

حقوق و منافع کی خرید و فروخت

ڈاکٹر محمد محروس المدرس

(دوسری قسط)

جناب ڈاکٹر محمد محروس المدرس صاحب کے مضمون کی قسط اول مجلہ فقہ اسلامی شمارہ ستمبر ۲۰۰۳ء میں شائع ہوئی تھی۔ اس کی دوسری قسط ابھی موصول ہوئی ہے جو پیش خدمت ہے۔ (مجلس ادارت)

”عربی احکام کے لحاظ سے مذہب کے اصول میں وسعت پذیری“:

ابن عابدینؓ اپنے منظوم ”رسم المفتی“ میں فرماتے ہیں۔

والعرف فی الشرع له اعتبار، لذا علیه الحكم يدار.

یعنی شریعت میں عرف کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اسی بناء پر کبھی کبھی عرف پر حکم کا مدار رکھا جاتا ہے۔ ابن عابدین فرماتے ہیں: ”مصطفیٰ“ میں ہے کہ عرف و عادت اس چیز کا نام ہے جو عقل کی جہت سے نفوس میں جاگزیں ہو جائے اور فطرت سلیمہ اسے قبول کرے۔ اھ۔

”شرح تحریر“ میں ہے کہ عادت اس بار بار پیش آنے والی چیز کا نام ہے جس میں عقل کا

واسطہ نہ ہو۔

اشباہ و نظائر میں ہے: چھٹا قاعدہ ہے (العادة محكمة) (عادت فیصلہ کن ہے) اور اس کی بنیاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ ”ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن“ کہ جس چیز کو عام مسلمان بہتر جانیں اور اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے۔

معلوم ہونا چاہئے کہ عادت اور عرف کا اعتبار بہت سے مسائل میں کیا گیا ہے۔ حتیٰ کہ فقہاء نے اسے ایک مستقل اصل قرار دے دیا ہے چنانچہ فقہاء فرماتے ہیں۔ یتروك الحقيقة بدلالة الاستعمال والعادة“ یعنی استعمال اور عادت کے قرینہ سے حقیقی معنی کو ترک کیا جاتا ہے۔

اس کے بعد اشباہ میں ذکر کیا ہے کہ: عادت کا اعتبار اس وقت ہوتا ہے جب وہ بالکل عام ہو جائے یا کم از کم غالب ہو۔ اسی بناء پر بیع کے بارے میں فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر کسی ایسے شہر میں دراہم یا دانانیر کے عوض میں بیع کی گئی جہاں مختلف سکے رائج ہوں اور ان کی مالیت میں بھی فرق ہو تو وہ بیع شہر میں سب سے زیادہ مروج سکہ سے متعلق قرار دی جائے گی۔

سنت وہ فعل ہے جس کے کرنے کا مطالبہ غیر لازمی طور پر اس طرح ہو کہ کرنے کی تاکید ہو (اصول فقہ)

ہدایہ میں اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہی متعارف ہے لہذا جب مطلق بولا جائے یعنی بغیر قرینہ کے تو اسی متعارف کی جانب راجع ہوگا۔

علامہ بیرونی کی شرح مبسوط میں ہے: ”التابت بالعرف كالثابت بالخص“ یعنی عرف سے ثابت شدہ چیز نص سے ثابت شدہ امر کی طرح ہے۔

جاننا چاہئے کہ بہت سے ایسے مسائل جن کی صاحب مذہب مجتہد نے اپنے زمانہ اور عرف کی بنیاد پر صراحت کی تھی بعد میں اہل زمانہ کے فساد یا عموم ضرورت کی بنا پر ان میں تبدیلی پیدا ہو گئی۔ جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں کہ متاخرین نے تعلیم قرآن پر اجرت کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ اسی طرح کسی شخص کی صرف ظاہری عدالت پر اکتفاء نہ کرنے پر فتویٰ دیا گیا ہے۔ حالانکہ یہ باتیں امام ابوحنیفہؒ کی تصریحات کے خلاف ہیں۔

اسی قبیل سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ حاکم وقت کے علاوہ کسی دوسرے شخص کی طرف سے اکراہ جب پایا جائے تو اس کا بھی اعتبار کیا جائے گا۔ حالانکہ یہ بھی امام صاحب کے قول کے خلاف ہے۔ وجہ یہی ہے کہ ان کے زمانہ میں غیر سلطان کے لئے اکراہ کا امکان ہی نہیں تھا پھر فساد بڑھتا گیا اور غیر سلطان کی طرف سے بھی اکراہ کا تحقیق کثرت سے ہونے لگا۔ اسی بنا پر امام محمدؒ نے اس کا اعتبار اور متاخرین نے اس کے مطابق فتویٰ دیا۔ اور اسی سلسلہ کا ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ سماعی کو ضامن قرار دیا جائے۔ حالانکہ یہ مذہب کے اصول کے خلاف ہے۔ کیونکہ ضمان مباشر پر ہوتا ہے نہ کہ مسبب پر۔ لیکن فقہاء نے اہل زمانہ کے فساد کے پیش نظر سماعی کو ضامن قرار دینے پر فتویٰ دیا ہے۔ بلکہ زمانہ فرقة میں اس کے قتل کا فتویٰ دیا ہے۔

اسی سلسلہ کا ایک مسئلہ اچیر مشترک کو ضامن قرار دینے کا ہے۔

اور فقہاء کے یہ اقوال بھی اس زمرہ میں آتے ہیں کہ ہمارے زمانہ میں وصی کے لئے یتیم کے مال میں مضاربت جائز نہیں۔ اور یہ کہ یتیم کی جائیداد اور وقت کی جائیداد غصب کرنے والے کو ضامن قرار دیا جائے گا۔ اور اس کو ایک سال سے زیادہ مدت کے لئے مکان میں کرایہ دار نہیں بنایا جائے گا۔ اور زمینوں میں تین سال سے زیادہ کے لئے کرایہ داری نہیں کی جائے گی۔ حالانکہ یہ امور امام صاحب کے اصل مذہب کے خلاف ہیں۔ اصل مذہب میں نہ ضمان ہے نہ اجازت میں مدت کی تحدید ہے۔

انہیں مسائل میں یہ اصول بھی شامل ہے کہ قاضی اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ کر سکتا ہے۔
ورقہاء کا یہ فتویٰ بھی ہے کہ شوہر کو اپنی زوجہ کو سفر میں لے جانے سے روکا جا سکتا ہے۔ اگرچہ وہ
موت کا مہر مہجّل ادا کر چکا ہو۔ اور اس کی وجہ وہی فساد زمانہ ہے۔

یہ مسئلہ بھی اسی ذیل میں آتا ہے کہ اگر کوئی شخص عورت کے طلاق کی قسم کھانے کے بعد
یہ کہے کہ میں نے انشاء اللہ کہہ لیا تھا تو اس کا قول بغیر بیٹہ کے ناقابل قبول ہوگا۔ حالانکہ یہ ظاہر
ردایت کے خلاف ہے۔ اور وجہ اس کی وہی فساد زمانہ ہے۔

انہیں مسائل میں سے یہ بھی ہے کہ اگر عورت دخول کے بعد یہ دعویٰ کرے کہ ابھی اس کو
مہر مہجّل کا وہ حصہ نہیں ملا ہے جس کی تجلیل بطور شرط طے شدہ تھی تو عورت کا قول معتبر نہیں ہوگا۔
حالانکہ عورت قبضہ کا انکار کر رہی ہے اور مذہب کا قاعدہ یہ ہے کہ القول للمنکر یعنی قول منکر کا
معتبر ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ عادتاً عورت مشروط مہر مہجّل کی وصولیابی سے پہلے خود پردگی نہیں کرتی اس
لئے اس جگہ اس کا انکار ناقابل سماع ہوگا۔ ایسے ہی فقہاء فرماتے ہیں کہ شوہر یوں کہے کہ ”مکمل حل
علمی حرام“ ہر حال چیز میرے اوپر حرام ہے تو عرف کی بنیاد پر اس لفظ سے طلاق واقع ہو جائے
گی۔ مشائخ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں امام محمد نے اپنے دیار کے عرف کی بنا پر یہ فرمایا کہ
بغیر نیت کے طلاق نہیں پڑے گی۔ لیکن ہمارے عرف میں اس جملہ سے لوگ اپنی منکوحہ کی تحریم مراد
لیتے ہیں اس لئے طلاق واقع ہو جائے گی۔

