

وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ

تَعْمِيرُ الْمَطْبَعِ

شرح اردو

الصَّحِيحُ الْمَسْنُونُ

جلد ثانی

کتاب بیع، الرهن، الفرائض، الهبة، الوصیة، النذر والایمان
القسامة والقصاص، الحدود، الاقضية، اللقطة

شرح

حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب عظمیٰ
استاذ صدریت دارالعلوم دیوبند

مکتبہ البدر
دیوبند الہند

جملہ حقوق بحق مصنف و ناشر محفوظ ہیں

| | | |
|---|----------|---|
| ۱ | نام کتاب | نعت المنعم شرح مسلم ثانی |
| ۲ | مصنف | حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی دامت برکاتہم |
| | | استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند |
| ۳ | کتابت | مولانا مطیع الرحمن معرونی |
| ۴ | صفحات | ۳۸۴ |
| ۵ | طباعت | ایچ۔ ایس۔ آفسٹ پرنٹرز، نئی دہلی-۲ |
| ۶ | سن اشاعت | ذی الحجہ ۱۴۳۲ھ مطابق نومبر ۲۰۱۱ء |
| ۷ | باہتمام | مفتی عباد الرحمن قاسمی |
| ۸ | قیمت | |

ناشر

مکتبہ البدر دیوبند، یو پی

فون: 09897860399-01336225588

فہرست مضمین

| صفحہ | مضمین | صفحہ | مضمین |
|------|---|------|---|
| ۲۶ | تصریح کا معنی | ۱۲ | عرض مرتب |
| ۲۸ | تقریر و تدلیس | ۱۳ | کتاب البیوع |
| ۲۸ | بیع مصراۃ کا حکم اور ائمہ ثلاثہ کا استدلال | ۱۳ | بیع کی تعریف |
| ۳۰ | اخاف کی طرف سے حدیث مصراۃ کی تاویل | ۱۵ | باب البطلان بیع الملامسۃ والمنابدۃ |
| ۳۱ | استنباط مسائل میں امام صاحب کا ایک ضابطہ | ۱۵ | بیع کا تحقق اور اظہار رضامندی کا طریقہ |
| ۳۵ | باب بطلان بیع المبیع قبل القبض | ۱۶ | ملا مسہ کی تعریف |
| ۳۵ | حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما اور بیان مذاہب | ۱۶ | بیع ملا مسہ و منابدہ کی تین تفسیریں |
| ۳۵ | ممانعت کو مطوم سے خاص کر نبیوں کی دلیل | ۱۷ | بیع ملا مسہ و منابدہ اور بیع بالتعاطی میں فرق |
| ۳۶ | امام شافعی اور امام محمد رضی اللہ عنہما کی دلیل | ۱۷ | بیع غائب اور ملا مسہ و منابدہ میں فرق |
| ۳۷ | ممانعت کو طعام سے خاص کر نبیوں کی دلیل کا جواب | ۱۹ | باب بطلان بیع الحصاصۃ والبیع الذی فیہ عزر |
| ۳۸ | بیع کے قبل القبض فروخت کرنے کی مانع کی حکمت | ۱۹ | بیع الحصاصۃ کی تفسیریں |
| ۳۸ | شیخین رحمہما اللہ کی دلیل | ۱۹ | بیع عزر کی حقیقت اور علماء کرام کا اختلاف |
| ۳۹ | قبضہ کی حقیقت | ۲۰ | بیع بالتعاطی اس کی صورتیں اور حکم |
| ۴۰ | حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ | ۲۱ | تحریم جبل الجبلۃ |
| ۴۱ | چک کو فروخت کرنے کا حکم | ۲۱ | جبل الجبلۃ کی تفسیر |
| ۴۳ | فائدہ - حق کی تعریف | | باب تحریم بیع الرجل علی بیع اخیہ و سومہ |
| ۴۳ | باب تحریم بیع صبرۃ التمر المجهولۃ بتمر | ۲۲ | و تحریم البنش و تحریم التصریۃ |
| ۴۵ | باب ثبوت خیار المجلس للمتبايعین | ۲۳ | باب تحریم البنش |
| ۴۵ | امام احمد اور امام شافعی کا استدلال اور حدیث ابن عمر | ۲۴ | تلفی رکیبان و تلفی جلب کا حکم |
| ۴۶ | امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور امام مالک کی دلیل | ۲۵ | بیع الحاضر لباد |
| ۴۸ | شوائع اور خالہ کی طرف سے اعتراض اور اس کا جواب | ۲۶ | حکم بیع المصراۃ |

