور اللہ تعالیٰ کسی کو نیک اولاد دیتا ہے، تو کہتے ہیں کہ "**وھب الله فلانا ولدا صالحا.**" قرآن کریم میں "**یھب لمن یشاء اناثا ویھب لمن یشاء الذکور.**"(۱)

"عمدۃ القاری" شرح صحیح البخاری میں ہے:

"**بل الھبة مصدر من وھب یھب..... ومعناھا فی اللغة: إیصال الشئی للغیر بما ینفعه سواء کان مالا أو غیر مال، یقال: وھبت له مالاً، ووھب الله فلانا ولدا صالحا.**"(۲)

---

(۱) الشوری/۴۹، (۲) (عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری، کتاب الھبۃ: ۹/۳۷۷

علامہ ابن نجیم اپنی شہرہ آفاق کتاب ''البحر الرائق'' میں ہبہ کی لغوی تعریف ان الفاظ میں نقل کرتے ہیں:

''هی لغة التفضل علی الغیر بما ینفعه ولو غیر مال.'' (۱)

یعنی ہبہ کا لغوی معنی ہے کسی کو نفع بخش چیز دے کر اس پر مہربانی کرنا؛ گرچہ وہ مال نہ ہو۔

ہبہ اپنے لغوی معنی کے اعتبار سے ہدیہ، صدقہ اور عطیہ کو بھی شامل ہے، اور یہ سبھی الفاظ قریب المعنی ہیں، المغنی لابن قدامہ میں ہے:

''وجملة ذٰلک: أن الهبة والصدقة والعطية معانيها متقاربة، وكلها تمليک في الحياة بغير عوض''. (۲)

اور خلاصہ کلام یہ ہے کہ ہبہ، صدقہ اور عطیہ سب قریب المعنی ہیں اور سب کا مفہوم اپنی زندگی میں بغیر کسی عوض کے مالک بنا دینا ہے، علامہ عینی نے علامہ کرمانی کے تحت آنے والے مختلف انواع کو بیان کرنے کے بعد لکھا ہے کہ:

''قلت: تقسيم الهبة إلى الأنواع المذكورة ليس بالنظر إلى معناها الشرعي، وإنما هو بالنظر إلى معناها اللغوي؛ لأن الأنواع المذكورة إنما تنطبق على المعنى اللغوي لا الشرعي.'' (۳)

ہبہ کی اصطلاحی تعریف

ہبہ کی اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ کسی کو کسی چیز کا بغیر کسی عوض کے فی الحال مفت مالک بنا دیا جائے، علامہ علاء الدین الحصکفی ''درمختار'' میں ہبہ کی اصطلاحی وشرعی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں:

''وشرعا (تمليک العين مجانا) أي بلاعوض''. (۴) (قوله مجاناً) زاد ابن الكمال للحال لإخراج الوصية.'' (۵)

(۱) البحر الرائق، کتاب الهبة: ۷/۴۸۳، (۲) المغنی لابن قدامہ، کتاب الهبة: ۶۴۹/۵،
(۳) عمدۃ القاری کتاب الهبة: ۲۷۷/۹، (۴) درمختار، (۵) ردالمحتار، کتاب الهبة: ۴۸۸/۸

اور کسی شئی کا مفت یعنی بلا کسی عوض کے مالک بنانا ہبہ کہلاتا ہے اور ''ردالمحتار'' میں ہے کہ ابن الکمال نے ''للحال'' کا اضافہ وصیت کو نکالنے کے لیے کیا ہے؛ کیوں کہ وصیت میں فی الحال مالک نہیں بنایا جاتا ہے؛ بل کہ مرنے کے بعد مالک بنایا جاتا ہے۔

اس تعریف سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی کے ذمہ کسی کا دین ہو اور صاحب دین قرض دار کے علاوہ کسی دوسرے کا اپنا دین ہبہ کر دے اور اس کو قبضہ کرنے کا حکم دیدے، تو یہ ہبہ صحیح نہیں ہونا چاہیے؛ اس لیے کہ عین کا لفظ بڑھایا گیا ہے اور یہ عین کا ہبہ نہیں ہے؛ بل کہ دین کا ہبہ ہے؛ حالاں کہ شرعاً یہ بھی ہبہ ہے، اس کا جواب خود صاحب درمختار نے دیا ہے اور علامہ ابن عابدین شامی نے بھی اس کی وضاحت کی ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ جس چیز کا مالک بنایا جائے، وہ عین ہو، خواہ فی الحال ہو یا نتیجتاً ہو، دین کا ہبہ نتیجہ کے اعتبار سے ''عین'' ہی کا ہبہ ہے۔ درمختار میں ہے:

''وأما تمليک الدين من غير من عليه الدين، فإن أمره بقبضه صحت لرجوعه إلى هبة العين.'' (۱) (وأما تمليک الدين الخ) جواب عن سؤال مقدر، وهو أن تقييده بالعين مخرج لتمليک الدين من غير من عليه، مع أنه هبة فيخرج عن التعريف، فأجاب: بأنه يكون عينا مآلا، فالمراد بالعين في التعريف ما كان عينا حالاً أو مآلاً.'' (۲)

الفاظِ ہبہ

ہبہ کی لغوی اور اصطلاحی تعریف کے بعد الفاظ ہبہ کو اجمالی طور پر بیان کیا جا رہا ہے، جن سے ہبہ صحیح ہوتا ہے۔ ''الفتاویٰ الہندیہ'' میں الفاظ ہبہ کی تین قسمیں بیان کی گئی ہیں:

پہلی قسم ان الفاظ کی ہے، جو صراحتاً اور وضعاً ہبہ کے معنی میں مستعمل ہوتے ہیں، جیسے کوئی شخص کسی سے کہے: ''وهبتُ هذا الشئی لک'' میں نے تم کو یہ چیز ہبہ کی، یا یہ کہے،

(۱) درمختار، (۲) ردالمحتار، کتاب الهبة: ۸۸/۸-۴۸۹

"ملكته منک" تم کوفلاں چیز کا مالک بنایا یا "جعلته لک" میں نے فلاں چیز تمہارے لیے بنادی، یہ اور اس طرح کے دیگر الفاظ۔

دوسری قسم ان الفاظ کی ہے، جو کنایتاً اور عرفاً ہبہ کے معنی میں مستعمل ہوتے ہیں۔ مثلاً کوئی کسی سے کہے کہ: "**کسوتک هذا الثوب، یا أعمرتک هذه الدار**" یعنی میں نے تم کو یہ کپڑا پہنایا، یا میں نے تم کو یہ دار عمر بھر کے لیے دیا، تو یہ اور اس طرح کے دیگر الفاظ عرفاً اور کنایتاً ہبہ کے معنی میں مستعمل ہوتے ہیں۔

تیسری قسم ان الفاظ کی ہے، جو ہبہ اور عاریت دونوں کے معنی میں مستعمل ہوتے ہیں، جیسے کوئی شخص کسی شخص سے کہے: "**حملتک علی هذه الدابة**" میں نے تم کو اس جانور پر سوار کیا، تو اس میں یہ بھی ہوسکتا ہے کہ جانور سے نفع اٹھانے یعنی سواری کرنے کی اجازت دی اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس جانور ہی کا مالک بنادیا کہ اب تم اس پر سواری کر سکتے ہو۔ پہلی صورت میں عاریت ہے اور دوسری صورت میں ہبہ ہے؛ اس لیے اگر جانور کا مالک ہبہ کی نیت کرلے تو ہبہ ہوگا۔

"**وأما الألفاظ التی بها الهبة فأنواع ثلاثة: نوع تقع به الهبة وضعا، ونوع تقع به الهبة کنایة وعرفا، ونوع یحتمل الهبة والعاریة مستویاً.**"(۱)

ہبہ اور عاریت میں فرق

ہبہ کی لغوی واصطلاحی تعریف اور الفاظ ہبہ کے بیان سے ہبہ اور عاریت کے درمیان فرق بھی واضح ہوگیا کہ ہبہ میں بلا کسی عوض کے عین شئ کا مالک بنایا جاتا ہے، اور عاریت میں بلا کسی عوض کے منافع شئ کا مالک بنایا جاتا ہے، اس کی وضاحت الفتاویٰ الھندیہ کے ایک ضابطہ سے بھی ہوتی ہے، جس کو الفاظ ہبہ کی تفصیلات کے بعد بیان کیا گیا ہے، ملاحظہ ہو ضابطہ:

"**والأصل فی هذه المسائل أنه إذا أتی بلفظ ینبئی عن**

(۱) الفتاوی الھندیۃ: ۳۷۵/۴

تملیک الرقبة یکون هبة، وإذا کان منبئا عن تملیک المنفعة یکون عاریة وإذا احتمل هذه، وذلک ینوی فی ذلک."(۱)

"اور ان مسائل میں اصل یہ ہے کہ جب لفظ ایسا ہو جو عین شئ کے مالک ہونے کو بتائے، تو اس سے ہبہ ہوگا، اور اگر منافع کے مالک ہونے کو بتائے، تو اس سے عاریت ہوگی، اور اگر دونوں کو بتائے، تو مالک جس کی نیت کرے گا وہی ہوگا، یعنی تملیک عین کی نیت کرے گا تو ہبہ ہوگا اور تملیک منافع کی نیت کرے گا تو عاریت ہوگی۔"

اسی اصل سے یہ بات بھی نکلتی ہے کہ اگر الفاظ ہبہ کے ساتھ کوئی ایسا لفظ بڑھا دیا جائے، جو منافع کی تملیک پر دلالت کرے، تو وہ عاریت ہے، ہبہ نہیں، مثلاً یہ کہے "**داری لک سکنی**" میرا دار تمھارے لیے بہ طور رہائش کے ہے، یا یہ کہے "**داری عمری سکنی**" میرا دار تمھاری عمر بھر کے لیے بہ طور رہائش کے ہے، یا یہ کہے "**داری صدقة سکنیٰ یا هبة سکنیٰ**" میرا گھر صدقہ ہے بہ طور رہائش کے، یا ہبہ ہے بہ طور رہائش کے، ان تمام الفاظ ہبہ کے ساتھ "سکنیٰ" کا لفظ بڑھا دینے سے ہبہ عاریت میں بدل گیا؛ اس لیے کہ سکنیٰ کا لفظ کی تملیک پر دلالت کرتا ہے، جو عاریت ہے۔

"**وإن کانت القرنیة منفعة بأن قال: داری لک سکنیٰ، أو عمری سکنیٰ، أو صدقة سکنیٰ، أوهبة سکنیٰ، أو سکنیٰ هبة، أو هی لک عمری عاریة، ودفعها إلیه، فهذا کله عاریة؛ لأنه لما ذکر السکنیٰ فی قوله داری لک سکنیٰ، أو عمری سکنیٰ، اوصداقة سکنیٰ، دل علی أنه أراد تملیک المنافع..... وتملیک المنفعة بغیر عوض ،هو تفسیر العاریة.**" (۲)

(۱) الفتاوی الھندیہ، کتاب الھبۃ: ۳۷۵/۴، (۲) بدائع الصنائع: ۱۶۷/۵

ہبہ اور عاریت میں جو فرق بیان کیا گیا ہے، اس کی مزید وضاحت اس سے بھی ہوتی ہے کہ لفظ ''منحۃ'' بہ معنی عطیہ اصل میں منافع کے ہبہ کے لیے ہے؛ لیکن عین شئ کے ہبہ کے لیے بھی یہ لفظ استعمال ہوتا ہے؛ اس لیے اس کو کتب فقہ میں الفاظ ہبہ میں سے بھی شمار کیا گیا ہے۔ یہ لفظ کہاں ہبہ کے لیے استعمال کیا جائے، جن کو باقی رکھتے ہوئے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، مثلاً مکان، کپڑا، سواری اور زمین ہے کہ کوئی کسی شخص سے یہ کہے **"هذه الدار"** یا **"هذا الثوب"** یا **"هذه الأرض لک منحة"** یعنی یہ گھر، یہ کپڑا، یا یہ جانور یا یہ زمین تمھارے لیے عطہ ہے، تو گھر کو باقی رکھتے ہوئے اس میں رہائش اختیار کرکے، یا کپڑے اور سواری کے جانور کو استعمال کرکے یا زمین میں کھیتی کرکے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔ ایسی صورت میں چوں کہ مقصود منافع کا مالک بنانا ہوگا؛ اس لیے یہ عاریت ہوگی، نہ کہ ہبہ؛ البتہ چوں کہ عین شئ کے مالک بنانے کا بھی احتمال ہے؛ اس لیے اگر مالک ہبہ کی نیت کرلیتا ہے، تو یہ نیت صحیح ہوگی اور اس کو ہبہ قرار دیا جائے گا۔ اور اگر اس لفظ منحۃ کا استعمال ان چیزوں کے لیے ہو، جن کو باقی رکھتے ہوئے فائدہ اٹھانا ممکن نہ ہو، مثلاً ماکولات ومشروبات اور دراہم ودنانیر ہیں، تو چوں کہ یہاں پر منافع کی تملیک مقصود نہیں؛ بل کہ عین شئ کی تملیک مقصود ہے؛ اس لیے یہ ہبہ ہوگا۔ ''فتاوی تاتارخانیہ'' میں ہے:

"فالأصل أن لفظة المنحة إذا أضيف إلى مالا يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه فهي هبة، وإذا أضيف إلى ما يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه فهي عارية."(۱)

علامہ کاسانی اپنی شہرہ آفاق کتاب ''بدائع الصنائع'' میں مزید وضاحت کے ساتھ لکھتے ہیں:

"فان كان مما يمكن الانتفاع به من غير استهلاک كالدار، والثوب، والدابة، والأرض بأن قال: هذه الدار لک منحة، أو هذا الثوب، أو الدابة، أو هذه الأرض، فهو عارية؛ لأن المنحة في

(۱) الفتاوی التارتارخانیہ، کتاب الھبۃ: ۴۱۶/۱۴

الأصل عبارة عن هبة المنفعة أو ماله حكم المنفعة وقد أضيف إلى مايمكن الانتفاع به من غير استهلاكه من السكنىٰ واللبس والركوب والزرعة.... فهذا تمليک المنفعة من غير عوض وهو تفيسر الاعارة..... وإن كان مما لا يمكن الانتفاع به إلا بالاستهلاک كالماكول، والمشروب، والدراهم، والدنانير بأن قال: هذا الطعام لک منحة أو هذا اللبن، أو هذه الدراهم، والدنانير، كان هبة."(۱)

ہبہ میں تحدید باطل ہے

الفاظ ہبہ میں سے بعض الفاظ ایسے ہیں، جن سے ہبہ کی تحدید سمجھ میں آتی ہے، یعنی کسی خاص مدت کے لیے ہبہ سمجھ میں آتا ہے، مثلاً کسی نے کسی سے کہا: **"أعمرتک هذه الدار"** یعنی میں نے تم کو یہ گھر تمھاری عمر بھر کے لیے دیا۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس کے انتقال کے بعد یہ ہبہ ختم ہوجائے گا اور واہب، یا اس کے ورثہ اس کے مالک ہوجائیں گے؛ بل کہ بعض دفعہ ہبہ کرنے والا اس کی صراحت بھی کردیتا ہے کہ میں نے یہ مکان یا زمین تمھاری عمر بھر کے لیے، یا اپنی عمر بھر کے لیے تم کو دیا، جب تم انتقال کرجاؤ تو اس کا مالک میں بن جاؤں گا، یا اگر میں مرجاؤں تو میرے وارثین مالک ہوں گے۔ سوال یہ ہے کہ اگر اس طرح کے الفاظ ہبہ ہوں، یا جن سے کسی خاص مدت کے لیے ہبہ سمجھ میں آئے، یا خود ہبہ کرنے والا ہی اس مدت کی صراحت کردے، تو اس طرح ہبہ صحیح ہوگا یا نہیں؟ کتب فقہ میں یہ صراحت موجود ہے کہ اس طرح ہبہ صحیح ہوگا اور موہوب لہ شئ موہوب کا مالک ہوجائے گا، اور یہ تحدید یا واپسی کی شرط باطل ہوجائے گی۔ ''البحر الرائق'' میں ہے:

"قوله (وأعمرتک هذا الشئ) لأن العمرى تمليک للحال فتثبت الهبة ويبطل ما اقتضاه من شرط الرجوع، وكذا لو

(۱) بدائع الصنائع، کتاب الھبۃ: ۱۶۴/۵

شرط الرجوع صريحا يبطل شرطه أيضا، كمالو قال: وهبتک هذا العبد حياتک وحياته، أو أعمرتک داری هذه حياتک، أو أعطيتها حياتک، أو وهبت هذا العبد حياتک فإذا مت فهو لی أو إذا مت فهو لورثتی، هذا تمليک صحيح وشرط باطل، لما تقدم أنها لا تبطل بالشروط الفاسدة.“ (۱)

”اور مصنف کا قول (میں نے تم کو یہ چیز عمر بھر کے لیے دی) سے ہبہ ہوجائے گا؛ اس لیے کہ عمر بھر کے لیے دینا فی الحال مالک بنانا ہے؛ لہٰذا ہبہ ثابت ہوجائے گا اور جو اس کا تقاضا ہے یعنی واپسی کی شرط باطل ہوجائے گی، اسی طرح اگر صراحتاً واپسی کی شرط لگادے، تو اس کی شرط باطل ہوجائے گی، جیسا کہ اگر مالک یہ کہے: میں نے تم کو یہ غلام تمھاری زندگی بھر، یا اس کی زندگی بھر کے لیے دیا، یا یہ کہے کہ: میں نے تم کو اپنا یہ گھر تمھاری زندگی بھر کے لیے دیا، یا اس مکان کو تمہاری حیات تک کے لیے دیا، یا یہ کہے کہ: میں نے یہ غلام تمہاری حیات تک کے لیے دیا، جب تمھارا انتقال ہوجائے، تو وہ میرا ہوگا، یا جب میرا انتقال ہوجائے، تو میرے ورثہ کا ہوگا، تو یہ تملیک صحیح اور شرط باطل ہوگی، جیسا کہ اس سے قبل بیان ہوا کہ ہبہ شروط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتا ہے۔“

علامہ کاسانی نے حضرت عبداللہ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے، جس کی تخریج مؤطا امام مالک، صحیح مسلم اور ابوداؤد شریف میں کی گئی ہے، جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عمری کو جائز قرار دیتے ہوئے جس کو دیا جائے، اس کو مالک گردانا ہے۔ علامہ کاسانی اس روایت کو پیش کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”فدلت هذه النصوص على جواز الهبة وبطلان التوقيت؛

(۱) البحر الرائق، کتاب الھبۃ: ۷/۴۸۴

لأنه قوله: جعلت هذه الدار لک، أو هی لک تمليک العين للحال مطلقاً، ثم قوله عمری: توقيت التمليک وإنه تغيير لمقتضى العقد، وكذا تمليک الأعيان لا يحتمل التوقيت نصا كالبيع، فكان التوقيت تصرفا مخالفا لمقتضى العقد والشرع فبطل وبقی العقد صحيحا.“ (۱)

”یہ نصوص ہبہ کے جواز اور توقیت کے بطلان پر دلالت کررہے ہیں؛ اس لیے کہ ہبہ کرنے والے کا قول میں نے یہ گھر تمھارے لیے بنادیا، یا یہ گھر تمھارے لیے ہے، فی الحال مطلقاً مالک بنانا ہے، پھر اس کا قول ”عمری“ مالک بنانے کی تحدید ہے اور یہ مقتضائے عقد کو بدل دینا ہے اور ایسا ہی بیع کی طرح اعیان کی تملیک بھی صراحتاً تحدید کا احتمال نہیں رکھتا ہے، تو تحدید تقاضائے عقد وشرع کے خلاف تصرف ہوگی؛ لہٰذا وہ باطل ہوجائے گی اور عقد صحیح ہوگا۔“

ہبہ شروط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتا

اس بحث سے یہ مسئلہ بھی واضح ہوگیا کہ اگر مقتضائے عقد کے خلاف کوئی شرط لگادی جائے، تو عقد صحیح ہوگا اور شرط فاسد اور باطل ہوجائے گی؛ البتہ اس میں تھوڑی سی تفصیل یہ ہے کہ اگر عقد ہبہ کے ساتھ ایسی شرط لگادی جائے، جو فی الحال تملیک کو روک دے، تو اس طرح کی شرط سے ہبہ صحیح نہیں ہوگا؛ کیوں کہ ہبہ کہتے ہیں فی الحال مالک بنانے کو، مثلاً کسی نے کسی سے کہا: ”أرقبتك هذه الدار“ یا یہ کہے: ”هذه الدار لك رقبى“ یا یہ کہے: ”هذه الدار لك رقبى“ یعنی یہ دار تمہارے لیے بہ طور رقبیٰ کے ہے، جس کا مطلب یہ ہے تم بھی انتظار کرو، اور میں بھی انتظار کرتا ہوں، اگر پہلے میں مرجاؤں تو تم مالک ہوگے، اور اگر تم پہلے مرجاؤ تو میں مالک ہوں گا۔

(۱) بدائع الصنائع، کتاب الھبۃ: ۵/۱۶۵

یہ کہہ کر دار اس کے حوالہ کر دیا: تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک یہ ہبہ نہیں ہوگا؛ بل کہ عاریت ہوگی؛ اس لیے کہ اس میں فی الحال مالک نہیں بنایا جارہا ہے؛ بل کہ واہب کے انتقال کے بعد ہی وہ مالک ہوگا اور امام ابو یوسف کے نزدیک وہ ہبہ ہوگا۔

"وان كانت القرينة شرطا نظر الى الشرط المقرون،فبان كان مما يمنع وقوع التصرف تمليكا للحال يمنع صحه الهبته، والا فيطل الشرط وتصح الهبة.

وعلى هذا يخرج ما إذاقال:أرقبتک هذه الدار او صرح فقال:جعلت هذه الدار لک رقبى،أو قال:هذه الدارلک رقبى ودفعهاإليه فهى عارية فى يده له أن يأخذها منه متى شاء، وهذا قول أبى حنيفة ومحمد، وقال أبويوسف: هذا هبة." (۱)

"فتاویٰ تاتارخانیہ" میں "ظہیریہ" کے حوالہ سے لکھا ہے:

"ولوقال: أرقبتک هذه الدار، لايكون هبة فى قول أبى حنيفةومحمد، خلافا لأبى يوسف، والرقبى: هو أن يقول صاحب الدار لمن بقى منا بعد صاحبة يعنى إن مت أنا فهى لک، وإن مت أنت فهى لى، فهذا ليس بتمليک فى الحال..... وإنما سمى بذلک؛ لأن كل واحد منهما يرتقب موت صاحبه." (۲)

"اور اگر کہے: میں نے تم کو یہ گھر بہ طور رقبی کے دیا تو طرفین کے نزدیک یہ ہبہ نہیں ہوگا اور امام ابو یوسف کے نزدیک ہبہ ہوگا، اور رقبی یہ ہے کہ گھر کا مالک یہ کہے کہ: ہم میں سے جو بعد میں مرے گا، اس کو یہ مکان ملے گا، یعنی اگر میں پہلے انتقال کر جاؤں، تو یہ مکان میرا ہوگا، تو یہ فی الحال مالک بنانا نہیں ہے اور اس کو رقبی اس

(۱) بدائع الصنائع: ۱۶۵/۵، (۲) الفتاوی التاتارخانیۃ: ۴۱۸/۴

لیے کہتے ہیں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی موت کا انتظار کرتا ہے۔"

اور اگر عقد ہبہ کے ساتھ ایسی شرط لگائی جائے، جو فی الحال مالک بنانے کو نہ روکے، تو ہبہ صحیح ہوگا اور شرط باطل ہوگی، مثلاً کوئی اپنی باندی کو اس شرط پر ہبہ کرے کہ موہوب لہ اس کو فروخت کر دے، یا اس کو ام ولد بنا دے، یا اس کو فلاں سے فروخت کر دے، یا اس کو ایک ماہ کے بعد لوٹا دے گا، تو ہبہ جائز و درست ہوگا اور شرط باطل ہو جائے گی؛ اس لیے کہ اس طرح کی شرطیں فی الحال مالک بنانے کو نہیں روکتی ہیں اور مقتضائے عقد کے خلاف ہونے کی وجہ سے باطل ہو جاتی ہیں اور عقد صحیح ہو جاتا ہے۔

"ولو وهب جارية على أن يبيعها،أو على أن يتخذها أم ولد، أو على أن يبيعها لفلان، أو على أن يردها عليه بعد شهر، جازت الهبة وبطل الشرط؛ لأن هذه الشروط مما لم تمنع وقوع التصرف تمليكا للحال، وهى شروط تخالف مقتضى العقد فتبطل ويبقى العقد على الصحة بخلاف شروط الرقبى على مابينا." (۱)

اسی اصل پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی باندی، یا جانور کو ہبہ کرے اور اس کے حمل کا استثنا کرے، تو یہ ہبہ ماں اور اس کے بچہ دونوں میں جائز و درست ہوگا اور استثنا باطل ہوگا اور دونوں موہوب لہ کی ملک ہوں گے۔

"وعلى هذا يخرج ما إذا وهب جارية واستثنى ما فى بطنها، أو وهب حيوانا واستثنىٰ ما فى بطنه أن الهبة جائزة فى الأم والولد جميعا، والاستثناء باطل، والكل للموهب له."(۲)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ شروط فاسدہ سے عقد ہبہ فاسد نہیں ہوتا ہے الا یہ کہ شرط ایسی ہو جو فی الحال تملیک سے مانع ہو۔

(۱) بدائع الصنائع: ۱۶۶/۵، (۲) بدائع الصنائع: ۱۶۶/۵

عقود میں شرط فاسد کا حکم

اس کے ساتھ یہ بحث بھی مفید ہے کہ وہ کون کون سے عقود ہیں؟ جو شروط فاسدہ سے باطل ہوجاتے ہیں اور کون سے عقود صحیح ہوتے ہیں اور خود شرط ہی باطل ہوجاتی ہے؟ اس سلسلہ میں علامہ کاسانی نے ''بدائع الصنائع'' میں بہت مفید بحث کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ

اس طرح کے عقود تین قسم کے ہیں، جو درج ذیل ہیں:

۱۔ پہلی قسم کے وہ عقود ہیں، جو خود بھی باطل ہوجاتے ہیں اور شرط بھی باطل ہوجاتی ہے، مثلاً بیع، اجارہ، کتابت اور رہن ہے، یہ وہ عقود ہیں، جو شروط فاسدہ سے باطل ہوجاتے ہیں اور خود شرط بھی باطل ہوجاتی ہے۔

۲۔ دوسری قسم کے وہ عقود ہیں، جو خود صحیح ہوجاتے ہیں اور شرط فاسد ہی باطل ہوجاتی ہے، اس قسم میں ہبہ، صدقہ، نکاح، خلع اور دم عمد سے صلح ہے، یہ وہ عقود ہیں، جو شروط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتے ہیں؛ بل کہ وہ شرط ہی باطل ہوجاتی ہے؛ لہذا اگر کوئی شخص اپنی باندی کو ہبہ کرے اور اس کے پیٹ کے بچہ کا استثنا کرلے، تو یہ استثنا درست نہ ہوگا اور بچہ دونوں کا ہبہ صحیح قرار دیا جائے گا۔

۳۔ تیسری قسم کے وہ عقود ہیں، جو خود بھی صحیح ہوتے ہیں اور شرط بھی صحیح ہے، جیسے وصیت ہے۔ کسی نے کسی کے لیے اپنی باندی کی وصیت کی اور اس کے حمل کا استثنا کرلیا، تو باندی کی وصیت بھی درست ہوگی اور حمل کا استثنا بھی صحیح ہوگا، وصیت کرنے والے کے انتقال کے بعد باندی وصیت کے مطابق موصی لہ (جس کے لیے وصیت کی گئی) کو ملے گی اور حمل کے حق دار وصیت کرنے والے کے وارثین ہوں گے۔(۱)

بغیر الفاظ کے ہبہ کی صحت

ہبہ کی لغوی واصطلاحی تعریف کے بعد ہبہ کے مختلف الفاظ کا بیان تھا، جن سے ہبہ صحیح

(۱) تفصیل کے لیے دیکھیے: بدائع الصنائع، کتاب الھبہ: ۱۶۷/۵

ہوتا ہے؛ لیکن صحت ہبہ کے لیے الفاظ ہبہ کا تلفظ ہی ضروری نہیں ہے؛ بل کہ بسا اوقات بغیر الفاظ کے بھی ہبہ صحیح ہوجاتا ہے، جب کہ کوئی ایسا قرینہ موجود ہو، جو تملیک پر دلالت کرے۔ مثلاً کسی فقیر کو کوئی چیز دی اور اس فقیر نے اس پر قبضہ کرلیا اور ان دونوں میں سے کسی نے بھی کچھ نہیں کہا: تو یہ ہبہ صحیح ہوجائے گا، اسی طرح کسی نے اپنی بیوی یا کسی دوسرے شخص کو کچھ دیا، بیوی نے اس پر قبضہ کرلیا اور کسی نے بھی کچھ نہیں کہا، تو یہ بھی شرعاً ہبہ ہوگا، جب کہ تلفظ کسی جانب سے بھی نہیں پایا گیا۔

''ردالمحتار'' میں ہے:

"قلت : فقدأفاد أن التلفظ بالايجاب والقبول لايشترط؛ بل تكفي القرائن الدالة على التمليك، كمن دفع لفقير شيئا و قبضه ولم يتلفظ واحد منهما بشئ..... ومثله مايدفعه لزوجتها أو غيرها."(۱)

ہبہ کے ارکان

ہبہ کی لغوی واصطلاحی تعریف اور اس کے الفاظ کو بیان کرنے کے بعد ایک بحث یہ ہے کہ ارکان کتنے ہیں اور کون کون ہیں؟ ارکان، رکن کی جمع ہے، رکن بہ معنی جز داخل شئ کو کہتے ہیں، جس کے بغیر اس شئ کا وجود نہ ہو۔ ہبہ کا رکن ایجاب ہے، یعنی ہبہ کرنے والے کا چیز ہبہ کردی، ہبہ کے وجود کے لیے کافی ہے، اس لیے کہ ہبہ کا مطلب ہے کسی کو کسی چیز کا مالک بنانا اور یہ نفس ایجاب سے ہوجاتا ہے، موہوب لہ کا قبول کرنا ہبہ کے ارکان میں سے نہیں ہیں؛ البتہ موہوب لہ کی ملکیت کے ثبوت کے لیے اس کا قبول کرنا ضروری ہے۔ ''فتاویٰ ہندیہ'' میں ہے:

"وأما ركنها فقول الواهب وهبت؛ لأنه تمليك، وإنما تمليك، وإنما يتم بالمالك وحده، والقبول شرط ثبوت الملك للموهوب له."(۲)

(۱) ردالمحتار، کتاب الھبۃ: ۲۹۰/۸، (۲) الفتاوی الھندیۃ، کتاب الھبۃ: ۳۷۴/۴

علامہ ابن نجیم مصری ''البحر الرائق'' میں لکھتے ہیں کہ:

''ہبہ کے صحیح ہونے کے لیے ایجاب وقبول دونوں ضروری ہیں موہوب لہ کے حق میں، یعنی موہوب لہ جب تک قبول نہ کرے، اس کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی، اس لیے کہ دیگر عقود کی طرح ہبہ بھی ایک عقد ہے اور عقد ایجاب وقبول دونوں سے منعقد ہوتا ہے۔ موہوب لہ کی قید اس لیے بڑھائی کہ واہب کے حق میں صرف ایجاب ہی سے ہبہ صحیح ہوجاتا ہے۔''

''قوله (وقبول) أی صحت الهبة بالإيجاب والقبول فی حق الموهوب له؛ لأنه عقد فينعقد بهما كسائر العقود، قيدنا بكونهما فی حق الموهوب له؛ لأنها تصح بالإيجاب وحده فی حق الواهب.''(۱)

علامہ کاسانی ''بدائع'' میں رقمطراز ہیں کہ:

''قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قبول بھی ہبہ کا رکن ہو؛ اس لیے کہ ہبہ تصرف شرعی ہے اور تصرف شرعی کا وجود اس وقت تک ممکن نہیں ہے؛ جب تک اس کا حکم ثابت نہ ہو، اور ہبہ کا حکم یعنی شئ موہوب پر موہوب لہ کی ملکیت کا ثابت ہونا محض ایجاب سے نہیں ہوسکتا ہے؛ جب تک کہ موہوب لہ کی طرف سے قبول نہ ہو اور یہی امام زفر کا قول ہے، اور استحسان یہ ہے کہ قبول ہبہ کا رکن نہ ہو؛ اس لیے کہ ہبہ کا لغوی معنی کسی کو کوئی نفع بخش چیز دینا ہبہ ہے، جو محض واہب کے ایجاب ہی سے پورا ہوجائے گا۔ قبول کی شرط نہ ہوگی، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: **لاتجوز الهبة الا مقبوضة محوزة**، ہبہ اس وقت تک جائز نہیں ہے جب تک کہ اپنی ملکیت سے الگ کرکے قبضہ نہ دے دیا جائے۔

(۱) البحر الرائق، کتاب الھبۃ: ۷/۳۷۴، (۲)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قبضہ وغیرہ سے قبل ہی اس کو ہبہ قرار دیا، جس سے پتہ چلا کہ ہبہ ایجاب ہی سے ہوجائے گا۔''

اس اختلاف کا اثر قسم کے اس مسئلہ پر ظاہر ہوگا کہ کسی نے یہ قسم کھائی کہ فلاں کو یہ چیز نہیں دوں گا اور اس نے اس کو وہ چیز دیدی؛ لیکن اس شخص نے اس کو قبول نہیں کیا، تو امام زفر کے نزدیک حانث نہیں ہوگا اور ائمہ ثلاثہ من الحنفیہ کے نزدیک ہوجائے گا۔

''أما ركن الهبة: فهو الإيجاب من الواهب، فأما القبول من الموهوب له فليس بركن استحسانا، والقياس أن يكون ركنا وهو قول زفر..... وفائدة هذا الاختلاف تظهر فيمن حلف هذا الشئ لفلان فوهبه منه فلم يقبل، أنه يحنث استحسانا، وعند زفر لايحنث مالم يقبل..... وجه القياس: أن الهبة تصرف شرعی، والتصرف الشرعی وجوده شرعا باعتباره، وهو انعقاده فی حق الحكم، والحكم لايثبت بنفس الإيجاب، فلا يكون نفس الإيجاب هبة شرعا..... وجه الاستحسان: أن الهبة فی اللغة عبارة عن مجرد إيجاب المالک من غير شريطة القبول، وإنما القبول والقبض لثبوت حكمها لابوجودها فی نفسها فإذا أوجب فقد أتی بالهبة فترتب عليها الأحكام.

والدليل على أن وقوع التصرف هبة لايقف على القبول ماروی عن النبی صلى الله عليه وسلم،أنه قال: لاتجوز الهبة إلا مقبوضة محوزة، أطلق اسم الهبة يدون القبض والحيازه.'' (۱)

(۱) بدائع الصنائع، کتاب الھبۃ: ۵/۱۶۲

''کتاب الفقہ علی المذاھب الاربعۃ'' میں ہے کہ:

ہبہ کے ارکان تین ہیں:

۱۔ واھب (ہبہ کرنے والا)

۲۔موھوب لہ (جس کو ہبہ کیا جائے)

۳۔شئی موھوب (جو چیز ہبہ کی جائے)

"أركان الهبة ثلاثة: عاقد، وهو الواهب، والموهوب له، وموهوب وهو المال وضيعة، وكل ركن من هذه الأركان له شروط مفصلة في المذاهب."(۱)

ہبہ کے ارکان کے سلسلہ میں جو تفصیلات بیان کی گئیں، ان کا خلاصہ یہ نکلا کہ اس کے ارکان چار ہیں، مذکورہ تین ارکان جو کتاب الفقہ علی المذاھب الأربعۃ کے حوالہ سے بیان کیے گئے اور ایک ایجاب جس کی تفصیل اوپر بیان کی گئی، ان میں ہر ایک کے لیے کچھ شرطیں ہیں، جن کے بغیر ہبہ صحیح نہیں ہوگا۔

ایجاب کے صحیح ہونے کی شرطیں

ایجاب کے صحیح ہونے کے لیے ضروری ہے کہ ایجاب ایسی چیز پر معلق نہ ہو، جس کا جود خطرہ میں ہو، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ: میں نے فلاں چیز فلاں کو ہبہ کیا بہ شرط یہ کہ زید گھر میں داخل ہو جائے، یا خالد فلاں جگہ سے آجائے، تو یہ ہبہ صحیح نہیں ہوگا؛ اس لیے کہ زید کا گھر میں داخل ہونا یا خالد کا آجانا کوئی ضروری نہیں ہے۔ ''فتاویٰ ہندیہ'' میں ہے:

"وأما شرائطها فأنواع يرجع بعضها إلى نفس الركن، وبعضها يرجع إلى الوهب، وبعضها إلى الموهوب، أما ما يرجع إلى نفس

(۱) کتاب الفقہ علی المذاھب الأربعۃ: ۳/۲۹۳

الركن، فهو أن لا يكون معلقا بما له خطر الموجود والعدم من دخول زيد وقدوم خالد، ونحو ذلك." (۱)

اسی کو ''کتاب الفقہ علی المذاھب الاربعۃ'' میں یوں کہا ہے کہ:

''ایجاب ایسی چیز پر معلق نہ ہو، جس کا وقوع یقینی نہ ہو۔ مثلاً کسی نے سے یوں کہا کہ: میں نے یہ گھر تم کو جس وقت کہ تمھارا بھائی سفر سے واپس آجائے، یا جس وقت آسمان سے بارش ہو جائے، اس وقت فلاں سواری کا جانور تم کو ہبہ کیا، تو یہ صحیح نہیں ہوگا؛ اس لیے کہ سفر سے واپسی اور بارش کا ہونا امر یقینی نہیں ہے؛ بل کہ ایک احتمالی معاملہ ہے۔''

"فأما الذي يتعلق بالركن؛ فهو أن لا يكون معلقا على شئ غير محقق الوقوع كقوله: وهبت لك هذه الدار متى حضر أخوك من السفر، أو إن أمطرت السماء أهب لك الدابة أو نحو ذلك؛ لأن الحضور من السفر و نزول المطر أمر محتمل."(۲)

ایجاب کے صحیح ہونے کے لیے دوسری شرط یہ ہے کہ کسی وقت کی طرف منسوب نہ ہو یعنی فی الحال مالک نہ بنایا جارہا ہو؛ بل کہ بعد میں کسی وقت مالک بنایا جائے، جیسے کوئی شخص کسی سے کہے کہ: میں نے فلاں چیز تم کو آنے والا کل ہبہ کیا، یا آنے والے ماہ کی پہلی تاریخ یا آخری تاریخ کو کیا، تو یہ ہبہ صحیح نہیں ہوگا۔

علامہ کاسانی نے مذکوہ دونوں شرطوں کو بیان کرنے کے بعد لکھا ہے کہ:

''ہبہ فی الحال مالک بنانے کو کہتے ہیں؛ لہذا کسی غیر یقینی معاملہ پر معلق کرنا، یا کسی وقت کی طرف منسوب کرنا، صحیح نہیں ہوگا۔ ہبہ ان دنوں میں سے کسی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔''

(۱) الفتاویٰ الھندیۃ، کتاب الھبۃ: ۴/۳۷۴، (۲) کتاب الفقہ علی مذاھب الأربعۃ: ۳/۲۹۳

"أما الأول: فهو أن لايكون معلقا بما له خطر الوجود والعدم من دخول زيد وقدوم خالدا والرقبى ونحو ذلک، ولامضافا إلى وقت بأن يقول: وهبت هذا لشيئ منک غدا أو رأس شهر كذا؛ لأن الهبة تمليک العين للحال، وإنه لايحتمل التعليق بالخطر والاضافة إلى الوقت كالبيع."(۱)

شرائط واہب

ہبہ کرنے والے کا ہبہ اس وقت صحیح ہوگا جب کہ اس درج ذیل شرطیں پائی جائیں، ان میں سے اگر ایک شرط بھی مفقود ہو، تو ہبہ صحیح نہیں ہوگا۔

۱۔ ہبہ کرنے والا آزاد ہو؛ لہذا غلام کا ہبہ صحیح نہیں ہے؛ گرچہ وہ مدبر ہی کیوں نہ ہو۔

۲۔ ہبہ کرنے والا عاقل ہو اور تصرفات شرعیہ سے اس کو روکا نہ گیا ہو؛ لہذا مجنون اور محجور علیہ کا ہبہ صحیح نہیں ہوگا۔

۳۔ بالغ ہو؛ لہذا نابالغ کا ہبہ صحیح نہیں ہے۔

۴۔ ہبہ کرنے والا، بہ وقت ہبہ شئ موہوب کا مالک ہو، اگر غیر مملوک کا ہبہ کرتا ہے، تو صحیح نہیں ہوگا۔

"وأما الشروط المتعلقة بالواهب فأمور:

منها أن يكون حرا، فلاتصح هبة الرقيق.

ومنها أن يكون عاقلا غير محجور عليه، فلا تصح هبة المجنون والمحجور عليه.

ومنها أن يكون بالغا، فلا تصح هبة الصغير.

(۱) بدائع الصنائع: ۱۶۸/۵

ومنها أن يكون مالكا للموهوب، فلاتصح هبة ماليس بمملوک."(۱)

شرائط موہوب

جو چیز ہبہ کی جائے، اس کے لیے بھی کچھ شرطیں ہیں، ان شرطوں کے پائے جانے کے بعد ہی ہبہ صحیح ہوگا؛ ورنہ صحیح نہیں ہوگا:

(الف) ایک شرط یہ ہے کہ شئ موہوب ہبہ کے وقت موجود ہو؛ لہذا جو چیز بہ وقت ہبہ موجود نہ ہو، اس کا ہبہ صحیح نہیں ہے۔ مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ: اس سال جو پھل ہوگا، یا اس سال بکری جو بچہ دے گی، وہ ہبہ ہے، تو چوں کہ بہ وقت ہبہ نہ تو پھل موجود ہے اور نہ ہی بکری کا بچہ موجود ہے؛ لہذا یہ ہبہ صحیح نہیں ہوگا، اسی طرح کوئی شخص یہ کہے کہ: میری فلاں باندی کے پیٹ میں جو بچہ ہے، وہ ہبہ ہے، یا فلاں بکری کے پیٹ میں جو بچہ ہے، وہ ہبہ ہے، یا بکری یا گائے کے تھن میں جو دودھ ہے، یا اس دودھ میں جو گھی ہے، یا اس تل میں جو تیل ہے، یا اس گیہوں میں آٹا ہے، وہ ہبہ ہے، تو ان تمام صورتوں میں چوں کہ شئ موہوب فی الحال موجود نہیں ہے؛ اس لیے ہبہ صحیح نہیں ہوگا۔ "فتاویٰ ہندیہ" میں ہے:

"وأما ما يرجع إلى الموهوب فأنواع :منها أن يكون موجوداوقت الهبة، فلا يحوز هبة ليس بموجود وقت الهبة بأن وهب ماتثمره نخيله العام ،وما تلد أغنا مه السنة ،ونحو ذلک ،وكذلک لووهب مافى بطن هذه الجارية ،أو ما فى بطن هذه الشاة ،أو مافى ضرعها ،وإن سلطه على قبضه عند حدوثه؛ لأ نه معلوم للحال فلم يوجد محل حكم العقد ،وهو الأصح، هكذافى جواهر الا خلاطى." (۲)

(۱) کتاب الفقہ علی المذاہب الأربعہ: ۲۹۴/۳، (۲) الفتاویٰ الھندیہ، کتاب الھبۃ ۳۷۴/۴

(ب) شئ موہوب کی دوسری شرط یہ ہے کہ وہ مال متقوم ہو؛ لہذا اگر سرے سے مال ہی نہیں، مثلاً آزاد شخص، مردار، خون، حرم کا شکار، یا حالت احرام کا شکار، یا خنزیر، یا مال تو ہے؛ لیکن مال مطلق نہیں، جیسے ام ولد، یا مدبر، یا مکاتب کہ یہ ایک اعتبار سے آزاد ہیں، یا مال تو ہے؛ لیکن شریعت کی نگاہ میں اس کی کوئی قیمت نہیں ہے، جیسا کہ شراب ہے، تو ان تمام کا ہبہ صحیح نہیں ہوگا۔

''بدائع الصنائع'' میں ہے:

"ومنها أن يكون مالا متقوما، فلا تجوز هبة ماليس بمال أصلا، كالحر، والميته، والدم، وصيد الحرم، والاحرام، والخنزير، وغير ذلك، على ماذكرنافي البيوع، ولا هبة ماليس بمال مطلق كام الولد، والمدبر المطلق، والمكاتب، لكونهم أحرارا من وجه، ولهذا لم يجز بيع هولاء، ولا هبة ماليس بمتقوم كالخمر، ولهذا لم يجز بيعها."(۱)

(ج) تیسری شرط یہ ہے کہ شئ موہوب فی نفسہ مملوک ہو، مباحات کے قبیل سے نہ ہو؛ لہذا جو چیز مباحات کے قبیل سے ہو، مثلاً پانی، گھاس وغیرہ اس کا ہبہ صحیح نہیں ہے؛ اس لیے کہ ہبہ کہتے ہی ہیں مالک بنانے کو، اور جس چیز کی ملکیت نہیں ہے، اس کا مالک کیسے بنایا جاسکتا ہے؛ البتہ اگر پانی اور گھاس یا دیگر وہ چیزیں جواز قبیل مباحات ہیں، اپنی ملکیت میں ہوں، تو مملوک ہونے کی صورت میں ان کا ہبہ درست ہوگا۔

"ومنها أن يكون مملوكا في نفسه فلا تجوز هبة المباحات؛ لأن الهبة تمليك، وتمليك ماليس بمملوك محال."(۲)

(د) چوتھی شرط یہ ہے کہ شئ موہوب لہ کا قبضہ ہوا، اگر شئ موہوب پر موہوب لہ کا قبضہ نہ

(۱) بدائع الصنائع: ۱۶۹/۵، (۲) بدائع الصنائع: ۱۶۹/۵

ہو، تو ہبہ تام نہیں ہوگا اور شئ موہوب پر موہوب لہ کی ملکیت نہیں آئے گی۔

اس شرط پر آگے ان شاء اللہ تعالیٰ تفصیلی بحث ہوگی۔

(ہ) پانچویں شرط یہ ہے کہ شئ موہوب مقسوم ہو، مشاع نہ ہو، یعنی تقسیم کرکے الگ کردیا گیا ہو، کسی کی ملکیت کے ساتھ مشترک نہ ہو۔

ہبہ مشاع کا حکم

مشترک اشیا کا ہبہ صحیح ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں تفصیل یہ ہے کہ:

ائمہ ثلاثہ: امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل، اسحاق، ابوسلیمان، ابراہیم نخعی، عثمان البتی اور معمر یہ کہتے ہیں کہ: ہبہ مشاع خواہ قابل تقسیم اشیا کا ہو، یا نا قابل تقسیم اشیا کا، شرعاً جائز ودرست ہے اور موہوب لہ قبضہ کے بعد اس کا مالک ہوجائے گا۔

''المحلی'' میں ہے:

"وهبة جزء مسمىٰ منسوب من الجميع، أوربع، أونحو ذلك من المشاع والصدقة به جائزة حسنة للشريك، ولغير الشريك، وللغنى والفقير فيما ينقسم وفيما لا ينقسم، كالحيوان وغيره ولافرق: وهو قول عثمان البتى ومعمر ومالك والشافعي، واحمد واسحاق وأبى ثور وأبى سليمان وجميع اصحابهم وهو قول ابراهيم النخعي."(۱)

''المغنی'' میں ہے:

"وتصح هبة المشاع، وبه قال مالك والشافعي، سواء في ذلك ماأمكن قسمته أولم يمكن". (۲)

حنفیہ کے نزدیک اگر شئ موہوب قابل تقسیم نہیں ہے، یعنی تقسیم کردینے کے بعد ہر فرق

(۱) المحلی لابن حزم، کتاب الھبات: ۱۲۶/۱۰، (۲) المغنی لِابن قدامۃ: ۶۵۵/۵

کے لیے اس سے انتفاع ممکن نہیں، تو ایسی صورت میں ہبہ مشاع جائز ہے، کوئی فریق اپنا حصہ ہبہ کرسکتا ہے۔ مثلاً غلام، غسل خانہ، بیت الخلا اور گھڑا وغیرہ کہ ان کو تقسیم کردینے کے بعد کوئی فریق بھی ان سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا ہے؛ لہذا ان اشیا کا ہبہ صحیح ہے؛ گرچہ وہ مشترک ہوں۔ اور اگر شئ موہوب قابل تقسیم ہے یعنی اس کو تقسیم کرنے کے بعد بھی فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، مثلاً بڑا گھر ہے، یا زمین ہے، تو ایسی صورت میں مشترک اشیا کا ہبہ جائز نہیں ہے؟ اس لیے کہ حنیفہ کے نزدیک صحت ہبہ کے لیے قبضہ شرط ہے اور شیوع قبضہ سے مانع ہے۔

"ومنها أن يكون محوزا فلا تجوز هبة المشاع فيما يقسم ،وتجوز فيما لا يقسم ،كا لعبد والحمام، والدن ،ونحوها،وهذا عندنا."(۱)

علامہ ابن حزم نے اپنی شہرہ آفاق کتاب "المحلی" میں قابل تقسیم اشیا کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قابل تقسیم اشیا میں سے دار، اراضی، کیلی، وزنی اور عددی چیزیں ہیں اور نا قابل تقسیم اشیا میں سے جانور، غسل خانہ، تلوار، موتی، کپڑا اور راستہ ہے جب کہ یہ تنہا ہوں۔

"والذى ينقسم عنده: الدور والأرضون، والمكيلات، والموزونات، والمعدودات، والمذروعات والذى لاينقسم عنده: الراس، والواحد من الحيوان، والحمام، والسيف، واللؤلؤة، والثوب، والطريق، ونحو ذلك." (۲)

علامہ ابن نجیم مصری نے "البحر الرائق" میں قابل تقسیم اور نا قابل تقسیم اشیا کے سلسلہ میں ایک ضابطہ بیان کیا ہے، جو ان دنوں کے درمیان حد فاصل ہے۔ وہ یہ کہ:

"کوئی چیز دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ان دونوں میں سے ایک

(۱) بدائع الصنائع: ۱۷۰/۵، (۲) المحلی لابن حزم: ۱۲۶/۱۰

تقسیم کا مطالبہ کرے، اور دوسرا اس سے انکار کرے، پھر معاملہ قاضئ شریعت کے پاس جائے، تو اگر قاضئ شریعت انکار کرنے والے کو تقسیم پر مجبور کریں، تو وہ شئ قابل تقسیم اشیا میں سے سمجھی جائے گی، اور اگر وہ شئ ایسی ہو کہ قاضئ شریعت انکار کرنے والے کو تقسیم پر مجبور نہیں کرسکتے ہیں، تو وہ شئ نا قابل تقسیم اشیا میں شمار ہوگی"۔

"ثم الحد الفاصل بين ما يحتمل القسمة ومالا يحتملها أن كل ماكان مشتركا بين اثنين، فطلب أحدهما القسمة، وأبى الآخر فإن كان للقاضى أن يجبر الآبى على القسمة، فهو مما تحتملها كالدار، والبيت الكبير، وإن كا ممالايجبره فهو ممالاتحتملها، كالعبد، والحمام، والبيت الصغير، والحائط."(۱)

"فتاویٰ ہندیہ" میں کافی کے حوالہ سے یہ لکھا ہے کہ اگر تقسیم کے بعد شئ قابل تقسیم اشیا میں سے ہوگی، اور اگر تقسیم کے بعد نا قابل انتفاع رہے، تو وہ نا قابل تقسیم اشیا میں سے ہوگی۔

"وتصح فى محوز مفرغ من أملاک الواهب، وحقوقه، ومشاع لايقسم، ولا يبقى منتفعا به بعد القسمة من جنس الانتفاع، الذى كان قبل القسمة كالبيت الصغير، والحمام الصغير، ولاتصح فى مشاع يقسم ويبقى منتفعا به قبل القسمة وبعدها هكذا فى الكافى." (۲)

اس کی مزید ضاحت "البحر الرائق" کے ایک جزئیہ سے ہوتی ہے کہ اگر کسی نے کسی شخص کو دو درہم میں سے ایک درہم ہبہ کیا اور دونوں کی قیمت مساوی ہے، تو بغیر تقسیم کے ہبہ صحیح نہیں ہوگا؛ اس لیے کہ اس صورت میں ان دونوں کی تقسیم ممکن ہے اور اگر ان دونوں کی قیمت میں فرق ہے،

(۱) البحر الرائق، کتاب الھبۃ: ۴۸۷/۷، (۲) الفتاوی الھندیہ، الباب الثانی فیما یجوز من الھبۃ ومالا یجوز: ۳۷۶/۴

توچوں کہ تقسیم ممکن نہیں ہے؛اس لیے ہبہ صحیح ہوجائے گا۔

"ولو كان معه درهمان، فقال لرجل: وهبت لک درهما منهما، فإن كانا مستويين لم تجز الهبة إلا أن يفرز أحدهما، وإن كانا مختلفين يجوز لعدم احتمالهما."(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ خواہ مکان ہو، یا زمین، یا کوئی دوسری چیز، اگر تقسیم ممکن ہو، یعنی تقسیم کے بعد قابل انتفاع رہے، تو تقسیم سے قبل ہبہ صحیح نہیں ہے، اور اگر تقسیم ممکن نہیں، یعنی تقسیم کے بعد قابل انتفاع نہ رہے، تو ہبہ مشاع جائز ہے۔

مشترک نا قابل تقسیم اشیا کا ہبہ کب صحیح ہوگا؟

یہاں پر اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ حنیفہ کے نزدیک جو مشترک نا قابل تقسیم اشیا کا ہبہ صحیح ہے، وہ عام نہیں ہے؛ بل کہ اس کی صحت کے لیے شرط یہ ہے کہ ہبہ کرنے والے کو اپنے حصہ کی مقدار معلوم ہو، اور کتنے حصہ کا وہ ہبہ کر رہا ہے، موہوب لہ کو بتادے۔ اگر مقدار معلوم و متعیّن نہ ہو، تو ہبہ صحیح نہیں ہوگا۔ مثلاً اگر کوئی شخص اپنا حصہ جو غلام میں ہے، کسی کو ہبہ کرے اور اس کو یہ نہ بتائے کہ میرا حصہ کتنا ہے، جس کو ہبہ کیا ہے، تو یہ ہبہ صحیح نہیں ہوگا؛ اس لیے کہ یہ ایسی جہالت ہے، جو نزاع کا باعث ہے:

"ويشترط في صحة هبة المشاع الذي لايحتملها أن يكون قدرا معلوما، حتى لو وهب نصيبه من عبد ولم يعلمه به لم يجز؛ لأنها جهالة توجب المنازعة."(۲)

"البحر الرائق" کی مذکورہ بالا عبارت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مشاع کے ہبہ میں خواہ قابل تقسیم اشیا کا ہو، یا نا قابل تقسیم اشیا کا خاص خیال اس امر کا رکھا گیا ہے کہ کی ایسی صورت پیدا نہ ہو، جو باعث نزاع ہو؛ لہذا اگر قابل تقسیم اشیا کے ہبہ میں بھی نزاع پیدا نہ ہو، تو اس کو جائز ہونا

(۱) البحر الرائق، کتاب الھبۃ: ۷/۴۸۷، (۲) البحر الرائق، کتاب الھبۃ: ۷/۴۸۷

چاہیے۔ اس کی مزید تفصیل ان شاء اللہ تعالیٰ بعد میں آئے گی۔

ہبہ مشاع میں شیوع کا اعتبار

یہاں پر یہ بحث بھی قابل ذکر ہے کہ قابل تقسیم اشیا میں مشترک اشا کا ہبہ اس وقت درست نہیں ہے؛ جب کہ اشتراک عقد ہبہ کے وقت ہی پایا جائے، اگر ہبہ کے وقت تو شیوع نہ ہو؛ لیکن بعد میں پیدا ہوجائے، تو یہ صحت ہبہ کے لئے مانع نہیں ہوگا؛ بل کہ ہبہ صحیح باقی رہے گا۔ مثلاً اگر ہبہ کرنے والے نے شئ موہوب میں سے کچھ غیر متعین طور پر واپس لے لیا، تو یہاں پر شیوع پایا گیا؛ لیکن یہ بعد میں پیدا ہوا ہے، اس سے ہبہ کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

"وأراد المصنف بالشيوع المانع الشيوع المقارن للعقد لاالطاری، كان يرجع الواهب في بعض الهبة شائعا فإنه لايفسدها." (۱)

اسی طرح یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شیوع کا اعتبار قبضہ کے وقت ہے۔ اگر ہبہ کے وقت شیوع ہو؛ لیکن قبضہ کے وقت نہ ہو، تو یہ ہبہ صحیح و درست ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک عقد اور قبضہ: دونوں وقت کے شیوع کا اعتبار ہوگا۔ اگر کسی ایک وقت شیوع پایا جائے اور دوسرے وقت نہ پایا جائے، تو وہ ہبہ مشاع نہیں ہوگا؛ لہذا اگر دو آدمی مل کر کسی ایک شخص کو قابل تقسیم شئ ہبہ کریں اور اس کو قبضہ دیدیں، تو امام صاحب کے نزدیک بھی ہبہ صحیح و درست ہوگا، اور صاحبین کے نزدیک اس لیے درست ہوگا، کہ عقد اور قبضہ دونوں وقت شیوع نہیں پایا گیا؛ بل کہ ایک وقت پایا گیا، اور اگر کوئی ایک شخص اپنی قابل تقسیم شئ کو دو آدمیوں کو ہبہ کردے اور ان دونوں کو اس پر ایک ساتھ قبضہ بھی دیدے، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہبہ صحیح نہیں ہوگا؛ اس لیے کہ قبضہ کے وقت شیوع پایا گیا، اور صاحبین کے نزدیک یہ ہبہ درست ہوگا؛ اس لیے کہ عقد اور قبضہ دونوں وقت شیوع نہیں پایا گیا۔

"ولو وهب شيئا ينقسم من رجلين كالدار، والدراهم،

(۱) البحر الرائق: ۷/۴۸۷

والدنانیر، ونحوها، وقبضاه لم یجز عند أبی حنیفة، وجاز عند أبی یوسف ومحمد، وأجمعوا علی أنه لو وهب رجلان من واحد شیئا ینقسم، وقبضه أنه یجوز، فأبوحنیفة یعتبر الشیوع عند القبض، وهما جوزاها؛ لأنه لم یوجد الشیاع فی الحالین؛ بل وجد أحدهما دون الأٰخر وجوز اهبة الاثنین من واحد.

أما أبوحنیفة رحمه الله تعالیٰ فلعدم الشیوع فی وقت القبض، وأما هما فلا نعدامه فی الحالین؛ لأنه وجد عند العقد ولم یوجد عند القبض."(۱)

البتہ اگر ایک شخص نے دو آدمیوں کو اپنی کوئی قابل تقسیم شئی کو ہبہ کیا اور پھر تقسیم کر کے دونوں کو ان کے حصہ پر قابض ودخیل بنادیا، تو اس صورت میں امام صاحب کے نزدیک بھی ہبہ صحیح ہوجائے گا؛ اس لیے کہ اگر چہ بہ وقت ہبہ شیوع تھا؛ لیکن قبضہ کے وقت نہیں رہا۔

"وعند أبی حنیفة إذا وهب من رجلین فقسم ذلک وسلم إلی کل واحد منهما جاز؛ لأن المانع هو الشیوع عند القبض وقد زال." (۲)

اس سے پتا چلا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مشاع کا ہبہ منعقد ہو جاتا ہے، اور اس کا نفاذ موقوف رہتا ہے قبضہ پر۔ اگر قبضہ کے وقت شیوع ہو جائے، تو ختم ہوجائے تو ہبہ نافذ ہوجاتا ہے۔

"لأن هبة المشاع عند نا منعقد موقوف نفاذه علی القسمة والقبض بعد القسمة هو الصحیح ..... فإذا قسم وقبض فقد زال المانع من النفاذ فینفذ." (۳)

شیوع کے معاملہ میں امام محمد کے قول کو اختیار کرلیا جائے کہ عقد اور قبضہ دونوں وقت

(۱) بدائع الصنائع: ۱۷۳/۵، (۲) بدائع الصنائع: ۱۷۴/۵، (۳) بدائع الصنائع: ۱۷۲/۵

شیوع پایا جائے، تو ہبہ کی صحت کے لیے مانع ہوگا؛ ورنہ نہیں تو اس کا بہت بڑا مسئلہ حل ہو جائے گا، بہت سارے لوگ ناواقفیت کی بنیاد پر اپنے چند لڑکوں کو مشترک طور پر کوئی جائداد ہبہ کر کے مجموعی طور پر قبضہ دیتے ہیں، الگ الگ سب کو قبضہ نہیں دیتے، پھر بھی معاشرہ میں اس کو صحیح سمجھا جاتا ہے، موہوب لہم اپنے آپ کو مالک سمجھتے ہیں اور دوسرے وارثین کو کوئی اعتراض بھی نہیں ہوتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل

فقہا کے اقوال کو بیان کرنے کے بعد اب ان کے دلائل پیش کیے جارہے ہیں؛ چوں کہ ائمہ ثلاثہ کی طرح امام بخاری علیہ الرحمہ بھی مشاع کے جواز کے قائل ہیں۔ خواہ قابل تقسیم اشیا کا ہبہ ہو، یا ناقابل تقسیم اشیا کا۔ اسی وجہ سے امام بخاری علیہ الرحمہ نے بخاری شریف میں باقاعدہ تین ابواب قائم کر کے اور ان کے ذیل میں روایات لاکر ہبہ مشاع کے جواز کو ثابت کیا ہے؛ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ ان روایات کا تعلق ہبہ مشاع سے نہیں ہے، جیسا کہ ذکر کیا جائے گا۔ پہلا باب قائم کیا ہے۔ باب الهبة للجماعة یعنی ایک آدمی کا ہبہ کرنا پوری جماعت کو درست ہے، جو ہبہ مشاع ہے۔ اس باب کے ذیل میں ایک تو حضرت اسما کا قول ذکر کیا ہے، اور دوسری روایت حضرت سہل بن سعد کی ذکر کی ہے۔

"وقالت أسماء للقاسم بن محمد وابن أبی عتیق ورثت عن اختی عائشة بالغابة، وقد أعطانی معاویة مائة الف فهو لکما." (۱)

حضرت اسما نے قاسم بن محمد اور ابن عتیق دونوں سے کہا کہ مجھ کو اپنی بہن حضرت عائشہ کے مقام غابہ والے مال سے جو وارث میں حصہ ملا ہے، جس کی قیمت حضرت امیر معاویہ نے ایک لاکھ دیا تھا، اس کا مالک تم دونوں کو بنایا۔ یہاں پر ایک آدمی نے دو کو ہبہ کیا، جو ہبہ مشاع ہے۔

"المحلی" میں ہے کہ حضرت اسماؓ نے صحابہ کی موجودگی میں یہ کام کیا اور کسی نے مخالفت نہیں کی؛ لہذا اس سے ہبہ مشاع کے جواز پر استدلال درست ہے۔

(۱) بخاری شریف: ۳۵۴/۱

"فعلت رضی الله تعالیٰ عنها بمحضرة الصحابة رضی الله عنهم ولایعرف لها منهم مخالف."(۱)

اس کا جواب علامہ بدالدین عینی نے بخاری شریف کی معروف ومشہور شرح عمدۃ القاری میں یہ دیا ہے کہ:

"ممکن ہے کہ حضرت عائشہ کا جو مال غابہ میں تھا وہ قابل تقسیم نہ ہو، یا قابل تقسیم ہو، دونوں صورتوں میں کوئی اعتراض لازم نہیں آتا ہے؛ اس لیے کہ اگر قابل تقسیم نہ ہو، تو ایسی صورت میں حنفیہ بھی ہبہ مشاع کے جواز کے قائل ہیں، اور اگر قابل تقسیم ہو تو ہوسکتا ہے کہ قبضہ کے وقت شیوع نہ پایا گیا ہو؛ بل کہ دونوں کو الگ الگ ان کے حصہ پر قبضہ دیا ہو۔ اس احتمال کے بعد ہبہ مشاع کے جواز پر استدلال نہیں کیا جاسکتا ہے۔"

"فإن المال الذی کان بالغابة یحتمل أن یکون مما یقسم، ویحتمل أن یکون مما لایقسم، وعلی کلا التقدیرین لایرد علیه؛ لأنه إن کا مما لایقسم، فلا نزاع أنه یجوزه، وإن کان مما یقسم فلا عبرة للشیوع المانع وقت القبض لاوقت العقد."(۲)

امام بخاری نے دوسری روایت سہل بن سعد کی ذکر کی ہے کہ:

"أن النبی صلی الله علیه وسلم اتی بشراب، فشرب وعن یمینه غلام وعن یساره الاشیاخ، فقال للغلام: إن أذنت لی اعطیت هؤلاء فقال: ماکنت لأوثر بنصیبی منک یا رسول الله أحدا، فتله فی یده." (۳)

---

(۱) المحلی لابن حزم: ۱۰/۱۳۰، (۲) عمدۃ القاری، شرح صحیح بخاری، باب الھبۃ الوحد للجماعۃ: ۹/۴۲۷

(۳) صحیح البخاری: ۱/۳۵۴

"نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پینے کی چیز لائی گئی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پیا اور آپ کے دائیں جانب ایک لڑکا تھا اور بائیں جانب شیوخ تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لڑکے سے کہا کہ اگر تم اجازت دو تو میں ان لوگوں کو دیدوں، تو اس لڑکے نے کہا کہ یا رسول اللہ علیہ وسلم! آپ سے جو مجھے حصہ ملا ہے، اس میں کسی کو ترجیح نہیں دے سکتا ہوں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لڑکے کے ہاتھ میں دے دیا۔"

اس روایت میں محل استدلال یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لڑکے سے اپنا حصہ بائیں بیٹھنے والے شیوخ کو ہبہ کرنے کے لیے کہا، اس سے معلوم ہوا کہ ہبہ مشاع جائز ہے؟ ورنہ یہ سوال نہ ہوتا؛ لیکن اس روایت پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اصل واہب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تھے، نہ کہ وہ لڑکا۔ اس لڑکے کا حق لازم نہیں تھا کہ اس کی جانب سے ہبہ سمجھا جاتا۔ وہ تو اس لیے تھا کہ کسی اچھے کام کو دائیں سے شروع کرنا بہتر ہے۔

امام بخاری نے ہبہ مشاع کے جواز کو ثابت کرنے کے لیے دوسرا باب قائم کیا "**باب الهبة المقبوضة وغیر المقبوضة والمقسومة وغیر المقسومة**" یعنی ہبہ جائز ہے، خواہ موہوب لہ کا اس پر قبضہ ہو یا، نہ ہو، اور اس کو تقسیم کیا گیا ہو، یا تقسیم نہ کیا گیا ہو، جس کو مشاع کہتے ہیں، اور امام بخاری نے اس مسئلہ میں ہوازن کے واقعہ سے استدلال کیا ہے، جس کو آنے والے باب "**باب إذا وهب جماعة لقوم أو وهب رجل جماعه جاز**" میں تفصیل سے ذکر کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

"غزوہ حنین میں قبیلہ ہوازن کے مال اور ان کے لوگ مال غنیمت کے طور پر مسلمانوں کے پاس آئے۔ پھر ان کا ایک وفد حضور کرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں تائب ہوکر پہنچا اور اپنے مال غنیمت کے طور پر مسلمانوں کے پاس آئے۔ پھر ان کا ایک وفد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: یا تو مال لے

جاؤیا قیدی، دونوں نہیں لے جاسکتے ہو، جب وہ لوگ سمجھ گئے کہ دونوں میں سے کوئی ایک ہی مل سکتا ہے، تو انھوں نے کہا کہ: ہمارے قیدی واپس کردیے جائیں, تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اور صحابہ کرام نے اپنا اپنا حصہ واپس کردیا۔"(۱)

اس روایت سے استدلال یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اور صحابہ نے اپنا اپنا حصہ ہبہ کردیا، جو ہبہ مشاع ہے، علامہ ابن قدامہ نے المغنی میں اس روایت سے استدالال کیا؛ چناں چہ وہ رقم طراز ہیں:

"ولنا أن وفد هو ازن لما جاؤوا يطلبون من رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يرد عليهم ماغنمه منهم، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ماكان لي ولبني عبدالمطلب فهو لكم، رواه البخاري وهذا هبة المشاع."(۲)

علامہ انور شاہ کشمیری علیہ الرحمہ نے فیض الباری شرح بخاری میں اس روایت کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ ہبہ نہیں تھا؛ بل کہ قیدیوں کو آزاد کرنا تھا؛ لہذا استدال درست نہیں ہے۔

"وقد وعدناک غير مرة أنه كان اعتاقا منهم لاهبة". (۳)

اس کا دوسرا جواب فیض الباری کے حاشیہ میں یہ دیا گیا ہے کہ یہ ہبہ مشاع نہیں ہے؛ اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ان کے قیدی واپس کردیے اور ہر ایک اپنے قیدی کا مالک ہوگیا اور اس پر قبضہ کرلیا۔ تو پھر شیوع کہاں رہا۔

"وأما تبويب البخاري: وهب رجل جماعة جازو ذكر تحتها قصة هو ازن، فإنه عليه السلام وهب لهم سباياهم، ليس من هذا؛ لأنه صلى الله عليه وسلم وإن وهب لجماعة؛ لكن الموهوب كان

(۱) بخاری شریف ۱/۳۵۵، (۲) المغنی لابن قدامہ: ۵/۶۵۶، (۳) فیض الباری: ۳/۳۷۶، کتاب الھبۃ

لكل واحد على حدة فملك كل واحد منهم سبيه خاصة، فلا شركة ولا شيوع، وما نحن فيه هبة شئ واحد لجماعة، وفيها شيوع."(۱)

عمدۃ القاری میں اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ شرعی ہبہ نہیں ہے؛ بل کہ ان کے قیدیوں کی واپسی ہے، جس کو ہبہ نہیں کہہ سکتے ہیں:

"قلت: لاوجه للرد على قول أبي حنيفة، فإنه يقول: هذا ليست فيه هبة شرعية، وإنما هو رد سبيهم إليهم، ورد الشئ لصاحبه لايسمى هبة."(۲)

امام بخاری نے اس باب کے تحت دوسری روایت حضرت جابر بن عبداللہ کی ذکر کی ہے کہ: جس میں ہے کہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مسجد میں آیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے اونٹ کی قیمت ادا کی اور کچھ زید دیا۔

"عن جابر قال: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد فقضاني وزادني."(۳)

آگے کی روایت میں سفر میں اونٹ فروخت کرنے اور سفر سے واپسی پر مسجد میں جا کر دو رکعت نماز پڑھنے کا بھی ذکر ہے۔ اس روایت سے ہبہ مشاع کے جواز پر استدلال اس طرح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قیمت سے جو زاید دیا، وہ اسی میں شامل تھا، جو ہبہ مشاع ہے۔ علامہ بدرالدین عینی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ:

یہ زیادتی ہبہ نہیں ہے؛ بل کہ ثمن کی ادائے گی میں زیادتی ہے اور شیوع اس طرح کی زیادتی کے لیے مانع نہیں ہے۔

"ذكر هذا ايضاً في معرض الاستدلال على صحة هبة

(۱) فیض الباری، کتاب الھبۃ: ۳/۳۷۲، (۲) عمدۃ القاری، کتاب الھبۃ: ۹/۴۳۱، (۳) بخاری شریف: ۱/۳۵۵

المشاع، ولكن لايتم به الاستدلال؛ لأن هذه الزيادة لم تكن هبة، وإنما هي لتيقن بها الايفاء زيادة في الثمن، والزيادة لايؤثر فيها الشيوع."(۱)

علامہ انور شاہ کشمیری علیہ الرحمہ نے اپنی شہرہ آفاق شرح "فیض الباری" میں اس کا جواب یہ دیا ہے کہ:

"حضرت جابر کو اصل قیمت سے جو زاید ملا تھا، وہ الگ اور ممتاز تھا اور اس کو ہمیشہ اپنے پاس رکھتے تھے، یہاں تک کہ جب یزید کی طرف سے اہل شام اور اہل مدینہ کے درمیان ۶۳ھ میں مدینہ کے قریب لڑائی ہوئی، جس کو یوم الحرۃ سے یاد کیا جاتا ہے، تو وہ زیادتی گم ہوگئی۔"

"على أن تلك الزيادة كانت منفصلة متميزة، وكان جابر يضعها في جرابة ويقول: والله لاأفارق زيادة رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى فقدها في أيام الحرة، كما يأتي في البخاري."(۲)

خود بخاری شریف میں آگے کی جو روایت اس میں ہے کہ:

"فمازال شئ حتى أصابها أهل الشام يوم الحرة."(۳)

"بخاری شریف" کے حاشیہ میں ہے:

"يوم الحرة أي يوم الوقعة التي كانت حوالي المدينة عند حرقها بين عسكر الشام من جهة يزيد بن معاوية وبين أهل المدينة سنة ثلاثين و سنتين." (۴)

ائمہ ثلاثہ کا استدلال نسائی شریف کی ایک روایت وفد ہوازن ہی سے متعلق ہے، جو کافی لمبی ہے۔ اس روایت کا ایک ٹکڑا اس طرح ہے:

(۱) عمدۃ القاری:۴۲۸/۹، (۲) فیض الباری:۳۷۵/۳، (۳) بخاری شریف:۳۵۵/۱، (۴) بخاری شریف:۳۵۵/۱

"فقام إليه رجل بكبة من شعر، فقال يارسول الله! أخذت هذه لأصلح بها بردعة بعيري، فقال: أما ماكان لي ولبني عبدالمطلب فهو لك."(۱)

"تو ایک شخص بال کا ایک گچھا لے کر کھڑا ہو، اس نے کہا یارسول اللہ! میں نے اس کو اس لیے لیا ہے؛ تاکہ اس کے ذریعہ اپنے اونٹ کے پالان کے نیچے والے کمبل کو درست کروں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: میرا اور بنی عبدالمطلب کا حصہ تمھارے لیے ہے۔"

وجہ استدلال یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا حصہ ہبہ کیا، جو اس وقت تک مشاع تھا، پھر بنی عبدالمطلب کا حصہ ہبہ کروایا۔ اس کا جواب علامہ کاسانی نے یہ دیا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ ہبہ الگ الگ کیا ہوا اور ایک ساتھ حوالہ کیا ہو، اور اس طرح مشاع کا ہبہ حنفیہ کے نزدیک بھی جائز ہے۔ نیز معنوی اعتبار سے یہ ناقابل تقسیم شئ کا ہبہ ہے، جو جائز ہے؛ اس لیے کہ اگر بال کا گچھا بہت سے لوگوں پر تقسیم کریں گے، تو معمولی بال حصہ میں آئے گا، جس سے فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا ہے۔

"وأما حديث الكبة: أن النبي صلى الله عليه وسلم وهب نصيبه منه، واستوهب البقية من أصحاب الحقوق. فوهبوا وسلموا الكل جلة ..... وهبة المشاع على هذا لسبيل جائزة عندنا، على أن ذلك كان هبة مشاع لاينقسم من حيث المعنى؛ لأن كبة واحدة لو قسمت على الجم الغفير لايصيف كلا منهم إلا نزر حقير لاينتفع به، فكان في معنى مشاع لاينقسم."(۲)

ہبہ مشاع کے صحیح ہونے کی عقلی دلیل

ائمہ ثلاثہ نے ہبہ مشاع کے صحیح ہونے کی عقلی دلیل یہ دی ہے کہ:

(۱) نسائی شریف، کتاب الھبۃ:۱۳۶/۱، (۲) بدائع الصنائع، کتاب الھبۃ:۱۷۲/۵

''ہبہ مشاع میں بھی موہوب لہ کو مالک بنانا ہے اور موہوب لہ کا اس میں مالکانہ تصرف کرنا ہے، اس کے علاوہ تو کچھ ہے نہیں؛ لہذا جس طرح واہب اس جز مشاع کا مالک ہوجائے گا، اور اس میں اس کو تصروف کا حق تھا، اسی طرح یہ حق موہوب لہ کی طرف منتقل ہوجائے گا اور وہ بھی مالک ہوجائے گا، اور اس میں اس کو تصرف کا حق حاصل ہوگا، جیسا کہ صدقہ کرنے والا اپنے جز مشاع کا مالک ہوتا ہے اور اس میں تصرف کا اختیار رکھتا ہے، اور جب وہ صدقہ کرتا ہے، تو جس کو صدقہ کیا، اس کی ملکیت آجاتی ہے اور اس کو تصرف کا اختیار ہوتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا اور جس طرح مشاع کی بیع جائز ہے، اس طرح مشاع کا ہبہ بھی جائز ہوگا۔''

"وأما من النظر فليس إلا ملك صحيح، ثم تصرف فيما صح الملك فيه ولامزيد، فتملك الموهوب له والمتصدق عليه بالجزء المشاع، كما ملكه الواهب والمتصدق، ولافرق البتة، ويتصرف الموهوب له والمتصدق..... كما يتصرف فيه الواهب المتصدق ..... ووكلاؤهم ولا فرق."(۱)

حنفیہ کے دلائل

حنفیہ کی سب سے مضبوط دلیل حضرت ابوبکر صدیقؓ کا وہ اثر ہے، جس کی تخریج مؤطا امام مالک میں کی گئی ہے، جس میں ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنی صاحب زادی حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو بیس وسق مال دیا تھا؛ لیکن انھوں نے اس کو الگ کرکے اس پر قبضہ نہیں کیا، تو حضرت ابوبکر صدیقؓ نے اپنے مرض الوفات میں حضرت عائشہ کو بلا کر یہ فرمایا کہ: میں نے تم کو بیس وسق مال دیا تھا، اگر تو اس پر قبضہ کرلیتی اور اس کو الگ کرلیتی، تو وہ مال تمھارا ہوتا؛ لیکن اب تو وہ تمام وارثین کا مال ہے۔

(۱) المحلی لابن حزم: ۱۳۰/۱۰

"وإني كنت نحلتك من مالي جذاذ عشرين وسقا، فلو كنت جذذتيه واحتزتيه كان لك، وإنما هو اليوم مال وارث."(۱)

دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر فاروق نے فرمایا کہ:

"من نحل نحلة لم يجزها الذى حتى تكون إن مات لورثته فهو باطل."(۲)

''جو شخص کسی کو کوئی عطیہ دے اور جس کو وہ عطیہ دیا، اس نے اس کو الگ کرکے قبضہ نہیں کیا، یہاں تک کہ عطیہ دینے والے کا انتقال ہوگیا، تو یہ باطل ہوگیا اور یہ مال عطیہ دینے والے کے ورثہ کا ہوگا۔''

تیسری دلیل حضرت علیؓ کا اثر ہے، جس کو صاحب بدائع علامہ کاسانی نے ذکر کیا ہے کہ:

"وروى عن سيدنا على رضى الله عنه أنه قال: من وهب ثلث كذا او ربع كذا، لايجوز مالم يقاسم."(۳)

حضرت علیؓ سے مروی ہے، انھوں نے فرمایا: جو شخص اپنے مال کا ثلث یا ربع ہبہ کرے، تو جب تک اس کو تقسیم نہیں کرے، جائز نہیں ہے۔

صاحب بدائع الصنائع نے ان آثار کو ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے کہ:

''یہ جو کچھ ہوا صحابہ کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے انکار نہیں کیا، اس سے معلوم ہوا کہ اس پر صحابہ کا اجماع ہے کہ ہبہ مشاع میں تقسیم اور قبضہ ضروری ہے۔''

"وكل ذلك بمحضر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم ينقل أنه أنكر عليهم منكر فيكون اجماعاً."(۴)

صاحب بدائع نے ہبہ مشاع کے عدم جواز پر دو عقلی دلیلیں دی ہیں: ایک تو یہ کہ قبضہ ہبہ

(۱) مؤطا امام مالک باب النحلی، ص: ۲۸۶، (۲) المحتاج: ۲۱۵/۴، (۳) بدائع الصنائع: ۱۷۱/۵،
(۴) بدائع الصنائع، کتاب الھبۃ: ۱۷۱/۵

کے جواز کے لیے شرط ہے، اور شیوع قبضہ سے مانع ہے؛ اس لیے قبضہ کا مطلب یہ ہے کہ شئ موہوب میں تصرف پر پوری قدرت ہو، اور صرف میں تصرف جو پورے کو شامل ہو ممکن نہیں ہے؛ کیوں کہ مشترک دار کے نصف میں رہنا، یا مشترک کپڑے کے نصف کو پہننا محال ہے اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے ہیں کہ کل میں تصرف کر کے نصف میں تصرف پر قدرت سمجھی جائے گی؛ اس لیے کہ کل کا ہبہ نہیں کیا ہے۔

"ولأن القبض شرط جواز هذا العقد، والشيوع يمنع من القبض؛ لأن معنى القبض هو التمكن من التصرف في المقبوض، والتصرف في النصف الشائع وحده لايتصور، فإن سكنى نصف الدار شائعاً، ولبس نصف الثوب شائعاً محال، ولايتمكن من التصرف فيه بالتصرف في الكل؛ لأن العقد لم يتناول الكل." (۱)

ہبہ مشاع کے عدم جواز کی دوسری دلیل یہ ہے کہ:

ہبہ عقد تبرع ہے، اگر قابل تقسیم مشترک شئ میں ہبہ کو جائز قرار دیا جائے، تو یہ عقد ضمان ہو جائے گا؛ اس لیے کہ ایسی صورت میں موہوب لہ واہب سے تقسیم کا مطالبہ کر سکتا ہے؛ لہذا تقسیم کا ضمان واہب پر لازم آئے گا اور ہبہ کو عقد ضمان قرار دینا خلاف شرع ہے۔

"ولأن الهبة عقد تبرع، فلو صحت في مشاع يحتمل القسمة لصار عقد ضمان؛ لأن الموهوب له يملك مطالبة الواهب بالقسمة، فيلزمه ضمان القسمة، فيؤدي إلى تغيير المشروع." (۲)

مذکورہ بالا آثار اور عقلی دلائل کی روشنی میں یہ بات واضح ہوگئی کہ ہبہ کے تام و مکمل ہونے کے لیے شئ موہوب پر موہوب لہ کا قبضہ ضروری ہے، اور اگر شئ موہوب مشاع ہے، تو اس کی تقسیم بھی ضروری ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع: ۱۷۱/۵، (۲) بدائع الصنائع: ۱۷۱/۵

لیکن جب ہم مذکورہ آثار پر غور کرتے ہیں، تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہبہ مشاع کی صرف ایک صورت کا بیان ہے، جس میں والدین میں سے کسی ایک نے اپنی اولاد میں سے کسی کو ہبہ کیا اور اپنی ملکیت سے الگ نہیں کیا، تو ظاہر سی بات ہے کہ ہبہ کہتے ہی ہیں کسی کو اپنی کسی چیز کا مالک بنانے کو، اور جب اس نے اپنی ملکیت سے نہیں نکالا، تو ہبہ کہاں سے ہوا؛ لیکن مشاع کی وہ صورت، جس میں واہب نے اپنی ملکیت سے شئ موہوب کو نکال کر موہوب لہم کی ملکیت میں دی؛ گرچہ متعدد ہوں، اس کا بیان ان مذکورہ بالا آثار میں نہیں ہے؛ چوں کہ یہاں پر واہب نے اپنی ملکیت سے شئ موہوب نکال دی ہے؛ اس لیے ہبہ کا تحقق ہو جانا چاہیے اور موہوب لہم کی ملکیت آجانی چاہیے۔ جیسا کہ حنفیہ میں سے خود امام ابو یوسف اور امام محمد اس کے قائل ہیں۔

ہبہ مشاع کے عدم جواز کی حکمت

حنفیہ کے نزدیک ہبہ مشاع کیوں ناجائز ہے؟ اس کی حکمت و مصلحت کیا ہے؟ اس سلسلہ میں علامہ انور شاہ کشمیری علیہ الرحمہ نے بخاری شریف کی شہرہ آفاق شرح "فیض الباری" میں بڑی اچھی بات لکھی ہے۔ وہ رقم طراز ہیں کہ:

> "امام بخاری نے ہبہ مشاع کے جواز کے سلسلہ میں بہت زیادہ توسع سے کام لیا ہے، اور حنفیہ نے بہت زیادہ تنگی کا ثبوت دیا ہے، اور یہ دونوں شارع کی مرضی کے خلاف ہیں۔ اس معاملہ میں نہ تو امام بخاری کی طرح توسع ہونا چاہیے اور نہ حنفیہ کی طرح تنگی؛ بل کہ اتنا شیوع اور ابہام نہ ہو کہ دو فریق کے درمیان اختلاف پیدا ہو جائے۔ اگر شیوع مفضی الی النزاع نہیں ہے، تو وہ صحت ہبہ کے لیے مانع نہیں ہے۔"

گویا کہ علامہ انور شاہ کشمیر علیہ الرحمہ کے نزدیک ہبہ مشاع کے عدم جواز کی اصل حکمت نزاع ہے۔ اگر نزاع نہ ہو، تو ہبہ مشاع جائز ہونا چاہیے۔

"والذي تبين لي أن توسيع البخاري وتضييق الحنفية:

