حقوق و منافع کی خرید و فروخت

ڈاکٹر محمد محروس المدرس

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں ایک مختصر بحث ''اصطلاح'' کے معنی، اصطلاح سازی کا طریقہ اور حقیقت و مجاز سے متعلق کر دی جائے۔ اس کے بعد ان اصطلاحات کے معانی ذکر کر دیئے جائیں جو ہمارے لئے اہم ہیں۔ یعنی شئے، ملک، مال اور منفعت۔

پہلی بحث۔ لفظ: اصطلاح، کے معنی اور اس کے مآخذ کے بیان میں ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ لغوی معنی سے مراد وہ معنی ہے جو عربی زبان میں ہو۔ کیونکہ عربی ہی اسلامی قانون کی زبان ہے اور پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان ہے۔

''اصطلاح'' کے لغوی معنی ہیں کسی امر پر لوگوں کا متفق ہو جانا ''اصطلاح'' کے اصطلاحی معنی کے سلسلہ میں کئی اقوال ہیں۔

بعض حضرات کا خیال ہے کہ اصطلاح کا معنی ہے کسی جماعت کا کسی شئے کا ایسا نام رکھنے پر متفق ہو جانا جو اسے اس کے پہلے مفہوم سے ہٹا دے۔

بعض حضرات کے نزدیک اصطلاح کی تعریف ہے، لفظ کو اس کے لغوی معنی سے نکال کر بیان مراد کی خاطر کسی دوسرے معنی میں استعمال کرنا۔

بعض حضرات نے اصطلاح کی تعریف اس طرح کی ہے کہ ''اصطلاح'' کسی معین لفظ کا نام ہے جو معین قوم کے درمیان رائج ہو۔ (التعاریف: ۲۲)

مذکورہ بالا تعریفات کے مقابلہ میں زیادہ واضح تعریف یہ ہے کہ کسی متعین جماعت کا کسی مخصوص لفظ کو اس کے لغوی معنی سے دوسرے معنی کی جانب منتقل کرنا اور اس نئے معنی کے ساتھ مخصوص کر دینا۔ (درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام'' ۹۰)

ان تعریفات کے ذریعہ اصطلاح کا مفہوم یہ بنتا ہے کہ کسی لفظ کو اس کے معنی وضعی سے جو وضع لغوی کے ذریعہ متعین ہوئے تھے نقل اتفاقی (متفق علیہ) کے ذریعہ معنی مجازی کی جانب منتقل کر دینا۔ اور اس طرح لفظ کا انتقال حقیقت اصطلاحیہ کی جانب ہو جائے گا جسے ادیب حضرات حقیقت عرفیہ کہتے ہیں۔ (الکشاف: ۳۱۴/)

☆ امام محمد بن ادریس شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا سن ولادت ۱۵۰ ہجری اور سن وفات ۲۰۴ ہجری ہے

حالانکہ صحیح بات یہ ہے کہ حقیقت عرفیہ اور حقیقت اصطلاحیہ میں کئی اعتبار سے فرق ہے۔

۱۔ اصطلاح کا واضع (وضع کنندہ) عام طور پر معلوم ہوتا ہے جبکہ عرف کا واضع عامۃً غیر معروف ہوتا ہے۔

۲۔ اکثر و بیشتر اصطلاح کا مبدأ و مأخذ علوم ہوتا ہے جبکہ عرف کے مبدا کا عام طور پر علم نہیں ہوتا۔

۳۔ اصطلاح دفعتہً واحدۃ (یکبارگی) ظہور پذیر ہوتی ہے جبکہ عرف کا ظہور بتدریج ہوتا ہے۔

پس اگر اصطلاح شائع و ذائع ہو جائے اور اسے قرار حاصل ہو جائے تو پھر "وہ حقیقت اصطلاحیہ" سے "حقیقت عرفیہ" کی جانب منتقل ہو جائے گی۔

یہ بات بھی معلوم ہے کہ جملہ اقسام میں حقیقت کی علامت یہی ہے کہ مطلق طور پر (قرائن کے بغیر) بولے جانے کی صورت میں ذہن اس کی طرف منتقل ہوتا ہو۔

علاوہ ازیں جب کوئی لفظ لغت، عرف یا شریعت کے لحاظ سے کسی معنٰی کے لئے وضع کیا جائے اور ہر وضع میں اس سے مراد اس کی ذات ہی ہوتی ہو تو وہ "حقیقت مطلقہ" ہے۔

ہاں اگر کسی لفظ کا وضع لغوی میں اور معنی ہو، وضع اصطلاحی میں کوئی اور معنی، اور وضع عرفی میں کوئی تیسرا معنی تو اس کو حقیقت مقیدہ کہتے ہیں۔ یعنی کوئی لفظ لغت میں کسی معنی کے لئے حقیقتاً وضع کیا گیا ہو تو وہ حقیقت لغویہ ہے اور اسی لفظ کا مصطلحین کی اصطلاح میں کوئی اور معنی ہے جس کی جانب اول وہلہ میں ذہن منتقل نہیں ہوتا تو وہ لفظ اس لحاظ سے مجاز ہے۔ کبھی اہل اصطلاح کی باہمی گفتگو میں وہ لفظ بولا جاتا ہے تو بغیر کسی قرینہ کے اس معنی اصطلاحی کی جانب ذہن منتقل ہو جاتا ہے تو وہ ان اہل اصطلاح کے حق میں "حقیقت" ہو جاتا ہے اور وضع لغوی کے ذریعہ جو اس لفظ کا معنی لغوی ہو وہ مجاز بن جاتا ہے اور کبھی معاملہ اس کے برعکس ہوتا ہے۔ کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی لفظ مجازی معنی میں مستعمل ہوتا ہے بغیر اس کے کہ وہ کسی حقیقی معنی کے وجود کو مستلزم ہو۔ اس وقت لفظ غیر معنی موضوع لہ میں استعمال نہ ہوگا۔ (الکشاف: ۳۱۴/۱)

لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اس کے بعد یہ لفظ حقیقت نہیں کہلائے گا اور مجاز کے دائرے سے خارج نہیں ہو جائے گا؟ اس موقعہ پر ہم ایک اور سوال بھی کر سکتے ہیں کہ آیا حقیقت عرفیہ اور حقیقت اصطلاحیہ میں تغیر ہو سکتا ہے یا نہیں۔ میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ یہ سب درست ہے اور ہم دیکھیں گے کہ ہمارے علماء سے جو تصریحات منقول ہیں ان سے بھی اس کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

نتیجتاً یہ معلوم ہوا کہ جب کسی جماعت میں کسی اصطلاح کی کوئی تعریف متعارف ہو تو دوسرے معنی کی اصطلاح قائم کرنا بھی جائز ہو گا۔ اور جب ان کی اصطلاح عام ہو جائے تو وہ معنی حقیقت اصطلاحیہ سے حقیقت عرفیہ کی جانب، منتقل ہو جائے گا اور اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ معنی وضعی میں کوئی پابندی نہ ہو گی۔ خواہ یہ وضع لغوی ہو خواہ اصطلاحی یا عرفی۔ ہاں وضع شرعی میں پابندی ہو سکتی ہے۔ اس کے باوجود جو شخص غیر شرعی معاملات میں شرعی اصطلاح کا استعمال کرے تو اسے حقیقت وضع لغوی پر محمول کریں گے کیونکہ متکلم کو شرعی استعمال سے بُعد ہے۔ معلوم ہوا کہ شارع نے معانی لغویہ کو حقائق شرعیہ کی جانب منتقل کرنے کے بعد ان کو غیر معتبر نہیں قرار دیا ہے۔

اب اس کے بعد ہم اپنی بحث سے متعلق اصطلاحات کے اصطلاحی اور لغوی معنی بیان کرنا شروع کرتے ہیں۔

"شئے کا مفہوم":

لفظ شئے لغت میں ہر موجود پر بولا جاتا ہے اور ہر اس چیز پر اس کا اطلاق ہوتا ہے جس کا تصور کیا جا سکتا ہو، جس کے بارے میں کچھ جانا جا سکتا ہو اور کچھ خبر دی جا سکتی ہو۔ یہ سیبویہ کا مذہب ہے۔ (روح المعانی، ۱/۱۷۸، الوسیط، ۱/۵۰۴)