| صفحہ | مضامین | صفحہ | مضامین |
|------|---|------|--|
| ۷۳ | حدیث جابر رضی | ۳۹ | خیار مجلس بطور استجاب ہے بطور وجوب نہیں |
| ۷۵ | محاقلہ بیع سینین اور ثنیہ | ۵۲ | باب من یخزع فی البیع |
| ۷۵ | باب کراء الارض | ۵۲ | ابن عمر رضی کی حدیث |
| ۷۶ | کرایہ کو ناجائز کہنے والوں کی دلیل | ۵۳ | خیار غبن اور اخلاص ائمہ رحمہم اللہ |
| ۷۷ | امام مالکؒ اور ائمہ ثلاثہ کی دلیل | ۵۳ | باب الہنی عن بیع الثمار قبل بدو صلاحها |
| ۷۸ | امام ابو حنیفہؒ کی دلیل | ۵۵ | بدو صلاح کی تفسیر |
| ۷۹ | امام صاحبؒ کے مذہب کی تحقیق | | بدو صلاح سے پہلے بیچنے کی تین صورتیں |
| ۷۹ | امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل | ۵۵ | اور ان کے احکام |
| ۸۰ | صاحبین اور امام احمدؒ کی دلیل | ۵۸ | بدو صلاح کے بعد فروخت کرنا |
| ۸۳ | کتاب المساقاة | ۵۸ | فائدہ |
| | عقد مساقات و مزارعت عقود لازمہ میں ہے | ۵۹ | باب تحريم بیع الرطب بالتمر الا فی العرايا |
| ۸۳ | یا عقود غیر لازمہ میں سے ہے | ۵۹ | حدیث ابن عمرؓ اور مذاہب ائمہ |
| ۸۶ | حضرت عمر رضی کے جلا وطن کرنے کی وجہ | ۶۰ | امام ابو حنیفہؒ کا استدلال |
| ۸۷ | باب فضل الغرس والزرع | ۶۳ | مزابنہ کی تعین |
| ۸۸ | زراعت اور باغ لگانے کی فضیلت | ۶۳ | عرایا اور اس کی حقیقت |
| ۸۹ | کون سا پیشہ افضل ہے؟ | ۶۷ | عربیت کی حقیقت احناف کے یہاں |
| ۹۰ | باب وضع الجوارح | ۶۷ | امام شافعیؒ کی دلیل |
| ۹۱ | دلائل ائمہ | ۶۸ | احناف کا جواب |
| ۹۳ | باب استحباب الوضوء من الیدین | ۷۱ | باب من باع نخلاً علیہا ثمر |
| ۹۳ | حضرت عائشہ رضی کی حدیث | ۷۱ | نافع عن ابن عمر رضی کی حدیث |
| ۹۵ | باب من ادرك ما باعه عند المشتري افلس | ۷۲ | سالم عن ابن عمر رضی کی حدیث |
| | فداء الرجوع فیہ | | باب الہنی عن بیع المحاقلہ والمزابنہ عن الجبارہ |
| ۹۸ | باب فضل انظار العسر والتجار فی الاقتصار من المومنین | ۷۳ | وبیع الثمرۃ قبل بدو صلاحها وعن بیع المعاوضۃ |