كلاهما ليس بمرضى للشارع، فإن رفع الشيوع والإبهام مطلوب عنده البتة، أما إنه فى أى مرتبة، فلينظر فيه، فليس نسقه إلى هدره، كما زعمه البخارى، ولا العض بى كما قالها الحنفية، والذى أراه أن النهى عنه لكونه مفضيا إلى النزاع، وكل أمر يكون النهى عنه كذلك لايشدد فى الشارع بنفسه؛ بل ربما يغمض عنه أيضا، فلا ينبغى التشدد فيه."(۱)

علامہ انور شاہ کشمیری علیہ الرحمہ نے یہ بھی لکھا ہے کہ:

"حنفیہ کے نزدیک اصل مذہب کے مطابق ہبہ مشاع جائز نہیں ہے؛ گر چہ قبضہ کا تحقق ہوجائے؛ لیکن متاخرین نے قبضہ کے تحقق کے بعد اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، اور میں بھی اسی پر فتویٰ دیتا ہوں اور قبضہ کے وقت ہبہ مشاع کے جواز کے سلسلہ میں متاخرین کی موافقت کرتا ہوں۔"

"ثم إعلم أن هبة المشاع لاتتم فى أصل المذهب، وإن تحقق القبض أيضاً، وأفتى المتأخرون بجوازها وبه أفتى..... وبالجملة إذا كان حال الشيوع عندى ماسمعت فلم أشدد فى الحكم، ووافقت المتأخرين فى جواز هبة المشاع عند القبض."(۲)

"ہبہ مشاع کے عدم جواز کی حکمت نزاع ہے، اس کی وضاحت البحر الرائق کے اس جزئیہ سے بھی ہوتی ہے، جو میں نے اوپر بیان کیا کہ مشترک نا قابل تقسیم اشیا کا ہبہ اس وقت صحیح ہے؛ جب کہ ہبہ کرنے والے کو اپنے حصہ کی مقدار معلوم ہو، اور جس کو ہبہ کیا ہے، اس کو بتادے؛ ورنہ جھگڑا ہوگا اور ہبہ صحیح نہیں ہوگا۔"

"ويشترط فى صحة هبة المشاع الذى لايحتملها أن يكون

(۱) فیض الباری، باب ھبۃ الواھب للجماعۃ: ۳/۳۷۲، (۲) فیض الباری، باب الھبۃ المقبوضۃ وغیر المقبوضۃ: ۳/۳۷۵

قدرا معلوماً، حتى لو وهب نصيبه من عبد ولم يعلمه به لم يجز؛ لأنها جهالة توجب المنازعة."(۱)

علامہ انور شاہ کشمیری کی یہ رائے اور قبضہ کے تحقق کے وقت جب کہ نزاع کا قوی اندیشہ نہ ہو، تو متاخرین کے فتویٰ کی موافقت کرتے ہوئے، ہبہ مشاع کے جواز کا فتویٰ انسب اور اقراب الی الفقہ معلوم ہوتا ہے۔ ہبہ مشاع سے متعلق امت کے بہت سارے پیچیدہ مسائل اس سے حل ہوسکتے ہیں۔

ہبہ مشاع میں چیزوں کی حیثیت کا اعتبار

یہاں پر ایک بحث یہ ہے کہ اگر مشترک اشیا کی حیثیت واہمیت میں فرق نہ ہو؛ بل کہ مساوی حیثیت کی اشیا ہوں، تو کیا وہاں پر بھی تقسیم سے قبل ہبہ جائز نہیں ہے، یا مشاع نہ ہونے کی شرط صرف ان چیزوں میں ہے، جن میں مختلف حصوں کی حیثیت واہمیت میں فرق ہو؟ اس مسئلہ کو بہت تلاش کیا؛ لیکن وضاحت کے ساتھ کہیں نہیں ملا؛ البتہ اوپر عدم جواز کی جو حکمت ومصلحت بتائی گئی ہے یعنی نزاع کا ہونا، اگر اس کو تسلیم کرلیا جائے، تو مسئلہ واضح ہوجائے گا، اگر چیزوں کی قیمت واہمیت میں کوئی فرق نہ ہو؛ بل کہ شئ موہوب مساوی حیثیت کی حامل ہو، تو چوں کہ وہاں پر کوئی نزاع نہیں ہوگا؛ اس لیے ان مشترک قابل تقسیم اشیا کا ہبہ بھی صحیح ہونا چاہیے۔ ان مشترک قابل تقسیم اشیا کا ہبہ صحیح نہیں، جو نزاع کا باعث ہوں۔

قبضہ سے متعلق بحث

شئ موہوب کی شرطوں میں سے ایک شرط قبضہ بھی ہے، جیسا کہ اس سے قبل بیان کیا گیا۔ حنفیہ کے نزدیک جب تک شئ موہوب پر قبضہ نہ ہو، اس وقت تک ہبہ تام ومکمل نہیں ہوتا ہے اور شئ موہوب پر موہوب لہ کی ملکیت نہیں آتی ہے۔ پھر قبضہ کے صحیح ہونے کے لیے چند شرطیں ہیں، ان شرطوں کے پائے جانے کے بعد ہی قبضہ کا تحقق ہوتا ہے۔ وہ شرطیں درج ذیل ہیں:

(۱) البحر الرائق، کتاب الھبۃ: ۷/۲۸۷

الف: پہلی شرط یہ ہے کہ قبضہ مالک کی اجازت سے ہو، یعنی واہب کی اجازت کے بعد موہوب لہ شئ موہوب پر قبضہ کرے، اگر مالک کی اجازت کے بغیر قبضہ کرے گا، تو یہ قبضہ صحیح نہیں سمجھا جائے گا؛ اس لیے کہ صحت بیع کے لیے قبضہ شرط نہیں ہے، پھر بھی بیع میں مالک کی اجازت کے بغیر قبضہ ہو، تو قبضہ صحیح نہیں سمجھا جاتا ہے، تو ہبہ میں بہ درجہ اولیٰ مالک کی اجازت کے بغیر قبضہ صحیح نہیں ہونا چاہیے۔

"منها أن يكون القبض باذن المالک؛ لأن الإذن بالقبض شرط لصحة القبض فی باب البيع، حتى لو قبض المشترى من غير إذن البائع قبل نقد الثمن كان للبائع حق الاسترداد، فلأن يكون فی الهبة أولى؛ لأن البيع يصح بدون القبض والهبة لاصحة لها بدون القبض، فلما كان الإذن بالقبض شرطا لصحته فيما لايتوقف صحته على القبض فلأن يكون شرطا فيما يتوقف صحته على القبض أولىٰ." (۱)

واہب کی اجازت کبھی تو صراحتاً ہوتی ہے اور کبھی دلالتاً۔ صراحتاً اجازت یہ ہے کہ جب شئ موہوب مجلس میں ہو، تو واہب موہوب لہ سے یہ کہے کہ اس پر قبضہ کرلو اور اگر شئ موہوب مجلس سے غائب ہو، تو واہب موہوب لہ سے یہ کہے کہ تم جاؤ اور اس پر قبضہ کرلو۔ پہلی صورت میں اگر موہوب لہ مجلس میں یا مجلس سے الگ ہونے کے بعد شئ موہوب پر قبضہ کولے، تو ہبہ صحیح ہو جائے گا اور اگر واہب قبضہ کرنے روک دے، تو پھر نہ تو مجلس میں قبضہ کرنا صحیح ہوگا اور نہ ہی مجلس سے الگ ہونے کے بعد قبضہ صحیح ہوگا۔ اور اگر واہب ہبہ کرنے کے بعد نہ تو قبضہ کرنے کی صراحتاً اجازت دے اور نہ ہی قبضہ کرنے سے منع کرے، اور موہوب لہ مجلس میں شئ موہوب پر قبضہ کرلے تو دلالتاً اجازت سمجھی جائے گی اور استحساناً ہبہ صحیح ہوگا۔ اور دوسری صورت میں جب کہ شئ موہوب مجلس سے غائب ہو اور

(۱) بدائع الصنائع: ۱۷۶/۵

وہ جا کر اس پر قبضہ کرلے تو قبضہ صحیح ہوگا اور ہبہ تام و مکمل ہوگا۔

"والاذن تارة يثبت نصا و صريحاً، وتارة يثبت دلالة، فالصريح أن يقول مقبضه إذا كان الموهب حاضرا فی المجلس، ويقول إذهب واقبضه إذا كان غائباً عن المجلس، ثم إذا كان الموهوب حاضراً وقال له الواهب: اقبضه فقبضه فی المجلس أو بعد الافتراق من المجلس صح قبضه وملكه قياسا واستحسانا، ولو نهاه عن القبض بعد الهبة لايصح قبضه، لا فی المجلس، ولا بعد الافتراق عن المجلس، وإن لم يأذن له بالقبض صريحاً، ولم ينهه عنه ان قبضه فی المجلس صح قبضه استحسانا لاقياسا، وإن قبضه بعد الافتراق عن المجلس لايصح قبضه قياسا واستحسانا، ولو كان الموهوب غائبا فذهب وقبض إن كان القبض بإذن الواهب جاز استحسانا لاقياسا، وإن كان بغير اذنه لايجوز قياسا واستحسانا، هكذا فی الذخيرة." (۱)

(ب) قبضہ کی صحت کے لیے دوسری شرط ہے کہ شئ موہوب واہب کی ملکیت کے ساتھ مشغول نہ ہو۔ اگر شئ موہوب واہب کی ملکیت کے ساتھ مشغول ہو، تو یہ ہبہ صحیح نہیں ہوگا۔ مثلاً اگر کسی نے کسی کو اپنا گھر ہبہ کیا اور اس میں ہبہ کرنے والے کا سامان بھی موجود ہے، اور اس نے گھر کو سامان کے ساتھ موہوب لہ کے حوالہ کر دیا، تو چوں کہ شئ موہوب (گھر) واہب کے سامان کے ساتھ مشغول ہے؛ اس لیے یہ ہبہ صحیح نہیں ہوگا؛ البتہ اگر ہبہ کرنے کے بعد سامان نکال لے، پھر گھر حوالہ کرے، تو چوں کہ قبضہ کے وقت گھر واہب کے سامان کے ساتھ مشغول نہیں ہے؛ اس لیے اب ہبہ صحیح ہو جائے گا۔ اور اگر سامان ہبہ کرے، گھر ہبہ نہ کرے اور سامان واہب کے گھر میں ہو اور

(۱) الفتاویٰ الھندیۃ: ۳۷۷/۴

واہب قبضہ کرنے کے لیے راستہ خالی کردے اور موہوب لہ کو قبضہ کی اجازت دیدے، تو چوں کہ سامان واہب کے گھر کے ساتھ مشغول نہیں ہے، موہوب لہ جب چاہے اپنا ہبہ شدہ سامان لے جاسکتا ہے؛ اس لیے اس صورت میں ہبہ صحیح ہو جائے گا۔ اس کے برخلاف پہلی صورت میں گھر سامان کے ساتھ مشغول ہوگا، جب تک واہب اپنا سامان نہ نکال لے، موہوب لہ گھر کو اپنے استعمال میں نہیں لاسکتا ہے؛ لہذا اس صورت میں ہبہ صحیح نہیں ہوگا۔

"ومنها أن لايكون الموهوب مشغولا بما ليس بموهوب؛ لأن معنى القبض وهو المتكن من التصرف فى المقبوض لايتحقق مع الشغل، وعلى هذا يخرج ما إذا وهب دارا فيها متاع الواهب، وسلم الدار إليه أو سلم الدار مع ما فيها من المتاع؛ فإنه لايجوز؛ لأن الفراغ شرط صحة التسليم والقبض ولم يوجد..... ولو أخرج المتاع من الدار ثم سلم فارغا جاز وينظر إلى حال القبض لاإلى حال العقد؛ لأن المانع من النفاذ قد زال فينفذ كما فى هبة المشاع، ولو وهب مافيها من المتاع دون الدار، وخلى بينه و بين المتاع جازت الهبة؛ لأن المتاع لايكون مشغولا بالدار، والدار تكون مشغولة بالمتاع؛ لهذا افترقا فيصح تسليم المتاع، ولا يصح تسليم الدار."(۱)

(ج) قبضہ کی صحت کے لیے تیسری شرط یہ ہے کہ شئ موہوب غیر موہوب شئ کے ساتھ اس طرح جڑی ہوئی نہ ہو، جس طرح ایک جز دوسرے جز کے ساتھ جڑا رہتا ہے: اس لیے کہ ایسی صورت میں وہ قابل تقسیم اشیا میں ہبہ مشاع حکم میں ہوگا۔

"ومنها أن لايكون الموهوب متصلا بما ليس بموهوب اتصال الأجزاء؛ لأن قبض الموهوب وحده لايتصور، وغيره ليس

(۱) بدائع الصنائع: ۱۷۸/۵، (۲) بدائع الصنائع: ۱۷۹/۵

بموهوب، فكان هذا فى معنى المشاع."(۲)

اسی وجہ سے اگر کوئی شخص اپنی زمین ہبہ نہ کرے، جس میں فصل ہوا اور فصل ہبہ نہ کرے، یا فصل ہبہ کرے اور زمین ہبہ نہ کرے، یا درخت ہبہ کرے اور پھل ہبہ نہ کرے، یا اس کے برعکس پھل ہبہ کرے اور درخت ہبہ نہ کرے، تو ان تمام صورتوں میں چوں کہ شئ موہوب غیر موہوب شئ کے ساتھ اس طرح جڑی ہوئی ہے، جس طرح ایک جز دوسرے جز کے ساتھ جڑا رہتا ہے؛ اس لیے ہبہ صحیح نہیں ہوگا۔

"ولووهب الأرض دون الزرع، أو الزرع دون الأرض، أ الشجر دون الثمر، أو الثمر دون الشجر وخلى بينه وبين ذلك لم تصح الهبة فى الوجهين؛ لأن كل واحد منهما متصل بصاحبه اتصال جزء بجزء فصار بمنزلة المشاع فيما يحتمل القسمة." (۱)

البتہ اگر فصل کو کاٹ کر ہبہ شدہ زمین، یا فصل موہوب لہ کے حوالہ کردے، یا پھل کو توڑ کر ہبہ شدہ درخت، یا پھل موہوب لہ کے حوالہ کردے، تو اس صورت میں قبضہ کے وقت اتصال نہ پائے جانے کی وجہ سے ہبہ صحیح ہو جائے گا۔

"ولو جذ الثمر وحصد الزرع ثم سلمه فارغا جاز؛ لأن المانع من النفاذ وهو ثبوت الملك قد زال."(۲)

قبضہ کی صحت کے لیے ایک شرط یہ بھی ہے کہ قبضہ کرنے والے میں قبضہ کرنے کی اہلیت ہو یعنی وہ عاقل ہو؛ لہذا مجنون اور نادان بچہ کا قبضہ صحیح نہیں ہے۔ اس کے لیے صرف عقل کی شرط ہے، بلوغ اور حریت کی کوئی شرط نہیں ہے؛ لہذا عقل مند لڑکے اور غلام کا قبضہ درست ہے۔

"ومنها أهلية القبض وهى العقل، فلا يجوز قبض المجنون

(۱) الفتاویٰ الھندیۃ: ۳۸۰/۴، (۲) بدائع الصنائع: ۱۷۹/۵

والصبی الذی یعقل، وأما البلوغ فلیس بشرط لصحة القبض، وکذلک الحریة لیست بشرط، فیجوز قبض العبد والمحجور علیه إذا وهب له هبة."(۱)

شئ موہوب پر خود موہوب لہ بھی قبضہ کرسکتا ہے، جب کہ وہ عاقل ہوا اور اس کا نائب بھی کرسکتا ہے؛ لہذا اگر نابالغ بچہ اور اس کا ولی اس کو ہبہ کرتا ہے، تو ولی کا ہبہ کرکے یہ بتادینا کافی ہوگا کہ میں نے اپنی فلاں چیز اپنے فلاں بچہ کو ہبہ کیا۔ ولی کا قبضہ اس بچہ کا قبضہ سمجھا جائے گا اور اگر کوئی غیر ولی کسی نابالغ بچہ کو ہبہ کرے، تو پھر اس بچہ کے ولی کا قبضہ ضروری ہے:

"(وهبة من له ولایة علی الطفل فی الجملة) ..... (تتم بالعقد لو الموهوب معلوما، وکان فی یده أو فی یدمودعه؛ لأن قبض الولی ینوب عنه، ولا أصل أن کل عقد یتولاه الواحد یکتفی فیه بالإیجاب". (وإن وهب له أجنبی یتم بقبض ولیه)."(۲)

قبضہ کی حقیقت

شئ موہوب کی شرطوں میں سے ایک شرط قبضہ اور خود قبضہ کی شرطوں کا بیان تھا، اب قبضہ کی حقیقت کو بیان کیا جارہا ہے کہ قبضہ کا کیا مفہوم ہے اور قبضہ کا تحقق کیسا ہوگا؟ علامہ کاسانی "بدائع الصنائع" میں لکھتے ہیں کہ:

"قبضہ کا مفہوم یہ ہے کہ شئ موہوب پر تصرف کی پوری قدرت ہو، کوئی چیز تصرف میں مانع نہ ہو۔"

"لأن معنی القبض هو التمکن من التصرف فی المقبوض."(۳)

یہی وجہ ہے کہ قبضہ کی کوئی متعین شکل نہیں ہے؛ بل کہ ہر چیز کا قبضہ اس کے شایان شان

(۱) بدائع الصنائع: ۱۸۰/۵، (۲) درمختار مع تنویر الابصار، کتاب الھبۃ: ۹۸-۴۹۹، (۳) بدائع الصنائع: ۱۷۱/۵

ہوتا ہے۔ اگر غیر منقولی اشیا ہیں تو تمام فقہائے کرام کا اس پر اتفاق ہے اگر ہبہ کرنے کے بعد واہب موہوب لہ کا راستہ صاف کردے اور قبضہ کی اجازت دیدے، قبضہ کے لیے کوئی چیز مانع نہ ہو، تو یہ قبضہ سمجھا جائے گا۔ اور موہوب لہ شئ موہوب کا مالک ہوجائے گا۔

"اتفق الفقهاء علی أن قبض العقار یکون بالتخلیة، والتمکین من الید والتصرف؛ فإن لم یتمکن منه بأن منعه شخص اٰخر من وضع یده علیه، فلاتعتبر النحلیة قبضاً."(۱)

علامہ ابن قدامہ نے اپنی شہرہ آفاق کتاب "المغنی" میں لکھتا ہے کہ غیر منقول اشیا میں راستہ صاف کردینے اور روکاوٹ کو دور کردینے سے قبضہ کا تحقق ہوجاتا ہے، اور منقولی اشیا میں اپنی ملکیت سے دوسرے کی ملکیت کی طرف منتقل کردینے سے اور مشترک اشیا میں کل کو موہوب لہ حوالہ کردینے سے قبضہ کا تحقق ہوجاتا ہے۔

"والقبض فیما لاینقل بالتخلیة بینه وبینه لاحائل دونه، وفیما ینقل بالنقل، وفی المشاع بتسلیم الکل إلیه."(۲)

اگر مکان کا ہبہ ہے اور وہ مقفل ہے، تو چابی حوالہ کردینا قبضہ کے لیے کافی ہے۔

"وقبض المفتاح قبض للدار إذا تهیأله فتحها بلا کلفة، وإلا فلیس بقبض، کذا فی مختار الفتاویٰ". (۳)

خلاصہ یہ کہ اگر واہب نے ہبہ کرنے کے بعد قبضہ کی اجازت دے دی اور موہوب پر موہوب لہ کے لیے تصرف سے کوئی چیز مانع نہیں ہے، تو قبضہ کا تحقق ہوجائے گا اور موہوب لہ شئ موہوب کا مالک ہوجائے گا۔

اس تمہید کے بعد فقہی سیمینار کے سوالات کے جوابات درج ذیل ہیں:

۱۔ ائمہ ثلاثہ: امام مالک، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ کے نزدی ہبہ مشاع جائز ہے اور

(۱) الموسوعۃ الفقہیۃ: ۲۵۹/۲۳، (۲) المغنی لابن قدامہ: ۶۵۵/۵، (۳) الفتاویٰ الھندیۃ، کتاب البیوع: ۱۶۳

حنیفہ کے نزدیک نا قابل تقسیم اشیا میں جائز ہے اور قابل تقسیم اشیا میں جائز نہیں ہے۔امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ شیوع قبضہ کے وقت مانع ہے؛لہذا اگر ہبہ کرتے وقت شیوع ہو اور قبضہ کے وقت شیوع ختم ہو جائے،تو پھر ہبہ صحیح ہوگا،مثلاً گھر کو ہبہ کیا،جس میں اس کا سامان بھی موجود ہے،تو یہ ہبہ درست نہیں ہوگا؛البتہ اگر سامان نکال کر مکان موہوب لہ کے حوالہ کر دیا،تو یہ ہبہ درست ہوگا۔اور امام ابو یوسفؒ اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہبہ اور قبضہ: دونوں وقت اگر شیوع ہو،تو صحت ہبہ کے لیے مانع ہے اور اگر کسی وقت بھی شیوع ختم ہو جائے،تو ہبہ درست ہوگا،مثلاً اگر کسی نے دو آدمیوں کو اپنا مکان ہبہ کر کے ان کے حوالہ کر دیا،تو یہ ہبہ درست ہوگا۔حالات کے پیش نظر صاحبین کے قول کو اختیار کرنے کی گنجائش ہے،جیسا کہ علامہ انور شاہ کشمیری کے حوالہ سے ذکر کیا گیا ہے؛لہذا جہاں نزاع پیدا ہونے کا اندیشہ نہ ہو،وہاں ہبہ مشاع جائز ہونا چاہیے۔

۲۔۳۔اگر ہبہ مشاع کے عدم جواز کی مذکورہ حکمت و مصلحت کو تسلیم کر لیا جائے،تو پھر ہبہ مشاع اس صورت میں جائز ہونا چاہیے؛ جب کہ پوری شئ موہوب مساوی حیثیت کی حامل ہو، جہاں تقسیم میں کوئی نزاع نہ ہو؛البتہ جہاں حیثیت واہمیت میں فرق ہو،وہاں تقسیم میں نزاع ہوگا؛ لہذا وہاں ہبہ مشاع جائز نہیں ہوگا۔

۴۔امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ہبہ کے تام مکمل ہونے کے لیے قبضہ ضروری ہے بغیر قبضہ کے ان دونوں کے نزدیک ہبہ تام ومکمل نہیں ہوتا ہے،اور شئ موہوب پر موہوب لہ کی ملکیت نہیں آتی ہے،اور امام مالک کے نزدیک قبضہ ضروری نہیں ہے،محض ایجاب ہی سے ہبہ مکمل ہو جائے گا،اور شئ موہوب پر موہوب لہ کی ملکیت آجائے گی۔مکیلی ووزنی اشیا میں قبضہ ضروری ہے اور غیر مکیلی وغیر وزنی اشیا میں قبضہ ضروری نہیں ہے۔دلائل ومصالح کے پیش نظر امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ کا قول ہی راجح معلوم ہوتا ہے۔

۵۔ چوں کہ ولی کا قبضہ ہی نابالغ کا قبضہ سمجھا جاتا ہے اور ہبہ کرنے والا اگر ولی ہی ہو،تو

پھر ایجاب ہی سے ہبہ مکمل ہو جاتا ہے،اور موہوب کا مالک ہو جاتا ہے،جیسا کہ تفصیل اوپر گذری؛ لہذا جب بچہ کے ولی اور اس کے گارجین ہی نے ہبہ کر کے اس کا اعلان کر دیا،تو یہ ہبہ صحیح ہو گیا اور بچہ اس ہبہ شدہ شئ کا مالک ہو گیا،اب اس کے بالغ ہونے کے بعد باقاعدہ اس کا قبضہ ضروری نہیں ہے؛بل کہ بغیر دوبارہ قبضہ ہی کے وہ حسب سابق مالک رہے گا۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

(۱۸)

مشینی ذبیحہ

مشینی ذبیحہ

الحمدلله رب العالمین، والصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین، وعلی اله وصحبه اجمعین، ومن تبعهم بإحسان إلی یوم الدین.

اسلامک فقہ اکیڈمی کی طرف سے منعقد ہونے والے ساتویں فقہی سمینار میں زیر بحث آنے والے موضوع ''ضرورت وحاجت'' اور ''مشینی ذبیحہ'' حالات کے پیش نظر بہت ہی اہمیت کے حامل ہیں۔ میری دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ پچھلے سمیناروں کی طرح اس کو بھی کام یاب بنائے اور صحیح غور وفکر کے بعد صحیح فیصلہ کی توفیق نصیب فرمائے، اور اکیڈمی کے ذمہ داروں اور اس سے منسلک تمام لوگوں کو جزائے خیر دے، آمین!

یہ حقیقت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی بے شمار مخلوق میں سب سے اعلیٰ اور اشرف انسان کو بنایا ہے، اور اس نے انسان کو اپنی زمین کا وارث اور اپنا خلیفہ بنا کر اس دنیا میں بھیجا ہے؛ تاکہ انسان اس کے احکام کو نافذ کرے، حق کی جستجو وتلاش میں لگا رہے اور آخرت کی تیاری کرتا رہے۔

دوسری طرف یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کائنات کے ذرہ ذرہ کو انسان کے تابع بنایا اور اس کی نفع رسانی کے لیے پیدا فرمایا۔ شمس وقمر، ارض وسما، صحرا ودریا، پہاڑ، آب وہوا، جمادات ونباتات اور چرند وپرند؛ غرض یہ کہ سبھی کو اللہ تعالیٰ نے انسان کے لیے مسخر کر دیا ہے۔ جن چیزوں کی تخلیق انسان کے لیے ہے، ان میں سے غذائی اشیا بھی ہیں، جو انسانی زندگی کی بقا کے لیے نہایت ہی ضروری ہیں۔ انھیں غذائی اشیا میں سے جانور بھی ہیں، جن کے دودھ، گوشت، کھال وغیرہ سے فائدہ اٹھانے کا اختیار انسان کو دیا گیا ہے؛ لیکن یہ حقیقت بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو کائنات کی چیزوں کے استعمال اور ان میں تصرف کا جو اختیار دیا ہے، اس میں بے لگام نہیں چھوڑا

ہےاوراس تصرف میں خودمختار نہیں بنایا ہے؛ بل کہ ہر موڑ پر کچھ حدوداور پابندیاں بھی عائد کی ہیں۔
جانوروں کے گوشت کی حلت وحرمت کے سلسلہ میں بھی کچھ قیود وحدود ہیں، جودرج ذیل ہیں:

جانوروں کے گوشت کی حلت وحرمت

کتبِ فقہ کے مطالعہ اوران میں غور وفکر کے بعد جانوروں کے گوشت کی حلت کے سلسلہ میں بنیادی طور پر دوشرطیں ملتی ہیں:

۱۔فی نفسہ جانور ماکول اللحم ہو یعنی جس کا گوشت کھانا حلال ہو۔

۲۔شرعی طور پراس کو ذبح کیا گیا ہو۔

ماکول اللحم جانور

کس جانور کا گوشت کھانا حلال ہےاورکس کا حرام؟ اس سلسلہ میں تقریباً تمام معتبر کتب فقہ میں یہ تفصیل ملتی ہے۔ بنیادی طور پر جانوروں کی دوقسمیں ہیں:

(الف) دریائی جانور۔

(ب) خشکی کے جانور۔

دریائی جانور

حنفیہ کے نزدیک سوائے مچھلی کے تمام دریائی جانور حرام ہیں؛ اس لیے کہ اگر وہ مردہ ہیں، تو "حرمت علیکم المیتة" کے تحت حرام ہیں۔اوراگر زندہ ہیں، تو "خبائث" ہیں، جو بہ نص قرآنی حرام ہیں؛ البتہ دریائی جانوروں میں مچھلی کی حلت احادیث سے ثابت ہے؛ لہٰذا مچھلی کی تمام قسمیں، جن پر مچھلی کا اطلاق ہوتا ہے، شرعاً حلال ہیں؛ البتہ وہ مچھلی جو بغیر کسی سبب کے اپنی فطری موت مرجائے اورالٹی ہوجائے، وہ "طافی" ہے، اس کا کھانا حرام ہے۔اور جو مچھلی کسی سبب سے مرے، مثلاً دواڈالنے سے، یا میل کے پانی سے، یا سمندر میں طغیانی آئی اوراس طغیانی نے مچھلی کو باہر پھینک دیا، جس کی وجہ سے وہ مرگئی، تو ان سبھی صورتوں میں مچھلی حلال ہوگی۔اسی طرح ایک مچھلی نے دوسری مچھلی

کونگل لیا، جس کی وجہ سے وہ مرگئی، تو اس کا کھانا بھی حلال ہے؛ کیوں کہ وہ جگہ کی تنگی کی وجہ سے مری ہے۔ جو مچھلی پانی کی ٹھنڈک، یا اس کی گرمی سے مرے، تو اس کے سلسلہ میں فقہا کا اختلاف ہے۔ بعض فقہا اس کو طافی قرار دے کر اس کی حرمت کا فتوی دیتے ہیں؛ لیکن مفتی بہ قول یہ ہے کہ اس کا کھانا حلال ہے۔وہ طافی کی تعریف میں نہیں آتی ہے۔اسی طرح اگر مچھلی جال میں پھنس کر مرجائے، جس سے نکلنا ممکن نہ ہو، تو وہ بھی طافی سے خارج ہے، اس کا کھانا بھی حلال ہے۔(۱)

جھینگا

جھینگا کی حلت وحرمت میں علما ومفتیان کرام کا اختلاف ہے، بعض علما اس کی حلت کے قائل ہیں اور بعض حرمت کے۔ جو علما اس کی حرمت کے قائل ہیں، ان کے نزدیک "جھینگا" مچھلی کے اقسام میں سے نہیں ہے؛ اس لیے کہ مچھلی کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ مچھلی ہر وہ ریڑھ کی ہڈی والا جانور ہے، جو گل پھڑے سے سانس لیتا ہے، اور جھینگا کے پاس ریڑھ کی ہڈی ہی نہیں ہے۔اور جو علما اس کی حلت کے قائل ہیں، وہ کہتے ہیں کہ چوں کہ اس کو عرف عام میں مچھلی کہتے ہیں، اس کے کھانے میں طبیعت کو تنفر بھی نہیں ہوتا ہے؛ اس لیے اس کا کھانا جائز ہے۔حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ بھی اس کو مچھلی قرار دے کر اس کی حلت کا فتوی دیتے ہیں، ہندوستان کے معتبر دارالافتا کے مفتیان کرام بھی اس کی حلت ہی کا فتوی دیتے ہیں۔مفتیانِ امارت شرعیہ کی رائے اوران کا فتوی بھی حلت کا ہے، میں بھی یہی رائے رکھتا ہوں کہ "جھینگا" مچھلی کے اقسام میں سے ہے؛ اس کے کھانے میں طبیعت کو تنفر نہیں ہوتا ہے؛ لہٰذا جھینگا مچھلی کا کھانا شرعاً حلال ہے؛ البتہ اگر کوئی شخص اختلاف سے بچنے کے لیے نہ کھائے، تو بہتر ہے۔

خشکی کے جانور

خشکی کے جانوروں کی تین قسمیں ہیں:

(الف) وہ جانور جن میں بالکل ہی خون نہیں ہے۔

---

(۱) اس کی پوری تفصیل بدائع الصنائع: ۶/ ۲۷۵۴۔ ردالمحتار: ۱۹۵/۵۔اور دیگر کتب فقہ میں موجود ہے

(ب) وہ جانور جن میں خون تو ہے؛ لیکن بہنے والا خون نہیں ہے۔

(ج) وہ جانور جن میں بہنے والا خون ہے۔

جن جانوروں میں بالکل ہی خون نہیں ہے، مثلاً بھڑ، مکھی، مکڑی، بگریلا اور بچھو، ان کا کھانا حرام ہے؛ البتہ ٹڈی گرچہ ان جانوروں میں سے ہے، جن میں بالکل خون نہیں ہوتا ہے؛ لیکن احادیث سے ٹڈی کی حلت ثابت ہے؛ اس لیے ٹڈی کا کھانا جائز ہے، اسی طرح جن جانوروں میں خون تو ہے؛ لیکن بہنے والا خون نہیں ہے، مثلاً سانپ، چھپکلی، زمینی جانور اور کیڑے مکوڑے، ان جانوروں کا کھانا بھی حرام ہے؛ اس لیے کہ دونوں طرح کے جانور ''خبائث'' میں داخل ہیں۔ ان کے کھانے سے طبیعت نفرت کرتی ہے اور ''خبائث'' کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے، "**ویحرم علیهم الخبائث**". (۱)

جن جانوروں میں بہنے والا خون ہے، ان کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں:

مستانس (پالتو): یعنی وہ جانور جن کو انسان نے پال کر اپنے سے مانوس کرلیا ہو کہ انسان جب چاہے، ان کو اپنے قابو میں کرلے۔

متوش (جنگلی): یعنی وہ جانور جو انسان سے مانوس نہ ہوں اور انسان جب چاہے، جس طرح چاہے، ان کو اپنے قابو میں نہ کرسکے۔

ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں:

ذی ناب یا ذی مخلب جانور: یعنی وہ جانور جو دانت یا چنگل سے شکار کرکے کھاتے ہوں۔

غیر ذی ناب یا غیر ذی مخلب جانور: یعنی وہ جانور جو دانت یا چنگل سے شکار کرکے نہ کھاتے ہوں۔

پھر ان کی دو قسمیں ہیں:

درندہ: یعنی وہ جانور جو اچک لینے، جھپٹا مارنے، یا زخمی کرنے، یا عموماً قتل کردینے والے ہوں۔

(۱) الاعراف: ۱۵۷/۹

غیر درندہ: جن میں درندگی کی صفت نہ ہو۔

مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں جن جانوروں میں بہنے والا خون ہے، ان کو ہم دو قسموں میں تقسیم کرتے ہیں:

(الف) ذی ناب، یا ذی مخلب درندہ جانور، خواہ پالتو ہوں یا جنگلی چوپائے ہوں یا پرندے۔

(ب) غیر ذی ناب یا غیر ذی مخلب جانور، خواہ پالتو ہوں یا جنگلی، چوپائے ہوں یا پرندے۔

پہلی قسم کے جانور یعنی ذی ناب یا ذی مخلب درندہ ہوں؛ وہ بالاتفاق حرام ہیں۔ مثلاً پالتو درندوں میں کتا اور بلی ذی ناب ہیں، یا جنگلی درندوں میں شیر، چیتا، تیندوا، گوہ، بندر، ہاتھی ذی ناب ہیں۔ باز، صقرہ، شاہین، چیل، گدھ اور عقاب یہ ذی مخلب پرندے ہیں؛ ان سبھی کا کھانا حرام ہے۔

دوسری قسم کے جانور جو غیر ذی ناب اور غیر ذی مخلب ہیں، وہ اصولاً حلال ہیں، الا یہ کہ کوئی خارجی سبب پایا جائے۔ مثلاً پالتو چوپائے جانوروں میں اونٹ، گائے، بیل، بھینس، اور بکر، خصی، دنبہ۔ پالتو ن پرندوں میں مرغی، بطخ، جنگلی چوپائے جانوروں میں ہرن، نیل گائے، جنگلی گدھے اور جنگلی اونٹ۔ اور جنگلی پرندوں میں کبوتر، فاختہ، گوریا، یہ سبھی جانور حلال ہیں۔ ان کے گوشت کا کھانا جائز ہے۔ (۱)

جانوروں کی حلت وحرمت کے سلسلہ میں یہ مختصر سی بنیادی باتیں ہیں، جو کتب فقہ حنفی کے ''کتاب الذبائح'' میں منتشر ہیں، جن کو کافی محنت کے بعد جمع کردیا۔ ان بنیادی اصولوں پر باقی جانوروں کے احکام از خود معلوم کرسکتے ہیں۔ ان کے علاوہ ہمارے اس زمانہ میں چند جانوروں کی حلت وحرمت کا مسئلہ خصوصیت کے ساتھ زیر بحث آتا ہے؛ اس لیے الگ سے اختصاراً ان کے احکام بھی ذکر کردیتا ہوں۔

(۱) الفتاوی الہندیہ: ۲۸۹/۵

جرسی گائے کا حکم

سوال: جرسی گائے کے دودھ اور گوشت کے استعمال کے سلسلہ میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ جرسی گائے سور کے مادۂ منویہ سے پیدا ہوتی ہے اور اس کی آواز اور شکل وصورت بھی دیگر گایوں کی آواز اور شکل وصورت سے مختلف ہوتی ہے؛ اس لیے اس کے گوشت اور دودھ کا استعمال حلال نہیں ہونا چاہیے۔

جواب: جرسی گائے کے سلسلہ میں اتنی بات واضح رہے کہ یہ گائے ہی کی ایک قسم ہے، جس کے گوشت اور دودھ کا استعمال بلاشبہ جائز ہے۔ بلاتحقیق خواہ مخواہ کا شبہ صحیح نہیں ہے۔ اور اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ یہ گائے سور کے مادہ منویہ سے پیدا ہوتی ہے، تو بھی اس کے گوشت ودودھ کے استعمال میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہے؛ اس لیے کہ جانوروں کی حلت وحرمت میں ''مادہ'' کا اعتبار ہوتا ہے۔ اگر مادہ حلال ہے، تو بچہ بھی حلال ہوگا، اور اگر مادہ حرام ہے، تو بچہ بھی حرام ہوگا۔ ''نر'' کا اعتبار نہیں ہے، اور مذکورہ صورت میں مادہ حلال ہے؛ لہذا اس کا بچہ بھی حلال ہوگا۔

"ولا يجوز في الأضاحي شئي من الوحشي فان كان متولداً من الوحشي او الانسي، فالعبرة للأم فإن كانت أهلية تجوز، وإلا فلا، حتى لو كانت البقرة وحشية والثور أهليا لم تجز."(۱)

خرگوش کا حکم

سوال: خرگوش کی حلت وحرمت کے سلسلہ میں بھی سوال بہ کثرت آتا ہے۔ اس میں یہ شبہ کیا جاتا ہے کہ اس جانور کو حیض آتا ہے۔ خرگوش بلی کے قبیل کا جانور ہے اور کئی پستان رکھتا ہے، اور یہ سب علامات اس کے حرام ہونے کی ہیں؛ لہذا اس کا گوشت حرام ہونا چاہیے۔

جواب: خرگوش ذی ناب درندہ جانوروں میں سے نہیں ہے؛ اس لیے کہ نبی کریم صلی اللہ

(۱) الفتاوی الہندیہ: ۲۹۷/۵

علیہ وسلم کے سامنے جب خرگوش کا بھنا ہوا گوشت ہدیہ میں آیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے تناول فرمایا اور صحابہ کرام کو بھی کھانے کا حکم دیا۔

"ولا بأس باكل الأرنب؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم أكل منه حين أهدى إليه مشوياً، وأمر أصحابه رضي الله عنهم بأكل منه."(۱)

''حیاۃ الحیوان'' میں لکھا ہے کہ خرگوش تمام علما کے نزدیک حلال جانور ہے۔

"يحل أكل الأرنب عند العلماء كافة."(۲)

خلاصہ یہ کہ خرگوش حلال جانوروں میں سے ہے، اس کے گوشت کا استعمال بلاشبہ جائز ہے۔ جہاں تک اس کے حیض آنے، یا بلی کے مشابہ ہونے کی بات ہے، تو اس سلسلہ میں اتنی بات واضح رہے کہ حلت وحرمت کا تعلق حکم الٰہی سے ہے، نہ کہ عقل اور قیاس سے۔ جب کہ صحیح وصریح روایت سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے گوشت کا کھانا اور صحابہ کو اس کا حکم دینا ثابت ہے۔ علمائے کرام کا اختلاف بھی نہیں ہے، تو پھر ان قیاسات کی گنجائش نہیں ہے۔ پھر یہ کہ اس کو بلی کے مشابہ قرار دینا صحیح نہیں ہے؛ اس لیے کہ بلی درندہ ذی ناب جانور ہے اور مردار کھاتی ہے اور خرگوش نہ تو درندہ ہے اور نہ ہی مردار کھاتا ہے؛ چناں چہ صاحب البحر الرائق خرگوش کی حلت کی عقلی توجیہ اپنے ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں، کہ خرگوش نہ تو درندہ ہے اور نہ ہی مردار کھاتا ہے؛ لہذا یہ ہرن کے مشابہ ہے۔

" لأنه ليس من السباع ولا يأكل الجيف فأشبه الظبي."(۳)

کوا کا حکم

جانوروں کی حلت وحرمت کے باب میں ایک معرکۃ الآرا مسئلہ کوّے کی حلت وحرمت کا آتا ہے۔ اس پر کافی لے دے مچتی ہے اور لوگوں کو غلط فہمی کا شکار بھی بنایا جاتا ہے، عموماً لوگ اس کی حقیقت سے ناآشنا ہیں اور کوے کو علی الاطلاق حرام سمجھتے ہیں، جب کہ کوے کا حکم تقریباً تمام معتبر

(۱) ہدایہ: ۴۲۵/۴، (۲) حیاۃ الحیوان: ۱۹۸/۱ نقل از فتاوی رحیمیہ، (۳) البحر الرائق: ۱۹۶/۸

کتب فقہ حنفی میں صراحت کے ساتھ موجود ہے۔کوے کی تین قسمیں کی گئی ہیں:

۱۔جوصرف گندگی استعمال کرتا ہے۔

۲۔جوکھیتوں میں رہتا ہےاوردانے کھاتا ہے۔

۳۔جوگندگی اوردانے دونوں کااستعمال کرتا ہے۔

یہ تین قسم کے کوے ہوئے،جن کاحکم کتب فقہ میں صراحت کے ساتھ موجود ہے۔ان تینوں کاحکم الگ الگ لکھنے سے قبل ہم کوے کی حقیقت پرغور کرلیں کہ کوا اصولی اعتبار سے حلال جانور ہے یاحرام؟

جانوروں کی حلت وحرمت کے سلسلہ میں فقہانے جواصول بیان کیا ہے،ان اصولوں کی روشنی میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کوااصلاً حلال جانور ہے؛اس لیے کہ یہ نہ تو درندہ پرندوں میں سے ہےاورنہ ہی خبائث میں سے،اورجانوروں کی حرمت ان میں درندگی اورخبائث کی وجہ سے ہے۔''البحرالرائق''میں زرعی کوے کی حلت کی عقلی وجہ ان الفاظ میں بیان کی گئی ہے:

"لأنه يأكل الحب، وليس من سباع الطير، ولا من الخبائث."(۱)

البتہ وہ کوا جوصرف گندگی کااستعمال کرتا ہے؛چوں کہ اس کا گوشت گندگی سے نشوونما پاتا ہے؛اس لیےوہ خبائث میں ہونے کی وجہ سے حرام ہوجاتا ہے۔

جانوروں کی حلت وحرمت کے سلسلہ میں فقہانے جواصول بیان کیا ہے۔ان اصول کی روشنی میں اورفقہا کی تصریحات کے مطابق پہلی قسم کا کوا جوصرف گندگی کااستعمال کرتا ہے،وہ شرعاً حرام ہے۔اوردوسری قسم کا کوا جوصرف دانے پر زندگی گذارتا ہے،وہ بالاتفاق حلال ہے۔علامہ کاسانی نے اس قسم کے کوے کی حلت پراجماع کادعوی کیا ہے؛چناں چہ وہ تحریرفرماتے ہیں:

"والغراب الذي يأكل الحب والزرع والعقعق ونحوها حلال بالإجماع." (۲)

(۱)حوالہ مذکور:۱۹۵/۸،(۲)بدائع الصنائع:۲۷۶۲/۶

اسی طرح وہ کوا جوگندگی اوردانے دونوں کااستعمال کرتا ہے،وہ بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حلال ہے۔امام ابویوسفؒ کراہت کے قائل ہیں؛لیکن صحیح اورمفتی بہ قول امام صاحب ہی کا ہے۔اس کی پوری تفصیل''البحرالرائق''میں ہے:

"والغراب ثلاثة انواع: نوع يأكل الجيف فحسب فإنه لا يؤكل، ونوع يأكل الحب فحسب؛ فإنه يؤكل، ونوع يخلط بينهما، وهو أيضاً يؤكل عند الإمام، وهو العقعق؛ لأنه يأكل الدجاج، وعن أبي يوسف أنه يكره أكله؛ لأنه غالب أكله الجيف الأول أصح."(۱)

فتاویٰ رشیدیہ کے فتوی پراعتراض

''فتاویٰ رشیدیہ''میں کوے کے سلسلہ میں ایک فتوی شائع ہوا ہے،جس کو کچھ لوگوں نے بہت اچھالا اورجاہل عوام کوگمراہ کرنے کی کوشش کی،پہلے سوال وجواب ملاحظہ ہو:

سوال:جس جگہ زاغ معروفہ کوا کثر حرام جانتے ہیں اورکھانے والے کو برا کہتے ہوں،تو ایسی جگہ اس کوا کھانے والے کو کچھ ثواب ہوگا،یانہ ثواب ہوگا نہ عذاب؟

جواب:ثواب ہوگا۔(۲)

اس فتوی پرلوگوں کا تبصرہ یہ ہے کہ دیکھومولانا رشیداحمد صاحب نے فتاوی رشیدیہ میں کوا کھانے کو جائز ہی نہیں؛بل کہ باعث ثواب کہا ہے،یہ کیسی بات ہے۔اگراس مسئلہ پرسنجیدگی سے غورکیا جائے،توکسی اعتراض کی گنجائش ہی باقی نہیں رہتی ہے؛اس لیے کہ سوال میں''زاغ کوے'' کے متعلق استفسار ہےاورزاغ کوے کو کہتے ہیں۔جس کی حلت پرعلامہ کاسانی نے اجماع کادعویٰ کیا ہے۔

اورظاہر ہے کہ جس جگہ اللہ تعالیٰ کا کوئی حکم ختم ہورہا ہو،لوگ اس سے ناآشنا ہوں،وہاں پر اللہ کے اس حکم کوزندہ کرنا اورلوگوں کوآشنا کرانا باعث ثواب ہے؛لہذا سوال کے مطابق یقیناً جواب

(۱)البحرالرائق:۱۹۵/۸،(۲)فتاویٰ رشیدیہ:۴۹۲/

صحیح ہے کہ جس جگہ زاغ معروفہ کو اکثر لوگ حرام سمجھتے ہوں اور اس کے کھانے والے کو برا کہتے ہوں، وہاں پر زاغ معروفہ کا کھانا باعث ثواب ہوگا۔

نجاست خور حلال جانور

اس موقع سے یہ بھی قابل ذکر ہے کہ بعض حلال جانور نجاست خور ہوتے ہیں۔ بعض دفعہ وہ نجاست کا استعمال اس قدر زیادہ کرتے ہیں کہ ان کے اندر بدبو پیدا ہوجاتی ہے۔ ان کے قریب ہونے سے بومحسوس ہوتی ہے۔ اس طرح کے جانور کو فقہ کی اصطلاح میں ''جلالہ'' کہتے ہیں۔ اس طرح کے جلالہ جانور کا گوشت کھانا، دودھ پینا، اس پر سواری کرنا اور اس کی بیع یا ہبہ: سبھی ممنوع ہیں؛ البتہ اگر ان کو کچھ مدت کے لیے باندھ کر رکھا جائے، جس سے بدبو زائل ہوجائے، تو پھر ان کا کھانا جائز ہوجاتا ہے۔ کتنی مدت کے لیے ان کو روک کر رکھا جائے؟ اس سلسلہ میں بعض لوگوں نے کچھ تحدید کی ہے کہ مرغی کو تین دن، بکری کو چار دن اور اونٹ کو دس دن تک روک کر رکھا جائے گا؛ لیکن صحیح قول یہ ہے کہ اس کی کوئی تحدید نہیں ہے۔ روکنے کی مدت اتنی ہو کہ بدبو ختم ہوجائے۔

"وفي التجنيس: إذا كان علفها نجاسة تحبس الدجاجة ثلاثة أيام، والشاة أربعة، والإبل والبقرة عشرة، وهو المختار على الظاهر. وقال السرخسي: الأصح عدم التقدير، وتحبس حتى تزول الرائحة المنتنة، وفي الملتقى: المكروه الجلالة التي إذا تربت وجد منها رائحة، فلا تؤكل ولا يشرب لبنها، ولا يحمل عليها، ويكره بيعها وهبتها."(۱)

حلال جانوروں کے حرام اجزا

اب تک کی تمام بحثیں جانوروں کی حلت وحرمت کے سلسلہ میں تھیں۔ ایک بحث یہ بھی آتی ہے کہ ایا حلال جانوروں کے تمام اجزا حلال ہیں یا بعض حرام بھی ہیں؟ بعض مرسل روایت سے

(۱) ردالمحتار: ۱۹۵/۵

یہ پتا چلتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حلال جانوروں کے سات اجزا کو ناپسند فرمایا ہے؛ یہی وجہ ہے کہ فقہانے بھی ان کو مکروہ اور حرام قرار دیا ہے، وہ سات اجزا یہ ہیں: (۱) ذکر، (۲) قبل، (۳) فوطے، (۴) پتہ، (۵) بہتا ہوا خون، (۶) مثانہ، (۷) غدہ۔ (مغز حرام)

''شامی'' میں ہے:

"مايحرم أكله من أجزاء الحيوان المأكول سبعة: الدم المسفوح، الذكر، الانثيان، والقبل، والغده، والمرارة."(۱)

دوسری شرط

جانوروں کے گوشت کے حلال ہونے کی دوسری شرط یہ ہے کہ اس جانور کو شرعی طریقہ پر ذبح کیا گیا ہو۔ بغیر شرعی طور پر ذبح کیے ہوئے گوشت حلال نہیں ہوگا۔ اگر جانور بغیر ذبح کیے ہوئے مرگیا، تو وہ مردار ہے، اس کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے، **"حرمت عليكم الميتة"** یہی وجہ ہے کہ بہ نص قرآنی کچھ ایسے جانور حرام ہیں، جن کو شرعی طور پر ذبح نہیں کیا گیا ؛ بل کہ دوسرے اسباب کی بنیاد پر موت واقع ہوئی، مثلاً ''منخنقہ'' یعنی وہ جانور جو گلا گھٹنے سے مرجائے۔ ''موقوذۃ'' وہ جانور جو مارنے سے مرجائے، ''متردیۃ'' وہ جانور جو اونچے سے گر کر مرجائے، ''نطیحۃ'' وہ جانور جو کسی چیز سے ٹکرا کر مرجائے۔ **"ماأكل السبع"** وہ جانور جس کو کوئی درندہ کھانے لگے؛ البتہ اگر ان جانوروں میں حیات باقی ہو اور ان کو شرعی طور پر ذبح کر کے ان کے اندر سے دم سائل (بہنے والا خون) نکال دیا جائے، تو ان کا کھانا حلال ہوجائے گا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"حرمت عليكم الميتة، والدم، الحم الخنزير، وما أهل لغير الله به، والمنخنقة والموقوذة، والمتردية، والنطيحة، وماأكل السبع، إلا ما ذكيتم."(۲)

(۱) حوالہ مذکور: ۱۹۷/۵، (۲) المائدہ: ۳/

اسی طرح اگر جانور زندہ ہے اور اس کا کوئی عضو کاٹ لیا گیا، یا کسی وجہ سے اس سے جدا ہوگیا، تو اس کا کھانا بھی حلال نہ ہوگا۔

" **(العضو) يعنى الجزء ((المنفصل من الحى) حقيقةً وحكماً .....(كميتة) كالأذن المقطوعة.**" (۱)

ذبح کی حکمت

شریعت میں جانوروں کے گوشت کی حلت کی شرط ''ذبح'' کیوں ہے؟ اس پر غور کرنے سے مندرجہ ذیل حکمتیں سامنے آتی ہیں:

۱۔ دم مسفوح (بہنے والا) شرعاً حرام ہے، مأکول اللحم جانوروں (جن جانوروں کا گوشت کھانا حلال ہے) کے گوشت کی حرمت کی وجہ بھی دم مسفوح ہے۔ دم مسفوح کو اگر نکال دیا جائے، تو ان جانوروں کے گوشت کا استعمال حلال ہوجاتا ہے، اور دم مسفوح ذبح کردینے سے نکل جاتا ہے؛ اس لیے ذبح کی شرط لگائی گئی۔ ''بدائع الصنائع'' میں ہے:

"لأن الحرمة فى الحيوان المأكول لمكان الدم المسفوح، وأنه لا يزول إلا بالذبح والنحر." (۲)

۲۔ مشرکین جس طرح چاہتے ہیں، جانوروں کو جان سے ختم کرکے گوشت کا استعمال کرتے ہیں، ان کے یہاں شرعی طور پر ذبح کا تصور نہیں ہے۔ ان کے طریقۂ ذبح وأکل میں شرک بھی پایا جاتا ہے۔ شریعت میں ذبح کی حکمت شرک سے نفرت اور مشرکین کے اعمال سے دوری بھی ہے۔

۳۔ بغیر دم مسفوح نکالے ہوئے زندہ جانوروں کے کھانے کا خاصہ درندوں کا ہے، اشرف المخلوقات انسان اور درندوں کے کھانے میں کچھ تمیز اور فرق ہوجائے، اس کے لیے شریعت نے ذبح کی شرط لگائی ہے۔

(۱) الدر المختار علی ھامش رد المحتار، کتاب الذبائح: ۱۹۷/۵، (۲) بدائع الصنائع: ۲۷۶/۶

"ومن الحكمة أيضا التنفير عن الشرك وأعمال المشركين وتمييز ماكول الأدمى عن مأكول السباع." (۱)

چوں کہ جانوروں کے گوشت کی حلت ایک شرط ذبح بھی ہے؛ اس لیے ذبح کی حکمت کو بیان کرنے کے بعد اس کی لغوی اور اصطلاحی حقیقت اور اس کی ضروری شرطوں کو کچھ تفصیل سے بیان کیا جارہا ہے، جس کا تذکرہ نواں سوال نامہ میں ہے۔

ذبح کی لغوی تعریف

لغت میں ذبح (ذ، ب، ح) چیرنے، پھاڑنے اور سوراخ کرنے کو کہتے ہیں۔ تقریباً تمام لغویین نے ذبح کا لغوی معنی یہی بتلایا ہے، اگر کوئی شخص مٹکے میں سوراخ کردے تو کہا جاتا ہے کہ ''ذبح الدق'' کسی کو غم نڈھال کردے تو کہا جاتا ہے **"ذبحته العبرة"**۔

''المعجم الوسیط'' میں ہے:

"(ذَبَحَهُ) ذبحاً : قطع حلقومه والشئى: شقه وثقبه يقال: ذبح الدن ويقال: ذبحته العبرة: خنقته". (۲)

''المنجد'' میں ہے:

" ذبح ذبحا وذبحانا؛ شقه ونحره وخنقه." (۳)

قبل اس کے کہ ذبح کی اصطلاحی تعریف بیان کی جائے، کچھ ایسے الفاظ کے معنی بیان کیے جارہے ہیں، جو ذبح کے ہم معنی یا قریب المعنی ہیں۔ جن پر ذبح کا بھی اطلاق ہوتا ہے؛ کیوں کہ ان کو بیان کرنے کے بعد ہی ذبح کی جامع تعریف سمجھ میں آتی ہے۔

ذبح کے ہم معنی الفاظ

النَّحر: سینہ کے بالائی حصہ کو جو ہار پڑنے کی جگہ ہے، نحر کہتے ہیں، نحر باب فتح یفتح سے سینہ پر مارنے اور ذبح کرنے کو کہتے ہیں۔ اصطلاح شرع میں لبہ (سینہ پر ہار پڑنے کی جگہ) کو نیزہ

(۱) الموسوعۃ الفقھیۃ، ذبائح: ۱۷۷/۲۱، (۲) المعجم الوسیط، ص: ۳۰۹، (۳) المنجد، ص: ۲۳۳

مارنے کو کہتے ہیں۔عقر: باب ضرب یضرب سے زخمی اور ذبح کرنے کو کہتے ہیں۔"**عقر الإبل**" کو نچیں کاٹنا۔**عقر به** چلنے سے روک دینا۔پھر عرب اس لفظ کو قتل کرنے اور ہلاک کرنے کے معنی میں بھی استعمال کرنے لگے،اور بعض دفعہ خاص کر نحر کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

فقہا کی اصطلاح میں غیر مقدور جانور (وہ جانور جو قابو سے باہر ہو،جس کو پکڑ کر ذبح کرنا آسان نہ ہو) کے جسم کے کسی بھی حصہ کو تیر یا تعلیم دیے گئے کتے یا،باز وغیرہ کے ذریعہ زخمی کر کے جان سے ختم کر دینے کو "عقر" کہتے ہیں۔تذکیہ: ذکّیٰ باب تفعیل سے "**النـــار**" آگ بھڑکانا "**الذبيحة**" ذبح کرنا۔کہا جاتا ہے:**ذكيت الحيوان. أي ذبحته ونحرته.** اصطلاح میں تذکیہ کہتے ہیں:

"**هي السبب الموصل لحل اكل الحيوان البرى اختياراً**".(۱)

مذکورہ بالا تینوں الفاظ میں ذبح کے معنی استعمال ہوتے ہیں،اور لفظ "ذبح" بھی مذکورہ بالا تینوں معنوں میں مستعمل ہوتا ہے۔

ذبح کی اصطلاحی تعریف

یہی وجہ ہے کہ ذبح کی اصطلاحی تعریف تین معنوں میں کی گئی ہے:

۱۔ "**القطع فى العلق، وهو ما بين اللبة واللحيين من العنق.**"(۲)

اصطلاح میں حلق کے کاٹنے کو ذبح کہتے ہیں اور حلق لبہ اور لحیین کے درمیان گردن کا حصہ ہے۔

"معجم الفقہا" میں ذبح کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے:

"**الذبح قطع الحلقوم والودجين وهما العرقان اللذان يحملان الدم إلى الرأس.**"(۳)

حلق اور ودجین کے کاٹنے کو ذبح کہتے ہیں اور ودجین: وہ دو رگیں ہیں،جو سر سے ملی ہوئی ہیں،جن سے خون جاری ہوتا ہے۔

(۱) الموسوعة الفقهية: ۲۱/۱۷۳، (۲) الموسوعة الفقهية: ۲۱/۱۷۱، (۳) معجم لغة الفقها: ۱/۲۱۳

تقریباً تمام معتبر اہل لغت نے لفظ کے تھوڑے سے فرق کے ساتھ ذبح کی ایک تعریف یہی کی ہے۔(۱)

اس تعریف کے مطابق ذبح کی حقیقت میں چار چیزوں کا کاٹنا شامل ہے،حلقوم یعنی گلا، ودجان یعنی گلہ کے دونوں طرف کی وہ دو رگیں جن سے خون جاری ہوتا ہے اور مرئی یعنی گلہ کی وہ نلی جس سے کھانا کھایا جاتا ہے اور پانی پیا جاتا ہے،اس پر تقریباً تمام فقہا کا اتفاق ہے کہ کمال ذبح یہ ہے کہ چاروں کو کاٹ دیا جائے؛البتہ قدرے کفایت میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ:اگر اکثر یعنی تین کو کاٹ دیا جائے اور کسی بھی ایک کو چھوڑ دیا جائے تو "**للأكثر حكم الكل**" کے تحت ذبح صحیح ہو جائے گا۔امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ :حلقوم،مرئی اور ودجان میں سے کسی ایک کا کاٹنا ضروری ہے؛اس کے بغیر ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔امام محمدؒ کے نزدیک چاروں میں سے ہر ایک کے اکثر کا کاٹنا ضروری ہے۔امام شافعیؒ کے نزدیک حلقوم اور مرئی کو اگر پورے طور پر کاٹ دیا جائے،تو ذبح صحیح ہو جائے گا اور ذبیحہ حلال ہو جائے گا۔

"**ثم الأوداج أربعة: الحلقوم، والمرئى، والعرقان اللذان بينهما الحلقوم، والمرئى، فاذا فرى ذلك كله فقد أتى بالذكاة بكمالها وسننها، وإن فرا لبعض دون البعض، فعند أبى حنيفة: إذا قطع اكثر الأوداج، وهو ثلاثة منها أى ثلاثة كانت وترك واحدا يحل، وقال أبو يوسف: لايحل حتى يقطع الحلقوم والمرئى واحد العرقين، وقال محمد: لا يحل حتى يقطع من كل واحد من الاربعة اكثره، وقال الشافعى: إذا قطع الحلقوم والمرئى حل إذا استوعب قطعها.**"(۲)

۲۔ذبح کا دوسرا اصطلاحی معنی حلق یا لبہ کو کاٹنا ہے۔یہ معنی پہلے معنی کے مقابلہ میں عام

(۱) لسان العرب: ۳/۱۴۴۵۔انیس الفقہا: ۱/۲۷۷، (۲) بدائع الصنائع: ۶/۲۷۶۷

ہے؛ اس لیے کہ پہلے معنی کے اعتبار سے ذبح صرف حلق کے کاٹنے کا نام تھا۔ اور دوسرے معنی کے اعتبار سے حلق یا لبہ: دونوں میں سے کسی بھی ایک کے کاٹنے کا نام ذبح ہے۔ اسی عام معنی میں آیت کریمہ " **وما ذبح علی النصب**" ہے؛ اس لیے کہ اس میں دونوں طرح کے جانور شامل ہیں۔ جن کا حلق کاٹا گیا ہو، وہ بھی اور جن کا لبہ کاٹا گیا ہو، وہ بھی اس معنی کے اعتبار سے ذبح ''نحر'' کے معنی میں شامل ہے۔

۳۔ ذبح کا تیسرا اصطلاحی معنی یہ ہے کہ مقدور علیہ یعنی وہ جانور جن پر قدرت ہو، ان کے حلق یا لبہ کو کاٹ کر خون بہا دیا گیا ہو، یا غیر مقدور علیہ (وہ جانور جن پر قدرت نہ ہو) جانور کو تیر، یا معلم جانوروں کے ذریعہ جسم کے کسی بھی حصہ کو زخمی کر کے ان کی روح نکال دی گئی ہو، جس سے جانور حلال ہو جائے، اس کا نام ذبح ہے، ذبح کا یہ تیسرا معنی مذکورہ بالا دونوں سے عام ہے، فقہا کے قول ''لا تحل ذبیحة المشرك'' میں ''ذبیحہ'' سے مراد ذبح کا یہی تیسرا طریقہ ہے۔(۱)

ذبح کی جامع تعریف

ذبح کی مذکورہ تینوں تعریفوں کو سامنے رکھ کر فقہائے کرام نے ذبح کی جامع تعریف کی ہے، جو مذکورہ تینوں کو شامل ہے۔ علامہ ابن نجیم نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب ''البحر الرائق'' میں ذبح کی اصطلاحی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

"**والذبح إتلاف الحيوان باذهاق روحه للإنتفاع به بعد ذلك.**" (۲)

اور جانور کی روح نکال کر اس کو ہلاک کر دینے کا نام ذبح ہے؛ تاکہ اس کے بعد اس سے فائدہ اٹھایا جا سکے۔

علامہ ابن ہمام نے شرح ''فتح القدیر'' میں لفظ کے تھوڑے فرق کے ساتھ ذبح کی تعریف یہی کی ہے۔ الفاظ یہ ہیں:

(۱) الموسوعۃ الفقہیۃ: ۲۱/۱۷۱، (۲) البحر الرائق: ۸/۱۹۰، کتاب الذبائح

"**والذبح إتلاف الحيوان باذهاق روحه فی الحال للانتفاع بلحمه بعد ذلك.**"(۱)

فقہا کی اس تعریف کا مفہوم یہ ہوا کہ ذبح، یا نحر، یا عقر میں سے کسی بھی طریقہ کو اختیار کر کے جانور کی روح اس کے جسم سے نکال کر اس کو ہلاک کر دیا جائے؛ تاکہ اس کے گوشت سے فائدہ اٹھایا جا سکے۔ یہ تعریف نہایت ہی جامع ہے، جو ہر پہلو کو شامل ہے۔

سوال نامہ کی ترتیب کے مطابق ''ذبح کی صحت کے لیے ضروری شرائط'' کو بیان کرنا چاہیے؛ لیکن میں اس سے قبل ذبح کی تقسیم بیان کر دینا مناسب سمجھتا ہوں؛ اس لیے کہ صحت ذبح کی شرطیں، ذبح کی تقسیم بیان کر دینے کے بعد ہی سمجھ میں آئیں گی۔

ذبح کی تقسیم

ذبح اختیاری اور ذبح اضطراری

ذبح اختیاری

ذبح اختیاری کا مطلب یہ ہے کہ پالتو جانور ہے، جو ہم سے مانوس ہے اور ہمارے قابو میں ہے، جب چاہیں اس کو ذبح کر سکتے ہیں۔ گویا کہ اس کا ذبح کرنا ظاہراً ہمارے اختیار میں ہے۔ اس کو ذبح اختیاری کہنے کی وجہ بھی یہی ہے کہ اس کا ذبح اختیار میں ہے۔ اس کو ''ذبح مقدر علیہ'' بھی کہتے ہیں؛ کیوں کہ اس کا ذبح انسانی قدرت میں ہے، اس میں ذبح یعنی ٹھڈی کے نیچے حلق اور رگوں کو کاٹنا یا نحر یعنی لبہ میں نیزہ مار کر دم سائل نکالنا ضروری ہے، جن جانوروں میں ''ذبح'' مسنون ہے، ان میں ''ذبح'' اور جن میں ''نحر'' مسنون ہے، ان میں ''نحر'' کیا جائے گا؛ گرچہ ذبح کی جگہ نحر اور نحر کی جگہ ذبح بھی جائز ہے؛ لیکن طریقہ مسنون کے خلاف ہونے کی وجہ سے مکروہ ہے۔ قرآنی آیات اور احادیث نبویہ کی روشنی میں گائے، بیل، بھینس اور خصی، بکری، یا اس کے مانند جانوروں اور

(۱) فتح القدیر: ۹/۴۸۴

پرندوں میں ذبح اور اونٹ جیسے جانوروں میں نحر مسنون ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة"؛" فصل لربك وانحر."

احادیث صحیح سے یہ ثابت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے گائے اور بکری کو ذبح فرمایا اور اونٹ کو نحر۔(۱)

ذبح اضطراری

ذبح اضطراری کا مفہوم یہ ہے کہ جانور ہماری قدرت سے باہر ہو، ہم جس طرح چاہیں اور جب چاہیں اس کو پکڑ کر ذبح نہیں کر سکتے ہیں؛ چوں کہ جانوروں یا پرندوں کے گوشت کی حلت کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس کو کسی شرعی طریقہ سے زخمی کر کے اس کے اندر سے بہنے والا خون نکال دیا جائے اور ایسی صورت میں ذبح یا نحر کے ذریعہ خون نکالنا مشکل ہے؛ اس لیے شریعت کے تحت "الحرج مدفوع" کے تحت اس میں عقر کی اجازت دی ہے، یعنی جانور کے کسی بھی حصہ کو تیر، یا تعلیم دیے گئے کتے، یا شکاری پرندے کے ذریعہ زخمی کر کے دم سائل نکال دیا جائے۔ ذبح اختیاری اور ذبح اضطراری میں اصل تو ذبح اختیاری ہے۔ یعنی مقام ذبح میں ذبح یا نحر کے ذریعہ حلقوم اور رگوں کو کاٹ کر خون نکال دیا جائے۔ ذبح اضطراری کی گنجائش اس وقت ہے؛ جب کہ ذبح اختیاری پر عمل کرنا مشکل ہو۔ شریعت نے ایسی صورت میں سبب ذبح (زخمی کر کے خون نکالنا) کو ذبح کے قائم مقام قرار دیا ہے۔ جیسا کہ سفر کو مشقت کے، نکاح کو وطی اور سونے کو حدث کے قائم مقام قرار دیا ہے۔ عذر اور ضرورت کے وقت سبب کو مسبب کے قائم مقام قرار دینا شروع ہے۔ ذبح اختیاری اور ذبح اضطراری کے مابین بنیادی فرق یہ ہے کہ ذبح اختیاری میں ذبح یا نحر ضروری ہے، عقر جائز نہیں ہے۔ ذبح اختیاری میں عقر سے ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ اور ذبح اضطراری میں عقر جائز ہے، جانور کے کسی بھی حصہ کو زخمی کر کے خون نکال دینے سے جانور حلال ہو جائے گا۔

(۱) بدائع الصنائع: ۲۷۶۵/۶

ذبح اضطراری جنگلی جانوروں یا شکاری جانوروں اور پرندوں میں ہے، ذبح اضطراری کو "ذبح غیر مقدور علیہ" بھی کہتے ہیں؛ اس لیے کہ اس صورت میں ذبح پر قدرت نہیں ہوتی ہے۔(۱)

ذبح اختیاری کے مواقع میں غیر اختیاری ذبح کے احکام

تقریباً تمام فقہا وائمہ کرام اس بات پر متفق ہیں کہ ذبح اختیاری کے مواقع میں غیر اختیاری ذبح جائز نہیں ہے، اگر ذبح اختیاری کی جگہ غیر اختیاری کا طریقہ اختیار کیا گیا، تو ذبیحہ حلال نہیں ہوگا؛ اس لیے کہ جیسا کہ اس سے قبل بتلایا جا چکا کہ اصل تو ذبح اختیاری ہے، اور ذبح غیر اختیاری، جس کو ذبح اضطراری اور ذبح غیر مقدور علیہ بھی کہتے ہیں، "ذبح اعتباری" ہے، جو ذبح اختیاری کا بدل ہے اور بدل پر اس وقت عمل کرنا جائز ہے؛ جب کہ اصل پر عمل کرنا ممکن نہ ہو۔ کتب فقہ کے مطالعہ اور تتبع سے اتنی بات معلوم ہوتی ہے کہ اگر ذبح اختیاری میں کسی وجہ سے ذبح یا نحر ممکن نہ ہو، جانور جو پالتو اور مانوس تھا، وہ کسی وجہ سے بدک گیا، یا کوئی ایسی صورت پیدا ہوگئی کہ ذبح یا نحر کا طریقہ اختیار کرنے پر جانور کی موت کا اندیشہ ہے، تو اس طرح کی مجبوری میں بر بنا عذر اور ضرورت ذبح اضطراری یعنی عقر کا طریقہ اختیار کر سکتے ہیں۔ مثلاً پالتو جانور جیسے گائے، بیل، اونٹ یا خصی بکری بدک گیا۔ اس کو پکڑ کر ذبح کرنے پر قدرت نہیں ہے، تو ایسی صورت میں گرچہ ان جانوروں میں ذبح اختیاری ضروری ہے؛ لیکن ذبح یا نحر پر قدرت نہ ہونے کی وجہ سے ذبح اختیاری کا طریقہ یعنی عقر اختیار کرنا ضرورتاً جائز ہے۔ اس میں تھوڑی سی تفصیل یہ ہے کہ اونٹ یا گائے، بیل اور بھینس جس جگہ بھی بدک جائیں اور ان کے ذبح پر قدرت نہ ہو، تو ان میں عقر جائز ہے، خواہ وہ آبادی میں بدکیں یا جنگل میں؛ اس لیے کہ یہ جانور اپنی طرف سے دفاع کرتے ہیں اور حملہ بھی کرتے ہیں، جس کی وجہ سے بدک جانے کی صورت میں ان کے ذبح پر قدرت نہیں رہتی ہے۔ نیز حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں جو اونٹ بدکا تھا، جس کو ایک شخص نے تیر سے مار کر قتل کیا تھا اور اس کے کھانے کی اجازت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دے دی تھی، وہ اونٹ مدینہ ہی میں بدکا تھا۔ اس سے

(۱) بدائع الصنائع: ۲۷۷۱/۶

پتا چلا کہ خواہ وہ جنگل میں بدکے، یا آبادی میں، دونوں کا حکم یکساں ہے؛ البتہ بکری یا خصی، یا اس طرح کے جانور اگر جنگل میں بدک جائیں اور قابو سے باہر ہوجائیں، تو عقر جائز ہے اور اگر آبادی میں بدکیں، تو عقر جائز نہیں ہے؛ اس لیے کہ آبادی میں ان کو پکڑ کر ذبح کرنا ممکن ہے۔ اس سے قبل یہ بیان کیا جاچکا ہے کہ عقر ذبح کا بدل ہے اور اصل پر قدرت ہوتے ہوئے بدل پر عمل کرنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ پانی پر قدرت ہوتے ہوئے تیمّم کرنا اور جس عورت کو حیض آتا ہو، اس کے لیے مہینہ سے عدت گذارنا جائز نہیں ہے۔

اسی طرح کوئی اونٹ، یا گائے، یا خصی، یا کوئی اس طرح کا دوسرا جانور جس میں اصل ''ذبح اختیاری'' ہے، کنواں میں گر گیا اور اس کا ذبح یا نحر ممکن نہیں ہے۔ یا کوئی مرغی درخت سے لٹک گئی اور یہ اندیشہ ہے کہ اگر ذبح کا انتظار کیا جائے گا، تو موت واقع ہوجائے گی، یا کوئی جانور ہے، جس کا محل ذبح مٹی میں یا کسی دوسری چیز میں چھپا ہوا ہے، ذبح یا تو ممکن نہیں ہے، یا ذبح کی صورت میں ذبح سے قبل موت کا اندیشہ ہے، تو ان تمام صورتوں میں اصل پر قدرت نہ ہونے کی وجہ سے اس کے بدل پر عمل کرنا جائز ہے، اور عقر کے ذریعہ بہنے والا خون نکال کر گوشت کا استعمال حلال ہے۔ اگر جانور حاملہ ہے اور ولادت دشوار ہے، کسی نے ہاتھ اندر گھسا کر بچہ کو ذبح کردیا، تو اس کا کھانا جائز ہے، اور اگر اس کو زخمی کر کے مار ڈالا، تو اس کی دو صورتیں ہیں۔

پہلی صورت یہ ہے کہ ذبح پر قدرت کے باوجود زخمی کیا۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ ذبح پر قدرت نہ ہونے کی وجہ سے ایسا کیا۔ پہلی صورت میں اس جنین کا گوشت حلال نہ ہوگا۔ اور دوسری صورت میں حلال ہوگا؛ اس لیے کہ پہلی صورت میں اصل پر قدرت کے باوجود بدل پر عمل کیا، جو جائز نہیں ہے۔ اور دوسری صورت میں اصل پر قدرت نہ ہونے کی وجہ سے بدل پر عمل کیا، جو ضرورتاً جائز ہے۔ اسی طرح اگر اونٹ نے کسی پر حملہ کیا اور اس نے ''بسم اللہ'' پڑھ کر اس کو تلوار، یا تیر کے ذریعہ جسم کے کسی بھی حصہ کو زخمی کردیا، جس سے اس کا بہنے والا خون نکل گیا، تو اس طرح کی مجبوری میں ذبح کے بہ جائے عقر جائز ہے اور ذبیحہ حلال ہے۔(۱)

(۱) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے، البحر الرائق: ۱۹۴/۸، تبیین الحقائق: ۲۹۲/۵، بدائع الصنائع: ۲۷۷۲/۶

جس طرح ذبح اختیاری میں ذبح پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں اس کے بدل یعنی عقر پر عمل کرنا جائز ہے۔ اسی طرح ذبح اضطراری میں اگر اصل پر قدرت ہوجائے یعنی جنگلی، یا شکاری جانور، یا پرندہ کو پالتو بنا کر اپنے سے مانوس کرلیا اور اس کے ذبح پر قادر ہوگیا تو پھر عقر جائز نہیں، ذبح ضروری ہے؛ اس لیے کہ عقر تو بہ درجۂ مجبوری ذبح پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں جائز ہے اور جب اصل پر قدرت ہوگئی، تو پھر عقر پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔ ''درمختار'' میں ہے:

"ولا بد من ذبح صيد مستأنس؛ لأن ذكاة الاضطرار إنما يصار إليها عند العجز عن ذكاة الاختيار."(۱)

خلاصۂ کلام یہ کہ ذبح اختیاری کے مواقع میں غیر اختیاری کا طریقہ اختیار کرنے کی شرعاً کوئی گنجائش نہیں ہے؛ البتہ اگر ذبح اختیاری میں ذبح پر قدرت نہ ہو تو ضرورتاً غیر اختیاری طریقہ یعنی عقر پر عمل کرنا جائز ہے اور ذبح غیر اختیاری میں جب ذبح پر قدرت ہوجائے تو ذبح ضروری ہے۔

ذبح کی صحت کے لیے ضروری شرائط

صحت ذبح کی شرطوں میں کچھ تفصیل ہے، اس تفصیل کو جاننے سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ ذبح میں تین چیزوں کی ضرورت پڑتی ہے: مذبوح: یعنی وہ جانور جس کو ذبح کیا جائے۔ ذابح: ذبح کرنے والا۔ آلۂ ذبح: یعنی وہ آلہ جس سے جانور ذبح کیا جائے۔ ان تینوں کے لیے علاحدہ علاحدہ شرائط ہیں، جو ترتیب وار قدرے تفصیل سے بیان کی جارہی ہیں:

مذبوح کے لیے ضروری شرطیں

کتاب وسنت اور کتب فقہ کے تتبع اور مطالعہ سے مذبوح کے لیے بنیادی طور پر تین شرطیں ملتی ہیں، جو درج ذیل ہیں:

۱۔ جانور بہ وقت ذبح زندہ ہو۔

۲۔ اس کی روح محض ذبح، یا نحر، یا عقر کے ذریعہ نکلے۔

۳۔ حرام کا شکار نہ ہو۔

(۱) الدر المختار علی ھامش رد المحتار: ۱۹۲/۵

پہلی شرط

مذبوح کے لیے پہلی شرط یہ ہوئی کہ بہ وقت ذبح زندہ ہو۔اس میں حیات موجود ہو۔ جانور دوطرح کے ہوتے ہیں: پالتو اور جنگلی، جس کو شکاری بھی کہہ سکتے ہیں۔ دونوں میں حیات کی تفصیل علاحدہ علاحدہ ہے:

پالتو جانوروں میں حیات کی تفصیل

یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اصل حیات کافی ہے، خواہ کم ہو یا زیادہ۔ حیات مستقلہ اور مستقرہ ضروری نہیں ہے۔ اور صاحبین (امام ابو یوسف ومحمدؒ) کے نزدیک حیات مستقرہ ضروری ہے، قلیل حیات کافی نہیں ہے۔ پھر ان دونوں حضرات کے مابین حیات مستقرہ کی تفصیل میں قدرے اختلاف ہے، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر حیات اتنی ہے کہ اس کے ساتھ جانور زندہ رہ سکتا ہے، یا ایک روایت کے مطابق کم از کم نصف یوم سے زیادہ زندہ رہ سکتا ہے، تو یہ حیات مستقرہ ہے، اس کو ذبح کرنے سے وہ حلال ہوجائے گا، اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر جانور میں اتنی مقدار حیات ہے، جتنی مقدار مذبوح میں ذبح کے بعد ہوتی ہے، یا اس سے بھی کم ہے، تو یہ حیات مستقرہ نہیں ہے۔ ذبح سے وہ جانور حلال نہیں ہوگا۔ اور اگر مذبوح کی حیات سے زیادہ حیات ہے، تو یہ حیات مستقرہ ہے۔ ایسی صورت میں جانور ذبح کردینے سے حلال ہوجائے گا۔ امام طحاوی نے امام محمدؒ کے قول کی تفسیر کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ امام محمدؒ کے قول کے مطابق اگر جانور میں صرف موت کے لیے اضطراب ہے، تو وہ جانور ذبح سے حلال نہیں ہوگا۔ اور اگر اس میں اتنی حیات باقی ہے کہ وہ جانور اس حیات کے ساتھ ایک یوم یا نصف یوم زندہ رہ سکتا ہے، تو وہ ذبح سے حلال ہوجائے گا۔

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر حیات مستقرہ نہیں ہے، تو وہ مردار کے معنی میں ہے؛ لہذا وہ ذبح سے حلال نہ ہوگا، جب کہ حقیقتاً مردار جانور ذبح سے حلال نہیں ہوتا ہے۔

امام صاحبؒ کی دلیل آیت کریمہ:

" حرمت عليكم الميتة، والدم، ولحم الخنزير، وما أهل لغير الله به، والمنخنقة، والموقوذة، والمتردية، والنطيحة، وما أكل السبع إلا ما ذكيتم." ہے۔(۱)

وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مذکورہ محرمات میں سے ان جانوروں کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، جن کا تذکیہ کرلیا گیا ہو، یعنی شرعی طور پر ذبح کرلیا گیا ہو۔ اور یہ اصول ہے کہ تحریم سے استثنا اباحت ہے؛ لہذا مذکورہ بالا حرام جانوروں میں سے وہ جانور حلال ہوں گے، جن کا تذکیہ کرلیا گیا ہو۔ اور جب اصل حیات کے ساتھ رگوں کو کاٹ کر تذکیہ کرلیا گیا، تو وہ جانور بھی نص کے اندر داخل ہوگئے اور وہ بھی حلال ہوگئے۔(۲)

دلائل اور مشاہدے کی روشنی میں امام صاحبؒ کا قول راجح اور مفتی بہ معلوم ہوتا ہے۔

اگر وہ جانور جس کا گلا گھونٹ دیا گیا ہو، یا کسی اونچی جگہ سے گر گیا ہو، یا زور سے مارا گیا ہو، یا درندوں نے کھایا ہو، جس کی وجہ سے موت واقع ہوگئی ہو، تو وہ حرام ہے؛ لیکن اگر کچھ حیات باقی ہو اور ان کو اس حیات کے ساتھ ذبح کردیا جائے، تو ان کا گوشت حلال ہوجائے گا۔ اسی طرح اگر بھیڑیا نے کسی جانور کے پیٹ کو چاک کردیا اور اس میں حیات باقی ہے، تو وہ ذبح کردینے سے حلال ہوجائے گا۔

"تبیین الحقائق" شرح کنز الدقائق میں ہے:

"وهذا يتأتى في المنخنقة، والمتردية، والنطيحة، والتي بقر الذئب بطنها؛ لأن ذكاة هذه الاشياء تحلل، و إن كانت حياتها خفية في ظاهر الرواية، لقوله تعالى إلا ما ذكيتم."(۳)

اسی طرح اگر جانور بیمار ہے؛ لیکن تھوڑی سی بھی حیات باقی ہے، یا بلی نے مرغی کو پکڑ لیا،

(۱) المائدہ/۳، (۲) بدائع الصنائع: ۸۹/۶-۲۷۸۸، (۳) تبیین الحقائق: ۲۹۷/۱

کسی طرح وہ چھوڑا کرلائی گئی۔ اگر اس میں حیات باقی ہے، تو ذبح کر دینے سے اس کا گوشت حلال ہوجائے گا۔ بعض حضرات نے ایک دن یا اس سے کچھ کم زندہ رہنے کی قید لگائی ہے؛ لیکن مفتی بہ قول یہی ہے کہ وقت کی کوئی تحدید نہیں ہے۔ حیات ضروری ہے، حاشیہ چلپی میں ہے:

"والمختار أن كل شئى ذبح، وهو حى، حل أكله، ولا توقيت فيه، وعليه الفتوى، قوله حل أكله أى لقوله تعالىٰ إلا ما ذكيتم من غير فصل."(۱)

حیات کی پہچان

حیات کی علامت عموماً دو بتلائی گئی ہے: ذبح کے بعد جانور کا حرکت کرنا، یا خون کا نکلنا۔ اگر جانور نے ذبح کے بعد حرکت کی یا اس سے خون نکلا، تو حرکت کرنے یا خون نکلنے سے حیات سمجھی جائے گی اور ذبیحہ حلال ہوگا، حاشیہ چلپی میں اس کی چار صورتیں بیان کی گئی ہیں:

۱۔ ذبح کے بعد حرکت بھی ہو اور خون بھی نکلے۔

۲۔ ذبح کے بعد حرکت ہو، خون نہ نکلے۔

۳۔ خون نکلے اور حرکت نہ ہو۔

ان تینوں صورتوں میں ذبیحہ حلال ہوگا؛ اس لیے کہ علامتِ حیات پائی گئی۔

۴۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ نہ خون نکلے اور نہ ہی حرکت ہو۔

اس صورت میں ذبیحہ حلال نہ ہوگا، وہ میتہ کے حکم میں ہوگا؛ اس لیے کہ علامت حیاتِ نہیں پائی گئی۔(۲)

فقہا نے اس موقع سے ایک دلچسپ جزئیہ بیان کیا ہے کہ:

"اگر کسی نے بیمار بکری کو ذبح کیا اور ذبح کے بعد اس میں پوری حرکت نہیں پائی گئی، تو اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر بکری نے ذبح کے بعد منھ کھولا، یا آنکھ

(۱) حاشیہ چلپی علی تبیین الحقائق: ۲۹۷/۵، (۲) حوالہ مذکور: ۲۹۷/۵

کھولا، یا پیر کو ہلا دیا، یا اس کے بال کھڑے نہیں ہوئے؛ بل کہ جھک گئے، تو وہ حلال نہیں ہوگی۔ اور اگر ذبح کے بعد منھ کو ملا لیا، یا آنکھ بند کرلیا، یا پیر کو سمیٹ لیا، یا اس کے بال کھڑے ہوگئے، تو وہ حلال ہوگی؛ اس لیے کہ موت سے جانور کے اعضا ڈھیلے پڑ جاتے ہیں، منھ اور آنکھ کا کھولنا، بال کا جھک جانا اور پیر کا پھیلانا اعضا کے ڈھیلے ہوجانے کی وجہ سے ہے، جو موت کی علامت ہے، اور منھ کا ملا لینا، آنکھ کا بند کر لینا؛ پیر کا سمیٹ لینا اور بال کا کھڑا ہونا، حرکت کی علامت ہے، جو حیات کا خاصہ ہے؛ لہٰذا اس صورت میں زندہ قرار دیتے ہوئے ذبیح حلال ہوگا۔"