علامہ قاسم نے مختارات النوازل سے نقل کیا ہے کہ اس پر فتویٰ ہے کیونکہ عرف کا استعمال
غالب ہے۔ اسی طرح اگر باپ دعویٰ کرے کہ اس نے جہیز کا سامان لڑکی کو بطور ملکیت نہیں دیا تھا تو
فقہاء نے اس کا مدار عرف پر رکھا ہے۔ حالانکہ قاعدہ ہے کہ تملیک اور عدم تملیک کے باب میں
مالک بنانے والے کا قول معتبر ہوتا ہے۔

عورت کے مہر مہجّل کے بارے میں عورت کا قول معتبر ہوتا ہے۔ حالانکہ منکر کے قول کا
اعتبار ہونا چاہئے۔ مزارعت کے معاملہ اور وقف کے مسائل میں ضرورت اور عموم بلوئی کی بنیاد پر
ہمارے زمانہ میں صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا جاتا ہے۔

امام محمد فرماتے ہیں کہ اگر شفع ایک مہینہ تک مطالبہ ملکیت کو مؤخر کر دے تو حق شفعہ ساقط
ہو جائے گا۔ اور مقصد یہ ہے کہ مشتری ضرر کا شکار نہ ہو۔

مستحب وہ امر ہے کہ جس کا کرنا ثواب اور نہ کرنے پر کوئی گناہ نہ ہو (اصول فقہ)

امام حسن بن زیاد کی روایت ہے کہ حرہ عاقلہ بالغہ اگر غیر کفو میں خود سے نکاح کر لے تو یہ نکاح صحیح نہیں ہوگا۔ علماء نے ضرورت کی بنا پر راستے کے کچھڑ کو معاف قرار دیا ہے۔ بیع بالوفاء، آرڈر، دے کر کسی چیز کا بیوانا، پانی کی مقدار کی تعیین کئے بغیر مشکیزہ سے پانی پینے، حمام میں رہنے کی مدت اور استعمال کئے جانے والے پانی کی مقدار بیان کئے بغیر حمام میں جانے، آنا اور روٹی بغیر وزن کئے ہوئے قرض لینے اور اس جیسے بہت سے مسائل کا فتویٰ دیا ہے اور سب کی بنیاد عرف پر ہے۔ ایشاہ میں اس قبیل کے بہت سے مسائل کا ذکر موجود ہے۔

علامہ ابن عابدین نے اس کے بعد فرمایا کہ ان تمام مسائل کے اصل احکام میں تغیر رونما ہوا اور اس تغیر کی وجہ یا تغیر زمانہ ہے یا ضرورت، یا عرف، یا حالات کے قرآن کی وجہ سے ایسا ہوا۔ حالانکہ یہ سب خارج عن المذہب ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر صاحب مذہب اس زمانہ میں خود موجود ہوتے تو وہ بھی یہی کہتے۔ اسی طرح اگر ان کے زمانہ میں یہ تغیرات رونما ہو چکے ہوتے تو وہ ان کے خلاف تصریح نہ کرتے۔ یہی وہ بنیاد ہے جس کی وجہ سے مجتہدین فی المذہب اور متاخرین میں سے نظر صحیح رکھنے والے علماء کو اس بات کی جرأت پیدا ہوئی کہ وہ صاحب مذہب کے ان اقوال کے خلاف رائے اختیار کر سکیں جو انہوں نے اپنے زمانہ کے عرف کی بنیاد پر اختیار کئے اور جن کی تصریح ظاہر روایت میں موجود ہے۔ جیسا کہ کل حل علی حرام کے بارے میں امام محمد کا قول اور مشائخ بلخ کا قول نقل کیا جا چکا ہے۔

ہدایہ کی کتاب الصوم میں ما یوجب القضاء والکفارہ کے ذیل میں یہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی شخص دانتوں میں چھسنے ہوئے گوشت کو کھال لے تو روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ اور اگر وہ گوشت مقدار میں زیادہ ہو تو روزہ ٹوٹ جائے گا۔ اور امام زفر فرماتے ہیں کہ دونوں حال میں روزہ ٹوٹ جائے گا۔ صاحب فتح القدر ہدایہ کے اس قول کے تحت فرماتے ہیں کہ مفتی کے لئے ضروری ہے کہ وہ پیش آمدہ واقعات کے اندر ایک گونہ اجتہاد کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اور لوگوں کے حالات سے واقفیت رکھتا ہو۔ یہ معلوم ہے کہ وجوب کفارہ کے لئے کمال جنایت کا پایا جانا ضروری ہے۔ اب یہ دیکھا جائے گا کہ دانتوں سے گوشت نکال کر کھانے والا کیا شخص ہے اگر اس کی طبیعت کو اس عمل سے گھن آتی ہو تو (اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا) امام ابو یوسف کے قول کو اختیار کیا جائے گا، اور اگر ایسا شخص ہے کہ اس پر اس عمل کا کوئی اثر نہیں پڑتا تو امام زفر کا قول اختیار کیا جائے گا۔

حرام وہ فعل ہے کہ جس کے نہ کرنے کا لازمی مطالبہ کسی دلیل قطعی سے ثابت ہو (اصول فقہ)

”تصحیح العلامة قاسم“ میں ہے کہ اگر تم یہ اشکال کرو کہ کبھی کبھی بغیر ترجیح کے بھی اقوال نقل

کر دیتے ہیں اور کبھی تصحیح کے باب میں اختلاف بھی کرتے ہیں (ایسی صورت میں کیا کہا جائے)

میں عرض کروں گا کہ ایسی صورت میں فقہاء کے معمول کے مطابق عمل کیا جائے گا۔

یعنی تغیر عرف لوگوں کے حالات اور ارفق بالناس، کا اعتبار کیا جائے گا۔ ایسے ہی جس چیز کا تعامل جاری ہو یا جس کی دلیل قوی ہو اس کو اختیار کیا جائے گا۔ اور اس طرح کے اعتبار سے زمانہ خالی نہیں رہتا۔ جس میں اس امتیاز کی صلاحیت نہ ہو وہ بری الذمہ ہونے کے لئے کسی صاحب تمیز کی

جانب رجوع کرے۔

علامہ قاسم کا یہ قول اور ابن عابدین کا قول ہمارے اس دعویٰ کی صریح دلیل ہے کہ عرف

جب تک مخالف شریعت نہ ہو اس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔ مخالف شرع عرف کی مثال میں ٹیکس

اور سود کو پیش کیا جا سکتا ہے۔ لہذا مفتی قاضی بلکہ مجتہد کے لئے بھی لوگوں کے حالات سے واقفیت

ضروری ہے۔ اس بنا پر فقہاء نے فرمایا ہے کہ جو شخص اہل زمانہ کے حالات سے واقف نہ ہو وہ جاہل

ہے اور ہم پہلے فقہاء کرام کا یہ قول نقل کر چکے ہیں کہ قضاء سے متعلق امور میں امام ابو یوسفؒ کے قول

پر فتویٰ دیا جائے گا کیونکہ ان کو قضاء کا عملی تجربہ تھا اور لوگوں کے حالات سے واقفیت حاصل تھی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ عرف عام کا اس وقت اعتبار نہیں کیا جائے گا جب اس سے کسی حکم

منصوص کا ترک لازم آئے۔ ہاں اس وقت عرف عام کا اعتبار کیا جائے گا جب اس سے نص کی

تخصیص لازم آئے۔ اور عرف خاص کا اعتبار ان دونوں موقعوں پر نہ ہو گا۔ عرف خاص کا اعتبار

صرف اہل عرف کے حق میں ہو گا۔ بشرطیکہ اس سے نہ کسی نص کا ترک لازم آئے نہ نص کی تخصیص،

اگرچہ وہ ظاہر الروایۃ کے خلاف ہو۔ اس کی مثال وہ الفاظ ہیں جو یمین کے سلسلہ میں رائج ہیں۔ یا

بیچ و ابارہ وغیرہ کے معاملات میں جو عادت رائج ہے۔ یہ الفاظ اور معاملات ہر شہر میں اس شہر کی

عادت اور عرف کے مطابق جاری ہوتے ہیں۔ اور ان الفاظ و معاملات سے وہی مراد لیا جاتا ہے جو