اور شے کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے: کہ وہ نام ہے تمام موجودات کا چاہے وہ جواہر کے قبیل سے ہوں یا اعراض کے، اور ان کے بارے کچھ جاننا اور خبر دینا بھی درست ہو بعض لوگوں نے شئے کی درج ذیل تعریف کی ہے اور یہی تعریف زیادہ صحیح ہے، لفظ شے معدوم، موجود، واجب، ممکن سب کو شامل ہے ان سب پر اس کا اطلاق ہوتا ہے البتہ قرائن سے مصداق متعین ہو گا۔ ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ لفظ شے بول کر اس کے تمام افراد مراد لئے جائیں جیسا کہ قرآن کی آیت واللہ بکل شیء علیم ○ (نور: ۳۵) میں ہے شی کے اس معنی پر قرینہ یہ ہے کہ علم الٰہی واجب، ممکن، معدوم، موجود محال سب کو محیط ہے۔ کہیں لفظ شے بول کر صرف ممکن مراد کیا جاتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول ان اللہ علی کل شیء قدیر ○ (البقرہ: ۲۰) میں ہے۔ یہاں پر قرینہ یہ ہے کہ اللہ کی قدرت کا تعلق ممکنات ہی سے ہے۔

کہیں لفظ شے بول کر ایسے ممکن کو مراد لیا جاتا ہے جو صرف ذہن میں موجود ہو جیسا کہ

علم و فن میں حضرت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کا کوئی ثانی نہیں: (محدث ابوزرعہ)

قرآن کی آیت "ولا تقولن لشیء انی فاعل ذلک غداً الا ان یشاء اللہ" (الکہف: ۲۴) میں ہے یہاں پر شے سے مراد وہ چیز ہے جس کی صورت ذہن میں ہے اور جس کو کل کرنے کا ارادہ ہے۔

اور کبھی لفظ شے بول کر ایسے معدوم ممکن کو بھی مراد لیا جاتا ہے جو نفس الامر میں ثابت ہو جیسا کہ اللہ رب العزت کے قول انما قولنا لشیء اذا اردناہ ان نقول له کن فیکون. (النحل: ۴۰) میں مراد ہے یہاں پر قرینہ وہ تکوین ہے جو معدوم کے ساتھ خاص ہے۔

اور کبھی لفظ شے بول کر موجود خارجی بھی مراد لیا جاتا ہے جیسا کہ قرآن کی آیت "ولقد خلقتک من قبل ولم تک شیئاً" (مریم: ۹) یہاں شے سے مراد موجود خارجی ہے کیونکہ شے کو عام معنی میں رکھ کر نفی کرنا ممتنع ہے اس لئے ہر مخلوق ازل میں شے بمعنی معدوم ہے اور ہر شے ازل میں شے بمعنی ثابت فی نفس الامر ہے اور لفظ شی کا اس معنی پر اطلاق گزر چکا ہے اور استعمال میں اصل یہی ہے کہ لفظ کا حقیقی معنی مراد لیا جائے اور بغیر کسی قرینہ صارفہ کے حقیقت سے عدول نہ کیا جائے اور لفظ شے کا موجود کے معنی میں کثرت استعمال سے معنی حقیقی سے ہٹانے کا قرینہ نہیں بن سکتا" (روح المعانی ۱/۱۷۸)

پھر علامہ محمود آلوسی ان لوگوں کا تفصیلی رد فرماتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ لفظ شے کا معدوم پر اطلاق ممکن نہیں ہم یہ سمجھتے ہیں کہ لفظ شیء کا اطلاق لغت اور محاورہ دونوں میں معدوم اور موجود پر درست ہے کیونکہ یہ سب شے ہیں اور اس کی تائید وہ ساری مخلوق کے احاطۂ علمی پر دلالت کرتی ہیں چاہے وہ جو ہر ممکن ہو یا عرض موجود یا اس کے علاوہ اور کسی قسم کی چیز کو جسے ہم جانتے ہیں لہٰذا لفظ شے کا استعمال اس عام معنی پر بغیر کسی نزاع کے درست ہے۔ جہاں تک اصطلاح لغت کا تعلق ہے اس میں اس کی تشریح یوں کی گئی ہے۔

الشی: ایسی موجود ثابت چیز کا نام جو خارج میں موجود ہو۔ (الغرب: ۲۶۰، التعریفات: ۲۱۴)

پس لفظ شے ہر موجود پر بولا جاتا ہے چاہے وہ مس کی جانے والی چیز ہو یا دوسرے محسوسات کے قبیل سے ہو یا اس کے علاوہ ہو۔ اس کی تائید ابن عمر رضی اللہ عنہما کی ایک روایت کرتی ہے جو بیع صرف کے بارے میں آتی ہے۔ "لا باس فیما اذا فتر قتماولیس بینکما شی" یہاں شے سے مراد تصرف یا عمل ہے۔ حضرت ابن عمر نے اسی کا نام شے رکھ دیا۔ (المغرب/۲۶۰)

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرمایا کرتے کہ: امام مالک اور سفیان بن عیینہ نہ ہوتے تو حجاز سے علم رخصت ہو جاتا

مجلّہ ''احکام عدلیہ'' کی دفعہ ۱۲۵ میں ہے:

''الملک ما ملکه الانسان سواء کان اعیاناً او نافع'' یعنی ملک وہ چیز ہے جس پر ایسا مالکانہ حق حاصل ہو کہ اس میں خصوصی تصرف کرنا ممکن ہو۔

لہٰذا لفظ شے عام ہے اور ملک خاص ہے ملک وہی شے ہے جو کسی انسان کے ساتھ خاص ہو۔ و ملکنسا الماء : اروانا. یعنی ہمیں سیراب کیا۔

و هذا ملک یمینی ''مثلثه'' و ملکه یمینی و اعطانی من ملکه ''مثلثه'' مما یقدر علیه. یعنی ایسی چیز جس پر انسان قادر ہو۔ (القاموس للفیروزآبادی ۳۰/۳۳۰، و مختار الصحاح۔۶۳۳)

اور وسیط میں ہے ملک الشی ملکا : کسی چیز کو حاصل کیا اور اس میں تصرف کیا۔

فهو مالک وجمعه ملک و ملاک و امنک الشی ملکه

والملک : ایسی چیز جس کا مالک ہوا جائے اور جس میں تصرف کیا جائے۔ مذکر مؤنث دونوں طرح مستعمل ہے۔ قرآنِ پاک میں ہے ''وللّٰہ ملک السموات والارض : (آل عمران :۱۸۹) (القاموس الوسیط ۴۰/۸۸۶، اللسان البن منظور ۱۰/۴۹۲)

اور اصطلاحاً:

۱۔ مجلّہ احکام عدلیہ نے دفعہ ۱۲۵ میں لفظ ''ملک'' کی تعریف ان الفاظ میں کی: ''الملک ما ملکه الانسان سواء کان اعیاناً او منافع'' یعنی ملک وہ شی ہے جو کسی انسان کی مملوک ہو اور جس میں اسے تصرف کا خصوصی حق حاصل ہو۔ اس تعریف میں ایک طرح کی کمزوری ہے، اس تعریف سے دور لازم آتا ہے کیونکہ معرف بھی تعریف میں موجود ہے اور تعریف میں اس کا تکرار ہے۔ تعریف کا خلاصہ یہ ہے: کسی شی میں خصوصی تصرف کا امکان چاہے وہ اعیان کے قبیل سے ہو یا منافع کے۔ لہٰذا ملک وہ چیز ہے جس کی شان یہ ہو کہ اس میں آدمی خصوصی تصرف کا حق رکھتا ہو۔ (الدستور:۱/۱۸۸)

ابن نجیم اور ابن عابدین نے حاوی قدسی سے ملک کی یہ تعریف نقل کی ہے۔

الاختصاص الحاجز. ایسا خصوصی حق تصرف جو دوسروں کو تصرف سے روک دے۔ (الاشباہ:۳۴۶، ابن عابدین ۴۰/۵۰۱)

۲۔ ہمارے فقہاء کا ایک دوسرا نقطہ نظر بھی ہے اکمل الدین بابرتی اس کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں "القدرة علی التصرف فی المحل شرعاً" شرعاً کسی محل میں تصرف کی قدرت کا نام ملک ہے۔ (العنایہ نقلاً عن فتح القدیر، ۵/۷۳)

اسی جانب ابن ہمام کا میلان بھی ہے چنانچہ فرماتے ہیں۔

"الملک" قدرة یثبتها الشارع ابتداءً علی التصرف" ملک تصرف کے ایسے اختیار کا نام جسے ابتداءً شریعت نے ثابت کیا ہو۔ (فتح القدیر: ۵/۷۳)

ابن نجیم نے یہ تعریف نقل کرنے کے بعد "الالمانع" کا اضافہ کیا ہے۔ (الاشباہ: ۳۴۶) گویا کہ انہوں نے یہ قید لگا کر ان لوگوں سے احتراز کیا ہے جو مالک ہو سکتے ہیں لیکن تصرف نہیں کر سکتے جیسے مجنون، سفیہ، مجور، صبی۔

۳۔ سید شریف کی تعریفات میں ہے۔ فرماتے ہیں:

الملک : اتصال شرعی بین الانسان و بین شی یکون مطلقاً لتصرفه فیه و حاجزاً عن تصرف غیره فیه" (التعریفات: ۱۵۵)

ملک انسان اور شے کے ایسے تعلق کا نام ہے جو اس شخص کو تصرف کی اجازت دے اور غیر کو تصرف سے روکے۔

"الملک اتصال شرعی بین الانسان والشی یطلق تصرفه و یمنع غیره فیه."