اس قول کی نسبت محمد بن سلم کی طرف کی جاتی ہے۔

"البحر الرائق" میں مسئلہ کو بیان کرنے کے بعد اس کی علت ان الفاظ میں بیان کی گئی ہے:

"وهذا صحيح؛ لأن الحيوان يسترخى بالموت، ففتح الفم والعين ومدالرجل ونوم الشعر علامة الموت؛ لأنها استرخاء، وضم الفم وتغميض العين وقبض الرجل وقيام الشعر ليس باسترخاء؛ بل حركات تختص بالحى فتدل على الحيات."(۱)

یہ پوری تفصیل یعنی ذبح کے بعد حرکت کا ہونا، یا خون کا نکلنا، اور مذکورہ جزئیہ اس صورت میں ہے، جب کہ ذبح سے قبل حیات کا علم کسی ذریعہ سے نہ ہو، اور اگر ذبح سے قبل حیات کا علم ہوجائے، تو پھر ذبح کے بعد حرکت ہو یا نہ ہو اور خون نکلے یا نہ نکلے، یا کوئی دوسری علامت حیات ظاہر ہو یا نہ ہو، ذبیحہ حلال ہوگا۔

"فتاویٰ قاضی خان" میں پوری تفصیل بیان کرنے کے بعد لکھا ہے کہ:

"وهذا كله إذا لم يعلم حياتها وقت الذبح، وإن علم حياتها وقت الذبح، أكلت على كل حال."(۲)

(۱) البحر الرائق: ۱۹۷/۸-۱۹۶، (۲) فتاوی قاضی خان علی ھامش الفتاوی الھندیہ: ۳۶۷/۳

شکاری جانوروں میں حیات کی تفصیل

یہ پوری تفصیل پالتو جانوروں میں حیات کی ہے، شکاری جانوروں سے متعلق کتب فقہ میں یہ تفصیل ملتی ہے کہ اگر کسی نے شکار کو بسم اللہ پڑھ کر تیر مارا، یا ٹرینڈ کتے کو چھوڑا، اور شکار تیر یا کتے کے زخمی کرنے سے مرگیا، تو وہ حلال ہوگا۔ اور اگر زخمی کرنے کے بعد بھی وہ زندہ رہا، اور صاحبین کی تفسیر کے مطابق یہ زندگی مستقل اور مستقر تھی، اس کے بعد اس کو ذبح کرلیا گیا، تو بالاتفاق شکار حلال ہوگا؛ اس لیے کہ ایسی صورت میں اس کا تذکیہ ذبح ہوگا نہ کہ عقر۔ اور اگر حیات مستقرہ نہیں؛ بل کہ اصل حیات باقی ہے، تو بھی ذبح کے بعد امام صاحب کے نزدیک حلال ہوجائے گا؛ اس لیے کہ حیات باقی ہے۔ ذبح کرنے کے بعد بھی وہ نص کے تحت آ گیا۔ صاحبینؒ کہتے ہیں کہ ذبح کی ضرورت ہی نہیں ہے، ایسی صورت میں اس کا تذکیہ عقر ہے۔

اگر تیر یا کتے کے ذریعہ زخمی کرنے کے بعد شکار زندہ پایا گیا؛ لیکن وقت کی تنگی یا آلہ نہ ملنے کی وجہ سے شکار مرگیا، تو ایسی صورت میں عقر ہی اس کا تذکیہ ہوگا اور اس کا کھانا جائز ہوگا؛ اس لیے کہ اصل یعنی ذبح پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں عقر اس کے قائم مقام قرار پاتا ہے۔(۱)

دوسری شرط

مذبوح کی دوسری شرط یہ ہے کہ اس کی روح محض ذبح، یا نحر، یا عقر کے ذریعہ نکلے۔ اوپر سے گرنے، یا گلا گھونٹنے، یا چوٹ لگنے، یا دھکا دینے سے روح نہ نکلے۔ یہی وجہ ہے کہ **منخنقة، موقوذة، متردية، نطيحة اور ما اكل السبع**: بہ نص قرآنی حرام ہیں۔ علامہ کاسانی نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب ''بدائع الصنائع'' میں نقل کیا ہے کہ:

> ''کسی شخص نے بکری کو دوٹکڑے کردیا، پھر کسی شخص نے اس کی رگوں کو کاٹ دیا، جب کہ سر حرکت کررہا تھا، یا بکری کے پیٹ کو چاک کردیا، اور پیٹ کے اندر کی چیزوں کو نکال دیا، اور دوسرے شخص نے اس کی رگوں کو کاٹ دیا، تو یہ بکری

(۱) بدائع الصنائع: ۹۶/۶-۲۷۹۰

> حلال نہیں ہوگی؛ اس لیے کہ قاتل پہلا شخص ہے، جس نے بکری کو دوٹکڑے، یا پیٹ چاک کرکے قتل کردیا ہے۔ طریقۂ ذبح کے ذریعہ اس کی روح نہیں نکلی ہے۔''

''قدوری'' نے اس میں تھوڑی سی تفصیل کی ہے کہ:

> ''اگر پہلے شخص نے بکری کے پچھلے حصہ کو سرین کے قریب قتل کیا، تو اس کا کھانا حلال نہیں اور اگر سر سے متصل قتل کیا، تو اس کا کھانا حلال ہے۔ دونوں کے مابین فرق یہ ہے، ذبح میں جن کا کاٹنا ضروری ہے، وہ رگیں قلب سے دماغ تک متصل رہتی ہیں، جب اس نے سر سے متصل قتل کیا، تو گویا کہ اس نے ضروری رگوں کو کاٹ دیا اور یہ بات پچھلے حصہ کے کاٹنے میں نہیں ہے۔''(۱)

اسی طرح اگر کسی شکاری جانور کی موت میں شبہ ہو کہ اس کی موت تیر لگنے سے ہوئی ہے، یا کسی دوسرے سبب سے، تو اس کا کھانا بھی حلال نہیں ہے، مثلاً کسی شکاری پرندہ کو بسم اللہ پڑھ کر تیر سے مارا، اور وہ کسی ایسی چیز پر گرا، جس سے عموماً قتل واقع ہوجاتا ہے، جیسا کہ کھڑی لکڑی، یا اینٹ، یا نیزہ کی نوک پر گرا۔ یا جانور کو تیر سے مارا اور وہ درخت، یا پہاڑ، یا پانی پر گرا۔ اور اس سے لڑھک کر زمین پر آ گیا، تو اس کا کھانا حلال نہ ہوگا؛ کیوں کہ یہ ممکن ہے کہ اس کی موت تیر سے واقع ہوئی ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ نوک دار چیز پر گرے، یا چھت، پہاڑ، درخت اور پانی سے نیچے زمین پر لڑھک جانے کی وجہ سے موت واقع ہوئی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اگر یہ علم ہوجائے کہ جانور نوک دار چیز پر گرنے، یا زمین پر لڑھکنے سے قبل ہی تیر لگنے سے مرچکا تھا، تو اس کا کھانا حلال ہوگا۔ اسی طرح اگر پانی، یا چھت، یا پہاڑ، یا درخت پر گر کر زمین پر لڑھک نہ جائیں، تو بھی کھانا حلال ہوگا۔(۲)

بندوق سے شکار کیے ہوئے جانور کا حکم

اس سے یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ اگر کسی نے بسم اللہ پڑھ کر کسی شکار پر بندوق چلائی اور بندوق کی گولی شکار کو لگی، جس سے وہ مرگیا، تو اس کا کھانا حلال نہ ہوگا؛ اس لیے کہ بندوق کی گولی

(۱) بدائع الصنائع: ۹۱/۶-۲۷، (۲) فتاوی قاضی خان علی ھامش الفتاوی الھندیہ: ۳۶۲/۳

شکار کو زخمی نہیں کرتی ہے؛ بل کہ چوٹ لگاتی ہے اور جسم کو توڑ دیتی ہے، بندوق کی گولی کی چوٹ اور جسم کے توڑ دینے کی وجہ سے موت واقع ہوتی ہے، صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

"ولا يؤكل ما أصابه البندوقية فمات بها، لأنها تدق وتكسر ولا تجرح فصار كالمعراض إذا لم يخرق."(۱)

فقہائے متقدمین نے بندوق کے سلسلہ میں جو کچھ لکھا ہے، یہ قدیم زمانہ کے اعتبار سے لکھا ہے، اس وقت حالات بدل چکے ہیں، اور بندوق کی گولیوں کی وضع میں کافی تبدیلی آچکی ہے۔ ممکن ہے کہ اس زمانہ کی گولیوں میں صرف توڑنے اور چوٹ لگانے کی صفت نہ ہو؛ بل کہ بعض گولیاں ایسی بھی ہوں، جن میں زخمی کر دینے کی صلاحیت ہو؛ اس لیے بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ اس وقت حکم میں کچھ فرق آنا چاہیے، اور جواز کا فتوی ہونا چاہیے۔ اس سلسلہ میں اتنی بات عرض ہے کہ محض شبہ کی بنیاد پر جواز کا فتوی نہیں دیا جاسکتا ہے، صاحب ہدایہ نے اس موقع سے یہ قاعدہ کلیہ بیان کیا ہے کہ:

"شکاری جانوروں کے سلسلہ میں یقین کے ساتھ معلوم ہوجائے کہ ان کی موت زخمی ہونے کی وجہ سے واقع ہوئی ہے، تو ان کا کھانا حلال ہے، اور اگر یقین کے ساتھ یہ معلوم ہوجائے کہ محض چوٹ لگنے کی وجہ سے موت واقع ہوئی ہے، تو ان کا کھانا حرام ہے۔ اور اگر یہ معلوم نہ ہو کہ موت زخمی ہونے سے واقع ہوئی ہے، یا چوٹ لگنے سے۔ تو ایسی صورت میں احتیاطاً ان کا کھانا حرام ہے۔"

"والأصل في هذه المسائل مضافا إلى الثقل بيقين كان حراماً، وإن وقع الشك ولا يدرى مات بالجرح أو بالثقل، كان حراما احتياطاً."(۲)

البتہ اگر تحقیق سے یہ بات ثابت ہوجائے اور اس پر یقین بھی ہوجائے کہ بندوق کی فلاں

(۱) ہدایہ: ۴/۹۵-۴۹۶، کتاب الصید، (۲) ہدایہ: ۴/۴۹۶

گولی زخمی کرتی ہے، زخمی کرنے سے موت واقع ہوجاتی ہے، چوٹ لگنے سے نہیں، تو ایسی صورت میں جواز کا فتوی دیا جاسکتا ہے؛ لیکن اگر یقین کے ساتھ معلوم نہ ہو؛ بل کہ دونوں جانب کا شبہ ہو، تو پھر حرمت ہی کا فتوی ہوگا۔

تیسری شرط

مذبوح کی تیسیر شرط یہ بیان کی گئی ہے کہ جانور حرم کا شکار نہ ہو، اگر حرم کا شکار ہے اور اس کو پکڑ کر ذبح کیا گیا، یا نحر، یا قابو میں نہ ہونے کی وجہ سے طریقۂ عقر پر عمل کیا گیا، تو وہ میتہ کے حکم میں ہوگا، اس کا کھانا حلال نہ ہوگا، خواہ وہ جانور حرم ہی میں پیدا ہوا ہو، یا باہر سے آکر حرم میں داخل ہوگیا ہو۔ اور خواہ شکار کرنے والا محرم ہو، یا محرم نہ ہو؛ بہ ہر صورت شکار جائز نہیں ہے اور ذبیحہ حلال نہیں ہے؛ اس لیے کہ کتاب وسنت میں اس کی صراحت موجود ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حرم کو مامون بنایا ہے، وہ امن کی جگہ ہے، وہاں پر ہر چیز محفوظ ہے۔ اس کی بنیاد آیت کریمہ:

"أولم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً ويتخطف الناس من حولهم." (۱)

اور حرم کی صفت کے سلسلہ میں حدیث رسول **"ولا ينفر صيده."**(۲)

ذابح کے لیے ضروری شرائط

جہاں تک ذابح کے لیے ضروری شرطوں کا تعلق ہے، تو وہ مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ ذابح کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ وہ عاقل ہو، خواہ مرد ہو یا عورت، بالغ ہو یا نابالغ، بہ شرط یہ کہ نابالغ ممیّز اور عاقل ہو، ذبح اور تسمیہ کی حقیقت کو سمجھتا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ مجنوں اور وہ بچہ، جو عاقل اور ممیّز نہ ہو۔ اسی طرح سکران، جو غیر عاقل اور غیر ممیّز ہو، اس کا ذبیحہ حلال نہیں ہے۔ اور اگر بچہ، یا معتوہ، یا سکران ذبح کو سمجھتا ہے اور اس پر قدرت رکھتا ہے، تو اس کا ذبیحہ حلال ہوگا۔

فقہائے احناف ذابح کے لیے عقل کی شرط کی علت یہ بیان کرتے ہیں کہ ذبح کے وقت

(۱) العنکبوت: ۲۹/۶۷، (۲) تفصیل کے لیے دیکھیے: بدائع الصنائع: ۶/۲۷۹۱

ذبیحہ پر قصد وارادہ کے ساتھ تسمیہ کہنا ضروری ہے، اور یہ اسی وقت ممکن ہے؛ جب کہ عقل موجود ہو۔ علامہ کاسانی اس کی علت ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

"ان القصد إلى التسمية عند الذبح شرط، ولا يتحقق القصد الصحيح ممن لا يعقل."(۱)

۲۔دوسری شرط یہ ہے کہ ذبح کرنے والا مسلمان ہو یا کتابی۔اگر ذبح کرنے والا مسلمان یا کتابی نہیں ہے، تو اس کا ذبیحہ حلال نہیں ہے؛ یہی وجہ ہے کہ مشرکین یا مجوسیوں کا ذبیحہ حلال نہیں ہے، مشرکین کا ذبیحہ ارشاد ربانی "**وما أهل لغير الله**" اور "**وما ذُبح على النصب**" کے تحت حرام ہے، اور مجوسیوں کے ذبیحہ کے سلسلہ میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ان کے ساتھ کتابی کا سا معاملہ کرو؛ البتہ ان کی عورتوں سے نکاح نہ کرو اور ان کا ذبیحہ نہ کھاؤ۔الفاظ یہ ہیں:

"سنوا بالمجوس سنة أهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا اكلي ذبائحهم."

مشرکین یا مجوسیوں کے ذبیحہ کے حرام ہونے کی عقلی وجہ یہ ہے کہ ذبیحہ پر اللہ کا نام لینا ذبیحہ کے حلال ہونے کی بنیادی شرط ہے، اور یہ بات مشرکین اور مجوسیوں کے ذبیحہ میں نہیں پائی جاتی ہے، وہ لوگ بہ وقت ذبح ذبیحہ پر اللہ کا نام نہیں لیتے ہیں۔"بدائع الصنائع" میں ہے:

"ولأن ذكر اسم الله تعالىٰ على الذبيحة من شرائط الحل عندنا، لما نذكر ولم يوجد."(۲)

اہل کتاب کے سلسلہ میں پوری تفصیل ان شاء اللہ تعالیٰ بعد میں بیان کی جائے گی۔

۳۔تیسری شرط یہ ہے کہ ذابح حلال ہو یعنی حالت احرام میں نہ ہو؛ بل کہ احرام کی پابندیوں سے آزاد ہو، محرم کے لیے جائز نہیں ہے کہ حالت احرام میں کسی شکاری جانور کو چھیڑے، یا اس کو ذبح کرے کہ حرم میں اور نہ ہی حرم کے باہر۔اگر محرم شکاری جانور کو ذبح کرتا ہے تو وہ میتہ کے

(۱) حوالہ مذکور:۲۷۷۵/۶، (۲) حوالہ مذکور:۲۷۷۶/۶

حکم میں ہوگا۔اور اس کا کھانا حرام ہوگا۔اسی طرح محرم کے لیے جائز نہیں ہے کہ کسی شکار کی طرف اشارہ کرے اور کسی شکاری کی رہنمائی کرے۔اگر اس کی رہنمائی اور اشارہ پر کسی غیر محرم نے شکار کو ذبح کیا، تو اس کا ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔اس شرط کی بنیاد آیت کریمہ:

"يا أيها الذين اٰمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم."(۱)

اور **"أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البحر مادمتم حرماً". (۲)**

اس موقع سے اس کی وضاحت ضروری ہے کہ محرم کے لیے حالت احرام میں حرم کے اندر، یا حرم کے باہر شکاری جانوروں کا شکار کرنا، یا ان کو ذبح کرنا منع ہے۔شکاری جانور کی قید سے پالتو جانور جیسے مرغی، بکری اور اونٹ خارج ہو گئے، ان کا ذبح کرنا محرم کے لیے جائز ہے، اور ان کا کھانا بھی حلال ہے۔علامہ شامی لکھتے ہیں:

"واحترز به عن ذبح الشاة ونحوها، فتحل من محرم وغيره ولو في الحرم."(۳)

صاحب الموسوعۃ نے اس پر تمام مذاہب کا اتفاق نقل کیا ہے کہ محرم کے لیے پالتو جانوروں کو ذبح کرنا جائز ہے:

" وعلى هذا اتفق جميع المذاهب."(۴)

۴۔چوتھی شرط یہ ہے کہ ذابح بہ وقت ذبیحہ پر اللہ کا نام لے، غیر اللہ کا نام بالکل نہ لے، اگر ذابح خاموش رہا اور دوسرے شخص نے اللہ کا نام لیا، تو ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔صاحب بدائع آیت کریمہ " **ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه**" کے لکھنے کے بعد تحریر کرتے ہیں: **أي لم يذكر اسم الله عليه من الذابح فكانت مشروطة فيه". (۵)**

(۱) المائدہ:۹۵/، (۲) حوالہ مذکور:۹۶/، (۳) ردالمحتار:۱۸۸/۵، (۴) الموسوعۃ الفقہیۃ:۱۸۹/۲۱، (۵) بدائع الصنائع:۲۷۸۳/۶

یا ذابح نے جانور کو ذبح کے ارادہ سے تسمیہ نہیں پڑھا؛ بل کہ کسی عمل کو شروع کرنے کے لیے پڑھا، تو بھی ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔ اسی طرح ذبیحہ پر غیر اللہ کا نام لیا، یا اللہ کے نام کے ساتھ غیر اللہ کے نام کو بھی شامل کرلیا؛ خواہ وہ کسی نبی کا نام ہو یا غیر نبی کا، ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔

کتابی کا ذبیحہ

اوپر ذابح کے لیے ضروری شرطوں کے تحت یہ بیان کیا جاچکا ہے کہ وہ مسلمان ہو، یا کم از کم اہل کتاب میں سے ہو؛ چوں کہ بہ نص قرآنی ذبیحہ پر بہ وقت ذبح اللہ تعالیٰ کا نام لینا ضروری ہے، جس سے واضح ہے کہ ذبیحہ کی حیثیت صرف عام کھانوں کی طرح نہیں ہے؛ بل کہ اس کی ایک حیثیت عبادت کی بھی ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ کسی بھی غیر مسلم کا ذبیحہ حلال نہ ہو، خواہ وہ مشرک ہو یا اہل کتاب؛ لیکن نصوص کے مقابلہ میں قیاس کا کوئی دخل نہیں ہے اور بہ نص قرآنی اہل کتاب کا ذبیحہ حلال ہے؛ لہذا عقل وقیاس کو ترک کرتے ہوئے اہل کتاب کے ذبیحہ کو حلال قرار دیا گیا ہے، حتی کہ اگر کوئی مشرک یا مجوسی اپنے دین کو چھوڑ کر کتابی ہوجائے یعنی یہودیت اختیار کرلے، یا نصرانیت، تو اس کا بھی ذبیحہ حلال ہوگا، اگر کوئی یہودی، نصرانی بن جائے، یا نصرانی، یہودی ہوجائے، تو بھی اس کا ذبیحہ حلال ہوگا، اسی طرح اگر کوئی بچہ ہے اور اس کے والدین میں سے کوئی بھی کتابی ہے، خواہ والد کتابی ہو یا ماں، تو اس کا ذبیحہ بھی حلال ہے؛ البتہ اگر کوئی کتابی اپنے دین کو چھوڑ کر مجوسی ہوجائے یا دوسرا غیر آسمانی مذہب کو اختیار کرے، تو اس کا ذبیحہ حلال نہیں ہوگا، اسی طرح اگر کوئی مسلمان (نعوذ باللہ) مرتد ہوجائے، خواہ کتابی ہو یا غیر کتابی اس کا ذبیحہ حرام ہوگا۔

کتابی کے ذبیحہ کی حلت پر علما اور فقہائے امت کا اتفاق ہے۔ حافظ ابن کثیر نے اس پر علما کا اجماع نقل کیا ہے؛ چناں چہ آیت کریمہ "**وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم**". کے تحت تحریر فرماتے ہیں۔

"**وهٰذا أمر مجمع عليه بين العلماء أن ذبائحهم حلال**

للمسلمين."(۱)

کتابی کا ذبیحہ حلال ہے، اس کی بنیاد آیت کریمہ:

"**وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم**". (۲)

آیت میں طعام سے مراد جمہور امت کے نزدیک "ذبائح" ہے، یعنی اہل کتاب کے ذبیحہ کو حلال قرار دیا ہے، ذبیحہ مراد لینے کی وجہ یہ ہے کہ ذبیحہ کے علاوہ دوسرے کھانے پینے کی چیزوں میں اہل کتاب کی کوئی خصوصیت نہیں ہے، غیر کتابی مثلاً مجوسی وغیرہ کے کھانے پینے کی چیزوں کا استعمال بھی جائز ہے، "تفسیر مظہری" میں ہے:

"**المراد بالطعام الذبائح؛ لأن سائر الأطعمة لا يختص حلها بالملة.**"(۳)

امام قرطبی اپنی شہرۂ آفاق تفسیر "الجامع لاحکام القرآن" میں تحریر فرماتے ہیں:

"طعام ان چیزوں کا نام ہے، جو کھائی جاتی ہیں، اور ذبیحہ بھی انھیں کھانے والی چیزوں میں سے ہے؛ لیکن بہت سے اہل علم کے نزدیک "طعام" اس جگہ خاص ہے "ذبائح" کے ساتھ، جہاں تک ان کے دوسرے کھانے کا تعلق ہے، جو ہماری شریعت میں حرام ہے، وہ مذکورہ آیت کے عموم میں داخل نہیں ہے۔"

ملاحظہ ہو عبارت:

"**والطعام اسم لما يؤكل والذبائح منه، وهو هنا خاص بالذبائح عند كثير أهل علم بالتأويل، وأما ما حرم علينا من طعامهم، فليس بداخل تحت عموم الخطاب.**"(۴)

امام قرطبی نے ایک صفحہ کے بعد طعام اہل کتاب کے سلسلہ میں تفصیل بحث کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

---

(۱) تفسیر ابن کثیر سورہ مائدہ:۱۹/۲، (۲) سورہ مائدہ/۵، (۳) تفسیر مظہری:۳۸/۳، (۴) (الجامع لاحکام القرآن:۶/۶ سورہ مائدہ

''وہ چیزیں، جن میں ذکوٰۃ (شرعی طور پر ذبح) کی ضرورت نہیں پڑتی، مثلاً وہ کھانا جس میں تصرف کرنا نہیں پڑتا ہے، جیسے میوہ وغیرہ اس کا کھانا جائز ہے؛ البتہ وہ کھانے، جن میں تصرف کی ضرورت پڑتی ہے۔ وہ دو طرح کے ہیں: ایک وہ کھانا، جس میں کوئی ایسا کام کرنا پڑے، جس کا کوئی تعلق دین سے نہ ہو، مثلاً آٹے سے روٹی بنانا، یا زیتون سے تیل نچوڑنا، اس کو اگر کوئی احتیاطاً نہ کھائے، تو دوسری بات ہے، ویسے کھانا جائز ہے۔ دوسرا وہ کھانا جس میں ایسی کوشش کرنی پڑتی ہے، جس کا تعلق دین وملت سے ہے، جیسے ذبیحہ ہے، اس کا کھانا خلاف قیاس بہ نص قرآنی جائز قرار دیا گیا ہے۔''(۱)

امام بخاری علیہ الرحمہ نے بھی عبداللہ ابن عباسؓ سے طعام کی تفسیر ''ذبائح'' کی نقل کی ہے۔

''**وقال ابن عباس: طعامهم ذبائحهم.**''(۲)

ذبائح اہل کتاب کے حلال ہونے کی شرطیں

ذبائح اہل کتاب کے حلال ہونے وہی شرطیں ہیں، جو کسی مسلمان کے ذبیحہ کے حلال ہونے کی ہیں۔ اہل کتاب کا ذبیحہ اس شرط کے ساتھ حلال ہے کہ اس نے بھی ذبح کا وہی طریقہ اختیار کیا ہو، جو ایک مسلمان کے ذبیحہ کے لیے ضروری ہے؛ چناں چہ اگر کسی نے اہل کتاب بہ وقت ذبح اللہ کا نام نہیں لیا، یا اللہ کے ساتھ اپنے نبی کا بھی نام لیا، یا غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا، یا ذبح کے ذریعہ خون نکال کر جان نہیں ماری؛ بل کہ چوٹ لگنے سے روح نکلی، تو اس کا ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔ یہی رائے جمہور صحابہ، تابعین اور فقہائے کرام کی ہے؛ البتہ بعض تابعین سے یہ منقول ہے کہ اگر کسی کتابی نے بہ وقت ذبح اپنے نبی کا نام لیا، تو بھی اس کا ذبیحہ حلال ہے۔ یہ رائے عطا، زہری، شعبی اور مکحول کی ہے۔ ان حضرات کے نزدیک یہ بات پیش نظر ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کے ذبائح کو حلال قرار دیا؛ جب کہ اللہ تعالیٰ کے عقائد سے واقف تھے اور یہ بھی معلوم تھا کہ وہ کیا کہیں گے، گویا

(۱) حوالہ مذکور: ۶/۷۷، (۲) بخاری شریف: ۸۲۸/۲

کہ آیت ''**وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم**'' نے ان تمام آیتوں کو منسوخ کر دیا، جن میں بہ وقت ذبح اللہ کا نام لینے کا ذکر ہے اور غیر اللہ کے نام پر ذبح شدہ جانور کو حرام قرار دیا گیا ہے۔

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ دعویٰ نسخ کی کوئی ٹھوس اور صحیح بنیاد نہیں ہے، اس کی بنیاد صرف اور صرف قیاس ہے، جو صحیح نہیں ہے؛ اس لیے کہ جن جانوروں پر بہ وقت ذبح اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، یا غیر اللہ کے نام پر ذبح کیے گئے ہوں، ان کے متعلق کتاب وسنت میں صریح احکام موجود ہیں کہ وہ حرام ہیں، صریح احکام کے ہوتے ہوئے کسی بھی قیاس کی گنجائش نہیں ہے؛ نیز وہ آیات مطلق ہیں، اس میں مسلم یا کتابی کی کوئی قید نہیں ہے۔ اس معاملہ میں مسلم وکتابی: دونوں برابر ہیں، پھر یہ آیات قرآنیہ اس بارے میں صریح ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے طیبات کو حلال قرار دیا اور خبائث کو حرام۔ اور جب کوئی کتابی بہ وقت ذبح ذبیحہ پر اللہ کا نام نہ لے، تو وہ خبائث میں داخل ہوگا، جس کی حرمت منصوص ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تقریباً تمام معتبر کتب تفسیر اور فقہ میں قول اول کو راجح اور مختار قرار دیا ہے۔ قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی علیہ الرحمہ مسئلہ ھذا میں علما اور فقہا کے اقوال نقل کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

''**قلت: والصحيح المختار عندنا هو القول الأول، يعنى ذبائح الكتابى تاركاً للتسمية عامداً أو على غير اسم الله تعالىٰ لا يؤكل ان علم ذلك يقينا ، أو كان غالب حالهم ذلك.**''(۱)

''ہمارے نزدیک صحیح اور مختار قول اول ہے یعنی کتابی نے اگر جان بوجھ کر تسمیہ ترک کر دیا ہے، یا غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا ہے، تو اس کا ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا، بہ شرط یہ کہ اس کا علم یقین یا ظن غالب کے ساتھ ہو جائے۔''

حضرت مولانا اشرف علی تھانوی علیہ الرحمہ نے بیان القرآن میں اہل کتاب کے ذبائح کے حلال ہونے کی دو شرطیں ذکر کی ہیں:

''پہلی شرط یہ کہ اصل کتابی ہو یعنی مرتد نہ ہو۔ اور دوسری شرط یہ ہے کہ ذبح کے وقت اللہ کے سوا اور کا نام نہ لے؛ ورنہ حرام ہوگا۔''(۲)

(۱) تفسیر مظہری، سورۃ المائدہ: ۳۹/۳-۴۰، (۲) بیان القرآن، سورۃ المائدہ: ۱/۷-۶

ذبیحہ اہل کتاب کے حلال ہونے کی حکمت

اس موقع پر اہل کتاب کے ذبائح کے حلال ہونے کی حکمت پر روشنی ڈال دینا مناسب ہے؛ تاکہ ہمارے اس زمانہ کے اہل کتاب کے ذبائح کا حکم کے سمجھنے میں سہولت ہو۔

اکثر صحابہ، تابعین اور ائمہ تفسیر نے اس کی حکمت یہ بیان کی ہے کہ اہل کتاب کے دین میں کافی تحریفات کے باوجود ان کا مذہب ذبائح کے سلسلہ میں اسلام کے مطابق ہے۔ جس طرح اسلام میں اگر ذبیحہ پر غیر اللہ کا نام لیا جائے، یا ذبح کے ذریعہ خون نہ نکالا جائے؛ بل کہ چوٹ کے ذریعہ موت واقع ہو، تو ذبیحہ حلال نہیں ہے، اسی طرح اہل کتاب کے نزدیک بھی ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔ تفسیر ابن کثیر میں ہے:

"وهذا أمر مجمع عليه بين العلماء أن ذبائحهم حلال للمسلمين؛ لأنهم يعتقدون تحريم الذبح لغير الله، ولا يذكرون على ذبائحهم إلا اسم الله."(۱)

کتابی سے مراد

کتابی سے مراد وہ لوگ ہیں، جو کسی آسمانی کتاب پر ایمان رکھتے ہوں اور اللہ کے وجود اور کسی نبی کی رسالت کے قائل ہوں، جس کی توثیق اسلام بھی کرتا ہو۔ تقریباً تمام کتب تفسیر اور فقہ میں یہ بات ملتی ہے کہ اہل کتاب سے مراد یہود و نصاریٰ ہیں۔ یہود آسمانی کتاب "تورات" پر ایمان رکھتے ہیں اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کی رسالت کے قائل اور ان کی نبوت پر ایمان رکھتے ہیں، اور نصاریٰ آسمانی کتاب "انجیل" پر ایمان رکھتے ہیں اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی رسالت کے قائل ہیں۔ "الجامع لاحکام القرآن" میں ہے:

" وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم يعنى ذبيحة اليهود والنصارىٰ."(۲)

(۱) تفسیر ابن کثیر، سورۃ المائدہ: ۱۹/۲، (۲) الجامع لاحکام القرآن: ۷۶/۶

امام ابوحنیفہؒ نے صابی کو نصاری میں داخل مان کر، ان کے ذبائح کے حلال اور ان کی عورتوں سے نکاح کو جائز قرار دیا ہے، امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ: یہ لوگ عیسیٰ علیہ السلام کو مانتے ہیں۔ صاحب بدائع الصنائع نے لکھا ہے کہ:

"ان کی کتاب زبور ہے، یہ لوگ کواکب پرست نہیں ہیں؛ البتہ یہ کواکب کی تعظیم کرتے ہیں، جس طرح مسلمان بہ وقت استقبال قبلہ کی تعظیم نہیں کرتے ہیں، اور امام صاحبؒ کے دونوں شاگرد: امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ صابی کو نصاریٰ میں شامل نہیں کرتے؛ اس لیے کہ ان کو اس بات کا علم ہے کہ یہ کواکب پرست ہیں۔ اور یہ اختلاف حالات سے پوری واقفیت ہونے اور نہ ہونے کی بنیاد پر ہے"۔(۱)

اسی طرح امام شافعی، امام مالک اور احناف نے "مسامرہ" کو یہود میں شامل کیا ہے۔(۲)

خلاصہ یہ کہ اہل کتاب سے مراد یہود و نصاریٰ ہیں، خواہ وہ عربی ہوں یا عجمی، اور ذمی ہوں یا حرامی۔

اس دور کے اہل کتاب

جہاں تک ہمارے اس دور کے اہل کتاب: یہود و نصاری کا تعلق ہے، تو ان میں اکثر ملحد، بددین، دہریہ ہیں۔ مذہب سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے؛ بل کہ مذہب بیزار نظر آتے ہیں، ان کو اہل کتاب مان کر ان کے ذبیحہ کو حلال قرار دینا مشکل ترین مسئلہ ہے، پھر یہ کہ یہ لوگ عموماً ذبح کرتے وقت اللہ کا نام نہیں لیتے ہیں؛ بل کہ قاضی محمد ثناء اللہ علیہ الرحمہ نصاریٰ عجم اور اپنے زمانہ کے نصاری کے متعلق تحریر فرماتے ہیں:

"فكذا حكم نصارىٰ العجم إن كان عادتهم الذبح على غير اسم الله تعالىٰ غالباً لا يؤكل ذبيحتهم، ولا شك أن النصارى في هذا

(۱) بدائع الصنائع: ۱۴۱۶/۳، (۲) الموسوعۃ الفقہیۃ: ۱۸۶/۲۱، ردالمحتار: ۱۸۸/۵

الزمان لا یذبحون، بل یقتلون بالوقذ غالباً فلا یحل طعامهم."(۱)

''یہی حکم نصاری عجم کا ہے کہ اگر ان کی عادت عموماً غیر اللہ کے نام پر ذبح کرنے کی ہو، تو ان کا ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا، اور اس میں شک نہیں ہے کہ اس زمانہ کے نصاری ذبح نہیں کرتے ہیں؛ بل کہ عموماً مار کر اور دھکا دیکر قتل کرتے ہیں؛ لہذا ان کا ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔''

حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ ''بیان القرآن'' میں تحریر فرماتے ہیں:

''اور یاد رکھنا چاہیے کہ ہمارے زمانہ میں اکثر نصاری برائے نام ہیں۔ ایسوں کا حکم نصاری کا سا نہیں ہے، اور یہی سب تقریر نکاح میں بھی سمجھو''۔(۲)

علامہ شبیر احمد عثمانی نے ''ترجمہ شیخ الہند'' کے حاشیہ پر اپنے زمانہ کے نصاری کے متعلق بہت زوردار لکھا ہے، ملاحظہ ہو ان کی عبارت:

''یہ یاد رہے کہ ہمارے زمانہ کے نصاری، عموماً برائے نام نصاری ہیں، ان میں بہ کثرت وہ ہیں، جو نہ کسی کتاب آسمانی کے قائل ہیں نہ مذہب کے، نہ خدا کے۔ ان پر کتاب کا اطلاق نہیں ہوسکتا؛ لہذا ان کے ذبیحہ اور نساء کا حکم اہل کتاب کا سا نہ ہوگا''۔(۳)

مفتی محمد شفیع صاحب مفتی اعظم پاکستان اہل کتاب کے ذبیحہ پر مفصل بحث کرتے ہوئے اپنے زمانہ کے یورپی عیسائیوں اور یہودیوں کے متعلق لکھتے ہیں:

''آج کل یورپ کے عیسائی اور یہودیوں میں ایک بہت بڑی تعداد ایسے لوگوں کی بھی ہے، جو اپنی مردم شماری کے اعتبار سے یہودی یا نصرانی کہلاتے ہیں؛ مگر درحقیقت وہ خدا کے وجود کے اور کسی مذہب ہی کے قائل نہیں، نہ تورات وانجیل کو خدا کی کتاب مانتے ہیں، نہ موسیٰ وعیسیٰ علیہما السلام کو اللہ کا نبی وپیغمبر تسلیم

(۱) تفسیر مظہری: ۳/۴۰، (۲) بیان القرآن، سورۃ المائدہ/۷، (۳) حاشیہ ترجمہ شیخ الہند، المائدہ: ۱۴۲/

کرتے ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ وہ محض مردم شماری کے نام کی وجہ سے اہل کتاب کے حکم میں داخل نہیں ہوسکتے''۔(۱)

ہندوستان کی عظیم درسگاہ دارالعلوم دیوبند کے سابق مفتی حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن صاحب نے اپنے زمانہ کے نصاری کے متعلق یہ فتوی دیا کہ:

''یہ یاد رکھنا چاہیے کہ آج کل جو لوگ نصاری کہلاتے ہیں، ان میں سے بہت سے ایسے لوگ بھی ہیں، جو دہری ہیں، کسی مذہب ہی کو نہیں مانتے؛ بل کہ خدا کے وجود ہی کے قائل نہیں، یہ لوگ اگرچہ بہ اعتبار مردم شماری نصاری کہلاتے ہیں؛ مگر حکم شرع میں ایسے لوگ اہل کتاب نہیں ہوسکتے، ان کا ذبیحہ بھی کسی حال میں درست نہیں، اگرچہ بسم اللہ پڑھ کر ذبح کرے؛ اس لیے بہتر یہی ہے کہ غیر مسلم یہود ونصاری کے ذبیحہ سے بھی بالمقدور احتراز کرے''۔(۲)

معاصر مفتیان کرام میں سے عبقری شخصیت حضرت مولانا مفتی عبدالرحیم لاجپوری صاحب نے اس زمانہ کے اہل کتاب کے ذبائح سے متعلق ایک تفصیلی جواب تحریر فرمایا ہے۔ اس کا ایک حصہ یہ ہے:

''لیکن آج کل جو یہود ونصاریٰ ہیں، ان میں سے اکثر ملحد، بددین، دہریہ، سائنس پرست اور نجوم پرست ہیں، صرف برائے نام اہل کتاب ہیں، ان کو مذہب سے بالکل لگاؤ نہیں؛ بل کہ ان کے اقوال وافعال سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مذہب سے بے زار ہیں، جب ان کی یہ حالت ہے، تو وہ اہل کتاب کیسے ہوسکتے ہیں اور ان کے ذبیحہ کو کیسے حلال کیا جاسکتا ہے، اور ان کے حق میں اس آیت کریمہ سے کیسے استدلال کیا جاسکتا ہے؟ اس لیے ضروری ہے کہ حلال اور غیر مشتبہ کو چھوڑ کر مشتبہ چیز اختیار نہ کی جائے اور ان کے ذبیحہ سے بالکلیہ احتراز کیا جائے''۔(۳)

(۱) جواہر الفقہ: ۲/۹۳-۳۹۴، (۲) فتاوی دارالعلوم قدیم: ۸، ۷/۱۶۱، (۳) فتاوی رحیمیہ: ۶/۱۷۴

بزرگوں کی کتابوں سے اس قدر حوالے نقل کرنے کا مقصد صرف یہ واضح کرنا ہے کہ اس زمانہ کے اہل کتاب کی اکثریت اپنے دین پر قائم نہیں ہے؛ بل کہ ملحد، بددین اور مذہب بے زار ہیں، نیز عموماً وہ بہ وقت ذبح ذبیحہ پر بسم اللہ بھی نہیں پڑھتے ہیں۔ اور یہ ضابطہ بھی اپنی جگہ پر مسلم ہے کہ اگر ذبیحہ کی حلت وحرمت میں شبہ ہو، تو احتیاطاً حرمت ہی کا فتوی دیا جائے گا؛ لہذا مذکورہ بالا بیان کی روشنی میں راقم الحروف کی رائے یہ ہے کہ ہمارے اس زمانہ کے اہل کتاب یہود ونصاری کا ذبیحہ حلال نہ ہو، اور ان کے ذبیحہ سے مکمل احتراز کیا جائے۔ (یہی حکم ان کی عورتوں سے نکاح کا بھی ہے)

اس رائے کی بنیاد حضرت علی کا وہ فتوی بھی بن سکتا ہے، جو نصاری بنی تغلب کے متعلق دیا تھا، کہ ان کے ذبائح کو نہ کھاؤ؛ اس لیے کہ انھوں نے مذہب نصرانیت میں سے سوائے شراب نوشی کے کچھ اختیار نہیں کیا ہے۔ ابن جوزی نے صحیح سند کے ساتھ نقل کیا ہے اور امام شافعی نے بھی صحیح سند کے ساتھ یہ روایت نقل کی ہے:

"وروى ابن الجوزي بسنده عن علي رضي الله عنه قال: لا تأكلوا من ذبائح نصارىٰ بني تغلب، فانهم لم يتمسكوا من النصرانية بشيئ إلا شربهم الخمر، رواه الشافعي رحمه الله بسند صحيح."(۱)

اگر چہ جمہور نے نصاری بنی تغلب کے ذبیحہ کو حلال قرار دیا ہے؛ لیکن اتنی بات تو ضرور کہی جاتی ہے کہ چوں کہ حضرت علی کو یہ بات پہونچی تھی کہ وہ صحیح معنوں میں نصاری نہیں رہ گئے ہیں؛ بل کہ بددین اور مذہب بے زار ہو چکے ہیں؛ اس لیے حضرت علی نے ان کے ذبیحہ کے استعمال سے منع فرمایا۔ اس سے ہر زمانہ کے ان اہل کتاب کا حکم معلوم ہو گیا، جو نام نہاد اہل کتاب، ملحد اور دہریہ ہوں۔

نیز یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ شریعت کے بنیادی اصولوں میں سے ایک اہم اصل "سد ذریعہ" ہے، یعنی ایک عمل فی نفسہ جائز ہے؛ لیکن اس کے اختیار کرنے کی وجہ سے کسی دوسرے ناجائز اور حرام عمل کا ارتکاب لازم آتا ہے، یا اس کا یقین یا ظن غالب ہو، تو وہ جائز عمل بھی ممنوع اور

(۱) تفسیر مظہری: ۳۹/۳

ناجائز ہو جاتا ہے، اس کی نظیریں شرع میں بے شمار ہیں۔ موجودہ زمانہ کے یہود ونصاری کے ساتھ کھانے پینے میں اختلاط رکھنے، یا ان کی عورتوں سے نکاح کرنے میں جو خطرناک نتائج سامنے آسکتے ہیں اور دینی وملی جن نقصانات کا سامنا ہوگا، وہ کسی پر مخفی نہیں۔ لہذا "سد ذریعہ" کے طور پر بھی موجودہ زمانہ کے یہود ونصاری کے ذبائح سے فائدہ اٹھانے اور ان کی عورتوں سے نکاح کرنے سے مکمل احتراز ضروری ہے۔ علامہ شبیر احمد عثمانی صاحب "حاشیہ شیخ الہند" میں تحریر فرماتے ہیں:

"نیز یہ ملحوظ رہے کہ کسی چیز کے حلال ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس میں فی حد ذاتہ کوئی وجہ تحریم کی نہیں؛ لیکن اگر خارجی اثرات وحالات ایسے ہوں کہ اس حلال سے منتفع ہونے میں بہت سے حرام کا ارتکاب کرنا پڑتا ہے؛ بل کہ کفر میں مبتلا ہونے کا احتمال ہو، تو ایسے حلال سے انتفاع کی اجازت نہیں دی جائے گی۔ موجودہ زمانہ میں یہود ونصاری کے ساتھ کھانا، پینا، بے ضرورت اختلاط کرنا، ان کی عورتوں کے جال میں پھنسنا: یہ چیزیں جو خطرناک نتائج پیدا کرتی ہیں، وہ مخفی نہیں؛ لہذا بدی اور بددینی کے اسباب وذرائع سے اجتناب ہی کرنا چاہیے"۔(۱)

تسمیہ کی حقیقت

ذابح کے لیے ضروری شرط یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ بہ وقت ذبح ذبیحہ پر اللہ کا نام لے، قبل اس کے کہ تسمیہ کی شرعی حیثیت پر گفتگو کی جائے، اس کی حقیقت بیان کی جارہی ہے۔ علامہ کاسانی نے "بدائع الصنائع" میں اس پر اچھی بحث کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

"بہ وقت ذبح ذبیحہ پر اللہ کا نام لینا ضروری ہے، خواہ اللہ تعالی کا ذاتی نام ہو یا صفاتی، یا ذاتی نام کے ساتھ صفاتی نام کا بھی استعمال ہو۔ مثلاً کسی نے صرف "الرحمن" یا صرف "الرحیم" کہہ کر ذبح کیا، یا "اللہ اکبر"، "اللہ اجل" "اللہ اعظم" "اللہ الرحمن" "اللہ الرحیم" کہہ کر ذبح کیا، تو ذبیحہ حلال ہوگا۔ اور جن آیات

(۱) حاشیہ شیخ الہند: ۱۴۲/۱، سورۃ المائدہ: پ/۶

وروایات میں ذبیحہ پر اللہ کا نام لینے کا ذکر آیا ہے، ان آیات وروایات پر عمل ہو جائے گا؛ اس لیے کہ وہ آیات وروایات مطلق ہیں، ان میں اللہ تعالیٰ کے کسی بھی نام کی تخصیص نہیں ہے۔'' بدائع الصنائع میں ہے:

"أما ركنها فذكر اسم الله عز وجل اى اسم كان، لقوله تبارك وتعالىٰ: فكلوا مما ذكر اسم الله عليه إن كنتم بايٰاته مؤمنين، ومالكم أن لا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه، من غير فصل بين اسم واسم، وقوله عز شانه: ولا تأكلوا ممالم يذكر اسم الله عليه؛ لأنه إذا ذكر اسما من أسماء الله تعالىٰ لم يكن المأكول مما يذكر اسم الله عليه، فكل من غير فصل بين اسم واسم."(۱)

اسی طرح تہلیل ''لا إله إلا الله''، تحمید ''الحمد لله''، اور تسبیح ''سبحان الله'' کہہ کر بھی ذبح کر سکتے ہیں۔ خواہ ذبح کرنے والا معروف ومشہور تسمیہ سے واقف ہو یا نہ ہو، اور جس طرح عربی میں کہنے سے ذبح صحیح ہو جاتا ہے، اسی طرح کسی دوسری زبان، مثلاً فارسی یا اردو میں کہنے سے بھی ذبیحہ حلال ہوگا۔ خواہ ذبح کرنے والا عربی صحیح ڈھنگ سے جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ بشر نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے کہ اگر کوئی شخص ذبیحہ پر رومی یا فارسی زبان میں اللہ کا نام لے، تو اس کا ذبیحہ حلال ہوگا، خواہ وہ عربی جانتا ہو یا نہ جانتا ہو؛ اس لیے کہ آیات وروایات میں مطلق اللہ تعالیٰ کا نام لینے کا ذکر ہے، کسی بھی زبان کی تخصیص نہیں ہے۔ جس زبان میں بھی اللہ تعالیٰ کا نام لے لیا جائے، ان آیات وروایات پر عمل ہو جائے گا۔(۲)

تسمیہ کی شرعی حیثیت اور متروک التسمیہ عمداً اور سہواً کے احکام

کتب تفسیر، شروح احادیث اور کتب فقہ کے تتبع اور مطالعہ سے تسمیہ کے وجوب اور عدم وجوب کے سلسلہ میں بنیادی طور پر تین اقوال ملتے ہیں، جو درج ذیل ہیں:

(۱) بدائع الصنائع: ۸۱/۶-۲۷۸۲، (۲) بدائع الصنائع: ۸۱/۶-۲۷۸۲

۱۔ تسمیہ واجب اور فرض نہیں ہے؛ بل کہ سنت ہے، ترک تسمیہ خواہ عمداً ہو یا سہواً، ذبیحہ حلال ہوگا۔ یہ قول امام شافعی اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل اور امام مالک کا ہے۔

امام نووی شافعی نے مسلم شریف کی شرح ''نووی'' میں لکھا ہے:

"واختلفوا فى أن ذٰلك واجب أم سنة، فمذهب الشافعى وطائفة أنها سنة، فلو تركها سهواً أو عمداً على الصيد والذبيحة، وهى رواية عن مالك وأحمد."(۱)

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ بہ وقت ذبح تسمیہ واجب ہے۔ اگر کسی نے عمداً یا سہواً تسمیہ ترک کر دیا، تو ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔ ترک تسمیہ عمداً اور سہواً اور دونوں برابر ہے۔ یہ قول امام مالک کا ہے، اور امام احمد بن حنبل کی بھی ایک روایت ہے۔ حافظ ابن کثیر نے ابن عمر، نافع، عامر الشعبی اور محمد بن سیرین کا قول بھی یہی نقل کیا ہے۔(۲)

۳۔ تیسرا قول یہ ہے کہ تسمیہ واجب ہے، اگر کسی نے جان بوجھ کر بسم اللہ چھوڑ دیا، تو ذبیحہ حرام ہوگا؛ البتہ اگر سہواً یا نسیاناً تسمیہ نہ پڑھ سکا تو ذبیحہ حرام نہ ہوگا۔ اور ایسی صورت میں وہ معذور سمجھا جائے گا۔ یہ رائے امام ابو حنیفہ، جمہور صحابہ، تابعین اور فقہا کی ہے، حافظ ابن کثیر نے امام مالک، امام احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ، حضرت علی، ابن عباس، سعید بن المسیب عطا، طاؤس، حسن بصری، ابو مالک، عبد الرحمٰن ابن ابی لیلی، جعفر بن محمد اور ربیعہ بن ابی عبد الرحمٰن کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔

یہ تین اقوال ہوئے، ان میں مشہور اختلاف حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ کا ہے، شافعیہ تسمیہ کی سنت اور متروک التسمیہ عمداً اور سہواً کی حلت کے قائل ہیں۔ اور مالکیہ تسمیہ کے وجوب اور متروک التسمیہ عمداً اور سہواً دونوں کی حرمت کے قائل ہیں، اور حنفیہ تسمیہ کے وجوب اور متروک التسمیہ عمداً کی حرمت اور متروک التسمیہ کی حلت کے قائل ہیں۔

(۱) نووی شرح مسلم: ۱۴۵/۲، (۲) تفسیر ابن کثیر: ۶۹/۲-۱۷۰

شافعیہ کے دلائل اوران کے جوابات

ان کی دلیل تو آیت کریمہ:

"قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة، أو دماً مسفوحاً ، أو لحم خنزير" ہے۔(۱)

وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو یہ حکم دیا کہ وہ یہ کہیں کہ میرے پاس جو وحی آتی ہے، اس میں سوائے مذکورہ تین چیزوں کے کوئی دوسری چیز میں حرام نہیں پایا جاتا ہے۔ اوران تین چیزوں میں سے متروک التسمیہ عمداً نہیں ہے؛ لیکن اگر تھوڑی سی بھی سنجیدگی سے غور کیا جائے، تو مذکورہ آیت سے متروک التسمیہ عمداً کے حلال ہونے پر استدلال صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے؛ اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ مذکورہ آیت کریمہ کے نزول کے وقت متروک التسمیہ عمداً کی حرمت کا حکم نہ ہو، یہ حکم بعد میں آیا ہو، جب کہ بہت سے احکام ہیں، جن میں حرمت کا حکم بعد میں آیا ہے، مثلاً ذی ناب درندے اور ذی مخلب پرندے، یا گدھے اور خچر کی حرمت کا حکم بعد میں نازل ہوا۔(۲)

دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے، جس میں کچھ صحابہ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ یارسول اللہ! کچھ لوگ ہمارے پاس گوشت لاتے ہیں، جو ابھی نئے نئے اسلام لائے ہیں، ہم نہیں جانتے کہ وہ اللہ کا نام لیتے ہیں یا نہیں؟ تو ایسی صورت میں ہم کیا کریں؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: **" سموا أنتم و كلوا"** یعنی تم بسم اللہ پڑھ لو اور کھاؤ۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ اگر تسمیہ شرط ہوتا، تو پھر بغیر تحقیق کیے ہوئے خود بسم اللہ پڑھ کر کھانے کی اجازت نہ ہوتی۔ معلوم ہوا کہ تسمیہ ضروری نہیں ہے۔ حنفیہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس روایت سے یہ معلوم ہوا کہ بہ وقت ذبح تسمیہ پڑھنا عہد نبوی میں بھی معروف ومشہور تھا، تب ہی تو سائل نے سوال کیا، اگر تسمیہ پڑھنا ضروری نہ ہوتا، تو پھر سائل سوال ہی کیوں کرتا، پھر یہ کہ اس

(۱) الانعام/۴۶، (۲) بدائع الصنائع: ۲۷۷۹/۶

حدیث کا مفہوم یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے شک وشبہ سے دور رہنے کا حکم دیا کہ ایک مسلمان کے متعلق یہی حسن ظن رکھا جائے گا کہ اس نے بہ وقت ذبح اللہ کا نام لیا ہوگا اور شرعی طریقہ پر ذبح کیا ہوگا، تم کھاؤ اور خود بھی بسم اللہ پڑھ کر کھایا کرو۔

شافعیہ کی تیسری دلیل ایک مرسل روایت ہے:

"ذبيحة المسلم حلال ذكر اسم الله أولم يذكر، إنه ذكر لم يذكر إلا اسم الله. "(۱)

اس سے واضح ہے کہ ضروری نہیں ہے؛ کیوں کہ اس میں صاف اور واضح ہے کہ بہ وقت ذبح ذبیحہ پر اللہ کا نام لیا جائے یا نہ لیا جائے ذبیحہ حلال ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ایک غیر معروف تابعی کی مرسل روایت ہے، جس سے استدلال درست نہیں ہے، نیز اگر اس کو صحیح مانا جائے تو اس کو زیادہ سے زیادہ سہواً اور نسیاناً پر محمول کر سکتے ہیں، عمداً پر نہیں؛ اس لیے کہ بہت سی آیات وروایات موجود ہیں، جن سے متروک التسمیہ عمداً کی حرمت واضح ہے، اگر اس روایت کو سہواً اور نسیاناً پر محمول کر لیتے ہیں، تو ایسی صورت میں تمام آیات وروایات پر عمل ہو جاتا ہے۔

مالکیہ کے دلائل اوران کے جوابات

مالکیہ ان تمام آیات وروایات سے استدلال کرتے ہیں، جو مطلق ہیں، جن میں عمداً اور سہواً کی کوئی تفصیل وتقیید نہیں ہے۔ نیز ان کا استدلال یہ بھی ہے کہ احکام میں عمد اور نسیان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ جو چیز واجب ہے، وہ ہر صورت میں واجب ہے، اس کو عمداً ترک کرنے سے بھی مواخذہ ہوگا اور سہواً بھی۔ نسیان وجوب اور ممانعت کے لیے مانع نہیں ہے۔ جیسا کہ تکبیر تحریمہ، یا طہارت، یا کوئی دوسری شرط چھوڑ دی جائے تو نماز نہیں ہوگی۔ خواہ عمداً چھوڑی جائے یا سہواً: دونوں صورتیں برابر ہیں۔

(۱) تفسیر ابن کثیر: ۱۶۹/۲

حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ جن آیات وروایات کے اطلاق سے مالکیہ نے استدلال کیا ہے، وہ آیات وروایات مطلق نہیں ہیں؛ بل کہ ترک تسمیہ عمداً پر محمول ہیں، جس کی دلیل دوسری وہ روایات ہیں، جن میں ترک تسمیہ سہواً کی صورت میں ذبیحہ کو حلال قرار دیا گیا ہے۔ اور وہ مسئلہ ھذا میں صریح ہیں کہ جب تک جان بوجھ کر تسمیہ ترک نہ کیا جائے، ذبیحہ حرام نہیں ہوگا۔ راشد بن سعید نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ:

"ذبيحة المسلم حلال سمى أو لم يسم مالم يتعمد."

احناف کے دلائل

شافعیہ اور مالکیہ نے اپنے مدعا پر جو دلائل پیش کیے، ان دلائل کے جوابات دیے جا چکے، جس سے احناف کے مسلک کی پوری تائید ہوتی ہے، اور مزید دلائل کی ضرورت نہیں رہتی، پھر بھی چند دلائل بہ طور استشہاد قلم بند کیے جا رہے ہیں:

۱۔ پہلی دلیل قرآنی آیات ہیں، تقریباً دس آیتوں میں ذبح اختیاری اور غیر اختیاری میں اثباتاً اور نفیاً تسمیہ کا حکم دیا گیا ہے، اور تسمیہ نہ کہنے کی صورت میں ذبیحہ کے کھانے سے ممانعت آئی ہے۔ ان تمام آیتوں کا ذکر کرنا اور ان پر بحث کرنا مشکل ہے۔ اور اس مختصر سے مقالہ کے اوراق اس کی اجازت بھی نہیں دے رہے ہیں۔ نفیاً اور اثباتاً دونوں پہلوؤں پر صرف ایک ایک آیت کے ذکر کرنے پر اکتفا کرتا ہوں۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"فكلوا مما ذكر اسم الله عليه إن كنتم بايٰاته مؤمنين، ومالكم أن لا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه."(۱)

اس آیت میں اس بات کا حکم ہے کہ جس ذبیحہ پر اللہ کا نام لیا گیا ہو، اس کو کھاؤ۔ آخر نہ کھانے کی وجہ کیا ہے؟ اس آیت سے اثباتاً تسمیہ کا وجوب مستفاد ہوتا ہے۔ دوسری آیت ہے:

"ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق، وإن

(۱) الانعام: ۱۱۸/

الشيٰطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعتموهم إنكم لمشركون". (۱)

اس آیت میں اس بات کی صراحت ہے کہ جس ذبیحہ پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، اس کا کھانا حرام ہے۔ اس سے نفیاً تسمیہ کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔ یہ آیت وجوب تسمیہ کے باب میں صریح ہے، اس سے واضح ارشاد اور کیا ہو سکتا ہے؟

امام شافعی علیہ الرحمہ نے اس آیت کو اس ذبیحہ پر محمول کیا ہے، جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو، یا وہ مردار ہو؛ لیکن یہ کئی وجہوں سے صحیح نہیں ہے:

(الف) پہلی وجہ تو یہ ہے کہ یہ آیت مطلق ہے، اور یہ اصول ہے کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے۔ نیز جب لفظ عام ہو، تو اس کے عموم کا اعتبار ہوتا ہے۔ نیز کتاب وسنت کے نصوص جو ذبح وصید کے سلسلہ میں وارد ہیں، وہ سبھی اللہ کے نام کے ساتھ مقید ہیں؛ لہذا بلا کسی دلیل کے مطلق کو مقید کرنا صحیح نہیں ہے، "تفسیر مظہری" میں ہے:

" وماقال الشافعي:إن الاٰية فى الميتات وما ذبح على غير اسم الله فمدفوع بأن العبرة لعموم اللفظ ونصوص الكتاب والسنة لم يرد شئيى منها فى الذبح والصيد إلا مقيدا بذكر اسم الله تعالىٰ."(۲)

(ب) دوسری وجہ یہ ہے کہ مردار یا غیر اللہ کے نام پر ذبح شدہ جانور کی حرمت تو خود دوسری آیتوں سے ثابت ہے۔

"حرمت عليكم الميتة.....وماذبح على النصب."

اگر مذکورہ بالا آیت سے بھی مراد مردار اور غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا ہوا جانور ہو، تو پھر اس آیت کا فائدہ کیا ہوا؟ خواہ مخواہ تکرار تو مقصود نہیں ہے۔ پھر یہ کہ اس آیت سے وہ مقصود ہوتا، جو امام شافعی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں، تو پھر اللہ تعالیٰ اس کے لیے صریح لفظ بیان کرتے۔

(۱) الانعام/۱۲۱، (۲) تفسیر مظہری: ۳/۲۸۳، انعام

(ج) اگر مذکورہ آیت سے ترک تسمیہ سہواً اور ترک تسمیہ عمداً دونوں صورتوں کو مستثنیٰ قرار دیا جائے، تو پھر آیت کا مصداق کچھ نہیں رہ جائے گا اور آیت مہمل ہو کر رہ جائے گی۔

(د) اللہ تعالیٰ نے اسی آیت میں آگے ترک تسمیہ کے عمل کو فسق قرار دیا اور پوری تاکید کے ساتھ کہا ''(إنّ) اور لام'': دو دو حرف تاکید کے ہیں۔ پھر مردار یا غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا ہوا جانور کیسے مراد لے سکتے ہیں؟

(ر) امام بخاری علیہ الرحمہ نے اسی آیت سے تسمیہ کے وجوب اور متروک التسمیہ عمداً کی حرمت کو ثابت کیا ہے، اور آیت کا اخری حصہ: ''إن الشيٰطين ليوحون إلى أوليائهم'' بھی نقل کیا ہے، جس پر حافظ ابن حجر شافعی نے فتح الباری شرح بخاری میں لکھا ہے کہ اس جملہ کے نقل کرنے کا مقصد ان لوگوں کو زجر و توبیخ ہے، جو لوگ آیت مذکورہ میں ظاہر کے خلاف تاویل کر کے بسم اللہ ترک کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں۔ الفاظ یہ ہیں:

"فكانه يشير بذٰلك إلى الزجر عن الحتجاج لجواز ترك التسمية بتاويل الأية وحملها على غير ظاهرها."(۱)

۲۔ احناف کی دوسری دلیل حدیث رسول ہے، جن حدیثوں میں ذبح کا ذکر ہے، وہ تسمیہ کے ساتھ خاص ہیں، بعض حدیثوں میں صراحتاً ہے کہ جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو، اس کو کھاؤ اور جس پر نام نہ لیا گیا ہو، اس کو مت کھاؤ۔

۳۔ تیسری دلیل اجماع ہے۔ اس پر تقریباً اجماع ہو چکا ہے کہ جس ذبیحہ پر جان بوجھ کر اللہ کا نام ترک کر دیا گیا ہو، وہ ذبیحہ حلال نہیں ہے۔

متروک التسمیہ عمداً کی حرمت پر سلف کا اجماع

اس موقع سے یہ بحث قابل ذکر ہے کہ کیا متروک التسمیہ عمداً کی حرمت پر سلف کا اجماع تھا؟ اس سلسلہ میں یہ عرض ہے کہ صاحب ہدایہ امام ابوالحسن المرغینانی نے اس مسئلہ میں اجماع کا

(۱) فتح الباری، کتاب الذبائح، (۲)

دعوی کیا ہے، کہ امام شافعیؒ سے قبل سلف کا اس میں اجماع تھا۔ اگر کچھ اختلاف پایا جاتا ہے، تو ترک تسمیہ سہواً کی صورت میں صاحب ہدایہ نے امام ابو یوسف اور دیگر مشائخ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ متروک التسمیہ عمداً کی صورت میں اجتہاد کی بھی گنجائش نہیں ہے، حتی کہ اگر کوئی قاضی متروک التسمیہ عمداً کی بیع کے جواز کا فیصلہ دیدے، تو اس کا فیصلہ خلاف اجماع ہونے کہ وجہ سے شرعاً باطل اور غیر نافذ ہوگا۔ ملاحظہ ہو ہدایہ کی عبارت:

"وهٰذا القول من الشافعي مخالف للاجماع، فانه لاخلاف فيمن كان قبله في حرمة متروك التسمية عامداً، وإنما الخلاف بينهم في متروك التسمية ناسياً، فمن مذهب ابن عمر رضي الله عنه أنه يحرم، ومن مذهب علي وابن عباس رضي الله عنهم أنه يحل بخلاف متروك التسمية عامداً، ولهذا قال ابويوسف والمشائخ رحمهم الله، أن متروك التسمية عامداً لا يسع فيه الاجتهاد، ولو قضى القاضي بجواز بيعه لا ينفذ، بكونه مخالفا للإجماع."(۱)

حافظ ابن کثیر نے صاحب ھدایہ کے اس دعوی اجماع پر بہت زیادہ تعجب کا اظہار فرمایا ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں:

"وهذا الذي قاله غريب جدا". (۲)

اور اس اظہار تعجب کی وجہ یہ ہے کہ حافظ ابن کثیر نے امام شافعی کی تائید میں حضرت عبداللہ بن عباس، ابو ہریرہ اور عطا ابن ابی رباح کا مسلک بھی ذکر کیا ہے۔ **"وحكي عن ابن عباس وأبي هريرة وعطاء ابن أبي رباح". (۳)**

اس سلسلہ میں پہلی بات تو یہ ہے کہ حافظ ابن کثیر نے مذکورہ تینوں حضرات کا مسلک "حُكِيَ" صیغۂ مجہول کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ اس کا قائل کون ہے؟ اس کا ذکر نہیں ہے۔ دوسری بات

(۱) ہدایہ، کتاب الذبائح: ۴۱۹/۴، (۲) تفسیر ابن کثیر: ۱۷۰/۲، (۳) حوالہ مذکور: ۲۶۹/۲

یہ ہے کہ صاحب ہدایہ نے اجماع کا دعویٰ ترک تسمیہ عمداً کی صورت میں کیا ہے، ترک تسمیہ سہواً کی صورت میں خود ہی اختلاف نقل کیا ہے؛ لہذا اس پر غور کرلیا جائے کہ ان حضرات کا اختلاف ترک تسمیہ عمداً کی صورت میں ہے، یا ترک تسمیہ سہواً اور نسیاناً کی صورت میں۔ کتابوں کے مطالعہ سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ ان حضرات کا اختلاف ترک تسمیہ سہواً کی صورت میں ہے۔ امام بخاری علیہ الرحمہ بخاری شریف میں حضرت عبداللہ ابن عباس کا مسلک اپنے ان الفاظ میں نقل کرتے ہیں:

"وقال ابن عباس: من نسی فلا بأس."(۱)

اس سے ظاہر ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عباس کا مسلک ترک تسمیہ نسیاناً کی صورت میں ذبیحہ کی حلت کا تھا۔ نیز خود حافظ ابن کثیر نے بھی حضرت عبداللہ ابن عباس اور عطا ابن أبی رباح کا مسلک ترک تسمیہ عمداً کی صورت میں ذبیحہ کی حرمت اور ترک تسمیہ سہواً کی صورت میں اس کی حلت کا نقل کیا ہے؛ بل کہ بہت سے ان حضرات کا نام بھی اس میں ذکر کیا ہے، جن کا نام امام قرطبی نے "الجامع لاحکام القرآن" میں امام شافعیؒ کے مسلک کی تائید میں پیش کیا ہے۔(۲)

خلاصہ یہ ہے کہ ان حضرات کا اختلاف ترک تسمیہ سہواً کی صورت میں ہے، ترک تسمیہ عمداً کی صورت میں نہیں۔ اور اگر ایک دو کا اختلاف تسلیم کر بھی لیا جائے، تو یہ اختلاف خلاف اجماع یا منافیٔ اجماع نہیں ہوگا۔ حافظ ابن کثیر نے ابن جریر کا یہ قاعدہ نقل کیا ہے کہ ایک دو شخص کے مخالف قول کا اعتبار نہیں ہے، اس سے اجماع پر اثر نہیں پڑے گا۔

"من قاعدة ابن جرير أنه لا يعتبر قول الواحد ولا الإثنين مخالفاً لقول الجمهور فيعده إجماعاً."(۳)

امام شافعی علیہ الرحمہ کے مسلک پر ایک نظر

قبل اس کے کہ امام شافعیؒ کے اختلاف کی حیثیت کو ذکر کیا جائے، ان کے مسلک پر ایک طائرانہ نظر ڈال لی جائے۔ امام شافعیؒ کا مشہور و معروف مسلک تو وہی ہے، جو اوپر امام نووی کے حوالہ

(۱) بخاری شریف: ۸۲۶/۲، (۲) تفسیر ابن کثیر: ۱۷۰/۲، (۳) حوالہ مذکور

سے مذکور ہوا کہ ان کے نزدیک تسمیہ واجب نہیں ہے؛ بل کہ سنت ہے، ترک تسمیہ خواہ عمداً ہو یا سہواً، بہ ہر دو صورت ذبیحہ حلال ہے؛ لیکن "کتاب الام" جو خود امام شافعی علیہ الرحمہ کی تصنیف کردہ ہے، اس کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی صرف ترک تسمیہ سہواً کی صورت میں ذبیحہ کی حلت کے قائل ہیں، ترک تسمیہ عمداً کی صورت میں نہیں۔ "کتاب الام" کی عبارت ملاحظہ ہو:

"لو نسی التسمية فی الذبيحة أكل؛ لأن المسلم يذبح على اسم الله عزوجل وإن نسی، وكذٰلک ما أصبت شيئی من سلاحک الذی يجوز فی الصيد". (۱)

اس عبارت سے یہ واضح ہے کہ نسیان کی حالت میں ترک تسمیہ کی صورت میں ذبیحہ حلال ہے، ترک تسمیہ عمداً کے سلسلہ میں تو کوئی واضح حکم نہیں ملتا ہے؛ البتہ فقہائے احناف اور شوافع: دونوں کے نزدیک چوں کہ فقہا کی عبارتوں میں مفہوم مخالف کا اعتبار ہے؛ اس لیے کتاب الام کی مذکورہ عبارت سے یہی سمجھا جائے گا کہ ترک تسمیہ عمداً کی صورت میں امام شافعی علیہ الرحمہ بھی ذبیحہ کی حرمت کے قائل ہیں؛ ورنہ ایک خاص صورت ترک تسمیہ سہواً کا ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی؛ لیکن کتاب الام کی دوسری عبارت سے معلوم ہتا ہے کہ ترک تسمیہ عمداً اگر استخفافاً اور تہاوناً ہو یعنی ترک تسمیہ کا عادی ہو، جان بوجھ کر بارہا ایسا کر چکا ہو، تو اس کا ذبیحہ حرام ہوگا۔

"فإذا زعم زاعم أن المسلم إن نسی اسم الله تعالیٰ أكلت ذبيحته، وإن تركه إستخفافاً لم تؤكل ذبيحته."(۲)

اس عبارت سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں: ایک تو یہ کہ ترک تسمیہ نسیاناً ہو، تو ذبیحہ حلال ہے، اور دوسری بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ اگر ترک تسمیہ عمداً بہ طور عادت کے ہو، تو ذبیحہ حرام ہے۔ حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ نے لکھا ہے کہ یہ تمام اختلافات اس صورت میں ہیں، جب کہ کبھی کبھار جان بوجھ کر اللہ کا نام نہ لے، اگر اس کی عادت ہو، تو پھر اس کے ذبیحہ کی حرمت میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

(۱) کتاب الام: ۱۹۲/۲، (۲) کتاب الام: ۱۹۶/۲

"وكل هذا في غير المتهاون، وأما المتهاون فلا خلاف أنها لا تؤكل ذبيحته تحريماً قاله ابن الحارث وابن البشير، والتهاون هو الذي يتكرر منه ذلك كثيراً."(۱)

مذکورہ بالا عبارتوں سے امام شافعی علیہ الرحمہ کا مسلک جو نکھر کر سامنے آتا ہے، وہ یہ ہے:

(الف) ترک تسمیہ نسیاناً کی صورت میں ذبیحہ حلال ہے۔

(ب) ترک تسمیہ عمداً استخفافاً اور عادتاً کی صورت میں ان کے نزدیک بھی ذبیحہ حرام ہے۔

(ج) ترک تسمیہ عمداً اگر کبھی کبھار ہو جائے، تو ذبیحہ حرام نہیں ہے۔

کتب شافعیہ کی عبارتوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ترک تسمیہ عمداً کی اس آخری اور خاص صورت میں بھی امام شافعیؒ کراہت کے قائل ہیں، گویا کہ اس صورت میں بھی ذبیحہ سے احتراز اور اجتناب ہی بہتر ہے۔ امام نووی شافعی نے امام شافعی علیہ الرحمہ کا مسلک بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ صحیح قول کراہت کا ہے۔

"وعلى مذهب أصحابنا يكره تركها، وقيل: لايكره؛ بل هو خلاف الأولى، والصحيح الكراهية."(۲)

امام شافعی علیہ الرحمہ کے اختلاف کی حیثیت

امام شافعی علیہ الرحمہ کے مسلک پر جو کچھ مختصر سی روشنی ڈالی گئی، اس سے ان کے اختلاف کی حیثیت بھی معلوم ہوگئی کہ اس اختلاف کی کیا اہمیت ہے۔ اگر ایک خاص صورت (ترک تسمیہ عمداً بہ طور عادت نہ ہو؛ بل کہ اتفاقیہ ہو جائے) میں امام شافعی علیہ الرحمہ کا اختلاف تسلیم کر لیا جائے، تو بھی صاحب ہدایہ نے امام شافعی علیہ الرحمہ سے قبل کے لوگوں کا اجماع نقل کیا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ تفسیر ابن کثیر کے حوالہ سے ابن جریر کا یہ قاعدہ مذکور ہو چکا ہے کہ ایک دو فرد کا اختلاف خارقِ اجماع نہیں ہے۔

(۱) تفسیر مظہری: ۲۸۳/۲، (۲) نووی شرح مسلم شریف: ۱۴۵/۲

ضرورتاً امام شافعی علیہ الرحمہ کے قول پر عمل کی گنجائش ہے یا نہیں؟

جہاں تک امام شافعی علیہ الرحمہ کے قول پر ضرورتاً عمل کی گنجائش کا سوال ہے، تو میرے نزدیک نہ تو اس کی ضرورت ہے اور نہ ہی اس کی قطعاً گنجائش ہے؛ اس لیے کہ اگر ضرورت سے مراد اضطرار کی حالت ہے کہ اس کے بغیر زندگی ممکن نہیں ہے، تو ایسی صورت میں خود حالت اضطرار میں شریعت کی جانب سے دی گئی رخصتوں پر عمل کیا جائے گا، نہ کہ امام شافعی کے قول پر۔ حالت اضطرار میں جان بچانے کے لیے بہ قدر ضرورت خنزیر کے گوشت، شراب اور دیگر حرام اشیا کے استعمال کی بھی اجازت ہے، جس کی صراحت کتاب وسنت اور فقہا کے اقوال میں موجود ہے۔ اور اگر ضرورت سے مراد حاجت ہے، تو اس صورت میں کتاب وسنت کے صریح احکام اور علمائے امت کے اتفاق کے بعد امام شافعی علیہ الرحمہ کے قول پر عمل کرنے کی قطعاً گنجائش نہیں ہے۔

تسمیہ عمل ذبح پر واجب ہے یا مذبوح پر؟

اس مسئلہ میں کہ تسمیہ ذبح پر واجب ہے یا مذبوح پر؟ قدرے تفصیل ہے۔ ذبح اختیاری اور ذبح اضطراری: دونوں قسموں میں تسمیہ کا حکم الگ الگ ہے۔ قرآنی آیات، احادیث نبویہ اور کتب فقہ کی عبارتوں پر غور کرنے سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ تسمیہ مذبوح پر واجب ہے، نہ کہ عمل ذبح پر؛ اس لیے کہ آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ میں "ما يذكر اسم الله عليه" کے کھانے اور "مالم يذكر اسم الله عليه" کے نہ کھانے کا حکم ہے، ظاہر ہے کہ لفظ "ما" سے مراد مذبوح ہے، نہ کہ عمل ذبح یعنی جس ذبیحہ پر اللہ کا نام لیا گیا ہو، اس کا کھانا جائز اور جس پر اللہ تعالی کا نام نہ لیا گیا ہو، اس کا کھانا حرام ہے، "تبیین الحقائق" میں ہے: "وهي على الذبيحة". (۱)

"بدائع الصنائع" میں ہے:

"لأن التسمية في الذكاة الإختيارية تقع على المذبوح لا على الآلة."(۲)

(۱) تبیین الحقائق: ۲۸۸/۵، (۲) بدائع الصنائع: ۲۷۸۵/۶

''اس لیے کہ تسمیہ ذکاۃ اختیاریہ میں مذبوح پر ہے، نہ کہ آلہ پر۔''

کچھ لوگوں نے عمل ذبح پر تسمیہ کو واجب قرار دیا ہے، نہ کہ مذبوح پر۔ ان کے پیش نظر شاید ''البحر الرائق'' کی یہ عبارت ہے:

"لأن التسمية في الذكاة الإختيارية مشروعة على الذبح لا على الآلة".