عادت میں جاری ہے۔ عرفی الفاظ اصطلاحی حقیقت میں اس کی وجہ سے معنی اصل مجاز لغوی کی طرح

ہو جاتا ہے۔ (شرح منظومہ رسم المفتی، ۱/۴۴، ۴۸، من مجموعہ رسائل ابن عابدین)

پھر ابن عابدین نے اپنے رسالہ ”نشر العرف“ میں کہا کہ عادہ منکرہ کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ عرفیہ عامہ، ۲۔ عرفیہ خاصہ جیسے ہر جماعت کی اپنی اپنی اصطلاح، ۳۔ عرفیہ شریعیہ جیسے

مکروہ تحریمی وہ فعل ہے جس کے کرنے سے عبادت ناقص ہو جاتی ہے اور کرنے والا گناہ گار ہو جاتا ہے

عرف کی بھی دو قسمیں ہیں۔ (۱) عملی، (۲) قولی۔

قولی بالاتفاق عام کے لئے مخصوص ہے۔

پھر کہا کہ عرف کی دونوعیں ہیں عام و خاص۔ اور ان میں ہر ایک دلیل شرعی کے یا کتب ظاہر روایت کی نصوص کے موافق ہوگا یا نہیں۔ اگر موافق تو کوئی بات نہیں ورنہ پھر دو صورت ہے یا تو عرف دلیل شرعی کے خلاف ہوگا یا مذہب حنفی کی نصوص کے۔ اگر عرف دلیل شرعی کے خلاف ہو تو ایک صورت یہ ہے کہ عرف دلیل شرعی کے ہر اعتبار سے مخالف ہو عرف کی وجہ سے نص شرعی کا ترک لازم آتا ہو ایسی صورت میں عرف کو رد کرنے میں کوئی شک نہیں جیسے لوگوں کا عرف صریح محرمات میں مثلاً سود میں شراب پینے اور ریشم پہننے میں اور اگر عرف دلیل شرعی کے خلاف ہو لیکن بالکلیہ نہیں۔ دلیل شرعی عام ہو اور عرف اس کے بعض افراد کے خلاف ہو یا یہ کہ دلیل قیاس ہو تو عرف معتبر ہوگا بشرطیکہ عام ہو۔ کیونکہ عرف مخصوص بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو چھوا جاسکتا ہے۔ جیسا کہ فقہاء نے استحنا ع، دخول حمام، اور شرب من السقاء کے مسائل میں اس کی صراحت کر دی ہے۔ اور اگر عرف خاص ہو اس کا اعتبار نہیں ہوگا یہی مذہب حنفی ہے لیکن بہت سارے لوگوں نے عرف خاص کے اعتبار کا فتویٰ بھی دیا ہے پھر ابن عابدین فرماتے ہیں کہ استحنا ع کو جائز کرنا نہی عن بیع ما لیس عند الانسان والی کا تخصیص ہے یہ اس نص کا بالکلیہ ترک نہیں کیونکہ استحنا ع کے علاوہ دوسرے معاملات میں ہم اس حدیث پر عمل کرتے ہیں پھر علامہ شامی نے ایک شہر کے عرف خاص کے بارے میں گفتگو کی جیسے بکر کی اجرت اور جیسے اہل بخاری کا تعامل قرض دینے والے استیجار کے باوجود قرض، مگر اتنا ہی قرض جس سے حاجت پوری ہو جائے اور وہ اجرت کی مقدار سے بڑھنے نہ پائے اور کہا یہ چیز عرف عام نہ ہونے کی وجہ سے اپنی اصل پر باقی رہے گی۔

پھر کہا اگر تم اعتراض کرو کہ امام ابو یوسف سے تو اشیاء منصوصہ میں بھی عرف کا اعتبار منقول ہے اور اس کی مثال ربا الفضل میں اصناف ستہ سے دی جائے یہاں تک کہ سونے میں تسادی بالکلیں کو اور گیبوں میں تسادی بالوزن کو جائز قرار دیا۔ لوگوں کے عرف کے وقت یہ تو ایسے عرف کا اتباع ہے جس سے نص کا ترک لازم آتا ہے لہذا امام یوسف کے نزدیک بعض ایسی چیزیں بھی جائز ہوں گی جو ربا کو جائز کرنے کے مشابہ ہو اگرچہ نص کے مخالف ہوں اس اعتراض کے جواب میں

مکروہ تنزیہی وہ فعل ہے کہ جس کا کرنا شریعت میں پسند نہ کیا گیا ہو اور اس سے چنانہتر وثواب ہو

میں کہوں گا۔ (ابن عابدین)

امام ابو یوسف کی یہ مراد ہرگز نہیں وہ تو صرف نص کی علت عادت کو قرار دینا چاہتے ہیں ان کی مراد صرف یہ ہے کہ گیبوں، جو، کھجور، نمک کو کیلی اور سونے چاندی کے وزنی ہونے کی صراحت حدیث میں اس لئے کی گئی کہ یہ چیزیں اس زمانہ میں ایسی ہی تھیں گویا اس وقت کی نص کا مدار بھی عادت ہی پر ہے یعنی اگر اس وقت سونے کے ناپنے اور گیبوں کے تولنے کا رواج رہا ہوتا تو نص اسی کے موافق وارد ہوتی۔ چونکہ بعض کے کیلی اور بعض کے وزنی ہونے کا مدار عادت ہی پر ہے لہذا عادت ہی منظور الیہ ہے پس جب عادة بدل جائے گی تو حکم بدل جائے گا لہذا نئی تغیر پذیر عادت کا اعتبار کرنے میں نص کی مخالفت نہیں بلکہ نص کی اتباع ہے۔ ابن ہمام کا ظاہری کلام بھی اسی روایت کو ترجیح دیتا ہے اور اسی بنیاد پر ابن عابدین کی بات بھی ہے لہذا اگر درہم کی درہم سے بیع ہونے لگے اور عدد کے ساتھ اس کا قرض چلنے لگے اور یہی لوگوں کا عرف ہو جائے جیسا کہ ہمارے زمانہ میں ہے تو یہ نص کے خلاف نہیں ہوگا۔ اللہ تعالیٰ امام ابو یوسف کو جزاء خیر دین اس زمانہ کے لوگوں کی طرف سے کہ انہوں نے ربوا کا ایک بڑا دروازہ ان کے حق میں بند کر دیا۔ اور ابن عابدین صاحب کتاب ”اخر الطریقۃ الحمدیۃ“ سے ان کا قول نقل کیا ہے۔ ”ولا حیلۃ فیہ الا التمسک بالروایۃ الضعیفۃ عن ابی یوسف“ یعنی اس باب میں ابو یوسف کی ایک کمزور روایت کو اختیار کرنے کے اور کوئی چارہ کار نہیں پھر ابن عابدین نے کہا کہ طرفین کے قول کو اپنانے میں اس زمانہ میں بڑا حرج واقع ہو گا پھر کچھ گزری ہوئی فروغ کا اور کچھ ان کے علاوہ کا ذکر کیا۔ ان میں ایک یہ ہے اس شخص کے مال کا دعویٰ اپنے ماتحت امرد کے بارے میں نہیں سنا جائے گا جو امرد کی محبت میں مشہور ہو جیسا کہ مولیٰ ابو السعد، تمر تاشی اور ربلی نے فتویٰ دیا ہے اور علامات کے پائے جانے کے وقت قتل وغیرہ میں متہم شخص کو قید رکھا جائے گا۔ اور لڑکوں اور غلاموں کے ہاتھوں سے ہدیہ قبول کیا جائے گا۔

پھر کہا کہ یہ تمام اور اس کے مثل اس بات کی واضح دلیل ہیں کہ مفتی کو جمود نہیں ہے۔ منقول پر ظاہر روایت کی کتب میں زمانہ اور اہل زمانہ کی رعایت کے بغیر۔ ورنہ بہت سے حقوق ضائع ہو جاتے اور اس کا نقصان نفع سے بڑھ جاتا۔ اس لئے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک شخص حکم شرعی کے بارے میں سوال کرتا ہے اور اس کی مراد و مقصد ہوتا ہے اس سوال کے ذریعہ نقصان پہنچانا۔ اگر ہم اس کے سوال کا جواب دے دیں جیسا کہ اس کا سوال ہے تو ہم بھی گناہ میں اس کے ہم شریک ہو