پس گویا کہ شریعت نے جن چیزوں میں مالک ہونے کی اجازت دی اور تملک کی گنجائش رکھی وہ ملک ہے ورنہ نہیں۔ اور ملک انسان اور شی کے درمیان علاقہ اور اتصال کا نام ہے پس ہر موجود اور ممکن الوجود جبکہ اس کے بارے میں خبر دی جا سکتی ہو وہ شی ہے چاہے وہ منفعت ہو، حق ہو یا اس کے علاوہ۔ پھر منفعت ملک ہی کے قبیل سے ہو گی اس کے خلاف نہیں ہو گی اور منفعت شئے ہو گی اس کے علاوہ نہیں ہو گی۔ لہٰذا لغوی معنی اصطلاح میں ملحوظ ہے پھر جس چیز میں تصرف کا خصوصی حق حاصل ہو وہ ملک ہے اور جو اس کے علاوہ ہو وہ ملک نہیں۔ ہاں اس کا مالک ہوا جا سکتا ہے۔ اور اس بنیاد پر ہمارے اصحاب کا شے کے عموم کے بارے میں مذہب یہ ہے کہ لفظ شی ہر موجود پر بولا جائے گا معدوم پر نہیں یہ حقیقت اصطلاحیہ ہے اس جانب انہیں علم کلام کی مشہور بحث لے گئی ہے پس اگر ہم علم کلام سے الگ ہو کر بحث کریں اور اصطلاحی معنی کی دونوں صورتیں نکالیں تو اس میں کوئی

حرج نہیں معاملات کی بحث میں شے کو الگ رکھیں اور عقائد اور کلام کی بحثوں میں الگ۔ (اصول البزدوی: ۱/ ۳۵)

''معنی ملک'':

لغت میں: ملکہ یملکہ ملکا میم پر تینوں حرکتوں کے ساتھ اور مَلَکۃً لام کے فتحہ کے ساتھ یا مَلَکہ' لام کے ضمہ کے یا لام پر تینوں حرکات کے ساتھ۔

احتواہ قادراً علی الاستبدادبۃ.

وملکہ مُلک حرکات ثلثہ کے ساتھ و دونوں کے ضمہ کے ساتھ ایسی چیز جس کا مالک ہو۔

و مُلَکہ الشی و ملکہ ایاہ تملیکا : بمعنی:

وَلِیَ فی الوادی مِلْکا ''حرکات ثلثہ کے ساتھ یعنی چراگاہ یا چشمہ یا مال یا وہ ایسا کنواں ہے جسے کوئی شخص کھودے اور وہی اس کا تنہا مالک ہو وقولھم : الماء مَلِک امر 'محرکۃ'' کیونکہ جب ان کے ساتھ پانی ہوتا تھا تو وہ اپنے معاملہ کے مالک ہوتے تھے۔ ولیس لھم مِلک مثلثاً : ماء عام ہے ہر موجود اور ممکن الوجود کو شامل ہے جیسا کہ شی کے معنی میں جان چکے ہیں۔ لہٰذا یہ تمام چیزیں ملک ہوں گی چاہے اعیان ہوں یا منافع یہی مجلّہ سے ظاہر ہوتا ہے۔

منفعت کے معنی:

لغت میں ''نفع'' ضد ہے ''ضَرَر'' کی۔ کہا جاتا ہے: نفعتہ نفعاً وانتفعت بکذا. (العین للفراھیدی، ۲/ ۱۵۸)

و نفعہ نفعاً : افادہ و اوصل الیہ خیراً، فھو نافع و نفّاع.

والنفع : الخیر، ہر وہ چیز جس کے ذریعہ انسان مطلوب تک پہنچ سکے۔ (الوسیط: ۹۴۲/۲)۔ المنفعۃ: ایک اسم ہے۔ (مختار الصحاح، ص ۶۷۳، فیروز آبادی: ۹۲/۳)

اور منفعت: ہر اس خیر کو کہتے ہیں جس سے فائدہ اٹھایا جائے، اس کی جمع ہے منافع۔ (الوسیط: ۹۴۲/۲)

میں کہتا ہوں کہ گویا منفعت نفع بخش شی کی ذات ہوئی نہ کو خود نفع، لیکن ہم ابھی یہ دیکھ چکے ہیں کہ نفع کے معنی ہیں ''خیر'' اور ہر وہ چیز جس کے ذریعہ آدمی اپنے مطلوب تک پہنچ سکے تو اب

''نفع'' دونوں معنی پر مشتمل ہوا، اور گویا اس کے معنی کے متعلق دو رائیں پائی گئیں۔

بہرصورت اس کا اطلاق ''نافع'' کی ذات پر بھی ہوتا ہے اور اس کے نتیجہ اور فائدے پر بھی۔ اور اصلاح میں منفعت کہتے ہیں اس کو کہ جو کسی فعل کے نتیجے میں ظاہر ہو اور اس کے بغیر کسی فعل کے صدور کا کوئی محرک نہ ہو، یہی ''منفعت'' ہے یہی ''فائدہ'' ہے اور یہی ''غایۃ'' ہے۔ (دستور العلماء، ۲/۳)

میں کہتا ہوں کہ خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ ''فعل'' کے ذریعہ جو کچھ حاصل ہو یا جو فعل کا منتٰہی ہو وہی ''منفعت'' کہلاتی ہے۔

اگرچہ اس میں کسی دوسرے کے ضَرَر کا پہلو بھی ہو اس طور پر کہ اس فاعل کی فعل سے وابستگی میں کوئی حاجت اس ضرر رسانی کی نہیں ہے اور بذاتِ خود اس کی سعی اس ضرر رسانی کی غرض سے نہیں بلکہ (غیر ارادی طور پر) وہ غیر کے ضرر کا سبب بن گیا ہے۔

یہ ضرر کبھی تاوان کا باعث بھی ہو جاتا ہے، اسطرح ''نفع'' قابل عوض اور لائق بدل چیز ہو گیا۔

البتہ افعال الٰہی کا جہاں تک تعلق ہے ان میں منافع مصالح اور غایات (منتٰہی) سب ہوتی ہیں لیکن ان سے (فاعل کی اپنی) غرض کوئی نہیں ہوتی اس لحاظ سے وہ ذات خداوندی کی کسی ضرورت کی تکمیل کرنے کے لحاظ سے غیر مقصود ہیں (یعنی اس لحاظ سے ان میں کوئی منفعت نہیں سوچی گئی ہے)۔ (دستور العلماء، ۲/۳)

حاصل یہ کہ منافع ہی اصل مقصود ہوتے ہیں نہ کہ وہ افعال جن کے نتیجے میں یہ منافع ظاہر ہوتے ہیں، اور یہی حال اشیاء کا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ شارع کبھی کبھی سبب کو مسبَّب کا قائم مقام بنا دیتا ہے اور عین کو محل قرار دیتا ہے، اور مقصود منفعت ہوتی ہے اور ارادہ درست ہوتا ہے اور جب محل بدل گیا تو منفعت بھی بدل گئی۔ بوجہ اس کے فعل کا ''مسبب ہونے کے اس لئے کہ اس کا انضباط و تعیین مشکل ہے اس لئے جس چیز کی تعیین و انضباط ممکن ہے اسی کو اس کا قائم مقام بنا دیا جاتا ہے۔ یہ چیز شریعت میں بہت عام ہے مثلاً نیت کے قائم مقام الفاظ اور آلہ کو کر دیا جاتا ہے اسی طرح سفر اور مرض ہیں کہ ان کو مشقت کا قائم مقام کر دیا گیا (کیونکہ مشقت کی مقدار کا طے کرنا مشکل ہے اس لئے مثلاً سفر کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا کیونکہ اس کی تعیین و انضباط آسان ہے) یہی حال دیگر معاملات کا ہے۔

☆ قال الامام الشافعی رحمہ اللہ تعالی : إمن الناس علیّ فی الفقه محمد بن حسن ☆

اور اس کی تائید کیلئے ابن الہمام کے کلام میں غور کیجئے وہ اپنی کتاب ''تحریر'' میں لکھتے ہیں

''کسی حکم کی حقیقی علت وہ امر مخفی ہے جس کو ''حکمت'' کہتے ہیں اور اس کا وصف ظاہری علت کا مظنہ ہے نفسِ علت نہیں لیکن اصطلاح یہی بن گئی ہے کہ اسی کے اوپر علت کا اطلاق کر دیا جاتا ہے۔'' (نقلاً عن اصول الفقہ الاسلامی. محمد مصطفیٰ شلبی، ۲۳۰)