جس میں اس بات کی صراحت ہے کہ تسمیہ عمل ذبح پر ہے؛ لیکن ''البحر الرائق'' کی اس عبارت کے بعد جو عبارت ہے، اس سے اس بات کی وضاحت ہوجاتی ہے کہ ''علی الذبح'' سے مراد مذبوح ہے؛ اس لیے کہ **"لا على الآلة"** کے بعد ہی یہ عبارت ہے۔

"والذبيحة لم تتغير وفي الذكاة الإضطرارية التسمية على الآلة لاعلى الذبيحة والآلة قد تغيرت."(۱)

اور مصدر کو مفعول کے معنی میں لینا عام ہے، بعد کی عبارت سے یہی واضح ہوتا ہے کہ مصدر ''الذبح'' مفعول ''مذبوح'' کے معنی میں ہے اور اس کی تائید بھی دوسری کتابوں کی عبارت سے ہوجاتی ہے۔ کتب فقہ میں ایک عبارت ملتی ہے، جس سے شبہ پیدا ہوتا ہے کہ تسمیہ عمل ذبح پر واجب ہے یا مذبوح پر۔ عبارت یہ ہے:

"ولو سمى فذبح شاتين على التعاقب حلت الأولىٰ دون الثانية، ولو أضجع احداهما فوق الأخرىٰ فذبحهما دفعة واحدة بسكين واحدة وتسمية واحدة حل أكلها."(۲)

یہی جزئیہ البحر الرائق میں حاوی کے حوالہ سے الفاظ کے کچھ فرق کے ساتھ اس طرح نقل کیا ہے:

"وفي الحاوي: جمع العصافير فذبح واحدة وسمى وذبح

(۱) البحر الرائق: ۱۹۱/۸، (۲) البحر الرائق: ۱۹۱/۸

أخرى على أثره بتلك التسمية لا تؤكل، ولو أمر السكين عليهم بتسمية واحدة جاز." (۱)

جو لوگ عمل ذبح پر تسمیہ کو واجب قرار دیتے ہیں، وہ اس عبارت سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ یکے بعد دیگرے ذبح کرنے کی صورت میں چوں کہ عمل ذبح بدل گیا؛ اس لیے پہلا ذبح حلال ہوا اور دوسرا حرام، اور ایک دوسرے پر لٹا کر ذبح کرنے کی صورت میں عمل ذبح ایک ہی رہا، اس لیے دونوں جانور حلال ہیں، اس سے ظاہر ہے کہ تسمیہ عمل ذبح پر ہے، نہ کہ مذبوح پر؛ لیکن اگر سنجیدگی سے غور کیا جائے تو یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ تعاقب کی صورت میں مذبوح متعدد ہونے کی وجہ سے دوبارہ تسمیہ واجب ہوا، نہ کہ عمل ذبح؛ اس لیے کہ عمل ذبح تو حقیقت میں ایک ہی ہے۔ عمل ذبح تو مجلس بدلنے یا بہت زیادہ فاصلہ ہونے پر مختلف ہوتا ہے اور یہاں پر نہ تو مجلس بدلی اور نہ ہی ان دونوں کے درمیان بہت زیادہ فاصلہ ہوا؛ بل کہ یکے بعد دیگرے فوراً دونوں کو ذبح کیا گیا۔

میرے نزدیک دونوں عبارتوں کا مفہوم یہ ہے کہ:

''اگر جانور کو یکے بعد دیگرے اس طرح ذبح کیا کہ ایک کی پوری گردن کاٹنے کے بعد دوسرے جانور کی گردن کاٹی؛ گرچہ ان دونوں کو ایک دوسرے پر لٹا دیا گیا، تو مذبوح کے متعدد ہونے کی وجہ سے تسمیہ بھی متعدد ہوگا، اور پہلا تسمیہ کافی نہیں ہوگا، اور اگر اس طرح ذبح کیا جائے کہ دونوں کے گلے پر بہ یک وقت چھری چلائی جائے اور بہ یک وقت دونوں کی گردن کٹے، تو ایسی صورت میں حکماً دونوں کو ایک تصور کرکے دونوں کے لیے ایک ہی تسمیہ کافی سمجھا جائے گا، اس کی تائید ''تبیین الحقائق'' کی عبارت **"فذبحهما دفعة واحدة بسكين واحدة"** اور البحر الرائق کی عبارت **"ولو أمر السكين عليهم"** سے ہورہی ہے۔ صاحب بدائع نے لکھا ہے کہ ہر ذبیحہ کے لیے الگ الگ تسمیہ پڑھنا ضروری ہے۔ **"ولا بد من أن يجدد لكل ذبيحة تسمية على حدة."**(۲)

(۱) البحر الرائق: ۱۹۲/۸، (۲) بدائع الصنائع: ۲۷۸۷/۶

اس موقع سے اس کی وضاحت بھی مناسب ہے کہ ذبح اختیاری میں تسمیہ کے لیے تین چیزیں ضروری ہیں:

(الف) تسمیہ مذبوح پر ہو۔

(ب) تسمیہ بہ وقت ذبح ہو، تسمیہ اور ذبح کے درمیان زیادہ فاصلہ نہ ہو۔

(ج) تسمیہ متعین جانور پر ہو۔

تسمیہ مذبوح پر ہو

مذبوح پر تسمیہ نہ ہونے کی صورت میں ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔ اس کی صورت یہ ہے کہ کسی شخص نے بسم اللہ پڑھ کر ایک جانور ذبح کیا اور اس کے بعد ہی فوراً دوسرا جانور پہلے ہی تسمیہ سے یہ سمجھ کر ذبح کیا کہ پہلا تسمیہ کافی ہے، تو پہلا ذبیحہ تو حلال ہوگا اور دوسرا حرام؛ اس لیے کہ دوسرے جانور پر تسمیہ نہیں کہا گیا۔ البحر الرائق میں ذخیرہ اور ینابیع کے حوالہ سے نقل کا ہے کہ:

"ولو ذبح شاة فسمى ثم ذبح أخرى فظن أن التسمية الأولىٰ تجزيه منها لم تؤكل."(۱)

اسی طرح اگر کسی نے کسی بکری کو لٹا کر تسمیہ پڑھا اور اس کو چھوڑ دیا، پھر فوراً ہی دوسری بکری بغیر تسمیہ کہے ہوئے ذبح کیا تو یہ ذبح حلال نہیں ہوگا؛ اس لیے کہ اس پر تسمیہ نہیں کہا گیا۔

" حتى لو أضجع شاة، وسمى، ثم تركها وذبح غيرها بالسكين الذى كانه معه ولم يسم عليها لا يحل."(۲)

چوں کہ ذبح اختیاری میں تسمیہ مذبوح پر واجب ہے، نہ کہ آلہ پر؛ اس لیے فقہا نے یہ صراحت کی ہے کہ اگر جانور کو لٹا کر تسمیہ پڑھ دیا، اس کے بعد چھری رکھ دی اور دوسری چھری سے ذبح کیا تو ذبیحہ حلال ہوگا۔

"ولو أضجع شاة ليذبحها وسمى عليها، ثم ألقى السكين

(۱) البحر الرائق: ۱۹۳/۸، (۲) تبیین الحقائق: ۲۸۸/۵

وأخذ سكينا أخرى فذبح به يؤكل؛ لأن التسمية فى الذكاة الاختيارية تقع على المذبوح لا على الآلة، والمذبوح واحد، فلا يعتبر اختلاف الآلة."(۱)

تسمیہ بہ وقت ذبح ہو

تسمیہ مذبوح پر بہ وقت ذبح ہونا چاہیے۔ تسمیہ اور ذبح کے درمیان اتصال ضروری ہے۔ اگر تسمیہ کے بعد مجلس بدگئی، یا کسی ایسے کام میں مشغول ہوگیا، جس سے حکماً مجلس بدل جاتی ہے، مثلاً تسمیہ کے بعد دیر تک گفتگو کرتا رہا، یا کسی دوسرے کام میں مشغول ہوگیا، تو ذبیحہ حلال نہیں ہوگا، اور اگر ان دونوں کے درمیان فاصلہ کم ہو، جس سے بچنا مشکل ہے، مثلاً ایک دو بات کرلی یا پانی پی لیا، تو اس سے مجلس نہیں بدلے گی اور ذبیحہ حلال ہوگا۔

" والمعتبر أن يذبح عقيب التسمية قبل أن يتبدل المجلس، حتى إذا سمى واشتغل بعمل اٰخر من كلام قليل، أو شرب ماء أو أكل لقمة.... ثم ذبح تحل، وإن كان كثيرا لا تحل؛ لأن إيقاع الذبح متصلا بالتسمية بحيث لا يتغلل بينهما بشيئى لا يمكن إلا بحرج عظيم، فاقيم المجلس مقام الاتصال، والعمل القليل لا يقطع المجلس والكثير يقطع."(۲)

صاحب بدائع نے یہ جزئیہ نقل کیا ہے کہ اگر کسی نے بسم اللہ پڑھ کر بکری کو لٹایا اور وہ اپنی جگہ سے کھڑی ہوگئی، پھر دوبارہ اس کو لٹایا، تو اس سے پہلا تسمیہ ختم ہوجائے گا۔

"ولو سمى ثم انقلبت الشاة وقامت من مضجعها، ثم أعادها إلى مضجعها فقد انقطعت التسمية."(۳)

(۱) بدائع الصنائع: ۲۷۸۵/۶، (۲) تبیین الحقائق: ۲۸۸/۵، (۳) بدائع الصنائع: ۲۷۸۶/۶

طول کی تعریف

اب یہ سوال ہوتا ہے کہ طول اور کثیر کی تعریف کیا ہے؟ کتنی دیر تک بات یا اشتغال ہونے سے یہ سمجھا جائے گا کہ مجلس بدل گئی؟ اس سلسلہ میں صاف ستھری بات یہ ہے کہ دیکھنے والوں اور لوگوں کی عادت پر موقوف ہے، دیکھنے والے جس کو قلیل سمجھیں، وہ قلیل ہے، اور جس کو طول سمجھیں، وہ طول ہے۔

تسمیہ متعین جانور پر ہو

تسمیہ مذبوح پر بہ وقت ذبح ہو اور یہ بھی ضروری ہے کہ متعین جانور پر تسمیہ ہو، اگر جانور کی تعیین کے بغیر تسمیہ کہہ دیا گیا، پھر جانور کو ذبح کیا گیا، تو ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔ ''بدائع الصنائع'' میں ہے:

"وعلى هذا الأصل ينبني شرط تعيين المحل بالتسمية في الذكاة الإختيارية."(۱)

اسی پر فقہا نے یہ مسئلہ متفرع کیا ہے کہ اگر کسی نے اپنے جانور کے ریوڑ کو دیکھ کر بسم اللہ پڑھا، اس میں سے ایک جانور کو لے کر ذبح کیا اور یہ سمجھ کر تسمیہ ترک کر دیا کہ پہلا والا تسمیہ کافی ہے، تو چوں کہ اس صورت میں نہ تو تسمیہ بہ وقت ذبح پایا گیا اور نہ ہی مذبوح کی تعیین ہے؛ اس لیے ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔(۲)

ذبح اضطراری میں تسمیہ کا حکم

ذبح اضطراری میں دو چیزیں ضروری ہیں:

(الف) تسمیہ آلہ پر ہو، نہ کہ مذبوح پر، اگر کسی شخص نے بسم اللہ پڑھنے کے بعد تیر یا کتا بدل دیا، اور بغیر دوبارہ تسمیہ پڑھے ہوئے تیر پھینکا، یا کتا چھوڑا تو شکار حلال نہیں ہوگا؛ اس لیے کہ

(۱) بدائع الصنائع: ۲۷۸۶/۶، (۲) حوالہ مذکور: ۲۷۸۶/۶

جس تیر اور کتے سے شکار ہوا، اس پر تسمیہ نہیں کہا گیا۔ اور اگر کسی نے بسم اللہ پڑھ کر ٹرینڈ کتا، یا باز کو چھوڑا، یا تیر پھینکا اور اس سے دو شکار ہو گئے، تو چوں کہ دونوں شکار اس آلہ سے ہوئے ہیں، جس پر بسم اللہ پڑھا گیا ہے، اس لیے دونوں حلال ہوں گے۔

(ب) ذبح اضطراری میں دوسری چیز یہ ضروری ہے کہ تسمیہ تیر پھینکنے، یا جانور چھوڑنے کے وقت ہو، نہ کہ شکار زخمی ہونے کے وقت؛ چناں چہ اگر کسی نے جانور چھوڑنے، یا تیر پھینکنے کے بعد بسم اللہ پڑھا اور شروع میں جان بوجھ کر تسمیہ نہیں پڑھا، تو شکار حلال نہیں ہوگا۔

ذبح اضطراری میں محل کی تعیین ضروری نہیں ہے؛ چناں چہ اگر کسی شکار کو دیکھ کر اس پر تیر پھینکا، یا ٹرینڈ جانور کو چھوڑا اور تیر دوسرے شکار کو لگا، یا جانور نے دوسرے کو زخمی کیا، تو یہ شکار حلال ہوگا۔ یا شکار کے ریوڑ کو دیکھ کر اس پر تیر پھینکا، تو اس صورت میں بھی شکار حلال ہوگا۔(۱)

تسمیہ کے سلسلہ میں ذبح اختیاری اور ذبح اضطراری کے مابین فرق

اوپر کے بیان سے تسمیہ کے سلسلہ میں ذبح اختیاری اور ذبح اضطراری کے مابین فرق بھی واضح ہو گیا، جو مختصراً درج ذیل ہے:

(الف) ذبح اختیاری میں تسمیہ مذبوح پر ہے اور ذبح اضطراری میں آلہ پر۔

(ب) ذبح اختیاری میں تسمیہ بہ وقت ذبح ہے اور ذبح اضطراری میں جانور چھوڑنے اور تیر پھینکنے کے وقت۔

(ج) ذبح اختیاری میں محل کی تعیین ضروری ہے، یعنی کسی متعین جانور پر تسمیہ پڑھنا ہوگا۔ اور ذبح اضطراری میں تسمیہ کے ساتھ محل کی تعیین ضروری نہیں ہے۔

معین ذابح کے لیے تسمیہ کا حکم

ایک سوال یہ رہ جاتا ہے کہ کیا ذابح کا تسمیہ کافی ہے یا معین ذابح کے لیے بھی تسمیہ ضروری

(۱) دیکھئے بدائع الصنائع جلد ششم، تبیین الحقائق جلد پنجم، اور البحر الرائق جلد ہشتم، کتاب الذبائح

ہے، اور معین ذابح سے کیا مراد ہے؟ اس میں تفصیل یہ ہے کہ معین ذابح دو طرح کے ہو سکتے ہیں:

۱۔ ایک وہ معین ذابح ہے، جو ذبح میں بھی شریک ہو، مثلاً ذابح کے ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر چھری چلانے میں مدد کرے، یا ذابح نے کچھ رگوں کو کاٹ کر چھوڑ دیا اور بقیہ ضروری رگوں کو کسی دوسرے شخص نے کاٹا، یہ وہ معین ذابح ہے، جو ذبح میں بھی شریک ہے، اس کا حکم یہ ہے کہ جس طرح ذابح پر تسمیہ واجب ہے، اسی طرح اس پر بھی واجب ہے، ذابح کا تسمیہ اس کے شریک کے لیے کافی نہیں ہے، درمختار میں صریح جزئیہ موجود ہے، جس سے یہ واضح ہے کہ تسمیہ اس معین ذابح پر واجب ہے، جو شریک ذبح ہو۔

"وفيها اراد التضحية فوضع يده مع يد القصاب فى الذبح وأعانه على الذبح سمى كل وجوباً ؛ فلو تركها أحدهما أو ظن أن تسمية أحدهما تكفى حرمت."(۱)

۲۔ معین ذابح کی دوسری قسم ان لوگوں کی ہے، جو ذبح میں شریک نہیں ہیں؛ لیکن جانور کے پیر وغیرہ پکڑنے میں مددگار ہیں، حقیقت میں یہ لوگ وہ معین ذابح نہیں ہیں، جن پر تسمیہ واجب ہے۔

حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے امداد الفتاوی جلد سوم میں، مفتی عزیز الرحمٰنؒ نے فتاوی دار العلوم قدیم جلد ہفتم میں اور مفتی محمود حسن صاحب مدظلہ مفتی دار العلوم دیوبند نے فتاوی محمودیہ میں اور دیگر اکابرین نے اپنے اپنے فتاوی میں ہاتھ پیر پکڑنے والے پر تسمیہ کو واجب قرار نہیں دیا ہے، معین ذابح کا مصداق صرف اس شخص کو قرار دیا ہے، جو ذبح میں ذابح کا شریک بھی ہو۔

آلۂ ذبح کی شرطیں

اب تک ذبح کی حقیقت، اس کی تقسیم، مذبوح اور ذابح کی شرطوں کا بیان تھا، جس میں مشینی ذبیحہ سے قبل سوال نامہ کے تمام سوالوں کا جواب بھی آچکا ہے؛ اب آلۂ ذبح کی شرطوں کو مختصر لفظوں میں بیان کیا جارہا ہے، اس میں بھی ذبح اختیاری اور ذبح اضطراری کے اعتبار سے کچھ فرق ہے۔

(۱) الدر مختار علی ھامش رد المحتار: ۲۱۲/۵

ذبح اختیاری میں آلہ کی تفصیل

ذبح اختیاری میں آلہ کی بنیادی شرط یہ ہے کہ وہ رگوں کو کاٹنے والا ہو، جس سے بہنے والا خون نکل جائے، خواہ لوہے کا ہو، یا دوسری دھات کا۔ اگر رگوں کو کاٹنے کی صلاحیت نہیں ہے، تو لوہے سے بھی ذبح درست نہیں ہے۔ اگر کسی ہتھیار کی دھار کند ہے اور اس سے رگیں کٹ جاتی ہیں، تو ذبح صحیح ہے، ورنہ نہیں؛ اگر ناخن کٹا ہوا ہے یا دانت منھ سے الگ ہے، اور دونوں تیز ہیں، رگوں کو کاٹنے کی صلاحیت ہے، تو ان سے ذبح درست ہے؛ ورنہ نہیں۔ اگر ناخن یا دانت الگ نہیں ہیں، تو ان سے ذبح درست نہیں ہے۔

ذبح اضطراری میں آلہ کی تفصیل

ذبح اضطراری کے آلہ کی دو قسمیں ہیں:

(الف) تیر یا اس طرح کی دھار دار چیزیں۔

(ب) جانور۔

تیر وغیرہ کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ نوک دار ہوں، زخمی کرنے کی صلاحیت ہو، اگر شکار کو زخمی کرنے کی صلاحیت نہ ہو، تو شکار حلال نہیں ہوگا۔ جانوروں سے شکار کے حلال نہ ہونے کی چند شرطیں ہیں، جو درج ذیل ہیں:

(الف) جانور درندہ ذی ناب ہو یا پرندہ ذی مخلب ہو، جس میں زخمی کرنے کی صلاحیت ہو، اگر شکاری جانور نہ تو درندہ ذی ناب ہے اور نہ ہی پرندہ ذی مخلب، تو اس کا کیا ہوا شکار حلال نہیں ہوگا۔

(ب) شکاری جانور نجس العین نہ ہو؛ چناں چہ خنزیر کا کیا ہوا شکار حلال نہیں ہوگا۔

(ج) جانور معلم یعنی ٹرینڈ ہو۔ اگر تعلیم یافتہ جانور نہیں ہے، تو اس کا ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔ کتے کے تعلیم یافتہ ہونے کی علامت یہ ہے کہ اگر شکار کریں، تو اپنے مالک کے لیے روک کر رکھے،

(۱) الغایۃ القصوی: ۴۵۵/۱، (۲) تحفۃ المحتاج علی شرح المنہاج: ۲۱۵/۴، (۳) الشروانی علی تحفۃ المحتاج: ۲۱۵/۴

شکار کو کھائے نہیں۔ اگر شکار سے کچھ کھالیا، تو وہ معلم نہیں۔ بعض لوگوں نے یہ بھی تعریف کی ہے کہ جب مالک بلائے، تو اس کے بلانے پر واپس آجائے؛ لیکن پہلی تعریف صحیح ہے۔

ذی مخلب پرندے مثلاً باز کے معلم ہونے کی علامت یہ ہے کہ جب مالک بلائے، تو واپس آجائے، اس کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ شکار کو مالک کے لیے روکے رکھے۔ اگر شکار کرنے کے بعد کچھ کھالیا، تو بھی اس شکار کا کھانا حلال ہے، بہ شرط یہ کہ مالک جب بلائے، تو وہ واپس آجائے؛ اس لیے کہ تعلیم دینے اور ٹرینڈ کرنے کا مطلب خلاف عادت چیز کا عادی بنانا ہے، اگر جانور خلاف عادت چیز کا عادی ہوگیا، تو اس کو معلم (ٹرینڈ) سمجھا جائے گا۔ کتا کی عادت شکار کو پکڑ کر کھانے کی ہے، اگر اپنی عادت کے خلاف شکار کو اپنے مالک کے لیے روک کر رکھتا ہے، تو وہ معلم سمجھا جائے گا؛ ورنہ نہیں۔ ذی مخلب پرندے باز وغیرہ کی عادت انسان سے دور رہنے اور بھاگنے کی ہے، اگر وہ اپنی عادت کے خلاف بلانے پر واپس آجاتے ہیں، تو معلم سمجھے جائیں گے۔

(د) ایک شرط یہ بھی ہے کہ آلۂ شکار کو بسم اللہ پڑھ کر شکار پر پھینکا جائے۔ اگر دوسری چیز پر بسم اللہ پڑھ کر پھینکا گیا اور شکار کو لگ گیا تو شکار حلال نہیں ہوگا۔ (۱)

مستحبات ومکروہات ذبح

قبل اس کے کہ مشینی ذبیحہ سے متعلق سوال نامہ کا جواب تحریر کروں، ذبح کی مستحب اور مکروہ چیزوں کا مختصراً بیان کردینا مناسب سمجھتا ہوں؛ تاکہ مشینی ذبیحہ سے معلق سوال کا جواب سمجھنے میں سہولت ہو، وہ درج ذیل ہیں:

۱۔ دن میں ذبح کرنا مستحب ہے اور رات میں ذبح کرنا مکروہ ہے؛ اس لیے کہ دن میں ذبح کرنے میں رگیں بھی صحیح کٹ جائیں گی اور جانور کو زیادہ تکلیف بھی نہیں ہوگی۔ اور رات میں غلطی کا اندیشہ ہے، ممکن ہے کہ رگیں صحیح ڈھنگ سے نہ کٹ سکیں اور جانور کو زیادہ تکلیف اٹھانی پڑے۔

---

(۱) ماخوذ از: بدائع الصنائع، البحر الرائق تبیین الحقائق

۲۔ مستحب یہ ہے کہ تیز آلہ سے ذبح کیا جائے، یا آلہ کو تیز کرلیا جائے۔ کند آلہ سے ذبح کرنا، یا جس سے ذبح میں دشواری ہو، اس سے ذبح کرنا مکروہ ہے؛ اس لیے کہ جتنی جلدی اور سہولت سے روح نکل جائے، بہتر ہے۔

۳۔ بکری، خصی اور گائے، بھینس، بیل یا اس طرح کے دیگر جانوروں میں ذبح اور اونٹ میں نحر مسنون ومستحب ہے۔ اور اس کے برعکس مکروہ ہے۔

۴۔ حلقوم کی طرف سے ذبح کرنا مستحب ہے اور گردن کی طرف سے ذبح کرنا مکروہ ہے۔

۵۔ صرف ضروری رگوں کے کاٹنے پر اکتفا مستحب ہے اور کاٹ کر سر کو الگ کرنا مکروہ ہے۔

۶۔ بہ وقت ذبح ذابح اور ذبیحہ کا قبلہ رو ہونا مسنون ومستحب ہے اور ترک قبلہ مکروہ ہے۔

۷۔ مسنون ومستحب یہ ہے کہ ذبح کے بعد جب ذبیحہ ٹھنڈا ہوجائے، حرکت ختم ہوجائے، تو اس کی کھال اتاری جائے، اس سے قبل کھال اتارنا مکروہ ہے۔

۸۔ اطمینان وسکون سے جانور کو مذبوح تک لے جانا مستحب ہے اور کھینچ کر لے جانا مکروہ ہے۔

۹۔ جانور کو لٹانے سے قبل آلہ تیز کرلینا مستحب ہے اور لٹانے کے بعد تیز کرنا مکروہ ہے۔

۱۰۔ بہتر یہ ہے کہ جانور کو بائیں پہلو پر لٹایا جائے، دائیں پہلو پر لٹانا مکروہ ہے۔

۱۱۔ کسی جانور کے سامنے دوسرے جانور کو ذبح کرنا مکروہ ہے، بہتر یہ ہے کہ کسی جانور کے سامنے جانور کو ذبح نہ کیا جائے۔

مشینی ذبائح

سوال نامہ کے بنیادی سوالوں کے جوابات مذکور ہوئے، جن میں ضمناً کچھ اضافی باتیں بھی آگئیں ہیں۔ جہاں تک مشینی ذبیحہ سے متعلق سوالوں کے جوابات کا تعلق ہے، تو چوں کہ مشینی ذبیحہ کی پوری کیفیت اور پوری تفصیل نہ تو معلوم ہے اور نہ ہی سوالوں سے واضح ہے؛ اس لیے جب تک پوری کیفیت اور تفصیل معلوم نہ ہو، کوئی ٹھوس جواب دینا اور صحیح رائے قائم کرنا مشکل ہے، تاہم

مفروضہ سوالوں کے جوابات کتاب وسنت کی روشنی میں دیے جارہے ہیں، اگر تحقیق اس کے برعکس ہو، تو رائے بدل سکتی ہے۔

بٹن دبانے والے کی حیثیت

اس سے قبل کہ مشینی ذبیحہ سے متعلق سوالوں کے جوابات دیے جائیں، ضروری ہے کہ بٹن دبانے والے کی حیثیت متعین کرلی جائے کہ بٹن دبانے والے کی حیثیت فقہا کی اصطلاح میں مباشر کی ہے یا متسبب کی؟ دوسرے لفظوں میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اصل ذابح مشین ہے یا بٹن دبانے والا؟ یا بٹن دبانے والا صرف سبب کا درجہ رکھتا ہے؟

کچھ علما کی رائے یہ ہے کہ اصل مباشر یا ذابح مشین ہے اور بٹن والا صرف سبب کا درجہ رکھتا ہے۔ مشین بٹن دبانے والے کی قوت سے نہیں چلتی ہے؛ بل کہ بجلی کی قوت اور اس کی حرکت سے چلتی ہے اور اسی کی قوت سے جانور ذبح ہوتا ہے، ان حضرات کے نزدیک مشین کے ذریعہ ذبح کا عمل بالکلیہ جائز نہیں ہے۔ اور اس کے ذریعہ ذبح ہونے والا جانور حلال نہیں ہے۔

علما وفقہا کی دوسری رائے یہ ہے کہ بٹن دبانے والے کی حیثیت گرچہ مباشر کی نہیں ہے؛ بل کہ متسبب کی ہے؛ لیکن فعل ذبح کی نسبت بٹن دبانے والے کی طرف کی جائے گی۔ اور ذبیحہ اپنی شرطوں کے ساتھ حلال ہوگا۔ کتب فقہ کی عبارتوں پر غور کرنے سے دوسری رائے صحیح اور اقرب الی الفقہ معلوم ہوتی ہے؛ اس لیے کہ:

(الف) صاحب الاشباہ والنظائر کے اس قاعدۃ، "**إذا اجتمع المباشر والمتسبب أضيف الحكم إلى المباشر**" یعنی جب کسی جگہ مباشر اور متسبب دونوں کا اجماع ہو، تو حکم کی نسبت مباشر کی طرف کی جائے گی" کے ذیل میں حمویؒ نے مباشر اور مسبب کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

"**حد المباشر أن يحصل التلف بفعله من غير أن يتخلل بين فعله، والتلف فعل مختار كذا في الولواجية من كتاب القسمة،**

ويفهم منه أن حدا لمحتسب هو الذى حصل التلف بفعله وتخلل بين فعله والتلف فعل مختار."(۱)

یعنی مباشر اس شخص کو کہیں گے جس کے فعل اور نتیجۂ فعل کے درمیان کسی فاعل مختار کے فعل کا دخل نہ ہو۔ اور متسبب اس شخص کو کہیں گے، جس کے فعل اور نتیجہ محفل کے درمیان کسی فاعل مختار کے فعل کا دخل ہو۔

حموی کی اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں بٹن دبانے والے کی حیثیت مباشر کی ہے، نہ کہ متسبب کی؛ اس لیے کہ بٹن دبانے اور جانور ذبح ہونے کے درمیان کسی فاعل مختار کے فعل کا دخل نہیں ہے، مشین کا دخل ہے، جو غیر مختار اور غیر مکلّف ہے؛ لہذا اصل ذابح بٹن دبانے والے ہی کو سمجھا جائے گا۔

(ب) اگر بٹن دبانے والے کو مباشر نہ مانا جائے؛ بل کہ متسبب تسلیم کیا جائے، تو بھی یہ قاعدہ ہے کہ اگر مباشر مکلّف یعنی احکام شرعی کا مخاطب ہو، تو فعل کی نسبت اس کی طرف کی جاتی ہے اور اگر مباشر غیر مکلّف ہو، تو فعل کی نسبت متسبب کی طرف کی جاتی ہے، زیر بحث مسئلہ میں مشین جو مباشر ہے، وہ مکلّف نہیں؛ لہذا ذبح کی نسبت متسبب یعنی بٹن دبانے والے کی طرف کی جائے گی اور اصل ذابح اسی کو قرار دیا جائے گا۔

(ج) ذبح اختیاری میں محل ذبح یعنی لبہ اور لحیتین کے درمیان چاروں، یا کم از کم تین رگوں کا کاٹنا ضروری ہے، جس کی تفصیل اس سے قبل بیان کی جا چکی ہے، عین ذبح کے وقت انسانی قوت کا صرف ہونا ضروری نہیں ہے، مثلاً جانور کو کھڑا کر کے کسی نے تلوار چلائی اور تلوار نے محل ذبح میں ان رگوں کو کاٹ دیا، جن کا کاٹنا ضروری ہے۔ یا اسپرنگ والی چھری ہے، یا کوئی دوسرا دھار دار ہتھیار ہے، جانور کو سامنے رکھ کر اسپرنگ دبائی اور چھری یا دوسرے ہتھیار نے ٹھیک محل ذبح میں ان رگوں کو کاٹ دیا، جن کا کاٹنا ذبح میں ضروری ہے، تو ان دونوں صورتوں میں میرے خیال سے ذبیحہ

(۱) الاشباہ والنظائر: ۲۳۷

حلال ہوگا؛ گرچہ بہ وقت ذبح تلوار پھینکنے والے یا اسپرنگ دبانے والے کی طاقت صرف نہیں ہورہی ہے۔اسی طرح گرچہ مشین سے جانور ذبح ہوتے وقت انسانی طاقت صرف نہیں ہورہی ہے؛لیکن اس مشین کو چلانے والا انسان ہے؛اس لیے ذبح کی نسبت اس کی طرف کی جائے گی۔

بہ ہرحال راقم الحروف کی رائے ہے کہ مشین سے ذبح ہونے کی صورت میں فعل ذبح کی نسبت بٹن دبانے والے کی طرف کی جائے گی اور اصل ذابح اسی کو قرار دیا جائے گا،اور ذبیحہ اپنی تمام شرطوں کے ساتھ حلال ہوگا۔

مشین سے ذبح شدہ جانور کا حکم

جب بٹن دبانے والے کی حیثیت مباشر اور ذابح کی قرار پائی،تو مشین سے ذبح شدہ جانور کا حکم بھی واضح ہوگیا کہ اگر بٹن دبانے والا مسلمان ہے اور کسی متعین جانور پر، جو سامنے ہے، بسم اللہ پڑھ کر بٹن دباتا ہے اور مشین اس جانور کے محل ذبح یعنی حلقیتین اور لبہ کے درمیان کی چاروں، یا کم ازکم تین رگوں کو کاٹ کر بہنے والا خون نکال دیتی ہے،تو وہ ذبیحہ حلال ہوگا۔یا ایک بڑی چھری ہے، جو بہ یک وقت بہت سے جانوروں کی گردن کاٹتی ہے،ان تمام جانوروں کو سامنے رکھ کر ان تمام پر تسمیہ پڑھ کر کوئی مسلمان بٹن دباتا ہے اور وہ چھری بہ یک وقت آری کی طرح سبھی جانوروں کے گلے کو کاٹ کر خون بہادیتی ہے،تو سبھی جانوروں کو حکماً ایک ذبیحہ قرار دیا جائے گا اور سبھی کے لیے ایک ہی تسمیہ کافی ہوگا،جیسا کہ اس سے قبل ''البحرالرائق'' اور ''تبیین الحقائق'' کے حوالہ سے اس طرح کا جزئیہ نقل کیا جاچکا ہے۔اسی طرح اگر مشین میں متعدد چھریاں لگادی جائیں اور ایک مرتبہ بٹن دبانے کے بعد سبھی چھریاں بہ یک وقت اپنا کام کریں اور چھری کے سامنے جانور رکھ کر تسمیہ پڑھ کر بٹن دنایا جائے،تو بہ یک وقت ذبح ہونے والے سبھی جانور حلال ہوں گے۔ان تمام صورتوں میں بٹن دبانے والے کا تسمیہ کافی ہوگا، جانور کو قابو میں کرنے والے، یا بہ یک وقت ذبح کرنے والے کا تسمیہ ضروری نہیں ہے۔واضح رہے کہ بٹن دبانے والے کو مسلمان ہونا چاہیے، اس سے قبل پوری تفصیل سے یہ بات لکھ چکا ہوں کہ ہمارے اس زمانہ کے اکثر یہود ونصاری ملحد،

دہریہ،سائنس پرست اور بددین ہوچکے ہیں،ان کے ذبیحہ کا اعتبار نہیں ہے۔نیز یہ بھی واضح رہے کہ اس زمانہ میں اگر مشین نے محل ذبح میں ذبح نہیں کیا؛ بل کہ دوسرے حصہ کو کاٹ کر جانور کو ہلاک کردیا،تو ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔چوں کہ مشین سے ذبح کرنے کی صورت میں تکلفات بھی ہیں اور شبہ بھی ہے،اس لیے بہتر یہی ہے کہ اس طریقہ کو ختم کیا جائے اور باقاعدہ چھری سے ذبح کرکے بقیہ مراحل سے گذرنے کے لیے مشین کے حوالہ کردیا جائے۔

ایک مرتبہ بٹن دبانے کے بعد اس سے ذبح ہونے والے تمام جانوروں کا حکم

مشینی ذبیحہ کی ایک صورت یہ ہے کہ بٹن دبانے والے ایک مرتبہ بسم اللہ پڑھ کر بٹن دبادیتا ہے اور وہ چلا جاتا ہے،اس سے جانور یکے بعد دیگرے ذبح ہوتے رہتے ہیں،تو کیا اس طرح سبھی ذبائح حلال ہوں گے؟ بعض حضرات نے تسمیہ عمل ذبح پر قرار دیتے ہوئے مذکورہ صورت کو صحیح مانا ہے اور سبھی ذبائح کو حلال قرار دیا ہے؛ کیوں کہ ایک مرتبہ بٹن دبانے کے بعد جب تک کسی وجہ سے انقطاع نہ ہو،ایک ہی عمل قرار دیا ہے؛لہذا بلا انقطاع اس ایک عمل سے جتنے جانور ذبح ہوں گے،حلال ہوں گے؛لیکن یہ رائے کسی طرح بھی صحیح نہیں ہے،اور کتب فقہ کی صریح عبارتوں کے خلاف ہے؛اس لیے کہ اوپر بدائع الصنائع اور دیگر کتب فقہ کے حوالہ سے بالتفصیل یہ بات واضح کی جاچکی ہے کہ تسمیہ مذبوح پر واجب ہے،نہ کہ عمل پر،اور ہر مذبوح کے لیے علاحدہ علاحدہ تسمیہ پڑھنا ضروری ہے،اس مسئلہ پر کتب فقہ کی صریح عبارتیں نقل کی گئی ہیں اور جن عبارتوں سے دھوکہ ہوا ہے، ان کا جواب اور صحیح مفہوم بھی بیان کیا جاچکا ہے۔نیز بدائع وغیرہ کے حوالہ سے یہ ضابطہ بھی بیان کیا جاچکا ہے کہ تسمیہ متعین جانور پر ضروری ہے؛چناں چہ اگر جانوروں کے ریوڑ پر تسمیہ پڑھا جائے اور اس کے بعد اسی ریوڑ سے کسی جانور کو لے کر دوبارہ تسمیہ پڑھے بغیر ذبح کردیا جائے،تو وہ جانور حلال نہیں ہوگا۔یا کسی جانور کو لٹا کر تسمیہ پڑھ دیا گیا، پھر وہ بھاگ گیا اور اس کی جگہ پر فوراً دوسرا جانور لٹا کر دوبارہ تسمیہ پڑھے بغیر ذبح کردیا گیا،تو پہلا تسمیہ کافی نہیں ہوگا۔اور ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔

ظاہر ہے کہ مشینی ذبیحہ کی مذکورہ صورت میں ذبیحہ مختلف ہے، نیز ذبیحہ متعین بھی نہیں ہے، تو ایک ہی تسمیہ سے سبھی جانوروں کے ذبح کو جب کہ یکے بعد دیگرے ذبح ہوتے ہیں، امر واحد قرار دینا، عقلاً ونقلاً کسی طرح بھی درست نہیں ہے۔

مشین سے جانور ذبح ہوتے وقت تسمیہ کا حکم

مشین سے ذبح ہونے کی ایک صورت یہ بھی ہوسکتی ہے کہ ایک شخص بٹن دبا کر چلا جائے اور دوسرا شخص کھڑے ہوکر جانور کے ذبح کے وقت بسم اللہ کہتا جائے۔ اگر اس طرح ذبح ہوتا ہے، تو یہ صورت صحیح نہیں ہے، مذکورہ شخص کا تسمیہ ذبیحہ کے حلال ہونے کے لیے کافی نہیں ہے اور ذبیحہ حلال نہیں ہوگا؛ اس لیے کہ تسمیہ ذابح کی طرف سے ہونا چاہیے اور مذکورہ صورت میں تسمیہ کہنے والا شخص ذابح نہیں ہے۔

چھری کے ہینڈل پر ہاتھ رکھنے والے کا تسمیہ

اسی طرح اگر کوئی شخص بٹن دبا کر چلا جاتا ہے اور دوسرا مسلمان چھری کے ہینڈل پر ہاتھ رکھ کر تسمیہ پڑھتا جاتا ہے، تو چوں کہ چھری کے چلنے میں اس کے عمل کا کوئی دخل نہیں ہے، نیز اصل ذابح ہینڈل پر ہاتھ رکھنے والا نہیں ہے؛ بل کہ بٹن دبانے والا ہے، اس لیے ہینڈل پر ہاتھ رکھنے والے کا تسمیہ کافی نہیں ہوگا اور اس سے ذبح شدہ سبھی جانوروں کا گوشت حرام ہوگا۔

چھری سے ذبح کرنے کے بعد مشین کے حوالہ کرنا

اگر چھری سے شرعی طور پر ذبح کرنے کے بعد بقیہ مراحل (کھال اتارنے، گوشت کاٹنے وغیرہ) سے گذرنے کے لیے جانور کو مشین کے حوالہ کیا جاتا ہے، تو ایسا کرنا شرعاً صحیح ودرست ہے۔ گوشت کی حلت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا؛ البتہ یہ خیال رہے کہ ذبح کے فوراً بعد مشین کے حوالہ نہ کیا جائے؛ بل کہ ذبیحہ کے ٹھنڈے ہوجانے کے بعد مشین کے حوالہ کیا جائے اور حلال جانوروں کے جو حرام اجزا ہیں، ان کو الگ رکھنے کا انتظام بھی ہو۔

الیکٹرک شاک کے ذریعہ جانور کو نیم بے ہوش کرنا

اگر الیکٹرک شاک کے بعد جانور مردہ نہیں ہوتا؛ بل کہ اس کے اندر حیات باقی رہتی ہے، پھر اس کو شرعی طور پر ذبح کیا جاتا ہے، تو یہ ذبح صحیح ہوگا اور ذبیحہ حلال ہوگا؛ البتہ چوں کہ عموماً جانور شاک کے بعد مرجاتا ہے، یا اس کے ذریعہ بہنے والا خون جسم میں منجمد ہوجاتا ہے، جو ذبح کے بعد پورے طور پر نکل نہیں پاتا ہے؛ اس لیے اس طریقہ سے احتراز کیا جائے، اس طریقہ میں زیادہ ایذا معلوم ہوتا ہے۔

حلق پر چھری چلانے کے بہ جائے لمبائی میں چیرنا

حلق پر چھری چلانے کے بہ جائے حلق کو لمبائی میں اوپر سے نیچے چیرنا صحیح نہیں ہے؛ اس لیے کہ اس صورت میں بہ وقت ذبح جن رگوں کا کاٹنا ضروری ہے، وہ رگیں نہیں کٹ پاتی ہیں۔ اگر بعد میں بھی کاٹا جائے، تو چوں کہ اس صورت کے کاٹنے سے قبل ہی جانور عموماً مرچکا ہوتا ہے؛ اس لیے جانور کے مرنے کے بعد رگوں کا کاٹنا لاحاصل اور بے فائدہ ہے۔

مشینی چھری چلانے والے بٹن کو تیر کی کمان پر قیاس

مشینی چھری چلانے والے بٹن کو تیر کی کمان پر قیاس نہیں کرسکتے ہیں، دونوں میں فرق ہے۔ تیر، کمان کا استعمال ذبح اضطراری میں ہوتا ہے اور مشین کے بٹن کا استعمال ذبح اختیاری میں ہورہا ہے، تیر میں آلہ پر تسمیہ ضروری ہے اور یہاں مذبوح پر۔ تیر جس حصہ کو بھی زخم کرکے خون نکال دے، ذبیحہ حلال ہوگا، اور مشین کی چھری اگر محل ذبح میں ذبح کرکے خون نکالتی ہے، تو ذبیحہ حلال ہوگا؛ ورنہ نہیں۔

بہ وقت ذبح گردن الگ ہونے کا حکم

اگر بہ وقت ذبح گردن الگ ہوجائے، تو بھی ذبیحہ حلال ہوگا؛ البتہ بلا کسی شدید مجبوری کے ایسا کرنا مکروہ ہے، اس سے بچنا چاہیے۔

مشینی ذبیحہ سے متعلق سوالوں کے جوابات کا خلاصہ

۱۔ذبح لغت میں چیرنے، پھاڑنے اور سوراخ کرنے کو کہتے ہیں۔اور اصطلاح شرع میں جانور کی روح نکال کر اس کو ہلاک کر دینے کا نام ذبح ہے؛ تاکہ اس کے گوشت و پوست سے فائدہ اٹھایا جا سکے۔

۲۔ذبح کی دو قسمیں ہیں: اختیاری اور غیر اختیاری۔ذبح اختیاری کو ذبح مقدور علیہ بھی کہتے ہیں۔ذبح اختیاری میں ذبح یعنی لحیتین اور لبہ کے درمیان گلا، ودجان، گلے کے دونوں طرف کی وہ دو رگیں، جن سے خون جاری ہوتا ہے اور مرئی یعنی گلہ کے وہ نلی، جس سے کھانا کھایا جاتا ہے اور پانی پیا جاتا ہے، ان چاروں یا کم از کم ان میں سے تین کا کاٹنا، یا نحر یعنی (سینہ پر ہار پڑنے کی جگہ) پر نیزہ مار کر خون نکلا دینا ضروری ہے، عقر یعنی جسم کے حصہ کو زخمی کر کے خون نکال دینا، ذبح اختیاری میں ذبیحہ کے حلال ہونے کے لیے کافی نہیں ہے، ذبح اختیاری ان تمام جانوروں میں ضروری ہے، جن کو پال کر اپنے سے مانوس کر لیا گیا ہو اور ان کا ذبح اپنی قدرت میں ہو، جب چاہیں اور جس طرح چاہیں، ان کو ذبح کر سکیں۔ذبح غیر اختیاری کو ذبح اضطراری اور ذبح غیر مقدور علیہ بھی کہتے ہیں۔اس میں عقر جائز ہے، کسی تیر یا معلم کتے کے ذریعہ جسم کے کسی بھی حصہ کو زخمی کر کے خون نکال دینے سے جانور حلال ہو جائے گا۔ذبح اضطراری ان تمام جانوروں میں جائز ہے، جو انسان سے مانوس نہ ہوں اور انسان جس طرح چاہے اور جب چاہے، ذبح نہ کر سکتا ہو۔

۳۔ذبح اختیاری کے مواقع میں ذبح غیر اختیاری جائز نہیں ہے، اس پر تقریباً تمام فقہا اور ائمہ کرام متفق ہیں؛ البتہ اگر وہ جانور جن میں ذبح اختیاری ضروری ہے، بدک جائیں اور قابو سے باہر ہو جائیں، تو ذبح اضطراری والا عمل ضرورتاً جائز و درست ہوگا۔

۴۔صحت ذبح کے لیے ضروری ہے کہ جانور بہ وقت ذبح زندہ ہو، اس کی روح محض ذبح، یا نحر، یا عقر کے ذریعہ نکلے اور حرم کا شکار نہ ہو، یہ تو ضروری شرائط مذبوح کے ہیں۔

۵۔ذابح کے لیے ضروری ہے کہ وہ عاقل ہو، خواہ وہ مرد ہو، یا عورت اور بالغ ہو یا نابالغ، بہ شرط یہ کہ نابالغ ممیّز اور عاقل ہو، ذبح کرنے والا مسلمان یا کتابی ہو، ذابح حالت احرام میں نہ ہو؛ بل کہ احرام کی پابندیوں سے آزاد ہو اور ذابح بہ وقت ذبح ذبیحہ پر اللہ کا نام لے، غیر اللہ کا نام بالکل نہ لے اور ذبیحہ پر قصد و ارادہ سے تسمیہ پڑھے۔

۶۔کتابی کا ذبیحہ عقلاً اور قیاساً درست نہیں ہونا چاہیے؛ لیکن چوں کہ کتابی کے ذبیحہ کے سلسلہ میں نصوص صریح ہیں؛ اس لیے کتابی کا ذبیحہ حلال ہے، نص کے مقابلہ میں عقل اور قیاس کا کوئی دخل نہیں ہے، یہ اجماعی مسئلہ ہے۔

۷۔کتابی سے مراد وہ لوگ ہیں، جو کسی آسمانی کتاب پر ایمان رکھتے ہوں، اللہ کے وجود اور کسی نبی کی رسالت کے قائل ہوں، جس کی توثیق اسلام بھی کرتا ہو، اس سے مراد یہود و نصاری ہیں، خواہ وہ عربی ہوں یا عجمی، اور ذمی ہوں یا حربی۔

۸۔اس دور کے اہل کتاب چوں کہ اکثر ملحد، بددین، دہریہ، سائنس پرست اور مذہب بے زار ہیں اور بہ وقت ذبح یا تو اللہ کا نام لیتے ہی نہیں ہیں، یا لیتے ہیں، تو غیر اللہ کا نام بھی شامل کر دیتے ہیں؛ اس لیے اس زمانہ کے نام نہاد یہود و نصاری کا ذبیحہ حلال نہیں ہے، اس سے احتراز کیا جائے۔

۹۔اگر جانور پر بھول سے اللہ کا نام نہ لیا جائے اور جانور ذبح کر دیا جائے، تو ذبیحہ حلال ہوگا، جمہور علما و ائمہ کی رائے یہی ہے، جن میں امام ابو حنیفہ بھی شامل ہیں؛ البتہ امام مالک اس صورت میں بھی ذبیحہ کی حرمت کے قائل ہیں۔اور اگر جان بوجھ کر تسمیہ ترک کر دیا جائے تو جمہور علما اور فقہا کے نزدیک ذبیحہ حرام ہوگا؛ البتہ امام شافعیؒ اس صورت میں بھی حلت کے قائل ہیں۔دلائل کی روشنی میں جمہور کی رائے صحیح ہے۔

۱۰۔متروک التسمیہ عمداً کی حرمت پر سلف کا اجماع ہے۔صاحب ہدایہ نے اجماع کا دعوی کیا ہے، امام شافعیؒ کا اختلاف اجماع سلف کے لیے خارق نہیں ہے۔

۱۱۔امام شافعیؒ کے قول پر عمل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

۱۲۔تسمیہ مذبوح پر واجب ہے؛ نہ کہ عمل ذبح پر، اگر مذبوح متعدد ہوں، تو تسمیہ بھی متعدد ہوگا۔کتب فقہ کی عبارتیں اس مسئلہ میں صریح ہیں۔

۱۳۔تسمیہ جس طرح ذابح کے لیے ضروری ہے، اسی طرح معین ذابح کے لیے بھی ضروری ہے۔معین ذابح سے مراد وہ شخص ہے، جو شریک فی الذبح بھی ہو یعنی چھری چلانے میں مدد کرے۔ ہاتھ پیر پکڑنے والے پر تسمیہ واجب نہیں ہے۔

۱۴۔مشینی ذبیحہ میں بٹن دبانے والے کی حیثیت یا تو مباشر کی ہے، یا متسبب کی ہے؛ لیکن چوں کہ مباشر غیر مکلّف ہے؛ اس لیے عمل ذابح کی نسبت بٹن دبانے والے کی طرف کی جائے گی۔اور بٹن دبانے والا اگر مسلمان ہو اور بسم اللہ پڑھ کر متعین جانور پر بٹن اور مشین کی چھری اس جانور کے محل ذبح یعنی لبّتین اور لبہ کے درمیان کی چاروں رگوں کو کاٹ دے، تو وہ متعین ذبیحہ حلال ہوگا۔اس کے بعد والا ذبیحہ اسی تسمیہ سے حلال نہیں ہوگا۔تسمیہ عمل ذبح پر قرار دیتے ہوئے ایک ہی تسمیہ سے تمام ذبائح کے حلال ہونے کا حکم لگانا درست نہیں ہے؛ اس لیے کہ ذابح کی طرف سے تسمیہ ضروری ہے اور کھڑا ہونے والا ذابح نہیں ہے۔

۱۵۔صرف کھڑے ہو کر تسمیہ پڑھنے والے کا تسمیہ ذبیحہ کے حلال ہونے کے لیے کافی نہیں ہے؛ اس لیے کہ ذابح کی طرف سے تسمیہ ضروری ہے اور کھڑا ہونے والا ذابح نہیں ہے۔

۱۶۔چھری سے باقاعدہ ذبح کرنے کے بعد بقیہ مراحل سے گذرنے کے لیے ذبیحہ کو مشین کے حوالہ کر سکتے ہیں، شرعاً جائز و درست ہے؛ البتہ ذبیحہ کے ٹھنڈے ہونے کے بعد اس کو مشین کے حوالہ کیا جائے اور حلال جانوروں کے جو حرام اجزا ہیں، ان کو علاحدہ رکھنے کا بھی نظم ہو۔

۱۸۔الیکٹرک شاک کے ذریعہ جانور کو بے ہوش کے بعد اگر حیات باقی ہو اور اس کو شرعی طور پر ذبح کر لیا جائے، تو ذبیحہ حلال ہوگا؛ البتہ چوں کہ عموماً جانور مرجاتا ہے یا خون جم جاتا ہے، جو ذبح کے بعد پورے طور پر نہیں نکل پاتا ہے؛ اس لیے اس طریقہ سے احتراز کیا جائے۔

۱۹۔حلق پر چھری چلانے کے بہ جائے حلق کی نلی کو لمبائی میں اوپر سے نیچے چیرنا، صحیح نہیں

ہے؛ اس لیے کہ اس صورت میں جن رگوں کا کاٹنا ضروری ہے، وہ نہیں کٹ پاتی ہیں، یا جانور کے مرجانے کے بعد کاٹا جاتا ہے، جو بے فائدہ ہے۔

۲۰۔مشینی چھری چلانے والے بٹن کو تیر کی کمان پر قیاس نہیں کر سکتے ہیں؛ اس لیے کہ تیر کا استعمال ذبح اضطراری میں ہوتا ہے اور مشینی چھری چلانے والے بٹن کا استعمال ذبح اختیاری میں۔

۲۱۔اگر بہ وقت ذبح گردن الگ ہو جائے، تو بھی ذبیحہ حلال ہوگا؛ البتہ بلا کسی مجبوری کے ایسا کرنا مکروہ ہے۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁

(۱۹)

اشتراط فی النکاح

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اشتراط فی النکاح

الحمد لله رب العالمين، والصلوٰة والسلام على سيد المرسلين. امابعد!

نکاح، عبادت اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے، جس کا سلسلہ حضرت آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے جاری ہے، اور قیامت تک جاری رہے گا؛ بل کہ ان شاء اللہ تعالیٰ جنت میں بھی یہ سلسلہ جاری ہوگا۔ یہ مرد اور عورت کے درمیان انجام پانے والا قابل احترام عقد ہے، جس سے عائلی زندگی کا آغاز ہوتا ہے۔ نکاح کے نتیجہ میں میاں بیوی: دونوں پر کچھ ذمہ داریاں عاید ہوتی ہیں، اور دونوں کو کچھ حقوق حاصل ہوتے ہیں، ان حقوق کی حفاظت میاں بیوی دونوں کے درمیان الفت و محبت پیدا ہونے اور اس رشتہ کا مستحکم و پائے دار بنانے کے لیے شریعت نے کچھ شرطیں عاید کی ہیں، جن کی رعایت کیے بغیر عائلی حقوق کا مکمل تحفظ نہ ہو سکے گا۔

اس سلسلہ میں اسلامک فقہ اکیڈمی کی طرف سے ''اشتراط فی النکاح'' کے عنوان سے سوال نامہ آیا ہے، جو قابل قدر ہے، سوال نامہ میں شرائط نکاح سے متعلق چند سوالات کیے گیے ہیں، جن کے جوابات مطلوب ہیں، ان سوالات کے جوابات دینے سے قبل چند باتیں تمہیدی طور پر ذکر کی جاتی ہیں، جن سے جوابات کے سمجھنے میں کافی سہولت ہوگی۔

المبحث الاول

ارکانِ نکاح

نکاح کے دو رکن ہیں: (۱) ایجاب، (۲) قبول۔

اگر صرف ایجاب ہو، اور قبول نہ ہو، یا قبول ہو، اور ایجاب نہ ہو، تو نکاح صحیح ومنعقد نہیں ہوگا۔ عاقدین میں سے پہلے جو بھی کلام کرے، اس کے کلام کو ایجاب، اور دوسرے کے کلام کو قبول کہتے ہیں۔

المبحث الثانی

شرائط صحتِ نکاح

صحت نکاح کے لیے کچھ شرائط ہیں، جن کے بغیر نکاح صحیح نہیں ہوگا، وہ درج ذیل ہیں:

پہلی شرط

یہ ہے کہ عاقدین عاقل ہوں، اگر وہ مجنون ہیں، تو ان کا کیا ہوا نکاح صحیح ومنعقد نہیں ہوگا۔

دوسری اور تیسری شرط

یہ ہے کہ وہ بالغ اور آزاد ہوں، نابالغ اور غلام اپنے ولی اور آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کرلیں، تو نکاح ولی اور آقا کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ اگر ولی اور آقا اجازت دے دیں، تو نکاح صحیح ہوگا؛ ورنہ صحیح نہیں ہوگا۔

چوتھی شرط

یہ ہے کہ لڑکا اور لڑکی: دونوں مسلمان ہوں، یا لڑکی کم از کم اہل کتاب میں سے ہو۔ کتابیہ لڑکی سے مسلم لڑکے کا نکاح اصلاً جائز ہے؛ لیکن چوں کہ فتنہ کا اندیشہ زیادہ ہے؛ اس لیے کتابیہ سے نکاح کرنے سے احتراز ہی کرنا چاہیے؛ البتہ مسلم عورت کا نکاح کتابی مرد سے؛ جب تک وہ مسلمان نہ ہوجائے، جائز نہیں ہے۔

پانچویں شرط

یہ ہے کہ عورت محل نکاح ہو، یعنی ان عورتوں میں سے نہ ہو، جن سے نکاح شرعاً حرام ہے، اس میں محرمات کی تمام صورتیں شامل ہیں۔

چھٹی شرط

یہ ہے کہ عاقدین میں سے ہر ایک، یا اس کا ولی، یا وکیل دوسرے کے کلام کو سنے، اگر ایک نے سنا اور دوسرے نے نہیں سنا، تو نکاح منعقد نہیں ہوگا۔

ساتویں شرط

ساتویں شرط شہادت ہے، کم از کم دو عاقل، بالغ، آزاد اور مسلمان مرد، یا ایک مرد، اور دو عورتوں کی موجودگی میں ایجاب وقبول ضروری ہے؛ اس کے بغیر نکاح صحیح ومنعقد نہیں ہوگا۔

آٹھویں شرط

یہ ہے کہ دونوں شاہد عاقدین کے کلام کو ایک ساتھ سنیں۔ اگر ایک کے کلام کو ایک مجلس میں، اور دوسرے کے کلام کو دوسری مجلس میں سنا، تو نکاح صحیح ومنعقد نہیں ہوگا۔

نویں شرط

یہ ہے کہ ایجاب وقبول: دونوں ایک ہی مجلس میں ہوں۔ اگر ایجاب وقبول کی مجلس بدگئی، ایک مجلس میں ایجاب ہوا، اور دوسری مجلس میں قبول، تو نکاح صحیح ومنعقد نہیں ہوگا، یہی وجہ ہے کہ ٹیلی فون پر نکاح صحیح نہیں ہوتا ہے؛ کیوں کہ ٹیلی فون پر نکاح کرنے کی صورت میں ایجاب وقبول کی مجلس ایک نہیں ہوتی ہے۔

دسویں شرط

یہ ہے کہ قبول ایجاب کے مخالف نہ ہو۔ مثلاً کسی نے یہ کہا کہ: میں نے اپنی لڑکی کا نکاح تم سے ایک ہزار روپے مہر پر کیا، دوسرے نے یہ کہا کہ: میں نے قبول کیا؛ لیکن مہر کو قبول نہیں کیا، تو اس صورت میں نکاح منعقد نہیں ہوگا۔

گیارھویں شرط

یہ ہے کہ نکاح کی اضافت عورت کی طرف سے مکمل طور پر، یا ایسے عضو کی طرف ہو، جس سے کل جسم کی تعبیر ہوتی ہو، مثلاً سر کی طرف اضافت ہو۔

بارھویں شرط

یہ ہے کہ لڑکا اور لڑکی: دونوں معلوم و متعین ہوں۔ اگر ان دونوں میں سے کوئی بھی معلوم و متعین نہ ہو، تو نکاح صحیح و منعقد نہیں ہوگا۔ مثلاً کسی کے پاس دو لڑکیاں ہوں، اور وہ بہ وقت ایجاب یہ کہے کہ: میں نے اپنی لڑکی کو تمھاری زوجیت میں دیا، تو چوں کہ اس صورت میں لڑکی متعین نہیں ہے؛ اس لیے نکاح صحیح نہیں ہوگا۔

تیرھویں شرط

یہ ہے کہ بالغہ لڑکی کی رضامندی سے نکاح کیا جائے، اگر اس کی اجازت و رضامندی کے بغیر ولی نے نکاح کر دیا، تو نکاح صحیح و منعقد نہیں ہوگا۔

چودھویں شرط

چودھویں شرط تابید ہے، یعنی نکاح میں کوئی ایسا لفظ نہ ہو، جس سے مدت نکاح کی تعیین ہوتی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ نکاح متع اور نکاح موقت حرام ہے؛ کیوں کہ ان دونوں میں نکاح ایک خاص مدت کے لیے ہوتا ہے، جو صحیح نہیں ہے۔

پندرھویں شرط

یہ ہے کہ ایجاب وقبول کسی کی مشیت، یا کسی بھی چیز پر موقوف نہ ہو۔ اگر کسی لڑکی نے یہ کہا کہ: میں نے اپنے آپ کو تمھاری زوجیت میں دیا، اگر میرے والد چاہیں، یا فلاں شخص آجائے، لڑکے نے قبول کرلیا، یا لڑکی نے ایجاب مطلقاً کیا، اور لڑکے نے کہا کہ: میں نے قبول کیا، اگر میرے والد چاہیں، یا فلاں شخص آجائے، تو ان صورتوں میں نکاح نہیں ہوگا۔

سولھویں شرط

یہ ہے کہ نکاح میں خیار شرط، یا خیار عیب کی قید نہ ہو۔ اگر خیار عیب، یا خیار شرط کی قید لگادی گئی، تو نکاح صحیح و منعقد نہیں ہوگا۔

المبحث الثالث

نکاح کے آثار و مقتضیات

شرائط صحتِ نکاح کو مختصراً ذکر کرنے کے بعد نکاح کے آثار و مقتضیات ذکر کیے جاتے ہیں، جن سے شرط فاسد اور شرط صحیح کے سمجھنے میں سہولت ہوگی۔

کچھ کے آثار و مقتضیات اور ثابت شدہ حقوق ہیں، جن میں سے کچھ زوجین کے مابین مشترک ہیں، کچھ شوہر کے ساتھ خاص ہیں، اور کچھ بیوی کے ساتھ۔

مشترک حقوق

جو حقوق میاں بیوی، دونوں کے مابین مشترک ہیں، وہ درج ذیل ہیں:

اول : نکاح صحیح و لازم کے بعد میاں بیوی (جو پہلے ایک دوسرے کے لیے حرام تھے، چھونا، شہوت کے ساتھ دیکھنا، جسم کے کسی بھی حصہ سے استمتاع حرام تھا) ایک دوسرے کے لیے حلال ہوجاتے ہیں۔ شہوت کے ساتھ ایک دوسرے کو دیکھنا، چھونا جسم کے ہر حصہ سے فائدہ اٹھانا، جائز ہوجاتا ہے؛ بہ شرط یہ کہ کوئی مانع شرعی موجود نہ ہو، اگر کوئی مانع شرعی موجود ہو، تو استمتاع حرام ہے، مثلاً حالت حیض میں بہ نص قرآنی ہم بستری حرام ہے، یا پچھلے راستہ میں ہم بستری شرعاً حرام ہے۔ دونوں کی حرمت کی وجہیں بھی کتابوں میں اپنے اپنے مقام پر موجود ہیں۔

دوم : حسن معاشرت اس میں بھی میاں بیوی دونوں مشترک ہیں۔ حسن معاشرت کا مطلب یہ ہے کہ دونوں باہم اچھی گفتگو، ایک دوسرے کی رائے کا احترام، عفو و درگذر، بھلائی کے کاموں میں ایک دوسرے کا تعاون، مشقت میں ڈالنے والی، اور باہم شقاق و نفاق پیدا کرنے والی چیزوں کو دور کرکے ایک دوسرے کو خوش کرنے کی کوشش کریں۔

سوم : نکاح صحیح کے نتیجہ میں حرمت مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے، دونوں کے اصول و فروع ایک دوسرے کے لیے حرام ہوجاتے ہیں۔

چہارم : دونوں ایک دوسرے کے ترکہ کے وارث ہوتے ہیں۔

پنجم : جو اولاد ہوتی ہے، وہ ثابت النسب ہوتی ہے، اولاد اپنے ماں باپ کے، اور والدین اپنی اولاد کے ترکہ کے وارث ہوتے ہیں۔

شوہر کے حقوق

مذکورہ بالا وہ حقوق تھے، جن میں میاں بیوی دونوں مشترک تھے، اب وہ حقوق بیان کیے جارہے ہیں، جو شوہر کے ساتھ خاص ہیں، اور وہ تین ہیں:

اول : شریعت کے حدود میں رہتے ہوئے شوہر کی اطاعت بیوی پر شرعاً واجب ہے۔ اگر بیوی شوہر کی اطاعت نہیں کرتی ہے، تو وہ گناہ گار ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ اگر شوہر کی اجازت و رضامندی کے بغیر اس کے گھر سے نکل جاتی ہے، تو وہ ناشزہ ہے، اس کا نفقہ ساقط ہوجاتا ہے۔

دوم : بیوی پر ضروری ہے کہ شوہر کی اطاعت کرے، اور بلا اجازت اس کے گھر سے باہر نہ نکلے، اگر کسی ضرورت سے باہر جانا ہو، تو اجازت لے لے۔ گھر میں رہ کر گھریلو جو کام ہیں، مثلاً اولاد کی تربیت، شوہر کے مال اور اپنے نفس کی حفاظت، ان کو انجام دے، شوہر کو شرعاً یہ اختیار ہے کہ بیوی کو گھر سے باہر جانے سے روک دے۔

سوم : شوہر کو یہ حق حاصل ہے کہ اگر بیوی شریعت کے حدود میں رہتے ہوئے اس کی اطاعت نہیں کرتی ہے، یا خلاف شرع کوئی کام کرتی ہے، تو اس کو مناسب تنبیہ کرے، جس کی ترتیب یہ ہے کہ پہلے قرآن وحدیث کے ذریعہ اس کو نصیحت کرے، پھر بستر علاحدہ کردے، اگر اس سے بھی باز نہ آئے، تو ہلکا پھلکا مار بھی سکتا ہے، اگر مار بھی نفع بخش نہ ہو، تو دونوں طرف سے بااثر لوگوں کے سامنے معاملہ رکھ کر ان کے ذریعہ اصلاح کی کوشش کرے۔

بیوی کے حقوق

نکاح صحیح کے نتیجہ میں جس طرح شوہر کے کچھ حقوق بیوی پر عاید ہوتے ہیں، اسی طرح

بیوی کے بھی کچھ حقوق شوہر پر عاید ہوتے ہیں، بیوی کے حقوق بھی شوہر پر تین ہیں:

اول : پہلا حق عدل وانصاف ہے، شوہر پر لازم ہے کہ بیوی کے حقوق کی ادائے گی، اور اس کے ساتھ معاملہ کرنے میں انصاف سے کام لے، اس کو نقصان نہ پہنچائے۔ اسی انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ: اگر ایک سے زاید بیویاں ہوں، تو ان کے درمیان خوراک و پوشاک اور شب گذاری میں برابری کرے۔ کسی کے ساتھ ناانصافی اور اس کی حق تلفی جائز نہیں ہے۔

دوم : بیوی کا مہر شوہر پر لازم ہے، یہ اس کا حق واجب ہے، جو بغیر اس کے معاف کیے ہوئے کسی بھی حال میں معاف نہیں ہوتا ہے۔ ہم بستری، یا خلوت صحیحہ کے بعد طلاق دے، اور مہر بہ وقت عقد متعین ہو، تو پورا مہر مسمّٰی، اور مہر متعین نہ ہو، تو مہر مثل واجب ہے، اور اگر خلوت صحیحہ سے قبل طلاق دے دے، اور مہر متعین ہو، تو نصف مہر، اور مہر متعین نہ ہو، تو متعہ واجب ہے۔

سوم : شوہر پر بیوی کا نفقہ لازم ہے، نفقہ میں کھانا، کپڑا، اور مکان ہے، جو دونوں کے حالات کو سامنے رکھ کر متعین کیا جائے گا۔(۱)

دونوں کے مشترک اور خاص حقوق و آثار ملا کر کل گیارہ ہوئے۔ دوسری کتابوں میں ان کے علاوہ بھی کچھ بیان کیے گیے ہیں، جن کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہے۔

المبحث الرابع

شرط صحیح اور شرط فاسد کی تعریف

اسی ضمن میں یہ بحث بھی آتی ہے کہ شرط صحیح اور شرط فاسد کسے کہتے ہیں؟

شرط صحیح کی تعریف

شرط صحیح جمہور علما وفقہا کے نزدیک وہ شرط ہے، جو مقتضائے عقد کی جز ہو، مثلاً ایسے مکان کی شرط لگائی جائے، جو میاں بیوی دونوں کے لائق ہو، یا مقتضائے عقد کے لیے مؤکد ہو، جیسے مہر

(۱) أحکام الأسرة فی الاسلام للاستاذ محمد مصطفیٰ شلبی :۳۳۶-۴۵۷

کے لیے کفیل کی شرط لگادی جائے کہ مہر کی ادائے گی کی ذمہ داری مثلاً لڑکے کے والد لے لیں، یا فلاں شخص اس کا ذمہ دار بن جائے، یا اس کی ادائے گی کے وجوب پر کوئی دلیل یعنی کوئی نص، یا عرف موجود ہو، مثلاً عورت یہ شرط لگادے کہ: مہر کا کچھ جز شوہر فوراً ادا کردے، یہ سب شرطیں صحیح ہیں۔

گویا کہ چار چیزیں عقد صحیح کے تحت آتی ہیں:

(الف) مقتضائے عقد کا جز ہو۔

(ب) مقتضائے عقد کے لیے مؤکد ہو۔

(ج) اس کے جواز پر کوئی نص ہو۔

(د) اس کی ادائے گی کے وجوب پر عرف ہو۔

''الاحوال الشخصیہ للامام محمد ابوزھرۃ'' میں شروط صحیحہ کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے:

"(القسم الثالث) الشروط الصحيحة، وهي عندالجمهور الشروط التي تكون جزءًا من مقتضى العقد كاشتراط مسكن يليق بها و به، أو تكون مؤكدة لمقتضى العقد كاشتراط كفيل بالمهر، أو يقوم الدليل على وجوب الوفاء به من نص أو عرف كاشتراط تعجيل جزء من المهر." (۱)

شرط فاسد کی تعریف

شرط صحیحہ کے خلاف جو شرط ہے، وہ شرط فاسد ہے، یعنی ایسی شرط ہے، جو نہ تو مقتضیات عقد میں سے ہے، نہ مقتضائے عقد کے لیے مؤکد ہے، اور نہ ہی اس کی ادائے گی کے وجوب پر کوئی دلیل قائم ہے، وہ شرط فاسد ہے، جمہور فقہا اور علما کے نزدیک شرط فاسد کی یہی تعریف کی گئی ہے۔

"(والقسم الثاني) قسم يلغى فيه الشرط، ويصحح النكاح، وهو عند جمهور الفقهاء كل شرط لايكون من مقتضى العقد، ولا

(۱) الاحوال الشخصیۃ: ۱۵۹

مؤكدًا لمقتضاه، ولم يقم دليل من الشارع على وجوب الوفاء به من نص أو أثر أو عرف مشهور، فكل شرط لايكون كذلك ولايكون مؤقتا للصيغة يكون لاغيا يبطل ولا يؤثر في صحة العقد."

هذا مسلك جمهور الفقهاء في تعريف الشرط الفاسد الذي يلغى ولايؤثر في العقد." (۱)

علامہ ابن الہمام ''شرح فتح القدیر'' میں شرط فاسد کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں:

"هو إشتراط ماليس مقتضى العقد." (۲)

یعنی ایسی چیز کی شرط لگانا، جو عقد کا مقتضا نہ ہو، شرط فاسد ہے۔

شرط فاسد کی تعریف یہ بھی کی جاتی ہے کہ: ایسی شرط جس کے نتیجہ میں امر مشروع سے ممانعت ہوتی ہو، شرط فاسد ہے، مثلاً بیوی کو اپنے ساتھ سفر میں لے جانا، یا کسی دوسری عورت سے نکاح کرنا امر مشروع ہے، اگر بہ وقت نکاح یہ شرط لگادی جائے کہ شوہر بیوی کو سفر میں نہیں لے جائے گا، یا دوسری عورت سے شادی نہیں کرے گا، تو یہ شرط فاسد ہے۔ ''بنایہ'' میں ہے:

"وإن كان شرط عدم المسافرة أو عدم التزوج فهو فاسد؛ لأن فيه المنع عن الأمر المشروع." (۳)

کوئی ایسی شرط لگانا، جس سے تحلیل حرام، یا تحریم حلال لازم آئے، شرط فاسد و باطل ہے۔

حدیث شریف میں آتا ہے:

''مسلمانوں کے درمیان صلح جائز ہے؛ البتہ ایسی صلح جائز نہیں ہے، جس میں حلال کو حرام، اور حرام کو حلال قرار دیا جائے''۔

"الصلح جائز بين المسلمين زاد أحمد الا صلحا حرم حلالا وأهل حراما."

''بذل المجہود'' میں اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے تحریم حلال کی مثال یہ دی ہے کہ

(۱) حوالہ مذکور: ۱۵۸، (۲) شرح فتح القدیر، فصل فی المحرمات: ۳/۲۵۰، (۳) بنایہ: ۴/۲۲۴

عورت شوہر سے یہ مصالحت کرے کہ وہ اس کو طلاق نہیں دے گا، یا اس کی زوجیت میں رہتے ہوئے دوسری عورت سے نکاح نہیں کرے گا، یا اس کی سوکن کے پاس رات نہیں گذارے گا۔

اور تحلیل حرام کی مثال یہ دی ہے کہ ایسی باندی سے وطی کی مصالحت ہو، جس سے وطی نہیں ہے، یا کسی کے مال کھانے پر مصالحت ہو، جو اس کے لیے حلال نہیں ہے۔ اس طرح کی صلح اور اس طرح کی شرط شرعاً باطل ہے۔

"والصلح الذی یحرم الحلال کمصالحة الزوجة للزوج علی أن لایطلقها، أو لایتزوج علیها، أو لا یبیت عند ضرتها. والذی یحلل الحرام کان یصالحه علی وطئ امة لایحل له وطؤها، أو أکل مال لایحل له أو نحو ذلک."(۱)

اسی طرح کوئی ایسی شرط لگانا، جو مقتضیات عقد نکاح (جن کا بیان اوپر المبحث الثالث کے تحت گذر چکا) کے خلاف ہو، شرط فاسد ہے، مثلاً یہ شرط لگادی جائے کہ کسی کو بھی ایک دوسرے سے انتفاع کا حق نہیں ہوگا، یا ان دونوں کے درمیان وراثت جاری نہیں ہوگی، یا بیوی کا مہر واجب نہیں ہوگا، یا بیوی شوہر کو مکان دے، یا کچھ اور دے، یا نکاح کسی متعین مدت کے لیے ہو۔ اس طرح کی شرطیں مقتضیات عقد کے خلاف ہونے کی وجہ سے فاسد ہیں۔ صاحب ہدایہ نے جہاں پر نکاح مؤقت کا حکم بیان کرتے ہوئے امام زفرؒ کا قول صحت نکاح کا نقل کیا ہے، وہیں پر صاحب عنایہ نے امام زفرؒ کے قول کی وجہ ان الفاظ میں بیان کی ہے:

"لأن التوقیت شرط فاسد، لکونه مخالفا لمقتضی عقد النکاح، والنکاح لایبطل بالشروط الفاسدة." (۲)

اس لیے کہ توقیت یعنی وقت کی تحدید مقتضائے عقد نکاح کے خلاف ہونے کی وجہ سے شرط فاسد ہے، اور نکاح شروط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتا ہے۔

(۱) بذل المجهود: ۱۵/۲۷۲، (۲) عنایہ علی هامش ہدایہ: ۳/۲۴۹

المبحث الخامس

شرط فاسد کا حکم اور صحت نکاح پر اس کا اثر

تقریباً سبھی کتب فقہ معتبرہ اور متداولہ میں یہ صراحت موجود ہے کہ نکاح شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتا ہے؛ اس لیے کہ "المبحث الثانی" کے تحت صحت نکاح کی جو شرطیں بیان کی گئی ہیں، ان میں نکاح کا شروط فاسدہ سے خالی ہونا نہیں ہے، یہ ایک امر زائد ہے؛ البتہ شرط ہی باطل ہوجاتی ہے۔ اگر نکاح شرط فاسد کے ساتھ کیا گیا، تو شرط کا اعتبار نہیں ہوگا؛ البتہ اگر نکاح کو کسی شرط پر معلق کیا، تو نکاح منعقد نہیں ہوگا، مثلاً کسی شخص نے ایجاب کے بعد یہ کہا کہ: میں نے قبول کیا، اگر میرے والد چاہیں، یا میرا لڑکا آجائے، تو اس صورت میں نکاح ہی صحیح نہیں ہوگا۔

"(ولکن لایبطل) النکاح (بالشرط الفاسد و) إنما (یبطل الشرط دونه) یعنی لو عقد مع شرط فاسد لم یبطل النکاح؛ بل الشرط بخلاف مالو علقه بالشرط."(۱)

المبحث السادس

کس طرح کی شرط پورا کرنا ضروری ہے، اور کس طرح کی نہیں؟

جو شرطیں عقد نکاح میں لگائی جاتی ہیں، ان کی کیا حیثیت ہے، اور صحت نکاح پر ان کا کیا اثر پڑتا ہے، ان کو پورا کرنا ضروری ہے، یا نہیں؟ اس پر بہت ہی اچھی بحث علامہ ابن قدامہ حنبلی نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب "المغنی" میں کی ہے، انھوں نے تمام شرطوں کو تین قسموں میں تقسیم کرتے ہوئے ہر ایک کا حکم علاحدہ علاحدہ بیان کیا ہے، ان تینوں قسموں اور ان کے احکام کو مختصراً ذیل میں ذکر کیا جاتا ہے:

(۱) بعض وہ شرائط، جو خود بھی باطل ہیں، اور ان سے نکاح بھی باطل ہوجاتا ہے، مثلاً

(۱) الدر المختار علی هامش رد المحتار، فصل فی المحرمات: ۲/۲۹۵

نکاح میں وقت کی تعیین وتحدید کی شرط، یعنی بہ وقت نکاح ایجاب، یا قبول میں یہ شرط لگادی جائے کہ اتنے دنوں، یا اتنے سال کے لیے نکاح ہورہا ہے، جیسا کہ نکاح متعہ، یا نکاح مؤقت میں ہوتا ہے، یا نکاح کو کسی شرط پر معلق کیا، مثلاً یہ کہا کہ: میں نے تم سے نکاح کیا، اگر میری ماں راضی ہوجائے، یا فلاں شخص راضی ہوجائے، یا نکاح میں خیار کی شرط لگادی جائے، خواہ دونوں کے لیے یہ شرط ہو، یا ان میں سے کسی ایک کے لیے۔ یہ سب شرطیں خود بھی باطل ہیں، اور ان سے نکاح بھی باطل ہوجاتا ہے۔ **فهذه شروط باطلة في نفسها ويبطل بها النكاح.**

(۲) بعض وہ شرطیں ہیں، جو مقتضیات عقد نکاح کے خلاف ہیں، مثلاً شوہر نے یہ شرط لگادی کہ بیوی کا مہر اس پر نہیں ہوگا، یا اس کا نفقہ نہیں دے گا، یا اگر مہر دے دیا ہے، تو اس کی واپسی کی شرط لگادی، یا یہ شرط لگادی کہ دوسری بیویوں کی باری سے کم، یا زیادہ اس کو دے گا، یا ایک ہفتہ میں صرف ایک مرتبہ اس کے پاس جائے گا، یا دن میں اس کے پاس جائے گا، رات میں نہیں، یا یہ شرط لگادی کہ بیوی اس پر خرچ کرے، یا اس کو کچھ دے، یا بیوی نے یہ شرط لگادی کہ شوہر اس سے وطی نہیں کرے گا، یا وہ عزل کرے گا۔ یہ اور اس طرح کی دیگر شرطیں شرعاً باطل ہیں۔ اس طرح کی شرطوں کے باطل ہونے کی دو وجہیں بیان کی گئی ہیں: ایک تو یہ کہ یہ مقتضیاتِ عقد کے خلاف ہیں، اور دوسری وجہ یہ کہ ان کے ذریعہ عقد سے واجب ہونے والے حقوق عقد کے منعقد ہونے سے قبل ساقط ہوجارہے ہیں۔

"فهذه الشروط كلها باطلة في نفسها؛ لأنها تنافي مقتضى العقد، ولانها تتضمن إسقاط حقوق تجب بالعقد قبل انعقاده فلم يصح."

البتہ ان شرطوں کی وجہ سے نکاح باطل نہیں ہوگا؛ بل کہ نکاح صحیح ومنعقد ہوگا؛ اس لیے کہ شرائط صحت نکاح میں سے نکاح کو شروط فاسدہ سے خالی ہونا نہیں ہے؛ بل کہ یہ امر زائد ہیں، جن کی وجہ سے نکاح کی صحت پر اثر نہیں پڑے گا۔

(۳) بعض وہ شرطیں ہیں، جو نہ تو مقتضیات عقد نکاح میں سے ہیں، اور نہ ہی مقتضیات عقد نکاح کے خلاف ہیں، نہ مقتضیات عقد کے لیے مؤکد ہیں، اور نہ ہی ان کے جواز پر کوئی دلیل قایم ہے؛ البتہ ان کا فائدہ عورت کو پہنچتا ہے، جو غیر مشروط نکاح کی شکل میں نہیں پہنچتا، مثلاً عورت پر شرط لگادے کہ شوہر اس کو اس کے گھر، یا اس کے شہر سے باہر نہیں لے جائے گا، یا اس کو سفر میں نہیں لے جائے گا، یا اس کی زوجیت میں رہتے ہوئے دوسری عورت سے نکاح نہیں کرے گا۔ یہ اور اس طرح کی شرطوں کو پورا کرنا امام احمد بن حنبل، حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ اور دیگر بعض صحابہؓ اور تابعین کے نزدیک واجب ہے۔ اور امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور بعض صحابہ، تابعین کے نزدیک اس طرح کی شرطیں فاسد ہیں، ان کا اعتبار نہیں ہے۔

علامہ ابن قدامہ نے دونوں طرف کے دلائل بھی پیش کیے ہیں، اور دلائل پر نقد وجرح بھی کیا ہے، پوری تفصیل کے لیے دیکھیے: "المغنی"۔(۱)

پہلی دونوں صورتوں میں تو اتفاق ہے۔ پہلی صورت میں بالاتفاق شرط بھی باطل، اور نکاح بھی باطل۔ اور دوسری صورت میں نکاح صحیح اور شرط باطل؛ البتہ تیسری صورت میں اختلاف ہے۔ امام احمد بن حنبل اس شرط کے صحیح؛ بل کہ اس کی ادائے گی کے وجوب کے قائل ہیں۔ اور امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی؛ بل کہ جمہور اس کو فاسد قرار دیتے ہیں۔ دلائل تو دونوں جانب ہیں، اور کتابوں میں ہر ایک کے دلائل پر نقد وجرح بھی موجود ہے، جس کی تفصیل کی گنجائش نہیں ہے۔ جمہور کی رائے دلائل کی روشنی میں اصول عام کے تحت راجح معلوم ہوتی ہے، اور عموماً عمل بھی جمہور ہی کے قول کے مطابق ہے، اور اس پر عمل بھی آسان ہے؛ اس لیے کہ اگر بیوی نے بہ وقت نکاح یہ شرط لگادی کہ شوہر سفر پر نہیں لے جاسکتا ہے، اور شوہر لکھنؤ، یا ممبئی، یا سعودیہ عربیہ میں ملازمت کرتا ہے، سال دو سال پر گھر آتا ہے، شرط کے مطابق بیوی کو اپنے ساتھ نہیں لے جاسکتا ہے، اور شوہر لکھنؤ، یا ممبئی، یا سعودیہ عربیہ میں ملازمت کرتا ہے، سال دو سال پر گھر آتا ہے، شرط کے مطابق بیوی کو اپنے ساتھ نہیں لے جاسکتا ہے،

(۱) المغنی لابن قدامہ: ۵۴۸/۶-۵۵۱

تو پھر دونوں کی ازدواجی زندگی خوش گواری کیسے رہ سکتی ہے؟ اور مقاصد نکاح کیسے پورے ہو سکتے ہیں؟

استاذ محمد مصطفیٰ شلبی نے ''أحکام الأسرۃ فی الاسلام'' میں امام صاحب کے مذہب کو راجح قرار دیا ہے، اور یہ لکھا ہے کہ: مصر میں بھی اسی مذہب پر عمل جاری ہے۔

"وبهذا المذهب يجرى العمل فى جمهورية مصر العربية لعدم وجود قانون يخالف ذلك."(۱)

امام محمد ابوزہرہ نے بھی ''الاحوال الشخصیۃ'' میں بہت ہی زوردار انداز میں امام صاحب کے قول کو راجح قرار دیا ہے:

"اننا نرى أن الاولى والصالح أن تبقى الشروط فى الزواج خاضعة لمذهب ابى حنيفة، إذ هو مذهب جمهور الفقهاء . ولأننالو جعلنا باب الشروط مفتوحاً والوفاء بها لازماً لاضطربت الحياة الزوجية أيما اضطراب."(۲)

کس طرح کی شرط کو پورا کرنا واجب ہے، اور کس طرح کی شرط باطل ہے، اس کا پورا کرنا واجب نہیں ہے، اس سلسلہ میں دکتور وھبہ الزحیلی نے ''الفقہ الاسلامی وادلتہ'' میں مذاہب کی تفصیل بیان کی ہے، مذہب حنفی کی جو تفصیل بیان کی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے:

''اگر شرط صحیح ہے، تقاضائے عقد کے موافق ہے، اور احکام شرع سے متعارض نہیں ہے، تو اس کا پورا کرنا واجب ہے، اور اگر شرط فاسد ہے، مقتضائے عقد نکاح کے موافق نہیں ہے، یا احکام شرع اس کی اجازت نہیں دیتے، تو وہ شرعاً باطل ہے؛ البتہ اس صورت میں نکاح صحیح ہوگا''۔(۳)

اس مختصر سی تمہیدی مباحث کے بعد اب اصل سوالات کے جوابات دیے جا رہے ہیں۔

نکاح میں جو شرطیں لگائی جاتی ہیں، ان کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں، ان تینوں کے علاحدہ علاحدہ احکام درج کیے جاتے ہیں:

(۱) المغنی لابن قدمہ ص:۱۰۰، (۲) الأحوال الشخصیۃ:۱۶۱-۱۶۲، (۳) الفقہ الاسلامی وادلتہ، ص:۵۴

نفس عقد نکاح سے واجب ہونے والی ذمہ داری کو شرط کی صورت میں ذکر کرنے کا حکم

پہلی صورت

ان شرائط کی، جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری عاید نہیں ہوتی ہے؛ بل کہ خود عقد نکاح سے عاید ہونے والی ذمہ داریوں کو شرط کی صورت میں بہ وقت عقد نکاح ذکر کر دیا گیا ہو، مثلاً بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا، یا اس کے ساتھ حسن معاشرت، یا مہر کی شرط لگانا، یا شوہر کا یہ شرط لگانا کہ بیوی میرے گھر میں رہے گی۔ میری اجازت کے بغیر گھر سے نہیں نکلے گی، اور شریعت کے حدود میں رہتے ہوئے میری اطاعت کرے گی، اطاعت نہ کرنی کی صورت میں مجھے تادیب کا حق ہوگا، یا یہ شرط لگانا کہ زوجین کے مابین وراثت جاری ہوگی۔ یہ اور اس طرح کی دیگر شرطیں اگر لگائی جائیں، تو چوں کہ خود نفس عقد نکاح ہی سے یہ چیزیں واجب ہیں، شرط لگانے سے ان کا وجوب نہیں ہوا؛ بل کہ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ شرط لگا کر ان حقوق کو مزید مؤکد کر دیا؛ اس لیے ان شرائط کا پورا کرنا شرعاً واجب ہے، اس طرح کی شرطیں، شروط صحیح کے ذیل میں آتی ہیں:

استاذ محمد مصطفیٰ شلبی نے ''احکام الاسرۃ فی الاسلام'' میں مذہب حنفی کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

"الشرط الصحيح هو الذى يقتضيه العقد (بأن يكون موجبه حكما من احكام العقد) أو يؤكه مقتضى العقد، أو ورد به الشرع، أو جرىٰ به عرف، كاشتراط الزوجة على زوجها أن ينفق عليها ،أو يعطيها مهراً، أو يحسن معاشرتها، وكاشتراطه أن تدخل فى طاعته، فهذه كلها يقتضيها العقد و ثابتة ولو لم يشترطها أحدهما..... وحكم هذا الشرط، أنه يجب الوفاء به." (۱)

(۱) أحکام الأسرۃ فی الإسلام، ص:۱۵۴-۱۵۵

مقتضائے عقد نکاح کے خلاف لگائی گئی شرط کا حکم

دوسری صورت

یہ ہے کہ نکاح کے وقت کوئی فریق ایسی شرط لگادے، جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو، مثلاً شوہر کا یہ شرط لگانا کہ: بیوی کا نفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا، یا وہ بیوی کے ساتھ حسن معاشرت نہیں کرے گا، یا دوسری بیویوں کے مقابلہ میں باری کم دے گا، یا بیویوں کے درمیان خوراک و پوشاک، اور شب گذاری میں برابری قایم نہیں رکھ سکے گا، یا عورت کا یہ شرط لگانا کہ: وہ شوہر کے گھر میں نہیں رہے گی، اس کی اجازت کے بغیر جب چاہے اس کے گھر سے جاسکتی ہے، یا اس کی اطاعت نہیں کرے گی، یا وہ جو کچھ بھی کرے، شوہر کو تنبیہ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، یا دونوں یہ شرط لگادیں کہ دونوں میں سے جس کا انتقال بھی پہلے ہوجائے، دوسرا اس کے ترکہ کا وارث نہیں ہوگا، یا شوہر اس کے ساتھ وطی نہیں کرے گا، یہ اور اس طرح کی جو شرطیں لگائی جائیں، ان کا حکم یہ ہے کہ چوں کہ یہ مقتضیات عقد کے خلاف ہیں، نیز ان کے ذریعہ عقد نکاح سے واجب ہونے والے حقوق کے منعقد ہونے سے قبل ہی ساقط ہوجارہے ہیں؛ اس لیے اس طرح کی شرطیں شرعاً باطل ہیں، ان پر عمل صحیح نہیں ہے، جیسا کہ ''المبحث السادس'' کے تحت علامہ ابن قدامہ کی ''المغنی'' کے حوالہ سے نقل کیا ہے، ملاحظہ ہو، دوبارہ اس کی عبارت:

"فهذه الشروط كلها باطلة في نفسها؛ لأنها تنافي مقتضى العقد، ولانها تتضمن إسقاط حقوق تجب بالعقد قبل انعقاده فلم يصح."(۱)

البتہ نکاح صحیح ہوگا، ان شروط کی وجہ سے نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا؛ اس لیے کہ شرایط صحت نکاح میں سے نکاح کا شروط فاسدہ سے خالی ہونا نہیں ہے۔ یہ امر زاید ہے، جو صحت

(۱) المغنی لابن قدامہ: ۵۵۰/۶

نکاح پر اثر انداز نہیں ہوسکتا ہے، جیسا کہ ''المبحث الخامس'' کے تحت ''درمختار'' کے حوالہ سے لکھا ہے کہ: نکاح شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتا ہے؛ بل کہ شرط ہی باطل ہوجاتی ہے۔(۱)

''عنایہ'' میں ہے:

"النكاح لايبطل بالشروط الفاسدة."(۲)

''احکام الاسرۃ فی الاسلام'' میں شرط غیر صحیح کے سلسلہ میں احناف کے مذہب کو بیان کرتے ہوئے اس کا حکم ان الفاظ میں لکھا ہے:

"وحكم هذا الشرط أنه يلغو وحده، ولاأثر له في العقد؛ بل يبقى العقد منه صحيحاً؛ لأن القاعدة المقررة عندهم أن الزواج لايبطل بالشروط الفاسدة."(۳)

نئی ذمہ داری سے متعلق لگائی گئی شرط کا حکم

تیسری صورت

یہ ہے کہ نکاح کے وقت کوئی فریق ایسی شرط عاید کرے، جو نمبر: ۱، اور نمبر: ۲ کے دائرہ میں نہیں آتی ہے، یعنی نہ تو مقتضائے عقد کے موافق ہے، اور نہ ہی اس کے مخالف؛ بل کہ اس کے نتیجہ میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہے، جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہوتا، اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی، یا ذمہ داری حاصل ہوتی ہے، جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہوتی۔ مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا، یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا، اس کو وہاں سے نکال کر کسی دوسری جگہ نہیں لے جائے گا، یا عورت یہ شرط لگادے کہ مہر کی ادائے گی کے لیے شوہر کے والدین، یا اس کے فلاں رشتہ دار کفیل بن جائیں، یا اس کا یہ شرط لگانا کہ اتنا حصہ فوراً ادا کرنا ہوگا۔ یہ اور اس طرح کی شرطیں جو نمبر: ۱، اور نمبر: ۲

(۱) الدر المختار علی ھامش رد المحتار: ۲۹۵/۲، (۲) عنایہ علی ھامش شرح فتح القدیر: ۳۵۰/۳، (۳) احکام الاسرۃ فی الاسلام، ص: ۱۵۵

کے ذیل میں نہیں آتی ہیں، ان کا حکم یہ ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ کے قول کے مطابق اس طرح کی تمام شرطیں جائز ہیں، اور ان کا پورا کرنا واجب ہے؛ البتہ ایسی شرط لگانا، جس کی ممانعت صراحتاً کتاب و سنت میں موجود ہے، صحیح نہیں ہے۔ جمہور علما وفقہا، خصوصاً حنفیہ کے نزدیک ان میں سے وہ شرطیں جائز اور ان کا پورا کرنا واجب ہے، جو مقتضائے عقد کے لیے مؤکد ہیں، مثلاً مہر یا نفقہ کی ادائے گی کے لیے شوہر کے والد کو کفیل بنانا؛ اس لیے کہ نفقہ اور مہر دونوں مقتضیات عقد میں سے ہیں، اور کفیل بنانا اس کے لیے مؤکد ہے، یا عرفاً ثابت ہو، جیسے مہر کے کسی حصہ کو بہ طور مہر معجّل ادا کرنے کی شرط، یہ سب شرط صحیح کی تعریف میں داخل ہیں۔

''احکام الاسرۃ فی الاسلام'' میں شرط صحیح کی تعریف کرتے ہوئے ہر قید کی وضاحت مثال سے کی ہے؛ چناں چہ مؤکد اور عرف کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''وكاشتراط ولي المرأة أن يكون والد الزوج كفيلا بالمهر والنفقة، فان المهر والنفقة من مقتضيات العقد، واشتراط الكفالة بهما يؤكد حصولهما..... وكاشتراط الزوج أن يدفع لها نصف المهر فقط قبل الدخول، وكان عرف بلدهما جاريا بذلك.'' (۱)

اور ان کا حکم ان الفاظ میں لکھا ہے:

''وحكم هذا الشرط أنه يجب الوفاء به.'' (۲)