مباح وہ کام ہے جس کے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار دیا گیا ہو (اصول فقہ)

علمی و تحقیقی مجلہ فقہ اسلامی (۲۲۲) ذوالقعدة ۱۴۲۴ھ ☆ جنوری ۲۰۰۴ء
 بائیں گے اس لئے کہ وہ اپنے مقصد کو پانے میں ہماری وجہ سے کامیاب ہوا ہے۔

پھر کہا کہ ہمارے پیش کردہ دلائل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اشاہ نے عرف خاص کے ماننے سے جو انکار کیا ہے وہ ایسا عرف ہے جو نص شرعی کے متعارض ہے۔ لہذا اس وجہ سے قیاس کو ترک نہیں کیا جائے گا اور نہ اثر کو خاص کیا جائے گا بخلاف عرف عام کے اور عرف خاص جب صاحب مذہب سے منقول نص مذہبی سے متعارض ہو تو اس کا اعتبار ہے جیسا کہ اصحاب متون و شروح و فتاویٰ مذکورہ اور غیر مذکورہ فروعات میں اس پر عمل کئے ہیں۔

اور عرف خاص۔ قدیم اور حادث دونوں کو شامل ہوتا ہے عرف عام کی طرح۔ اور جو کچھ ہم نے دلائل میں پیش کیا ہے (یعنی ابن عابدین نے) اس سے قدیم میں مذکورہ عبارت کی وضاحت ہو جاتی ہے اور اس کی طرف ہم نے اشارہ کیا کہ مفتی اور قاضی کو مناسب نہیں ہے کہ ظاہر روایت پر فیصلہ کریں اور عرف کو چھوڑ دیں۔

پھر ذکر کیا کہ ہمارے علماء نے ایسے پھلوں کی بیج کو جائز قرار دیا عرف کی وجہ سے کہ ابھی کچھ ظاہر ہیں کچھ ظاہر نہیں۔ یعنی کچھ پھل آگئے اور کچھ پھل نہیں آئے۔ جب کہ ظاہر مذہب میں عدم جواز ہے۔ اور شمس الائمہ اٹھلوانی نے پھلوں اور بیگن، تربوز وغیرہ میں جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ اور کہتے ہیں کہ یہ اصحاب مذہب سے منقول ہے اور امام ابو بکر محمد بن الفضل بھی یہی فتویٰ دیتے تھے اور کہتے کہ میں موجود کو اصل مانتا ہوں اس عقد میں۔ اور جو اس موجود کو بعد پیدا ہوگا وہ اسی کے تابع ہوگا۔ اسی وجہ سے شرط لگاتے ہیں کہ موجود غیر موجود سے زیادہ ہونا چاہئے کیونکہ قلیل کثیر کے تابع ہوتا ہے۔

ادامام محمد سے مروی ہے کہ پھولوں کی بیج درخت میں جائز ہے۔ اور یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہے کہ تمام پھول ایک ہی مرتبہ یکبارگی نہیں کھلتے بلکہ ایک کے بعد دوسرا آتا ہے۔ اور شمس الائمہ السنحی نے کہا کہ میرے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ یہ بیج جائز نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ طریقہ اس وقت اختیار کیا جاتا ہے جب کہ ضرورت ہو۔ اور یہاں اس کی کوئی ضرورت ہی نہیں پھر ابن عابدین نے کہا میں کہوں گا کہ ہمارے زمانہ میں ضرورت کا تحقق یقینی ہے کیونکہ اکثر بائع مسائل سے ناواقف ہیں ہمارے زمانہ میں اور شاید کہ کوئی ایسا تاجر مل جائے جو اس جلیلہ کو جانتا ہو۔ اور تحقیق کہ اس کو ذکر کیا تاکہ اس کے ذریعہ اس دھوکے سے چھٹکارا مل جائے اور ممکن بھی نہیں کہ عالم ان کو بتا

خلافِ اولیٰ وہ کام ہے کہ جس کے کرنے میں قباحت کا ذکر ہو (اصول فقہ)

سکے کہ اس کو ضبط کرنا ان کے فہم سے باہر ہے۔ اور اگر اس کو سیکھ لیں تب بھی اس پر عمل نہیں کریں گے بلکہ ان کا عمل مردوجہ اور موردئی طریقہ پر رہے گا۔ امام فضیلی نے بہت صحیح کہا ہے کہ اس میں ان کی ایک عادت ہے اور لوگوں کی عادات کو ختم کرنے میں حرج ہے گویا ان کا نظریہ ہے کہ عادت کا بدلنا ممکن نہیں ہے لہذا ضرورت ثابت ہوگی۔

اور امام سرحسی کا نظریہ ہے کہ عادت کا بدلنا عقلاً ممکن ہے مذکورہ حیلہ کی روشنی میں لہذا ضرورت کا ثبوت نہیں ہوتا ہے اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ جو چیز عام طور پر ناممکن ہو اس کا کوئی حکم نہیں اگرچہ عقلاً ممکن ہو۔ اور امام فضیلی نے جو ذکر کیا وہ لوگوں پر آسانی پیدا کرتا ہے۔ البتہ جو اس حکم کا جانکار ہو اس کے لئے یہ عقد جائز نہیں۔ اس کے حق میں ضرورت نہ ہونے کی وجہ سے، (مراجعت نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف، ص/۱۱۷، ۱۲۰، ملخصاً من رسائل ابن عابدین) پھر ہم رجوع کرتے ہیں اس بات کی طرف کہ ان کے اہل زمانہ کے عرف میں منافع کو مال نہیں مانا جاتا تھا۔ اور نص کے عموم کی تخصیص عرف عام سے جائز ہے اور لوگوں کے معمول کی تصحیح کی رعایت میں فتویٰ دینا ظاہر روایت کو چھوڑ کر جائز ہے۔

اور روایت ضعیفہ جو امام زفر سے منقول ہے۔ اس کو راجح قرار دینا گزشتہ مباحث کی روشنی میں مناسب ہے کیونکہ مذہب کے اصول و قواعد اس کی گنجائش رکھتے ہیں۔

”بغیر امام کے قول اور بغیر ظاہر روایت کے فتویٰ دینے کے لئے مذہب کے قواعد کی گنجائش“:

ہمارے سامنے سابق فرع سے یہ بات تفصیل سے واضح ہو چکی ہے اور اس سلسلہ میں کچھ قاعدے ابن عابدین نے رسم المفتی میں بھی تحریر فرمائے ہیں اور ردالمحتار کے شروع میں بھی اور میں نے ان میں سے بعض کو اپنی کتاب ”مشارح تلخ من الحنفیہ“ میں بھی ذکر کیا ہے۔ اور ابن عابدین کی نشر العرف میں ہے، فرماتے ہیں: ”اور یہ بات بالکل کھلی ہوئی ہے کہ اس زمانہ میں طرفین کے قول میں بڑا حرج ہے جیسا کہ آپ کو ان منظورات کے لازم آنے کا علم ہو چکا ہے۔ آج عرف لوگوں کی عقلوں میں جاگڑیں ہو چکا ہے۔ چاہے عالم ہوں یا جاہل، نیک ہوں یا بد، لہذا اس سے تمام اہل زمانہ کا فاسق بنانا لازم آئے گا پس فتویٰ ابو یوسف کی روایہ پر متعین ہے پس عند اللہ جواز اور

گناہ سے چھٹکارا ہی ہونا چاہئے۔ یا عمل بالعرف پر بنا کرتے ہوئے یا ضرورت کی وجہ سے فقہاء کرام نے اس سے کم درجہ کی چیزوں کو بھی ضرورت کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے، پس اس طور پر جو چیز عامۃ الناس کے ذہن و عقل میں بیٹھ چکی ہے اور جس میں عالم جاہل اور نیک و بد میں کوئی تفریق نہیں ہے وہ یہ کہ منافع مال ہیں اور منقوم بھی ہیں۔ اور منافع کا لین دین میں اعتبار بھی ہے اور علی العموم اس کا معاوضہ لیا جاتا ہے لہذا لوگوں کے افعال کو صحیح بنانا بھی ضروری ہے اور جہاں تک ممکن ہو لوگوں کے افعال کو صحت اور درستگی پر محمول کرنا بھی ضروری ہے۔ لوگوں کے حالات اور ان کی ضروریات کا ساتھ دینے کے لئے، اور اسے اصول کی خلاف ورزی نہیں کہیں گے بلکہ یہی اصل الاصول ہے اور فرع سابق میں اس کا بیان آچکا ہے۔ پس فتویٰ زفر کے قول پر ہمارے زمانہ میں متعین نہیں یعنی کہ منافع کو اموال تسلیم کر لیا جائے اور اسی پر فتویٰ دیا جائے۔ غیر مذہب کو ترجیح دینے کے مقابلہ میں اسی کو اختیار کرنا زیادہ بہتر ہے۔ جیسا کہ سید علی حیدر صاحب درر الاحکام کی خواہش ہے۔