جیسا کہ بعض محققین احناف نے صراحت کی ہے یعنی خود ابن ہمام نے لکھا ہے کہ ''اصحاب مذاہب نے حکم کو وصف ظاہری کے ساتھ معلل کیا ہے نہ کہ علت حقیقی کے ساتھ اس اندیشے کے تحت کہ اس علت پر فروغ مذہب میں سے کسی فرع کے ذریعہ اعتراض نہ وارد کر دیا جائے۔'' (فتح القدیر للکمال ابن الہمام۔ ۵/۲۷۸)

یہی وجہ ہے کہ استہلاک مال کی صورت میں محض اس کی ذات کی وجہ سے ضمان نہیں آتا بلکہ اس کے تمام منافع کے فوت ہو جانے کے باعث ضمان آتا ہے، یہاں عین کو ان منافع کا قائم مقام بنا دیا گیا ہے۔ کتاب ''درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام'' لعلی حیدر میں ہے کہ:

''منافع'' منفعت کی جمع ہے اور وہ وہ فائدہ ہے جو کسی عین کے استعمال سے حاصل ہوتا ہے پس جس طرح مکان سے منفعت اس میں رہائش کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے اسی طرح چوپایوں سے منفعت ان پر سوار ہو کر حاصل ہوتی ہے۔''

نتیجہ یہ نکلا کہ:

منفعت ''حرکت'' (وسکون) کی طرح زائل ہو جانے والے اعراض میں سے ہے جو کہ معدوم ہیں اس لئے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ عقد اور معاملات کا محل قرار نہ پائیں لیکن شارع نے ان کو ضرورۃً ''موجود'' کا (اور اعراض کو اعیان کا) حکم دے دیا ہے اور یہ بات جائز قرار دے دی ہے کہ وہ عقود و معاملات کا محل قرار پا سکیں، اسی لئے ''منفعت'' عقود کے سلسلے میں ''عین'' کے قائم مقام ہو گئی ہے۔ (درر الحکام، متعدد مقامات)

پس منفعت ایک عرض ہے جو لگاتار دو زمانوں میں قائم نہیں رہ سکتی۔

اس سے ظاہر ہوا کہ منفعت کے دو لغوی معنی میں سے ایک معنی کی رو سے کسی شی کے فائدہ پر اکتفاء کرنا اس کی ''منفعت'' پر اکتفا کرنا ہوتا ہے۔ اس لئے کہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ''منفعت'' کا اطلاق شی نافع کی ذات پر بھی ہوتا ہے اور اس کے فائدے اور اس سے جو غرض مطلوب ہے اس

پر بھی ہوتا ہے۔ اور اس اکتفاء پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایسے دلائل بھی موجود ہیں جن کی رو سے منفعت کا ایک ظاہری وجود ثابت ہوتا ہے اور ان کے لئے ایک بدل متعین قرار دیا جاتا ہے اس کی طرف قرآنِ مجید کی آیت میں اشارہ ہے:

اٰبائکم و ابنائکم لا تدرون ایھم اقرب لکم نفعا...... علیما حکیما. (النساء:۱۱)

امام آلوسی نے اس کی تفسیر میں کہا ہے:

''اللہ تعالیٰ گویا یہ فرما رہا ہے کہ تمہاری عقلیں تمہاری مصالح کا احاطہ نہیں کرسکتیں، اس لئے تم نہیں جانتے کہ تمہارے اصول و فروع میں سے تمہارے وارث ہونے والوں میں کون تمہارے لئے زیادہ نافع ہے اس لئے میراث کی تقسیم کے معاملے میں اپنی عقول کے پسند یا ناپسند کو چھوڑ دو اور ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے یا ایک کو محروم کرنے کا ارادہ نہ کرو۔

اس صورت میں علامہ آلوسی کے بقول:

''نفع'' عام ہے خواہ دنیوی ہو یا اخروی، اور ایک کا دوسرے سے فائدہ اٹھانا مثال کے طور پر اس پر خرچ کرنے اور اس کی تربیت کرنے اور اس کی حفاظت کرنے کے ذریعہ ہوتا ہے، اور آخرت میں ان کا انتفاع شفاعت کے ذریعہ ہوگا۔ (روح المعانی: ۱۴/ ۲۲۸)

میں کہتا ہوں کہ اس طرح ''منفعت'' قرآنی تعبیر اور قرآنی استعمال کے لحاظ سے ''قابل عوض بالمال اور ''ناقابل عوض بالمال'' دونوں پر مشتمل ہے۔ لہٰذا اشیاء کا تصور کبھی بھی محض ان کی ذات کی وجہ سے نہیں کیا گیا بلکہ ان کے منافع ہی کی وجہ سے کیا گیا ہے اور منافع قابل عوض ہیں ان چیزوں کے ذریعہ جو ان کے قائم مقام ہوسکتی ہیں۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ کے قول ''و اثمھما اکبر من نفعھما......'' نفع محض ملکیت خمر پر مرتب نہیں ہو جاتا بلکہ اس کے پینے پر مرتب ہوتا ہے جیسے سرخی، چمڑی کی صفائی اور قوت باہ وغیرہ کا حصول۔ اور یہی حال ہے تمام چیزوں کا اس لئے کہ وہ چیزیں اپنے منافع ہی کی وجہ سے حاصل کی جاتی ہیں اور ان منافع ہی کے لحاظ سے ان کی قیمتیں رکھی گئی ہیں۔

لیکن نظری اور عقلی طریقے پر غور کریں تو سمجھ میں آتا ہے کہ:

جب منافع اپنی اہمیت کے لحاظ سے اور ایک انسان سے دوسرے انسان کے مقابلے میں

مختلف ہیں تو لازماً ان کی ثمنیت بھی غیر منضبط ہوگی لہٰذا منافع کو تَملُّک (ملکیت) کا سبب اور علت نہیں قرار دیا جا سکتا اور نہ عدم انضباط کی وجہ سے ان کو عوض کا محل قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس لئے اقامۃ السبب مقام السبب کے اصول پر رفع جہالت کی غرض سے منضبط (قابل انضباط) کو اس کا مقائم مقام بنا دیا گیا ہے تاکہ جملہ احکام ایک ہی میدان میں جاری رہ سکیں اور ایک لڑی میں پروے جا سکیں۔

پس جس طرح بلاشبہ یہ بات معلوم ہے کہ شارع نے نیت کا اعتبار کیا ہے اور اسی پر احکام کا مدار رکھا ہے اور اس تک پہنچنا ضروری قرار دیا ہے حالانکہ وہ غیر ظاہر (یعنی غیر محسوس) ہے جس کا نتیجہ عدم انضباط حکم ہے اس لئے ظاہر کو جو کہ منضبط (قابل انضباط) ہے کو نیت کا قائم مقام بنا دیا گیا۔ اس طرح ہم نیت کے الغاء (یعنی اس کو ناقابل اعتناء) قرار دینے کے لئے مجبور نہیں ہیں بلکہ اس کے قائم مقام کا اعتبار کرنا عین اسی کا اعتبار کرنا ہے۔

پس جبکہ متعاقدین کے درمیان عقود کے الفاظ ان کی نیتوں کا رخ بتانے کے لئے نیت کا قائم مقام ہوتے ہیں اور فاعل کی نیت بتانے کیلئے نیت کا آلہ قائم مقام ہوتا ہے اور اس کے ذریعہ خطاء اور عمد کے درمیان تفریق کی جاتی ہے اور اصل فعل اور اس کے سبب کے درمیان الفاظ کے ذریعہ تفریق ہوتی ہے تو یقیناً ان دلائل کی روشنی میں ایک شی کو دوسری شی کا قائم مقام بنایا جائے گا۔

یہی حال اہلیۃ کی تکمیل کا ہے یعنی ''اہلیۃ الاداء'' کا کہ اس میں عمر (۷ سال) کو کم عمری کے قریب مانا گیا ہے اور بلوغ کو کمال کا سبب مانا گیا ہے کمال عقل کی علامت کے طور پر، اور بلوغ کو جسمانی علامات کے ظواہر کے ساتھ متعلق کیا گیا ہے، اگر علامات کے ظہور میں دیر ہو تو عمر کو علاماتِ بلوغ کا قائم مقام قرار دیا گیا ہے، اور عدول کرنا ہے ظاہر منضبط سے اظہر کی طرف، اور اس کی مقدار فقہاء نے الگ الگ علاقوں اور خطوں کے لحاظ سے الگ الگ رکھی ہے۔ (یعنی بلوغ کی عمر کا تناسب ہر علاقے کا الگ الگ ہے)۔