البتہ وہ شرطیں، جن سے حلال کو حرام، یا حرام کو حلال قرار دینا، یا کسی امر مشروع سے ممانعت لازم آئے، یا جن سے متعلق کتاب وسنت میں کوئی صراحت موجود نہ ہو، وہ صحیح نہیں ہیں۔ اور ان کا پورا کرنا ضروری نہیں ہے؛ بل کہ بعض صورتوں میں پورا کرنا جائز نہیں ہے۔

ایک عورت کے، زوجیت میں رہتے ہوئے دوسری عورت سے نکاح کرنا شرعاً جائز ہے، اسی طرح عورت کو اس کے گھر سے نکال کر دوسری جگہ لے جانا، یا سفر میں اپنے ساتھ لے جانا بھی

(۱) أحکام الأسرۃ فی الإسلام، ص: ۱۵۵، (۲) أحکام الأسرۃ فی الإسلام، ص: ۱۵۵

جائز ومشروع ہے۔ عورت کا یہ شرط لگانا کہ شوہر اس کے، زوجیت میں رہتے ہوئے دوسری عورت سے نکاح نہیں کرے گا، یا اس کو اس کے آبائی وطن سے باہر نہیں لے جائے گا، یہ امر مشروع سے روکنا ہے؛ لہذا یہ شرط فاسد ہے، اس کا شرعاً کوئی اعتبار نہیں ہے۔ شوہر پر اس کا پورا کرنا ضروری نہیں ہے۔ ''عنایہ'' میں ہے:

''قد تقدم أن النكاح لايبطل بالشروط الفاسدة، فإذا تزوج امرأة على الف علىٰ أن لايخرجها من البلدة (أو علىٰ أن لايتزوج عليها) أو على أن يطلق فلانة فالنكاح صحيح، وإن كان شرط عدم التزوج و عدم المسافرة، وطلاق الضرة فاسد؛ لأن فيه المنع عن الأمر المشروع.'' (۱)

امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک اس طرح کی شرط صحیح ودرست ہے، اور اس کا پورا کرنا شوہر پر ضروری ہے۔ ''المبحث السادس'' کے تحت اس مسئلہ پر کچھ تفصیلی بحث گذر چکی ہے کہ: جمہور کا قول راجح اور عمل کے اعتبار سے سہل ہے۔

تفویضِ طلاق

اس ضمن میں یہ بحث آتی ہے کہ: عقد نکاح کے وقت اگر عورت یہ شرط لگائے کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، اور شوہر اس شرط کو تسلیم کرتا ہے، تو اس شرط کی شرعاً کیا حیثیت ہے؟ کیا اس کی وجہ سے عورت کو طلاق کا اختیار ہوگا، اور کیا شوہر اپنے اس حق طلاق کو تفویض کرنے کے بعد اس کو ختم کرنا چاہے، تو کرسکتا ہے، یا نہیں؟ کیا شوہر کو شرعاً اس کا اختیار ہوگا؟

اس سلسلہ میں عرض ہے کہ طلاق دینے کا اختیار شرعاً شوہر کو ہے، نہ کہ عورت کو، اور صاحب حق کو یہ اختیار ہے کہ اپنے حق کا استعمال خود کرے، یا کسی کو نائب ووکیل بنا کر اس کے ذریعہ

(۱) عنایہ علی ھامش فتح القدیر: ۳۵۰/۳، باب المھر

کرائے، یا کسی کو اپنا حق سپرد کردے، اور وہ اس کو استعمال میں لائے۔ شوہر کو بھی شرعاً یہ اختیار ہے کہ حق طلاق کو خود استعمال کرے، یا کسی کو اپنا نائب ووکیل بنادے، اور اس کو طلاق دینے کا اختیار دے دے، نائب ووکیل کو اختیار ملنے کے بعد طلاق دینے کا حق ہے، اور ان کی طرف سے اختیار کے مطابق دی گئی، طلاق بھی واقع ہوگی۔ اسی طرح شوہر اگر اپنا حق طلاق بیوی کو تفویض کردے، خواہ اپنی طرف سے ازخود تفویض کرے، یا بیوی کے شرط لگانے پر اس کو قبول کرلے، تفویض صحیح ہوگی، اور بیوی کو طلاق دینے کا اختیار ہوگا۔ اور حق طلاق، تفویض کرنے کے بعد شوہر کو اس سے رجوع کا اختیار نہیں ہوگا، اگر شوہر اس کو ختم کرنا چاہے، تو بھی ختم نہیں کرسکتا ہے۔ ''المبسوط للسرخسی'' میں ہے:

"وإذا جعل الرجل امر امرأته بيدها فالحكم فيه كالحكم في الخيار في سائر مسائل الباب المتقدم إلا أن هذا صحيح قياسا، واستحساناً؛ لأن الزوج مالك لامرها؛ فإنما يملكها بهذا اللفظ ماهو مملوك له فيصح منه ويلزم، حتى لايملك الزوج الرجوع عنه اعتبارا بايقاع الطلاق."(۱)

علامہ کاسانی نے ''بدائع الصنائع'' میں اس مسئلہ پر اچھی بحث کی ہے، علامہ کاسانی لکھتے ہیں کہ: شوہر جب حق طلاق تفویض کردیتا ہے، تو شوہر کی طرف سے تفویض لازم ہوجاتی ہے، اس کو اس حق سے رجوع، عورت کو منع کرنے، یا اس کو ختم کرنے کا اختیار باقی نہیں رہتا ہے، اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ:

(الف) جس طرح کوئی شخص کسی کو اپنی کسی چیز کا مالک بنادے، تو وہ شخص مالک ہوجاتا ہے، اور اصل مالک کو رجوع کا اختیار باقی نہیں رہتا ہے، اسی طرح جب شوہر نے اپنے حق طلاق کا مالک بیوی کو بنادیا، تو بیوی طلاق کی مالکہ ہوگئی، شوہر کو رجوع یا اس کو ختم کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔

(ب) طلاق کے وجود کے بعد رجعت ممکن نہیں، اسی طرح جب تفویض طلاق کے

(۱) المبسوط للسرخسی: ۲۲۱/۶

ذریعہ شوہر نے طلاق کا اختیار بیوی کو دے دیا، تو اب اسی سے رجوع اور اس کو ختم کرنا ممکن نہیں ہے۔

(ج) تفویض طلاق میں درحقیقت طلاق کو عورت کی مشیت پر معلق کرنا ہے، جو تعلیق طلاق کے مفہوم میں ہے، اور طلاق کو کسی چیز پر معلق کرنے کے بعد اپنے کلام سے رجوع اور تعلیق کو ختم کرنا ممکن نہیں ہے؛ اس لیے کہ تعلیق طلاقِ یمین کے معنی میں ہے، اور یمین میں رجوع نہیں ہوسکتا ہے۔

"واما بيان صفته فهو أنه لازم من جانب الزوج؛ حتى لايملك الرجوع عنه ولانهى المرأة عما جعل إليها، ولا فسخ ذلك؛ لأنه ملكها الطلاق، ومن ملك غيره شيئا فقد زالت ولايته من الملك، فلا يملك ابطاله بالرجوع والنهى والفسخ..... ولأن الطلاق بعد وجوده لايحتمل الرجوع والفسخ فكذا بعد ايجابه..... ولأن هذا لنوع من التمليك فيه معنى التعليق، فلاتحتمل الرجوع عنه والفسخ كسائر التعليقات المطلقة."(۱)

تفویض صحیح ہے، اور تفویض کے مطابق بیوی کو طلاق دینے کا اختیار ہے، یہ جمہور فقہا کا مسلک ہے:

"ومن هذا أخذ جمهور الفقهاء تفويض أمر الطلاق إلى الزوجة في أثناء قيام الزوجية."(۲)

ایک شبہ کا ازالہ

یہاں پر ایک شبہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ صاحب بدائع نے تفویضِ طلاق میں رجوع کا اختیار نہ ملنے کی جو وجہ بیان کی ہے، اس سے یہ واضح ہے کہ شوہر کو طلاق کی جو ملکیت حاصل تھی، اس کو اس نے بیوی کی طرف منتقل کردیا، اور جب اس نے اپنی ملکیت منتقل کردی، تو اب اس کو خود طلاق دینے کا اختیار نہیں ہونا چاہیے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شوہر طلاق کی ملکیت کو بیوی کی طرف بالکلیہ منتقل

(۱) بدائع الصنائع: ۱۸۲۲/۴، (۲) الاحوال الشخصیۃ، ص: ۳۲۴

نہیں کرتا ہے؛ بل کہ اپنی ملکیت میں بیوی کو بھی شریک کر لیتا ہے، یہی وجہ ہے کہ تفویض کے دوران شوہر طلاق دینا چاہے، تو دے سکتا ہے۔

''الاحوال الشخصیۃ'' میں ہے کہ:

"وليس معنى كون التفويض تمليكاً أن ملكية الزوج للطلاق قد انتقلت إلى من فوضه ولم يعد هو مالكاً؛ بل إنه اشتراك له فيما يملكه من تصرف ولم يسلب حقه الأصيل فيه."(۱)

تفویض اور توکیل میں فرق

یہیں سے تفویض اور توکیل کے درمیان فرق بھی سمجھ میں آتا ہے کہ:

(الف) توکیل میں مؤکل کو رجوع، اور وکیل کو معزول کرنے کا اختیار ہے۔ تفویض میں رجوع اور معزول کرنے کا اختیار نہیں رہتا ہے۔

(ب) توکیل میں وکیل اپنے ارادہ وخواہش سے کام نہیں کرتا ہے؛ بل کہ مؤکل کے ارادہ اور خواہش کے مطابق کام کرتا ہے، اور تفویض میں مفوض الیہ (جس کے حوالہ معاملہ کیا گیا ہے) اپنی خواہش اور ارادہ کے مطابق کام کرتا ہے۔

(ج) اگر توکیل مطلق ہو، تو وکیل کا اختیار مجلس تک محدود نہیں رہتا ہے، اور اگر تفویض مطلق ہو، تو مجلس تک اس کا اختیار محدود رہتا ہے۔(۲)

تفویض طلاق کے سلسلہ میں جو شرائط طے پائی ہیں، ان کی تین صورتیں ہیں:

(۱) عقد نکاح سے قبل شرائط طے ہو جائیں، اور اس کی تحریر پر طرفین کا دستخط ہو جائے۔

(۲) عقد نکاح میں ہی ان شراط کا ذکر کیا جائے، ایجاب مشروط ہو، یا ایجاب مطلق ہو، اور قبول مشروط ہو۔

(۳) عقد نکاح کے بعد طرفین کے مابین کوئی شرائط نامہ تحریر کیا جائے۔

تینوں صورتوں کے احکام علاحدہ علاحدہ بیان کیے جا رہے ہیں:

(۱) الاحوال الاشخصیۃ، ص:۳۲۴، (۲) الاحوال الشخصیۃ، ص:۳۲۴

پہلی صورت

پہلی صورت (جب کہ عقد نکاح سے قبل شرائط طے ہوں اور اس کی تحریر پر طرفین کا دستخط ہو جائے) شرعاً صحیح ودرست ہے۔ اور اس کے مطابق عورت کو طلاق دینے کا اختیار ہوگا؛ البتہ اس صورت کے صحیح اور معتبر ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ اس میں نکاح یا تزوج کی طرف نسبت ہو، مثلاً یہ لکھا جائے کہ: اگر فلاں بنت فلاں سے نکاح کروں، اور پھر اقرار نامہ ہذا میں مذکور شرائط میں سے کسی شرط کے خلاف کروں، تو مسماۃ مذکور کو ایک طلاق بائن دے کر علاحدگی اختیار کر لینے کا اختیار ہوگا، وہ جس وقت چاہے، طلاق دے سکتی ہے۔ اگر نکاح کی طرف نسبت نہیں ہوئی، تو یہ اقرار نامہ بے کار ہوگا، اس کی رو سے کسی قسم کا اختیار عورت کو حاصل نہ ہوگا؛ اس لیے کہ تعلیق طلاق کے لیے یہ شرط ہے کہ بہ وقت تعلیق ملکیت موجود ہو، یا کم از کم سبب ملک یعنی نکاح یا تزوج کی طرف نسبت ہو؛ ورنہ تعلیق لغو وبے کار ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اجنبیہ عورت سے یہ کہا کہ: اگر تو نے زید کی زیارت کی تو تجھے طلاق ہے، اور اس نے نکاح کے بعد زید کی زیارت کر لی، تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ ''درمختار'' میں ہے:

"(شرطه الملك) ..... (لقوله لمنكوحته) أو معتدته، (إن ذهبت فانت طالق أو الإضافة إليه) أى الملك الحقيقى ..... (كان) نكحت امرأة أو إن نكحتك فأنت طالق..... (فلغا قوله لاجنبية إن زرت زيداً فانت طالق فنكحها فزارت."(۱)

واضح رہے کہ اگر عقد نکاح سے قبل شرائط طے پا جائیں، اور فریقین کا دستخط شرائط نامہ پر نہ ہو؛ بل کہ نکاح کے بعد ان دونوں سے دستخط کرائے جائیں، تو یہ پہلی صورت میں داخل نہیں؛ بل کہ اس کا شمار تیسری صورت میں ہے، اس میں نکاح کی طرف اضافت ضروری نہیں ہے۔

(۱) تنویر الابصار مع الدر المختار علی ھامش رد المحتار: ۴۹۴/۲-۴۹۵

دوسری صورت

دوسری صورت جب کہ بہ وقت عقد نکاح ایجاب، یا قبول میں شرائط طے ہوں، ان کی چند صورتیں ہوسکتی ہیں:

(۱) ایجاب مرد کی طرف سے ہوں، اور قبول عورت کی طرف سے۔

(۲) ایجاب عورت کی جانب سے ہو، اور قبول مرد کی جانب سے۔

ان دونوں صورتوں میں سے ہر ایک کی دو دو صورتیں ہیں:

(۱) ایجاب مطلق ہو، اور شرائط کا ذکر قبول میں ہو۔

(۲) شرائط کا ذکر ایجاب میں ہو، اور قبول مطلق ہو۔

اس طرح اس کی چار صورتیں ہیں:

(الف) ایجاب مرد کی طرف سے ہو، اور قبول عوت کی طرف سے، اور شرائط کا ذکر ایجاب میں ہو۔

(ب) ایجاب مرد کی طرف سے ہو، اور قبول عورت کی طرف سے، اور شرائط کا ذکر قبول میں ہو۔

ان دونوں صورتوں میں شرائط کا شرعاً اعتبار نہیں، ان شرائط کی بنیاد پر عورت کو کسی طرح کا اختیار حاصل نہیں ہوگا۔

(ج) ایجاب عورت کی طرف ہو، اور قبول مرد کی طرف سے، اور شرائط کا ذکر ایجاب ہی میں ہو، مثلاً عورت کی طرف سے ایجاب اس طرح ہو کہ: تم سے اس شرط پر نکاح کیا، یا اس شرط پر تمہاری زوجیت میں دی کہ فلاں فلاں شرط کی خلاف ورزی کرنے کی صورت میں عورت کو ایک طلاق بائن دینے کا اختیار ہوگا، جب چاہے، وہ ایک طلاق بائن دے کر علاحدگی اختیار کرسکتی ہے، مرد اس کو قبول کرلے، تو اس صورت میں شرط معتبر ہوگی، اور کسی بھی شرط کی خلاف ورزی کی صورت میں عورت کو ایک طلاق بائن دے کر علاحدگی اختیار کرلینے کا شرعاً حق ہوگا۔

(د) ایجاب عورت کی طرف سے ہو، اور قبول مرد کی طرف سے، اور شرائط کا ذکر قبول

میں ہو۔ مثلاً عورت پہلے یہ کہے کہ: میں نے اپنے آپ کو تمھاری زوجیت میں دیا، (عورت کے کلام میں شرائط کا ذکر نہ ہو) اور مرد یہ کہے کہ: میں نے قبول کیا، اس شرط کے ساتھ کہ اگر فلاں فلاں شرط کی خلاف ورزی کروں، تو تم کو ایک طلاق بائن دے کر مجھ سے علاحدگی اختیار کرلینے کا حق ہوگا۔ یہ صورت بھی شرعاً صحیح و درست ہے، اس صورت میں بھی عورت کو کسی بھی شرط کی خلاف ورزی کرنے پر ایک طلاق بائن دے کر علاحدگی اختیار کرلینے کا حق ہوگا؛ البتہ اس صورت میں، جب کہ ایجاب عورت کی جانب سے ہو، اور وہ ایجاب میں شرائط کا ذکر نہ کرے، تو قبول میں مرد کو اختیار ہے، چاہے تو قبول میں شرائط کا ذکر کرکے تفویض طلاق کرے، یا نہ کرے؛ اس لیے جو عورت احتیاط کی طالب ہے، اس کو چاہیے کہ شرائط کا ذکر ایجاب میں ہی کردے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر ایجاب عورت کی جانب سے ہو، تو شرائط کا اعتبار ہے، اور اگر مرد کی جانب سے ایجاب ہو، تو شرائط کا اعتبار نہیں ہے، خواہ شرائط کا ذکر ایجاب میں ہو، یا قبول میں۔

''درمختار'' میں ہے:

"نكحها على أن أمرها بيدها صح. (درمختار) (قوله صح) مقيد بما إذا ابتدات المرأة فقالت: زوجت نفسي منك على أن امري بيدي، أطلق نفسي كلما أريد أو على اني طالق، فقال الزوج: قبلت اما لوبدأ الزوج لاتطلق ولايصر الأمر بيدها، كما في البحر عن الخلاصة والبزازية."(۱)

ان دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ ''فتاویٰ خانیہ'' میں یہ بیان کی گئی ہے کہ:

''اگر ایجاب مرد کی جانب سے ہو، تو تفویض طلاق نکاح سے قبل ہوگی؛ اس لیے کہ نکاح ایجاب اور قبول کے بعد تام ہوتا ہے، اور مذکورہ صورت میں قبول سے قبل ہی تفویض ہوگی؛ لہذا یہ تفویض صحیح نہیں ہوگی، اور اگر ایجاب عورت کی

(۱) ردالمحتار قبیل فصل فی المشیۃ: ۴۸۵/۳

جانب سے ہو، تو تفویض نکاح کے بعد ہوگی؛ اس لیے کہ جواب میں سوال بھی شامل ہوتا ہے، جب شوہر نے عورت کے کلام کے بعد یہ کہا: کہ میں نے قبول کیا، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس نے نکاح قبول کرنے کے بعد یہ بھی قبول کیا کہ: تمہارا معاملہ تمہارے حوالہ ہے، تم جب چاہو، طلاق دے سکتی ہو، تو چوں کہ اس صورت میں نکاح کے بعد تفویض ہوئی ہے؛ اس لیے تفویض صحیح ہے۔''

"لأن البداء ة إذا كانت من الزوج كان الطلاق والتفويض قبل النكاح فلايصح، أما إذا كانت البدأ ة من قبل المرأة يصير التفويض بعد النكاح ؛ لأن الزوج لما قال بعد كلام المرأة: قبلت، والجواب يتضمن اعادة مافي السئوال صار كأنه قال: قبلت على أنك طالق، أو على أن يكون الأمر بيدك، فيصير مفوضاً بعد النكاح."(۱)

تیسری صورت

تیسری صورت جب کہ ہوجانے کے بعد شرائط طے ہوں، اور بیوی کو طلاق دینے کا اختیار دیا جائے، یہ صورت بلا کسی شرط کے صحیح و درست ہے، اس صورت میں تفویض کے مطابق عورت کو طلاق دینے کا اختیار ہوگا۔

''الاحوال الشخصیۃ'' میں ہے:

والتفويض يصح قبل الزوج، ويصح عند انشائه ويصح بعده عند الحنفية."(۲)

تفویض کے سلسلہ میں چند مفید مشورے

شریعت نے طلاق کا اختیار شوہر کو دیا ہے، تفویض کے نتیجہ میں یہ اختیار عورت کو بھی حاصل ہوجاتا ہے۔ عورت تفویض کے مطابق مطاق دے سکتی ہے؛ چوں کہ عورت جذباتی ہوتی ہے،

(۱) الفتاویٰ الخانیۃ علی ھامش الفتاوی الھندیہ، فصل فی النکاح علی الشرط: ۳۲۹/۱، (۲) الأحوال الشخیصۃ، ص: ۳۲۶

ممکن ہے کہ فوراً اپنے اختیار کا استعمال کرلے، جس سے مصالح شرع اور مقاصد نکاح ضائع ہوجائیں؛ اس لیے تفویض کے ساتھ احتیاطاً کچھ ایسی قیدیں بڑھا دینا مناسب ہے، جو مفید مقصد ہوں، اور جن سے بے جا تصرف کا سد باب ہوسکے۔ تفویض کے سلسلہ میں درج ذیل مشورے دیے جارہے ہیں، جن پر عمل فریقین کے حق میں مفید ہے:

(۱) بہتر یہ ہے کہ تفویض کے لیے نکاح سے قبل شرائط طے پاجائیں، اور فریقین کے دستخط اس پر ہوجائیں؛ لیکن اس صورت میں نکاح کی طرف نسبت ضروری ہے۔ یا عورت کی جانب سے ایجاب ہو، اور وہ اس میں تفویض کی شرط ذکر کردے، یا نکاح کے بعد شرائط طے پاجائیں، جن کی رو سے عورت کو طلاق دینے کا حق حاصل ہوجائے، تو بھی درست ہے؛ لیکن ان دونوں صورتوں میں شوہر کی مرضی پر ہے۔ اگر وہ چاہے تو تفویض کی شرط ذکر کرے، یا نہ کرے، عورت کی طرف سے اگر ایجاب میں تفویض کی شرط نہ ہو، تو شوہر کو تفویض کی شرط لگانے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے۔

(۲) تعلیق مذکور میں ''اگر چاہے'' کا لفظ استعمال نہیں کرنا چاہیے؛ اس لیے کہ اس صورت میں تفویض خاص اسی مجلس کے ساتھ مقید و محدود رہے گی، جس میں وہ شرائط واقع ہوں، اس مجلس کے ختم ہوجانے کے بعد عورت کو طلاق دینے کا اختیار باقی نہ رہے گا، اور اختیار کو اس قدر محدود کردینا مناسب نہیں ہے۔ اسی طرح ''جب کبھی چاہے'' کا لفظ بھی نہیں بڑھانا چاہیے؛ اس لیے کہ اس صورت میں عورت کو ہمیشہ کے لیے طلاق دینے کا اختیار رہے؛ حتی کہ جب تک تین طلاق پوری نہ ہوجائیں، اعادۂ نکاح کے بعد بھی عورت کو اپنے اوپر طلاق دینے کا اختیار ہوگا، اور یہ مصلحت کے خلاف ہے؛ اس لیے کوئی ایسا لفظ بڑھانا چاہیے، جس سے نہ تو اختیار بالکل محدود ہوجائے، اور نہ ہی ہمیشہ کے لیے اختیار حاصل ہوجائے، مثلاً اس طرح کا جملہ ہو کہ: اگر شوہر شرائط مذکورہ میں سے کسی بھی شرط کی خلاف ورزی کرے گا، تو عورت کو اس مجلس میں یا اس کے بعد بھی ایک طلاق بائن دے کر علاحدگی اختیار کرلینے کا حق ہوگا۔

(۳) چوں کہ عورت ناقص العقل ہے؛ اس لیے مناسب یہ ہے کہ طلاق دینے کا بالکلیہ

اختیار عورت کو نہ دیا جائے؛ بل کہ اس طرح کی قید بڑھادی جائے کہ: اگر شوہر کی طرف سے عورت کو کوئی تکلیف شدید پہنچے، جس کو فلاں فلاں اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی اس کی تصدیق کردیں، تو عورت کو طلاق دینے کا اختیار ہوگا۔ مناسب یہ ہے کہ دونوں طرف سے دس اشخاص کا نام دونوں کی باہمی رضامندی سے ذکر کردیا جائے۔ مزید احتیاط کے لیے یہ قید بڑھادینا بھی مناسب ہے کہ: اگر شوہر شرائط مذکور میں سے کسی شرط کی مخالفت کرے، اور فلاں فلاں اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی علاحدگی کو مناسب سمجھیں، تو عورت ایک طلاق بائن دے کر علاحدگی ہوسکتی ہے۔ مزید احتیاط کے لیے شوہر معافی مہر کی شرط بڑھا سکتا ہے، یعنی یہ شرط لگادے کہ اگر فلاں فلاں اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی علاحدہ کو مناسب سمجھیں، تو بیوی مہر معاف کرکے طلاق دے سکتی ہے؛ لیکن عورت کو چاہیے کہ اس صورت میں بھی طلاق دینے میں جلدی نہ کرے؛ بل کہ تین باتوں کا ضرور التزام کرے۔

اول یہ کہ: فوراً اس غصہ کے وقت اپنے اختیار سے کام نہ لے؛ بل کہ ایک معتد بہ مدت تک غور وخوض کرے، جس کی مدت ایک ہفتہ سے کم نہ ہو۔

دوسرے یہ کہ: اپنے خیر خواہوں سے مشورہ کرلے۔

تیسرے یہ کہ: سنت کے مطابق استخارہ کرے، نماز پڑھ کر اللہ تعالیٰ سے خوب دعا کرلے، استخارہ میں جو بات آئے، اس پر عمل کرے، اس سلسلہ میں بہت ہی اچھی اور مفید بحث حضرت تھانویؒ کے ''الحیلۃ الناجزۃ'' میں موجود ہے، جس میں کابین نامہ بھی لکھ دیا گیا ہے، جس کے مطابق تحریر تیار کرلینا بہتر ہے۔(۱)

طلاق دینے کی صورت میں مہر کی زیادتی کی شرط

''اشتراط فی النکاح'' کے ذیل میں ایک مسئلہ یہ آتا ہے کہ: اگر بہ وقت عقد نکاح مہر اس طرح طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق نہ دی، تو دس ہزار اور اگر ایک یا دو طلاق دی، تو بیس ہزار، اور تین طلاق دی تو مہر تیس ہزار ہوگا، تو کیا اس طرح مہر طے کرنا جائز اور معتبر ہوگا، اور دونوں

(۱) تفصیل کے لیے دیکھیے: الحیلۃ الناجزۃ، ص: ۳۱-۴۱

شکلوں میں مہر مسمّٰی لازم ہوگا؟

اس مسئلہ میں میرا خیال یہ ہے کہ اس طرح مہر طے کرنا جائز اور معتبر ہوگا، اور دونوں شکلوں میں مہر مسمّٰی لازم ہوگا۔ اس لیے کہ:

(۱) طلاق ایک ناپسندیدہ عمل ہے، جس کی اجازت ناگزیر حالات میں ہے، مختلف مراحل (جس کی تفصیل کتاب وسنت میں موجود ہے) سے گذرنے کے بعد بھی نباہ کی کوئی صورت نہ ہو، تو ایک طلاق دینے کی اجازت ہے، اور وہ بھی اس طہر میں، جس میں ہم بستری نہ کی ہو۔ ہمارے اس زمانہ میں چوں کہ لڑکوں کی شادی بہ آسانی وسہولت ہوجاتی ہے، لڑکیاں آسانی سے مل جاتی ہیں؛ لیکن لڑکیوں کی شادی کا مسئلہ بڑا کٹھن اور دشوار گذار ہوتا ہے، جہیز کی لعنت نے مسئلہ کو بہت ہی سنگین بنادیا ہے، ان حالات میں شوہر پر کوئی ایسی پابندی جس کے نتیجہ میں وہ طلاق دینے سے گریز کرے۔ فقہ سے قریب اور مقاصد شرع سے ہم آہنگ معلوم ہوتی ہے۔

(۲) نیز کتب فقہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ: مہر کی مشروعیت کا مقصد بھی طلاق کے بے جا استعمال سے بچنا ہے۔ یعنی شریعت نے مہر کو اس لیے مشروع کیا ہے، تاکہ شوہر تھوڑی سی بات پر طلاق نہ دے دے، اگر مہر واجب نہ ہو، تو شوہر تھوڑی سی ناراضگی کی صورت میں بھی رشتہ ختم کردے گا۔ علامہ کاسانی ''بدائع الصنائع'' میں اس کی مشروعیت کی حکمت پر بحث کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

"ولأن ملك النكاح لم يشرع لعينه؛ بل لمقاصد لاحصول لهاإلا بالدوام على النكاح والقرارعليه، ولايدوم إلا لوجوب المهر بنفس العقد لما يجرى بين الزوجين من الاسباب التى تحمل الزوج على الطلاق من الوحشة والخشونة؛ فلولم يجب المهر بنفس العقد لايبالى الزوج عن إنالة هذا الملك بأدنى خشونة تحدث بينهما؛ لأنه لايشق عليه إزالته لما لم يخف لزوم المهر فلاتحصل المقاصد المطلوبة من النكاح."(۲)

(۱) بدائع الصنائع: ۱۴۲۶/۳

جب مہر کی مشروعیت کا مقصد طلاق کے بے جا استعمال سے بچنا ہے، تو بہ وقت نکاح یہ شرط لگانا کہ طلاق دینے کی صورت میں شوہر پر مہر بیس ہزار، اور طلاق نہ دینے کی صورت میں دس ہزار شرعاً درست ہونا چاہیے۔

(۳) اس مسئلہ کو حل کرنے کے لیے فقہ کے اس مشہور جزئیہ سے بھی مدد لی جاسکتی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ: اگر بہ وقت نکاح مہر اس طرح طے پایا کہ اگر شوہر بیوی کو اس کے آبائی وطن سے باہر لے گیا، تو مہر دو ہزار، اور اگر باہر نہیں لے گیا، تو مہر ایک ہزار ہوگا۔ اس مسئلہ میں امام صاحب یہ فرماتے ہیں کہ: اگر شوہر نے شرط پوری کردی، تو مہر ایک ہزار ہوگا، اور اگر شرط پوری نہ کی تو مہر مثل لازم ہوگا۔ امام زفر فرماتے ہیں کہ: دونوں شرطیں فاسد ہیں، اور دونوں صورتوں میں مہر مثل لازم ہوگا، جو ایک ہزار سے کم اور دو ہزار سے زاید نہ ہو۔ اور امام ابو یوسف اور امام محمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ: دونوں شرطیں صحیح و درست ہیں، دونوں صورتوں میں مہر مسمّٰی لازم ہوگا۔

"ولو تزوجها على ألف إن أقام بها وعلى ألفين إن أخرجها؛ فإن أقام بها فلها الألف، وإن أخرجها فلها مهر المثل لايزاد على الألفين ولاينقص عن الألف إن اقام بها، وألالفان إن أخرجها. وقال زفر: الشرطان جميعا فاسدان، ويكون لها مهر مثلها لاينقص من ألف ولايزاد على ألفين." (۱)

اس مسئلہ میں اصول افتا کی رو سے اگر صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا جائے، تو اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے؛ اس لیے کہ حالات اور ضرورت کے پیش نظر صاحبین کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے، اور صاحبین کے قول پر عمل کرنا امام صاحب ہی کے قول پر عمل سمجھا جائے گا، کتنے مسائل ہیں؛ جن میں صاحبین نے حالات وضرورت کے پیش نظر اور اپنے زمانہ کے عرف و عادت کی بنیاد پر امام صاحب کے قول کے خلاف فتویٰ دیا ہے، اور متأخرین فقہا نے صاحبین کے قول کو راجح اور مفتی بہ

(۱) ہدایۃ علی ھامش شرح فتح القدیر: ۲/۳۵۰-۳۵۱، باب المہر

قرار دیا ہے۔ انھیں مسائل میں سے مساقات و مزارعت، دلّالی کی اجرت، حمام میں اجرت پر غسل کا جائز ہونا ہے۔ علامہ ابن عابدین "شرح عقود رسم المفتی" میں تحریر فرماتے ہیں:

"وإن خالفه صاحباه في ذلك، فإن كان اختلافهم اختلاف عصر وزمان كالقضاء بظاهر العدالة يأخذ بقول صاحبيه لتغيير أحوال الناس والمزارعة والمعاملة و نحوها يختار قولهما لاجماع المتاخرين على ذلك..... لايرجح قول صاحبيه أو أحدهما على قوله إلا لموجب وهو امام لضعف دليل الامام واما للضرورة والتعامل كترجيح قولهما في المزارعة والمعاملة، واما لان خلافهما له بسبب اختلاف العصر والزمان، وانه لوشاهد ماوقع في عصرهما لوافقهما كعدم القضاء بظاهر العدالة." (۲)

اس زمانہ میں جب کہ تین طلاق کی کثرت ہے، شراب اور تاڑی کے نشہ میں طلاق دینا عام ہے۔ طلاق کے بعد عورت مظلوم بن کر در در کی ٹھوکریں کھاتی رہتی ہے، اور چھوٹے چھوٹے بچے بھی بے سہارا ہوجاتے ہیں، ان حالات میں تین طلاق کے انسداد کے لیے اگر صاحبین کے قول کو اختیار کرتے ہوئے مذکورہ دونوں شرطیں کو جائز اور واجب العمل قرار دیا جائے، تو جائز اور مقاصد شرع کے موافق ہوگا۔

دوسری عورت سے نکاح کی صورت میں زیادتی مہر کی شرط

البتہ اگر بہ وقت نکاح اس طرح مہر طے پائے کہ اگر شوہر نے اس منکوحہ کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا، تو اس عورت کا مہر تیس ہزار ہوگا، اور اگر دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا، تو مہر پندرہ ہزار ہوگا۔ اس طرح کی شرط میرے خیال میں درست نہیں ہے، اور اس شرط کا پورا کرنا ضروری نہیں ہے۔ اگر اس طرح مہر طے پایا، تو شرط پوری کرنے کی

(۱) شرح عقود رسم المفتی: ۲۰-۲۱

صورت میں مہر مسمی اور شرط پوری نہ کرنے کی صورت میں مہر مثل لازم آئے گا، جو پندرہ ہزار سے کم، اور تیس ہزار سے زائد نہ ہو؛ اس لیے کہ اس طرح کی شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے، اور درحقیقت امر مشروع سے روکنا ہے، جو شرط فاسد ہے، اور اس سے قبل بیان کیا جاچکا ہے کہ شرط فاسد باطل ہوجاتی ہے؛ البتہ نکاح صحیح ہوتا ہے۔ نیز نہ تو مہر کی مشروعیت کا مقصد نکاح ثانی سے روکنا ہے، اور نہ ہی اس مسئلہ میں صاحبین کے قول پر عمل کی ضرورت ہے؛ اس لیے ہندوستان کے عرف میں دوسری شادی کرنا ہی معیوب ہے، اس شرط کو جائز قرار دے کر اس کی شناعت وقباحت میں مزید اضافہ کردینا ہے۔

ملازمت سے نہ روکنے کی شرط

شوہر کا بیوی پر یہ حق ہے کہ اس کے گھر میں رہے، اور گھر کے نظم ونسق کو سنبھالے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہا نے یہ صراحت کردی ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو ہر اس عمل سے روک سکتا ہے، جس کے کرنے سے شوہر کے حقوق کی تنقیص ہورہی ہو، یا اس کو ضرر ونقصان پہنچ رہا ہو، یا اس عمل کے لیے شوہر کے گھر سے نکلنا پڑے۔

"وفی البحر: له منعها من الغزل وكل عمل ولو تبرعا لاجنبی. (درمختار) (قوله وكل عمل لوتبرعاً لأجنبی) و ينبغی عدم تخصيص الغزل؛ بل له أن يمنعها من الاعمال كلها المقتضية للكسب؛ لأنها مستغنية عنه لوجوب كفايتها عليه، وكذا من العمل تبرعا لاجنبی بالاولیٰ..... والذی ينبغی تحريره أن يكون له منعها عن كل عمل يؤدی إلی تنقيص حقه أو ضرره أو إلی خروجها من بيته." (۱)

شوہر کے گھر سے نکلنے اور ملازمت سے نہ روکنے کی شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہونے

(۱) ردالمحتا، رباب النفقات: ۶۶۵/۴

کی وجہ سے شرط فاسد ہے؛ لہذا اگر بہ وقت نکاح اس طرح کی شرط لگائی جاتی ہے، تو وہ شرط فاسد ہے، شوہر پر اس کے مطابق عمل کرنا ضروری نہیں ہے۔ اس طرح کی شرط لگانے اور شوہر کے قبول کرنے کے بعد بھی شوہر اپنی بیوی کو ملازمت سے روک سکتا ہے؛ بل کہ اگر ملازمت کے لیے گھر سے باہر جانے میں بے پردگی ہوتی ہو، غیر محرم سے بلاحجاب بات کرنی پڑتی ہو، شریعت کا قانون ٹوٹ رہا ہو، تو شوہر پر ضروری ہے کہ اس طرح کی ملازمت سے روکے۔ خاص طور سے اس زمانہ میں ملازمت کی اجازت دینے میں فتنہ کا اندیشہ زیادہ ہے، اس کے لیے بے حجاب جانا، اور غیر محرم سے بے حجاب پوری آزادی اور بے تکلفی کے ساتھ باتیں کرنا عام ہے۔

صاحب ''مبسوط'' نے ''المبسوط للسرخسی'' میں عورتوں کے نقصانات کو بیان کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ عورتیں کمانے سے عاجز ہیں؛ اس لیے اُن کا نفقہ شوہر، یا والد، یا دیگر رشتہ داروں پر ہے۔ عورتوں کو کمانے کی اجازت دینے کے سلسلے میں انھوں نے بہت ہی سخت بات لکھی ہے:

"وفی أمرها لاكتساب فتنة، فان المرأة إذا أمرت بالاكتساب اكتسبت لفرجها." (۱)

البتہ اگر پردہ کا سخت نظم ہو، پردہ کے ساتھ جائیں اور پردہ کے ساتھ پڑھائیں، بالغ لڑکوں کو نہ پڑھانا ہو، یا ایسا کام نہ ہو، جس میں غیر محرم سے بے حجاب بات کرنی پڑتی ہو، تو اس صورت میں شوہر اگر چاہے تو ملازمت کی اجازت دے سکتا ہے۔

❁❁❁❁❁❁❁❁

(۱) المبسوط للسرخی: ۱۸۵/۵

(۲۰)

ضبطِ تولید کا شرعی حکم

ضبطِ تولید کا شرعی حکم

آج کے فقہی سمینار منعقدہ ۱/۲/۳/اپریل ۱۹۸۹ء مطابق ۲۳/ ۲۴/ ۲۵/شعبان ۱۴۰۹ھ کا موضوع ''خاندانی منصوبہ بندی، اور موانع حمل تدابیر کا اختیار کرنا'' ہے ۔حق تعالیٰ جزئے خیر عطا فرمائے ڈاکٹر منظور عالم صاحب ڈائرکٹر انسٹی ٹیوٹ آف آبجکٹیو اسٹڈیز نئی دہلی، اور قاضیٔ شریعت امارت شرعیہ بہار واڑیسہ جناب مولانا مجاہدالاسلام قاسمی کو؛ جن کی سعی وکاوش سے اس سمینار کا انعقاد عمل میں آیا۔اور میں ان دونوں حضرات کا تہِ دل سے شکر گزار ہوں کہ انھوں نے ایسے اہم موضوع پر ناچیز کو کچھ کہنے کا موقع فراہم کیا اور مجھے اس کی دعوت دی۔ دور جدید کے تقاضوں کے پیش نظر اس طرح کی مجلس اور سمینار کا انعقاد باعث خیر وبرکت اور امت کے لیے نیک فال ہونے کے علاوہ اپنی جگہ نہایت ہی اہم اور نفع بخش ہے، اور اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے کہ اس طرح کی مجلسوں میں اکابر علما، مفتیان کرام اور دانشوروں کے ذریعہ کیے ہوئے فیصلے نہ صرف یہ کہ صحیح ہوں گے؛ بل کہ اجماعِ امت کا درجہ پاکر امت کے لیے قابل عمل، بہترین نمونہ اور روشنی کا مینار ثابت ہوں گے۔

حضرات! جس موضوع کا ذکر آج کی اس مجلس میں کیا گیا، وہ ہمارے لیے جدید اور اجنبی نہیں ہے۔قرونِ اولیٰ یعنی صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے دور اور ان کے بعد کے ادوار میں بھی پیش آچکا تھا۔اور اس طرح کے مسائل کا جواب قبل بھی مناسب وقت پر مناسب دیا گیا؛ موجودہ دور میں مالتھس کی اس تھیوری نے اِسے اہم اور قابل توجہ بنادیا ہے، جس میں آبادی کی کثرت اور وسائل معاش کے محدود ہونے کا ہوّا کھڑا کر کے فیملی پلاننگ جیسے منصوبوں کا نظریہ دنیا کے سامنے پیش کیا گیا ۔پھر یہ کہ جدید آلات اور مشینوں کے ذریعہ جسم انسانی کا علاج اور اس کی تدابیر کی یافت ہوجانے کا بھی کچھ نہ کچھ حصّہ اس طرح کے مسائل کھڑے کرنے میں پایا جاتا ہے؛ اس لیے سخت ضرورت اس

بات کی تھی کہ ان مسائل اور ان کی مختلف صورتوں کی علاحدہ علاحدہ تفاصیل سامنے لاکر ان کا مناسب حل شرع اسلامی کی روشنی میں تلاش کیا جائے اور اس پر مناسب فیصلے لیے جائیں۔

انسانی آبادی کو محدود کرنے اور خاندانی منصوبہ بندی کے لیے ضبط تولید کی ضرورت پڑے گی، جس کے مختلف طریقے اور متعدد صورتیں ہوسکتی ہیں، جو مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ مرد وعورت، دونوں کی تولید قوت وصلاحیت کو نسبندی، یا آپریشن، یا کسی دوا کے ذریعہ ہمیشہ کے لیے ختم کردینا۔

۲۔ عارضی موانع حمل تدابیر اختیار کرکے وقتی طور پر استقرار حمل سے اجتناب کرنا۔

۳۔ استقرار حمل کے بعد اس کا اسقاط۔

ضبط تولید کے اسباب ومحرکات بھی مختلف ہوسکتے ہیں:

(الف) اقتصادیات: یعنی مال واسباب کی قلت، جس کی وجہ سے اولاد کی پرورش و پرداخت اور تعلیم وتربیت ایک اہم اور مسئلہ بن جائے۔

(ب) خاندان کو چھوٹا رکھنا، اولاد کی صحیح تعلیم وتربیت کی غرض سے، یا اس قسم کے دیگر شرعی عذر، مثلاً عورت کی ملازمت کی دشواریوں سے اور دیگر مشغولیتوں کی بنا پر تربیت اولاد کے لیے موقع نہ ملنے، یا عورت کے حسن وجمال کو باقی رکھنے کے لیے۔

(ج) کسی شرعی عذر کے پیش نظر جس کی تفصیل ان شاءاللہ آگے آئے گی۔

اب ہر ایک کے احکام تربیت وار ذکر کیے جاتے ہیں:

ضبطِ تولید بر بنائے اقتصادیات

معاشی پریشانی اور مال واسباب کی قلت کے پیش نظر ضبط تولید (خواہ عارضی ہو یا مستقل) کا نظریہ غیر اسلامی اور غیر شرعی ہے اور قادر المطلق خدا کے مقابلہ میں ایک کمزور انسان کا یہ دعوی ہے کہ رزق کا ضامن مالک حقیقی اور خالق کائنات نہیں؛ بل کہ انسان ہے؛ حال آں کہ قرآن کریم نے صاف صاف اعلان کردیا ہے کہ رزق کا ضامن اللہ ہے۔

"وما من دابة فی الا رض الا علی الله رزقها." (۱)

حافظ ابن کثیر نے اس آیت کے ذیل میں لکھا ہے:

اخبر تعالیٰ انّه متکفل بارازق المخلوقات من سائر الارض صغیرها و کبیرها، بحرها و برها الخ. (۲)

یعنی اللہ تعالیٰ روئے زمین پر چلنے والی تمام جاندار مخلوق کے رزق کا کفیل ہے، خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا، بحری، برّی۔

دوسری جگہ ارشاد ربانی ہے:

"تم اپنی اولاد کو فقر وفاقہ اور تنگ دستی کے خوف سے قتل نہ کرو؛ اس لیے کہ رزق رساں ہم ہیں، نہ کہ تم، ہم انھیں بھی رزق دیتے ہیں اور تم کو بھی۔"

"لا تقتلو او لادکم خشیة املاق نحن نرزقهم وایاکم." (۳)

حافظ ابن کثیر نے صحیحین سے حضرت عبداللہ بن مسعود کی ایک روایت نقل کی ہے، جس میں شرک کے بعد سب سے بڑا گناہ اسی کو قرار دیا گیا ہے کہ خدشہ سے اولاد کو قتل کیا جائے۔ الفاظ حسب ذیل ہیں:

"وفی الصحیحین عن عبد الله بن مسعود، قلت: یا رسول الله! ایّ ذنب اعظم؟ قال ان تجعل الله نداً وهو خلقک، قلت: ثم ایّ؟ قال: ان تقتل ولد ک خشیة ان یطعم معک" الخ. (۴)

خلاصہ یہ ہے کہ معاشی تنگی وبدحالی کے اندیشہ سے ضبط تولید کرانا، اللہ پر اعتماد اور اس کی رزاقیت پر ایمان رکھنے کی صریح منافی ہے؛ اس لیے اس غیر شرعی اور بے بنیاد مقصد کے پیش نظر ضبطِ تولید کرانا ناجائز اور حرام ہے، خواہ ضبط تولید عارضی یا مستقل۔ ضبط تولید کی اجازت قطعاً نہیں دی جاسکتی ہے۔

---

(۱) الھود/۶، (۲) تفسیر ابن کثیر: ۴۳۶/۲، (۳) سورۂ بنی اسرائیل/۳۱- سورہ انعام/۱۵۱، (۴) تفسیر ابن کثیر: ۳۸/۲

بہ ہرحال عورت کی لیے ملازمت ضروری نہیں ہے؛ لہٰذا ملازمت کی وجہ سے بھی ضبط تولید کی شرعاً اجازت نہیں دی جاسکتی ہے۔

حُسن قائم رکھنے کے لیے

اسی طرح حسن باقی رکھنے، یا سماجی امور میں دل چسپی لینے کی وجہ سے بھی ضبط تولید کی اجازت شرعاً نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ ایسے معتبر عذر نہیں ہیں، جن کی وجہ سے ایک ناجائز اور مکروہ امر کی اجازت مل سکے۔ ایسا دیکھا گیا ہے کہ کسی عورت کا حسن زیادہ اولاد ہونے پر بھی باقی رہ گیا، جب کہ دوسری عورت کا حسن کم اولاد سے ختم ہوگیا؛ بل کہ عورتوں کے حسن وصحت میں اولاد ہونے کی وجہ سے اضافہ بھی ہوا ہے۔

نسبندی یا آپریشن، کسی مجبوری کی وجہ سے

نسبندی یا آپریشن درحقیقت اختصا کی واضح نظیر ہے، جس کی اجازت صحابہ کرام نے چاہی تھی؛ لیکن حضور اکرم صلی اللہ علیہ سلم نے اس کی اجازت نہیں دی، حتی کہ صحابہ کرام نے تبتل یعنی عورتوں سے علاحدگی، یا نکاح نہ کرنے کی اجازت چاہی، تو اس کی بھی اجازت نہیں ملی۔ صحابہ کرام کا بیان ہے کہ اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تبتل کی اجازت دیتے، تو ہم خصی کرا لیتے۔ یہ حدیث بخاری ومسلم کی ہے۔(۱)

حضرت امام نوویؒ نے اس کی شرح میں لکھا ہے:

"وهذا محمول علىٰ انهم كانو ا يظنون جوازا لا ختصاء با جتها دهم، ولم يكن ظنهم هذا موافقا؛فان الا ختصاء فى الادمى حرام صغيرًا كان او كبيراً."(۲)

یعنی یہ محمول ہے اس بات پر کہ صحابہ اپنے اجتہاد سے یہ سمجھتے تھے کہ خصی کرانا جائز ہے؛ حال آں کہ ان کا یہ ظن شریعت کے موافق نہیں تھا؛ اس لیے کہ آدمی کا خصی کرانا حرام

(۱) مشکوۃ:۲/۲۶۷، (۲) نووی:۱/۴۴۹

ضبط تولید خاندان کو محدود کرنے رکھنے کے لیے

چھوٹا اور محدود خاندان رکھنے کا نظریہ بھی منشائے شریعت کے خلاف ہے۔

شریعت کا منشا تکثیر امت ہے، نہ کہ خاندان کو کم سے کم کرنا۔ یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ کو نکاح کرنے کی ترغیب دی، اور یہ فرمایا کہ: ایسی عورت سے نکاح کرو، جو زیادہ محبت کرنے والی ہو، اور بچہ دینے والی ہو؛ اس لیے کہ قیامت کے دن میں اپنی امت کی کثرت پر فخر کروں گا۔

"تزوجوا الودود الولو دفانى مكا ثربكم الامم"

نکاح کے اہم اور بنیادی مقاصد میں سے توالد وتناسل اور افزائش نسل ہے، کہ نظریہ کو سامنے رکھتے ہوئے بھی ضبط تولید کی شرعاً کوئی گنجائش نہیں۔

ضبط تولید عورت کی ملازمت کی وجہ سے

گھریلو نظم ونسق سنبھالنے کی ذمہ داری عورت کی ہے اور باہر کے امور کی انجام دہی مرد پر ہے، اور نابالغ اولاد کا نفقہ باپ پر ہے، جس کی وجہ سے عورت کو ملازمت کرنے یا کوئی دوسرے کی ضرورت نہیں ہے۔

فقہائے کرام نے لکھا ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو ہر ایک عمل سے روک سکتا ہے جس سے اُس کے حقوق کی تنقیص ہورہی ہو، یا اس کو ضرر ونقصان پہونچ رہا ہو، یا بیوی کو شوہر گھریلو نظم نسق سنبھالنے کے لیے اپنی بیوی کو ملازمت روکنا چاہے، تو شرعاً شوہر کے روکنے کے باوجود وہ ملازمت کرے گی، تو گنہگار ہوگی۔

"وفى البحر: له منعها من الغزل، وكل عمل ولو وتبر عاً لا جنبى الخ. وينبغى عدم تخصيص العزل ، بل له ان يمنعها من الاعمال لكسب؛ لا نها مستغنية عنه، و كذا من بالا و لىٰ.....والذى ينبغى تحريره ان يكون له منعها عن حق يو دى الىٰ تنقيص حقه او ضرره اوالىٰ خروجها من بيته."

ہے،خواہ چھوٹا ہو، یا بڑا۔ ''درمختار'' میں ہے:

"واماخصاء الأدمی فحرام."(۱)

نیز نسبندی یا آپریشن میں تغیر خلق بھی ہے، جس کو قرآن شیطانی عمل قرار دیا ہے۔

"ولآمرنهم فليبتكنّ اٰذان الا نعام ،ولآمر نهم فليغيرن خلق الله."(۲)

حتی کہ حضرت ولی اللہ محدث دہلوی نوراللہ مرقدہٗ نے اپنی شہرہ آفاق کتاب (حجۃ اللہ البالغہ) میں اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ: اعضائے تناسل کو قطع برید کرنے، یا قوت باہ کو ختم کردینے والی دواؤں کا استعمال بھی تغییر خلق کے مرادف ہے۔

"و كذٰلک جريان الر سم بقطع اعضاء النسل واستعماله الادوية القامعة للباء ة، و التبتل وغيرها تغيير لخلق الله واهمال لطلب النسل ."(۳)

فقہانے یہاں تک صراحت فرمائی ہے کہ قوت تولید کو ضائع کردینا بھی تعزیری جرم ہے اور اس کا وہی تاوان واجب ہوتا ہے، جو ایک پوری جان کو ہلاک کردینے کا۔

"تـجـب الـديةفـی ابطال قوةحبل من المرء ة لفوات النسل، وفی ابطال قوة الحبل من الرجل ايضًا." (۴)

بل کہ ریڑھ کی ہڈی کو توڑ کر قوت منی کو ضائع کردینے کی صورت میں بھی فقہانے دیت کو واجب قرار دیا ہے؛ کیوں کہ مقصد نکاح فوت ہے اور وہ نسل کی افزائش ہے۔

"وتـجـب الـدية فـی ابـطـال قوة الامناء بكسر صلب لفوات المقصود، وهو النسل."(۵)

لہٰذا عام یا غیر اضطراری حالات میں نسبندی یا آپریشن کرانے کی شرعاً اجازت نہیں ہوگی۔

اضطراری حالت میں آپریشن کی اجازت

البتہ بعض اضطراری حالت میں شریعت نے ممنوعات کو مباح قرار دیا ہے، مثلاً لقمہ گلے

(۱) الدرالمختار علیٰ هامش ردالمختار: ۲۴۹/۵، (۲) النساء، ۱۱۹/، (۳) حجۃ اللہ البالغہ / ۱۲۳،
(۴) کتاب الفقہ علیٰ مذهب الاربع: ۳۴۱/۵، (۵) کتاب الفقہ علیٰ مذاهب الاربع: ۳۴۱/۵

میں پھنس جائے، تو اس صورت میں جان بچانے کے لیے شراب کا استعمال ضرورتاً جائز ہے۔ اسی طرح شدت بھوک میں جب کہ کھانے کی کوئی چیز نہ ہو اور جان جانے کا اندیشہ ہو، تو اس صورت میں بھی مردار کے گوشت کا استعمال بہ قدر ضرورت جائز ہے، جس سے کہ جان بچ سکے۔ **الضرورات تبيح المخظورات، والضرورات تتقدر بقدر الضرورة.** اصول فقہ کا مسلمہ قاعدہ ہے؛ اس لیے اگر عورت کی صحت روز بہ روز خراب ہوتی جارہی ہو اور ماہر دیانت دار ڈاکٹر یہ کہے کہ آپریشن کرائے بغیر صحت ممکن نہیں ہے۔ آپریشن کے بغیر جان خطرہ میں ہے، تو اس صورت میں بھی آپریشن کی گنجائش ہونی چاہیے۔

اسی طرح تین بچے میجر آپریشن کے ذریعہ پیدا ہوئے ہوں، تو چوتھے بچے کے لیے آپریشن کی کوئی جگہ نہیں رہتی، جس کی وجہ سے جان خطرہ میں ہوگی؛ اس لیے اس صورت میں بھی آپریشن کی گنجائش ہونی چاہیے۔

جناب مولانا مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری نے بھی سخت مجبوری کی حالت میں عورت کے لیے نسبندی یا آپریشن کی اجازت دی ہے اور جائز لکھا ہے۔ جواب ملاحظہ ہو:

> ''جب کمزوری اور طبیعت کی خرابی کی وجہ سے حمل کی قرار دشوار ہے، حمل برداشت نہیں ہوسکتا، تو اولاً ایسا علاج کیا جاوے کہ کچھ عرصہ تک استقرار حمل نہ ہو، یعنی حمل نہ ٹھہرے۔ پھر اگر یہ وقتی تدبیر مفید ثابت نہ ہو، تو بالآخر مسلمان دین دار حاذق حکیم یا مسلمان دین دار تجربہ کار ڈاکٹر کے کہنے کے مطابق آپریشن کرانا جائز ہے، اس معاملہ مین غیر مسلم ڈاکٹر یا حکیم کی صلاح غیر معتبر ہے۔''(۱)

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاضی شریعت امارت شرعیہ بہار واڑیسہ نے اس سوال (ایک شخص نے اپنی بیوی کا آپریشن کرایا ہے، اس کی امامت درست ہے یا نہیں؟) کے جواب میں لکھا ہے:

> ''اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کی خرابی صحت کی بنیاد پر بڑے خطرہ سے بچنے

(۱) فتاویٰ رحیمیہ: ۲۱۵/۳

کے لیے معتبر ڈاکٹر کے مشورہ پر بیوی کا آپریشن کرایا ہو، تو وہ معذور ہے، اور اگر محض زیادتی اولاد کے خطرہ سے بچنے کے لیے ایسا کیا ہے، تو وہ فاسق ہے اور فاسق کی امامت مکروہ ہے۔''

قاضی شریعت کے اس جواب سے سخت مجبوری کی حالت میں عورت کے لیے آپریشن کرانے کا جواز معلوم ہوتا ہے۔ نیز مولانا سید منت اللہ رحمانی امیر شریعت بہار واڑیسہ، کے کتاب چہ ''خاندانی منصوبہ بندی'' کی عبارت سے بھی سخت مجبوری کی حالت میں عورت کے لیے آپریشن کرانے کا جواز معلوم ہوتا ہے۔ لکھتے ہیں:

''بلا شبہ یہ بات اہم اور قابل توجہ ہے کہ کسی عورت کی صحت اگر تجربہ کار طبیبوں کی نگاہ میں اس لائق نہیں ہے کہ وہ حمل اور ولادت کے دشوار گزار مرحلوں سے گزر سکے اور اس کی جان کو خطرہ یا کسی بڑے نقصان کا اندیشہ ہو، تو ایسی صورت میں اس عورت کو ایسے جائز طریقوں کے استعمال کی رائے دی سکتی ہے، جو اس کی صحت جسمانی اور جان بچانے کے لیے ضروری اور مناسب ہوں۔''(۱)

کسی شرعی مجبوری کی وجہ سے عارضی موانع حمل تدابیر کا استعمال

عارضی موانع حمل تدابیر، مثلاً لوپ یا نرودھ وغیرہ کا استعمال درحقیقت عزل کے حکم میں ہے، عزل کے جواز اور عدم کراہت میں فقہا کے آرا مختلف نظر آتے ہیں؛ لیکن علامہ عثمانی نے مسلم شریف کی شرح ''فتح الملہم'' میں تمام اقوال اور ان کے دلائل پر محاکمہ کے بعد یہ فیصلہ دیا ہے کہ عزل مکروہ اور ناپسندیدہ عمل ہے۔ حرام نہیں۔

''فالذی یترجح من مجموع الأدلة کراهة العزل و کونه غیر مرضی من غیر تحریم.''(۲)

لہٰذا عام حالات میں تو عارضی موانع حمل تدابیر کے استعمال کی شرعاً اجازت نہیں ہوگی؛

(۱) خاندانی منصوبہ بندی، ص: ۲۵، (۲) فتح الملہم: ۵۱۴/۳

البتہ کوئی عذر شرعی موجود ہو، تو شرعاً ان عارضی تدابیر کو استعمال کرنے ہوگی، شرعی عذر، مثلاً عورت کمزور ہے، حمل کی محتمل نہیں، یا بہ وقتِ تولید نا قابل برداشت تکالیف کا ہونا، یا ایامِ رضاعت میں استقرار حمل سے بچہ کو ضرر لاحق ہونا، یا شوہر مسلسل سفر میں رہتا ہے، جس کی وجہ سے بچے کی تربیت و نگہہ داشت میں دشواری ہو، یا ماں کی دماغی اور جسمانی اعتبار سے کمزور اور معذور ہونے کی وجہ سے بچوں کی تربیت سے قاصر ہو، یا ماہر اطبا کی نظر میں پیدا ہونے والے بچہ کا خطرناک موروثی امراض میں مبتلا ہو سکنے کا ظن غالب ہو، یا دو بچوں کے درمیان مناسب وقفہ؛ تاکہ ہر بچہ کی صحیح تربیت ہو سکے، یہ اور اس قسم کی شرعی عذر کی بنا پر عارضی موانع حمل تدابیر اختیار کرنا شرعاً جائز ہوگا۔

اسقاطِ حمل

اسقاط حمل کی تین صورتیں سکتی ہیں:

(الف) حمل میں جان پڑ جانے کے بعد اسقاط۔

(ب) حمل میں جان پڑنے سے قبل اور اعضا کی تخلیق کے بعد اسقاط۔

(ج) اعضا کی تخلیق سے قبل اسقاط۔

پہلی صورت

۱۲۰/دن یعنی چار ماہ کے بعد حمل میں جان پڑ جاتی ہے؛ البتہ عبداللہ بن عباس سے چار ماہ دس دن کے بعد جان پڑنے کی روایت منقول ہے، جس کو امام احمد نے اختیار کیا ہے۔

''کما فی الشامی: نقل بعضهم أنه اتفق العلماأن نفخ الروح لا یکون الابعد اربعة اشهر ،أی عقبها کما صرح به جماعة ، وعن ابن عباس بعد اربعة أشهروعشرایام، و به أخذ احمد.''(۱)

اور فقہائے کرام نے صراحت کی ہے کہ حمل میں جان پڑ جانے کے بعد بالاتفاق اس کا اسقاط جائز نہیں؛ لہٰذا نفخ روح یعنی ۴/ماہ بعد بہ اتفاق علما اور ۴/ماہ دس دن بعد بہ

(۱) شامی، مطلب فی احوال السقط واحکام: ۲۷۹/۱

روایت عبداللہ ابن عباسؓ اسقاط جائز نہیں ہے۔ اور اس صورت میں حمل کا اسقاط قتل نفس کے مرادف ہوگا؛ البتہ اگر حمل میں جان پڑ جانے کے بعد بھی عورت کی صحت بالکل خراب ہو جائے اور ماہر تجربہ کار ڈاکٹر کے کہنے کے مطابق اسقاط کے بغیر اس کی جان بچانا ممکن نہ ہو، تو اس صورت میں:

"یختار أهون البلیتین ،،اور"لو کان أحد هما اعظم ضرراً من الأخر ،فإن الأشد یزال بأخف.،، (۱)

ان جیسے مسلمہ اصول کے پیشِ نظر عورت کی جان بچانے کی غرض سے اسقاط کی اجازت ہونی چاہیے؛ اس لیے عورت کی جان کا ضیاع ضرر اعظم ہے اور جنین کا وجود غیر مشاہد۔ عورت کا وجود متیقن ہے اور جنین کا وجود غیر متیقن؛ اس لیے ایک مشاہد اور متیقن وجود کو بچانے کے لیے ایک غیر متیقن وجود کو ضائع کیا جاسکتا ہے۔

دوسری صورت

دوسری صورت یعنی اعضا کی تخلیق کے بعد اور جان پڑنے سے قبل بھی صحیح قول کے مطابق اسقاط جائز نہیں ہے۔

"ویکره أن تسعی لا سقاط حملها."(۲)

(قوله و یکره) "أی مطلقا قبل التصور و بعده'علیٰ ما اختاره فی الخانیه."(۳)

بل کہ اگر شوہر اپنی بیوی کے پیٹ پر مار کر حمل ساقط کر دے، تو عورت کے عاقلہ پر غرّہ (پانچ سو درہم) واجب ہوگا، اسی طرح اگر عورت دوا وغیرہ کے ذریعہ حمل ساقط کر دے، تو عورت کے عاقلہ پر غرہ واجب ہوگا، اور ایک جان قتل کرنے کا گناہ ہوگا۔

"ولا یخفی أنها تأثم اثم القتل لوا ستبان خلقه وما ت بفعلها." (۴)

(۱) الاشباہ والنظائر: ۱/۱۴۳ تحت القاعدہ الخامسہ، (۲) درمختار، (۳) شامی: ۵/۲۷۶، (۴) شامی، فصل فی الجنین: ۵/۳۷۹

البتہ اگر عورت کی جان جانے کا خطرہ ہو، تو اس صورت میں بھی اسقاط کی اجازت ہوگی۔ جیسا کہ فقہا نے صراحت کی ہے کہ جب بچہ ماں کی پیٹ میں مر جائے اور اس کے نکالنے کا راستہ نہ ہو اور نہ نکالنے کی صورت میں ماں کی جان جانے کا خطرہ ہو، تو اس صورت میں ماں کی جان بچانے کی غرض سے بچہ کو کاٹ کاٹ کر نکال لینا جائز ہے۔

"واذا اعترض الولدفی بطن الحامل ولم یجد وا سبیلاً لا ستخراج الولد ا لابقطع الولد ارباً ارباً ، ولو لم یفعلو اذلک یخاف علیٰ الأم ،قالو: ان کان الولدمیتاً فی البطن فلا بأس به، وان کان حیاً لم نر جواز قطع الو لدارباً اربا."(۱)

جب جان پڑ جانے کے بعد جنین مرے تو ماں کی جان کو ہلاکت سے بچانے کے لیے اس جنین کو کاٹ کاٹ کر نکالنے کی اجازت ہے، تو جان پڑ جانے سے قبل اس عظیم مقصد کے لیے بہ درجۂ اولیٰ اس بات کی اجازت ہوگی

تیسری صورت

حمل متصور (شکل والا) ہو جانے کے بعد بلا عذر شرعی اس کا اسقاط جائز نہیں ہے۔ خواہ اعضا کی تخلیق ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو، اس لیے کہ اس کی مستقل زندگی ہے؛ لہٰذا اس کو بھی زندہ کا حکم دیا جائے گا، جیسا کہ محرم اگر انڈے کو توڑ دے، تو زندہ شکار مارنے کا حکم دیا جائے گا۔

"انه یکره فا ن الماء بعد ما وقع فی الرحم ماله الحیاة ، فیکون له حکم الحیاة کما فی بیضة صید الحرم."(۲)

حتی کہ اس حالت میں بھی حمل ساقط کرنے والا گنہگار ہوگا؛ البتہ اس کا گناہ پہلی اور دوسری صورت کی نسبت کم ہوگا۔

"وقال الاأنها تأثم اثم القتل ."(۳)

(۱) عالمگیری ۵/۳۶۰، (۲) شامی ۲/۵۲۲، (۳) شامی ۵/۲۷۶

البتہ اگر کوئی شرعی عذر ہے، مثلاً استقرار حمل کی وجہ سے عورت کا دودھ ختم ہوئے اور بچہ کے والد کے پاس اتنی صلاحیت نہیں ہے کہ وہ دایہ رکھ کر بچے کو دودھ پلوا سکے، جس کی وجہ سے لڑکے کی ہلاکت کا اندیشہ ہے۔ یا طبّی آلات کے ذریعہ یقین ہو جائے کہ اس حمل سے پیدا ہونے والا بچہ کسی خطرناک موروثی مرض، کوئی خلقی نقص اور جسمانی اعتبار سے غیر معتدل ہوگا، یا ماں کی جان کا خطرہ ہو، یا ماں کی جسمانی صحت یا دماغی توازن کے متأثر ہونے کا قوی اندیشہ ہو، یا اور اس قسم کے دیگر شرعی عذر کی وجہ سے۔ **الضرر یزال .....الأمر کلماضاق اتسع**، اصول کے پیش نظر اعضا کی تخلیق سے اسقاط کی اجازت ہوگی۔

''درمختار'' میں ہے:

وجازلعذرحیث لایتصور. علامہ شامی نے (**جاز لعذرٍ**) کے تحت لکھا ہے: ''**کالمرضعةاذا ظهر بها الحبل وانقطع لبنها ،وليس لأبی الصبی ما يستا جر به الظئرويخاف هلاک الولد قالوا :يباح لها أن تعالج فی استنزال الدم ما دام الحمل مضغة او علقة ولم يخلق له عضو،وقدرو اتلک المدةبمأة وعشرين يوماً،وجاز؛ لأنه ليس بآدمی وفيه صيانةالاٰدمیُ خانيه.**'' (۱)

حمل بالزنا کا اسقاط

اب ایک مسئلہ یہ رہا کہ کوئی حمل زنا سے ہو، تو اس کا اسقاط جائز ہے یا نہیں؟

اس سلسلہ میں اتنی بات واضح رہے کہ حمل اگرچہ زنا سے ہو، وہ محترم ہے اور اس کا خود کوئی قصور نہیں ہے۔ اسی وجہ سے صاحب ہدایہ نے لکھا ہے کہ حمل بالزنا کا اسقاط بھی جائز نہیں ہے۔

''**وهذا الحمل محترم؛ لأنه لا جناية فيه ،ولهٰذا لم يجز اسقاطه.**''(۲)

(۱) شامی: ۲۷۶/۵، (۲) ہدایہ: ۲۹۲/۲

لیکن چوں کہ اس زمانے میں زنا کی کثرت ہے۔ اگر اسقاط کی اجازت نہیں دیتے ہیں، تو بہت سی کنواری لڑکیاں ازدواجی زندگی کی دولت سے ہمیشہ کے لیے محروم رہیں گی، اسی وجہ سے محشی ہدایہ مولانا عبدالحی فرنگی محلی نے ہدایہ کے حاشیہ میں لکھا ہے:

''**وامّا فی زماننا يجوز اِن استبان الخلق وعليه الفتوی.**''(۱)

ہدایہ اور اس کے حاشیہ دونوں کی روشنی میں میری رائے یہ ہے کہ اگر زنا بالجبر کے نتیجہ میں حمل ٹھہرا ہو، اور اس حمل پر چار ماہ نہ گزرے ہوں، اور وہ عورت کنواری ہو، تو اس صورت میں اسقاط کی اجازت ہونی چاہیے؛ تاکہ وہ بے چاری غیر ارادی فعل کی وجہ سے ازدواجی زندگی کی نعمت سے ہمیشہ کے لیے محروم نہ ہو، اور اگر حمل زنا بالرضا کے نتیجہ میں ہو، یا اس حمل پر ۴ ماہ گزر چکے ہوں، تو ان حالتوں میں اسقاط کی اجازت نہیں۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁

(۱) ہدایہ: ۲۹۲/۲

(۲۱)

سود پر حاصل کرنے والے ادارہ میں سرمایہ لگانا

سود پر حاصل کرنے والے ادارہ میں سرمایہ لگانا

حرام مال سے حاصل ہونے والا نفع بھی حرام ہے

جواب(۱)

حرام مال یا حرام ذریعہ سے حاصل کیا ہوا نفع بھی حرام ہوتا ہے، جس کی صراحت اور اس سے متعلق متعدد جزئیات کتب فقہ میں موجود ہیں۔ مثلاً کسی شخص نے ایک ہزار درہم غصب کر کے اس سے ایک باندی خریدی، جس کو اس نے دو ہزار درہم میں فروخت کر دیا، پھر دو ہزار میں باندی خرید کر تین ہزار میں فروخت کر دیا، تو ایسی صورت میں جو بھی نفع ہوا ہے، اس کا تصدق بلا نیت ثواب واجب ہے، اس کو اپنے مصرف میں استعمال نہیں کر سکتا ہے، کما فی الہدایہ:

"ومن غصب ألفا، فاشترىٰ بها جارية، فباعها بألفين ،ثم اشترىٰ بالألفين جارية، فباعها بثلاثة الاف درهم، فانه يتصدق بجميع الربح ،وهذا عندهما." (۱)

آگے اس پر ایک اصل وقاعدہ بتلاتے ہوئے صاحب ہدایہ لکھتے ہیں کہ:

"وأصله أن الغاصب والمودع إذا تصرف فى المغصوب أو الوديعة وربح لايطيب له الربح عندهما."(۲)

یعنی اصل یہ ہے کہ غاصب اور مودع جب مال غصب یا مال ودیعت میں تصرف کر کے نفع

(۱) ہدایہ:۳۵۹/۳، کتاب الغصب، (۲) ہدایہ:۳۵۹/۳

حاصل کرے، تو طرفین (امام ابوحنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ) کے نزدیک غاصب یا مودع کے لیے نفع کا استعمال شرعاً جائز نہیں ہے۔

''درمختار'' میں ہے کہ اگر کسی شخص نے غلام کو غصب کر کے اسی کو اجارہ پر لگا دیا، یا اس سے غلہ حاصل کرایا، اور اجارہ پر لگانے، یا غلہ حاصل کرانے کی وجہ سے غلام میں کوئی نقص آ گیا، تو غاصب پر اس نقص کا ضمان لازم ہوگا، اور اس کے ذریعہ سے جو اجرت یا غلہ حاصل ہوا ہے، اس سے ضمان کی تلافی کرتے ہوئے جو کچھ باقی رہے گا، اس کا تصدق لازم ہوگا، جب کہ مال مغصوب، یا مال ودیعت میں تصرف کے نتیجہ میں نفع حاصل ہو، تو نفع کی رقم کا تصدق واجب ہے۔

''(كما لو غصب عبداً واجره فنقص فی هذه الإجارة بالإستعمال..... وان اشتغله)

فنقصه الإستغلال أو اجر المستعار ونقص ضمن النقصان (تصدق مابقی من الغلة)

والأجرة.....(كما لوتصرف فی المغصوب والوديعة) بأن باعه (وربح) فيه.''(۱)

علامہ شامی صاحب درمختار کے قول ''تصدق'' کے تحت لکھتے ہیں:

''ويؤمر أن يتصدق بها لإستفادتها ببدل خبيث وهو التصرف فی مال الغير.''(۲)

یعنی غاصب کو یہ حکم دیا جائے گا کہ وہ منافع کو صدقہ کر دے؛ اس لیے کہ اس نے مال خبیث کے عوض میں حاصل کیا ہے، اور وہ غیر کے مال میں تصرف ہے۔

اسی طرح اگر کسی نے زمین غصب کر کے اس میں کھیتی کی، جس سے غلہ حاصل ہوا، تو کھیتی کے جو اخراجات ہیں، مثلاً بیج، پانی اور کھاد وغیرہ، ان کو وضع کرنے کے بعد بقیہ غلہ کو صدقہ کرنا ہوگا؛ اس

(۱) الدر المختار علی هامش رد المحتار، کتاب الغصب: ۱۲۰/۵، (۲) شامی، کتاب الغصب: ۱۲۰/۵

لیے کہ یہ غلہ حرام اور خبیث ذریعہ سے حاصل ہوا ہے، کما فی تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق:

''حتى إذا غصب أرضا فزرعها كرين فأخرجت ثمانية اكرار ولحقه من المؤنة قدر كر ونقصها قدر كر، فإنه يأخذ منه أربعة اكرار ويتصدق بالباقی، وقال ابويوسف: لايتصدق بشيئ؛ لأن الزيادة حصلت فی ضمانه وملكه، ولهما أنه حصل بسبب خبيث وهو التصرف فی ملك الغير، فيكون سبيله التصدق إذ الفرع يحصل على وصف الأصل الخ.''(۱)

''یعنی کسی نے زمین غصب کر کے اس میں دو کُر (ایک پیمانہ) غلہ کی کھیتی کی، جس سے آٹھ کُر غلہ حاصل ہوا، اور اس کے اخراجات میں مزید ایک کُر غلہ لگایا، اور کھیتی کی وجہ سے زمین میں ایک کُر کے بہ قدر نقص آ گیا، تو ایسی صورت میں غاصب چار کُر غلہ لے کر بقیہ چار کُر کو صدقہ کر دے گا۔ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ: کچھ بھی صدقہ نہیں کرے گا، اس لیے کہ زیادتی اس کی ملکیت اور ضمان میں حاصل ہوئی ہے۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ جو کچھ حاصل ہوا ہے، وہ حرام ہے، اور خبیث ذریعہ سے حاصل ہوا ہے، اور وہ ملک غیر میں تصرف ہے؛ لہٰذا اس کو صدقہ کرنا ہوگا؛ اس لیے کہ فرع اصل کے مطابق حاصل ہوتا ہے۔''

مسئلہ مذکورہ میں دلائل نقلیہ وعقلیہ کی روشنی میں طرفین کا قول راجح ہوتا ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ مال حرام یا ذریعۂ حرام سے حاصل شدہ منافع بھی حرام ہوں گے، جن کا تصدق بلانیت ثواب واجب ہے، مذکورہ صورت میں جب کہ کاروباری اکائی میں پہلے ہی سے سودی رقم، یا دیگر خرید رقم لگی ہوئی ہے، تو اس میں کوئی اسلامی مالیاتی ادارہ سرمایہ نہیں لگا سکتا ہے؛ کیوں کہ اس کے ذریعہ حاصل شدہ کل منافع حرام ہوں گے، جن کا لینا اور استعمال میں لانا جائز نہیں

(۱) تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق، کتاب الغصب: ۲۲۵/۵

ہوگا، نیز چوں کہ سرمایہ زمین لگانے کی صورت میں سودی کاروبار میں تعاون بھی ہے؛ اس لیے آیت کریمہ: "ولاتعاونوا علی الاثم والعدوان الخ" کے خلاف ہوگا، جو شرعاً حرام ہے۔

سودی قرض پر رقم حاصل کرنے والے ادارہ میں سرمایہ لگانا

جواب (۲)

سوال : جس کاروباری اکائی نے سودی قرض پر رقم حاصل کرکے اس رقم کو اپنے کاروبار میں لگایا ہے، اس میں کوئی اسلامی مالیاتی ادارہ اپنا سرمایہ لگا سکتا ہے، یا نہیں؟

جواب : سود پر قرض لینا گرچہ عام حالات میں ناجائز ہے؛ کیوں کہ سود لینا اور دینا بھی حرام ہے؛ لیکن قرض کی رقم فی نفسہ جائز اور حلال ہے، اس رقم کے ساتھ حرفت کی آمیزش نہیں ہے۔ قرض کی رقم سے جو منافع حاصل ہوں گے، وہ بھی جائز اور حلال ہوں گے، منافع کی رقم لینا اور اپنے استعمال میں لانا شرعاً جائز ہوگا؛ لہذا:

(۱) صورت مسئولہ میں جس کاروبار میں پہلے سے سودی قرض پر حاصل کی ہوئی رقم لگی ہو، اس میں اسلامی مالیاتی ادارہ اپنا سرمایہ لگا سکتا ہے، اور حاصل شدہ منافع ہر جائز مصرف میں استعمال کرسکتا ہے، بہ شرط یہ کہ کاروباری اکائی جو معاملہ کرے، وہ فی نفسہ جائز ہو۔

ریزرو بینک میں جمع شدہ یا تمسکات خریدنے کی صورت میں ملنے والی سودی رقم کے مصارف

(۲) (الف، ب، ج) صورت مسئولہ میں اضافی رقم شرعاً سود ہے، خواہ ریزرو بینک سے ملے، یا تمسکات خریدنے کی صورت میں؛ اس لیے کہ سود ہر وہ زیادتی ہے، جو بغیر کسی مالی معاوضہ کے مشروط طریقہ پر حاصل ہو، اور ظاہر ہے کہ مذکورہ رقم بلا کسی مالی معاوضہ کے حاصل ہو رہی ہے۔

"لأن الربا هو الفضل المستحق لأحد المتعاقدين في المعاوضة الخالي عن عوض شرط فيه." (۱)

(۱) ہدایہ باب الربا: ۷۷/۳

چوں کہ سودی رقم مال خبیث ہے، اور مال خبیث کو اپنے کسی ذاتی مصرف میں صرف کرنا جائز نہیں ہے؛ بل کہ اس کا تصدق واجب ہے؛ اس لیے مذکورہ رقم اپنے کسی بھی ذاتی مصرف میں صرف نہیں کرسکتے ہیں۔ اگر ادارہ تجارتی ہے، نفع مالکان کے درمیان تقسیم ہوجاتا ہے، تو یہ رقم نہ تو مالکان کے درمیان تقسیم کرسکتے ہیں، اور نہ ہی ادارہ کے مصارف جاریہ میں صرف کرسکتے ہیں؛ بل کہ اس کو نکال کر بلا نیت ثواب صدقہ کرنا ہوگا۔

"في القنية: لو كان الخبيث نصاباً لايلزمه الزكوة؛ لان الكل واجب التصدق عليه، فلايفيد ايجاب التصدق ببعضه ا ه، ومثله في البزازية." (۱)

اگر ادارہ رفاہی ہے، نفع والی آمدنی مالکان کے درمیان تقسیم کرنے کے بہ جائے رفاہ عام کے کاموں میں صرف کی جاتی ہے، تو چوں کہ مال حرام (جس کا تصدق واجب ہے) کو رفاہ عام کے کاموں میں بھی صرف کرنے کی شرعاً گنجائش ہے؛ اس لیے مذکورہ رقم رفاہ عام کے کاموں میں صرف کی جاسکتی ہے، اور رفاہی ادارہ کے مصارف جاریہ میں لگائی جاسکتی ہے، بہ شرط یہ کہ کسی محنت کے عوض مثلاً تنخواہ میں نہ دی جائے، مذکورہ رقم محفوظ کھاتہ میں رکھ کر جمع نہیں کرسکتے ہیں؛ بل کہ جتنی جلدی ممکن ہو، مصارف پر صرف کرکے بری الذمہ ہونا ضروری ہے۔

"الواجب على الائمة أن يوصلوا الحقوق إلى أربابها ولايحبسونها عنهم..... لايجعلونها كنوزًا وما فضل من هذه الاحوال قسم بين المسلمين فان قصر الائمة في ذلك فوباله عليهم." (۲)

واضح رہے کہ سودی رقم رفاہ عام کے کاموں میں صرف کرسکتے ہیں، یا نہیں؟ اس مسئلہ پر دوسرے فقہی سمینار منعقدہ: ۸/تا ۱۲/دسمبر ۱۹۸۹ء بہ مقام ہم درد نگر دہلی میں علما وفقہا کی بحث ہوچکی ہے۔ اکثر شرکائے اجلاس کی رائے جواز کی ہے، ''مجلّہ فقہ اسلامی'' میں سمینار کے کچھ فیصلے بھی شائع کیے گیے ہیں، جن میں بینک سے ملنے والی سودی رقم سے متعلق بھی فیصلہ موجود ہے،

(۱) ردالمحتا، رکتاب الزکوۃ: ۲۵/۲، (۲) الفتاوی الھندیۃ: ۱۹۱/۲

جس کا ایک جز یہ ہے:

''اکثر شرکائے سمینار کی یہ رائے ہے کہ: اس رقم کو صدقات واجبہ کے مصارف کے علاوہ رفاہ عام کے کاموں پر بھی خرچ کیا جاسکتا ہے، بعض حضرات کی رائے میں اس کے مصرف کو فقراومساکین تک محدود رکھنا چاہیے۔''

''مجلّہ فقہ اسلامی'' میں اس موضوع پر مقالات بھی شائع ہوئے ہیں۔ راقم الحروف کا بھی ایک مقالہ ہے، جس میں قدرے تفصیل سے بحث کے بعد اپنی رائے جواز ہی کا دیا ہے۔

(د) یہ مسئلہ کتب فقہ میں صراحتاً موجود ہے کہ مُودَع (جس کے پاس امانت رکھی گئی ہے) اگر مودِع (امانت رکھنے والے) سے امانت کی حفاظت پر اجرت کی شرط لگادے، تو یہ شرعاً جائز ہوگا، اور امانت رکھنے والے پر اجرت کی ادائے گی لازم ہوگی۔

"المودع اذا شرط الأجرة للمودع على حفظ الوديعة صح، ولزم عليه، كذا في جواهر الاخلاطي."(۱)

مذکورہ صورت میں جس میں کھاتہ دار مالیاتی ادارہ کے پاس رقم رکھتے ہیں، وہ امانت کی ہے؛ لہٰذا مالیاتی اداروں کے لیے کھاتہ داروں سے امانت کی حفاظت پر ''سروس چارج'' کے نام پر رقم لینا شرعاً جائز و درست ہے، اگر سروس چارج میں مقرر کردہ شرح کے اندر اعتدال اور دیانت کو ملحوظ رکھتے ہوئے قدرے اضافہ کردیا جائے، جس پر دونوں فریق راضی ہوں، تو یہ اضافہ شرعاً جائز و درست ہوگا، اس کو ہر جائز مصرف میں استعمال کرسکتے ہیں؛ حتی کہ اس رقم سے سرمایہ محفوظ قائم کیا جاسکتا ہے، شرعاً اس کی اجازت ہے۔

مضاربت کی تعریف اور اس کے شرائط

جواب (۳)

(الف) مذکورہ صورت درحقیقت مضاربت کی ہے؛ اس لیے کہ مضاربت ایک ایسا عقد

(۱) الفتاوی الھندیۃ: ۳۴۲/۴

شرکت ہے، جس میں ایک طرف سے مال ہوتا ہے اور دوسری طرف سے محنت اور نفع ونقصان میں دونوں شریک ہوتے ہیں۔

"المضاربة شرعا فهي عبارة عن عقد على الشركة في الربح بمال من أحدا لجانبين و العمل من جانب الأخر." (۱)

مضاربت کے کچھ شرائط ہیں، جن کا پایا جانا ضروری ہے، ان میں سے چند شرائط درج ذیل ہیں:

(۱) رأس المال دراہم ودنانیز یا فلوس رائجہ ہوں۔

(۲) بہ وقت عقد رأس المال معلوم ومتعین ہو؛ تاکہ باہم اختلاف نہ ہو۔

(۳) راس المال عین ہو، دین نہ ہو۔

(۴) کل مالِ مضاربت، مضارب یعنی معاملہ کرنے والے کے حوالہ کردیا جائے۔

(۵) نفع کی مقدار معلوم ومتعین ہو، مثلاً دونوں کو نصف نصف ملے گا، یا ایک کو ثلث یا ربع، اور دوسرے کو دو ثلث یا تین ربع ملے گا۔(۲)

خسارہ میں دونوں کی شرکت

مضاربت کی بحث کے ذیل میں ایک بحث یہ آتی ہے کہ نفع میں تو دونوں فریق شریک ہوں گے؛ لیکن کیا نقصان میں بھی دونوں فریق شریک ہوں گے، یا کل نقصان کی ذمہ داری کسی ایک فریق پر ہوگی؟

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ: نفع کی طرح نقصان میں بھی ''رب المال'' اور ''مضارب'' دونوں برابر کے شریک ہوں گے، اور صاحبینؒ کے نزدیک مضارب نقصان میں شریک نہیں ہوگا؛ بل کہ کل نقصان رب المال کو برداشت کرنا پڑے گا، اگر بہ وقت عقد یہ شرط لگادی گئی کہ کل خسارہ مضارب برداشت کرے، یا کم از کم خسارہ میں شریک ہو، تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ معاملہ فاسد ہوگا۔