اور یہ عرف عالم جاہل نیک و بد سب کے ذہنوں میں بالکل راسخ ہو چکا ہے لہذا اس کا اعتبار نہ کرنے میں پورے زمانہ کی تفسیق لازم آئے گی اس لئے امام ابو یوسف کی اسی روایت پر فتویٰ متعین ہے۔ (اختصار عن نشر العرف لابن عابدین، ۱۱۴/۳، من مجموع رسالہ)

بہر حال جب عرف ظاہر روایت کے خلاف ہو تو ہم کہیں گے بات ابن عابدین ہی کی بات ہے۔ جاننا چاہئے کہ مسائل فقہیہ کا ثبوت یا تو صریح نص سے ہو گا جیسا کہ گزر چکا یا رائے اور اجتہاد سے ہو گا، دوسری قسم کے اکثر مسائل کی بنیاد مجتہد اپنے زمانہ کے عرف پر رکھتا ہے اگر ان کے زمانہ کا عرف اس کے خلاف ہوتا تو ان کا قول بھی برعکس ہوتا۔

اسی لئے فقہاء نے کہا کہ اجتہاد کی شرطوں میں ایک اہم شرط یہ بھی ہے کہ مجتہد لوگوں کی عادت سے اچھی طرح واقف ہو کیونکہ بہت سے احکام زمانہ کے اختلاف سے بھی بدلتے رہتے ہیں اہل زمانہ کا عرف بدلنے کی وجہ سے یا نئی ضرورتوں کے پیدا ہونے کی وجہ سے یا اہل زمانہ کے فساد کی وجہ سے کیونکہ اگر حکم پہلے ہی حال پر باقی رہے تو اس سے مشقت اور ضرر لازم آئے گا اور یہ شریعت کے بنیادی قواعد تخفیف، تیسیر دفع ضرر و فساد کے خلاف ہے اور یہ سب کچھ اس لئے ہے تاکہ عالم مکمل نظام بہترین احکام پر باقی رہے اسی لئے تم مشائخ کو دیکھو گے کہ انہوں نے بہت سی جگہوں پر مجتہد کی، ان نصوص کی مخالفت کی ہے جس کی بنیاد زمانہ کے عرف پر تھی اور ان کی یہ مخالفت اس یقین

کے ساتھ ہے کہ یہ فقہاء مجتہدین اگر اس زمانہ میں ہوتے تو یہ بھی وہی کہتے جو ہم کہہ رہے ہیں فقہی قواعد کو سامنے رکھ کر۔ اسی قبیل سے تعلیم قرآن کے استیجار کے جواز کا فتویٰ ہے اور اس جیسے دوسرے فتاویٰ ہیں کیونکہ معلمین کو جو وظائف صدر اول میں بیت المال سے ملا کرتے تھے وہ بند ہو گئے اگر معلمین بلا اجرت تعلیم میں مشغول ہوتے تو اس سے ان کا اور ان کے بال بچوں کا ضیاع لازم آتا اور اگر کسی پیشہ اور صنعت میں لگ جاتے تو اس سے دین اور قرآن کا ضیاع لازم آتا اسی لئے قرآن کی تعلیم پر اجرت کا فتویٰ دیا اور اسی طرح امامت اور اذان پر بھی حالانکہ ابو حنیفہ ابو یوسف محمد کا متفق علیہ مذہب عدم اخذ اجرت ہی ہے تاکہ قاضیوں کا فیصلہ بھی فتوے سے مل جائے لیکن ہمیں سلطان اور قاضی کی ضرورت نہیں لہذا علماء کی مبارک جماعت کی طرف سے اس کی ترجیح اور اس کی قبولیت کافی ہے، تمہارے اندر اس دور کے بڑے بڑے حنفی عملاء موجود ہیں لہذا ان کی ترجیح کافی ہے لوگوں کے عرف کی وجہ سے، ضرورت شرعیہ کی وجہ سے، حاجت کی وجہ سے اور تعامل کی وجہ سے اور ان میں سے ہر ایک سے ظاہر مذہب کو چھوڑ جا سکتا ہے۔ جب تک کہ ظاہر عین نص نہ ہو بلکہ ان مسائل کے قبیل سے جو جن میں اجتہاد کی گنجائش ہے اور ہمارا مسئلہ مجھو شے عنہا اسی قسم سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کا بیان آچکا ہے لیکن ان حالات میں یہ فتویٰ عین مذہب کو اختیار کرنے کے مترادف ہے کیونکہ صاحبین کے قول کو مزارعتہ کے باب میں حاجت ہی کی وجہ سے ترجیح دی جاتی ہے اور سترہ مسائل میں امام زفر کی رائے پر فتویٰ دیا جاتا ہے۔ اسی طرح فقہاء نے بیع شرب میں اہل بیع کے قول کو مستظلاً راجح قرار دیا ہے پھر یہ کہ کسی ایک شہر کے عرف خاص کا اعتبار کرنا بھی مذہب حنفی کا ایک قول ہے اور قول ضعیف پر ضرورت کے وقت عمل کرنا جائز ہے۔ (شذ العرف، ۲۰/۱۳۳)

پس تمہارا عرف عام کے بارے میں کیا خیال ہے اس کے قائل ہمارے بعض اصحاب ہیں ابن عابدین اپنے رسالہ رسم المفتی کی نظم میں فرماتے ہیں:

ولا يجوز بالضعيف العمل ولا به يجاب من عاليسئل
الا لعامل له ضرورة او من له معرفة مشهورة

یعنی قول ضعیف پر نہ تو خود عمل کرنا جائز ہے اور نہ ہی مسائل کو اس کے ساتھ جواب دینا جائز ہے۔ البتہ کسی عامل کے لئے جائز ہے اور ضرورت شرعیہ پیش آ جائے یا اس شخص کے لئے

امام محمد بن ادریس شافعی فرماتے ہیں: فقہ میں مجھ پر سب سے زیادہ احسان امام محمد بن حسن کا ہے

اختیار کرنا جائز ہے جس کو معرفت مشہورہ حاصل ہو۔ لہذا امام زفر کی رائے پر فتویٰ کا تقاضا ضرورت نہیں کرتی ہے لوگوں کے اعمال کو صحیح کرنا لغو ہونے بچانا بھی یہی چاہتا ہے اور قواعد میں گنجائش بھی ہے۔ اور اس لئے تاکہ مذہب حنفی لوگوں کی ضرورتوں کا ساتھ دے سکے اور حالات زمانہ سے دور نہ ہو اور ہم اپنی مراد کی تائید میں بہت ساری فروع کا ذکر بالتفصیل کر چکے ہیں۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ آپ جیسے لوگوں کی طرف سے امام زفر کی رائے کو ترجیح دینا قابل قبول ہوگا اور آپ حضرات کو معرفت مشہورہ حاصل ہے۔

”دلبعض فقہی تصریحات جن میں منافع کو مال تسلیم کیا گیا ہے“:

ہم نے جو منافع کو مال ماننے کا قول اختیار کیا ہے تو ہم نئے سرے سے مذہب میں شامل نہیں ہو رہے ہیں بلکہ فقہاء نے اپنے اپنے مواقع میں جو کچھ فرمایا ہے وہ اس عرف کی بنیاد پر ہے جو منفعت کو مال نہیں مانتا لیکن دوسرے موقعوں پر منافع کے لئے بدل کی تعیین بھی کی گئی ہے۔

اگر ایک طرف فقہاء نے منفعت کی معرفت کے مواقع کا ذکر کیا ہے جن کے ذریعہ اجارہ میں منافع کا عوض حاصل کیا جاسکے اور مندرجہ ذیل تین امور کے ذریعہ ان کی تحدید کی ہے۔