| صفحہ | مصنفا میں | صفحہ | مصنفا میں |
|------|---|------|---|
| ۱۲۲ | حضرت عمر بن خطاب کی حدیث | ۹۹ | باب تحریم مظل الغنی وصحة الحوالة |
| ۱۲۳ | حضرت عبادة بن صامت کی حدیث | ۹۹ | حضرت ابو ہریرہ رضی کی حدیث |
| ۱۲۴ | علت ربوا اور امام اعظم اور امام احمد کے مذاہب | ۱۰۲ | ہنڈی کی حقیقت |
| ۱۲۴ | ان حضرات کی نقلی دلیل | ۱۰۲ | بیک کے نوٹ کی حقیقت |
| ۱۲۷ | عقلی دلیل | ۱۰۲ | پہلا نظریہ اور اسکے نتائج |
| ۱۲۹ | امام شافعی رحمہ کا مذہب | ۱۰۳ | دوسرا نظریہ اور اسکے نتائج |
| ۱۳۰ | امام مالک کا مذہب | ۱۰۳ | تیسرا نظریہ اور اسکے نتائج |
| ۱۳۰ | باب الہنی عن بیع الوریق بالذہب دیناً | ۱۰۳ | چوتھا نظریہ |
| ۱۳۱ | باب بیع القلادة فیہا ذہب وخرز | ۱۰۵ | چوتھے نظریہ کے نتائج |
| ۱۳۳ | احناف کی طرف سے حدیث کا جواب | ۱۰۶ | باب تحریم بیع فضل الامار الذی یکون بالفلاة و تخریم بیع ضرب النعل |
| ۱۳۵ | باب بیع الطعام بالطعام مثلاً بمثل | ۱۰۶ | حدیث جابر و ابو ہریرہ اور پان کے اقسام احکام |
| ۱۳۵ | مغیر بن عبداللہ کی روایت | ۱۰۸ | باب تحریم ثمن الکلاب |
| ۱۳۵ | ابو ہریرہ اور ابو سعید خدری کی حدیث | ۱۰۸ | حضرت ابو سعید انصاری رضی کی حدیث |
| ۱۳۴ | حیلہ شرعی | ۱۱۰ | باب الامر بقتل الکلاب |
| ۱۳۰ | حضرت ابن عباس رضی کا فتویٰ | ۱۱۲ | باب حل اجرۃ الحجامة |
| ۱۳۱ | دفع تعارضن کا طریقہ | ۱۱۳ | باب تحریم بیع الخمر و المیتة و الخنزیر و الاضنام |
| ۱۳۳ | باب اخذ الخلال و ترک الشہات | ۱۱۳ | خمر کی حقیقت |
| ۱۳۳ | حضرت نعمان بن بشیر رضی کی حدیث | ۱۱۵ | میتہ اور اجزاء میتہ |
| ۱۳۵ | وجہ اشتباہ | ۱۱۴ | خنزیر و اضنام کے احکام |
| ۱۳۵ | باب بیع البعیر و استئجار رکوب | ۱۱۸ | باب الربوا |
| ۱۳۵ | حضرت جابر رضی کی حدیث اور ان کا قصہ | ۱۱۸ | ربوا کے اقسام و احکام |
| ۱۳۴ | بیع بالشرط | ۱۲۲ | احادیث ربوا |
| ۱۳۷ | شرط کی حقیقت اور اس کے اقسام | | |

| صفحہ | مضامین | صفحہ | مضامین |
|------|--------------------------------------|------|-------------------------------------|
| ۱۴۳ | ائمہ ثلاثہ کی دلیل | ۱۴۷ | مذہب احناف |
| ۱۴۷ | باب عزز الخشبۃ فی جدار الجار | ۱۴۸ | امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے مذاہب |
| ۱۴۷ | حضرت ابو ہریرہ رضی کی حدیث | ۱۴۹ | امام احمدؒ اور ابن تیمیہؒ کے مذاہب |
| ۱۴۸ | باب تحريم الظلم و غضب الارض | ۱۴۹ | ائمہ میں اختلاف کی وجہ |
| ۱۴۸ | سعید بن زید رضی کی حدیث | ۱۵۰ | حدیث جابر رضی کا جواب |
| ۱۴۸ | زمین کے طوق بنائے جانے کا مفہوم | ۱۵۲ | حضرت عائشہ رضی کی تاویل |
| ۱۴۹ | فائدہ | ۱۵۳ | فائدہ |
| ۱۴۹ | باب قدر الطريق اذا تلتفوا فيه | ۱۵۵ | باب جواز اقتراض الحيوان |
| ۱۴۹ | حضرت ابو ہریرہ رضی کی حدیث | ۱۵۵ | حدیث ابو رافع و ابو ہریرہ |
| ۱۵۰ | کتاب الفرائض | ۱۵۷ | قرض لینے کا حکم |
| ۱۵۰ | حدیث اُسامہ بن زید رضی | ۱۵۸ | باب بیع الحيوان بالحيوان الجوز |
| ۱۵۱ | حدیث ابن عباس رضی | ۱۵۸ | حضرت جابر رضی اور سوال و جواب |
| ۱۵۲ | حدیث جابر رضی | ۱۵۸ | علت ربوا |
| ۱۵۳ | حدیث عمر رضی اور روایت برابر رضی | ۱۵۹ | باب الرهن |
| ۱۵۳ | حدیث ابو ہریرہ رضی | ۱۵۹ | حضرت عائشہ رضی کی حدیث |
| ۱۵۵ | کتاب الہبۃ | ۱۶۰ | باب السلم |
| ۱۵۵ | حدیث عمر رضی | ۱۶۱ | باب تحريم الاحتكار |
| ۱۵۵ | صدقہ اور ہدیہ میں فرق | ۱۶۱ | حضرت عمر رضی کی حدیث |
| ۱۵۶ | اپنے صدقہ کو خسریدنا | ۱۶۲ | فائدہ |
| ۱۵۶ | باب تحريم الرجوع في الهبة بعد القبض | ۱۶۲ | باب الہبی عن الحلف فی البیع |
| ۱۵۶ | ابن عباس رضی کی حدیث | ۱۶۳ | باب الشفعة |
| ۱۵۷ | امام صاحب کی دلیل | ۱۶۳ | شفعہ کا ثبوت |
| ۱۵۸ | باب کراہیۃ تفضیل بعض اولادہ فی الہبۃ | ۱۶۳ | سبب استحقاق شفعہ |