لہٰذا ''منفعۃ'' نص کتاب سے بھی متقوم ہے اور لوگوں کے تعامل سے بھی، اور اشیاء سے جو اصل مطلوب منفعت ہے اس سے بھی ان کی یہی غرض ہے۔

لہٰذا اگر ہم یہ کہیں کہ شی کی منفعت ہی اصل شی ہے تو اس پر کوئی اشکال نہیں اور از روئے لغت اس کی گنجائش نکلتی ہے جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے۔

کیا آپ کو معلوم ہے کہ: ☆ قانونِ شریعت ہی کا دوسرا نام فقہِ اسلامی ہے ☆

لیکن یہاں ایک فقہی باریکی غور طلب ہے، ہمارے فقہاء متقدمین منفعت کو مال تسلیم نہ کرنے کی طرف گئے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ اس کو قابل ضمانت نہیں مانا ہے اس لئے کہ منفعت کا کوئی مثل نہیں ہے نہ صورۃً نہ معنیً۔

جہاں تک صورۃً عدم مماثلت ہے تو یہ واضح ہے البتہ معنیً بھی اس کا مثل نہ ہونا یعنی اس کی متبادل شی کا متعین نہ ہوسکنا یہ تسلیم نہیں ہے۔ اور امام زفرؒ نے اس کو مال قرار دیا ہے۔ اس کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: (تبیین الحقائق، ۱۲۱/۵، البدائع، ۲۶۶۳/۶، حاشیۃ النانوتوی علی الکنز، ص ۳۶۳، شرح الکنز للعینی، ۱۹۶/۲، درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام، ۴۴۰/۱، حاشیۃ الشلبی علی شرح الکنز، ص ۱۲۱)

اور عدم مماثلت صورۃً و معنیً کے لئے دیکھئے اصول شاشی، ص ۴۱۔

(یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہئے کہ) فقہ کی بہت زیادہ باریکیوں کا التزام بسا اوقات اصل مقصود کی خلاف ورزی کی طرف لے جاتا ہے حالانکہ وسائل سے قبل مقاصد کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ حالانکہ مبدأ (بنیاد) کا نظر انداز کر دینا ہی بسا اوقات عین بنیاد ہوتا ہے اور قاعدے سے خروج کرنا ہی عین قاعدہ ہوتا ہے چنانچہ میتۃ اور دم اور لحم الخنزیر کو حلال قرار دے دیا جاتا ہے۔ اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "غیلہ" کی اجازت دی، ضرورۃ بعض لوگوں کا خون مباح قرار دیا ایک زیادہ اہم مقصد کی خاطر۔ اس لئے عامۃ الناس کے حقوق کی حفاظت کی خاطر فقہی باریکیوں سے علیحدہ ہو جانا پڑتا ہے، کیونکہ لوگوں کے حقوق کی حفاظت اور ان کی مصالح کی تکمیل ہی شارع کا اصل مقصود ہے۔

اور مصلحت کی عرف کی اور حاجت کی رعایت (حاجت عموماً یا کبھی کبھی (۱) ضرورت کی جگہ لے لیتی ہے) کا تقاضا یہ ہے کہ فقہ کا اعلیٰ ذوق رکھنے والا متقدمین کے مقررہ قاعدوں ضابطوں سے نکلے (اور مقصد شرع پر نگاہ رکھے) اس کے متعلق مزید بھی کچھ ذکر کریں گے۔

پانچویں بحث:

مال کا معنی۔ لغت میں، مال، ہر شی ہے جس کے تم مالک ہو اور اس کی جمع اموال ہے۔ القاموس استعمال ہے۔ رجل مال یعنی کثیر المال شخص اور تمول الرجل۔ مالدار ہوگیا۔ اور مولہ غیرہ تمویلا۔ اس کو اس کے غیر نے مالدار بنا دیا۔ (مختلف الصحاح، ص ۶۴۹) اور مال کو مال اس لئے کہا

گیا کہ اس نے لوگوں کو اللہ کی اطاعت سے مائل کر لیا۔ (دستور العلماء، ج ۳، ص ۱۸۸) اور کہا گیا کہ مال۔ حیوان ہے اور عرب کے لوگ اکثر و بیشتر مال کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں اور کبھی کبھی مال کا اطلاق ہر اس چیز پر کرتے ہیں جس کا انسان مالک ہو حیوان ہو یا غیر حیوان۔ جاندار ہو یا غیر جاندار۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولا تؤتوا لسفہاء اموالکم. والذین فی اموالھم حق معلوم للسائل والمحروم. مال ان دونوں آیتوں میں ہر مملوک شی کو شامل ہے کسی شی کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ (الاقتصاد، ج ۱، ص ۱۰۹) اور مال کے معنی اصطلاح میں۔ مال، جس شی کی طرف انسانی طبیعت کا میلان ہو اور اس کا ذخیرہ کرنا تاوقت ضرورت ممکن ہو چاہے شی منقول ہو یا غیر منقول۔ (مجلۃ الاحکام، ج ۱، ص ۱۴۶) مال کی تعریف میں احناف نے اسی کو اختیار کیا ہے اور ان کے نزدیک شائع ہے اور اسی پر ان کے فقہاء قائم ہیں، پھر وہ لوگ اپنی مختلف تعریفات میں اموال، اعیان اور قابل ذخیرہ اور طبع انسانی کے لئے جاذب اور موجود کو کہتے ہیں۔ (حاشیہ ابن عابدین، ج ۴، ص ۵۰۱) میں حاوی قدسی سے مال کی تعریف منقول ہے کہ انسان کے علاوہ انسان کی مصالح کے لئے پیدا کی ہوئی شی جس کا ذخیرہ کرنا اور بالاختیار اس میں تصرف کرنا ممکن ہو۔ مال ہے۔ اور ابن عابدین کے حاشیہ میں درر سے مال کی تعریف میں تحریر ہے کہ مال وہ شی ہے جس میں خرچ کرنا اور اس خرچ کو روکنا پایا جائے۔ یا وہ شی موجود جس کی طرف طبیعت مائل ہوتی ہو اور اس میں خرچ اور عدم خرچ جاری ہو۔ (ردالمحتار، ج ۵، ص ۵۰) یا وہ شی جس کی طرف انسان کی طبیعت مائل ہوتی ہے اور اس کا ذخیرہ کرنا وقت ضرورت کے لئے ممکن ہو۔ (ردالمحتار، ج ۴، ص ۵۰۱)

اور مجمع الانہر میں مال کی تعریف ہے مال وہ عین ہے جس میں تنافس اور ابتذال جاری ہوتا ہے۔ (ردالمحتار، ج ۴، ص ۵۰۱) احمد نگری نے اپنے دستور میں اس کی تائید کی ہے کہ مال کی شان میں سے ہے کہ وقت ضرورت پر فائدہ حاصل کرنے کے لئے ذخیرہ کیا جائے۔ فائدہ حاصل کرنا شرعاً مباح ہو جیسا کہ ظاہر ہے یا مباح نہ ہو جیسے خمر اور خنزیر اگر اس سے انتفاع شرعاً جائز ہے تو وہ مال متقوم ہے اور اگر شرعاً انتفاع جائز نہیں ہے تو وہ مال غیر متقوم ہے پھر منفعت ملک ہے مال نہیں ہے۔ اور منافع مال متقوم نہیں ہیں کیونکہ تقوم۔ احراز کے بغیر حاصل نہیں۔ اور احراز بغیر بقاء کے نہیں۔ اور بقاء اعراض سے نہیں اور اگر اعتراض کیا جائے کہ منافع مال متقوم نہیں ہیں تو عقد اجارہ منافع پر کیسے صحیح ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اقامۃ العین مقامھا۔ عین کو منافع کی جگہ رکھنے کی وجہ

☆ امام مالک بن انس رحمۃ اللہ علیہ کی ولادت سن ۹۳ ہجری میں اور وفات ۱۷۹ ہجری میں ہوئی ☆