الف: مدت اجارہ کی تعیین مثلاً: رہائش اور زراعت

ب: عمل کی تعیین و ناظرہ مثلاً: کسی کپڑے کی سلانی اور رنگائی

ج: ارشادہ مثلاً: اس غلہ کو فلاں مقام تک منتقل کرنا۔

(اختیار: ۵/۲، الکنز یشرح المعنی، ۱۹۱/۲)

تو دوسری طرف ایسے منافع بھی ہیں جن کا عوض بغیر اجارہ کے بھی حاصل کیا جاسکتا ہے اور جنابیت کی شکل میں ان کا ضمان دلایا جاتا ہے۔ اور ان کی تحدید مذکورہ بالا طریقوں کے بغیر کی گئی ہے۔ مثال کے طور پر اگر کوئی شخص کسی کا دانت توڑ دے تو اس کا قصاص کا مسئلہ۔ اس میں دانت کے چھوٹے بڑے ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ کیونکہ سب کی منفعت یکساں ہے مدار حکم دانت کی منفعت پر رکھا گیا۔ اور ہر طرح کے دانت کی دیت بھی یکساں قرار دی گئی۔ اور وجہ وہی ہے کہ ان کے منافع میں بھی یکسانیت ہے۔ اس لئے منافع ہی کو مدار بنایا گیا۔ اور عوض دینے دلانے میں منافع ہی کا لحاظ رکھا گیا۔

اس کے برعکس اگر کوئی شخص کسی کے ایسے ہاتھ کو ظلماً کاٹ دے جو پہلے سے ناکارہ یا کستا

☆ یعنی لایزول بالک ☆ یعنی شک کی وجہ سے زائل نہیں ہوتا ☆ (فقہی ضابطہ)

ہوا تھا تو اس پر کسی طرح کا تاوان واجب نہیں ہوگا کیونکہ مقطوع امید کا حق اس صورت میں بشکل قصاص متعین ہے۔ اور یہ حق قصاص مال میں اس وقت بدل جائے گا جبکہ وہ اپنا حق قصاص چھوڑ کر مال پر مصالحت کر لے۔ اگر وہ مال کے ذریعہ مصالحت نہیں کرتا ہے تو پھر اس کا مال ہونا ساخط ہو جائے گا۔ (الاختیار، ۳۲/۵)

میں کہتا ہوں کہ قصاص مقتص کے اختیار کرنے کی صورت میں ”مال“ بن جاتا ہے۔ اور اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ جو لوگ منفعت کو مال مانتے ہیں ان کا یہ عمل شریعت کی نظر میں اور مذہب کی تصریحات میں قبول ہے۔ کیونکہ یہ مذہب میں موجود ہے اور مذہب کی تصریحات سے ماخوذ ہے۔

اگر کسی خاتون کی دونوں چھاتیاں کسی نے کاٹ دیں تو اس میں پوری دیت واجب قرار دی گئی ہے۔ اور وجہ اس کی یہ بتلائی گئی کہ شد بین کے بغیر دودھ نہیں رکھ سکتا۔ تو ان کے نہ ہونے سے ارضاع (شیر خورانی) کی منفعت یکسر فوت ہوگی۔ (الاختیار، ۳۸/۵)

ایسے ہی دونوں آنکھ ضائع کر دینے کی صورت میں پوری دیت کا وجوب اسی بنیاد پر ہے کہ دونوں آنکھوں کے نہ ہونے سے منفعت مکمل فوت ہوگی یا جمال مکمل طور پر ضائع ہو گیا۔ (الاختیار، ۳۸/۵)

نیز فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی کے نصیبن اور ذکر کو کاٹ دے یا پہلے ذکر کو کاٹے پھر نصیبن کو قطع کر دے تو اس پر دوہری دیت واجب ہوگی۔ کیونکہ قطع ذکر کے بعد بھی نصیبن کی منفعت باقی تھی اور وہ تھی منیٰ اور پیشاب کا امساک۔ اور اگر پہلے نصیبن کو کاٹ دیا پھر ذکر کو تو نصیبن کے عوض میں تو دیت واجب ہوگی اور ذکر کے عوض میں کسی عادل شخص کا فیصلہ معتبر ہوگا۔

وجہ یہ ہے کہ نصیبن کے کاٹ دینے سے وہ خصی ہو گیا۔ اور خصی کا ذکر قطع کرنے کی صورت میں ”حکومت عدل“ کا اعتبار ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نصیبن کٹ جانے کی وجہ سے اس کی منفعت تولید مختل ہوگی، تو وہ شل ہاتھ کے حکم میں ہو گیا۔

فرمایا کہ: جو اعضاء چار اجزاء پر مشتمل ہیں ان میں سے ایک ضائع کر دینے سے دیت واجب ہوتی ہے اور وہ اعضاء ہیں آنکھوں کی پلکیں اور بردنی ہیں۔ کیونکہ ان کے ضائع ہونے

سے جمال بھی پورے طور پر فوت ہو جاتا ہے اور جنس منفعت بھی۔ بردنی کی منفعت آنکھ کو تنکوں وغیرہ سے بچانا ہے۔ اگر صرف پلکوں کو کاٹا ہے اور ان میں بردنی (بال) نہیں ہے تو اس میں پورن دیت واجب ہوتی ہے۔ اور ایک پلک کاٹنے کی صورت میں رُبع دیت واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ دونوں مل کر ایک عضو کے حکم میں ہیں جیسے ناک اور مارن (ناک) کا (اگلا ملامم حصہ) مل کر ایک عضو ہے۔ ہر دانت میں دیت کا بیسواں ۱/۲۰ حصہ واجب ہوگا۔ اور اگر اکھڑا ہوا دانت اپنی جگہ پر دوبارہ جمادیا اور وہ اُگ آیا تو صرف مالی تاوان واجب ہوگا۔ یہی حال کان کا ہے کیونکہ وہ بھی منفعت اور جمال کے لحاظ سے اپنی پچھلی حالت پر لوٹ آتا ہے۔ لیکن اکھڑا ہوا کان دوبارہ جم نہیں سکتا۔ کیونکہ وہ رگوں اور پٹھوں کے ساتھ جڑ نہیں سکتا۔ تو اس کا اگنا نہ اگنا دونوں برابر ہے۔ حتیٰ کہ اس دوبارہ جنے ہوئے کان کو کوئی شخص اکھاڑ دے تو اس پر کوئی تاوان نہیں۔

اگر کسی شخص کے مار کی وجہ سے کسی کا دانت سیاہ پڑ جائے یا سرخ یا پیلا ہو جائے تو اس میں پورا تاوان واجب ہوگا کیونکہ سیاہ پڑ جانے کے بعد اس کی منفعت فوت ہوگی۔ کیونکہ اب وہ چھڑ جائے گا اور اس سے اس کا جمال پورے طور پر فوت ہو جائے گا۔

اور اگر دانت پیلا پڑ جائے تو امام ابوحنیفہؒ سے اس سلسلہ میں ”حکومت عدل“ کا قول منقول ہے۔ کیونکہ پیلا پڑ جانے کی منفعت کو بالکل زائل نہیں کرتا ہاں منفعت میں نقص ضرور پیدا کر دیتا ہے۔ لہذا ”حکومت عدل“ (کسی عادل شخص کا فیصلہ) معتبر ہوگا۔

ڈاڑھی سے بھی کامل جمال حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ سماء دنیا کے ملائکہ یوں کہتے ہیں۔ ”سبحان من زین الرجال بالحنی والنساء بالذواب“ پاک ہے وہ ذات جس نے مردوں کو ڈاڑھیوں سے اور عورتوں کو زلفوں سے مزین کیا۔ حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے سرمونڈ دینے کی صورت میں جبکہ دوبارہ بال نہیں نکلا پوری دیت واجب قرار دی۔ امام ابو جعفر ہندوانی ڈاڑھی کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ڈاڑھی مونڈ دینے کی صورت میں دیت اس وقت واجب ہوگی جبکہ ڈاڑھی بھری ہوئی ہو اور اس سے جمال پیدا ہوتا ہو۔ لیکن اگر ڈاڑھی میں صرف لٹیں ہوں اور ان سے جمال نہ پیدا ہوتا ہو تو کچھ واجب نہیں۔ اور اگر ڈاڑھی اتنی بکھری ہوئی نہ ہو کہ نہ اس سے جمال پیدا ہوتا ہو نہ عیب پیدا ہوتا ہو تو اس میں ”حکومت عدل“ کا اعتبار ہوگا۔