(۱) الفتاوی الھندیۃ: ۲۸۵/۴، (۲) الفتاوی الھندیہ: ۲۸۸/۴

"فالربح والوضيعة نصفان الى قول ابى حنيفة رحمه الله تعالىٰ كذا فى المبسوط، وفى قول ابى يوسفؒ و محمدؒ: الوضيعة كلها على رب المال كذا فى المحيط."(۱)

موجودہ دور میں جب کہ لوگ خیر القرون سے دور ہیں، شر و فتن کا غلبہ ہے، امانت داری و دیانت داری اور تقویٰ وللّٰہیت کی قلت اور جھوٹ، دھوکہ بازی اور امانت میں خیانت کی کثرت ہے، مضاربت یا شرکت پر معاملہ کرنے کے لیے کسی باوثوق اور قابل اعتماد شخص کی تلاش مشکل ہوجاتی ہے، اگر کل خسارہ کا ذمہ دار صرف رب المال (مالک) کو ٹھہرایا جائے، تو پھر مضاربت کے اصول پر تجارت مشکل ہوجائے گی، نیز جب امام صاحب اور صاحبین کے قول میں اختلاف ہوجائے، تو اصول ترجیح کی روشنی میں امام کا قول راجح اور مفتی بہ ہوتا ہے؛ لہٰذا امام صاحب کا قول راجح اور اس پر عمل اقرب الی الفقہ ہوگا۔

کھاتہ دار سے ایسا اقرار نامہ لینا، جس سے وہ خسارہ میں شریک ہو

(الف) مذکورہ بالا بحث کی روشنی میں مذکورہ صورت میں اگر کھاتہ داروں سے ایسا اقرار نامہ لے لیا جائے، جس کے پیش نظر مضارب بھی خسارہ میں شریک ہو، تو یہ شرعاً جائز و درست ہوگا؛ بہ شرط یہ کہ مضاربت کی دیگر شرطیں بھی پائی جائیں۔

صرف مضارب پر خسارہ کی شرط

(ب) چوں کہ مضاربت میں امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق نفع کی طرح نقصان میں بھی مالک اور مضاربت کرنے والے دونوں شریک ہوتے ہیں، اور صاحبینؒ کے قول کے مطابق کل نقصان صرف مالک برداشت کرتا ہے۔ کسی بھی قول کے مطابق یہ شرط صحیح نہیں ہے کہ کل خسارہ کو صرف مضارب برداشت کرے؛ اس لیے بہ وقت عقد یہ شرط لگانا کہ نقصان کی تلافی صرف ادارہ

(۱) الفتاویٰ الھندیۃ: ۲۹۱/۴

کے مؤسسین اور ہم دردان کریں، اور کل خسارہ کو وہی برداشت کریں، صحیح نہیں ہے، اس شرط سے معاملہ فاسد ہوئے گا۔

نفع کے ایک جز کو نقصان کی تلافی کے لیے محفوظ کرنا

(ج) اگر دونوں فریق باہمی رضامندی سے یہ معاہدہ کرلیں کہ دونوں کے درمیان تقسیم ہونے والے منافع کے ایک جز کو ادارہ محفوظ کرلے؛ تاکہ آئندہ اگر نقصان ہو، تو اس محفوظ رقم سے اس کی تلافی کرسکیں، تو یہ صورت شرعاً جائز و درست ہوگی؛ بل کہ آئندہ کے خطرات سے بچنے کے لیے بہترین صورت ہوگی۔

قانونِ ملک کے تحت منافع کی تقسیم

جواب (۵)

(الف) سوال وضاحت طلب ہے؛ اس لیے کہ کوئی بھی مالیاتی ادارہ اپنے کھاتہ داروں کے درمیان ایک مقررہ شرح کی حد تک فی صد کے اعتبار سے منافع کی جو تقسیم کرے گا، اس کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں:

(۱) کھاتہ داروں نے جو رقم جمع کی ہے، اس کے فی صد کے اعتبار سے منافع کی تقسیم ہو، مثلاً کسی نے ایک ہزار روپے کسی مالیاتی ادارہ میں جمع کیا، ادارہ نے اس سے یہ معاملہ طے کرلیا کہ ایک ہزار روپے کا دس فی صد یعنی ایک سو روپے نفع ملے گا، خواہ نفع اس سے زائد ہی کیوں نہ ہو، گویا کہ یہ بات طے پائی کہ منافع ہزار روپے کیوں نہ ہوں؛ لیکن اصل رقم کا دس فی صد یعنی ایک سو روپے ہی ادا کیا جائے گا۔

(۲) منافع کی تقسیم منافع کے فی صد کے اعتبار سے ہو، مثلاً جس قدر بھی نفع ہو، اس کا دس فی صد کھاتہ داروں کو ملے گا۔ اگر ایک سو روپے نفع ہوا، تو دس روپے، ایک ہزار نفع ہوا، تو ایک سو روپے، اور دس ہزار روپے نفع ہوا، تو ایک ہزار روپے ملیں گے۔

سوال سے بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ پہلی ہی صورت مراد ہے، اور اسی کے مطابق عمل ہوتا ہے۔

منافع کی تقسیم اصل سرمایہ کی شرح سے

پہلی صورت

اگر پہلی صورت مراد ہے، تو یہ شرعاً جائز نہیں ہے، ایسی صورت میں معاملہ فاسد ہوگا؛ اس لیے کہ سوال نمبر۴ کے جواب کے تحت یہ تحریر کر چکا ہوں کہ یہ معاملہ مضاربت کا ہے، اور مضاربت کی شرطوں میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ نفع مالک اور مضارب کے درمیان مشترک ہو۔ مثلاً نصف یا ثلث یا ربع کا معاملہ ہو کہ جو بھی نفع ہو، اس کا نصف یا ثلث یا ربع مالک کا ہوگا، اور بقیہ مضارب کا، یا اس کے برعکس، کہ کوئی خاص مقدار متعین نہ ہو، جس سے کہ شرکت ختم ہو جائے، مثلاً یہ طے پائے کہ جس قدر بھی نفع ہو، ایک سو روپے مضارب کا اور بقیہ مالک کا۔ ایسی صورت میں نفع کے کل حصہ میں شرکت باقی نہیں رہی؛ لہذا یہ معاملہ فاسد ہوگا۔ علامہ ابن نجیم اپنی شہرۂ آفاق کتاب ''البحر الرائق'' میں تحریر فرماتے ہیں:

"والرابع أن يكون الربح بينهما شائعاً، كالنصف، والثلث لاسهمًا معيناً يقطع الشركة، كمائة درهم أو مع النصف عشرة."(۱)

منافع کی تقسیم منافع کی شرح سے

دوسری صورت

اگر دوسری صورت مراد ہے یعنی منافع کی تقسیم خود منافع کے فی صد کے اعتبار سے ہو، اور پیسے جمع کرتے وقت ہی فی صد مقرر کر دیا جائے کہ دس فی صد، یا پندرہ فی صد نفع دیا جائے گا، تو یہ شرعاً جائز ہے؛ گرچہ ملکی قانون کے تحت پندرہ فی صد سے زائد نفع مقرر نہیں کر سکتے ہیں؛ اس لیے کہ جب فی صد مقرر کر دیا گیا، تو نفع بھی معلوم و متعین ہو گیا، اور نفع ان دونوں کے درمیان مشترک بھی رہا؛ البتہ سرکار کی جانب سے یہ حد بندی ایک طرح کا ظلم ہے، جو بھی مناسب صورت ہو، اس کو اختیار

(۱) البحر الرائق: ۲۸۷/۷، کتاب المضاربۃ

کر کے اس حد بندی کو ختم کیا جائے، ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ تحریری معاہدہ، تو ملکی قانون کے تحت پندرہ فی صد کے اندر ہو؛ لیکن زبانی معاہدہ اس سے زائد کا کر لیا جائے، اور زبانی معاہدہ کے مطابق ہی منافع کی تقسیم ہو۔

واضح رہے کہ دوسری صورت میں بھی منافع کی تقسیم کے سلسلہ میں بہ وقت عقد فی صد کی تعیین ضروری ہے، فی صد متعین نہ کرنا؛ بل کہ اس طرح معاملہ کرنا کہ منافع کے تناسب سے ایک فی صد سے پندرہ فی صد تک نفع دیا جا سکتا ہے، صحیح نہیں ہے۔

(ب) اس کا جواب بھی سوال نمبر۵ کے ''الف'' کی تفصیل کے مطابق ہے۔

(ج) مذکورہ صورت جائز و درست ہے؛ بہ شرط یہ کہ منافع کی تقسیم منافع کی شرح سے ہو، نہ کہ سرمایہ کی شرح سے، یعنی منافع کا فی صد مقرر ہو، نہ کہ سرمایہ کا۔

نفع کے ساتھ ادھار فروخت کرنا

جواب (۶)

(ا) یہ صورت بیع مرابحہ بتاجیل الثمن کی ہے، یعنی نفع کے ساتھ ادھار بیع، اس صورت کے جواز کی صراحت فقہ و فتاویٰ کی تقریباً تمام کتابوں میں موجود ہے۔ ''ہدایہ'' میں ہے:

"لأن للاجل شبها بالمبيع، ألايرى انه يزاد في الثمن لأجل ،والشبهة في هذا ملحقة بالحقيقة فصار كانه اشترى شيأين، و باع أحدهما مرابحة بثمنهما."(۱)

لہذا مالیاتی ادارہ کا الف سے اس طرح معاملہ کرنا کہ وہ الف کی پسندیدہ چیز اپنے سرمایہ سے خرید کر الف کے ہاتھ نفع کے ساتھ ادھار فروخت کرے گا، شرعاً جائز و درست ہے؛ البتہ یہ ضروری ہے کہ ثمن کی ادائے گی کی مدت متعین کر لی جائے، تا کہ آئندہ اختلاف نہ ہو۔

(۱) ہدایہ: ۵۸/۳

بلٹی کی خرید وفروخت، کمی بیشی کے ساتھ

(۲) مذکورہ صورت بیع کی نہیں ہے؛ بل کہ توکیل بقبض الثمن کی ہے؛ اس لیے کہ ''الف'' نے خرید وفروخت کا اصل معاملہ ''ب'' سے کیا ہے، نہ کہ اسلامی مالیاتی ادارہ سے۔ ''الف'' نے اسلامی مالیاتی ادارہ کو اپنا وکیل بنایا ہے کہ وہ بلٹی ''ب'' کے حوالہ کرکے اس سے ثمن حاصل کرلے، اسلامی مالیاتی ادارہ اپنی اس محنت پر دس فی صد کیش، یا اپنی اجرت متعین کرکے ''الف'' سے لیتا ہے، جس کو ''الف'' بہ خوشی منظور کرلیتا ہے۔ اور کتب فقہ میں یہ مسئلہ صراحتاً موجود ہے کہ عقد وکالت میں وکیل کے لیے کیش، یا اجرت لینا شرعاً جائز ہے۔

"الصواب أن مراد صاحب العناية هو أنه قد يكون في نفس الوكالة التعارض، كما إذا أخذ الوكيل الأجرة لاقامة الوكالة؛ فإنه غير ممنوع شرعاً، إذا الوكالة عقد جائز لايجب على الوكيل إقامتها، فيجوز اخذ الأجرة فيها."(۱)

''صحیح ودرست یہ ہے کہ صاحب عنایہ کی مراد یہ ہے کہ کبھی نفس وکالت میں عوض لینے اور دینے کا معاملہ ہوتا ہے، جیسا کہ جب وکیل وکالت کے قائم کرنے پر اجرت لے، تو یہ شرعاً ممنوع نہیں ہے؛ اس لیے کہ وکالت ایک ایسا جائز عقد ہے، جس کا قائم کرنا وکیل پر واجب نہیں ہے؛ لہذا وہ اس میں اجرت لے سکتا ہے۔''

لہذا مذکورہ صورت شرعاً جائز ودرست ہے، اس میں بہ ظاہر کوئی شرعی قباحت نظر نہیں آرہی ہے، ہمارے بزرگوں میں سے مفتی کفایت اللہ صاحبؒ نے بھی اس طرح بلٹی کی خرید وفروخت کے معاملہ کو جائز قرار دیا ہے، میں اس موقع سے سوال وجواب درج کردینا مناسب سمجھتا ہوں:

سوال: زید نے دوسو روپے کا مال باہر روانہ کیا، اس کی بلٹی بینک کو سو روپے لے کر دے دی، باقی سو روپے بلٹی کے چھوٹنے پر لے گا۔ معلوم یہ کرنا ہے کہ

(۱) شرح فتح القدیر، کتاب الوکالۃ: ۳/۸

سو روپے میں بارہ آنہ کمیشن کے نام پر بینک والا کاٹ لیتا ہے، بارہ آنہ کم سو روپے دیتا ہے، اور رسید سو روپے کی لیتا ہے، ایسا کرنا زید کے لیے جائز ہے یا نہیں؟ سود میں داخل تو نہیں؟

جواب: ہاں یہ بارہ آنہ اگر بینک بلٹی مکتوب الیہ کے پاس بھیجنے اور روپے منگانے کی اجرت کے طور پر لیتا ہو، تو یہ سود نہیں ہے؛ ورنہ سود ہے۔(۱)

اور اگر اس صورت کو بیع تسلیم کرلیں، تو بھی اس کے جواز کی گنجائش معلوم ہوتی ہے؛ اس لیے کہ موجودہ دور میں بلٹی نے وثیقہ کی حیثیت اختیار کرلی ہے، اور یہ ایک طرح سے مال کے درجہ میں ہے، جو بھی اس بلٹی کو خرید لے، وہ اس میں درج شدہ مال کا مستحق ہوجائے گا۔ بلٹی خریدنے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں درج شدہ مال کو خریدا گیا؛ لہذا اس کی خرید وفروخت کمی بیشی کے ساتھ جائز ہے؛ کیوں کہ جنس مختلف ہے، اور جب ثمن اور مبیع دونوں کے جنس مختلف ہوں، تو کمی بیشی کے ساتھ خرید وفروخت شرعاً جائز ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ مذکورہ صورت شرعاً جائز ودرست ہے، اسلامی مالیاتی ادارہ کے لیے اس طرح معاملہ کرنا از روئے شرح صحیح ودرست ہے۔

وکیل بالبیع کی ایک ناجائز شکل

(۳) مذکورہ صورت میں مال کی خریداری کا خواہش مند شخص (جس کو مالیاتی ادارہ اس شرط کے ساتھ سرمایہ فراہم کرتا ہے کہ اپنا مطلوبہ سامان خرید کر ادارہ کے وکیل اور ایجنٹ ہونے کی حیثیت سے قیمت خرید پر کچھ اضافہ کے ساتھ اپنے ہی کو فروخت کردے، اور وہ قیمت فروخت ادارہ کے حوالہ کردے) بہ یک وقت بائع (فروخت کرنے والا) اور مشتری (خریدنے والا) دونوں بن رہا ہے، اسلامی مالیاتی ادارہ کے وکیل ہونے کی حیثیت سے بائع ہے، اور اپنی حیثیت سے مشتری، اور بیع میں ایک ہی شخص بائع اور مشتری دونوں نہیں ہوسکتا ہے۔ اس طرح کا معاملہ بیع کے اندر جائز نہیں ہے۔

(۱) کتاب المفتی: ۱۰۳/۸

"الوكيل بالبيع لايملك شراء ه لنفسه؛ لأن الواحد لايكون مشتريا وبائعا. كذا في الوجيز للكردري. ولو أمره أن يبيع من نفسه أو يشترى لم يجز أيضاً."(۱)

یعنی وکیل بالبیع اپنے لیے خریدنے کا مالک نہیں ہوسکتا ہے؛ اس لیے کہ ایک ہی شخص مشتری اور بائع دونوں نہیں ہوسکتا ہے؛ لہذا مذکورہ صورت شرعاً جائز نہیں ہے۔ مال کی خریداری کا خواہش مند شخص اپنا مطلوبہ سامان اسلامی مالیاتی ادارہ کے سرمایہ سے اپنے لیے نہیں خرید سکتا ہے؛ البتہ وہ سامان اسلامی مالیاتی ادارہ کے حوالہ کرکے پھر خرید وفروخت کا معاملہ کرے، تو یہ شرعاً جائز و درست ہوگا۔

کمپنی کے ایکویٹی شیئر کی خرید وفروخت

جواب(۷)

اگر کمپنی میں لگا ہوا سرمایہ سودی سرمایہ ہے، تو اس کے ایکویٹی شیئر (ایسے حصص، جن کے نفع ونقصان دونوں میں دونوں فریق شریک ہوتے ہیں) کا خرید شرعاً حرام ہے۔ اس کی قطعاً اجازت نہیں ہے؛ البتہ اگر کمپنی میں لگا ہوا سرمایہ سودی نہیں ہے؛ بل کہ سودی قرض پر لیا گیا سرمایہ ہے، تو چوں کہ خود اس سرمایہ میں کسی طرح کا خبث یا وجہ حرمت نہیں ہے؛ اس لیے ایسی صورت میں کمپنی کے ایکویٹی شیئر کا خریدنا شرعاً جائز ہوگا۔

ڈیبنچر (سوددار حصص) کی خرید وفروخت

جواب(۸)

ڈیبنچر جس میں ابتداءً سودی معاملہ ہوتا ہے، اور ایک مختصر مدرت گذرنے کے بعد وہ ایکویٹی شیئر (جس کے جواز کا حکم اوپر مذکور ہو چکا) میں تبدیل ہوجاتا ہے؛ چوں کہ اس کا ابتدائی

(۱) الفتاوی الھندیہ، الباب الثالث فی الوکالۃ بالبیع: ۵۸۹/۳

معاملہ سود پر مبنی ہے؛ اس لیے عام حالات میں جب کہ اسلامی مالیاتی اداروں کے لیے دوسرے جائز ذریعۂ آمدنی اختیار کرنے کا موقع فراہم ہو، تو ڈیبنچر (سودی بردار حصص) کا خریدنا اسلامی مالیاتی اداروں کے لیے شرعاً جائز نہیں ہوگا؛ البتہ اگر اسلامی مالیاتی ادارہ کو سرمایہ کاری کے دوسرے جائز ذرائع حاصل نہیں، تو بہ درجۂ مجبوری ڈیبنچر کو خرید سکتا ہے؛ لیکن ایکویٹی شیئر میں تبدیل ہونے سے پہلے جو اضافی رقم ملے گی، اس کو ادارہ اپنے مصارف میں صرف نہیں سکتا ہے؛ بل کہ بلا نیت ثواب صدقہ کرنا ہوگا۔

قرض یا ٹھیکہ داری کی ضمانت پر اجرت لینا

جواب(۹-۱۰)

دونوں صورتوں میں مالیاتی ادارے قرض یا ٹھیکہ داری کی ضمانت پر صنعت کاروں، تاجروں یا ٹھیکہ داروں سے جو کمیشن لیتے ہیں، وہ شرعاً جائز نہیں ہے؛ اس لیے کہ مذکورہ دونوں صورتوں عقد کفالت کی ہیں، اور عقد کفالت تبرع واحسان پر مبنی ہے، اس میں اجرت لینا شرعاً جائز نہیں ہے۔

"وباب الكفالة أوسع، لكونها من التبرعات." (۱)

چوں کہ عقد کفالت تبرعات میں سے ہے؛ اس لیے کفیل وہی شخص بن سکتا ہے، جو تبرع کی اہلیت رکھتا ہو، مجنوں، نابالغ، بچہ اور غلام تبرع کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے کفیل نہیں بن سکتے ہیں، صاحب بدائع علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں کہ:

"فلاتنعقد كفالة الصبي والمجنون؛ لأنها عقد تبرع، فلا تنعقد ممن ليس من اهل التبرع."(۲)

البتہ اگر اسلامی مالیاتی ادارے قرض یا ٹھیکہ داری کی ضمانت لیتے وقت کچھ سعی بھی کرتے ہوں، مثلاً قرض دلانے اور ضمانت لینے کے لیے بینک تک جانا اور بینک سے اپنی ضمانت پر قرض

(۱) تبیین الحقائق، شرح کنز الدقائق: ۱۵۰/۴، (۲) بدائع الصنائع: ۳۴۱۱/۷

دلوانا وغیرہ، تو ایسی صورت میں اپنی اس محنت کی اجرت لینا شرعاً جائز ہے؛ لیکن یہ اجرت، اجرت مثل سے زائد نہیں ہونی چاہیے۔ مفتی کفایت اللہ صاحب مفتیٔ اعظم نے اپنی کتاب ''کفایت المفتی'' میں اس طرح محض ضمانت لینے پر اجرت لینے کو ناجائز اور محنت وعمل کے پائے جانے پر اس عمل کی اجرت لینے کو جائز قرار دیا ہے۔

ملاحظہ ہو سوال وجواب:

سوال : زید کو بینک سے روپیہ نکالنا ہو، یا پرائز بانڈ کے نقد روپے بینک سے لینا ہو؛ لیکن بینک بلا ضمانت اس کو نہ دیتا ہو؛ اس لیے وہ عمر کو جو کہ معتبر آدمی ہے، ہمراہ بینک میں لے گیا، اور اس نے اپنی ضمانت اور سعی سے زید کو روپے دلوایا، اور اس ضمانت اور سعی کے عوض پانچ، دس پونڈ بہ طور اجرت زید سے لیا، تو اس رقم کی سعی اور ضمانت کے عوض کوئی رقم زید سے لینا جائز ہے یا نہیں؟

جواب : نہیں، یہ اجرت جائز نہیں ہے، اگر یہ اجرت عمل کی ہو، تو اجر مثل ہونی چاہیے، اور بینک تک جانا اور زید کی شناخت کر دینا صرف یہی عمل ہے، اگر اس پر بھی بینک روپے نہ دے، تاہم عمر کو اجر مثل دینا زید پر واجب ہوگا۔(۱)

بیع اور اجارہ کی مرکب صورت

جواب(۱۱)

مذکورہ صورت نہ تو قرض کی ہے، نہ خالص ادھار بیع کی، اور نہ ہی خالص اجارہ کی۔

(۱) قرض اس لیے نہیں ہے کہ:

(الف) قرض نام ہے لفظ قرض وغیرہ کے ذریعہ کسی دوسرے کو مثلی چیز دینے کا؛ تاکہ وہ شخص اسی کے مثل واپس کر سکے۔

(ب) مفتی بہ قول کے مطابق قرض لینے والا محض قبضہ ہی سے اس شیٔ کا مالک ہو جاتا

(۱) کفایت المفتی: ۸/۸۷-۱۸۸

ہے، اس پر عین شیٔ کی واپسی ضروری نہیں؛ بل کہ اس کے مثل کی ادائے گی کا پابند ہوتا ہے، کما فی الدر المختار:

"ویملک المستقرض القرض بنفس القبض عندهما أی الامام ومحمد خلافا للثانی، فله ردالمثل ولو کان قائما خلافا له بناء علی انعقاد بلفظ القرض، وفیه تصحیحان، وینبغی إعتماد الانعقاد لافادته الملک الحال بحر."(۱)

اور ظاہر ہے کہ مذکورہ صورت میں نہ تو لفظ قرض وغیرہ کے ذریعہ قرض کی نیت سے شیٔ دی جاتی ہے، اور نہ ہی شیٔ کا استعمال کرنے والا شخص قبضہ سے اس شیٔ کا مالک ہوتا ہے، نیز اگر قرض تسلیم کر لیا جائے، تو پھر کرایہ دینے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے، وہ تو "کل قرض جر نفعاً فهو ربا" کے تحت حرام ہوگا۔

(۲) یہ خالص ادھار بیع کی بھی صورت نہیں بن سکتی ہے؛ اس لیے کہ:

ادھار بیع میں مبیع اول وقت ہی سے خریدار کی ملکیت میں چلی جاتی ہے۔ اور مذکورہ صورت میں ظاہر ہے کہ مبیع اول وقت میں خریدار کی ملکیت میں نہیں جاتی ہے؛ بل کہ قسط ادا کرنے کے بعد اس کے بہ قدر خریدار کی ملکیت ثابت ہوتی ہے۔

(۳) یہ صورت خالص اجارہ کی بھی نہیں ہے؛ اس لیے کہ:

اجارہ میں مستاجر کو نفع کا مالک بنایا جاتا ہے، نہ کہ عین کا، اسی وجہ سے اجارہ میں ملکیت ہمیشہ مالک ہی کی رہتی ہے، مستاجر صرف منافع کا حق دار ہوتا ہے، جس کے عوض وہ کرایہ کی ادائے گی کا پابند ہوتا ہے۔

مذکورہ صورت میں ظاہر ہے کہ اسلامی مالیاتی ادارہ سے ٹرک لینے والا شخص منافع کے ساتھ ساتھ عین کا بھی مالک ہو جاتا ہے، جوں جوں قسط ادا کرتا ہے، اس کے بہ قدر ٹرک میں اس کی ملکیت

(۱) الدر المختار علی هامش رد المحتار، فصل فی القرض: ۴/۱۷۱

بھی ثابت ہوتی چلی جاتی ہے۔

(۴) مذکورہ صورت جب کہ نہ تو قرض کی ہے، نہ خالص ادھار بیع کی، اور نہ ہی خالص اجارہ کی۔ تو ایک چوتھی صورت اجارہ اور ادھار بیع کے مرکب کی نکلتی ہے۔ اور یہ کیا جاسکتا ہے کہ یہ صورت اجارہ اور ادھار بیع کے مرکب کی ہے، گویا کہ ایک ہی معاملہ میں دو معاملے ہو رہے ہیں، جو شرعاً ممنوع ہیں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح معاملہ کرنے سے منع فرمایا ہے۔

"نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن صفقتين فى صفقة."(۱)

اس پر فقہا نے بہت سے جزئیات متفرع کیے ہیں، اور ان کو مذکورہ حدیث کی روشنی میں ناجائز قرار دیا ہے؛ چناں چہ اگر کسی شخص نے غلام کو اس شرط پر فروخت کیا کہ بائع (فروخت کرنے والا) ایک ماہ تک اس سے خدمت لے گا، یا کوئی مکان فروخت کیا، اس شرط پر کہ بائع اس میں ایک ماہ رہے گا، یا اس شرط پر فروخت کیا کہ مشتری اس کو درہم قرض دے گا، یا کوئی چیز اس کو ہدیہ میں دے گا، تو یہ بیع فاسد ہے، اس طرح خرید وفروخت شرعاً جائز نہیں ہے۔ صاحب ہدایہ نے ان جزئیات کو نقل کرنے کے بعد عدم جواز کی علت ان الفاظ میں بیان کی ہے کہ: اگر خدمت اور سکنی کے عوض میں ثمن ہو، تو یہ اجارہ ہے؛ ورنہ اعارہ ہے۔ اور ایک عقد میں اجارہ اور بیع، یا اعارہ اور بیع صحیح نہیں ہے۔ ملاحظہ ہو ہدایہ کی عبارت:

"وكذلك لو باع عبداً على أن يستخدمه البائع شهرًا، أو دارًا على أن يسكنها، أو على أن يقرضه المشترى درهما، أو على أن يهديه له هدية..... ولانه لو كان الخدمة والسكنى يقابلهما شيئ من الثمن، يكون إجارة فى بيع، ولو كان لايقابلهما يكون إعادة فى بيع، وقد نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن صفقتين فى صفقة." (۲)

(۱) مسند احمد: ۳۹۸/۱، (۲) ہدایہ، باب البیع الفاسد: ۴۴/۳

خلاصۂ بحث یہ ہے کہ:

مذکورہ معاملہ نہ تو قرض کا ہے، نہ خالص ادھار کا، اور نہ ہی خالص اجارہ؛ بل کہ یہ بیع اور اجارہ کا مرکب ہے، جس کی کوئی نظیر فقہ اسلامی میں نہیں ملتی ہے، اس طرح کا معاملہ شرعاً ناجائز اور از روئے حدیث ممنوع ہے، اس سے حاصل ہونے والے منافع بھی حرام ہوں گے، اور ان کا حکم بھی مال حرام کا ہوگا، اور ان کے مصارف بھی مال حرام کے ہوں گے۔ یعنی بلا نیت ثواب فقرا و مساکین پر صدقہ کرنا ہوگا، رفاہ عام کے کاموں پر بھی صرف کرنے کی شرعاً گنجائش ہے۔ تمسکات کے خریدنے کے لیے اس رقم سے سرمایہ محفوظ نہیں کر سکتے ہیں۔

مسئلہ کی مزید دو صورتیں

البتہ مسئلہ کی مزید دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ اگر کوئی ضرورت مند بینک سے بہ طور قرض کسی سامان کا مطالبہ کرے، تو بینک اسے سامان نہ دے کر پیسے دے دے کہ تم اپنا مطلوبہ سامان خود ہی خرید لو، ایسی صورت میں چوں کہ یہ واقعتاً قرض ہے؛ اس لیے اضافی رقم شرعاً حرام ہوگی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ بینک از خود مطلوبہ سامان خرید کر ضرورت مند کو دے، ایسی صورت میں اگر بینک سامان ضرورت مند کو دیتے وقت معاملہ اس طرح کرے کہ اصل قیمت خرید کے ساتھ منافع بھی جوڑ کر اس کے ہاتھ فروخت کر دے، اور ایک مقررہ مدت تک قسط وار قیمت کی ادائے گی کا پابند بنا دے، تو یہ جائز ہوگا؛ کیوں کہ یہ معاملہ "بیع مرابحہ" کا ہوگا، جو شرعاً جائز ہے۔ کتب فقہ میں بیع مرابحہ کا ایک مستقل باب ہے، جس میں نفع کے ساتھ ادھار بیع کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

میوچول فنڈ، یا یونٹ ٹرسٹ کے حصص کی خرید وفروخت

جواب (۱۲)

سوال سے واضح ہے کہ میوچول فنڈ یا یونٹ ٹرسٹ اپنا اسی (۸۰) فی صد سرمایہ ایکویٹی شیئر

(جس کی خرید وفروخت شرعاً جائز ہے) کی خریداری پر، اور بیس (۲۰) فی صد سرمایہ سود بردار حصص (جس کی خرید وفروخت جائز نہیں ہے) کی خریداری پر صرف کرتے ہیں، گویا کہ میوچول فنڈ، یا یونٹ ٹرسٹ میں جو سرمایہ ہے، وہ مخلوط ہے، اس میں حلال مال بھی ہے، اور حرام بھی؛ البتہ حلال مال زیادہ ہے اور حرام مال کم۔

اب سوال یہ ہے کہ ایسے میوچول فنڈ یا، یونٹ ٹرسٹ کے حصص کی خریداری اسلامی مالیاتی ادارہ کے لیے جائز ہے یا نہیں؟ جب کہ اسلامی مالیاتی ادارہ کے لیے یہ تحقیق مشکل ہے کہ میوچول فنڈ، یا یونٹ ٹرسٹ جن کمپنیوں سے ایکویٹی شیئر یا سود بردار حصص خریدتے ہیں، ان کمپنیوں کا کاروبار فی نفسہ جائز ہے یا ناجائز؟ اور کمپنیوں میں جو سرمایہ لگایا ہوا ہے، وہ مال حلال ہے یا حرام؟

اس سوال کے جواب سے قبل دو باتوں کی تحقیق ضروری ہے:

(الف) اگر مال حلال وحرام: دونوں مخلوط ہوں اور ان دونوں کے درمیان تمیز مشکل ہو، تو اس مخلوط مال، یا اس سے ہونے والے منافع کی خرید وفروخت شرعاً جائز ہے، یا نہیں؟

(ب) کیا خریدار پر سامان خریدنے سے پہلے یہ تحقیق ضروری ہے کہ سامان حلال ہے، یا حرام؟ اگر حلال وحرام کی تحقیق نہ ہو سکے، تو پھر کیا سامان کی خریداری جائز نہیں ہے؟

مخلوط مال حلال وحرام کی خرید وفروخت

مخلوط مال حلال وحرام کی خرید وفروخت جائز ہے، یا نہیں؟ اس سلسلہ میں ''فتاوی ہندیہ'' میں بہت ہی اچھی بحث موجود ہے۔ فتاویٰ ہندیہ میں اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے اس کی تین صورتیں بیان کی گئی ہیں، جو درج ذیل ہیں:

(۱) یقین کے ساتھ معلوم ہو، یا ظن غالب ہو کہ یہ مال حرام ہے، ظلماً کسی سے لے کر بازار میں فروخت کیا گیا ہے، تو ایسی صورت میں اس مال کی خرید وفروخت شرعاً جائز نہیں ہے؛ گرچہ لوگوں کے درمیان اس کی خرید وفروخت کا سلسلہ جاری ہو۔

(۲) یقین کے ساتھ یہ معلوم ہو کہ مال حرام موجود ہے؛ لیکن مال حرام اور مال حلال دونوں اس طرح مخلوط ہیں کہ ان دونوں کے درمیان تمیز مشکل ہے، تو امام ابوحنیفہؒ کے ضابطہ اور اصل کے مطابق حلال وحرام کے باہم مخلوط ہو جانے کی وجہ سے وہ مال اس شخص کی ملکیت میں داخل ہو جائے گا؛ البتہ دوسروں کے لیے اس مال کا خریدنا بہتر اور مناسب نہیں ہے؛ لیکن اگر کوئی شخص اس مال کو خرید لے، تو کراہت کے ساتھ خریدنا جائز ہے، اور وہ مال خریدار کی ملکیت میں داخل ہو جائے گا۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ یہ یقین کے ساتھ معلوم ہو جائے کہ مال مغصوب، یا دیگر مال حرام موجود نہیں ہے؛ بل کہ اس کو فروخت کر دیا گیا ہے، تو ایسی صورت میں خرید وفروخت شرعاً جائز ودرست ہے۔

''فتاویٰ ہندیہ'' میں ان تینوں صورتوں کو بیان کرنے کے بعد آگے لکھا ہے کہ:

"هذا كله من حيث الفتوى، أما اذا كان أمكنه أن لايشترى منهم شيئا كان أولى أن لايشترى." (۱)

یعنی جواز کا حکم فتوی کے اعتبار سے ہے، تقویٰ یہی ہے کہ حتی الامکان بچنے کی کوشش کی جائے۔

مذکورہ بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر مال حرام بعینہٖ قائم ہو، اور وہ مال حلال کے ساتھ مخلوط نہ ہو، تو اس کی خرید فروخت شرعاً جائز نہیں ہے؛ البتہ اگر مال حرام، مال حلال کے ساتھ اس طرح مخلوط ہو کہ ان دونوں کے درمیان تمیز مشکل ہو، تو امام ابوحنیفہؒ کے اصل وضابطہ کے مطابق کراہت کے ساتھ اس کی خریداری جائز ہے؛ چوں کہ ہمارے اس زمانہ میں خصوصاً بلاد عجم میں مال حلال کی تلاش مشکل ہے۔ کوئی ایسا مال نہیں ہے، جس میں شبہ کی گنجائش نہ ہو۔ کم ایسے مال ہیں جو حرام سے پاک

(۱) الفتاوی الھندیہ: ۳/۳۶۴، کتاب الکراھیۃ فی البیع

ہوں، اسی وجہ سے فتاویٰ ہندیہ میں بعض مشائخ کا قول منقول ہے کہ اگر خالص حرام مال ہو، تو اس کی خرید وفروخت سے اجتناب کیا جائے۔

"وفی الجملة أن طلب الحلال من هذه البلاد صعب، وقد قال بعض مشائخنا: علیک بترک الحرام المحض فی هذا الزمان، فانک لاتجد شیئا لاشبهة فیه، کذا فی جواهر الفتاویٰ."(۱)

''فتاوی ہندیہ'' میں ''قنیہ'' کے حوالہ سے یہ منقول ہے کہ اگر غالب گمان نہ ہو کہ زیادہ تر مال حرام ہے، تو اس کے خریدنے سے پرہیز کیا جائے؛ لیکن اگر خرید لیا گیا، تو اس کا استعمال خریدار کے لیے جائز ہوگا، بہ شرط یہ کہ آخری خریدار کا عقد صحیح ہو۔ اس کا مفہوم مخالف یہ نکلا کہ اگر حلال کا غلبہ ہو، تو پھر اس کے خریدنے کی گنجائش ہے، اور عند الاحناف مفہوم مخالف کا جو اعتبار نہیں ہے، وہ خطابات شارع کے اندر ہے۔ فقہا کے کلام میں مفہوم مخالف کا اعتبار ہے۔

" غلب علی ظنه أن أكثر بياعات أهل السوق لايخلو عن الفساد، فإن كان الغالب هو الحرام يتنزه عن شرائه، ولكن مع هذا لو اشتراه يطلب له المشترى شراء فاسدًا إذا كان عقد المشترى الأخير صحيحاً . كذا فی القنية." (۲)

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ مال حلال وحرام اگر دونوں باہم اس طرح مخلوط ہوں کہ ان کے درمیان تمیز مشکل ہو، تو کراہت کے ساتھ اس کا خریدنا اور اس کو اپنے استعمال میں لانا شرعاً جائز ہے۔ خصوصاً جب کہ مال حلال مال حرام پر غالب ہو۔

(۱) الفتاوی الھندیہ: ۵/۳۶۴، (۲) الفتاویٰ الھندیہ: ۵/۳۶۴

سامان کی تحقیق خریداری سے قبل

دوسری بحث یہ ہے کہ خریدار پر یہ لازم ہے کہ سامان خریدنے سے قبل اس کے حلال وحرام ہونے کی تحقیق کرلے۔ تحقیق سے قبل اس کی خریداری جائز نہیں۔ اس سلسلہ میں میرے خیال سے خریدار پر سامان کے حلال وحرام ہونے کی تحقیق لازم نہیں ہے، اگر اس تحقیق کو لازم قرار دیا جائے، تو یہ انسانوں کو بہت بڑے مشکل میں ڈالنا، اور ان چیزوں کا مکلّف بنانا ہے، جس کا اللہ نے اپنے بندوں کو مکلّف نہیں بنایا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لایکلف الله نفساً إلا وسعها" ان حالات میں لوگوں کو اپنی ضروریات کا پوری کرنا اور کوئی بھی سامان بازار سے حاصل کرنا، دشوار اور ناممکن ہوجائے گا؛ البتہ اگر شبہ ہو تو اس کی تحقیق کرلینا بہتر ہے۔

مذکورہ بالا بحث کی روشنی میں اصل سوال کا جواب یہ ہے کہ میوچول فنڈ، یا یونٹ ٹرسٹ، جب کہ اپنا بیش تر سرمایہ جائز شیئر کی خریداروں پر صرف کرتے ہیں، اور تھوڑا سرمایہ سودی حصص کی خریداری پر، اور وہ کل مال مخلوط ہوتے ہیں، تو اسلامی مالیاتی ادارے کے لیے میوچول فنڈ، یا یونٹ ٹرسٹ جن کمپنیوں سے حصص خریدتے ہیں، ان کا کاروبار سودی اور غیر شرعی نظام پر قائم ہے، یا شرعی نظام پر؟ اور خود ان کا سرمایہ حلال ہے یا حرام؟ البتہ چوں کہ بیش تر کمپنیوں کا کاروبار سودی نظام پر قائم ہوتا ہے، اور ان کا سرمایہ بھی زیادہ تر حرام ہوتا ہے؛ اس لیے بہتر یہی ہے کہ اسلامی مالیاتی ادارہ ان کمپنیوں سے مذکورہ دونوں باتوں کی تحقیق کرلے۔ اور یہ تحقیق کوئی مشکل بھی نہیں ہے، اور اگر پوری کوشش کے باوجود تحقیق نہ ہوسکے؛ جب کہ بہ ظاہر سوال سے واضح ہے، تو پھر حصص کی خرید وفروخت کی شرعاً گنجائش ہے۔

جواب (۱۳)

اس کا جواب سوال نمبر ۳ کے جواب میں دیا جاچکا ہے۔

جواب(۱۴)

اجارہ کا مذکورہ طریقۂ کار خلاف شرع اور ناجائز ہے، اس کی قطعاً اجازت نہیں ہے، اجارہ پر لینے والے کو مذکورہ دونوں شرطوں کا پابند بنانا غلط اور بے بنیاد ہے۔

مالی جرمانہ

مفتی بہ قول کے مطابق مالی جرمانہ لینا شرعاً جائز نہیں ہے، امام ابو یوسفؒ مصلحتاً جواز کے قائل ہیں؛ لیکن وہ بھی یہ کہتے ہیں کہ جرمانہ کی رقم محفوظ رکھی جائے، تاوقت یہ کہ مجرم سے توبہ کی امید نہ ہوجائے، جب اس سے توبہ کی امید ہوجائے، تو پھر وہ رقم اس کو واپس کردی جائے، یا اس کے حکم کے مطابق کسی دوسری جگہ صرف کردی جائے۔

لہذا مذکورہ صورت میں اسلامی مالیاتی ادارہ کے لیے شرعاً یہ جائز نہیں ہے کہ قسط کی ادائے گی میں تاخیر کی صورت میں اجارہ پر لینے والے سے بہ طور تاوان کچھ رقم لے۔

("لايأخذ مال فى المذاهب)بحر، و فيه عن البزازية، وقيل يجوز ومعناه أن يمسكه مدة لينزجر ثم يعيده له، فإن أيس من توبته صرفه إلى مايرى، وفى المجتبى أنه كان فى ابتداء الإسلام ثم نسخ..(۱)

(قوله لايأخذ مال فى المذاهب) قال فى الفتح وعن أبى يوسفؒ: يجوز التعزير للسلطان يأخذ المال وعندهما وباقى الائمة لايجوز..... والحاصل أن المذاهب عدم التعزير بأخذ المال."(۲)

(۱)درمختار، (۲)شامی مطلب فی التعزیز بأخذ المال:۱۷۹/۳

مدت مقررہ سے قبل اجارہ فسخ نہ کرنے کی شرط

اجارہ ان عقود شرعیہ میں سے ہے، جو لازم ہوتے ہیں، اور بغیر کسی شرعی عذر کے فسخ نہیں کیے جاسکتے ہیں، عقد اجارہ کے وقت جو مدت مقرر ہوچکی ہو، اس کی پابندی مستاجر پر ضروری ہے۔ وقت مقرر سے قبل مستاجر کو اجارہ فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔ "بدائع الصنائع" میں ہے:

"وأما صفة الاجارة فالاجارة عقد لازم إذا وقعت صحيحة عرية عن خيار الشرط والعيب والرؤية عند عامة العلماء، فلا تفسخ من غير عذر." (۱)

البتہ اگر کوئی شرعی عذر ہو، مثلاً ڈاڑھ میں درد ہو، کسی شخص کو اس کے اکھاڑنے کے لیے اجارہ پر رکھا، اس کے بعد درد ختم ہوگیا، یا ہاتھ میں کوئی مہلک اور خطرناک بیماری ہوگئی، کسی شخص کو ہاتھ کاٹنے کے لیے اجارہ پر رکھا، پھر بیماری ختم ہوگئی، تو یہ اس طرح کے دیگر اعذار کی بنیاد پر عندالاحناف مستاجر اجارہ کو فسخ کرسکتا ہے۔(۲)

صاحب بدائع الصنائع علامہ کاسانی نے تو عذر کی بنیاد پر فسخ اجارہ کی اجازت نہ دینے کو شرع اور عقل کے خلاف قرار دیا ہے؛ چناں چہ علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں:

"ثم انكار الفسخ عند تحقق العذر خروج عن العقل والشرع؛ لأنه يقتضى أن من اشتكى ضرسه فاستاجر رجلا ليقطعها فسكن الوجع، ثم برأت يده يجبر على القطع، هذا قبيح عقلا و شرعاً."(۳)

(۱)بدائع الصنائع:۲۶۲۳/۶، (۲)دیکھیے: درمختار مع الشامی، کتاب الاجارۃ:۵۰/۵،
(۳)بدائع الصنائع:۲۶۱۶/۶

لہذا مذکورہ صورت میں اسلامی مالیاتی ادارہ کے لیے اجارہ کا معاہدہ کرتے وقت یہ شرط لگانا صحیح نہیں ہے کہ مستاجر کو اجارہ کی مدت لازماً پوری کرنی ہوگی۔ وہ مدت پوری کرنے سے قبل اجارہ کو فسخ نہیں کرسکتا ہے۔ اجارہ میں اس طرح کی شرط لگانا خلاف شرع بھی ہے، اور خلاف عقل بھی۔ جن اعذار کی بنیاد پر فسخ اجارہ کا اختیار مستاجر کو ہے، ان اعذار کی بنیاد پر اسلامی مالیاتی ادارہ سے اجارہ کا معاہدہ کرنے والے کو بھی فسخ اجارہ کا اختیار ہوگا۔

مضاربت میں تخمینی منافع کو حقیقی منافع کا درجہ دینا

جواب (۱۵)

مذکورہ صورت میں تخمینی منافع کو حقیقی منافع کا درجہ دے کر اس کے مطابق منافع کی تقسیم شرعاً صحیح نہیں ہے، اس کا طرح کا معاملہ از روئے شرع فاسد ہے؛ اس لیے کہ سرمایہ فراہم کرتے وقت ہی اندازہ سے منافع کی جو مقدار مقرر کی جائے، کیا ضروی ہے کہ کاروبار کرنے کے بعد متعینہ منافع کے بہ قدر منافع حاصل بھی ہوں، ممکن ہے کہ اس سے زیادہ، یا اس سے کم، یا بالکل ہی منافع حاسل نہ ہوں؛ بل کہ یہ بھی ممکن ہے کہ خسارہ ہی خسارہ ہو، نیز مذکورہ صورت مضاربت کی ہے؛ اس لیے کہ اسلامی مالیاتی ادارہ کا سرمایہ ہے، جس کی حیثیت رب المال کی ہے، اور دوسرے شخص کی محنت ہے، جس کی حیثیت مضارب کی ہے۔ اور مضاربت میں نفع رب المال اور مضارب کے درمیان مشترک ہونا چاہیے، معاملہ کرتے وقت ہی منافع کی کوئی مقدار متعین کردینا، جس سے نفع کے کل جز میں شرکت باقی نہ رہے، شرعاً صحیح نہیں ہے، اس سے مضاربت فاسد ہوجاتی ہے، مثلاً معاملہ کرتے وقت ہی یہ طے پاجائے کہ منافع جو بھی ہوں، ایک سو روپے سرمایہ لگانے والے کو ملیں گے، اور بقیہ مضارب یعنی محنت کرنے والے کو، یا اس کے برعکس معاملہ ہوجائے، تو یہ صحیح نہیں ہے۔

”ومن شرطها أن يكون الربح بينهما مشاعا، لايستحق احدهما دراهم مسماة من الربح؛ لأن شرط ذلك يقطع الشركة بينهما ولابدمنها، كما في عقد الشركة.“ (۱)

❁❁❁❁❁❁❁❁

(۱) ہدایہ: ۲۴۲/۳، کتاب المضاربۃ

(۲۲)

بیع کی مختلف قسمیں اوران کے احکام

بیع کی مختلف قسمیں اوران کے احکام

اما بعد !

ندی، نالوں اور تالاب یا حوض میں مچھلیوں کی خرید وفرخت اور ان کو شکار کر کے دوسروں کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں حکم شرعی بیان کرنے سے قبل چند باتیں بہ طور تمہید بیان کی جاتی ہیں؛ تاکہ ان کا حکم شرعی متعین کرنے میں سہولت ہو۔

صحت بیع کی مخصوص شرطیں

صحت بیع کے لیے ضروی ہے کہ معقود علیہ (مبیع) بہ وقت عقد موجود ہو، مال متقوم ہو، بائع اس کا مالک ہو اور مقدور التسلیم ہو یعنی بغیر کسی حیلہ کے اس کو مشتری کے حوالہ کرنے پر قدرت رکھتا ہو۔ اگر ایسی چیز کی خرید وفروخت ہو رہی ہے، جو موجود نہیں ہے یا شرعاً مال ہی نہیں ہے، جیسے شراب، خنزیر اور مردار، یا فروخت کرنے والا اس شئی کا مالک ہی نہیں، یا مالک تو ہے؛ لیکن خریدار کے حوالہ کرنے پر قدرت نہیں ہے، تو یہ بیع صحیح نہیں ہے۔

"إذا من شرط المعقود عليه ان يكون موجوداً مالاً متقوماً مملوكا في نفسه، وان يكون ملك البائع فيما يبيعه لنفسه ،وان يكون مقدور التسليم " (ردالمحتار)، **باب البيع الفاسد قبيل مطلب الآدمي مكرم شرعاً ولو كافراً"** (۱)

(۱) ردالمحتار: ۱۰۵/۴

بیع باطل وفاسد اوران دونوں کا حکم

اگر فروخت کرنے والا مبیع کا مالک نہیں ہے، تو اس کی بیع باطل ہے۔ اور اگر مالک تو ہے؛ لیکن بغیر کسی حیلہ وتدبیر کے اس کو خریدار کے حوالہ کرنے پر قادر نہیں ہے، تو اس کی بیع فاسد ہے۔ اس کی صراحت اس جزئیہ سے ہوتی ہے، کہ کسی نے پرندہ کا شکار کر کے اپنے قبضہ میں کر لیا، تو وہ اس کا مالک ہو گیا۔ اس کے بعد پرندہ اس کے پاس سے اڑ گیا، اب وہ اس پرندہ کی بیع فضا میں کر رہا ہے، تو اس کی بیع فاسد ہے؛ اس لیے کہ شکار کرنے اور قبضہ کر لینے کے بعد وہ مملوک تو ہے؛ لیکن غیر مقدور التسلیم ہے۔ اور اگر شکار کرنے سے قبل ہی فضا میں فروخت کر دیا تو؛ چوں کہ ملکیت نہیں ہے؛ اس لیے اس کی بیع باطل ہے۔

”(کما بطل بیع صبی لا یعقل ومجنون) ..... (وبیع مالیس فی ملکه) لبطلان بیع المعدوم وماله خطر العدم ..... (وفسد) بیع (وماسکت)..... (فیه عن الثمن .....(و) بیع (طیر الهواء لا یرجع) بعد ارساله من یده اما قبل صیده فباطل اصلا لعدم الملک (۱)(وقوله: لا یرجع بعد ارساله من یده)أشار الیٰ انه مملوک له ولکن علة الفساد کونه غیر مقدور التسلیم“(۲)

”بیع باطل میں خریدار قبضہ کر لینے کی وجہ سے مبیع کا مالک نہیں ہوتا ہے اور بیع فاسد میں اگر خریدار فروخت کرنے والے کی اجازت سے مبیع پر قبضہ کر لے، تو وہ اس کا مالک ہو جائے گا۔ خریدار اس کو دوسروں کے ہاتھ فروخت کر دے، تو بیع صحیح ہوگی۔ دوسرے کے لیے اس کا خریدنا اور اس کو اپنے استعمال میں لانا جائز ہوگا؛ لیکن خریدار کے لیے خود اس خرید کردہ شئ سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہوگا؛ اس لیے کہ بیع فاسد میں بائع اور مشتری دونوں کو شرعاً یہ حکم ہے کہ معاملہ بیع کو ختم

(۱) درمختار، (۲) حوالہ مذکورہ: ۱۰۷/۴

کر دیں۔ اگر مشتری بیع کو ختم نہ کر کے اپنے استعمال میں لانا چاہتا ہے، تو اس کو اس کی اجازت نہیں ہوگی؛ البتہ چوں کہ قبضہ کر لینے کے بعد وہ اس شئ کا مالک ہو گیا؛ اس لیے بیع صحیح ہو گئی اور جب بیع صحیح ہو گئی، تو چوں کہ خریدار ثانی پر اس کو ختم کرنا لازم نہیں ہے؛ اس لیے اس کے لیے اس سے انتفاع جائز ہے۔“

”(و) البیع الباطل (حکم عدم ملک المشتری ایاه) اذ اقبضه“(۱)

”(واذا قبض المشتری المبیع برضی (بائعه صریحا او دلالة) بان قبضه فی مجلس العقد بحضرته (فی البیع الفاسد) .....(ملکه) .....واذا ملکه تثبت کل احکام الملک الا خمسة لا یحل له اکله ولا لبسه ولا وطؤها ولا ان یتزوجها منه البائع ولا شفعة لجاره لو عقاراً اشباه (و) یجب (علی کل واحد منهما فسخه قبل القبض) .....(او لعبده مادام)المبیع بحاله جوهره (فی ید المشتری) اعد اما للفساد؛ لانه معصیة فیحب رفعها بحر (۲) بخلاف البیع الفاسد فانه لا یطیب له ،لفسادعقد ه ویطیب للمشتری منه لصحة عقده“(۳)

تالاب اور حوض میں موجود مچھلیوں کا مالک کون؟

تالاب اور حوض میں موجود مچھلیوں کا مالک کون ہے؟ اس سلسلہ میں کتب فقہ میں یہ تفصیل موجود ہے کہ اگر تالاب اور حوض کسی کے ذاتی ملک ہیں اور مالک نے ان کو مچھلیوں کے پالنے ہی کے لیے تیار کر رکھا ہے، اور مچھلیاں ان میں ندی، نالے وغیرہ سے آ گئیں، یا مچھلیوں کے پالنے کے لیے تیار نہیں کیا؛ لیکن الگ سے مچھلیاں لا کر ڈال دی، یا مچھلیاں باہر سے آئیں اور اس نے کوئی ایسی تدبیر کی، جس سے مچھلیاں باہر نہ نکل سکیں، مثلاً تالاب یا حوض کا منھ بند کر دیا، تو ان تمام صورتوں میں وہ مچھلیوں کا مالک ہو جائے گا۔ اور اگر مالک نہ تو ان کو مچھلیوں کے پالنے کے لیے تیار

(۱) الدر المختار علی ہامش رد المحتار: ۱۰۵/۴، (۲) حوالہ مذکور: ۱۲۳/۴، ۱۲۵، (۳) حوالہ مذکور: ۱۳۰/۴

کیا، نہ الگ سے مچھلیاں ڈالی ہے اور نہ ہی مچھلیوں کے آنے کے بعد ان کا منھ بند کیا ہے اور مچھلیاں کہیں سے آ گئیں، تو محض تالاب یا حوض کے مالک ہونے کی وجہ سے مچھلیوں کا مالک نہیں ہوگا؛ بل کہ جو بھی شکار کر کے مچھلیوں پر قبضہ کر لے، وہ ان مچھلیوں کا مالک ہو جائے گا۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی زمین میں کوئی پرندہ بچہ یا انڈا دے دے، تو مالک زمین محض زمین کے مالک ہونے کی وجہ سے اس بچہ یا انڈے کا مالک نہیں ہوگا؛ بل کہ جو بھی اس بچہ یا انڈے کو اٹھالے، وہی مالک ہوگا۔ اسی طرح اگر مجلس میں چھوہارا لٹایا جائے اور کسی کی گود میں آ کر گر جائے، تو وہ اس چھوہارے کا مالک نہیں ہوگا، یا کسی نے جال خشک کرنے کے لیے پھیلا رکھا ہے اور اس میں کوئی شکار پھنس جائے، تو وہ اس کا مالک نہیں ہوگا؛ البتہ اگر دامن چھوہارے اور جال شکار ہی کے لیے پھیلایا ہے، تو اس صورت میں وہ چھوہارے اور شکار کا مالک ہو جائے گا۔ علامہ شامی نے ''فتح القدیر'' کے حوالہ سے لکھا ہے:

''والحاصل كما فى الفتح: انه اذا دخل السمک فى حظيرة، فاما ان يعدها لذلک اولا، ففى الاول يملكه وليس لاحد اخذه، ثم ان امكن اخذه بالا حيلة جاز بيعه؛ لانه مملوک مقدور التسليم والا لم يجز لعدم القدرة على التسليم، وفى الثانى لا يملكه فلا يجوز بيعه لعدم الملک الا ان يسد الحظيرة اذا دخل فحينئذ يملكه، ثم ان امكن اخذه بلا حيلة جاز بيعه، والا فلا، وان لم يعدها لذلک لكنه اخذه وارسله فيها ملكه، فان امكن اخذه بلا حيلة جاز بيعه؛ لانه مقدور التسليم او بحيلة لم يجز؛ لانه وان كان مملوكاً فليس مقدور التسليم،(۱)

ولهذا الوباض فيها بيضا او تنكس صيد او تكثر يكون لمن اخذه لعدم ملكه اياه (۲) نصب الشبكة فتعلق بها صيد ملكه فان كان نصبها ليجففها من بلل فتعلق بها لا يملكه وهو لمن يأخذه فيجوز، ومثله اذا هيّأ حجره لو قوع النثار فيه ملک ما يقع فيه، ولو وقع فى حجره ولم يمكن هيّا ه لذلک فلو احد ان يسبق ويأ خذه مالم يكف حجره عليه.''(۳)

(۱) ردالمحتار: ۱۰۶/۴، (۲) تبیین الحقائق: ۴۶/۴، (۳) البحر الرائق: ۷۹/۶

سرکاری تالابوں اور ندیوں میں موجود مچھلیوں کا مالک کون؟

مذکورہ بالا تفصیل سے سرکاری تالابوں اور ندیوں کے اندر موجود مچھلیوں کا حکم بھی معلوم ہو گیا کہ گرچہ وہ تالاب اور ندیاں سرکاری ملک ہیں؛ لیکن چوں کہ سرکار نہ تو ان تالابوں اور ندیوں کو مچھلیوں کی نشو ونما کے لیے تیار کر رکھا ہے، نہ الگ سے ان میں مچھلیاں ڈالتی ہے اور نہ ہی مچھلیوں کے آنے کے بعد ان کے نہ نکلنے کی کوئی تدبیر کرتی ہے؛ لہٰذا ان سرکاری تالابوں اور ندیوں میں موجود مچھلیوں کی مالک سرکار نہیں ہے، وہ مچھلیاں مباح الاصل ہیں، جو بھی شکار کر لے، ان مچھلیوں کا مالک ہو گیا۔ یہی وجہ ہے کہ عام طور پر ان سے مچھلیوں کا شکار کیا جاتا ہے اور سرکار کی جانب سے کوئی ممانعت نہیں ہوتی ہے۔

تالاب یا ندیوں کو ٹھیکہ پر دینا

ایک بحث قابل ذکر یہ ہے کہ تالاب خواہ سرکاری ہوں یا نجی، اسی طرح ندیاں، ان کو اجارہ اور ٹھیکہ پر دینا درست ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں تفصیل یہ ہے کہ تالاب اور ندیوں کو اجارہ اور ٹھیکہ پر دینے کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ ان کو اس مقصد کے لیے اجارہ پر دیا جائے؛ تاکہ اجارہ پر لینے والا شخص ان میں موجود مچھلیوں کا شکار کر لے، تو یہ اجارہ صحیح نہیں ہے؛ اس لیے کہ اس صورت میں استہلاک عین لازم آتا ہے۔ یعنی عین شئ (تالاب وغیرہ میں موجود مچھلیوں) کو ختم کرنے پر اجارہ ہو رہا ہے اور یہ صحیح نہیں ہے؛ اس لیے کہ اجارہ منافع پر ہوتا ہے نہ کہ عین پر؛ یہی وجہ ہے کہ فقہائے کرام کی یہ صراحت موجود ہے کہ چراگاہ کو مویشی چرانے اور تالاب وغیرہ کو مچھلی کے شکار کے لیے اجارہ پر دینا صحیح نہیں ہے؛ البتہ علامہ ابن نجیم مصری نے اپنی کتاب ''البحر الرائق'' میں امام ابو یوسف کی ''کتاب الخراج'' سے حضرت عمر فاروق کا یہ فتوی نقل کیا ہے کہ تالاب وغیرہ کو مچھلیوں کے شکار کے لیے اجارہ پر دینے میں کوئی حرج نہیں؛ گرچہ علامہ ابن نجیم نے ''البحر الرائق'' میں اور علامہ شامی نے ''ردالمحتار'' میں عدم صحت اجارہ والے قول کو راجح اور قواعد فقہ حنفی کے مطابق قرار دیا ہے؛ لیکن جہاں عرف عام ہو، تو

حالات کے پیش نظر ضرورتاً حضرت عمرؓ کے قول پر عمل کرنے کی گنجائش ہونی چاہیے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ تالاب یا ندی وغیرہ کی زمین اجارہ پر دے دی جائے اور اس میں جو کچھ ہے، اس سے انتفاع کا حق دے دیا جائے، یا خشک تالاب کو مچھلی کی نشو ونما کے لیے اجارہ پر دے دیا جائے، یہ صورت جائز و درست ہے؛ اس لیے کہ یہ اجارہ اراضی کا ہے، جو درست ہے۔

فقہائے کرام نے جہاں یہ جزئیہ نقل کیا ہے کہ چراگاہ کو مویشی چرانے اور تالاب وغیرہ کو مچھلیوں کے شکار کے لیے اجارہ پر دینا صحیح نہیں ہے، وہیں پر یہ جواز کی ایک صورت بھی بتلائی ہے، کہ زمین کسی مخصوص کام کے لیے اجارہ پر دے دی جائے اور زمین میں جو کچھ ہے، اس سے انتفاع کا حق دے دی جائے۔

''قال فی النهر: اعلم ان فی مصر بر کا صغیرة کبرکة الفهار تجتمع فیها الاسماک هل تجوز اجارتها الصید السمک منها، نقل فی البحر عن الایضاح عدم جواز ها، ونقل او لا عن ابی یوسفؒ فی کتاب الخراج عن ابی الزناد قال، کتبت الی عمر بن الخطاب فی بحیرة یجتمع فیها السمک بارض العراق ان یوجر ها فکتب الیّ ان افعلوا وما فی الایضاح بالقواعد الفقهیة الیق.''(۱)

''لم تصح اجارة الشرب لوقوع الاجارة علی استهلاک العین مقصوداً... الاجارة اذا وقعت علی العین لا تصح فلا تجوز علی استئجار الآجام والحیاض لصید السمک او رفع القصعب، او قطع الحطب، او لسقی ارضها، او لغنمه منها، او کذا لاجارة المرعی والحیلة فی الکل ان یستأ جر موضعاً لعطن الماشیه یبیح الماء والمرعی.''(۲)

''قال فی البحر: والحیلة فی جواز اجارته ان یستأ جرها ارضاً لا یقاف الدواب فیها او لمنفعة اخریٰ یقدر ما یرید صاحبه من الثمن، اوا لا جرة فیحصل بها غرضها وفی الفتح: والحیلة ان

(۱) ردالمحتار: ۴/۱۰۶-۱۰۷، البحر الرائق: ۶/۸۰، (۲) ردالمحتار: ۵/۳۹

یستأجر الارض لیضرب فیها فسطاطه، او لیجعله حضیرة لغنمه، ثم یستبیح المرعی فیحصل مقصورهما.''(۱)

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ واضح ہے کہ سرکاری تالابوں، ندیوں اور نہروں میں موجود مچھلیوں کا مالک سرکار نہیں ہے؛ بل کہ وہ مچھلیاں مباح الاصل ہیں؛ لہٰذا اگر شکاری ان مچھلیوں کی بیع کرتا ہے، تو یہ بیع باطل ہے؛ اس لیے کہ غیر مملوک شئ کی بیع ہے، جواز روئے حدیث ممنوع اور باطل ہے؛ البتہ چوں کہ مچھلیاں مباح الاصل ہیں؛ اس لیے بیع باطل ہونے کے باوجود خریداران مچھلیوں کا شکار کرلے، تو ان کا وہ مالک ہوجائے گا۔

سرکاری تالاب وغیرہ کو ٹھیکہ پر دینا

دوسری صورت سرکاری تالاب وغیرہ کو ٹھیکہ پر دینے کی ہے۔ یعنی سرکار ان مچھلیوں کی خرید وفروخت نہیں کرتی ہے؛ بل کہ تالاب یا ندی ونہر کا مخصوص حصہ کسی کو ٹھیکہ پر دیتی ہے۔ سوال نامہ سے اسی صورت کی وضاحت ہوتی ہے اور عام طور سے یہی صورت رائج بھی ہے۔

میرے خیال میں یہ صورت جائز ہے؛ اس لیے کہ یہ اراضی کا اجارہ ہے اور اراضی کا اجارہ جائز ودرست ہے۔ اگر یہ تسلیم کرلیں کہ مچھلیوں کو شکار کرنے کے لیے ندی وغیرہ اجارہ پر دیتے ہیں اور یہ عین کا اجارہ ہے نہ کہ منافع کا، اور استہلاک عین پر اجارہ جائز نہیں ہے تو پھر چوں کہ یہ طریقہ عام طور سے رائج ہے؛ اس لیے ضرورتاً حضرت عمر فاروقؓ کے قول پر عمل کی گنجائش ہونی چاہیے۔ جیسا کہ تمہید (۵) میں تفصیل لکھ چکا ہوں؛ بہ ہر حال مچھلیوں کی بیع ہونے کی صورت میں بیع باطل ہو، یا ٹھیکہ کی صورت میں مان کر اس کو جائز قرار دیا جائے، بہ ہر صورت خریداران مچھلیوں پر قبضہ کرلینے کے بعد ان کا مالک ہوجائے گا۔

ٹھیکہ دار کا دوسروں کے ہاتھ مچھلیاں فروخت کرنا

اور جب خریدار یا ٹھیکہ دار ان مچھلیوں کا مالک ہوگیا، تو اس کے لیے دوسروں سے فروخت کرنا اور دوسرے مسلمانوں کا پوری صورت حال جانتے ہوئے ان مچھلیوں کا خریدنا شرعاً جائز ودرست ہے۔

(۱) ردالمحتار: ۴/۱۱۰-۱۱۱

نجی تالاب یا حوض میں موجود مچھلیوں کی بیع

جن صورتوں میں تالاب یا حوض کا مالک اس میں موجود مچھلیوں کا مالک ہے۔یعنی تالاب یا حوض کو مچھلیوں کے پالنے ہی کے لیے تیار کر رکھا ہے یا الگ سے مچھلیاں ڈالی ہے، یا مچھلیوں کے آنے کے بعد کوئی ایسی تدبیر کی ہے، جس سے مچھلیاں تالاب یا حوض سے نہ نکل سکیں، تو ان تمام صورتوں میں وہ ان مچھلیوں کا مالک ہے، جیسا کہ پورے حوالہ کے ساتھ تفصیل گذر چکی ہے۔اس صورت میں اگر تالاب یا حوض چھوٹا ہے۔بغیر شکار کئے ہوئے ان مچھلیوں کو پکڑ کر خریدار کے حوالہ کر سکتے ہیں، تو ان مچھلیوں کی بیع شرعاً جائز و درست ہے؛ اس لیے کہ مبیع مملوک بھی ہے اور مقدور التسلیم بھی۔اور اگر تالاب یا حوض اتنا بڑا ہے کہ ان کو شکار کیے بغیر پکڑ کر خریدار کے حوالہ کرنا ممکن نہیں ہے، تو پھر مچھلیوں کا شکار کرنے سے قبل ان کی بیع فاسد ہے؛ اس لیے کہ مبیع مملوک تو ہے؛ لیکن مقدور التسلیم نہیں ہے اور اس صورت میں بیع فاسد ہوتی ہے۔اور اگر مالک نے نہ تو تالاب اور حوض کو مچھلیوں کے پالنے کے لیے تیار کر رکھا ہے، نہ اس میں الگ سے مچھلیاں ڈالی ہیں اور نہ ہی مچھلیوں کے داخل ہونے کے بعد ان کو روکنے کی تدبیر کی ہے، تو اس صورت میں وہ ان مچھلیوں کا مالک نہیں ہے۔اگر شکار کرنے سے قبل ہی فروخت کرتا ہے، تو باطل ہے۔

نجی تالاب اور حوض کو ٹھیکہ پر دینا

اگر تالاب یا حوض میں موجود مچھلیوں کی بیع نہ ہو؛ بل کہ تالاب یا حوض کو مچھلی پالنے کے لیے ٹھیکہ پر دے دے، یا کچھ حصہ مچھلی پالنے کے لیے ٹھیکہ پر دے دے اور بقیہ حصہ کی مچھلیوں سے انتفاع کا حق دے دے، تو اس صورت میں تالاب یا حوض کو ٹھیکہ پر دینا اس کی شرطوں کے ساتھ یعنی مدت بھی متعین ہو اور اجرت بھی متعین ہو، شرعاً جائز و درست ہے؛ اس لیے کہ اراضی کو اجارہ پر دینا درست ہے۔اور اگر تالاب یا حوض میں موجود مچھلیوں کے شکار کے لیے تالاب یا حوض ٹھیکہ پر دیا، تو چوں کہ اجارہ استہلاک عین پر ہو رہا ہے اور یہ عام قواعد فقہ حنفی کے قول جواز پر جس کو علامہ ابن نجیم

نے ''البحر الرائق'' میں امام ابو یوسف کی ''کتاب الخراج'' سے نقل کیا ہے۔اگر عمل کر لیا جائے، تو اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

ٹھیکہ دار کا دوسروں کے ہاتھ فروخت کرنا

اگر تالاب یا حوض میں موجود مچھلیوں کی بیع ہے اور مچھلیوں کے مملوک؛ لیکن غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے بیع فاسد ہے تو اس صورت میں خریدار ان مچھلیوں پر قبضہ کر لینے کی وجہ سے ان مچھلیوں کا مالک ہے، وہ دوسروں سے ان مچھلیوں کو فروخت کر سکتا ہے۔دوسرے مسلمان پوری واقفیت کے باوجود ان کو خرید سکتے ہیں اور اپنے استعمال میں لا سکتے ہیں؛ البتہ خریدار خود ان مچھلیوں کو اپنے استعمال میں نہیں لا سکتے؛ اس لیے کہ بیع فاسد میں خریدار بائع کی اجازت سے مبیع پر قبضہ کر لینے کے بعد مبیع کا مالک تو ہو جاتا ہے، جس کی وجہ سے اس کے لیے دوسروں سے بیع جائز ہوتی ہے؛ لیکن خود اس کے لیے اس مبیع سے انتفاع جائز نہیں ہوتا۔اور اگر مچھلیوں کے غیر مملوک ہونے کی وجہ سے بیع باطل ہے، تو گرچہ اصولاً بیع باطل میں خریدار مبیع پر قبضہ کرنے کی وجہ سے اس کا مالک نہیں ہوتا؛ لیکن چوں کہ مذکورہ صورت میں مچھلیاں مباح الاصل ہیں؛ اس لیے خریدار ان مچھلیوں کا شکار کر لینے کے بعد ان کا مالک ہو جاتا ہے۔اور وہ جب مالک ہو جاتا ہے، تو اس کے لیے دوسروں سے فروخت کرنا اور دوسروں کے لیے خریدنا جائز ہے۔اور اگر ٹھیکہ کی صورت ہے، تو ٹھیکہ درست ہونے کی وجہ سے وہ مچھلیوں کو شکار کر کے دوسرے سے فروخت کر سکتا ہے اور دوسرے لوگ اس سے خرید سکتے ہیں۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁

(۲۳)

بیع قبل القبض کے احکام

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بیع قبل القبض کے احکام

الحمد لله رب العالمين، والصلوٰة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله واصحابه اجمعين .

امابعد!

بیع قبل القبض کا شرعی حکم

تقریباً تمام فقہائے کرام بیع قبل القبض کو کسی نہ کسی درجہ میں ناجائز کہتے ہیں؛ البتہ یہ بیع فاسد ہے یا باطل، اس سلسلہ میں حکم شرعی بیان کرنے سے قبل یہ وضاحت ضروری ہے کہ حنفیہ کے علاوہ جمہور فقہا بیع باطل اور بیع فاسد کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک بیع جب تک صحیح نہ ہو، اس وقت تک بیع کے اثرات مرتب نہیں ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ عام طور سے کتابوں میں اس خاص مسئلہ میں جمہور کا مسلک بیان کرتے ہوئے "ولا یجوز" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ "الموسوعۃ الفقہیۃ" میں ہے:

وعند المجهور: وهم لا يفرقون بين الفاسد والباطل فى الجملة . هو مالم يترتب اثره عليه ، فلم يثمر ولم تحصل به فائدته من حصول الملك ..... (يرى جمهور الفقهاء المالكية والشافعية والحنابلة)انه لا فرق بين البيع الفاسد والبيع الباطل، فهما مترادفان؛ لا ن كلامن البيع الفاسد والباطل وقع على خلاف ماطلبه

الشارع ، ولذلک لم یعتبره، ولم یترتب علیه الاثر الذی رتبه علی البیع الصحیح من حصول الملک وحل الانتفاع.“(۱)

البتہ فقہائے احناف بیع فاسد اور بیع باطل کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ان کے نزدیک بیع باطل وہ بیع ہے، جو نہ اصلاً مشروع ہو اور نہ ہی وصفاً ،اور ’’بیع فاسد‘‘ وہ بیع ہے، جو اصلاً مشروع ہو؛ لیکن وصفاً مشروع نہ ہو۔اصل سے مراد یہ ہے کہ بیع کے ایجاب وقبول کرے، تو یہاں پر بیع کے ارکان: ایجاب وقبول ہی میں خلل ہے۔یا محل یعنی مبیع میں کوئی خلل ہو، مثلاً مبیع مردار یا خنزیر یا خون یا شراب ہو، تو دونوں صورتوں میں بیع باطل ہے۔اور وصف سے مراد یہ ہے کہ بیع کے رکن اور محل کے علاوہ کسی دوسری چیز میں خلل ہو، مثلاً شراب کے عوض میں کوئی چیز خریدی جائے ،تو یہاں پر ثمن میں خلل ہے۔یا مبیع غیر مقدور التسلیم ہوں، یا کوئی ایسی شرط لگادی جائے، جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو، تو ان صورتوں میں بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل۔

فقہائے احناف نے بیع باطل اور بیع فاسد میں مال نہ ہو، تو اس کی بیع باطل ہے، خواہ وہ مبیع ہو یا ثمن؛ لہذا مردار، خون اور آزاد شخص کی بیع باطل ہے؛ اس لیے کہ یہ اشیا کسی بھی دین سماوی میں مال نہیں ہیں۔اور اگر عوضین میں سے کوئی ایک کسی دین سماوی میں مال ہے اور کسی میں نہیں، تو اسی کی دو صورتیں ہیں: اگر اس کو مبیع بناتے ہیں، تو اس کی بیع باطل ہے اور اگر ثمن بناتے ہیں، تو اس کی بیع فاسد ہے، مثلاً اگر شراب کو درہم ودنانیر یا روپے پیسے کے عوض میں فروخت کرتے ہیں ،تو ایسی صورت میں شراب کا مبیع ہونا متعین ہوجائے گا اور اس کی بیع باطل ہوگی ،اور اگر شراب کے عوض میں کوئی چیز خریدتے ہیں، تو اس کی بیع فاسد ہوگی۔

” وکل ماورث خللاً فی رکن البیع فهو مبطل، وما اورثه فی غیره فمفسد ..... (۲)(وقوله فی رکن البیع): هو الایجاب والقبول بان کان من مجنون، او صبی لا یقعل .....او فی محله اعنی المبیع

(۱) الموسوعۃ الفقہیۃ: ۵۲/۹-۵۴، (۲) درمختار

فان الخلل فیه مبطل بأن کان المبیع میتة، او دما،او حرا ،اوخمرا کما فی ط عن البدائع (قوله وما اورثه فی غیره) ای فی غیر الرکن، وکذا فی غیر المحل، وذلک بان کان فی الثمن بان یکون خمراً مثلاً او بان کان من جهة کونه غیر مقدور التسلیم، او فیه شرط مخالف لمقتضی العقد فیکون البیع بهذه الصفة فاسد الا باطلا لسلامة رکنه ومحله عن الخلل، وبه ظهر ان الوصف ما کان خارجا عن الرکن والمحل (تنبیه) فی شرح مسکین: ثم الضابط فی تمییز الفاسد من الباطل ان احد العوضین اذا لم یکن مالا فی دین سماوی فالبیع باطل سواء کان مبیعا او ثمنا، فبیع المیتة والدم والحر باطل، وکذاالبیع به وان کان فی بعض الادیان مالا دون البعض ان امکن اعتباره ثمنا فالبیع فاسد، فبیع العبد بالخمر او الخمر بالعبد فاسد، وان تعین کونه مبیعا فالبیع باطل، فبیع الخمر بالدراهم او الدراهم بالخمر باطل “.(۱)

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ جمہور فقہا کے نزدیک قبضہ قبل بیع ناجائز ہے۔ بیع صحیح کے احکام واثرات (ملکیت وانتفاع) اس پر مرتب نہیں ہوں گے؛ البتہ فقہائے احناف کے نزدیک چوں کہ نہ تو بیع کے ارکان میں کوئی خلل ہے اور نہ ہی مبیع میں؛ بل کہ یہ خلل خارج میں ہے؛ اس لیے یہ بیع فاسد ہوئی نہ کہ باطل۔تالاب وغیرہ میں مچھلیوں کی خرید وفروخت کے احکام بیان کرتے وقت بیع فاسد وبیع باطل کے احکام لکھ چکا ہوں کہ بیع باطل میں سرے سے بیع ہوتی ہی نہیں۔ بیع کے احکام اس پر نافذ نہیں ہوتے ہیں۔قبضہ کی وجہ سے نہ تو فروخت کرنے والا ثمن کا مالک ہوتا ہے اور نہ خریدار مبیع کا؛ البتہ بیع فاسد میں قبضہ کی وجہ سے بائع ثمن کا اور مشتری مبیع کا مالک ہوتا ہے؛

(۱) ردالمحتار، باب البیع الفاسد: ۱۰۰/۴

لہذا بیع قبل القبض میں خریدار قبضہ کے بعد مبیع کا مالک ہوجائے گا اور اس کے لیے دوسروں سے فروخت کرنا جائز ہوگا۔

"(قوله نفی الصحة) ای الوقوع فی المتن یحتملهما ای یحتمل البطلان والفساد، والظاهر الثانی؛ لان علة الفساد الغرر کما مر مع وجود رکنی البیع، وکثیر امایطلق الباطل علی الفاسد." (۱)

بیع قبل القبض کے متعلق فقہا کے اقوال

قبضہ سے قبل رکن اشیا کی بیع جائز ہے اور رکن اشیا کی ناجائز؟ اور عدم جواز کا حکم عام ہے یا خاص؟ اس سلسلہ میں فقہا کے مختلف اقوال ہیں، جو درج ذیل ہیں:

متفق علیہ قول

اس پر تقریباً تمام فقہا متفق ہیں کہ طعام کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہے۔ اس میں اہل علم کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔ ''الموسوعۃ'' میں ''شرح کبیر'' کے حوالہ سے ابن المنذر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ طعام کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہے۔ اس پر اہل علم کا اجماع ہے۔

"ویقول ابن المنذر : اجمع اهل العلم علی ان من اشتری طعاما،فلیس له ان یبیعه حتی یستوفیه." (۲)

البتہ علامہ ابن قدامہ الحنبلی نے ''المغنی'' میں البتی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ہر چیز کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہے، اس میں کوئی حرج نہیں ہے؛ گویا کہ البتی کے نزدیک طعام کی بیع بھی قبضہ سے قبل جائز ہے۔ البتی کے اس قول کے متعلق علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ یہ قول احادیث نبویہ اور متفق علیہ دلائل کی روشنی میں مردود ہے اور ایسا لگتا ہے کہ حرمت والی حدیث ''البتی'' تک نہیں پہنچی تھی۔ اس جیسے قول کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

(۱) حوالہ مذکورہ: ۱۶۳/۴، (۲) الموسوعۃ الفقہیۃ: ۱۲۷/۹

" ولم اعلم بین اهل العلم خلافا ، الا ماحکی عن البتی انه قال: لا بأس ببیع کل شئی قبل قبضه، وقال ابن عبد البر : وهذا قول مردود بالسنة والحجة المجمعة علی الطعام ، واظنه لم یبلغه هذا الحدیث ، ومثل هذا لا یلتفت الیه." (۱)

خلاصہ یہ ہے کہ طعام کی بیع قبضہ سے قبل ناجائز ہے، اس میں سوائے ایک مردود اور ناقابل اعتنا قول کے کسی بھی اہل علم کا اختلاف نہیں ہے؛ البتہ طعام کے علاوہ دیگر اشیا کی خرید وفروخت قبضہ سے قبل جائز ہے یا نہیں؟ اس میں فقہا کا اختلاف ہے۔

شوافع کا مسلک

اس مسئلہ میں شوافع کا مسلک یہ ہے کہ قبضہ سے قبل کسی چیز کی بیع جائز نہیں ہے؛ خواہ وہ منقول ہو یا غیر منقول اور گرچہ بائع کی اجازت دینے اور ثمن پر قبضہ کر لینے کے بعد ہو۔ امام شافعی علیہ الرحمہ ''کتاب الام'' میں تحریر فرماتے ہیں:

"(قال الشافعی) وبهذا نأخذ فمن ابتاع شیئا کائنا کان فلیس له ان یبیعه حتی یقبضه." (۲)

تحفۃ المحتاج میں ہے: ''**ولا یصح بیع المبیع قبل القبض.**'' اس کی شرح ''شرح منہاج'' میں ہے:

"(قوله ولا یصح بیع المبیع)قال فی شرح الروض ای والمغنی وان اذن البائع وقبض الثمن." (۳)

شوافع کے دلائل

شوافع کے دلائل وہ روایات ہیں، جن میں مطلقاً قبضہ سے قبل مبیع کی بیع کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

(۱) المغنی لابن قدامہ الحنبلی: ۱۲۷/۴، (۲) کتاب الام: ۶۰/۳، (۳) تحفۃ المحتاج مع شرح المنہاج: ۴۰۱/۴

مصنف عبدالرزاق میں حکیم ابن حزام کی روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ میں چیزوں کی خرید وفروخت کرتا ہوں، ان میں سے کون سی چیز میرے لیے حلال ہے اور کون سی چیز حرام؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: " **اذا یا ابن اخی ! اشتریت منها بیعا فلا تبعه حتی تقبضه** " یعنی جب تم کوئی چیز خریدو، تو اس پر قبضہ کرنے سے قبل فروخت نہ کرو۔(۱)

حکیم بن حزام ہی کی روایت نسائی شریف میں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ وسلم نے غیر موجود شی کی بیع سے منع فرمایا۔(۲) حضرت عبداللہ بن عمرو کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: جو چیز اپنے ضمان میں نہ ہو، اس سے نفع حاصل کرنا حلال نہیں ہے۔ یہ روایت نسائی اور ترمذی میں ہے۔

شوافع فرماتے ہیں کہ: مبیع پر قبضہ سے قبل بیع کرنا "**بیع مالیس عندک** " اور "**ربح مالم یضمن**" ہے، جس کی ممانعت احادیث میں آئی ہے۔

شوافع کی ایک دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا وہ قول ہے، جس کو امام بخاریؒ نے بخاری شریف میں نقل کیا ہے۔ عبداللہ بن عباس فرماتے ہیں:

"**اما الذی نهی عنه النبی صلی الله علیه وسلم فهو الطعام ان یباع حتی یقبض. قال ابن عباس: ولا احسب کل شئی الا مثله.**"(۳)

یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طعام کی بیع قبضہ سے قبل منع فرمایا ہے۔ حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ ہر چیز کو طعام ہی کے مثل سمجھتا ہوں۔ اس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس طعام کی طرح ہر چیز کی بیع کو قبضہ سے قبل ناجائز سمجھتے تھے۔

شوافع کی عقلی دلیل یہ ہے کہ قبضہ سے قبل مبیع پر مشتری کی ملکیت کمزور ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر مبیع قبضہ سے قبل ہلاک ہوجائے تو بیع ختم ہوجائے گی۔ اور جب ملکیت کمزور ہے، تو اس

(۱) مصنف عبدالرزاق: ۳۹/۸، (۲) نسائی: ۲۲۵/۲، (۳) بخاری شریف: ۲۸۶/۱

کی بیع جائز نہیں؛ اس لیے کہ یہ درحقیقت غیر مملوک کی بیع ہوگی، جس کی ممانعت احادیث میں موجود ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر قبضہ سے قبل بیع کو جائز قرار دیتے ہیں، تو شئ واحد پر دو شخصوں کا ضمان لازم آتا ہے۔ ایک تو بائع اول ضامن ہے اور دوسرا مشتری اول مشتری ثانی کے لیے ضامن ہوگا، اور یہ صحیح نہیں ہے۔

"**وعلته ضعف الملک لا نفسا خه بتلفه کما مر وقیل: اجتماع الضمانین علی شئی واحد اذ لو صح لضمنه المشتری ایضاً للثانی قبل قبضه، فیکون مضمونا له وعلیه.**" (۱)

مالکیہ کا مسلک

مالکیہ کے نزدیک صرف طعام کی بیع قبضہ سے قبل جائز نہیں ہے؛ خواہ طعام ربوی ہو، جیسے گیہوں یا غیر ربوی ہو، جیسے پھل۔ طعام کے علاوہ دیگر تمام اشیا کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہے۔ مالکیہ کے نزدیک طعام کی بیع قبضہ سے قبل ناجائز ہے۔ اس کے لیے بھی دو شرطیں ہیں:

(۱) طعام کسی چیز کے عوض میں لیا گیا ہو۔ اگر بغیر کسی عوض کے حاصل ہو، مثلاً ہبہ یا وراثت میں ملا ہو، تو ایسی صورت میں قبضہ سے قبل بھی طعام کی بیع جائز ہے۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ کیل یا وزن یا گن کر کے طعام کو حاصل کیا ہو۔ اس صورت میں قبضہ سے قبل بیع جائز نہیں ہے، خواہ وہ دوسروں سے کیل کر کے فروخت کرے یا اندازہ سے۔ اگر کیل یا وزن یا گن کر کے طعام حاصل نہیں کیا؛ بل کہ اندازہ سے حاصل کیا، تو ایسی صورت میں قبضہ سے قبل بھی اس کی بیع جائز ہے خواہ وہ دوسروں سے کیل کر کے فروخت کرے یا اندازہ سے۔ "الموسوعۃ الفقہیۃ" میں مذہب مالکیہ کی تفصیل ان الفاظ میں بیان کی گئی ہے:

"**ومذهب المالکیة ان المحرم المفسد للبیع، هو بیع الطعام دون غیره من جمیع الاشیاء قبل قبضه سواءً کان الطعام ربویا کا**

(۱) تحفۃ المحتاج: ۴۰۱/۴

لقمح ،ام غير ربوى كا لتفاح عندهم ، امّا غير الطعام فيجوز بيعه قبل قبضه .....لكنهم شرطو الفساد هذا النوع من البيع شرطين :

الف. ان يكون الطعام مأخوذ ابطريق المعاوضة اى فى مقابلة شيئى باجارة، او شراء، او صلح، اوارش جناية او آل لامرة فى صداق، او غير ذلک من المعاوضات ، فهذا قبضه .