سے (الدستور، ج ۱،ص ۱۸۸) علاوہ اس کے یہ مشہور تعریف و توجیہ تمام فقہاء احناف کے نزدیک نہیں ہے بلکہ فقہاء متقدمین احناف سے اس کے علاوہ تعریف منقول ہے۔ امام محمد بن الحسن الشیبانی مال کی تعریف میں فرماتے ہیں کہ مال ہر وہ شی ہے جس کا انسان مالک ہوتا ہے چاہے وہ شی درہم یا دنانیر یا گیہوں یا جو یا اس کے علاوہ ہو۔ (العنایۃ بہامش، فتح القدیر، ج ۱،ص ۵۱۹، الطحطاوی، ج ۱، ص ۴۰۶) اور درر میں ابن عابدین سے منقول ہے کہ مال وہ شی ہے جس کی طرف انسان کی طبیعت مائل ہوتی ہے۔ اور اس میں بذل و منع جاری ہوتا ہے۔ (رد المحتار، ج ۵،ص ۵۰) مال کی یہ دونوں تعریفیں احراز اور عینیت وغیرہ کو مالیت کے لئے شرط نہیں بناتی ہیں۔ اور محمد بن الحسن نے مال کی تعریف میں مثال ذکر کرتے ہوئے اور غیر ذالک کا جو لفظ استعمال کیا ہے اس میں بڑی گنجائش ہے اور اس کا اطلاق۔ ہر اس شی پر ہوگا جو انسان کی ملک بنتی ہو، اور منافع ان اشیاء میں سے ہے جس پر ملک کا ثبوت ہوتا ہے یعنی شی مملوک سے ہے۔ اس لئے تعریف وسعت پیدا کرتی ہے اور درر کی تعریف بہت واضح ہے۔ اور شی مذکور میں سے کوئی مالیت کے لئے شرط نہیں۔

اور منافع کو اموال ماننا امام زفر بن الہذیل کا قول ہے اور امام شافعیؒ نے اسی کو لیا ہے۔ (فین الحقائق، ج ۵،ص ۱۴۱، حاشیہ النانوتوی علی الکنز،ص ۳۶۳، بدائع الصنائع، ج ۶،ص ۲۶۳۷، شرح الکنز للعینی، درر الحکام شرح مجلۃ الاحکام، ج ۱،ص ۴۴۰، حاشیۃ الشلبی علی شرح،ص ۱۴۱)

اور منافع کو مال نہ ماننے والے اپنے موقف پر مصر رہنے کے باوجود (کہ منافع ذخیرہ نہیں بنتے دو وقت میں باقی نہیں رہتے) اور محرز نہیں ہوتے۔ کہتے ہیں کہ شی کی مالیت اور تقوم میں فرق پایا جاتا ہے۔ مالیت کا ثبوت تو تمام لوگوں یا بعض لوگوں کے مال قرار دینے کی وجہ سے ہوتا ہے اور تقوم کا ثبوت لوگوں کے مال قرار دینے اور شارع کے مباح للانتفاع بہ بنانے سے ہوتا ہے۔ (درر الحکام، ج ۱،ص ۱۰۰) نقلا عن الحموی (ف) مال اس میں تنافس اور ابتذال جاری ہوتا ہے۔ اور شی کی صفت مالیت کا ثبوت تمام لوگوں کے مال قرار دینے سے ہوتا ہے یا بعض لوگوں کے مال قرار دینے سے ہوتا ہے اور شی کی قیمت کا ثبوت شریعت کی اجازت انتفاع سے ہوتا ہے۔ تو خمر مال ہے لیکن متقوم نہیں ہے۔ (حاشیۃ النانوتوی علی الکنز،ص ۴۳۷)

ان کے قول سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ لوگوں کا کسی چیز کو مال قرار دینا معتبر ہے۔ اور اس کی قیمت شریعت کی ہی جہت سے ہوسکتی ہے نہ کہ کسی اور جہت سے۔

☆ امام محمد بن ادریس شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا سن ولادت ۱۵۰ ہجری اور سن وفات ۲۰۴ ہجری ہے

مال کے لغوی معنی کی تحقیق:

اگر ہم مال کے لغوی معنی کی طرف نظر ڈالیں گے تو ہم اس حقیقت تک پہنچیں گے کہ اہل لغت ہر اس شی کو ''مال'' کہتے ہیں جس کا انسان مالک بنے۔

شئی: شئی کا معنی پہلے گزر چکا ہے۔ لغت میں اس کا اطلاق موجود ممکن اور واجب پر ہوتا ہے۔ پس ہر چیز جس کے بارے میں خبر دی جائے ''شئی'' ہے اور وہ معدوم و موجود دونوں کو شامل ہے۔ اور وہ شی جس کا تو مالک بنے اس کا موجود ہونا ضروری ہے۔ یا معدوم کا بھی مالک بن سکتا ہے۔ دونوں قول ہے۔

منفعت: اور منفعت پر بلا اتفاق ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ جیسا کہ ماقبل میں اس کی بحث گزر چکی ہے۔ اس لحاظ سے منفعت مال ہے۔

یہ بات اپنی جگہ صحیح ہے کہ ''شی'' اپنے استعمالِ عرفی اور وضع عرفی کے اعتبار سے صرف ''موجود'' ہی کو شامل ہوتی ہے۔ لیکن اس کا لغوی معنی معدوم کو بھی عام ہے اور اصطلاح تو معنی لغوی میں زیادتی یا کمی کے ذریعہ بنائی جاتی ہے۔ لیکن اس جگہ ہم نے نہ تو لغوی معنی میں اضافہ کیا ہے اور نہ ہی کمی کیا ہے بلکہ لفظ کو اس کی حقیقت لغویہ میں استعمال کیا ہے۔ نہ کہ حقیقت عرفیہ میں...... اگر یہ کہا جائے کہ فقہاء کا مال کو اس معنی میں استعمال کرنا اسے حقیقت عرفیہ یا حقیقت اصطلاحیہ کی شکل دے دیتا ہے تو ہم کہیں گے کہ:

یہ بات ثابت شدہ ہے کہ حقیقت استعمال و عادت کی دلالت سے ترک کر دی جاتی ہے اور تعیین باعرف تعیین بالنص ہی کے مثال ہوتی ہے۔ اور استعمالِ ناس صحیح ہے۔ اس پر عمل واجب ہے۔ (دیکھئے الاشباہ لابن نجیم، ۳۷۔ ۴۰، مجلۃ الاحکام، شرح منظومہ رسم المفتی، رسائل عابدین، ۱۰/۴۴) علاوہ ازیں ہمارے علماء سابقین نے مال کی جو تحدید، محوز، محرز لوقت الحاجۃ'' جیسی قیودات سے کی ہیں۔ میرا خیال ہے کہ ان کے پاس اس کی کوئی دلیل نہیں ہے اور ان کی تحدیدات سے لازم آئے گا کہ جو شی وقت حاجت کے لئے محرز نہ ہو سکے اسے مال قرار نہیں دیا جا سکتا ہے۔ نیز ہر وہ مالیت جس میں فساد جلدی سرایت کر جائے مال کی تعریف سے خارج ہو گی، حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

نیز ان کا مال کے معنی کی تحدید کرنا دقت و معقولیت پر مبنی ہے۔ اور یہ کہ اعراض ہیں۔ اس لئے کہ دو زمانوں میں اس کا قائم رہنا نہیں ہوتا ہے۔

نیز معاملہ کرتے وقت منافع ''منافع'' انسان کے پاس موجود نہیں ہوتے ہیں، بلکہ وقفہ وقفہ سے وجود میں آتے رہتے ہیں۔ ان فقہاء کے دلائل میں سے ایک دلیل وہ حدیث ہے جسے امام سرخسی نے مبسوط میں حضرت عمر و حضرت علیؓ سے نقل کی ہے کہ ان دونوں حضرات نے ولد مغرور کے بارے میں یہ فیصلہ فرمایا کہ وہ قیمت کے ذریعہ آزادی پائے گا، اور انہوں نے مغور پر ''عقر'' کے ساتھ باندی کی واپسی کو واجب قرار دیا۔ اور ان دونوں حضرات نے اس حقیقت سے واقف ہونے کے باوجود کہ مغرور نے اس باندی سے خدمت کی تھی، اور مدعی نے اپنے جملہ حقوق کا مطالبہ بھی کیا تھا مگر پھر بھی منفعت کی قیمت واجب نہیں کی اگر منفعت کی قیمت بھی مغرور پر واجب ہوتی تو ان حضرات کے لئے اس کے بیان سے سکوت کرنا جائز نہ ہوتا۔

اور عقر کا بیان خدمت کی قیمت کا بیان اس وجہ سے ہو پائے گا کہ مستوفی بالوطی (وطی کے ذریعہ حاصل کی جانے والی چیز) عین کے جزء کے حکم میں ہوتا ہے (یعنی اس صورت میں یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے عین ہی سے فائدہ حاصل کیا ہے۔ منفعت سے اس کا تعلق نہیں) اور اسی بنیاد پر شبہ کے وقت وطی کو متقوم قرار دیا جاتا ہے نہ کہ منفعت کو...... اور اس کا حاصل یہ ہے کہ منفعت مال متقوم نہیں ہے کہ اتلاف کی صورت میں اس کا ضمان واجب ہو۔ جیسے خمر اور میتہ کہ اتلاف کی صورت میں وجوب ضمان نہیں ہوتا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ کسی شی کے لئے صفت مالیت ''تمول'' کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے۔