بیع حقوق

حقوق کی چند قسمیں ہیں: حقوق مالی، اور حقوق غیر مالی، اور کچھ حقوق کو مال قرار دینا اور دوسرے حقوق کو مال قرار نہ دینا، ہم نے جہاں تک غور کیا ہے یہی نصوص شارع کا تقاضا ہے اور یہی عام لوگوں کا عرف اور (تعامل) ہے۔

یہی وجہ ہے کہ حق دین کو مالی حق مانا گیا ہے کیونکہ شارع نے اُس کو یہی حیثیت دی ہے۔ (بقرہ: ۲۸۲)

اور یہی حال عرف اور تعامل کا ہے (بلکہ) اس پر ان کا اجماع ہے اور عقل کا بھی یہی تقاضا ہے۔ اسی طرح متاخرین نے ذیل کے حقوق کا اعتبار کیا ہے جیسے: حق تصرف فی الاراضی الامیریہ (امیر کی طرف سے بطور جاگیر عطا کی ہوئی اراضی) اس کو بھی ایسا حق مانا گیا ہے کہ جس کا عوض لینا جائز ہے اسی طرح تنازل وغیرہ ہے۔

اسی طرح وظیفہ عامہ سے تنازل کو قابل بدل حق تسلیم کیا ہے اور اسے جائز مانا ہے۔ تو یہ تمام چیزیں اور اس جیسی دیگر چیزیں عمل میں آچکی ہیں اس لئے کہ عرف، حاجت اور ضرورت نے ان کو جائز قرار دے دیا ہے۔ اور اس کے لئے مجبور کر دیا ہے۔

اور جہاں اہل علم کی اس تقسیم کا تعلق ہے کہ وہ حقوق کو مجردہ اور غیر مجردہ میں تقسیم کرتے ہیں اور حقوق مجردہ کو بلا بدل ساقط کر دیتے ہیں اور دوسرے کو ساقط نہیں کرتے بلکہ اسے منتقل کر دیتے ہیں تو یہ تقسیم اعتباری ہے، اور اس کو کہاں تک اور کب تک ”مجردہ“ کا نام دیا جائے گا حقیقت میں تو یہ منتقل ہوتے ہیں، جب وہ زمین جس پر حق مرتب ہو رہا تھا اس کے مالک کے حوالے کر دی گئی اور اس میں کسی دوسرے کا کوئی حق نہ تھا تو گویا زمین پورے طور پر اس کی ہو گئی اور اس کے تمام حقوق بھی اس کی طرف منتقل ہو گئے اور ساقط کرنے سے (دوسرے سے) یہ حقوق ساقط بھی ہو گئے لیکن حق کا اسقاط بذات خود نہیں ہوا (زمین کے تابع ہو کر ہوا ہے) ورنہ (اگر ہم یہ نہ تسلیم کریں) تو وہ حق موجود ہے زائل نہیں ہوا ہے۔ اور نہ ساقط کرنے سے ساقط ہوگا۔

اس سلسلے میں نہ نصوص مذہب مانع ہیں اور نہ اس کے قواعد جیسا کہ ہم منافع کے بیان میں ثابت کر چکے ہیں کہ حقوق کو مال تسلیم کرنا جائز ہے اور آمدنی کی غرض سے اس کو فروخت کرنا یا اس سے مسلسل نفع کمانا یا اسے کسی مالی مطالبے کے عوض دوسرے کی طرف منتقل کرنا۔

اس کے علاوہ حقوق کا سمیٹنا اور جمع کرنا کبھی سمیٹنے کے مستند طریقوں سے بھی ہوتا ہے اور کوئی فکر جب مدون ہو جائے تو ہم یہ نہیں کہیں گے کہ یہ فکر بذات خود فروخت ہو رہی ہے بلکہ جب وہ فکر قلمبند کر لی جاتی ہے اور مدون ہو جاتی ہے تو اس کا کاغذ پر مدون ہو جانا مدون کے حسب منشاء اسے فروخت کرنے کا جواز پیدا کر دیتا ہے۔

اب آپ چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ یہ اجرت ہے اس کے عمل اور اس کی محنت کشی کی اور معاوضہ ہے اس کے اس گھرے رہنے اور اس نتیجے تک پہنچنے کی خاطر خود کو پابند رکھنے کا جیسا کہ مدرس قرآن مجید کی اجرت کا جواز متاخرین اسی اصول سے نکالتے ہیں، اسی طرح عام لوگوں کی ضروریات پورا کرنے کی خدمت پر مامور شخص کا معاوضہ یا مفتی اور قاضی کی اجرت کا معاملہ ہے کہ مفتی قنّاوی لکھنے کی خاطر ایک مقام پر بیٹھے رہنے کا پابند ہے اور قاضی بھی محکمہ کے تقاضوں کی وجہ سے پابند ہے اور یہی حال مفکرین و موجدین کا ہے کہ ان کو بھی اپنے افکار و خیالات کو مدون کر کے انہیں حسب منشاء فروخت کرنے کا حق حاصل ہے۔

اگر یہ لوگ (اپنے مدونہ مجموعے کے) متعدد نسخے تیار کریں گے (اور انہیں فروخت کریں گے تو یہ فروخت (درحقیقت) ان نسخوں کی ہوگی اور اس پر زمانہ قدیم سے بلاد اسلامیہ میں عمل ہے۔

لیکن جہاں تک مؤلف و مصنف کے حق کا تعلق ہے اس کے افکار اور اس کے دلائل کے لحاظ سے اور ان کو محفوظ نہ کرنے کی صورت میں جو نقصان اسے لاحق ہو سکتا ہے تو یہ اس کا قابل ضمان حق ہے جس میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں تا وقتیکہ عرف اس طور پر قائم ہو جیسا کہ ہم لکھ چکے ہیں، اصول اور قواعد میں اس کی گنجائش موجود ہے۔ بلکہ مذہب کی بعض نصوص اس پر صراحت بھی دلالت کرتی ہیں۔ مثال کے طور پر:

(الف) کسی کے زنان خانے میں جھانکنا آدمی کی عدالت کو ساقط کر دیتا ہے، عام حالات میں آدمی کا یہ حق ہے کہ وہ اپنے گھر میں محفوظ رہے خاص طور پر اس کی مستورات (پردے) میں رہیں۔ اسی حق کے ضائع کرنے کو شریعت نے ایک دوسری چیز کے بالمقابل قرار دیا ہے کہ مسلمان کے حقوق میں سے ایک حق اس کے عوض میں ساقط کر دیا یعنی اس کی ”عدالت“ ساقط کر دی۔

☆ ماجاز لغذ ر بطل بزوالہ ☆ جس کا استعمال عذر کی وجہ سے جائز ہو عذر ختم ہوتے ہی جواز بھی ختم ہو جائے گا

یہ واضح دلیل ہے حقوق کا اعتبار کرنے اور اسے دیگر حقوق کے مقابلے میں رکھنے کی۔

(ب) شریعت نے طلاق قبل الدخول کی صورت میں نصف مہر لازم کیا ہے یہ اس حق کی قیمت ہے کہ جو اس کے لئے اب سے پہلے جائز نہیں تھا اور اب نکاح کے ذریعہ حاصل ہو گیا تھا اور عورت کی اس ناگواری کا عوض ہے جو اسے اس خبر سے پہنچی ہے۔

(ج) متاخرین نے ”بدل الخلو“ (پگڑی کو اوقاف میں جائز قرار دیا ہے اور اسے دوسرے کو فروخت کرنا جائز قرار دیا ہے۔

(د) جنین جو کسی ماں کے پیٹ سے کسی ضرب کے نتیجے میں ضائع ہو جائے تو ضارب کی عاقلہ پر اس کا حق آتا ہے۔ اس لئے کہ ولادت تک بچے کو پیٹ میں رکھنا عورت کا شرعی اور ثابت حق ہے اس کے ساتھ جب زیادتی ہوئی تو شریعت نے اس کا ایک مقابل اور بدل تجویز فرمایا جو کہ خلاف قیاس اور خلاف معمول اہل جاہلیت ہے۔