ب."وان يكون المعاوضة بالكيل او الوزن اوالعدد فيشتريه بكيل ويبيعه قبل قبضه سواءً باعه جزافا ام على الكيل اما لو اشتراه جزافا،ثم باعه قبل قبضه فيكون بيعه جائز اً سواء باعه جزا فا ام على الكيل."(۱)

مالکیہ کے دلائل

ان کے دلائل وہ تمام روایات ہیں،جن میں صراحت کے ساتھ طعام کی بیع قبضہ سے قبل ممنوع قرار دی گئی ہے۔یہ روایات میں ''قبل قبضہ''اور بعض روایات میں "قبل ان يستوفيه" کا جملہ آیا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ''طعام'' کی قید سے معلوم ہوتا ہے کہ طعام کے ماسوا کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہے؛ورنہ تخصیص کا کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا۔

اصل یہ ہے کہ بیع قبل القبض والی روایات بعض تو مطلق ہیں اور بعض مقید۔شوافع نے مقید کو مطلق پر محمول کیا ہے اور مالکیہ نے مطلق کو مقید پر۔شوافع اور مالکلیہ کے مابین اختلاف کی اصل وجہ یہی معلوم ہوتی ہے۔

(۱)الموسوعۃ الفقہیۃ:۱۲۶/۹

حنابلہ کا مسلک

اس مسئلہ میں امام احمد بن حنبلؒ سے متعدد روا تیں منقول ہیں۔ان میں سے دو مشہور روا تیں ذکر کی جاتی ہیں:

(۱) کسی چیز کی بھی بیع قبضہ سے قبل جائز نہیں ہے۔اس روایت کو ابن عقیل نے اختیار کیا ہے۔

(۲) صرف طعام کی بیع قبضہ سے قبل جائز نہیں ہے۔اس کے علاوہ دیگر اشیا کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہے۔علامہ ابن قدامہ نے اس روایت کو اظہر الروایتین قرار دیا ہے۔

"واما غير ذلک فيجوز بيعه قبل قبضه فى اظهر الروايتين ، وعن احمد رواية اخرى : لايجوز بيع شئى قبل قبضه اختار ها ابن عقيل."(۱)

حنابلہ کے دلائل

امام احمد بن حنبلؒ کا ایک قول شوافع کے مطابق ہے۔اور ایک قول مالکلیہ کے مطابق ہے؛ لہذا ان کے دلائل بھی وہی ہوں گے جو شوافع اور مالکیہ کے ہیں۔

احناف کا مسلک

اس مسئلہ میں احناف کے مابین اختلاف ہے۔امام محمد اور ایک قول کے مطابق امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ تمام اشیا کی بیع قبضہ سے قبل جائز نہیں ہے؛ خواہ منقولی ہوں یا غیر منقولی۔ منقولی اشیا کی طرح زمین و جائداد کی بیع قبضہ سے قبل جائز نہیں ہے؛ البتہ امام ابوحنیفہؒ اور راجح قول کے مطابق امام ابو یوسفؒ: یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں کہ غیر منقولی اشیا،مثلاً زمین کی بیع قبضہ سے قبل بھی جائز ہے۔

(۱)المغنی لابن قدامہ الحنبلی :۱۲۷/۴

امام محمدؒ کے دلائل

اس سلسلہ میں امام محمدؒ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

الف: بیع قبل القبض کی ممانعت سے متعلق روایات مطلق اور عام ہیں۔ان میں منقولی اور غیر منقولی تمام اشیا شامل ہیں۔نیز غیر منقول اشیا سے نفع حاصل کرنے کی ممانعت احادیث میں آئی ہے۔اور مضمون اشیا کی طرح زمین وجائداد بھی قبضہ سے قبل غیر مضمون ہیں۔مشتری کے ضمان میں زمین نہیں آئی ہے؛لہذا مشتری کے لیے اس سے انتفاع جائز نہیں ہوگا۔

ب: عین شئی کی ملکیت عقد کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے اور اس میں تصرف کی ملکیت قبضہ کے ذریعہ۔اور عقد کے ذریعہ عین کی ملکیت حاصل ہونے میں عقار اور منقول دونوں برابر ہیں؛لہذا قبضہ کے ذریعہ تصرف کی ملکیت حاصل نہیں ہونے میں بھی عقار اور منقولی دونوں برابر ہوں گے۔

ج: مبیع کے جواز کے لیے ایک شرط یہ بھی ہے کہ مبیع مقدور التسلیم ہو۔بائع مبیع کو مشتری کے حوالہ کرنے پر قدرت رکھتا ہو۔اور جب غیر منقولی اشیا قبضہ میں نہ ہوں،تو بائع ان کو مشتری کے حوالہ کرنے پر قادر نہیں ہوگا؛اس لیے وہ شئی نہ تو اس کے قبضہ میں ہے اور نہ ہی اس کے نائب کے قبضہ میں۔اگر نائب کے قبضہ میں ہوتی،تو بھی مشتری کے حوالہ کرسکتا تھا۔جہاں تک بائع اول کے قبضہ کا سوال ہے،تو وہ مشتری اول کا نائب کے قبضہ میں ہوتی،تو بھی مشتری کے حوالہ کرسکتا تھا۔جہاں تک بائع اول کے قبضہ کا سوال ہے،تو وہ مشتری اول کا نائب نہیں ہے۔

شیخین کے دلائل

امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے دلائل یہ ہیں کہ بیع کے ارکان: ایجاب وقبول بھی صحیح ہیں؛اس لیے کہ اپنے اہل عاقل،بالغ کی طرف سے صادر ہوئے ہیں اور ایجاب وقبول کا محل بھی صحیح

ہے؛اس لیے کہ وہ مال مملوک ہے۔اس کا تقاضہ یہ ہے کہ قبضہ سے قبل بھی بیع صحیح ہو؛البتہ منقولی اور عقار: دونوں میں فرق یہ ہے کہ منقولی اشیا میں قبضہ سے قبل یہ اندیشہ ہے کہ مبیع کے ہلاک ہونے کی وجہ سے بیع ختم ہو جائے گی اور مشتری کو مبیع نہ مل سکے،اس طرح مشتری کو دھوکہ ہوگا،اور روایات میں دھوکہ کی بیع سے منع کیا گیا ہے۔اور یہ ایسا غرر ودھوکہ ہے،جس سے احتراز ممکن ہے۔جہاں تک غیر منقولی اشیا کی بات ہے،تو ان میں اس طرح کے دھوکہ کا امکان کم ہے۔ان میں مبیع کے ہلاک ہونے کا اندیشہ شاذ ونادر ہے،جس کا اعتبار نہیں؛یہی وجہ ہے کہ فقہا نے یہ صراحت کردی ہے کہ اگر زمین ایسی جگہ میں ہو،جہاں پر ضائع اور برباد ہونے کا اندیشہ غالب ہو،مثلاً دریا اور سمندر کے کنارہ ہو،پانی یا ریت کے غالب آجانے کی وجہ سے زمین برباد ہونے کا اندیشہ ہو،تو ایسی جگہ زمین یا دیگر عقار کی بیع بھی قبضہ سے قبل جائز نہیں ہے۔اب رہا یہ اندیشہ کہ بیع کے بعد کوئی مستحق شخص نکل آئے، اس کی وجہ سے بھی بیع ختم ہو جائے گی اور مشتری کو دھوکہ ہوگا،تو یہ اندیشہ قبضہ کے بعد بھی ہے۔اس طرح کے غرر اور دھوکہ سے بچنا ممکن نہیں ہے؛لہذا اس کا اعتبار نہیں۔عقار کی بیع قبضہ سے قبل بھی جائز ہے۔اس کی مزید دلیل یہ ہے کہ شفع کو قبضہ سے قبل بھی حق شفہ حاصل ہے اور وہ بدل دے کر خریدی ہوئی جائداد کا مالک ہو جائے گا،جب وہ بدل دے کر مبیع کو لے لے گا،تو مشتری کا حق ختم ہو جائے گا۔اگر عقار پر قبضہ سے قبل بدل کے ذریعہ اس کے مالک بنانے کا احتمال نہ ہو،تو شفیع کو قبضہ سے قبل حق شفعہ حاصل نہیں ہوتا۔

شیخین کے مسلک پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ ممانعت والی روایات تو مطلق اور عام ہے۔ان میں منقول اور غیر منقول کی کوئی تفصیل نہیں ہے،اور آپ قیاس کے ذریعہ فرق کررہے ہیں،جو صحیح معلوم نہیں ہوتا ہے۔اس کا جواب یہ ہے کہ وہ روایات عام خص منہ البعض ہیں؛اس لیے کہ چند چیزیں ایسی ہیں،جن میں قبضہ سے قبل بھی تصرف صحیح ہے۔مثلاً ثمن،یا مہر،یا بدل خلع،ان میں بالاتفاق قیاس کے ذریعہ بھی جائز ہے۔

دیگر فقہا کے دلائل کے جوابات

بیع قبل القبض کے سلسلہ میں فقہائے کرام کے جو دلائل ہیں، ان کے جوابات شیخین کی جانب سے دیے گئے ہیں، جو مندرجہ ذیل ہیں:

امام مالکؒ کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے کہ روایات میں طعام کی تخصیص ہے؛ لہذا طعام کے علاوہ دیگر اشیا کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہوگی؛ ورنہ اس تخصیص کا کوئی فائدہ نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کسی شئ کی تخصیص ماسوا کی نفی نہیں کرتی ہے۔ احناف کے نزدیک نصوص میں مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہے۔

طعام والی روایات کے مقابلہ میں دوسری روایات بھی ہیں، جو عام ہیں، جن کا ذکر شوافع کے دلائل کے ذیل میں ہو چکا ہے، جہاں تک ان عام روایات کا تعلق ہے، جن سے شوافع، حنابلہ اور امام محمد نے استدلال کیا ہے۔ ان کا جواب یہ ہے کہ وہ روایات معلول بالعلۃ ہیں غرر کے ساتھ، جن جگہوں پر قبضہ سے قبل بیع کرتے ہیں، ایسا غرر اور دھوکہ لازم آئے، جس سے احتراز ممکن ہو، تو وہاں پر قبضہ سے قبل بیع جائز نہیں ہوگی اور جہاں پر اس طرح کا غرر شاذ و نادر ہو، یا احتراز ناممکن ہو، وہاں پر بیع جائز ہوگی، جیسا کہ ثمن، مہر؛ اسی طرح بدل صلح، بدل خلع اور میراث میں قبضہ سے قبل تصرف جائز ہے؛ اس لیے کہ ان میں غرر اور دھوکہ کا امکان نہیں ہے۔ اگر ثمن، یا مہر، یا بدل صلح اور بدل خلع متعین ہوں، تو بھی ان کے ہلاک ہونے کے بعد بیع ختم نہیں ہوگی؛ بل کہ ان کی قیمت واجب الادا ہوگی۔

جہاں تک امام محمدؒ کی اس دلیل کا تعلق ہے کہ قبضہ کے بعد مبیع مشتری کے ضمان میں آتی ہے؛ اسی طرح قبضہ کے بعد ہی وہ مبیع کو مشتری کے حوالہ کر سکتا ہے، اس سے قبل نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ مبیع میں تصرف کی اجازت حاصل ہونے کے لیے ملکیت شرط ہے نہ کہ ضمان۔ اگر ملکیت ثابت ہے، تو تصرف کی اجازت ہے؛ گرچہ وہ شئ ضمان میں نہ آوے، جیسا کہ شئ موہوب پر قبضہ کر

لینے کے بعد موہوب کو اس میں تصرف کی اجازت ہے؛ حالاں کہ وہ شئ اس کے ضمان میں نہیں آتی ہے۔ اسی طرح مشتری کے حوالہ کرنے پر قدرت دوسروں کے ذریعہ بھی حاصل ہو جاتی ہے؛ جب کہ دوسرا کوئی رکاوٹ پیدا نہ کرے۔(۱)

قول راجح

تمام دلائل پر غور کرنے کے بعد شیخین یعنی امام ابوحنیفہ و امام ابو یوسف کا قول راجح اور جیسا کہ دلائل پر غور کرنے کے بعد دلائل اور دیگر فقہا کرام کے دلائل کے جوابات سے واضح ہے۔

ایک ضابطہ

کن چیزوں میں قبضہ سے قبل تصرف جائز ہے اور کن چیزوں میں جائز نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہائے احناف اور فقہائے حنابلہ نے ایک ضابطہ بیان کیا ہے کہ:

> ہر وہ عوض جو کسی عقد کے ذریعہ حاصل ہو، قبضہ سے قبل اس کے ہلاک ہونے کی صورت میں عقد ختم ہو جائے، تو اس عوض میں قبضہ سے قبل تصرف جائز نہیں ہے۔ جیسے مبیع یا اجرت؛ جب کہ وہ متعین ہو، اور اگر قبضہ سے قبل اس کو فوت ہونے سے عقد ختم نہ ہو، تو اس میں تصرف قبضہ سے قبل بھی جائز ہے، جیسے مہر کی رقم، یا بدل خلع، یا عتق علی مال ہے۔
>
> **" وفی الا یضاح: کل عوض ملک بعقد ینفسخ العقد فیه بهلاکه قبل القبض لم یجز التصرف فیه کالمبیع والاجرة اذا کانت عینا ه، وبدل الصلح اذا کان معینا، ومالا ینفسخ العقد بهلاکه فالتصرف فیه جائز قبل القبض ، کالمهر ، وبدل الخلع ،والعتق علی مال، وبدل الصلح الخ،"(۲)**

---

(۱) احناف کے مسلک، ان کے دلائل کی پوری تفصیل کے لیے دیکھیے: بنایہ مع ھدایہ ۵۰۹/۵۰۷ و تبیین الحقائق: ۱۸۱/۷۹/۴ اور مبسوط للسرخسی: ۸/۷ تا ۱۱۰، (۲) بنایہ: ۵۰۸/۶، المغنی لابن قدامہ: ۱۲۸/۴

حنفیہ میں امام محمدؒ نے اس سلسلہ میں ایک دوسرا ضابطہ بیان کیا ہے کہ:

ہر وہ تصرف جو قبضہ کے بغیر تام ومکمل نہ ہو،تو اس میں قبضہ سے قبل بھی تصرف جائز ودرست ہے۔مثلاً ہبہ،صدقہ ، رہن اور قرض ہے۔اگر مشتری مبیع پر قبضہ سے قبل ہی اس کو ہبہ کر دے، یا رہن رکھ دے، یا کسی کو قرض دے دے، یا صدقہ کردے،تو یہ جائز ہوگا؛ اس لیے کہ یہ عقود بغیر قبضہ کے مکمل نہیں ہوتے ، جب موہوب لہ قبضہ کرے گا،تو وہ واہب کا (خریدار کا) نائب ہوگا۔ اس حیثیت سے وہ واقعتاً اولاً واہب کے لیے قبضہ کرے گا، پھر اپنے لیے۔ایسی صورت میں مشتری کا تصرف درحقیقت قبضہ کے بعد سمجھا جائے گا اور ہر وہ تصرف جو قبضہ کے بغیر بھی مکمل ہو جائے ،اس میں قبضہ سے قبل تصرف جائز نہیں ہے۔مثلاً بیع یا اجارہ ہے،ان میں قبضہ سے قبل تصرف اس لیے جائز نہیں ہے کہ مشتری ثانی کا قبضہ مشتری اول کا قبضہ نہیں سمجھا جائے گا؛ کیوں کہ یہ تصرف قبضہ پر موقوف نہیں ہے۔اب جب مشتری اول فروخت کررہا ہے،تو گویا کہ مبیع قبل القبض میں تصرف کر رہا ہے، جو جائز نہیں ہے۔

”ثم قال محمد :كل تصرف لا يتم الا با لقبض، كالهبة، والصدقة، والرهن ،والقرض ،فهو جائز؛ لانه يكون نائبا عنه،ثم يصير قابضاً لنفسه لان الهبة لما كانت لا تتم الا بالقبض، صار الموهوب له نائبا عن الواهب، وهو المشترى الذى وهبه المبيع قبل قبضه، ثم يصير قابضا لنفسه، فتتم الهبة بعد القبض بخلاف التصرف الذى يتم قبل القبض كالبيع،مثلاً فانه لا يجوز؛ لانه اذا قبضه بعد المشترى الثانى لا يكون قابضاً عن الاول، لعدم توقف البيع على القبض، فيلزم منه تمليك المبيع قبل قبضه، وهو لا يصح “.(۱)

(۱)شامی:۴/۱۶۲-۱۶۳

کیا بیع قبل القبض کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں؟

اوپر کے بیان سے یہ واضح ہے کہ بیع قبل القبض کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں؛ اس لیے کہ بعض چیزوں میں قبضہ سے قبل تصرف کی اجازت خود روایات سے ثابت ہے۔مثلاً ثمن میں قبضہ سے قبل تصرف کی اجازت ہے۔اسی طرح مہر، بدل خلع اور بدل صلح میں قبضہ سے تصرف کی اجازت ہے۔اس سے واضح ہے کہ نہی والی روایات عام نہیں ہیں؛ بل کہ نہی کی ایک علت ہیں،اور وہ علت غرر اور دھوکہ ہے۔جہاں قبضہ سے قبل بیع کرنے میں یہ اندیشہ ہو کہ مبیع کے ہلاک ہو جانے کی صورت میں بیع ختم ہو جائے گی اور مبیع مشتری ثانی کو نہیں مل سکے گی، وہاں قبضہ سے قبل بیع جائز نہیں ہوگی۔اور جہاں غرر اور دھوکہ کا اندیشہ نہ ہو، وہاں بلاشبہ قبضہ سے قبل بھی بیع جائز ہوگی؛ اس لیے کہ صحت بیع کی جو شرطیں ہیں، وہ پائی جاتی ہیں، جیسا کہ مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہے۔

صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

”والغرر المنهى عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به ، عملا بدلائل الجواز“.

صاحب بنایہ اس کے تحت لکھتے ہیں:

(والحديث)اى الحديث المذكور (معلول به) اى بغرر انفساخ العقد فيما قبل القبض بهلاک المعقود عليه، فيكون مخصوصاً بالمنقول ، الا ترى انه يجوز الاعتاق قبل القبض والوصية قبله، (عملا بدلائل الجواز) اى جواز البيع من الكتاب والسنة والاجماع.“(۱)

(۱)بنایہ شرح ہدایہ:۶/۵۰۹

''تبیین الحقائق'' میں ہے:

"وما رواه معلول لغرر انفساخ العقد بالهلاک قبل القبض .....والدليل على انه معلول به ان التصرف فی الثمن قبل القبض جائز؛لانه لا غرر فيه، وكذلک التصرف فی المهر ونحوه جائز قبل القبض لما امن منه، والفقه فيه ان المطلق للتصرف وهو الملک قد وجد ؛لكن الاحتراز عن الغرر واجب ما امكن، وذلک فيما يتصور فيه الغرر."(۱)

شرع اسلامی میں قبضہ کی حقیقت

مالکیہ،شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک قبضہ کی شرعاً کوئی تحدید نہیں ہے؛ بل کہ ہر چیز کا قبضہ اس کے حساب سے متصور ہے اور یہ عرف وعادت پر محمول ہے،جس چیز کے بارے میں جس درجہ کا استیلا اور عمل دخل لوگوں کے عرف میں قبضہ متصور ہو،وہی اس کے حق میں قبضہ مانا جائے گا؛اگر کیلی اور وزنی اشیا ہوں،تو ان کا قبضہ کیل اور وزن کے ذریعہ ہوگا۔اگر دراہم ودنانیر اور روپے پیسے ہوں،تو ان کا قبضہ ہاتھ میں لینے سے ہوگا۔اور اگر کپڑا ہو،تو اس کا قبضہ اس کی جگہ سے منتقل کر دینے سے ہوگا۔اگر منقولی اشیا ہوں،تو ان کا قبضہ ان کی جگہ سے منتقل کر دینے سے ہوگا۔اور اگر غیر منقولی اشیا ہوں،تو ان کا قبضہ تخلیہ کے ذریعہ ہوگا۔یعنی مشتری اور مبیع کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو۔

"وقبض كل شئی بحسبه فان كان مكليلاً او موزونا بيع كيلاً او وزنا فقبضه بكليله ووزنه، وبهذا قال الشافعی ..... وان كان المبيع دراهم او دنانير فقبضها باليد ،وان كان ثيابا باليد فقبضها نقلها، وان كان حيوانا فقبضه تمشيته من مكان، وان كان ممالا ينقل

(۱) تبیین الحقائق:۸۰/۴

ويحول فقبضه التخلية بينه وبين مشتريه لا حائل دونه ولان القبض مطلق فی الشرع ، فيجب الرجوع فيه الى العرف كا لا حراز والتفريق ، والعادة فی قبض هذه الاشياء ما ذكرنا ".(۱)

احناف کے نزدیک اس طرح کی کوئی تفصیل نہیں ہے؛ بل کہ مبیع اور مشتری کے درمیان ایسا تخلیہ،جس سے قبضہ پر قدرت ہو جائے اور کوئی چیز مانع اور حائل نہ ہو۔یہ تخلیہ سمجھا جائے گا.....

''درمختار'' میں ہے:

"ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع وحائل '' (۲)

علامہ شامی نے درمختار کی عبارت ''علی وجه يتمكن من القبض '' کے تحت تفصیلی بحث کی ہے کہ تخلیہ بھی حکماً قبضہ ہے اور ہر چیز کا تخلیہ اس کے حساب سے ہے۔مثلاً اگر کسی گھر میں گیہوں وغیرہ ہے،تو اس کا تخلیہ یہ ہے کہ کنجی مشتری کے حوالہ کر دی جائے،اور وہ بغیر کسی کلفت وپریشانی کے مکان کھولنے پر قادر ہو جائے۔اگر جانور ہے،تو اس کا تخلیہ اور قبضہ یہ ہے کہ چراگاہ میں جانور دکھا دیا جائے اور اس کی جانب اشارہ کر دیا جائے۔اگر کپڑا ہے،تو اتنا قریب ہو کہ مشتری، جب ہاتھ اس کی جانب بڑھائے تو ہاتھ کپڑے تک پہنچ جائے۔

علامہ شامی اس کی پوری تفصیل بیان کرتے ہوئے ''البحر الرائق'' کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں:

"وحاصله ان التخلية قبض حكماو مع القدرة عليه بلا كلفة، لكن ذلک يختلف بحسب حال المبيع، ففی نحو حنطة فی بيت مثلا فدفع المفتاح اذا امكنه الفتح بلا كلفة قبض، وفی نحود

(۱) المغنی لابن قدامہ:۱۲۵/۴-۱۲۶،(۲) الدر المختار علی ہامش رد المحتار:۴۳/۴

ار فالقدرة على اغلاقها قبض اى با ن تكون فى البلد فيما يظهر، وفى نحو بقر فى مرعى فيكون يرى ويشار اليه قبض، وفى نحو ثوب فكونه بحيث لو مديده تصل اليه قبض."(۱)

صاحب بدائع علامہ کاسانی قبضہ کی حقیقت کو بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

"ان معنى القبض هو التمكين والتخلية وار تفاع الموانع عرفا وعادة حقيقة. "(۲)

علامہ کاسانی اور علامہ شامی نے قبضہ اور اس کے ذیل میں تخلیہ کی بحث کرتے ہوئے اس کی جو تفصیل بیان کی ہے، اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ قبضہ کی شرعاً کوئی تعیین وتحدید نہیں ہے؛ بل کہ ہر شئی کا قبضہ اس کے حساب سے ہے۔ اور یہ عرف وعادت پر محمول ہے۔ جہاں جس عمل دخل کو قبضہ سمجھا جاتا ہو، وہاں وہ عمل دخل اس کے حق میں قبضہ کہا جائے گا۔

احناف اور ائمہ ثلاثہ کے درمیان اس سلسلہ میں کوئی خاص فرق نہیں معلوم ہوتا ہے راقم الحروف کے خیال میں بھی ہر چیز کے قبضہ کو عرف وعادت پر محمول کرنا چاہیے، جس جگہ جس عمل دخل کو قبضہ تصور کیا جاتا ہو، اس عمل دخل کو اس کے حق میں قبضہ تسلیم کرنا چاہیے۔

اشیائے منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت میں فرق

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اشیا منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے فرق ہے، دونوں کے قبضہ کی ایک ہی صورت نہیں ہوگی۔

فیکٹری سے خرید کردہ مال کو قبضہ سے قبل فروخت کرنا

فقہائے کرام کی تصریحات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ سے قبل مبیع کی بیع اس لیے جائز

(۱) ردالمحتار: ۴/۴۳، (۲) بدائع الصنائع: ۴/۱۴۸

نہیں ہے کہ وہ خریداروں کے ضمان میں نہیں آئی۔ اگر مبیع خریدار کے ضمان میں آجائے، تو پھر اس کی بیع جائز ہے؛ گویا کہ فقہا نے ضمان کو حسی قبضہ کے قائم مقام قرار دیا ہے۔ "الموسوعۃ" میں طعام کی بیع قبضہ سے قبل ناجائز ہے، اس پر اہل علم کا اجماع نقل کرتے ہوئے یہ لکھا کہ:

"قالوا: ولو دخل فى ضمان المشترى جاز بيعه والتصرف فيه، كما جاز ذلك بعد قبضه"(۱)

یعنی فقہا یہ فرماتے ہیں کہ اگر طعام مشتری کے ضمان میں داخل ہوجائے، تو اس کی بیع اور اس میں تصرف جائز ہے، جیسا کہ قبضہ کے بعد جائز ہے۔

امام مالک علیہ الرحمہ طعام کی بیع کو قبضہ سے قبل اس وقت جائز قرار دیتے ہیں؛ جب کہ وہ کیل یا وزن کرکے یا گن کر نہ لیا گیا ہو؛ بل کہ اندازہ سے حاصل کیا گیا ہو۔ اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ وہ محض عقد ہی سے مشتری کے ضمان میں آگیا؛ لہذا حکماً مقبوض ہونے کی وجہ سے اس کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہے:

والتقييد عند المالكية بغير الجزاف، لا خراج ما بيع جزا فا بغير كيل ولا عد ولا وزن من الطعام، فانه يجوز بيعه قبل قبضه، لد خوله فى ضمان المشترى لمجرد العقد فهو مقبضوض حكماً."(۲)

اس سے معلوم ہوا ہے کہ فقہا کے نزدیک مبیع کا ضمان میں داخل ہونا قبضہ کے حکم میں ہے۔ نیز فقہائے احناف امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عقار کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہے۔ یہ حضرات بیع قبل القبض کی نہی سے متعلق روایات کو معلول بالعلۃ قرار دیتے ہیں، جب امام محمدؒ کی جانب سے ان پر اعتراض ہوا کہ عقار بھی قبضہ سے قبل مشتری کے ضمان میں داخل نہیں ہوتا، تو اس کا جواب یہ دیا کہ مبیع میں تصرف کی اجازت ملکیت میں آجانے کے بعد ہوجاتی ہے۔ ضمان میں داخل

(۱) الموسوعۃ الفقہیۃ: ۹/۱۲۷، (۲) الموسوعۃ الفقہیۃ: ۹/۱۳۰

ہونا شرط نہیں ہے۔اور محض عقد ہی سے ملکیت آ جاتی ہے۔منقول اشیا کی بیع قبضہ سے قبل علت غرر کی بنیاد پر ہے، جو عقار میں موجود نہیں ہے، کتب فقہ حنفی کی تفصیلات کے مطابق جس جگہ غرر اور دھوکہ سے امان ہو، وہاں پر قبضہ سے قبل بیع جائز ہے۔

"وما يقولون من انه يدخل فى ضمان المشترى بالقبض قلنا شرط ثبوت الملك بالتصرف فى المحل اصل الملك دون الضمان بدليل جواز التصرف فى الموهوب بعد القبض ."(۱)

اس مختصر سی وضاحت کے بعد سوال نامہ میں مذکور سوال کا جواب یہ ہے کہ فیکٹری سے مال خریدنے والا شخص اگر اپنا مال الگ کرالیتا ہے، پھر وہیں دوسروں کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے، تو یہ بلا شبہ بیع بعد القبض ہے، جو جائز ہے، احراز کو قبضہ تسلیم کیا جائے گا۔اور اگر اپنا مال الگ کرائے بغیر دوسروں کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے، تو سوال میں اس کی وضاحت موجود ہے، کہ بائع اور مشتری کے معاہدہ کے مطابق وہ مال مشتری کے ضمان میں داخل ہو جاتا ہے۔اور ہلاک ہونے کی صورت میں نہ تو بائع اول کا ضمان ہوتا ہے، اور نہ ہی مشتری ثانی؛ بل کہ مشتری اول کا ضامن ہوتا ہے۔نیز یہاں پر غرر و دھوکہ بھی نہیں ہے؛ لہذا ضمان کو حکماً قبضہ تسلیم کرتے ہوئے اور دھوکہ نہ ہونے کی بنیاد پر اس طرح کی خرید و فروخت جائز ہونی چاہیے۔میری رائے میں یہ صورت جائز ہے۔

جہاز پر مال چڑھا دینے کے بعد مشتری کا دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا

جب معاملہ بیع مکمل ہو جانے کے بعد مال جہاز پر چڑھا دیا گیا اور مال مشتری کے ضمان میں داخل ہو گیا۔ضائع ہونے پر بائع پر کوئی تاوان نہیں؛ بل کہ مشتری کا نقصان ہوگا، تو ایسی صورت میں مشتری کا سمندر کے اندر ہی جہاز پر دوسروں کے ہاتھ فروخت کرنا شرعاً جائز و درست ہوگا۔مال

(۱) المبسوط للسرخسی: ۱۰/۷

کو اس کی جگہ سے منتقل کر کے جہاز پر چڑھا دینا اور اس کا مشتری کے ضمان میں داخل ہونا، اس کے قبضہ کی دلیل ہے۔یہ بیع بعد القبض سمجھی جائے گی۔اسی طرح مشتری ثانی بھی دوسروں کے ہاتھ فروخت کرتا ہے؛ کیوں کہ خریداری کے بعد وہ مال اس کے ضمان میں داخل ہو گیا۔

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

(۲۴)

شیرز کی خرید وفروخت

اوراس کے متعلق چند احکام

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

شیرز کی خرید وفروخت

اوراس کے متعلق چند احکام

الحمد لله رب العلمين،والصلوٰة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه اجمعين

اما بعد !

جواب(۱)

کمپنی کا خرید کردہ شیر کمپنی میں شیر ہولڈر کی ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے یا یہ محض اس بات کی دستاویز ہے، کہ اس نے اتنی رقم کمپنی کو دے رکھی ہے؟ اس سوال کا جواب دینے سے قبل یہ طے کر لینا ضروری ہے کہ کمپنی کا یہ معاملہ شریعت کے اصول تجارت میں سے کسی قسم میں داخل ہے یا نہیں؟

کمپنی سے شیر ہولڈر کا معاملہ شریعت کے اصول تجارت میں سے کسی قسم میں شامل ہے یا نہیں؟

ایک نقطہ نظر یہ ہے کہ کمپنی سے شیر ہولڈر کا یہ معاملہ شریعت مطہرہ کے اصول تجارت میں سے کسی قسم میں شامل نہیں ہے؛ لہذا شیر کی خرید وفروخت شریعت کے اصول تجارت کے اصولوں کے خلاف نہیں ہے۔ غور کرنے کے بعد دوسرا نظریہ زیادہ صحیح اور اقرب الی الفقہ معلوم ہوتا ہے۔ اس کو اصول تجارت کے خلاف کہنا صحیح نہیں۔

مذکورہ معاملہ کی مشابہت شرکتِ عنان سے

شیر ہولڈر کمپنی سے جو معاملہ کرتا ہے، اس کو شریعت کے اصول تجارت، ''شرکت عنان'' میں شامل کر سکتے ہیں؛ اس لیے کہ ''شرکت عنان'' ایسا عقد شرکت ہے، جس میں دو آدمی سامان، یا غلہ یا عام تجارت میں شریک ہوں۔ اور کمپنی سے شیر ہولڈر کا جو معاملہ ہے، اس میں عام تجارت میں دونوں شریک ہوتے ہیں۔ ''ہدایہ'' میں ہے:

"وأما شركة العنان فتنعقد على الوكالة دون الكفالة، وهي ان يشترك اثنان في نوع بزاد طعام او يشترك في عموم التجارات."(۱)

حکیم الامت حضرت تھانویؒ کا رجحان بھی یہی ہے کہ اس کا تعلق شرکت عنان سے ہے؛ چناں چہ وہ ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:

''بہ ظاہر اس عقد کی حقیقت ''شرکت عنان ہے''۔(۲)

البتہ شرکت عنان تسلیم کرنے کی صورت میں یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس شرکت میں تمام شرکا مال اور محنت دونوں میں شریک ہوتے ہیں، اور کمپنی جو معاملہ کرتی ہے، اس میں کمپنی کے افراد کام کرتے ہیں۔ شیر ہولڈر کی شرکت صرف سرمایہ میں ہوتی ہے، محنت میں نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ شرکت عنان میں تمام شرکا کا محنت میں شریک ہونا ضروری نہیں ہے۔ اگر وہ کسی ایک فرد پر محنت کی شرط لگا دیں، تو اس طرح کی شرط صحیح و درست ہوگی۔ یہ شرط شرکت عنان کے منافی نہیں ہوگی؛ البتہ اس صورت میں ضروری ہے کہ نفع کی تقسیم تمام شرکا کے درمیان برابر ہو، یا جس شریک کے لیے عمل کی شرط لگائی گئی ہے، اس کو زیادہ نفع ملے، اگر کام کرنے والے شریک کو کم نفع ملے، مثلاً یہ شرط لگا دی جائے کہ نفع کے دو حصے دوسرے شریک کو ملیں گے اور کام کرنے والے شریک کو صرف ایک حصہ نفع ملے گا، تو یہ جائز نہیں ہوگا۔ اس کی پوری تفصیل ''تحفۃ الفقہا'' میں موجود ہے۔ ملاحظہ ہو اس کی عبارت:

"ويجوز ان يشترط العمل عليها ، بان اشتركا على ان يبيعا ويشتريا

(۱) ہدایہ: ۶۲۹/۲، (۲) امداد الفتاویٰ ج: ۴۹۴/۳

على ان ما رزق الله من ذلك فهو بينهما على كذا" ويجوز ان يشترطا العمل على احدهما دون الآخر، ثم لا شك انما اذا شرطا الربح بينهما نصفين، جاز بالاجماع ، اذا كان رأس مالهما على السواء ، سواء شرط العمل عليهما او على احدهما؛ لان استحقاق الربح بالمال او با لعمل ، وقد وجد التساوى فى المال . وان شرطا الربح بينهما اثلاثا : فان كان العمل عليهما جاز ، سواء كان فضل الربح لمن كان رأس ماله اكثر اواقل ؛لانه يجوز ان يكون له زيادة خداقة ، فيكون الربح بزيادة العمل، وان شرطا العمل على احد هما : فان شرطا العمل على الذى شرط له فضل الربح ، جاز؛ لانه عامل فى ماله ، وربحه له ، وعامل فى مال شريكه ، ببعض ربحه ، والربح يستحق بالعمل : وان شرطا العمل على اقلهما ربحا حاصة : لايجوز؛ لانه شرطا للآخر فضل ربح بغير عمل ولاضمان ، والربح لا يستحق الابمال او عمل او ضمان ، ولا نعنى بقولنا العمل وجوده؛ بل نعنى به شرط العمل."(۱)

مذکورہ معاملہ کی مشابہت مضاربت سے

اس عقد کی مشابہت و مماثلت عقد مضاربت سے بھی معلوم ہوتی ہے؛ اس لیے کہ عقد مضاربت وہ عقد ہے، جس میں ایک فریق کا سرمایہ ہوتا ہے اور دوسرے فریق کی محنت۔ اور دونوں فریق باہم طے شدہ معاملہ کے مطابق منافع میں شریک ہوتے ہیں:

(۱) تحفۃ الفقہاء: ۸۰۷/۳

"كتاب المضاربة (هي) عقد شركة في الربح بمال من جانب رب المال (وعمل من جانب) المارب. "(۱)

اور شیر ہولڈر کا کمپنی سے جو معاملہ ہوتا ہے، اس کی صورت یہی ہے کہ شیر ہولڈر کا سرمایہ ہوتا ہے اور کمپنی کی محنت، اور منافع میں دونوں شریک ہوتے ہیں؛ البتہ مضاربت تسلیم کرنے کی صورت میں یہ اشکال ہوتا ہے کہ مضاربت میں نقصان صرف رب المال برداشت کرتا ہے۔ مضارب پر خسارہ کی ذمہ داری نہیں ہوتی ہے، حتی کہ اگر یہ شرط لگادی جائے کہ مضارب بھی خسارہ میں شریک ہوگا، تو مضاربت فاسد ہوجائے گی، یہی صاحبین کا قول ہے۔ اور کمپنی جو معاملہ کرتی ہے، اس میں کمپنی کے افراد اور شیر ہولڈرس دونوں ہی منافع کے ساتھ ساتھ خسارہ میں بھی شریک ہوتے ہیں؛ حالاں کہ خسارہ صرف شیر ہولڈرس کو برداشت کرنا چاہیے۔ کمپنی کے افراد پر خسارہ کی ذمہ داری نہیں آنی چاہیے، اس کا جواب یہ ہے کہ گرچہ صاحبین کے قول کے مطابق مضارب خسارہ میں شریک نہیں ہوتا ہے؛ لیکن امام صاحب کے قول کے مطابق مضارب بھی خسارہ میں شریک ہوتا ہے۔

"فالربح والوضيعة نقصان في قول ابي حنيفة رحمه الله تعالىٰ، كذا في المبسوط، وفي قول ابي يوسف ومحمد: الوضيعة كلها على رب المال، كذا في المحيط."(۲)

موجودہ دور میں جب کہ لوگ خیر القرون سے دور ہیں، شرور وفتن کا غلبہ ہے، امانت داری، دیانت داری اور تقویٰ وللہیت کی قلت اور دھوکہ بازی اور امانت میں خیانت کی کثرت ہے۔ مضاربت پر معاملہ کرنے کے لیے کسی باوثوق اور قابل اعتماد شخص کی تلاش مشکل ہے۔ اگر کل خسارہ کا ذمہ دار صرف رب المال (مالک) کو ٹھہرایا جائے، تو پھر مضاربت کے اصول پر تجارت مشکل ہو جائے گی۔ اس دور پرفتن میں امام صاحب کا قول راجح اور اس پر عمل اقرب الی الفقہ معلوم ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ کمپنی کا معاملہ شریعت کے اصول تجارت کے خلاف نہیں ہے؛ بل کہ یا تو شرکت عنان میں شامل ہے، یا مضاربت میں۔

(۱) تنویر الابصار مع الدر المختار: ۴/۴۸۳، (۲) الفتاویٰ الہندیہ: ۲۹۱

کمپنی کے شیرز کی حیثیت

مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں کمپنی کے شیرز کی حیثیت بھی واضح ہوگئی کہ اس کی حیثیت صرف اس بات کی دستاویز کی نہیں ہے، کہ کمپنی کو اتنی رقم دے رکھی ہے؛ بل کہ یہ کمپنی میں شیر ہولڈر کی ملکیت کی پوری نمائندگی کرتا ہے۔ اور شیر ہولڈر اپنی رقم کے بہ قدر کمپنی میں موجود نقد اور اثاثوں کا مالک ہے؛ اس لیے کہ عقد شرکت ہو یا مضاربت: دونوں صورتوں میں رب المال اپنی اصل رقم کے ساتھ منافع کا بھی حق دار ہوتا ہے۔ اور جو بھی سرمایہ ہو، خواہ نقد رقم سے حاصل شدہ ہو یا منافع کی شکل میں رب المال اس میں، شریک ہوتا ہے۔ اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے، جو سوال نامہ میں مذکور ہے۔ یعنی اگر کمپنی باہمی قرارداد سے تحلیل ہوجائے، تو ہر شیر ہولڈر کو اس کے شیرز کے تناسب سے اس کے اثاثوں میں حصہ ملتا ہے اور نفع ہو، تو اس کے لگائے ہوئے سرمایہ سے زائد رقم ملتی ہے اور اگر خسارہ ہو، تو اسے نقصان بھی برداشت کرنا ہوتا ہے۔

حضرت مفتی نظام الدین صاحب مفتی دار العلوم دیوبند "نظام الفتاویٰ" میں ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

> "شیرز حصوں کا نام ہے۔ شیر کا مالک شیر کے مطابق کمپنی کا حصہ دار اور مالک ہوتا ہے۔ اور کمپنی کے سرمایہ وسامان واثاثہ وغیرہ: سب چیزوں کا حسب شیرز مالک ہوتا اور سرمایہ وغیرہ کی حیثیت وقیمت کی کمی وبیشی کے اعتبار سے شیر کی حیثیت وقیمت بھی کم وبیش ہوتی رہتی ہے اور شیر کا خریدنا وبیچنا ان حصوں کا اور ان حصوں میں داخل شدہ چیزوں کا خریدنا وبیچنا شمار ہوتا ہے اور اس کا جائز ہونا ظاہر ہے۔"(۱)

رہی یہ بات کہ شیر ہولڈر کے دیوالیہ ہونے کی صورت میں اس کے قرض کی ادائے گی اس

(۱) نظام الفتاویٰ: ۱/۱۱-۱۲

کے شیر کے تناسب سے کمپنی میں موجود سامانوں کو الگ کر کے نہیں کی جاتی ہے؛ جب کہ سرکاری قانون کے مطابق اس کے دیگر املاک ضبط کر کے اس کے قرض کی ادائے گی ہوتی ہے، تو اس سے اس بات کی تائید نہیں ہوتی کہ کمپنی کے شیر کی حیثیت صرف جمع کردہ روپے کے دستاویز کی ہے؛ اس لیے کہ کتب فقہ میں یہ مسئلہ مصرح ہے کہ اگر مقروض قرض کی ادائے گی کے لیے جائداد فروخت کرنے سے باز آجائے، تو قاضی اس کے تمام سامان وجائداد فروخت کر کے قرض کی ادائے گی کر دے گا؛ لیکن اس کے کپڑے فروخت نہیں کرے گا:

"وحاصله انه اذاامتنع عن البيع يبيع عليه القاضي عرضه وعقاره وغيرهما، وفي البزازية: و فرع على صحة الحجر. انه يترك له دست من الثياب، ويباع الباقي، وتباع الحسنة، ويشترى له الكفاية، ويباع كانون الحديد، ويشترى له من طين، ويباع في الصيف ما يحتاجه للشتاء وعكسه."(۱)

کپڑا ضبط نہ کرنے کی وجہ سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کپڑوں کی ملکیت مقروض کی نہیں ہے۔ قرض کی ادائے گی میں کسی مصلحت کی بنیاد پر کسی چیز کو سرکاری طور پر ضبط نہ کرنا اس کے غیر مملوک ہونے کی دلیل نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ کمپنی میں موجود سامانوں پر شیر ہولڈر کی جو ملکیت ہے، وہ مشترک اور مشاع ہے۔ ان سامانوں کو الگ کرنا دشوار ہے، جس کی بنیاد پر اس کو ضبط کرنا مشکل ہے؛ لہذا اگر اس طرح کا قانون بن گیا، تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ شیر ہولڈر سامانوں کا مالک نہیں ہے۔

جواب (۱)

شیر کی خرید وفروخت جب کہ کمپنی کے پاس کچھ بھی املاک نہ ہوں

اگر کمپنی کے پاس کچھ بھی املاک نہیں ہیں، اس وقت کمپنی شیر کی بیع کرتی ہے، تو اس صورت میں نقد کی بیع نقد سے ہو رہی ہے، جو بیع صرف کی شکل ہے۔ جس میں نہ تو کمی بیشی جائز ہے

(۱) شامی: ۳۲۰/۴

اور نہ ہی ادھار کی گنجائش ہے؛ لہذا اس صورت میں کمپنی کے شیر کمی بیشی کے ساتھ نہیں خرید سکتے ہیں؛ البتہ مساوی قیمت میں خرید سکتے ہیں یا نہیں؟ اس سلسلہ میں علما کی دو رائیں ہیں: ایک تو یہ کہ مساوی قیمت میں یہی خرید وفروخت جائز ہے؛ اس لیے کہ یہ بیع صرف ہے، جس میں نسیئہ یعنی ادھار جائز نہیں ہے۔

"(والا) بان لم يتجانسا (شرط التقابض) لحرمة النساء (فلو باع) التصديق (احد هما بالآخر جزافا او بفضل وتقابضافيه) اى المجلس صح)"(۱)

دوسری رائے یہ کہ مساوی قیمت پر شیرز کی خرید وفروخت جائز ہے اور شیرز سرٹیفکٹ پر قبضہ درحقیقت نقد رقم پر قبضہ ہے؛ لہذا یہ ادھار بیع نہیں ہوئی۔ میری ناقص رائے میں اگر بیع کی مجلس ہی میں فروخت کرنے والا ثمن پر اور خریدار شیر سرٹیفکٹ پر قبضہ کر لے تو مساوی قیمت پر خرید وفروخت کی گنجائش ہونی چاہیے۔

جواب (۳)

نقد اور اموال ربویہ وغیر ربویہ کی بیع نقد کے ساتھ

کمپنی جب وجود میں آجائے اور اس میں اثاثہ (نقد واملاک کا مجموعہ) موجود ہو، تو ایسی صورت میں شیر کی خرید وفروخت نقد سے کسی کمی بیشی کے ساتھ شرعاً جائز ودرست ہے؛ گرچہ املاک میں مال ربوی وغیر ربوی دونوں ہوں؛ اس لیے کہ اس صورت میں شیر ہولڈر اپنے شیر کے تناسب سے کمپنی کے اس نقد اور مال کو دوسروں سے نقد کے عوض فروخت کرتا ہے، جس کا وہ مالک ہے۔ اور مال خواہ ربوی ہو یا غیر ربوی، اس کی خرید وفروخت روپے سے کمی بیشی کے ساتھ جائز ہے۔ اور اگر خریدار کی جانب سے ملنے والا ثمن بھی مال ربوی یا غیر ربوی ہے، تو خریدار کے مال ربوی کو کمپنی کے

(۱) تنویر الابصار مع الدر المختار باب الصرف: ۲۳۵/۴

مال غیر ربوی کے مقابلہ میں اور کمپنی کے مال ربوی کو خریدار کے مال غیر ربوی کے مقابلہ میں رکھ کر بیع کو جائز قرار دیں گے۔ کتب فقہ میں یہ جزئیہ موجود ہے کہ اگر کسی نے دو درہم اور ایک دینار کی بیع ایک درہم اور دو دینا کے بدلہ میں کی، تو ایک درہم کو دو دینار کے مقابلہ اور دو دینار کو ایک درہم کے مقابلہ میں رکھ کر جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیرتے ہوئے جائز قرار دیا جائے گا۔

"(وصح بیع درھمین ودینار بدرھم ودینارین)بصرف الجنس بخلاف جنسه (در مختار)(قوله بصرف الجنس بخلاف جنسه) ای تصحیحا للعقد کما لو باع نصف عبد مشترک بینه وبین غیره فانه ینصرف الی نصیبه تصحیحا للعقد ".(۱)

اصل یہ ہے کہ حتی الامکان عاقل بالغ کے عقد کو صحت پر محمول کرنا چاہیے، جب کوئی گنجائش نہ ہو، تو فساد کا حکم لگانا چاہے؛ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی عقد میں جہت فساد و جہت: صحت دونوں موجود ہوں اور عاقدان جہت صحت یا جہت فساد کی وضاحت نہ کریں، تو جہت صحت کی جانب محمول کرتے ہوئے ان کے عقد کو صحیح قرار دیا جائے گا۔ مثلاً اگر کسی نے چاندی کے ڈلے کو جس کا وزن دس درہم کے برابر ہے اور ایک کپڑے کو جس کی قیمت دس (۱۰) درہم کے برابر ہے، بیس (۲۰) درہم کے عوض میں فروخت کیا، جس میں دس (۱۰) درہم نقد تھا اور دس (۱۰) درہم ایک ماہ تک مؤجل تھا۔ اگر عاقدان نے یہ صراحت کردی کہ دس (۱۰) درہم جو نقد ہے، وہ چاندی کے عوض میں ہے اور جو ادھار ہے وہ کپڑے کے عوض میں ہے، تو یہ بیع جائز ہوگی؛ اس لیے کہ کپڑے کی بیع درہم کے عوض میں ادھار بھی جائز ہے۔ اور اگر یہ صراحت کردی کہ دس (۱۰) درہم ادھار چاندی کے عوض میں ہے، تو بیع فاسد ہوگی؛ اس لیے کہ یہ بیع صرف ہے، جو ادھار جائز نہیں ہے۔ اور اگر اس طرح کی وضاحت نہ کریں، تو نقد کو چاندی کے عوض اور ادھار کو کپڑے کے عوض قرار دیتے ہوئے بیع کے صحیح ہونے کا حکم دیا جائے گا۔

(۱) ردالمحتار، باب التصرف: ۲۳۹/۴

"قواعد الفقه لعمیم الاحسان" میں ہے:

"الاصل ان المتعاقد ین اذا صرحا بجهة الصحة صح العقد، واذا صرحا بجهة الفساد فسد واذا ابهما صرف الی الصحة.

قال. من مسائله اذا باع قلب فضة وزنها عشرة،وثوباقیمته عشرة بعشرین درهما، علی ان عشرة منها مؤ جلة الی شهر، فان صرحا ان العشرة المؤجله ثمن الثوب، والعشرة المفقود ة ثمن القلب صح، وان صرحا انها ثمن القلب فسد. وان أبهما فالعشرة المفقود ة تجعل للقلب والموجلة للثوب حملا علی الصحة."(۱)

جواب (۴)

حرام کاروبار کرنے والی کمپنیوں کے شیرز کی خرید وفروخت

جن کمپنیوں کا کاروبار حرام ہو، مثلاً شراب اور خنزیر کے گوشت کی تجارت کریں، یا سودی اسکیموں میں پیسے لگائیں، ایسی کمپنیوں کے شیرز کی خرید وفروخت شرعاً جائز نہیں ہے۔ اس سے احتراز لازم ہے؛ اس لیے کہ مال حرام یا ذریعہ حرام سے حاصل ہونے والا نفع بھی حرام ہے۔ اور اس میں **"تعاونوا علی الاثموالعدوان"** بھی ہے، جس کی ممانعت نص قرآنی سے ثابت ہے۔

" ولاتعاونوں علی الاثم والعدوان "(۲)

نیز اس سے قبل یہ بات واضح ہوچکی ہے کہ یہ "شرکت عنان" یا "مضاربت" میں شامل ہے، جس کی وجہ سے کمپنی شیر ہولڈر کی وکیل ہوئی۔ اور حرام کاروبار کرنے کا وکیل بنانا شرعاً جائز نہیں ہے۔ خنزیر اور شراب کی تجارت یا سودی کاروبار میں شرکت بھی حرام ہے۔ اس طرح کی کمپنیوں کے شیرز خریدنے کا مطلب یہ ہے کہ ان کو حرام کاروبار کرنے کا وکیل بنایا گیا، جس کی قطعاً اجازت نہیں ہے۔

(۱) قواعد الفقہ، ص: ۱۴، (۲) المائدۃ/۲

”ان یکون التصرف مباحا شرعا، فلا یجوز التوکیل فی فعل محرم شرعا، کالغضب او الا عتداء علی الغیر .“(۱)

علامہ شامی نے لکھا ہے کہ اگر کسی نے خنزیر اور شراب کی بیع کا وکیل بنایا، تو اس پر واجب ہے کہ ثمن کو صدقہ کر دے ”ولو وکلہ ببیعھما یجب علیہ ان یتصدق بثمنھما .“(۲)

جواب(۵)

انکم ٹیکس سے بچنے کے لیے
سودی قرض لینے والی کمپنیوں کے شیرز کی خرید وفروخت

جن کمپنیوں کا کاروبار بہ ذات خود جائز وحلال ہے؛ لیکن انکم ٹیکس سے بچنے کے لیے بینک سے سودی قرض لینا پڑتا ہے۔ ان کمپنیوں کے شیرز کی خرید وفروخت شرعاً جائز ودرست ہے؛ اس لیے کہ انکم ٹیکس سے بچنے کے لیے یا دیگر ضروریات کی بنیاد پر بینک سے سودی قرض لینے کی گنجائش ہے ”یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح .“ (۳)

جواب(۶)

ریزور بینک میں رقم جمع کرنے والی
اور سیکورٹی بانڈس خریدنے والی کمپنی کے شیرز کی خرید وفروخت

جن کمپنیوں کا بنیادی کاروبار حلال ہے؛ لیکن قانونی تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے ضرورتاً ان کو اپنے سرمایہ کا کچھ حصہ ریزرو بینک میں جمع کرنا پڑتا ہے یا سیکورٹی بانڈس خریدنا پڑتا ہے، جس پر ان کمپنیوں کو سود بھی ملتا ہے، تو ظاہر ہے کہ کمپنیوں کا یہ عمل ضرورتاً ہے، جس کی گنجائش ہے؛ لہذا

(۱) الفقہ الاسلامی وادلتہ: ۴/۱۵۴، (۲) ردالمحتار، (۳) الاشباہ والنظائر ص: ۱۴۹

سودی رقم سے بچتے ہوئے ان کمپنیوں کے شیرز کی خرید وفروخت شرعاً جائز ودرست ہے۔ شیر ہولڈر پر لازم ہوگا کہ بینک سے ملنے والی سودی رقم سے حصہ نہ لے اور اگر حصہ لیتا ہے، تو اس کے بہ قدر بلا نیت ثواب صدقہ کر دے۔

”فی القنیۃ: لو کان الخبیث نصابا یلزمہ الزکوٰۃ لان الکل واجب التصدق علیہ فلا یفید ایجاب التصدق ببعضہ او مثلہ فی البزازیۃ. “(۱)

جواب(۷)

سود پر لیے گئے قرض سے حاصل ہونے والے منافع کی شرعی حیثیت

سود پر لیے گیے قرض کی صورت میں چوں کہ قرض کی رقم فی نفسہ جائز اور حلال ہے۔ اس رقم کے ساتھ حرمت کی آمیزش نہیں ہے؛ لہذا سود پر لیے گیے قرض یقیناً مفید ملک ہے۔ اس کے مفید ملک نہ ہونے کی کوئی وجہ بھی بہ ظاہر سمجھ میں نہیں آتی ہے۔

جواب(۸)

بورڈ آف ڈائرکٹرس کی حیثیت

اوپر یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ کمپنی کا معاملہ یا تو ”شرکت عنان“ میں شامل ہے یا ”مضاربت“ میں اور ”شرکت عنان“ میں دونوں فریق ایک دوسرے کے وکیل ہوتے ہیں۔ اور جب کہ کام کی شرط ایک فریق پر لگادی جائے، تو کام کرنے والا فریق اپنے سرمایہ کے بہ قدر اصیل ہو گا اور اپنے شریک کے سرمایہ میں وکیل ہوگا۔ اسی طرح مضاربت میں مضارب، رب المال کا وکیل ہوتا ہے؛ لہذا کمپنی کے بورڈ آف ڈائرکٹرس کی حیثیت شیر ہولڈر کے وکیل کی ہوگی اور اس کا عمل شیر

(۱) ردالمحتار، کتاب الزکوٰۃ: ۲/۲۵

ہولڈر کا عمل سمجھا جائے گا۔

''تحفۃ الفقہا'' میں ہے:

''فتفسیر ھا ان یشارک صاحبه فی بعض الاموال التی ذکرنا، لا فی جمیع الاموال ، ویکون کل واحد منهما وکیلا عن صاحبه فی التصرف فی النوع الذی عینا من انواع التجارة ،او فی جمیع انواع التجارة اذا عینا ذلک او اطلقا ویبینا ن قدر الربح وهذه الشرکة جائزة بلا خلاف؛ لانها تقتضی الوکالة فی التصرف عن کل واحد منهما لصاحبه، والتوکیل صحیح.''(۱)

مضاربت کے سلسلہ میں علامہ علاء الدین الحصکفی ''درمختار'' میں تحریر فرماتے ہیں:

''(وتوکیل مع العمل) لتصرفه بامره.''(۲)

علامہ علاء الدین السمر قندی تحریر کرتے ہیں:

''فاذا اشتریٰ به : فهو وکالة ؛لانه تصرف فی مال الغیر باذنه.''(۳)

حضرت تھانویؒ کی بھی یہی رائے ہے۔ ''امداد الفتاویٰ'' میں ایک استفتا کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

''اور کارکنان کمپنی تمام کاروبار میں ان حصہ داروں کے وکیل ہیں۔''(۴)

(۱) تحفۃ الفقہاء:۳/۷، (۲) الدر المختار علی ہامش رد المحتار:۴/۴۸۴، (۳) تحفۃ الفقہا:۳/۲۱

(۴) امداد الفتاویٰ:۳/۴۹۰

جواب(۹)

شیر ہولڈر کا سودی قرض لینے سے اختلاف کا اظہار کافی ہے

یہ تو صحیح کہ اصولی طور پر وکیل کے تصرفات مؤکل کی طرف منسوب ہوتے ہیں اور اگر وکیل خلاف شرع کوئی عمل کرتا ہے، تو مؤکل بری الذمہ نہیں ہوگا؛ لیکن یہ بھی طے شدہ حقیقت ہے کہ وکیل اسی عمل اور تصرف کا مجاز ہوتا ہے، جس کی اجازت مؤکل نے صراحتاً یا دلالتاً دی ہو۔ اگر مؤکل نے کسی عمل سے صراحتاً روک دیا، تو وکیل کو اس کا اختیار نہیں ہوگا۔ اور وکیل کا وہ عمل مؤکل کی طرف منسوب نہیں ہوگا؛ لہٰذا مذکورہ صورت میں بورڈ آف ڈائرکٹرس کا سودی قرض لینا، جو عام حالات میں خلاف شرع عمل ہے۔ یہ عمل شیر ہولڈرس کی طرف منسوب ہوسکتا تھا؛ اس لیے کہ شیر ہولڈرس کی جانب سے صراحتاً نہیں، تو دلالتاً اجازت سمجھی جاسکتی تھی؛ لیکن جب کوئی شیر ہولڈر کمپنی کے عملہ کو عام حالات میں سودی قرض لینے سے پوری قوت کے ساتھ منع کردے اور صراحتاً اپنے اختلاف کا اعلان کردے، تو اللہ تعالیٰ کی ذات سے امید ہے کہ وہ اس کی بنا پر خلاف شرع عمل سے بری الذمہ ہوگا اور وکیل کا عمل مؤکل کی جانب منسوب نہیں ہوگا۔

حضرت تھانوی علیہ الرحمہ بھی اس اعلان کو اظہار براءت کے لیے کافی سمجھتے ہیں؛ چناں چہ تحریر فرماتے ہیں:

''سو جس حصہ دار کو حصہ داخل کرتے وقت اس کی اطلاع نہ ہو، اس نے تو کارکنان کمپنی کو ان دو امر کا وکیل ہی نہیں بنایا؛ اس لیے کارکنوں کا یہ فعل اس کی طرف منسوب نہ ہوگا۔ اور جس کو اطلاع ہو، وہ تصریحاً اس کی ممانعت کر دیں، گو اس ممانعت پر عمل نہ ہوگا؛ مگر اس ممانعت سے اس فعل کی طرف نسبت تو نہ ہوگی۔''(۱)

(۱) امداد الفتاویٰ:۳/۴۹۱

جواب(۱۰)

منافع سے متعینہ سودی رقم نکال کر صدقہ کر دینا کافی ہوگا

اگر کمپنی کے منافع میں سودی رقم بھی شامل ہو اور وہ رقم متعین و معلوم ہو، تو شیر ہولڈر کے لیے سود کی اتنی رقم نکال کر بلا نیت ثواب صدقہ کر دینا کافی ہوگا۔ اور بقیہ رقم حلال ہوگی، اس کو شیر ہولڈر اپنے مصرف میں استعمال کر سکتا ہے۔

اس مسئلہ پر ''فتاوی ہندیہ'' کے اس جزئیہ سے بھی روشنی ملتی ہے:

''اگر کوئی مسلمان، کسی نصرانی کو مال مضاربت کے لیے دے، تو کراہت کے ساتھ جائز ہوگا۔ اگر وہ نصرانی شراب اور خنزیر کی تجارت کرے اور نفع ہو، تو امام صاحب کے قول کے مطابق یہ معاملہ مضاربت کے اصول پر جائز ہوگا؛ لیکن مسلمان کو چاہیے کہ وہ اپنے حصہ کے بہ قدر نفع کو صدقہ کر دے۔''

''اذا رفع المسلم النصرانی مالا مضاربة بالنصف فهو جائز الا انه مکروه، فان اتجر فی الخمر والخنزیر، فربح جاز علی المضاربة فی قول ابی حنیفة رحمه الله تعالی، وینبغی للمسلم ان یتصدق بحصته من الربح.''(۱)

جواب(۱۱)

سودی آمدنی سے حاصل شدہ منافع

اگر کمپنی کے منافع میں سود بھی شامل ہو اور حاصل ہونے والی سودی آمدنی کو کاروبار میں لگا کر نفع کمایا گیا ہو، تو شیر ہولڈر کے لیے اپنے حصہ سے صرف سود کے تناسب سے نکال کر صدقہ کر دینا کافی نہیں ہوگا؛ بل کہ سودی رقم اور اس سے حاصل ہونے والے تمام منافع نکال کر بلا نیت ثواب

(۱) الفتاوی الہندیہ: ۳۳۳/۴

صدقہ کرنا ہوگا؛ اس لیے کہ مال حرام یا ذریعہ حرام سے حاصل کیا ہوا نفع بھی حرام ہوتا ہے، جس کی صراحت اور اس سے متعلق متعدد جزئیات کتب فقہ میں موجود ہیں، مثلاً کسی شخص نے ایک ہزار درہم غصب کر کے اس سے ایک باندی خریدی، جس کو اس نے دو ہزار میں فروخت کر دیا، پھر دو ہزار میں باندی خرید کر تین ہزار میں فروخت کر دیا، تو ایسی صورت میں جو بھی نفع ہوا ہے، اس کا تصدق بلا نیت ثواب واجب ہے۔ اس کو اپنے مصرف میں استعمال نہیں کر سکتا۔ کما فی الہدایہ:

''ومن غصب الفافا شتری بها جاریة فباعها بالفین ثم اشتری بالفین جاریة فباعها بثلاثة الاف درهم فانه یتصدق بجمیع الربح، وهذا عندهما.''(۱)

آگے اس پر ایک اصل و قاعدہ بتلاتے ہوئے صاحب ہدایہ لکھتے ہیں کہ

''واصله ان الغاصب والمودع اذا تصرف فی الغصب او الودیعة وربح لا یطیب له الربح عندهما.''(۲)

''یعنی اصل یہ ہے کہ غاصب اور مودع جب مال مغصب یا مال ودیعت میں تصرف کر کے نفع حاصل کرے، تو طرفین (امام ابو حنیفہ محمدؒ) کے نزدیک غاصب یا مودع کے لیے نفع کا استعمال شرعاً جائز نہیں ہے۔''

''درمختار'' میں ہے کہ کسی شخص نے غلام کو غصب کر کے اس کو اجارہ پر لگا دیا، یا اس سے غلہ حاصل کرایا، اور اجارہ پر لگانے یا غلہ حاصل کرانے کی وجہ سے غلام میں کوئی نقص آ گیا، تو غاصب پر اس نقص کا ضمان لازم ہوگا۔ اور اس کے ذریعہ سے جو اجرت یا غلہ حاصل ہوا ہے، اس سے ضمان کی تلافی کرتے ہوئے جو کچھ باقی بچے گا، اس کا تصدق لازم ہوگا۔ جیسا کہ مال مغصوب یا مال ودیعت میں تصرف کے نتیجہ میں نفع حاصل ہو، تو نفع کی رقم کا تصدق واجب ہے۔

(۱) ہدایہ: ۳۵۹/۳، کتاب الغصب، (۲) ہدایہ: ۳۵۹/۳

"(كما لو غصب عبدا واٰجره فنقص في هذه الاجارة)بالاستعمال .....وان استغله فنقصه الا ستغلال او اٰجره المستعار و نقص ضمن النقصان (تصدق ما بقي من الغلة)والاجرة .....(كما لو تصرف في المغصوب والوديعة) بان باعه (وربح) فيه."(۱)

علامہ شامی صاحبؒ درمختار کے قول "تصدق" تحت لکھتے ہیں:

"ويؤمر ان يتصدق بها لا ستفادتها ببد ل خبيث وهو التصرف في مال الغير."(۲)

"یعنی غاصب کو یہ حکم دیا جائے گا کہ وہ منافع کو صدقہ کردے؛ اس لیے کہ اس نے مال خبیث کے عوض میں حاصل کیا ہے اور وہ غیر کے مال میں تصرف ہے۔"

جواب(۱۲)

شیرز کی تجارت

تاجروں کے عرف میں شیر مال متقوم ہے اور مال متقوم کی خرید وفروخت شرعاً جائز ودرست ہے۔ شیر کی خرید وفروخت درحقیقت کمپنی کے اس سرمایہ کی خرید وفروخت ہے، جس کا مالک شیر ہولڈر ہے اور سرمایہ کی خرید وفروخت کمی، بیشی کے ساتھ جائز ودرست ہے۔ نیز مال کی ذخیرہ اندوزی کرنا؛ تاکہ قیمت میں اضافہ کے وقت فروخت کیا جائے، اس وقت ممنوع ہے، جب کہ لوگوں کو اس کی سخت ضرورت ہو اور بازار میں وہ مال نہ ملتا ہو۔ ذخیرہ اندوزی کی صورت میں لوگ پریشان وحرج میں مبتلا ہوں، اور اگر اس طرح کی بات نہ ہو، تو اس کو خرید کر رکھنا؛ تاکہ قیمت میں اضافہ کے وقت اس کو فروخت کیا جائے، شرعاً جائز ودرست ہے۔ تجار دیگر اموال کو خرید کر رکھتے ہیں

(۱) الدر المختار علی ہامش رد المحتار، کتاب الغصب: ۱۲۰/۵، (۲) شامی کتاب الغصب: ۱۲۰/۵

اس امید پر کہ قیمت میں اضافہ کے وقت فروخت کریں گے۔ اکثر قیمت میں اضافہ بھی ہوتا ہے؛ لیکن بعض دفعہ خسارہ بھی اٹھانہ پڑتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہاں بھی قیاس آرائی ہی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر تخمین وقیاس آرائی ممنوع اور خلاف شرع نہیں ہے؛ بل کہ وہ تخمین اور قیاس آرائی ممنوع ہے، جس میں غرر اور دھوکہ ہو۔

جواب(۱۳)

فیوچر سیل کا حکم

فیوچر سیل جس میں نہ بائع مال دیتا ہے اور نہ مشتری ثمن؛ بل کہ مقررہ تاریخ پر بڑھتے ہوئے دام کی صورت میں منافع اور گھٹتے ہوئے دام کی صورت میں خسارہ ادا کیا جاتا ہے، تو حقیقت میں یہ بیع نہیں ہے؛ بل کہ یہ قمار وجوا کی شکل ہے، یہ صورت شرعاً جائز نہیں ہے، اس سے احتراز لازم ہے۔

جواب(۱۴)

غائب سودا کی بیع

یہ سوال وضاحت طلب ہے۔ اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ مبیع موجود نہیں ہے اور بائع یہ کہتا ہے کہ فلاں چیز موجود نہیں ہے۔ آنے کی امید ہے، اس کے آجانے پر میں تمھارے ہاتھ اتنے روپے میں فروخت کردوں گا اور خریدار کہتا ہے کہ میں خرید لوں گا، تو شرعاً یہ بیع نہیں ہے؛ بل کہ وعدہ بیع ہے؛ اس لیے کہ صحت بیع کے لیے ایک شرط تو یہ ہے کہ ایجاب وقبول ایسے صیغہ سے ہو، جس میں انشا کا مفہوم پایا جائے، اور دوسری شرط یہ ہے کہ مبیع موجود ہو۔ یہاں پر دونوں شرطیں مفقود ہیں؛ لہذا یہ بیع صحیح نہیں ہوگی، اور بیع کے احکام اس پر جاری نہیں ہوں گے۔

جواب(۱۵)

شیرز پر قبضہ کی حقیقت

بیع قبل القبض کے سوالات کے ضمن میں قبضہ کی حقیقت پر کچھ تفصیل سے بحث گذر چکی ہے کہ جمہور فقہا کے نزدیک ہر چیز پر قبضہ حسی ضروی نہیں ہے؛ بل کہ بعض چیزوں میں معنوی قبضہ بھی کافی ہے۔اور ہر چیز پر قبضہ اس کی نوعیت کے اعتبار سے مختلف ہوگا،جس کی بنا عرف وعادت پر ہوگی۔فقہائے کرام نے شئی کے ضمان میں آجانے ،حقوق وذمہ اریاں خریدار کی طرف منتقل ہو جانے اور غرر ودھوکہ سے محفوظ رہنے کی صورت میں قبضہ تصور کیا ہے۔اس سلسلہ کی عبارتیں بھی لکھی جا چکی ہیں؛لہذا مذکورہ صورت میں جب کہ شیرز کے خریدتے ہی قانونی طور پر کمپنی کے اثاثے اور املاک شیر کے بہ قدر خریدار کے ضمان میں آجاتے ہیں اور حقوق وذمہ داریاں خریدار کی طرف منتقل ہو جاتی ہیں۔اسی صورت میں گرچہ قانونی دشواریوں کی وجہ سے شیر سرٹیفکٹ نہ ملا ہو، پھر بھی شیرز خریدتے ہی اس پر خریدار کا قبضہ سمجھا جائے گا اور اس میں ہر چیز تصرف کا اختیار ہوگا۔

جواب(۱۶)

شیرز سرٹیفکت حاصل ہونے سے قبل شیرز کی خرید وفروخت

جب شیرز خریدتے ہی شیرز کے بہ قدر کمپنی کے تمام اثاثے اور املاک خریدار کے ضمان میں آجاتے ہیں اور تمام حقوق وذمہ داریاں خریدار کی طرف منتقل ہو جاتی ہیں،تو اس کو قبضہ تسلیم کیا جائے گا اور شیرز سرٹیفکٹ کے حاصل ہونے سے قبل شیرز کی خریداری کے دوسرے یا چوتھے دن خریدار کا دوسروں کے ہاتھ فروخت کرنا شرعاً جائز ودرست ہوگا۔اس کو بیع بعد القبض کہیں گے نہ کہ بیع قبل القبض ۔اسی طرح تیسرے یا چوتھے کے ہاتھ فروخت کرنا بھی جائز ودرست ہوگا۔

جواب(۱۷)

شیرز کی خرید وفروخت میں ایجنٹ کی حیثیت سے کام کرنا

جن صورتوں میں شیرز کی خرید وفروخت شرعاً ناجائز ہے، ان صورتوں میں بروکر یعنی ایجینٹ کی حیثیت سے کام کرنا بھی ناجائز ہوگا؛اس لیے کہ یہ گناہ اور خلاف شرع امور میں تعاون دینا ہے،جس کی ممانعت نص قرآنی سے ثابت ہے؛ البتہ جن صورتوں میں شیرز کی خرید وفروخت شرعاً جائز ودرست ہے،ان صورتوں میں ایجینٹ کی حیثیت سے کام کرنا بھی جائز ودرست ہوگا۔در حقیقت دلالی کی ایک صورت ہے ۔اور فقہائے کرام کی صراحت موجود ہے کہ ضرورت کی بنیاد پر پیشہ دلالی اور اس کی اجرت شرعاً جائز ودرست ہے۔

"قال فی البزازیة: اجارة السمسار والمنادی والحمامی والصکاک ومالا یقدر فیه الوقت ولاالعمل تجوز لما کان للناس به حاجة ویطیب الاجر الماخوذ لوقد رأجر المثل. "(۱) فقط۔

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی

دارالافتا امارت شرعیہ،پھلواری شریف، پٹنہ

(۱) ردالمحتار:۲۹/۵،باب الاجارة الفاسدة

(۲۵)

اوقاف سے متعلق چند اہم اور ضروری احکام

اوقاف سے متعلق چند اہم اور ضروری احکام

الحمد لله رب العالمين، والصلوٰة والسلام على سيد المرسلين، وعلى اٰله واصحابه اجمعين، ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين.

فقہ اکیڈمی کی جانب سے اوقاف سے متعلق جو سوالات موصول ہوئے ہیں، وہ یقیناً حالات اور وقت کے تقاضے کے مطابق بہت ہی اہم ہیں، ان سوالات کے جواب لکھنے سے قبل چند باتیں بہ طور تمہید ذکر کی جاتی ہیں، جن سے جواب کے سمجھنے میں سہولت ہوگی۔

وقف کی لغوی اور شرعی تعریف

وقف : لغت میں روکنے کو کہتے ہیں، اور اصطلاح شرع میں وقف کہتے ہیں کسی شئ کو اپنی ملکیت سے نکال کر اس طرح محبوس کرنا کہ اصل شئ کو باقی رکھتے ہوئے اس سے انتفاع کیا جا سکے۔ یعنی اصل شئ محفوظ رہے، اور اس کے منافع کو واقف کی صراحت کے مطابق صرف کیا جائے۔ ''نہایۃ المحتاج'' میں ہے:

"هو لغةً الحبس.... و شرعا حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه بقطع التصرف فى رقبته على مصرف مباح موجود."(۱)

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے دونوں شاگرد امام یوسف اور امام محمدؒ نے وقف کی شرعی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

"(وعندهما هو حبسها على) حكم (ملك الله تعالى و صرف منفعتها على من احب) ولو غنيا."(۲)

---

(۱) نہایۃ المحتاج، کتاب الوقف: ۵/۵۵-۳۵۴، (۲) الدر المختار علی ہامش رد المحتار، کتاب الوقف: ۳/۳۵۸

یعنی وقف شئ کو اللہ کی ملکیت میں محبوس کرنا، اور اس کی منفعت کو منشائے واقف کے مطابق صرف کرنا ہے؛ گرچہ مال دار ہی پر کیوں نہ ہو۔

امام ابوحنیفہؒ چوں کہ عام حالات میں وقف کے لزوم کے قائل نہیں ہیں، جیسا کہ آئندہ اس کی تفصیل آرہی ہے؛ اس لیے وہ وقف کی شرعی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں:

"(هو) لغة الحبس، و شرعا (حبس العين على) حكم (ملك الواقف والتصدق بالمنفعة) ولو في الجملة." (۱)

یعنی اصل شئ کو واقف کی ملکیت میں باقی رکھتے ہوئے، اس کے منافع کا صدقہ کرنا ہے، یہ صدقہ کسی بھی درجہ میں ہو۔ مثلاً اپنے اور اپنے اہل وعیال پر وقف ہو، اس کے بعد فقراو مساکین پر، یا مال داروں پر۔

وقف کا حکم

ایک بحث وقف کی صحت اور عدم صحت کی ہے کہ کسی چیز کا وقف صحیح ہے، یا نہیں؟ اگر صحیح ہے، تو شئ موقوف واقف کی ملکیت میں باقی رہتی ہے، یا اس کی ملکیت سے نکل جاتی ہے؟ اور واقف کے لیے وقف کرنے کے بعد شئ موقوف کی خرید وفروخت، یا اس کا ہبہ، یا کوئی دوسرا جائز تصرف، جو اپنی ملکیت میں ہوتا ہے، شرعاً جائز ہے، یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہائے کرام کے مختلف اقوال ملتے ہیں، جن کا خلاصہ درج ذیل ہے:

(۱) پہلا قول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی کوئی جائداد وغیرہ وقف کرنا چاہے، تو وقف کرسکتا ہے، اس کا وقف صحیح ہوگا۔ اس پر تقریباً تمام اہل علم کا اتفاق ہے، بعض حضرات گرچہ عدم صحت وقف کے قائل ہیں؛ لیکن ان کے قول کا اعتبار نہیں ہے۔ روایات، آثار صحابہ، اور اقوال فقہا صحت پر متفق ہیں۔

امام ترمذی حضرت عمر کے واقعۂ وقف والی روایت کو نقل کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

(۱) حوالہ مذکورہ: ۳۵۷/۳

"والعمل على هذا عند اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم لانعلم بين المتقدمين منهم في ذلك اختلافا في اجارة وقف الارضين وغير ذلك." (۱)

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ وقف تو صحیح وجائز ہوتا ہے؛ لیکن لازم نہیں ہوتا۔ یعنی شئ موقوف واقف کی ملکیت سے نہیں نکلتی ہے۔ واقف اس کو فروخت بھی کرسکتا ہے، اور ہبہ بھی۔ ہر طرح کے جائز تصرف کا اختیار واقف کو ہوگا۔ اس کے انتقال کے بعد اس میں وراثت بھی جاری ہوگی۔ اس کے قائل حضرت امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ ہیں؛ البتہ دو صورتوں میں امام صاحب کے نزدیک بھی شئ موقوف واقف کی ملکیت سے نکل جاتی ہے۔

(الف) واقف نے اپنی کوئی چیز وقف کرکے متولی کے حوالہ کردیا، پھر متولی سے اپنی چیز کا مطالبہ کیا، اور متولی نے دینے سے انکار کردیا، جب معاملہ قاضی شریعت کے پاس پہنچا، تو قاضی شریعت نے لزوم وقف کا فیصلہ کردیا، اس صورت میں امام صاحب کے نزدیک بھی وقف لازم ہوئے گا، اور شئ موقوف واقف کی ملکیت سے نکل جائے گی؛ اس لیے کہ یہ مجتہد فیہ مسئلہ ہے، اور مجتہد فیہ مسئلہ میں قضائے قاضی رافع اختلاف ہے۔

(ب) دوسری صورت یہ ہے کہ واقف نے یہ وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد میری فلاں چیز وقف ہے، تو اس صورت میں وقف لازم ہوئے گا، اور اس کے انتقال کے بعد اس میں وراثت جاری نہ ہوگی؛ لیکن اگر غور کیا جائے، تو معلوم ہوگا کہ یہ صورت درحقیقت وقف کی نہیں ہے؛ بل کہ وصیت کی ہے؛ لہذا اس صورت میں وصیت کے تمام احکام نافذ ہوں گے، مالک اگر اپنی زندگی میں رجوع کرنا چاہے، تو رجوع کرسکتا ہے۔

"قال ابو حنيفة: لايزول ملك الواقف من الوقف الا ان يحكم به الحاكم، او يعلقه بموته فيقول: اذامت فقد وقفت داري على كذا." (۲)

(۱) ترمذی شریف: ۱۶۵/۱، (۲) ہدایہ: ۲/ کتاب الوقف

''شرح فتح القدیر'' میں دوسری صورت کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے:

"(واما تعلیقه بالموت فالصحیح انه لایزول ملکه الا انه تصدق بمنافعه مؤبدا، فیصیر بمنزلة الوصیة بالمنافع مؤبدا فیلزم) وان لم یخرج عن ملکه، لانه بمنزلته اذلا یتصور التصرف فیه ببیع و نحوه، لما یلزم من ابطال الوصیة، وعلی هذا فله ان یرجع قبل موته کسائر الوصایا، وانما یلزم بعد موته."(۱)

(۳) تیسرا قول یہ ہے کہ شئ موقوف واقف ہی کی ملکیت میں رہتی ہے، اس کی ملکیت سے نکلتی نہیں ہے؛ البتہ واقف کو فروخت کرنے، یا ہبہ وغیرہ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے؛ بل کہ اس پر یا اس کے بعد مقرر کردہ متولی پر لازم ہے کہ شئ موقوف سے حاصل ہونے والے منافع کو واقف کی صراحت کے مطابق صرف کرے۔ یہ قول صحیح روایت کے مطابق امام مالکؒ کا ہے۔(۲)

(۴) چوتھا قول یہ ہے کہ وقف لازم ہوجاتا ہے، اور شئ موقوف واقف کی ملکیت سے نکل کر اللہ کی ملکیت میں داخل ہوجاتی ہے؛ لیکن موقوف علیہ کی ملکیت میں نہیں آتی ہے۔ واقف نہ تو اس کو فروخت کرسکتا ہے، اور نہ ہی ہبہ وغیرہ کرسکتا ہے، اور نہ ہی ان کے انتقال کے بعد اس میں وراثت جاری ہوسکتی ہے۔ یہ قول صاحبین: امام ابو یوسف، امام محمد، صحیح مذہب کے مطابق امام شافعی، احمد بن حنبل، اور جمہور صحابہ، محدثین اور علمائے امت کا ہے؛ البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وقف کرتے ہی شئ موقوف واقف کی ملکیت سے نکل جاتی ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک اس وقت نکلتی ہے، جب کہ اس کو متولی کے حوالہ کردیا جائے۔ فتویٰ امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے، اور علمائے احناف کا عمل بھی اسی پر ہے۔

"وعندهما یلزم بدون ذلک وهو قول عامة العلماء وهو الصحیح، ثم ان ابایوسف یقول: یصیر وقفا بمجرد القول؛ لانه

(۱) شرح فتح القدیر: ۱۹۳/۶، (۲) دیکھیے: کتاب مواہب الجلیل شرح مختصر الخلیل: ۱۸/۶

بمنزلة الاعتاق عنده، و علیه الفتوی، قال محمد: لا، الا باربعة شروط."(۱)

قول راجح

صاحب ہدایہ نے اس مسئلہ کو جس انداز سے بیان کیا ہے، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک امام صاحب کا قول راجح ہے؛ اس لیے امام صاحب کے قول کی دلیل بعد میں بیان کرنا، اور صاحبین کے دلائل کا جواب دینا، اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے نزدیک امام صاحب کا قول راجح ہے؛ لیکن احادیث اور آثار صحابہ کی روشنی میں صحیح اور راجح قول جمہور کا معلوم ہوتا ہے۔ بہت سے صحابہ نے اپنی استطاعت کے مطابق وقف کیا، اور کسی سے بھی شئ موقوف کی واپسی، یا اس کو فروخت کرنے، اور اس کی قیمت کو اپنے مصرف میں لانے کا ثبوت نہیں ملتا ہے۔

علامہ علاء الدین الحصکفی نے ابن الکمال اور ابن الشحنہ کے حوالہ سے اسی قول پر فتویٰ نقل کیا ہے۔ ''درمختار'' میں ہے:

" (وعندهما هو حبسها علی) حکم (ملک الله تعالی و صرف منفعتها علی من احب) ولو غنیا، فیلزم فلایجوز له ابطاله، ولایورث عنه، و علیه الفتوی، ابن الکمال و ابن الشحنة."