تمول: اور تمول صیانتِ شئی اور وقتِ حاجت کے لئے اسے ذخیرہ کرنے کا نام ہے۔ اور منافع دو قوتوں میں باقی نہیں رہتے لیکن وہ اعراض ہیں جیسے ہی وہ عدم سے وجود میں آئیں اس لحاظ سے ان میں تمول کا تصور نہیں ہوسکتا۔ اور اس بنیاد پر منافع غرماء اور ورثہ کے حق میں ''متقوم'' نہیں ہوں گے مثلاً اگر کسی مریض نے اپنے ہاتھ سے کسی انسان کی اعانت کر دی یا عاریت کے طور پر کوئی چیز دے دی اور اس نے اس سے انتفاع کیا تو اس صورت میں یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس منفعت کی قیمت ثلث مال میں منہا کر دی جائے گی۔ اس کی علت یہ ہے کہ کسی شئی کا متقوم ہونا اسی وقت متصور ہوسکتا ہے جبکہ وہ

علم و فن میں حضرت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کا کوئی ثانی نہیں : (محدث ابوزرعہ)

شئی موجود ہو، کیونکہ معدوم کو ''متقوم'' سے موصوف نہیں کیا جاتا ہے اس لئے کہ معدوم ''شئی'' ہی نہیں ہوتی اور کسی شئی کے موجود ہونے کے بعد بھی اس کا ''تقوم'' اسی وقت ثابت ہوگا جبکہ اس کا احراز بھی ممکن ہو۔ اور وجود کے بعد احراز اسی صورت میں ہوسکتا ہے جبکہ دو وقتوں میں وہ شئی باقی رہ سکے، اور منفعت میں اگر وجود ہو بھی جائے تو اس کا احراز ممکن نہیں۔ اس لئے ''منفعت متقوم'' قرار نہیں پائے گی۔'' اور اسی اصول کی بناء پر ہم کہتے ہیں کہ منفعت میں 'اتلاف'' بھی متصور نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اتلاف کا عمل معدوم پر اثرانداز نہیں ہوتا۔ اور منفعت کے موجود ہونے کی صورت میں اس کا محل اتلاف ہونا باقی نہیں رہے گا۔ اور اثباتِ حکم تحقق سبب کے بغیر جائز نہیں ہوتا۔

عقدِ اجارہ کی صورت میں منفعت کو احراز وتقوم کے حکم میں تسلیم کرلیا جاتا ہے۔ یہ خلاف قیاس ہے۔ اور حاجت وضرورت کی بنیاد پر ''عین منتفع بہٖ'' کو منفعت کے قائم مقام کردیا جاتا ہے۔ اور اس طرح کی حاجت عدوان وتلف کی صورت میں نہیں پائی جاتی اس لئے حقیقت معتبرہ باقی رہے گی اور اس کے اعتبار سے تقوم و اتلاف معدوم ہوگا۔ (مبسوط سرخسی، ۱۱/۷۹) اور مولانا محمد عبدالحلیم بن محمد امین لکھنوی نے نور الانوار علی کشف الاسرار کے حاشیہ قمر الاقمار میں اس لسلہ میں حسب ذیل بحث کی ہے۔

''منافع عرض ہیں۔ اور ہر عرض دو زمانے میں باقی نہیں رہتا۔ پس منافع دو زمانے میں باقی نہیں رہیں گے، اور جو چیز باقی نہیں رہتی وہ محرز بھی نہیں ہوتی۔ لہٰذا منافع محرز نہیں ہوں گے۔ اور جو چیز محرز نہیں ہوتی۔ وہ متقوم بھی نہیں ہوتی۔ اس لئے منافع متقوم نہیں ہوں گے۔ اس کے برخلاف مال جوہر ہے، باقی رہنے والا ہے۔ اور متقوم ہے۔ اس لحاظ سے مال اور منافع میں کوئی مماثلت نہیں ہے۔ (قمر القمار، ۱۰/۶۲)

اور علامہ زنجانی شافعی نے ''تخریج الفروع علی الاصول'' میں تحریر کیا ہے:

> ''امام ابو حنیفہؒ نے اس سے انکار کیا ہے کہ منافع اپنی ذات کے لحاظ سے مال ہیں، جو اعیان کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ اور علمائے احناف کا خیال ہے کہ منافع کا حاصل وہ افعال ہیں جو اعیان میں شخص منتفع (فائدہ اٹھانے والا شخص) کے ذریعہ ان کے ساتھ مقصود کے مربوط ہونے کی وجہ سے پیدا

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرمایا کرتے کہ : امام مالک اور سفیان بن عیینہ نہ ہوتے تو حجاز سے علم رخصت ہوجاتا

ہوتے ہیں۔ جن کا اتلاف محال ہوتا ہے۔ اور وہ افعال جیسے وجود پذیر ہوتے ہیں ختم بھی ہو جاتے ہیں۔ اور اتلاف "بقاء" کے ختم کر دینے کا نام ہے۔ پس جس چیز کے لئے بقاء ہی نہ ہو اس کا اتلاف بھی متصور نہیں ہوگا۔ البتہ یہ الگ بات ہے کہ شریعت نے جوازِ عقد کے حق میں منافع کو اعیان کے درجے میں تسلیم کیا ہے۔ (تخریج الفروع علیٰ الاصول،/۲۲٦)

مگر اس کا رد کرتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ جب ہم حقائق کی طرف نظر ڈالیں گے اور غور وفکر کی راہ اختیار کریں گے تو اس حقیقت کو تسلیم کرنا پڑے گا۔ لیکن احکامِ شرعیہ حقائق عقلیہ پر مبنی نہیں ہوتی بلکہ ان کا مدار اعتقادات عرفیہ پر ہوتا ہے اور وہ معدوم جس کا ان حضرات نے تذکرہ کیا ہے وہ عرفاً وشرعاً مال ہے۔ اور احکام میں شرع وعرف کا حکم غالب ہوتا ہے۔ (تخریج الاصول علی فروع،/۲۲٦)

منفعت کو "مال" تسلیم کرنے کے سلسلہ میں قواعدِ اصولیہ کی وسعت پذیری:

اصحاب متون نے بیع معدوم کے عدمِ جواز پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چیز کی خرید وفروخت سے منع کیا ہے جو انسان کے پاس نہ ہو اور بیع سلم کی اجازت دی۔

اور یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ عقد کرتے وقت منفعت انسان کے پاس نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے مذکورہ حدیث کی رو سے بیع منفعت ممنوع ہوگی۔ اور نتیجتاً منفعت مال نہیں ہوگا۔ مگر علماء نے اس حدیث پر کلام کرتے ہوئے تحریر کیا ہے کہ:

"یہ حدیث مرکب ہے۔ حدیث النہی عن بیع مالیس عند الانسان" کی تخریج اصحابِ سنن اربعہ (ابو داؤد، نسائی، ترمذی، ابن ماجہ) نے عبداللہ بن عمرو بن العاص سے کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"لا یحل سلف و بیع". ولا شرطان فی بیع ولا ربح مالم یضمن ولا بیع مالیس عندک."

ترمذی نے اس حدیث کو "حسنِ صحیح" قرار دیا ہے۔

اور رخصت فی السلم والے جزء کی تخریج امام بخاری نے حضرت عبداللہ بن ابی اوفی کے واسطہ سے کی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکر اور حضرت عمر کے زمانہ میں گندم، جو کھجور اور کشمش میں سلم کا معاملہ کرتے تھے۔ (تعلیقات لکھنوی علی الھدایہ،۲/۷۶)

اور اس کے قریب حاشیہ الشرنبلالی علی الدرر میں ہے۔لیکن انہوں نے کہا ہے کہ حدیث کا یہ "ٹکڑا" اور خص فی السلم" حضرت ابن عباس کی اس حدیث سے ماخوذ ہے کہ جو شخص سلم کا معاملہ کرے اسے چاہئے کہ کیل و وزن اور مدت کی تعیین کرے۔

ان دونوں احتمالات.......... بیع مالیس عندالانسان کی نہی کا عموم حدیث سلم اور استصناع کے ساتھ خاص ہے۔ اس کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ سلم اور استصناع کا جواز "بیع مالیس عندالانسان" والی حدیث سے متصل ہے اس لئے کہ بیان صریح سے قبل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سکوت فرمانا خود ہمارے ائمہ احناف کے نزدیک بیان ضرورت کے اقسام میں سے ایک قسم ہے۔ پس آپ کا سکوت فرمانا اقرار و بیان سمجھا جائے گا اور اس اعتبار سے آپ کا دونوں عقدوں کو متصلاً ذکر کرنا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اقرارِ سکوتی کے لئے تاکید لفظی سمجھا جائے گا۔