(قاعدہ یہ ہے کہ) جس نے کسی (حاملہ) عورت کو مارا اور اس سے مردہ بچہ ساقط ہوا اس کی وجہ سے ضارب کی عاقلہ پر پچاس دینار ادا کرنا لازم ہوگا بچہ خواہ لڑکا ہو یا لڑکی۔

قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ اس پر کچھ بھی واجب نہ کیا جاتا کیونکہ اس ضرب سے قبل بچہ کی زندگی یا موت کے متعلق کوئی علم نہیں اور ظاہر کے تقاضے سے کسی پر کچھ لازم نہیں کیا جاسکتا (یعنی یہ کہنا کہ ظاہر یہی ہے کہ وہ اس تعدی سے قبل زندہ ہوگا۔“ کسی کے ذمہ کوئی تاوان واجب کرنے کے لئے کافی نہیں) لیکن یہاں قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے اس واقعہ کی وجہ سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک مقدمہ پیش ہوا کہ ایک عورت نے اپنی سوکن کے ایک لکڑی ماردی تھی، نتیجتاً اس کے پیٹ سے مردہ بچہ ساقط ہوا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ضاربہ کی عاقلہ پر ایک غلام یا باندی یا اس کی قیمت ادا کرنا لازم قرار دیا جو کہ پانچ سو ہوئی تھی، اس واقعہ میں یہ وضاحت نہیں طلب کی گئی تھی کہ بچہ لڑکا تھا یا لڑکی۔ دوسرے یہ کہ جنین کے متعلق ذکری انٹھی کا پتہ لگانا دشوار بھی ہوتا ہے اس لئے دفع حرج کی خاطر اس کا اعتبار ختم کر دیا گیا۔

اور ایک روایت میں یہ ہے کہ اس (مضروبہ) عورت نے مردہ جنین ساقط کیا اور پھر خود بھی مر گئی۔ اس پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ضاربہ کی عاقلہ پر دیت اور بچہ کا مالی عوض لازم

فرمایا۔ یہ واقعہ المغنی (لابن قدامہ) میں ذکر کیا گیا ہے، اس میں یہ بھی ہے کہ جنین کے پچا نے یہ عرض کیا کہ اس کے (سر پر) بال آچکے تھے۔ پھر ضاربہ کے والد کھڑے ہوئے اور ایک روایت کے مطابق اس کے بھائی عمران بن عویمر اسلمی کھڑے ہوئے اور کہا کہ ہم کیسے پتہ لگا سکتے ہیں ایسے جنین کے متعلق جس نے نہ کچھ کھایا نہ پیا نہ وہ چیخا نہ رویا، ایسے (جنین) کا خون تو رائگاں جانا چاہئے۔ (اصل عربی عبارت ایک خاص انداز سے مسجع ہے) اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ یہ تو کاہنوں کا مسجع ہے (پھر مقدمہ کا فیصلہ دیا کہ) اس میں ایک غلام یا ایک باندی دینا ہوگی۔ یہ روایت اسی طرح محمد بن مسلمہ نے بھی روایت کی ہے۔

(ھ) اسی طرح جب کوئی شخص شارع عام کی طرف کو کوئی روشن دان یا پر نالہ جاری کرتا ہے تو اس کا ہٹانا جائز ہوتا ہے اس لئے کہ یہ ایک مشترک حق ہے۔

اور اگر وہ کسی کے اوپر گر گیا اور اس کی موت ہو گئی تو اس کی دیت اس (پر نالہ وغیرہ نکالے والے کی عاقلہ پر آئے گی اس لئے کہ اس نے ایک ایسے عام راستے کو اپنے لئے مشغول کیا تھا کہ اس کا اسے حق نہ تھا۔ (الاختیار: ۴۵/۵)

(و) اسی طرح ہم فقہاء کی تصریحات میں یہ دیکھتے ہیں کہ: اگر کسی کی دیوار شارع عام کی طرف جھکی ہوئی تھی اور ایک مسلمان یا ذمی نے اسے گرا دینے کا مطالبہ کیا اور اس (صاحب دیوار) نے اتنی مدت تک اسے نہ گرایا کہ اتنی مدت میں گرانامین تھا حتیٰ کہ وہ دیوار گر گئی تو (اگر اس سے کسی کو نقصان ہوا ہے تو) یہ ضمان کا ذمہ دار ہوگا۔

حالانکہ قیاس یہ کہتا ہے کہ ضمان اس پر نہ آئے کیونکہ دیوار کا جھکاؤ یا فضا کو مشغول کرنا اسکے کسی فعل کا نتیجہ نہیں لہذا نہ وہ قاتل ہے اور نہ وہ قاتل کا سبب بنا ہے لہذا اس پر ضمان نہ آنا چاہئے۔

استحسان یہ کہتا ہے کہ فضاء اس کی دیوار کی وجہ سے مشغول ہوئی ہے اور جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں کہ اس میں سب لوگ حصہ دار ہیں۔ (الاختیار: ۴۶/۵)

(ز) جیسا کہ مبسوط میں ہے کہ سلطان کے لئے یہ جائز ہے کہ ادائیگی میں مال منول کرنے والے سے مال وصول کرنے کے علاوہ اس کو تعزیر بھی کرے جسا کہ اضرار تاخیر پر ضمان وصول کیا جاتا ہے۔ (المبسوط: ۱۷۸/۳)

اور یہ یعنی صاحب مال کا حق اس کے حق وصول کرنے کے بارے میں قابل عوض ہے یعنی اس کا عوض لینا جائز ہے۔

(ح) امام محمد بن حسن شیبانی سے مروی ہے کہ قابل اندمال زخموں میں زخمی کو جس قدر تکلیف پہنچی ہے اسی کے بقدر حکومتِ عادلہ (زخم دینے والے کے ذمے رقم) واجب کرے گی۔ (المسبوط: ۸۱/۲۶)

اور انسان کا ہے حق کہ وہ امن و اطمینان کے ساتھ زندہ رہے اور کوئی شخص اس کی تکلیف اور ایذا رسانی کا ذریعہ نہ بنے اس کا بدل ایک مالی حق تجویز کیا گیا ہے اور تعزیری عقوبات اس کے علاوہ ہیں (ان کا معاملہ اس سے آگے ہے)۔

اور حکومتِ عادلہ کے اکثر احکام کا بدل مال کی شکل میں ہی واجب کیا جاتا ہے، بلکہ ایک دوسری حیثیت سے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ انسان جو منفعت امن و راحت کی دیتا ہے اس کے مقابل (کوئی نہ کوئی) مال تجویز کیا جاتا ہے اور یہ جائز ہے اور یہ دونوں شکلیں جائز ہیں۔

(ط) اور انسان کو زندگی کا جو حق حاصل ہے اس کا عوض مالی زکوٰۃ ہے اور جو زکوٰۃ سے زائد ہے محتاجوں کے لئے اس کا بھی مطالبہ ہے.....

اور یہ ایک واضح بات ہے کہ اس کے لئے نصوص و دلائل نقل کرنے کی حاجت نہیں۔ (ی) اسی طرح مہمان کا حق مہمانی ہے اور آثار میں آتا ہے کہ وہ اس کے حصول کے لئے مقاتلہ کر سکتا ہے اس کے لئے بھی نصوص نقل کرنے کی حاجت نہیں یہ بات معلوم و معروف ہے۔ اگر اس طرح کے شواہد تلاش کرنے کے لئے ہم اہل علم کے بیانات تلاش کریں تو بے شمار چیزیں ملیں گی۔

لہذا اہل علم کے فتاویٰ کے ذریعہ مذہب کا دائرہ وسیع کرنے میں پیش قدمی کرنے کی ضرورت ہے حقوق کو جب عرف نے مال اور مال مقوم قرار دیا ہے تو ہمیں بھی اس کو خوش آمدید کہنا چاہئے۔ (اس لئے عرف کی رہنمائی بہت سے معاملات میں مقبول ہوتی ہے) بالخصوص جبکہ شریعت کی کوئی نص اس کی مخالفت بھی نہیں کر رہی ہے۔ اور قواعد میں وسعت موجود ہے۔

ALWAYS LOVE THESE THREE THINGS:

1. Truth.
2. Good Deeds.
3. Your believe in Allah Ta'ala.