اور علامہ شامی نے ''فتح القدیر'' کے حوالہ سے اسی قول کو راجح قرار دیا ہے؛ اس لیے کہ بے شمار احادیث وآثار اس کی تائید میں ہیں، اور صحابہ، تابعین، اور بعد کے علما کا عمل بھی اسی پر رہا ہے۔

علامہ شامی ''قولہ: علیہ الفتویٰ'' کے تحت لکھتے ہیں:

"ای علی قولهما بلزومه، قال فی الفتح: والحق یرجح قول

(۱) ردالمحتار، کتاب الوقف: ۳۵۸/۴۔ مزید دیکھیے: نہایۃ المحتاج فی مذہب الامام الشافعی/۵، کتاب الوقف، المغنی لابن قدام الحنبلی/۵، کتاب الوقف، مواہب الجلیل فی مذہب الامام مالک/۶ کتاب الوقف

عامة العلماء بلزومه؛ لان الاحاديث والآثار متظافرة على ذلک، واستمر عمل الصحابة والتابعين و من بعدهم على ذلک، فلذلک يرجح خلاف قوله."(۱)

اس قول کی بنیاد عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت پر ہے کہ جب حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو خیبر کی زمین حصہ میں ملی، تو وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے، اور عرض کیا کہ: یارسول اللہ! (صلی اللہ علیہ وسلم) خیبر کی جو زمین حصہ میں ملی ہے، وہ میرے نزدیک بہت ہی پسندیدہ مال ہے، میں اس کو اللہ تعالیٰ کے راستہ میں صدقہ کرنا چاہتا ہوں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: اس کو صدقہ کردو؛ لیکن اصل زمین نہ تو فروخت کی جائے گی، اور نہ ہی ہبہ کیا جائے گا، اور نہ اس میں وراثت جاری ہوگی۔"

"انه لايباع اصلها ولاتباع ولاتورث ولاتوهب."(۲)

علامہ نووی نے اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے:

"وفيه ان الوقف لايباع ولايوهب ولايورث." (۳)

محقق ابن ہمام نے شرح فتح القدیر میں وقف کرنے والے صحابہ کی ایک لمبی فہرست شمار کی ہے، جن کا عمل لزوم وقف کی تائید کرتا ہے۔ ملاحظہ ہو: ان کی عبارت:

"والحق ترجح قول عامة العلماء بلزومه؛ لان الاحاديث والآثار متظافرة على ذلک قولا، كما صح من قوله عليه الصلوٰة والسلام: لايباع ولايورث الى اٰخره، وتكرر هذا في احاديث كثيرة واستمر عمل الامة من الصحابة والتابعين و من بعدهم على ذلک اولها صدقة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم صدقة ابى بكر و عمر و عثمان و على والزبير و معاذ بن جبل و زيد بن ثابت و

(۱) ردالمحتار: ۳۵۸/۳، (۲) مسلم شریف: ۴۱/۲، (۳) نووی شرح مسلم شریف: ۴۲/۲

عائشة و اسماء اختها وام سلمة و ام حبيبة و صفية بنت حيس و سعد بن ابى وقاص و خالد بن وليد و جابر بن عبدالله و عقبة بن عامر و ابى أروى الدوسى وعبدالله بن الزبير، كل هؤلاء من الصحابة، ثم التابعين بعدهم كلها بروايات و توارث الناس اجمعون ذلک، فلا تعارض بمثل الحديث الذى ذكره على ان معنى حديث شريح بيان نسخ ماكان فى الجاهلية من الحامى و نحوه، وبالجملة فلايبعد ان يكون اجماع الصحابة العملى و من بعدهم متوارثا على خلاف قوله، فلذا ترجح خلافه الخ."(۱)

علامہ ابن قدامہ نے "المغنی" میں عدم لزوم والے قول کو سنت نبویہ، اور اجماع صحابہ کے خلاف قرار دیا ہے۔

"وهذا القول يخالف السنة الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واجماع الصحابة رضى الله عنهم، فان النبى صلى الله عليه وسلم قال لعمر فى وقفه: لايباع اصلها ولايبتاع ولايوهب ولايورث."(۲)

خلاصہ یہ ہے کہ روایات اور آثار صحابہ کی روشنی میں صحیح اور راجح قول یہ ہے کہ وقف صحیح اور لازم ہوتا ہے، اور شئ موقوف واقف کی ملکیت سے نکل جاتی ہے۔ عقلاً بھی یہ بات سمجھ میں آتی ہے؛ اس لیے کہ وقف سے منشائے واقف یہ ہوتا ہے کہ اس کے انتقال کے بعد بھی اس کا نفع جاری ہو، جس کا ثواب اس کو ملتا رہے، اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے، جب کہ لزوم وقف کا حکم دیا جائے؛ ورنہ اس کے انتقال کے بعد اس کے وارثین اس شئ کا مالک ہوجائیں گے، اور مقصد وقف فوت ہوجائے گا۔

(۱) شرح فتح القدیر، کتاب الوقف: ۱۹۳/۶، (۲) المغنی لابن قدامہ: ۵۹۸/۵

شئ موقوف کی واپسی واقف، یا اس کے وارثین کی طرف

راجح اور مفتی بہ قول کے مطابق شئ موقوف واقف کی ملکیت سے نکل جاتی ہے، اور اس پر ملکیت کے احکام جاری نہیں ہوتے ہیں؛ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا شئ موقوف کسی بھی حال میں کبھی بھی واقف، یا اس کے وارثین کی ملکیت میں آتی ہے، یا نہیں؟

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ شئ موقوف اپنی افادیت کھودے، اس سے موقوف علیہم کو استغناو بے نیازی ہوجائے، تو ایسی صورت میں اگر واقف زندہ ہو، تو اس کی ملکیت؛ ورنہ اس کے وارثین کی ملکیت کی طرف وہ لوٹ آتی ہے۔ مثلاً وقف کی عمارت منہدم ہوگئی، اور اس کا غلہ نہیں ہے، جس سے اس کی تعمیر ہوسکے، یا کسی بازار میں وقف کی دوکان ہے، وہ آگ لگنے سے اس طرح جل گئی کہ اس سے انتفاع ممکن نہیں، اور نہ ہی کوئی شخص اس کو اجارہ پر لینے کے لیے تیار ہے، یا کسی محلّہ میں موقوف حوض ہے، جو خراب ہوگیا، اور اس کو ٹھیک کرنے کے لیے غلہ نہیں ہے، یا مسافر خانہ ہے، جو ویران ہوگیا، یا اس کی عمارت منہدم ہوگئی، تو ان تمام صورتوں میں امام محمدؒ کے نزدیک مذکورہ موقوفہ مکان و دوکان، اور حوض و مسافر خانے واقف، اور اس کے انتقال کے بعد اس کے وارثین کی ملکیت کی طرف لوٹ جائیں گے۔

امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ صورتوں میں بھی شئ موقوف واقف، یا اس کے وارثین کی ملکیت میں نہیں آئے گی؛ بل کہ اگر موقوفہ دوکانیں، یا مکانات، یا حوض، اور مسافر خانے بے مصرف، اور ناقابل انتفاع ہوں، تو ان کے فاضل اور ٹوٹے ہوئے آلات و دیگر سامانوں کو، یا ان پر وقف جائداد کی آمدنی کو اسی جنس کے وقف پر، جو اس سے قریب ہو، صرف کیا جائے گا۔ مثلاً اگر حوض ہے، تو حوض پر اگر مسافر خانہ ہے، تو قریب کے مسافر خانہ پر ''الاقرب فالاقرب'' کے اصول پر آمدنی صرف ہوگی۔ اسی طرح قدیم وقف کی عمارت منہدم ہوجائے، تو اس کے انقاض مثلاً اینٹ اور لکڑیاں وغیرہ، امام محمدؒ کے نزدیک واقف کے حوالہ کردی جائے گی؛ اس لیے کہ وہی مالک ہے، اور امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ قدیم وقف کی جدید تعمیر میں اگر ضرورت ہو، تو اس میں استعمال کیا جائے گا۔ اگر ضرورت نہ ہو، تو ان کو روک کر رکھا جائے گا؛ تاکہ ضرورت پڑنے پر ان کا ستعمال ہوسکے، اور اگر

مستقبل قریب میں ضرورت پڑنے والی نہ ہو، اور رکھے رہنے میں ضیاع کا اندیشہ ہو، تو قاضئ شریعت کی اجازت سے ان کو فروخت کرکے ان کی قیمت نئی تعمیر میں صرف کریں گے، اگر اس کو ضرورت نہ ہو، تو قریب کے وقف پر صرف کیا جائے گا۔

اسی طرح مسجد کی گھانس اور اس کی چٹائیاں وغیرہ اگر ناقابل استعمال ہوں، تو امام محمدؒ کے نزدیک واقف، اور اس کے انتقال کے بعد اس کے وارثین مالک ہوجائیں گے۔ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک ان کو دوسری قریب کی مسجد میں منتقل کردیا جائے گا، یا اس کو فروخت کرکے ان کی قیمت مسجد میں صرف کی جائے گی۔

یہی اختلاف خود مسجد کے سلسلہ میں بھی ہے کہ اگر مسجد محلّہ، یا بستی کے اجڑ جانے، یا مسلمانوں کے وہاں سے منتقل ہوجانے کی وجہ سے غیر آباد، اور ویران ہو، اور اس میں کوئی نماز پڑھنے والا نہ ہو، تو مسجد کی زمین پر واقف، یا اس کے وارثین کی ملکیت میں آجاتی ہے، وہ اس پر مالکانہ تصرف کرسکتے ہیں۔ امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ جب ایک جگہ مسجد بن جاتی ہے، تو تاقیامت مسجد کے حکم میں رہتی ہے۔ وہ واقف کی ملکیت کی طرف عود نہیں کرتی ہے۔ یہی قول امام ابوحنیفہ، امام مالک، اور امام شافعی رحمہم اللہ کا ہے۔ امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ اس کو فروخت کرکے دوسری مسجد میں صرف کیا جائے گا۔

امام محمدؒ کی دلیل

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ واقف نے جس مقصد کے لیے وقف کیا تھا، وہ مقصد فوت ہوگیا، یعنی کسی متعین مصرف پر آمدنی صرف ہو، جس کا ثواب اس کو پہنچتا رہے، اور متعین مصرف باقی رہا نہیں؛ لہذا وہ شئ واقف کی ملکیت کی طرف لوٹ جائے گی، جیسا کہ اگر کسی میت کو کفن دیا جائے، اور درندے اس کو پھاڑ کر میت کے جسم سے نکال دیں، تو کفن دینے والا اس کا مالک ہوجائے گا۔ اسی طرح ہدی احصار ہے، جب احصار ختم ہوجائے، اور حج کرنے والا حج کرلے، تو اس کو ہدی کے جانور کے سلسلہ میں اختیار ہوگا، جو چاہے، اور جس طرح چاہے، ہر جائز تصرف کرسکتا ہے۔

امام احمد بن حنبلؒ کی دلیل

امام احمد بن حنبل کی دلیل یہ ہے کہ جب کوفہ کے بیت المال میں نقب لگا، تو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوموسی رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ تمارین کی مسجد کو منتقل کر کے اس کے قبلہ میں بیت المال بنادو۔ اس میں مسجد کو منتقل کرنے کی صراحت موجود ہے۔

جمہور کی دلیل

حضرت امام ابو یوسفؒ اور جمہور استدلال کرتے ہیں بیت اللہ شریف سے کہ مرور زمانہ اور نشانات کے ختم ہوجانے کے باوجود بالاتفاق وہ جگہ مسجدیت اور قربت سے نہیں نکلی، یہی حکم تمام مساجد کا ہے۔ نیز وقف ملکیت کو ختم کرتا ہے، اور جب ملکیت ختم ہوگئی، تو دوبارہ واپس نہیں آسکتی ہے، جب تک کہ اسباب ملکیت دوبارہ نہ پائے جائیں، اور یہ یہاں پر ممکن نہیں ہے، جس طرح غلام کو آزاد کرنا، اپنی ملکیت کو ختم کرتا ہے، آزاد کرنے کے بعد بلاتجدد اسباب ملک دوبارہ ملکیت نہیں آتی ہے۔

امام محمد اور امام احمد بن حنبل کے دلائل کے جواب

جہاں تک امام محمدؒ کے استدلال کا سوال ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ مسجد صرف اس لیے نہیں بنائی جاتی ہے کہ صرف اسی محلّہ کے لوگ نماز پڑھیں؛ بل کہ اس لیے بنائی جاتی ہے کہ مسلمان اس میں نماز پڑھیں، خواہ اس محلّہ کے ہوں، یا دوسرے محلّہ کے ہوں، اور اس محلّہ کے اجڑ جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ کبھی کوئی مسلمان پہنچ ہی نہیں سکتا ہے؛ بل کہ مسلمان مسافر اس راستہ سے گذر سکتے ہیں، اور وہاں نماز پڑھ سکتے ہیں، نیز ممکن ہے کہ کسی زمانہ میں وہاں مسلمان جا کر بس جائیں، یا وہاں کی آبادی ہی مسلمان ہوجائے، جہاں تک ہدی احصار سے استدلال کا تعلق ہے، تو وہ درست نہیں ہے؛ اس لیے کہ ہدی کا جانور جب تک ذبح نہ کردیا جائے، اس وقت تک اس سے ملکیت ختم نہیں ہوتی۔ اسی طرح کفن موتی سے استدلال بھی صحیح نہیں ہے؛ اس لیے کہ کفن اصل مالک کی ملکیت میں باقی رہتا ہے، اور مالک صرف اس سے انتفاع کو مباح قرار دیتا ہے۔ ظاہر ہے کہ مردہ میں مالک بننے

کی صلاحیت نہیں ہے؛ لہذا اس کو مالک بنانے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے۔

جہاں تک امام احمد بن حنبلؒ کے استدلال کا سوال ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ ضرورتاً بہ درجہ مجبوری بیت المال مسجد میں بنانے کا حکم دیا ہو، نہ کہ مسجد منتقل کرنے کا۔(۱)

قول راجح

بہ ہر حال عقل ونقل کی روشنی میں امام ابو یوسفؒ اور جمہور کا قول ہی راجح معلوم ہوتا ہے کہ شئ موقوف خواہ مسجد ہو، یا دیگر اوقات واقف کی ملکیت سے نکل جانے کے بعد پھر اس کی ملکیت میں نہیں جاتی ہے؛ گرچہ وہ بے مصرف اور ویران کیوں نہ ہوجائے؛ بل کہ اگر مسجد ہے، تو اس کی مسجدیت کو باقی رکھنا ضروری ہے، اور دیگر اوقاف کو اسی جنس کے قریبی وقف پر حسب ضرورت صرف کرسکتے ہیں۔

"(ولو خرب ماحوله واستغنى عنه يبقى مسجدا عند الامام والثانى) ابدا، الى قيام الساعة (وبه يفتى) حاوى القدسى (وعاد الى الملك) اى ملك البانى او وثته (عند محمد) وعن الثانى ينقل الى مسجد آخر باذن القاضٰ (ومثله) فى الخلاف المذكور (حشيش المسجد وحصره مع الاستغناء عنهما و) كذا(الرباط والبئر اذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر) والحوض (الى اقرب مسجد او رباط وبئر)او حوض (اليه)." (۲)

"(قوله ولو خرب ماحوله الخ) أى ولو مع بقائه عامرا وكذا لوخرب و ليس له مايعمر به وقد استغنى الناس عنه لبناء مسجد اٰخر (قوله عند الامام والثانى) فلايعود ميراثا ولايجوز نقله، و نقل

(۱) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے، شرح فتح القدیر:۲۱۹/۶-۲۲۰، رد المحتار مع درالمختار:۳۷۱/۱-۳۷۲، البحر الرائق: ۲۲۳/۵-۲۲۴، المغنی:۳۱/۵-۶۳۳، نہایۃ المحتاج:۳۹۲/۵، (۲) الدر المختار علی ہامش رد المحتار:۳۷۱/۳

مالہ الی مسجد اٰخر سواء کانوا یصلون الصلوٰۃ فیہ اولا، وھو الفتویٰ حاوی القدسی، واکثر المشائخ علیہ ومجتبی وھو الا وجہ فتح..... (قولہ و عن الثانی) جزم بہ فی الاسوافحیث قال: ولوخرب المسجد وماحولہ و تفرق الناس عنہ لایعود الی ملک الواقف عند ابی یوسف، فیباع نقضہ باذن القاضی ویصرف عنہ الی بعض المساجد.''(۱)

استبدالِ وقف کا حکم

شئ موقوف کے تبادلہ کا مسئلہ وقف کے اہم مسائل میں سے ہے، سوال نامہ کے زیادہ تر سوالات کے جوابات اسی پر موقوف ہیں؛ اس لیے اس مسئلہ کو قدرے تفصیل سے بیان کیا جارہا ہے۔ یہ تو مصرح ہے کہ وقف تام اور مکمل ہوجانے کے بعد شئ موقوف کو خرید وفروخت، یا ہبہ کے ذریعہ، یا اس میں وراثت جاری کرکے وقفیت سے نہیں نکالا جاسکتا ہے۔ شرعاً اس کی اجازت نہیں ہے۔

''فإذا تم ولزم لایملک ولایملک ولایعاد ولایرھن.''(۲)

''(قولہ لایملک) ای لایکون مملوکاً لصاحبہ ولایملک ای لایقبل التملیک لغیرہ بالبیع ونحوہ، لاستحالۃ تملیک للخارج عن ملکہ الخ.''(۳)

البتہ شئ موقوف کو دوسری شئ سے بدلنا ضرورتاً اس کو فروخت کرکے دوسری شئ خرید کر اس کو وقف قرار دینا درست ہے، یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہائے کرام نے تفصیلی بحث کی ہے۔ اور اس کی تین صورتیں ذکر کی ہیں:

(۱) واقف نے بہ وقت وقف تبادلہ کی شرط لگادی ہو، خواہ اپنے لیے لگائی ہو، یا کسی دوسرے کے لیے۔

(۱) ردالمحتار: ۳/۳۷۱، (۲) درمختار، (۳) ردالمحتار، کتاب الوقف: ۳/۳۶۷

(۲) واقف نے بہ وقت وقف تبادلہ کی کوئی شرط نہیں لگائی، نہ اپنے لیے اور نہ ہی دوسرے کے لیے۔ یا بایں قاعدہ یہ صراحت کردی کہ کوئی بھی اس کا تبادلہ نہیں کرسکتا؛ لیکن شئ موقوف بالکل ناقابل انتفاع ہے، یا معمولی نفع ہے بھی، تو اس نفع کے حاصل کرنے کے لیے اس پر ہونے والے اخراجات اس سے زائد ہوتے ہیں۔

(۳) واقف نے اپنے لیے یا غیر کے لیے تبادلہ کی شرط نہیں لگائی، اور شئ موقوف قابل انتفاع بھی ہے۔ اس سے آمدنی حاصل ہوتی ہے؛ البتہ اس کو زیادہ نفع آور بنانے کے لیے اس کا تبادلہ دوسری نفع آور شئ کیا جائے۔

پہلی صورت

جب کہ واقف نے بہ وقت وقف یہ شرط لگادی کہ ضرورت پڑنے پر میں خود، یا فلاں شخص اس کو دوسری شئ سے بدل کر، یا شئ موقوف کو فروخت کرکے اس کی جگہ پر دوسری شئ خرید کر وقف کرسکتا ہے، تو اس صورت میں واقف کی صراحت کے مطابق خود واقف کو، یا اس کے نامزد کردہ شخص کو شئ موقوف کے تبادلہ کا اختیار ہوگا، اور شرط کے مطابق شئ موقوف کو فروخت کرکے اس کی جگہ دوسری شئ خرید کر وقف کرسکتا ہے۔

''(وجاز شرط الاستبدال بہ) ارضاہ اخریٰ حینئذ او شرط بیعہ و یشری بثمنہ ارضا اخری اذا شاء فاذا فعل صارت الثانیۃ کالاولی فی شرائطھا وان لم یذکرھا.(۱)

(قولہ وجاز شرط الاستبدال): اعلم ان الاستبدال علی ثلاثۃ وجوہ، الاول ان یشترطہ الواقف لنفسہ او لغیرہ او لنفسہ وغیرہ فالاستبدال فیہ جائز علی الصحیح وقیل اتفاقاً الخ.''(۲)

(۱) درمختار، (۲) ردالمحتار، کتاب الوقف، مطلب فی استبدال الوقف وشروطہ: ۳/۳۸۷

واقف کی شرط کے مطابق استبدال کا حق اس لیے ہے کہ واقف کی شرط شرعاً معتبر ہے۔ اگر وہ غلہ، یا ولایت کی شرط اپنے لیے لگادے، تو اس کی یہ شرط درست ہوگی۔ جب اپنے لیے غلہ اور ولایت کی شرط درست ہے، تو استبدال کی شرط بہ درجہ اولیٰ درست ہوگی؛ بل کہ کتب فقہ میں یہ صراحت موجود ہے کہ جس طرح شارع کی نص پر عمل کرنا واجب ہے، اسی طرح واقف کی شرط پر عمل کرنا بھی واجب ہے۔

"شرط الواقف كنص الشارع اى فى المفهوم والد لالة ووجوب العمل به."(۱)

دوسری صورت

دوسری صورت میں جب کہ واقف نے بہ وقت وقف اس طرح کی شرط نہیں لگائی، وقف نامہ کسی طرح کی شرط سے خاموش ہے، یا یہ شرط لگادی کہ کسی کو بھی حتی کہ قاضیٔ شریعت کو بھی تبادلہ کا اختیار نہیں ہوگا؛ لیکن شئ موقوف بالکل نا قابل انتفاع ہے، یا معمولی نفع ہے، جس کے حصول کے لیے اس سے زائد اخراجات ہوتے ہیں۔ اس صورت میں قاضیٔ شریعت مصلحت سمجھ کر شئ موقوف کو نفع آور بنانے کے لیے اس کا تبادلہ دوسری شئ سے کر سکتے ہیں۔ یہ ان صورتوں میں سے ہے، جن میں واقف کی شرط کی مخالفت قاضیٔ شریعت کے لیے جائز ہے۔

"والثانى ان لايشترطه سواء شرط عدمه اوسكت؛ لكن صار بحيث لاينتفع به بالكلية بان لايحمل منه شيئ اصلا ،اولا يفى بمؤفته فهو ايضاً جائز على الاصح اذا كان باذن القاضى ورأيه المصلحة فيه."(۲)

اس صورت میں تبادلہ کا اختیار اس لیے ہے کہ تبادلہ نہ کرنے کی صورت میں واقف کا مقصد فوت ہو رہا ہے؛ کیوں کہ اس کا مقصد یہ ہے کہ شئ موقوف کی آمدنی مساکین، یا دیگر کار خیر

(۱) الدر المختار ہامش رد المحتار: ۴۱۶/۴، (۲) رد المحتار: ۳۸۷/۴

پر جس کی اس نے صراحت کی ہے، صرف کی جائے، جس کا ثواب اس کو مرنے کے بعد بھی ملتا رہے، اور یہ اصل شئ کو باقی رکھتے ہوئے ممکن نہیں ہے، اور قاضیٔ شریعت وقف کے مقاصد اور اس کے مصالح کے نگراں ہیں۔ اس کے تحفظ و بقا کے لیے کوشش قاضیٔ شریعت کی ذمہ داری ہے؛ لہذا مقاصد وقف کے تحفظ و بقا کے پیش نظر قاضیٔ شریعت اس کا تبادلہ دوسری شئ سے کر دیں گے، یا ضرورت پڑنے پر اس کو فروخت کر کے دوسری شئ خرید کر اس کی جگہ پر وقف کر دیں گے۔

علامہ ابن قدامہ نے اس مسئلہ پر اچھی بحث کی ہے، اور یہ لکھا ہے کہ اس صورت میں اصل شئ کو باقی رکھنے پر جمود اختیار کرنا مقصد واقف کو ضائع کرنا ہے، جو صحیح نہیں ہے۔

"وجمودنا على العين مع تعطلها تضيع للفرض."(۱)

اس صورت میں قاضی کو تبادلہ کا جو اختیار ہے، وہ چند شرطوں کے ساتھ ہے:

(۱) یہ اختیار اس قاضی کو ہے، جو علم و عمل اور عدل میں ممتاز ہو، صاحب تقویٰ اور پابند شرع ہو۔

(۲) شئ موقوف بالکلیہ نا قابل انتفاع ہو۔

(۳) وقف کی کوئی آمدنی نہ ہو، جس سے اس کی آبادکاری ہو سکے۔

(۴) بیع غبن فاحش کے ساتھ نہ ہو۔

(۵) قاضی کسی ایسے شخص سے تبادلہ نہ کرے، جو اس کا قریبی رشتہ دار ہو، یا پہلے سے اس کا قرض قاضی پر ہو۔

"والمعتمد انه يجوز للقاضى بشرط ان يخرج عن الانتفاع بالكلية، وان لايكون هناك ربح للوقف يعمر به، وان لايكون البيع لغبن فاحش، وشرط فى الاسعاف ان يكون المستبدل قاضى الجنة المفسر بذى العلم والعمل لئلا يحمل، التطرق الى ابطال اوقاف المسلمين، كما هو الغالب فى زماننا...وان لايبيعه ممن لاتقبل شهادته له ولاممن له عليه دين." (۲)

(۱) پوری بحث کے لیے دیکھیے "المغنی لابن قدامہ: ۶۳۳/۵، (۲) رد المحتار: ۳۸۸/۴

تیسری صورت

اس صورت میں جب کہ واقف نے استبدال کی کوئی شرط نہیں لگائی، نہ اپنے لیے، اور نہ ہی کسی غیر کے لیے، اور شئ موقوف قابل انتفاع بھی ہے؛ البتہ اس کو زیادہ نفع آور بنانے کے لیے کسی دوسری نفع آور شئ سے اس کا تبادلہ کیا جائے، اس صورت کے جواز اور عدم جواز کے سلسلہ میں فقہائے کرام کے دو قول ملتے ہیں:

(الف) اس صورت میں تبادلہ جائز نہیں ہے۔ اس کے قائل امام ابوحنیفہؒ ہیں۔

(ب) تبادلہ شرعاً جائز و درست ہے، یہ قول امام ابو یوسف اور حضرت ہلال کا ہے، اور ایک روایت کے مطابق امام محمد کا۔

عام طور پر کتب فقہ حنفی میں عدم جواز کے قول کو راجح اور مفتی بہ قرار دیا گیا ہے۔ علامہ شامی نے ''ردالمحتار'' میں، اور علامہ ابن ہمام نے ''شرح فتح القدیر'' میں عدم جواز ہی کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔ علامہ ابن قدامہ نے بھی ''المغنی'' میں اسی قول کو راجح قرار دیا ہے؛ چناں چہ تحریر فرماتے ہیں:

"وان لم تتعطل مصلحة الوقف بالكلية، لكن قلت وكان غيره انفع منه واكثر رد على اهل الوقف لم يجز بيعه؛ لان الاصل تحريم البيع، وانما ابيح للضرورة صيانة لمقصود والوقف عن الضياع مع امكان تحصيله و مع الانتفاع وان قل مايضيع المقصود."(۱)

اور اگر مصلحت وقف بالکلیہ ختم اور بے کار نہ ہو؛ بل کہ کم پڑ جائے، اور اس کا بدل اس سے زیادہ نفع بخش، اور اہل وقف کو زیادہ آمدنی دینے والا ہو، تو اس کی بیع جائز نہیں ہے؛ اس لیے کہ اصل بیع کی حرمت ہے، اور بیع کی اجازت ضرورتاً ہے؛ تاکہ مقاصد وقف ضائع ہونے سے محفوظ ہو جائیں، اور جب تک انتفاع ممکن ہو؛ گرچہ کم ہی کیوں نہ ہو، مقصود ضائع نہ ہوگا۔

(۱) المغنی لابن قدامہ: ۶۳۴/۵

عدم جواز والے قول کی دو بنیادیں ہیں

ایک تو یہ کہ قاضی حضرات دیانت دار اور صاحب تقویٰ نہیں ہوتے ہیں، اگر اس صورت میں تبادلہ کی اجازت دے دی جائے، تو وہ بلاوجہ اور بلاضرورت تبادلہ کر کے اوقاف کو ضائع کر دیں گے، اور اس سے ناجائز فائدہ اٹھائیں گے۔

دوسری بنیاد یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو، شئ موقوف کی وقفیت کو باقی رکھنا ضروری ہے، تبادلہ کی اجازت یا تو واقف کی شرط کی بنیاد پر ہو سکتی ہے، یا ضرورت کی بنیاد پر، اور اس صورت میں کوئی ضرورت نہیں ہے؛ اس لیے کہ آمدنی کو بڑھانا ضرورت میں شامل نہیں ہے۔

علامہ شامی نے صاحب نہر کے حوالہ سے صدر الشریعہ کا فتویٰ نقل کیا ہے:

"نحن لانفتي به وقد شاهدنا في الاستبدال مالا يعد ويحصى، فان ظلمة القضاة جعلوه حيلة لابطال اوقاف المسلمين."(۱)

علامہ ابن ہمام نے ''فتح القدیر'' میں تفصیلی بحث کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

"والحاصل ان الاستبدال اما عن شرطه الاستبدال، وهو مسئلة الكتاب، اولا عن شرطه، فان كان لخروج الوقف عن انتفاع الموقوف عليهم به، فينبغي ان لايختلف فيه كالصورتين المذكورتين لقاضي خان، وان كان لالذلك بل اتفق انه امكن ان يوخذ بثمن الوقف ماهو خير منه مع كونه منتفعاً به؛ فينبغي ان لايجوز؛ لان الواجب ابقاء الوقف على ماكان عليه دون زيادة اخرىٰ ولانه لاموجب لتجويزه؛ لان الموجب في الاول الشرط، و في الثاني الضرورة. ولا ضرورة في هذا اذلاتجب الزيادة فيه، بل تبقيته كماكان."(۲)

(۱) ردالمحتار: ۳۸۹/۳، (۲) شرح فتح القدیر: ۲۱۲/۵

بعض فتاوی میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر بھی فتویٰ نقل کیا گیا ہے، جیسا کہ ''فتاویٰ قاری الہدایہ'' میں ہے، جس کو علامہ شامی نے نقل کیا ہے۔

"الرابعة ان يرغب انسان فيه ببدل اكثر غلة واحسن صقعا، فيجوز على قول ابى يوسف، وعليه الفتوىٰ كما فى فتاوىٰ قارى الهداية."(۱)

ایک روایت کے مطابق امام محمدؒ نے بھی تبادلہ اور بیع کی اجازت دی ہے۔

"وقد روى عن محمد اذا اضعفت الارض الموقوفة عن الاستبدال والقيم يجد بثمنها اخرى اكثر ريعا كان ان يبيعها و يشترى بثمنها ماهو اكثر ريعا."(۲)

یہ مسئلہ منصوص نہیں ہے؛ بل کہ مجتہد فیہ ہے۔ حالات اور ضرورت کے لحاظ سے اقوال فقہا بھی مختلف ہیں، اور ترجیحات وفتاوے بھی مختلف ہیں۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے اپنے زمانے کے قضاۃ کے حالات کو سامنے رکھ کر عدم جواز کا فتویٰ دیا ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے اپنے زمانے کے حالات اور تقاضے کو سامنے رکھ کر اور مزید مقاصد واقف کی حفاظت کی غرض سے جواز کا فتویٰ دیا۔ ہمارے اس زمانہ میں امام ابو یوسف کے قول پر فتویٰ دینا اور اس پر عمل کرنا احسن معلوم ہوتا ہے؛ اس لیے کہ ممکن ہے کہ اُس زمانہ کے قضاۃ سرکاری ہوتے ہوں، اور ان میں ظلم وتشدد اور رشوت خوری عام ہو؛ لیکن ہمارے اس زمانہ میں چوں کہ قاضی حضرات سرکاری نہیں ہیں؛ اس لیے الحمدللہ جہاں بھی قضا کا نظام ہے، وہاں کے قاضی حضرات رشوت خوری وغیرہ کے مرض سے دور ہیں۔ خصوصاً بہار، جھارکھنڈ واڑیسہ میں قضا کا نظام بہت ہی مستحکم ہے، اور یہاں کے قاضی حضرات نہایت ہی دیانت دار، صاحب تقویٰ اور علم وعمل اور عدل میں ممتاز ہیں۔ رشوت لے کر اوقاف ضائع کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے، جہاں تک یہ سوال ہے کہ حتی الامکان وقف کی وقفیت کو باقی رکھنا ضروری ہے، اور تبادلہ کی گنجائش یا تو

(۱) ردالمحتار (۲) منحۃ الخالق علی ہامش البحر الرائق: ۵/۲۳۷

وقف کی شرط کی بنیاد پر ہے، یا ضرورت کی بنیاد پر، اور یہاں پر کوئی ضرورت نہیں ہے۔ تو میرے خیال سے اس صورت میں تبادلہ عین منشائے واقف اور مقاصد وقف کے مطابق ہے۔ اور اس میں اس کا تحفظ وبقا بھی زیادہ ہے۔ ظاہر ہے کہ واقف کا مقصد تو یہی ہے کہ وقف کی آمدنی زیادہ سے زیادہ ہو؛ تاکہ کار خیر پر صرف ہو، اور اس کا ثواب اس کو زیادہ سے زیادہ ملے۔ اگر فروخت کر کے اس کو زیادہ نفع آور بنانے کی کوشش نہ کی جائے، تو ممکن ہے کہ وہ آہستہ آہستہ معطل وبے کار ہو جائے، اور ایک ایسا وقت آئے کہ اس سے انتفاع ممکن نہ ہو۔ اور اس وقت یہ ضروری نہیں ہے کہ اس تبادلہ یا اس کو خریدنے کے لیے کوئی شخص تیار بھی ہو جائے۔ اگر کوئی تیار بھی ہو، تو ممکن ہے کہ معمولی قیمت دے۔ اور چوں کہ قاضی مصالح کا نگراں ہے اور ہر قاضی کو تبادلہ کا اختیار بھی نہیں؛ بل کہ قاضی الجنہ یعنی صاحب تقویٰ، علم وعمل اور عدل میں ممتاز قاضی کو اس کا اختیار ہے؛ اس لیے وہ یقیناً مصالح کا خیال رکھ کر ہی تبادلہ کی اجازت دے سکتا ہے؛ لہذا اس صورت میں بھی راقم الحروف کی ناقص رائے میں حالات وضرورت کے پیش نظر امام ابو یوسفؒ کے قول پر عمل کی گنجائش ہونی چاہیے؛ البتہ یہ واضح رہے کہ اگر معمولی نفع کا فرق ہو، تو قاضی کو اس کی اجازت نہیں دینی چاہیے۔

بانی امارت شرعیہ بہار واڑیسہ حضرت مولانا محمد ابوالمحاسن محمد سجاد علیہ الرحمہ نے اس صورت میں بھی قاضی شریعت کی اجازت سے تبادلہ کے جواز کا فتوی دیا ہے؛ چناں چہ وہ ایک استفتا کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

> ''موقوفہ زمیں کو بہ خیال زیادتی منافع تبدیل کرنا، یا فروخت کر کے دوسری زمین خریدنا بہ حکم واجازت قاضی جائز ہے، بغیر اجازت وحکم جائز نہیں ہے، پس اگر اس کی ضرورت ہے، تو قاضئ شریعت سے درخواست دے کر اور ثبوت بہ ہم پہنچا کر اجازت حاصل کیجیے۔''(۱)

(۱) مولانا سجادؒ کا یہ فتویٰ مطبوعہ نہیں ہے؛ البتہ کتابت ہوگئی ہے، اور طباعت کے مرحلہ سے گذرنا باقی ہے، ان شاء اللہ جلد ہی منظر عام پر آنے والا ہے۔

واضح رہے کہ اس صورت میں اختلاف صرف اراضی موقوفہ کے سلسلہ میں ہے، مکان موقوفہ کے سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ بالاتفاق اس کا تبادلہ جائز نہیں ہے۔ مکان کا قیاس زمین پر نہیں کر سکتے ہیں، اس لیے کہ اگر زمین کی پیداوار کم ہو جائے، تو لوگ اس کو اجارہ پر لینے؛ بل کہ بعض دفعہ خریدنے کے لیے بھی تیار نہیں ہوتے۔ اس کے برخلاف مکان اگر اس کا کچھ حصہ ویران ہو جائے، تو بھی لوگ اس کو طویل مدت کے لیے اجارہ پر لے سکتے ہیں۔

"ان الخلاف فی الثالث انما هو فی الارض اذاضعفت عن الاستغلال، بخلاف الدار اذا ضعفت بخراب بعضها ولم تذهب اصلا، فانه لایجوز حینئذ الاستبدال علی کل الاقوال، قال: ولایمکن قیاسها علی الارض فان الارض اذا ضعفت لایرغب غالباً فی استئجارها فی شرائها والدار، فیرغب فی استئجارها مدة طویلة لاجل تعمیرها للسکنی." (۱)

استبدال کی مزید دو صورتیں

مذکورہ بالا تین صورتوں کے علاوہ استبدال کی مزید دو صورتیں کتب فقہ میں ملتی ہیں:

(الف) کسی شخص نے اراضی وقف کو غصب کیا، اور اس پر پانی جاری کر دیا؛ یہاں تک کہ وہ سمندر ہو گیا، تو ایسی صورت میں غاصب ان اراضی کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ اس قیمت سے دوسری اراضی خریدی جائیں گی، جو پہلی اراضی کی جگہ پر وقف ہوں گی۔

(ب) غاصب نے وقف کی جائداد دینے سے انکار کر دیا، اور متولی کے پاس کوئی بینہ بھی موجود نہیں ہے، پھر غاصب نے اس کی قیمت دینے کا ارادہ کیا، تو متولی قیمت لے کر دوسری زمین خرید کر وقف کر دے گا۔

"لایجوز استبدال العامر الافی اربع." (۲)

(۱) ردالمحتار: ۳۸۷/۵، (۲) درمختار

"(قوله الا فی اربع) الاولیٰ، لوشرطه الواقف، الثانیة: اذا غصبه غاصب واجری علیه الماء حتی صار بحرا فیضمن القیمة ویشتری المتولی بها ارضا بدلا، الثالثه: ان یجحده الغاصب ولا بینة ای واراد دفع القیمة فللمتولی اخذها لیشتری بها بدلاً." (۱)

شئ موقوف کے تبادلہ کا اختیار کس کو ہوگا؟

جن صورتوں میں واقف نے تبادلہ کی شرط اپنے لیے لگائی ہے، یا کسی دوسرے کے لیے، ان صورتوں میں تبادلہ کا اختیار واقف کی شرط کے مطابق خود واقف کو، یا اس کے نامزد کردہ شخص کو ہوگا۔ اور جن صورتوں میں واقف نے اپنے، یا کسی غیر کے لیے کوئی شرط نہیں لگائی ہے، اور شرعاً تبادلہ کی گنجائش ہے۔ ان صورتوں میں تبادلہ کا اختیار صرف قاضئ شریعت کو ہوگا، جو علم و عمل اور عدل میں ممتاز ہوں۔

"(واما) الاستبدال ولو للمساکین اٰل (بدون الشرط فلایملکه القاضی) والمستبدل قاضی الجنة المفسر بذی العلم والعمل الخ." (۱)

علامہ شامی استبدال کی شرطیں بیان کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

"ولایخفی ان هذه الشروط فیمالم یشترط الواقف استبداله لنفسه او غیره، فلو شرطه لایلزم خروجه عن الانتفاع ولامباشرة القاضی ولاعدم ریع یعمر به، کما لایخفی، فاغتنم هذا التحریر." (۳)

اب رہا یہ سوال کہ جن مقامات پر قاضئ شریعت موجود نہ ہوں، وہاں پر یہ اختیار کس کو ہوگا؟ تو میرے خیال میں چوں کہ متولی مصالح وقف کا نگراں اور محافظ ہے؛ اس لیے اگر متولی دیانت دار، صاحب تقویٰ اور پابند شرع ہے، تو اس کو یہ اختیار ہونا چاہیے؛ لیکن وہ اس طرح کا تبادلہ اپنے علاقہ

(۱) ردالمحتار: ۳۸۹/۵، (۲) درمختار، (۳) حوالہ مذکور: ۳۸۸/۳

کے متدین اور صاحب تقویٰ علما کی نگرانی میں کرے، اور اگر متولی بھی نہ ہوں، تو وہاں کے مسلمان کسی صاحب علم وعمل اور عدل میں ممتاز شخص کو اس کا متولی اور نگراں بنادیں۔ اور وہ تبادلہ کردے۔

"فی الذخیرۃ: سئل شمس الائمۃ الحلوانی عن اوقاف المسجد اذاتعطلت و تعذر استغلالها هل للمتولی ان یبیعها ویشتری بثمنها مکانها اخری؟ قال: نعم."(۱)

"اتفاق المشائخ المتأخرین علی ان الافضل لاهل المسجد ان ینصبوا متولیا، ولایعلموا القاضی فی زماننا لما علم من طمع القضاۃ فی امور الاوقاف، صرح به فی التتارخانیۃ وغیرها فی کثیر من کتب المذهب."(۲)

مسجد اور دیگر اوقاف میں فرق

واضح رہے کہ تبادلہ وقف کے سلسلہ میں مذکورہ بالا پوری تفصیل مسجد کے علاوہ دیگر اوقاف یا خود مسجد پر وقف شدہ جائداد سے متعلق ہے، خود مسجد کے سلسلہ میں یہ تفصیل نہیں ہے؛ بل کہ مسجد مفتی بہ قول کے مطابق تا قیامت مسجد ہی رہتی ہے۔ اس کی مسجدیت کو باقی رکھنا ضروری ہے، کسی بھی حال میں گرچہ اس کے اردگرد کی آبادی ختم ہوگئی ہو، ایک شخص بھی نماز پڑھنے والا نہ ہو، پھر بھی نہ تو اس پر ملکیت کے احکام جاری ہوں گے، نہ اس کی خرید وفروخت جائز ہے، نہ اس کا تبادلہ، اور نہ ہی اس میں کوئی ایسا کام کرسکتے ہیں، جو احترام مسجد کے خلاف ہو۔

"(ولوخرب ماحوله واستغنی عنه یبقی مسجدا عند الامام والثانی) ابدًا الی قیام الساعۃ (وبه یفتی) حاوی القدسی" (۲)

قوله: ولوخرب ماحوله الخ) ای ولو مع بقائه عامرا وکذا لوخرب

(۱) منحۃ الخالق علی ہامش البحر الرائق: ۳۷۱/۵، (۲) منحۃ الخالق علی ہامش البحر الرائق: ۲۲۳/۵، (۳) درمختار

ولیس له مایعمر به وقد استغنی الناس عنه لبناء مسجد اٰخر (قوله عند الامام والثانی) فلایعود میراثا، ولایجوز نقله ونقل ماله الی مسجد اٰخر، سواء، کانوا یصلون فیه اولا، وهو الفتوی حاوی القدسی واکثر المشائخ علیه مجتبی وهم الاوجه فتح". (۱)

منشائے واقف کی رعایت اور مقاصد وقف کا تحفظ وبقا ضروری ہے

اوقاف کے سلسلہ میں منشائے واقف کی رعایت اور مقاصد وقف کا تحفظ و بقا ضروری ہے۔ یہ خیال رکھنا پڑے گا کہ واقف نے کس مقصد کے لیے وقف کیا ہے، جس مقصد کے لیے وقف کیا ہے، اسی میں اس کا ستعمال ضروری ہے۔ دوسرے مقاصد میں استعمال منشائے واقف کے خلاف ہے، مثلاً اگر مسجد کے لیے اراضی وقف ہیں، تو ان اراضی کی پیداوار کو مسجد ہی پر صرف کرنی ہوگی۔ مدرسہ یا دیگر کار خیر میں صرف نہیں کرسکتے۔ اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ مقصد وقف کو ضائع ہونے سے بچایا جائے۔ کوئی ایسا کام نہ ہو، جس سے مقصد وقف فوت ہوجائے۔ اگر کسی وجہ سے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو، قاضی شریعت، یا قاضی شریعت نہ ہوں، تو متولی کی ذمہ داری ہے کہ ایسی کوشش کرے، جس سے مقصد وقف کی حفاظت ہوسکے۔ مثلاً قدیم مسجد شہید کرکے نئی مسجد بنائی گئی، قدیم مسجد کے سامان مثلاً اینٹ، یا لکڑیاں، جن کی ضرورت نئی مسجد کو نہیں پڑی، اور ان کو فروخت نہ کرنے کی صورت میں ضائع ہونے کا، یا چوری ہونے کا اندیشہ ہے، تو اس صورت میں مقاصد وقف کے تحفظ و بقا کے پیش نظر قاضی شریعت کی اجازت سے وہ فروخت کردی جائیں گی اور قیمت مسجد میں صرف ہوگی۔ یا کوئی قبرستان ہے، جو بہت ہی وسیع ہے، مردے کم دفن ہوتے ہیں، کچھ حصہ پر غیروں نے قبضہ کرلیا ہے، اور بقیہ حصہ پر بھی قبضہ کرلینے کا خطرہ ہے، تو ایسی صورت میں قبرستان کی حفاظت کی غرض سے چاروں طرف سے دوکان بنا کر کرایہ پر لگانے کی گنجائش ہے۔ قاضی شریعت کی اجازت سے ایسا کرسکتے ہیں۔

(۱) ردالمحتار: ۳۷۱/۳

"على انهم صرحوا بان مراعاة غرض الواقفين واجبة."(۱)

"ومـاانهـدم مـن بـنـاء الواقف والته صرفه الحاكم فى عمارة الـوقف ان احتـاج اليـه وان استـغـنـى عـنه امسكه، حتى يحتاج الى عـمـارتـه فيـصـرفـه فيهـا؛ لانـه لابـد مـن العمارة ليبقى على التابيد فيـحـصل مقصود الواقف، فان مست الحاجة اليه فى الحال صرفها فيهـا والا مسـكهـا حتـى لايتـعـذر عليه ذلك او ان الحاجة فيبطل الـمـقـصـود وان تـغدر اعادة عينه الى موضعه بيع وصرف ثمنه الى المرمة صرفا للبدل الى مصرف المبدل."(۲)

وقف کی فاضل آمدنی کا مصرف

اس ذیل میں ایک اہم بحث یہ آتی ہے کہ ایک وقف کی فاضل آمدنی، جو اس کی ضروریات سے زائد ہے، اور مستقبل قریب میں بھی اس کی ضرورت پڑنے والی نہیں ہے، تو ایسی صورت میں اس فاضل آمدنی کو کس مصرف میں صرف کیا جائے، مثلاً کسی مسجد پر کافی اراضی وقف ہیں، ان اراضی کی آمدنی ہر سال اتنی ہوتی ہے کہ مسجد کی ضروریات پر صرف ہونے کے باوجود بہت زیادہ بچ جاتی ہے، اس طرح ہر سال آمدنی میں اضافہ ہی ہوتا رہتا ہے، جس کی ضروریات مسجد مذکور کو نہیں ہے، تو ایسی صورت میں مسجد مذکور کی موقوفہ اراضی سے حاصل ہونے والی فاضل آمدنی کو کس مصرف پر صرف کیا جائے؟ اس سلسلہ میں کتب فقہ میں یہ صراحت موجود ہے کہ ایک وقف کی آمدنی اولاً اسی وقف پر، یا اس کی ضروریات پر صرف کی جائے گی، مثلاً مسجد پر موقوفہ جائداد کی آمدنی پہلے مسجد پر یا اس کی دیگر ضروریات جیسے امام ومؤذن کو تنخواہ، یا اس کے لیے چٹائی، یا تیل وغیرہ پر صرف کی جائے گی؛ لیکن اگر مسجد مذکور کو آمدنی اس کی ضروریات سے فاضل ہو، جس سے مسجد کو بے نیازی ہو، یا مسجد کی گھانس، یا اس کی چٹائیاں ہیں، جن سے مسجد بے نیاز ہے، یا حوض، یا مسافر خانہ، یا کنواں ہے، جس

(۱) ردالمحتار: ۴۲۳/۳، (۲) ہدایہ، کتاب الوقف: ۶۴۲/۲

پر اراضی وقف ہیں، اور وہ حوض، یا مسافر خانہ، یا کنواں خراب وویران، اور بے مصرف ہوگیا، اس پر رقم صرف کرنے کی ضرورت نہیں، یا اس کی موقوفہ اراضی سے حاصل ہونے والی آمدنی بہت زیادہ ہے، جو اس کی ضروریات سے فاضل ہے، موقوفہ اراضی سے حاصل ہونے والی آمدنی کی حفاظت کا کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ اور مزید اراضی خریدنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی ہے، نیز رقم کو محفوظ رکھنے میں ضیاع کا اندیشہ ہے؛ اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ وقف پر جو اس سے قریب ہو، صرف کی جائے گی، مثلاً کسی مسجد کی فاضل آمدنی اس سے قریب کی مسجد، یا اس کی ضروریات پر، پھر اس سے جو قریب ہو، اس طرح الاقرب فالاقرب کی ترتیب سے پورے ہندوستان کی مساجد پر صرف ہوگی۔ یا حوض کی آمدنی قریب کے حوض پر، مسافر خانہ کی آمدنی مسافر خانہ پر، مدرسہ کی آمدنی مدرسہ پر صرف ہوگی۔ مسجد کی آمدنی مدرسہ پر، یا مدرسہ کی آمدنی مسجد پر، یا مسجد ومدرسہ کی آمدنی حوض، یا مسافر خانہ، یا کنواں پر صرف نہیں ہوگی۔

"(ومثله) فى الخلاف المذكور (حشيش المسجد وحصره مـع الاستغناء عنهما و) كذا (الرباط والبئر اذالم ينتفع بهما فيصرف وقف الـمـسـجـد والـربـاط والبئر) والحوض (الى اقرب مسجد او رباط اوبئر) اوحوض (اليه)". (درمختار) "قـولـه الى اقرب مسجد او رباط الخ) لف و نشر مرتب و ظاهره انه لايجوز صرف وقف مسجد خرب الى حوض وعكسه، وفى شرح الملتقى يصرف وقفها لاقرب مجانس لها."(۱)

"درمختار" اور اس کے حاشیہ "ردالمحتار" میں اسی صفحہ کے بعد یہ صراحت بھی موجود ہے کہ اگر واقف اور جہت وقف دونوں متحد ہوں، تو ایسی صورت میں ایک وقف کی آمدنی دوسرے وقف پر صرف کر سکتے ہیں، مثلاً کسی شخص نے اپنی ایک زمین کسی مسجد کی تعمیر، چونہ گردانی وغیرہ پر وقف کی اور

(۱) ردالمحتار: ۲۷۱/۳

دوسری زمین اسی مسجد کے امام ومؤذن کی تنخواہ کے لیے وقف کی، تو ایسی صورت میں چوں کہ واقف اور جہت وقف دونوں متحد ہیں؛ اس لیے اگر امام ومؤذن کی تنخواہ پر موقوفہ اراضی کی آمدنی سے پوری نہیں ہو پاتی ہے، تو دوسری اراضی جو اسی مسجد کی تعمیر، یا چونہ گردانی وغیرہ پر وقف تھی، اس کی آمدنی امام ومؤذن کی تنخواہ پر صرف ہوگی، اور اگر واقف یا جہت وقف دونوں میں سے کوئی ایک بھی مختلف ہو، تو ایک وقف کی فاضل آمدنی، دوسرے وقف پر صرف نہیں کر سکتے ہیں، مثلاً دو آدمیوں نے الگ الگ مسجد بنائی، یا ایک شخص نے ایک مسجد اور ایک مدرسہ بنایا، اور ان دونوں پر کچھ اراضی وغیرہ وقف کیا، تو مسجد کی فاضل آمدنی مدرسہ پر، یا مدرسہ کی فاضل آمدنی مسجد پر صرف نہیں کر سکتے ہیں۔ اسی طرح گردومنزلہ عمارت وقف ہو، جس کی ایک منزل رہنے کے لیے، اور دوسری منزل آمدنی حاصل کرنے لیے ہو، تو یہ بھی جہت وقف کے مختلف ہونے کی صورت ہے، اس میں بھی ایک کی آمدنی دوسرے پر صرف نہیں کر سکتے ہیں۔

"(اتحد الواقف والجهة وقل مرسوم بعض الموقوف عليه) بسبب خراب وقف احدهما (جاز للحاكم ان يصرف من فاضل الوقف الأخر عليه) لانهما حينئذ كشئ واحد (وان اختلف احدهما) بان بنى رجلان مسجدين او رجل مسجدا و مدرسة ووقف عليهما اوقافا (لا)يجوز له ذلك" (۱) "(قوله اتحد الواقف والجهة) بان وقف وقفين على المسجد احدهما على العمارة والأخر الى امامه او مؤذنه، والامام والمؤذن لايستقر لقلة المرسوم للحاكم الدينى ان يصرف من فاضل وقف المصالح والعمارة الى الامام والمؤذن باستصواب اهل الصلاح من اهل المحلة ان كان الوقف متحدا، لان غرضه احياء وقفه وذلك يحمل بماقلنا.. (قوله بسبب خراب وقف احدهما) اى خراب اماكن احد الوقفين."

(۱) درمختار

(تنبيه) قال الخير الرملي: اقول: و من اختلاف الجهة ماذاكان الوقف منزلين احدهما للسكنى والأخر للاستغلال فلايصرف احدهما للأخر وهى واقعة الفتوىٰ."(۱)

حضرت تھانوی علیہ الرحمہ "امداد الفتاویٰ" میں اس طرح کے سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

"رہا یہ کہ وہ مصالح مسجد سے بچ جاتا ہے، اور اس کے جمع رکھنے میں احتمال ضیاع کا ہے، تو اس کی صورت یہ ہے کہ اس فاضل کو دوسرے مساجد کے مصالح پر صرف کرنا چاہیے، جو مسجد موقوف علیہ سے قریب ہو، اور اگر اس مسجد قریب میں بھی استغنا ہو، تو پھر اس کے بعد جو مساجد قریب ہوں؛ حتی کہ دوسری بلاد ہند کی مسجد تک اس کی محل ہیں۔"(۲)

دوسرے سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

"مدرسہ جنس مسجد سے نہیں؛ اس لیے زائد رقم دوسری مساجد میں صرف کرنا چاہیے، اگر اس شہر میں حاجت نہ ہو، تو دوسرے شہر کی مساجد میں صرف کریں، جو زیادہ قریب ہو، اس کا حق مقدم ہے، اسی طرح بہ ترتیب۔"(۳)

فتاویٰ دارالعلوم قدیم میں مفتی عزیز الرحمٰن صاحب مفتی دارالعلوم دیوبند ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

"مسجد کی موقوفہ اراضی میں واقف، یا غیر واقف مدرسہ بنا سکتا ہے، یا نہیں؟ نہیں بنا سکتا۔"(۴)

خلاصہ یہ ہے کہ ایک وقف کی فاضل آمدنی کو اسی نوع پر الاقرب فالاقرب کی ترتیب سے صرف کریں گے، دوسرے وقف پر صرف نہیں کر سکتے ہیں۔

اس تمہید کے بعد اب اصل سوالات کے جوابات مختصر طور پر لکھے جاتے ہیں:

(۱) ردالمحتار: ۳/۳۷۲، (۲) امداد الفتاویٰ: ۲/۶۱۴، (۳) حوالہ مذکورہ: ۲/۶۱۸، (۴) فتاویٰ دارالعلوم قدیم: ۵، ۶/۲۵۳

جواب(۱)

(الف) غیر آباد وقف کو فروخت کر کے دوسری جگہ متبادل وقف قائم کرنا

اوپر تمہید میں استبدال وقف سے متعلق پوری تفصیل بیان کی گئی ہے، جس کی روشنی میں اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اگر مذکورہ موقوفہ قبرستان، مدارس اور خانقاہیں، یا ان پر موقوفہ جائداد، جو مسلمانوں کے وہاں سے منتقل ہوجانے کی وجہ سے ویران اور غیر آباد ہیں، اور ان پر حکومت، یا غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جارہا ہے، اگر ان اوقاف کے کاغذات موجود ہیں، اور ان کاغذات میں یہ صراحت موجود ہے کہ خود واقف کو، یا اس کے نامزد کردہ شخص کو شئ موقوف فروخت کر کے متبادل وقف قائم کرنے کا اختیار ہوگا، تو بلاشبہ خود واقف کو، یا اس کے نامزد کردہ شخص کو واقف کی شرط کے مطابق مذکورہ اوقاف کو فروخت کر کے دوسری جگہ متبادل وقف قائم کرنے کا اختیار ہوگا، اور اگر وقف ڈیڈ میں اس طرح کی صراحت موجود نہیں ہے، تو بھی چوں کہ شئ موقوف فی الحال بے مصرف اور ویران ہے، مزید اس کے ضیاع کا اندیشہ ہے، اس لیے منشائے واقف کے تحفظ و بقا کے پیش نظر قاضی شریعت کی اجازت سے ان اوقاف کو فروخت کر کے دوسری جگہ متبادل وقف قائم کرسکتے ہیں۔ اگر قاضی شریعت موجود نہ ہوں، تو پھر صاحب تقویٰ اور پابند شرع متولی اپنے علاقہ کے ایسے علما کے مشورہ سے جو علم و عمل اور عدل میں ممتاز ہوں، یہ کام کرسکتا ہے۔ اگر متولی بھی موجود نہ ہو، تو پھر وہاں کے مسلمان کسی عالم باعمل اور عدل میں ممتاز شخص کو متولی بنادیں، وہ یہ کام کرسکتا ہے۔

(ب) کسی فرد، یا حکومت سے تبادلہ

ان اوقاف کا تبادلہ بھی شرعاً جائز و درست ہے، خواہ حکومت سے کریں، یا کسی فرد سے۔ مذکورہ اوقاف کو حکومت، یا کسی فرد کے حوالہ کر کے اس کے عوض دوسری زمین، یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی صورت اختیار کی جاسکتی ہے۔

(ج) مساجد اور دیگر اوقاف میں فرق

فروخت کرنے، یا تبادلہ کرنے میں مساجد اور دیگر اوقاف کے درمیان فرق ہے، مذکورہ صورت میں اوقاف کو فروخت کرنے، یا تبادلہ کرنے کو جو اختیار ہے، وہ عام اوقاف کا حکم ہے، مسجد کا یہ حکم نہیں ہے؛ چوں کہ جس جگہ ایک مرتبہ مسجد بن جاتی ہے، وہ جگہ تا قیامت مسجد کے حکم میں رہتی ہے، اس کی مسجدیت کو تا قیامت باقی رکھنا ضروری ہے؛ اس لیے نہ تو مسجد کی جگہ کو فروخت کرسکتے ہیں، اور نہ ہی اس کا تبادلہ کرسکتے ہیں، اور نہ اس میں کوئی ایسا کام کرسکتے ہیں، جو احترام مسجد کے خلاف ہو۔

(د) مقاصدِ واقف کے خلاف کام کرنا

چوں کہ منشائے واقف کی رعایت ضروری ہے، کوئی ایسا کام نہیں کرسکتے ہیں، جو منشائے واقف اور مقاصد وقف کے خلاف ہو؛ لہذا صورت مذکورہ میں مذکورہ نا قابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کیے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی، یا رفاہی ادارے قائم نہیں کرسکتے ہیں، شرعاً اس کی اجازت نہیں ہے۔

جواب(۲)

(الف) مسجد کی موقوفہ فاضل اراضی میں دینی، یا عصری ادارہ قائم کرنا

مسجد کی موقوفہ اراضی میں گرچہ اس کی ضروریات سے فاضل کیوں نہ ہوں، کوئی بھی ادارہ قائم نہیں کرسکتے ہیں، خواہ وہ دینی ادارہ ہو، یا عصری۔ شرعاً اس کی اجازت نہیں ہوگی؛ اس لیے کہ یہ منشائے واقف اور مقاصد وقف کے خلاف ہے؛ جب کہ منشائے واقف کی رعایت ضروری ہے۔

(ب) مسجد کی فاضل آمدنی کا استعمال تعلیمی، یا رفاہی ادارہ کے لیے

اگر مسجد کی فاضل آمدنی ہے، تو بہتر یہ ہے کہ اس سے مزید اراضی خرید کر وقف کردیا جائے، تا کہ آئندہ ضرورت پڑنے پر کام دے۔ اور اگر مزید اراضی خریدنے کی ضرورت نہیں ہے، اور

اس کے رکھے رہنے میں ضیاع کا اندیشہ ہے، تو اس کو قریب کی مسجد، یا اس کی دیگر ضروریات پر صرف کریں گے، اگر قریب کی مسجد کو ضرورت نہ ہو، تو پھر اس سے قریب کی مسجد پر، اسی طرح الاقرب فالاقرب کی ترتیب سے مساجد ہی پر وہ رقم صرف کی جائے گی، تعلیمی، یا رفاہی مقاصد کے لیے مسجد کی فاضل آمدنی کا استعمال نہیں کر سکتے ہیں۔ اس سے احتراز لازم ہے۔

جواب (۳)

ایک وقف کی فاضل آمدنی کا مصرف

اس کا جواب بھی تقریباً آ ہی گیا۔ اگر واقعتاً ایک وقف کی آمدنی اس کی ضروریات سے فاضل ہوتی ہے، اور ہر سال رقم جمع ہو کر ایک بڑا سرمایہ بنتی جا رہی ہے، جس کی طویل عرصہ تک حفاظت ایک دشوار مسئلہ ہے؛ بل کہ خطرہ سے خالی نہیں، تو ایسی صورت میں اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات پر وہ رقم صرف کی جائے گی۔ الاقرب فالاقرب کی ترتیب سے صرف کرنی ہوگی۔ دیگر دینی، ملی اور علمی کاموں اور مساجد وغیرہ پر صرف نہیں کر سکتے ہیں۔

جواب (۴)

وقف شدہ مکانوں کو فروخت کرنا

اس سے قبل گذر چکا ہے کہ استبدال کی تیسری صورت میں جب کہ شئ موقوف قابل انتفاع ہے؛ لیکن کم منفعت بخش ہے، اس کو زیادہ نفع آور بنانے کے لیے دوسری نفع آور شئ سے اس کا تبادلہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے۔ اور امام صاحبؒ کے نزدیک ناجائز۔ یہ اختلاف اراضی وقف کے سلسلہ میں ہے۔ مکان کے سلسلہ میں نہیں ہے۔ ایسی صورت میں موقوفہ مکان کا تبادلہ بالاتفاق جائز نہیں ہے؛ لہٰذا مذکورہ صورت میں جو مکان کسی مسجد، یا مدرسہ پر وقف ہو، اس کا تبادلہ کسی دوکان سے جو کسی تجارتی مقام پر ہو، جائز نہیں ہے؛ گرچہ اس سے معمولی کرایہ آتا ہو، جس سے مسجد، یا مدرسہ کی ضرورتیں پوری نہ ہوتی ہوں۔

”ان الخلاف فی الثالث انما هو فی الارض اذا ضعفت عن الاستغلال، بخلاف الدار اذا ضعفت بخراب بعضها ولم تذهب اصلا، فانه لایجوز حینئذ الاستبدال علی کل الا قوال، قال: ولایمکن قیاسها علی الارض، فان الارض اذا ضعفت لایرغب غالباً فی استئجارها بل فی شرائها، اما الدار فیرغب فی استئجارها مدة طویلة لاجل تعمیرها للسکنی.“(۱)

جواب (۵)

جہت وقف ختم ہو جانے کی صورت میں شئ موقوف کا مصرف

اگر کوئی جائداد کسی خاص خاندان کے فقرا کے لیے وقف ہو، اور وہ خاندان ہی ختم ہو جائے، تو ایسی صورت میں اس موقوفہ جائداد کی آمدنی دوسرے فقرا و مساکین پر صرف ہوگی؛ اس لیے کہ جہت وقف ختم ہو جانے کی صورت میں اس کے حق دار فقرا اور مساکین ہی ہوتے ہیں۔ اس مسئلہ کی بنیاد اس پر ہے کہ شرائط وقف میں سے ایک شرط تابید بھی ہے، ایسی جہت بیان کی جائے جو ختم ہونے والی نہ ہو؛ البتہ اس جہت کی صراحت ضروری ہے، یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کی صراحت ضروری ہے۔ اگر بہ وقت وقف ختم نہ ہونے والی اس جہت کی صراحت نہ کی جائے، تو وقف صحیح نہیں ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ وقف صحیح ہوگا، اور وہاں پر بھی تابید مقصود ہوگی، یعنی جہت وقف ختم ہو جانے کے بعد اس کی آمدنی فقرا و مساکین پر صرف کی جائے گی۔ فتوی امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے۔

”ولایتم الوقف عند ابی حنیفة و محمد حتی یجعل اٰخره بجهة لاتنقطع ابدا، وقال ابویوسفؒ: اذا سمی فیه جهة تنقطع جاز،

(۱) ردالمحتار: ۳۸۷/۴

وصار بعدها للفقراء وان لم يسمهم، وقيل: ان التابيد شرط بالاجماع الا ان عند ابی یوسف لایشترط ذکر التابید؛ لان لفظة الوقف والصدقة منبئة عنه لما بینا انه ازالة الملک بدون التملیک کالعتق، ولهذا قال فی الکتاب فی بیان قوله وصار بعدها للفقراء وان لم یسمهم: وهذا هو الصحیح.“ (۱)

علامہ ابن ہمام نے ”شرح فتح القدیر“ میں براہ کہ کہ حوالہ سے لکھا ہے:

”قال ابویوسفؒ: اذا القرض الموقوف علیهم یصرف الوقف الی الفقراء.“ (۲)

”(ویجعل اٰخره لجهة) قربة (لاتنقطع) هذا بیان شرائطه الخاصة علی قول محمد؛ لانه کالصدقة وجعله ابویوسف کالاعتاق، واختلف الترجیح والاخذ بقول الثانی احوط واسهل بحر فی الدار وصدر الشریعة وبه یفتی واقره المصنف.“(۳)

اگر کسی مسجد یا مدرسہ کے لیے وقف تھا، اور اب نہ وہ مسجد رہی اور نہ ہی مدرسہ، تو مسجد کے اوقاف کی آمدنی دیگر مساجد پر، اور مدرسہ کے اوقاف کی آمدنی دیگر مدارس پر الاقرب فالاقرب کی ترتیب سے صرف کی جائے گی، ایک کی آمدنی دوسرے پر صرف نہیں کر سکتے ہیں۔

کسی بلڈر سے اس شرط پر مکان بنوانا کہ اس کی منزل، یا دوسری منزل اس کی ہوگی

اگر وقف کی عمارت مخدوش حالت میں ہے، اور وقف کے پاس اس کی تعمیر کے لیے سرمایہ

(۱) ہدایہ: ۶۳۹/۲، (۲) شرح فتح القدیر: ۱۹۹/۶، (۳) الدر المختار علی ہامش رد المحتار: ۳۶۵/۳-۳۶۶۰

نہیں ہے، اسی طرح وقف کی کوئی زمین ہے، جس پر عمارت نہیں ہے، اور نہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی صورت ہے، اور کوئی بلڈر مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے یا خالی زمین پر چند منزلہ عمارت اپنے مصارف پر اس شرط کے ساتھ تعمیر کرنے کے لیے تیار ہے کہ ایک، یا دو منزل اس کی ملکیت ہوگی، جس میں اس کو ہر قسم کے تصرف کا اختیار ہوگا، اور بقیہ منزلیں وقف کے مصارف کے لیے ہوں گی، تو چوں کہ اس صورت میں وقف کو کوئی نقصان نہیں ہے؛ بل کہ فائدہ ہی فائدہ ہے، اور اس میں منشائے واقف اور مقاصد وقف کا تحفظ و بقا بھی ہے؛ اس لیے میرے خیال سے اس صورت کو جائز ہونا چاہئے۔ اس طرح کا معاہدہ کیا جا سکتا ہے؛ البتہ اس کا خاص خیال رکھا جائے کہ نیچے کی منزل وقف رہے، وہ بلڈر کی ملک نہ قرار دی جائے، اس میں فتنہ کا اندیشہ زیادہ ہے۔

جواب (۷)

موقوفہ زمین کے کسی حصہ کو فروخت کر کے اس کی قیمت تعمیرات میں لگانا

جب وقف تام و مکمل ہو جائے، تو اس کو فروخت کر کے اس کی قیمت کسی مصرف پر صرف کرنا، اور وقف کو وقفیت سے نکال دینا شرعاً جائز نہیں ہے۔ شئ موقوف کی وقفیت کو باقی رکھنا خواہ اصلی حالت میں ہو، یا اس کی جگہ پر اسی نوع کی دوسری شئ خرید کر ہو، ضروری ہے؛ لہٰذا مذکورہ صورت میں موقوفہ زمین و جائداد کے کسی حصہ کو فروخت کر کے اس کی قیمت مخدوش عمارت کی نئی تعمیر، یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے، یا نئی مسجد کی تعمیر پر صرف نہیں کر سکتے ہیں، شرعاً اس کی اجازت نہیں ہوگی۔ اس سے احتراز لازم ہے۔

علامہ ابن نجیم ”البحر الرائق“ میں ”خلاصہ“ اور ”فتاویٰ نسفی“ کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں:

”بیع عقار المسجد لمصلحة المسجد لایجوز وان کان بامر القاضی وان کان خرابا.“(۱)

(۱) البحر الرائق: ۲۲۳/۵

جواب(۸)

مسجد یا قبرستان کی موقوفہ زمین پر مدرسہ کی تعمیر

مسجد یا قبرستان کی موقوفہ زمین پر مسجد بنانا شرعاً صحیح نہیں ہے؛ گرچہ مسجد یا قبرستان کی ضروریات سے فاضل ہو؛ اس لیے یہ منشائے واقف کے خلاف ہے؛ جب کہ منشائے واقف کی رعایت ضروری ہے۔

جواب(۹)

غیر آباد قبرستان کا حکم

اگر قبرستان، اردگرد کی مسلم آبادی ختم ہوجانے کی وجہ سے غیر آباد ہو، اور قبریں اتنی پرانی ہوں کہ مردے کو سڑگل جانے کا ظن غالب ہو، اور اس کے کچھ حصہ پر غیروں کا قبضہ ہوگیا ہو، اور بقیہ پر قبضہ کا خطرہ ہو، تو ایسی صورت میں قاضیٔ شریعت کی اجازت سے اس پر ہر وہ کام کرسکتے ہیں، جس سے مقاصد وقف کا تحفظ ہوسکے، مثلاً قاضی شریعت کی اجازت سے اس پر کھیتی کی جائے، یا مکان، یا چاروں طرف سے دوکانیں بنا کر کرایہ پر لگادی جائیں، جس سے قبرستان کی حفاظت بھی ہو، اور بہ وقت ضرورت اس میں دوسرے دفن بھی ہوسکیں، اس سے حاصل ہونے والی آمدنی دوسرے قبرستانوں پر الاقرب فالاقرب کی ترتیب سے صرف کی جائے گی۔

"كما جاز زرعه والبناء عليه اذا بلى و صار تراباً زيلعى."(۱)

جواب(۱۰)

مساجد میں نماز پڑھنے سے روکنے کا اختیار

مساجد کی بنیاد ذکر الٰہی نماز وغیرہ کے لیے ہے، اس میں نماز پڑھنے سے روکنے کا اختیار

(۱) الدر المختار علی ہامش رد المحتار: ۱/۶۰۲، کتاب الجنائز

کسی کو بھی نہیں ہے، نہ کسی فرد کو، اور نہ ہی کسی حکومت کو۔ اس سے بڑھ کر ظالم کوئی نہ ہوگا، جو لوگوں کو مسجدوں میں نماز پڑھنے سے روکے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"من اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه وسعى فى خرابها" . (۱)

''اس سے بڑھ کر ظالم کون ہوگا جو مساجد میں اللہ کے ذکر سے روکے، اور اس کو ویران کرنے کی کوشش کرے۔''

لہذا صورت مسئولہ میں بعض مساجد کو محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی قرار دے کر ان میں مسلمانوں کو نماز پڑھنے سے روکنا حرام اور بہت بڑا ظلم ہے۔ حکومت کو قطعاً اس طرح کا حق نہیں ہے۔ مسلمانوں پر لازم ہے کہ ان مساجد کی بازیابی کی پوری کوشش کریں۔

جواب(۱۱)

قبرستان کی حفاظت کی غرض سے کناروں میں دوکان بنانا

جب کہ قبرستان کی چہار دیواری کے لیے قبرستان کے پاس کوئی رقم نہ ہو، اور چہار دیواری نہ کرانے کی وجہ سے قبرستان غیر محفوظ ہو، تو اس کے اطراف میں لوگوں سے پیش گی کرایہ کے طور پر رقم لے کر دوکانیں بنا کر ان کو کرایہ پر لگا سکتے ہیں۔ شرعاً اس کی اجازت ہوگی؛ لیکن اس کے لیے قاضیٔ شریعت سے اجازت لینی ہوگی، قاضیٔ شریعت سے اجازت لیے بغیر یہ کام نہیں کرسکتے ہیں۔

جواب(۱۲)

قبرستان میں موجود مسجد کی توسیع

اگر مسجد اور قبرستان دونوں کے الگ الگ کاغذات موجود ہیں، اور کاغذات موجود ہیں، اور کاغذات میں مسجد اور قبرستان دونوں کے رقبہ کی صراحت ہے، تو پھر اس کے مطابق عمل کیا جائے

(۱) البقرۃ/ ۱۱۴

گا۔اوراگر کاغذات موجودنہیں،تو پھر یہی سمجھا جائے گا کہ منشائے واقف رقبہ کی تحدید نہیں ہے؛ بل کہ یہ مقصد ہے کہ پوری زمین مردوں کی تدفین اور مسجد کے لیے وقف ہے۔ضرورتاً مسجد کی توسیع بھی ہوسکتی ہے،اور مردے بھی دفن ہوسکتے ہیں؛لہذا اگر قبرستان کے اندر کی مسجد کے اردگرد مردے کبھی دفن نہیں ہوئے ہیں،یا مردے تو دفن ہوئے ہیں؛لیکن قبریں اتنی پرانی ہیں کہ مردوں کے سڑگل جانے کا ظن غالب ہے،تو ایسی صورت میں مسجد کی توسیع قبرستان کی زمین پر کرسکتے ہیں۔اوراگر قبریں نئی ہیں،تو توسیع نہی کرسکتے ہیں؛البتہ بہتر یہی ہے کہ مسجد کو دومنزلہ اور سہ منزلہ بنا کر ضرورت پوری کرلی جائے،تاکہ کسی طرح کا شبہ باقی نہ رہے۔

(ب) غیرمسلم ادارہ کو تولیت میں مساجد ومقابر،یا دیگر اوقاف کا رہنا

غیرمسلم کا کیا ہوا وقف بھی صحیح ہے؛البتہ اس کے وقف کے صحیح ہونے کے لیے ضروری ہے کہ جس کے لیے وقف کررہا ہے،اس پر وقف کرنا اس کے نزدیک بھی باعث قربت ہو،اور ہمارے نزدیک بھی۔جیسے اپنی اولاد،یا فقرا،یا بیت المقدس پر وقف کرنا،اس کے نزدیک بھی باعث قرب ہے،اور ہمارے نزدیک بھی۔اگر اس کے نزدیک باعث قرب ہے؛لیکن ہمارے نزدیک نہیں۔مثلاً مندر کے لیے وقف،یا ہمارے نزدیک ہے؛لیکن اس کے نزدیک نہیں،جیسے حج وغیرہ کے لیے،تو وقف صحیح نہیں ہوگا؛لہذا اگر کوئی غیرمسلم ثواب سمجھ کر کسی مسجد،یا قبرستان کے لیے وقف کرتا ہے،تو اس کا وقف صحیح ہوگا۔

"واماالاسلام فليس من شرطه فصح وقف الذى بشرط كونه قربة عندنا وعندهم ،كما لو وقف على اولاده، او على الفقراء اهل الذمة، فان عمم جاز الصرف الى كل فقير مسلم او كافر، وان خصص فقراء اهل الذمة اعتبر شرطه كما نص عليه الخصاف." (۱)

(۱)البحرالرائق:۲۰۴/۵

"(قوله: بشرط كونه قربة عندنا عندهم) الظاهران هذا شرط فى وقف الذمى فقط، ليخرج مالوكان قربةعندنا فقط، كوقفه على الحج والمسجد ماكان قربة عندهم فقط، كالوقف على البيعة بخلاف الوقف على مسجد القدس، فانه قربة عندنا وعندهم فيصح الخ." (۱)

اور جب غیرمسلم کا وقف صحیح ہے،تو وہ اپنے اوقاف کا متولی بھی بن سکتا ہے؛اس لیے کہ صحت تولیت کے لیے اسلام شرط نہیں ہے۔

"ويشترط للصحة بلوغه وعقله لاحريته واسلامه لما فى الاسعاف الخ."(۲)

"ولايشترط الحرية والاسلام للصحة لما فى الاسعاف، ولوكان عبدا يجوز قياساً واستحسانا، والذمى فى الحكم كالعبد الخ." (۳)

لہذا مذکورہ صورت میں اگر ہندو راجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد،یا مقابر پر وقف کیا ہے،اور نسلاً بعد نسلٍ یہ تولیت ان کے خاندانوں میں آرہی ہے،جس کی وجہ سے آج بھی وہ اوقاف غیرمسلم ادارہ کی تولیت میں ہیں،تو ایسی صورت میں غیرمسلم ادارہ کی تولیت میں ان اوقاف کا رہنا صحیح ودرست ہے۔

محمد جنید عالم ندوی،قاسمی

مفتی امارت شرعیہ،پھلواری شریف،پٹنہ

(۱)منحۃ الخالق علی ہامش البحرالرائق:۲۰۴/۵،(۲)ردالمحتار،مطلب فی شروط التولی:۳۸۵/۴،

(۳)الفتاوی الہندیہ:۴۰۸/۲

ماخذ ومراجع

شمار نمبر	اسماء الکتب	مصنفین	وفات
۱	القرآن الکریم	.....	.....
۲	صحیح البخاری	الامام ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل بخاریؒ	۲۵۶ھ/۸۶۹ء
۳	صحیح مسلم	الامام ابوالحسین مسلم بن حجاج قشیریؒ	۲۶۱ھ/۸۷۴ء
۴	سنن ابی داؤد	الامام ابوداؤد سلیمان بن اشعث سجستانیؒ	۲۷۵ھ/۸۸۹ء
۵	سنن نسائی	الامام احمد بن علی نسائیؒ	۳۰۳ھ/۹۱۵ء
۶	سنن ابن ماجہ	الامام ابوعبداللہ محمد بن یزید قزوینیؒ	۲۷۳ھ/۸۸۷ء
۷	موطا امام مالک	الامام مالک بن انس	۱۷۹ھ/۷۹۵
۸	موطا امام محمد	الامام محمد بن حسن حنفی	۱۸۹ھ/۷۹۷
۹	شرح معانی الآثار	ابوجعفر محمد بن احمد طحاوی حنفی	۳۲۱ھ/۹۳۳ء
۱۰	مصنف عبدالرزاق	ابوبکر عبدالرزاق بن ہمام	۲۱۱ھ/۸۲۶ء
۱۱	مشکوٰۃ المصابیح	محمد بن عبداللہ بن خطیب عمری تبریزی	۷۴۰ھ/۱۳۳۹ء
۱۲	احکام القرآن للجصاص	ابوبکر احمد بن علی جصاص رازیؒ	۳۷۰ھ/۹۸۰ء
۱۳	تفسیر ابن کثیر	علامہ ابن کثیر ابوالفداء اسماعیل بن عمر شافعیؒ	۷۷۴ھ/۱۳۷۳ء
۱۴	تفسیر مظہری	قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ	۱۲۲۵ھ/۱۸۱۰ء
۱۵	بیان القرآن	حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ	۱۳۶۲ھ/۱۹۴۳ء
۱۶	معارف القرآن	مفتی محمد شفیعؒ	۱۳۹۶ھ/۱۹۸۷ء
۱۷	ترجمہ شیخ الہند	شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندیؒ	۱۳۳۹ھ/۱۹۲۰ء
۱۸	فتح الباری	حافظ ابن حجر احمد بن علی عسقلانیؒ	۸۵۲ھ/۱۴۴۹ء

۱۹	عمدۃ القاری	علامہ محمود بن حجر بن علی عسقلانیؒ	۸۵۵ھ/۱۴۰۱ء
۲۰	فیض الباری	علامہ انور شاہ کشمیریؒ	۱۳۵۲ھ/۱۹۳۳ء
۲۱	نووی شرح مسلم	علامہ نووی محی الدین یحییٰ بن شرفؒ	۶۷۷ھ/۱۲۷۸ء
۲۲	بذل المجہود	مولانا خلیل احمد انبیٹھوی ثم مدنیؒ	۱۳۴۶ھ/۱۹۲۷ء
۲۳	مفتاح الملہم	علامہ شبیر احمد عثمانیؒ	۱۳۶۹ھ/۱۹۴۹ء
۲۴	مرقاۃ المفاتیح	ملا علی قاریؒ	۱۰۱۴ھ/۱۶۰۶ء
۲۵	ردالمحتار	علامہ محمد امین بن عابدین شامیؒ	۱۲۵۲ھ/۱۸۳۶ء
۲۶	الدرالمختار	علامہ علاؤالدین حصکفیؒ	۱۰۸۸ھ/۱۶۷۷ء
۲۷	تنویر الابصار	.....	.....
۲۸	بدائع الصنائع	علامہ علاؤالدین ابوبکر کاسانیؒ	۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء
۲۹	تحفۃ الفقہاء	.....	.....
۳۰	البحر الرائق	علامہ زین الدین ابن نجیم مصریؒ	۹۷۰ھ/۱۵۶۳ء
۳۱	الفتاویٰ خانیۃ	قاضی خان حسن بن منصور اوزجندیؒ	۵۹۶ھ
۳۲	ہدایہ	علامہ برہان الدین علی بن ابی بکر مرغینانیؒ	۵۹۳/۱۱۹۷ھ
۳۳	الفتاویٰ الہندیہ	علمائے کرام کی ایک جماعت، ملا نظام وغیرہ	.....
۳۴	فتاویٰ بزازیہ	شیخ محمد بن محمد کردریؒ	۸۲۷ھ
۳۵	الفتاویٰ التاتارخانیہ	علامہ فرید الدین عالم بن علاء انصاری اندرپتی دہلوی	۷۸۶ھ
۳۶	مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر	.....	.....
۳۷	فقہ الزکوٰۃ	علامہ یوسف قرضاوی	مدظلہ
۳۸	الفقہ الاسلامی وادلتہ	ڈاکٹر وھبہ زحیلیؒ	۱۴۳۶ھ/۲۰۱۵ء
۳۹	المدونۃ الکبریٰ	.....	.....
۴۰	حاشیہ الطحطاوی	قاضی احمد بن محمد طحطاوی مصریؒ	۱۲۳۱ھ
۴۱	الاشباہ والنظائر	علامہ جلال الدین السیوطیؒ	۹۱۱ھ/۱۵۰۵ء

۴۲	الاشباہ والنظائر	علامہ ابن نجیم مصریؒ	۹۷۰ھ/۱۵۶۳ء
۴۳	المبسوط	محمد بن احمد شمس الائمہ سرخسیؒ	۴۸۳ھ/۱۰۹۰ء
۴۴	تبیین الحقائق شرح الکنز	عثمان بن علی زیلعیؒ	۷۴۳ھ
۴۵	مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ	شیخ الاسلام ابن تیمیہ حنبلیؒ	۷۲۸ھ/۱۳۲۷ء
۴۶	فقہ السنہ	سید سابق مرحوم	۱۴۲۰ھ/۲۰۰۰ء
۴۷	مجموعۃ المجمع الفقہ الاسلامی	قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ	۱۴۲۲ھ/۲۰۰۲ء
۴۸	قواعد الفقہ	.....	.....
۴۹	الموسوعۃ الفقہیہ	محکمۂ اوقاف کویت	.....
۵۰	فتح القدیر	علامہ ابن ہمام کمال الدین محمد بن عبدالواحد اسکندریؒ	۸۶۱ھ/۱۴۵۷ء
۵۱	کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ	علامہ عبدالرحمٰن جزریؒ	.....
۵۲	الغایۃ القصوی	.....	.....
۵۳	تحفۃ المحتاج علی شرح المنہاج	.....	.....
۵۴	الشروانی علی تحفۃ المحتاج	شیخ عبدالحمید شروانیؒ	.....
۵۵	شرح المنتہی علی ہامش کشاف القناع عن متن الاقناع	شیخ منصور بن یونس الحنبلیؒ	
۵۶	شرح الزرقانی علی الموطا	.....	.....
۵۷	الیاقوت النفیس فی مذہب ادریس	.....	.....
۵۸	کشف الغطا عن وجہ معنی الربا	.....	.....
۵۹	المغنی	عبداللہ بن احمد ابن قدامہ حنبلیؒ	۶۲۰ھ/۱۲۳۲ء
۶۰	المحلی لابن حزم	.....	.....
۶۱	منحۃ الخالق علی ہامش البحر الرائق	علامہ شامیؒ	.....
۶۲	حجۃ اللہ البالغۃ	شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ	۱۱۷۶ھ/۱۷۶۲ء

۶۳	المعجم الوسیط	.....	.....
۶۴	معجم لغۃ الفقہا	قاسم بن عبداللہ قونویؒ	.....
۶۵	لسان العرب	علامہ محمد بن مکرم ابن منظور افریقیؒ	۷۱۱ھ
۶۶	انیس الفقہاء	.....	.....
۶۷	حاشیہ چلپی	.....	.....
۶۸	کتاب الام	الامام محمد بن ادریس شافعیؒ	۲۰۴ھ/۱۱۴۳ء
۶۹	الاحوال الشخصیہ	علامہ ابوزہرہ مصریؒ	.....
۷۰	بنایہ	علامہ عینیؒ	.....
۷۱	عنایہ	اکمل الدین محمد بن محمد بابرتی حنفیؒ	۷۸۶ھ/۱۳۸۴ء
۷۲	شرح عقود رسم المفتی	علامہ شامیؒ	۱۲۵۲ھ/۱۸۳۶ء
۷۳	احکام الاسرۃ فی الاسلام	استاذ محمد مصطفےٰ شبلیؒ	.....
۷۴	فتاویٰ دارالعلوم دیوبند	مرتب: مفتی ظفیر الدین مفتاحیؒ	.....
۷۵	فتاویٰ رشیدیہ	علامہ رشید احمد گنگوہیؒ	۱۳۲۳ھ/۱۹۰۵ء
۷۶	کتاب الفتاویٰ	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	مدظلہ
۷۷	نظام الفتاویٰ	مفتی نظام الدینؒ	.....
۷۸	امداد الفتاویٰ	حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ	.....
۷۹	فتاویٰ محمودیہ	مفتی محمود حسن گنگوہیؒ	۱۴۱۷ھ/۱۹۹۶ء
۸۰	فتاویٰ رحیمیہ	مفتی عبدالرحیم لاجپوری گجراتیؒ	.....
۸۱	الحیلۃ الناجزۃ	حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ	.....
۸۲	الربا	مفتی عبیداللہ اسعدی	مدظلہ
۸۳	حیاۃ الحیوان	علامہ دمیریؒ	.....
۸۴	خاندانی منصوبہ بندی	امیر شریعت رابع مولانا منت اللہ رحمانیؒ	۱۴۱۱ھ/۱۹۹۱ء

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