اور جب اس کا علم نہ ہو کہ نہی عن بیع مالیس عندہ اور جواز سلم میں سے کون مقدم ہے اور کون مؤخر تو ہم مقارنت کا فیصلہ کریں گے۔ اور یہ کہنا کہ بیع مالیس عندالانسان کی ممانعت کا عموم عقد سلم اور استصناع کے جواز کے لئے ناسخ ہے۔ صحیح نہیں ہے کہ ان دونوں کے جواز پر اجماع ہو چکا ہے اگر چہ ان دونوں میں بھی معدوم کی بیع ہوتی ہے۔ اور جب ہم مقارنت یا اس کا فیصلہ کریں گے کہ ان دونوں عقد کا جواز "بیع مالیس عندالانسان کی نہی کے عموم سے پہلے تھا اور ان کا جواز عموم نہی کے بعد ہے تو اس طرح بیع مالیس عندالانسان کی نہی کا عموم سلم و استصناع کے ساتھ خاص ہو جائے گا اور اس طرح حدیث تخصیص کے بعد ظنی ہو جائے گی۔ اور ظنی ہونے کی بناء پر بار بار اس کی تخصیص جائز ہوگی جیسا کہ اصول فقہ میں مذکور ہے۔ اور اس کی تخصیص عرف خاص و اصطلاحی اور کسی معین شہر والوں کے عرف خاص کی وجہ سے ہوگی جیسا کہ ابن عابدین نے اپنے رسالہ "**نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف**" میں شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا ہے۔

اور اس کی نظیر وہ مثال بھی بن سکتی ہے جسے ابن عابدین نے اپنے مذکورہ بالا رسالہ میں ص ۱۱۹/۲۱۱) ذکر کیا ہے کہ فقہاء نے اس بات کی صراحت کر دی ہے کہ اگر کسی نے "عقد" میں ایسی شرط لگا دی جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے اور اس میں متعاقدین میں سے کسی ایک کا فائدہ ہے تو

اس شرط کی وجہ سے بیع فاسد ہو جائے گی۔ اور اس پر ان حضرات نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں آپ نے بیع اور شرط سے ممانعت فرمائی ہے، نیز قیاس کو بھی اپنا مستدل بنایا۔ البتہ اس سے ان چیزوں کا استثنا کیا ہے جس کی خرید و فروخت کا شرط کے ساتھ عرف جاری ہو جیسے جوتے کا اس شرط پر خریدنا کہ بائع اسے درست کر دیا کرے گا۔ منح الغفار میں لکھا ہے کہ اگر اس پر کوئی اعتراض کرے کہ جب شرط متعارف فساد بیع کا سبب نہیں ہے تو اس سے لازم آئے گا کہ عرف حدیث کے لئے فیصل ہو، تو عرض ہے کہ عرف حدیث کے فیصل نہیں ہے بلکہ قیاس کے مقابلہ میں اسے برتری حاصل ہے کیونکہ حدیث کا مفاد یہ ہے کہ چونکہ شرط کے ساتھ بیع کرنے کی صورت میں عموماً فریقین کے درمیان نزاع پیدا ہو جاتا ہے۔ اس نزاع کو دور کرنے کے لئے شرط کے ساتھ بیع کرنے سے روک دیا گیا۔ لیکن شرط متعارف کی صورت میں نزاع کا اندیشہ باقی نہیں رہتا تو گویا کہ عرف نے اس احتمال نزاع کو ختم کر دیا جو بیع الشرط کی صورت میں پیدا ہوتا۔ اس لحاظ سے عرف حدیث کے مفہوم کے موافق ہو گیا اور اب قیاس کے سوا کوئی مانع باقی نہیں رہا۔ اور قیاس کے مقابلہ میں عرف کو برتری حاصل ہے۔ اس لئے شرط متعارف فساد بیع کا سبب نہیں ہو گی۔ علاوہ ازیں مذکورہ نص سے جو مفہوم متبادر ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اس حدیث میں اس موجود کی بیع کو ناجائز قرار دیا گیا ہے جو عندالعقد بائع کے پاس موجود نہ ہو۔ نہ کہ معدوم کی بیع کو ناجائز قرار دیا گیا ہے۔ کیونکہ معدوم کے بارے میں نہیں کہا جاتا ہے۔ "لیس عندی" بلکہ اس کی تعبیر "لم یحدث" کے ذریعہ کی جاتی ہے۔ اس اعتبار سے معدوم کو نص کے عموم میں داخل کرنا قیاس و الحاق کے ذریعہ تو ہو سکتا ہے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ نص کا عموم اور اس کا لفظ معدوم کو بھی شامل ہے۔

اور جب اس طرح معدوم کو نص کے عموم میں داخل کیا گیا تو قیاس کو عرف عام کی وجہ سے بالاتفاق اور عرف خاص کی بناء پر بعض اصحاب کے نزدیک ترک کرنا جائز ہو گا۔ جیسا کہ بنائی کی اُجرت بنائی میں سے دینے کا مسئلہ ہے۔ مشائخ بلخ نے اسے جائز قرار دیا ہے۔ اس لئے کہ اس کی حرمت قیاس سے ثابت ہے نہ کہ نص سے اور عرف کی وجہ سے قیاس کا ترک کرنا جائز ہے۔ (ملاحظہ کریں مقالہ نگار کی تصنیف مشائخ بلخ، اور ابن عابدین کا رسالہ نشر العرف جو رسائل ابن عابدین، ۱۱۴/۲، ۱۱۵۔ پر مذکور ہے)

امام طحاوی کی شرح معانی الآثار میں بھی "حدیث النھی عن بیع مالم یقبض" پر

گفتگو کی گئی ہے۔ بعض علماء نے اسے غلہ کے ساتھ خاص کیا ہے اور بعض نے اسے عام رکھا ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہ اور صاحبین کی یہی رائے ہے۔ البتہ حضرت امام ابو حنیفہ نے مکانات و اراضی کی بیع کا مشتری کے قبضہ کرنے سے پہلے کا استثناء کیا ہے کیونکہ اراضی و مکانات منتقل نہیں کئے جاتے ہیں اس لئے انہوں نے عدم جواز کی علت ضمان پر نظر رکھتے ہوئے یہ حکم صادر فرمایا۔ پس منافع کی بیع کے جواز کے مسئلہ کو بعید قرار نہیں دیا جا سکتا اگرچہ منافع نہ تو مقبوض ہوتے ہیں اور نہ اصحاب منافع کے پاس موجود ہوتے ہیں۔ (معانی الآثار، ۲/۲۱۸۔ ۲۱۹)

مبارک ...... مبارک باد ...... مبارک

ممتاز عالم و دانشور، مایہ ناز اسکالر، فخرِ اہلِ سنت حضرت علامہ مفتی منیب الرحمٰن صاحب ہزاروی دامت برکاتہم العالیہ کا جامعہ کراچی کے شعبہ اسلامیات میں پی ایچ ڈی کے لئے داخلہ منظور ہو گیا ہے۔ چنانچہ اسلامی نظریاتی کونسل کے رکن، دارالعلوم نعیمیہ کے مہتمم، رویت ہلال کمیٹی کے چیرمین، مشیرِ وفاقی شرعی عدالت، و رکن صوبائی زکوۃ کونسل حضرت علامہ پروفیسر مفتی منیب الرحمٰن صاحب مدظلہم، دارالعلوم امجدیہ کے ایک سابق طالب علم و ممتاز اسکالر جناب ڈاکٹر جلال الدین نوری (چئیر مین شعبہ علوم اسلامی جامعہ کراچی) کے زیر چیرمینی اور "جامعہ کراچی کے مشہور زمانہ محقق و دانشور" جناب پروفیسر ڈاکٹر عبدالرشید صاحب کی شاگردی و نگرانی میں پی ایچ ڈی کی ڈگری کے حصول کے لئے اپنا باضابطہ تحقیقی سفر شروع فرما چکے ہیں، ہم حضرت قبلہ مفتی صاحب کو، جناب ڈاکٹر جلال الدین نوری صاحب کو اور نگران العلما جناب پروفیسر ڈاکٹر عبدالرشید صاحب کو اس مبارک اقدام پر مبارک باد پیش کرتے ہیں۔ اور مفتی صاحب کے ڈاکٹریٹ کی جلد تکمیل کے لئے دعاء گو ہیں۔ .... (ادارت)

اشاعتِ خاص .... اہلِ علم کے لئے خوشخبری

☆☆☆

مجلّہ فقہِ اسلامی کا شمارہ

شعبان المعظم ۱۴۲۴ھ / اکتوبر ۲۰۰۳ء

مغفرتِ ذنب نمبر

ہوگا

...... مغفرتِ ذنب پر ......

......ایک مفصل تحقیقی مقالہ ......

انشاء اللہ آئندہ شمارہ کی زینت ہوگا

چنانچہ دیگر مضامین اور سلسلے

شائع نہیں ہوسکیں گے۔

قارئین کرام نوٹ فرمالیں۔

(مجلسِ ادارت)