| صفحہ | مضامین | صفحہ | مضامین |
|------|---|------|---|
| ۱۹۶ | حدیث ابن عباس رضی | ۱۷۸ | نعمان بن بشیر اور جابر رضی کی حدیث |
| ۱۹۶ | جواب | ۱۷۹ | اولاد میں باہم تفاضل کا حکم اور ائمہ کے مذاہب |
| ۱۹۷ | تحقیقی جواب | ۱۸۱ | اولاد کے درمیان لتویہ کا مفہوم |
| ۲۰۱ | حدیث ابن عباس رضی | ۱۸۱ | باب العمری |
| ۲۰۲ | کتاب النذر | ۱۸۱ | حدیث عبداللہ بن جابر رضی و ابو ہریرہ رضی |
| ۲۰۲ | نذر کی تفسیر | ۱۸۳ | کتاب الوصیۃ |
| ۲۰۲ | باب قضاء النذر عن المیت | ۱۸۵ | حدیث ابن عمر رضی |
| ۲۰۲ | حدیث ابن عباس رضی | ۱۸۵ | وصیۃ کا حکم |
| ۲۰۳ | اہل ظاہر کی دلیل کا جواب | ۱۸۶ | الوصیۃ بالثلث |
| ۲۰۳ | امام احمد رو کی دلیل | ۱۸۶ | حدیث سعد بن ابی وقاص و ابن عباس رضی |
| ۲۰۴ | باب النبی عن النذر اذ لا یرد شیئا | ۱۸۹ | باب وصول ثواب الصدقات الی المیت |
| ۲۰۴ | حدیث ابن عمر و ابی ہریرہ رضی | ۱۸۹ | حدیث عائشہ رضی |
| ۲۰۴ | حدیث ابن عمر رضی | ۱۸۹ | جمہور علماء کی دلیل |
| ۲۰۷ | باب لانذر فی مخصیۃ اللہ ولا ینما | ۱۹۰ | باب ما یلحق من الانسان من الثواب بعد وفاتہ |
| ۲۰۷ | لا ینماک العبد | ۱۹۰ | حدیث ابی ہریرہ رضی |
| ۲۰۷ | حدیث عمران ابن حصین رضی | ۱۹۰ | باب الوقت |
| ۲۰۸ | امام احمد و طحاوی کی دلیل | ۱۹۰ | حدیث عمر رضی |
| ۲۱۰ | الفاظ حدیث | ۱۹۲ | وقف کے باب میں امام ابو حنیفہ کے قول کی تحقیق |
| ۲۱۰ | باب من نذر ان یمشی الی الکعبۃ | ۱۹۳ | حدیث عمر رضی |
| ۲۱۰ | حدیث انس رضی و ابو ہریرہ رضی و عقبہ بن عامر رضی | ۱۹۳ | باب ترک الوصیۃ لمن لیس لہ شیء یوصی فیہ |
| ۲۱۰ | پیدل بیت اللہ شریف جانا | ۱۹۳ | حدیث عبداللہ بن ابی اوفیٰ و حدیث عائشہ و ابن عباس رضی |
| ۲۱۱ | حدیث عقبہ بن عامر رضی | ۱۹۳ | حدیث عبداللہ بن ابی اوفیٰ رضی |
| | | ۱۹۵ | حدیث عائشہ رضی |

| صفحہ | مضامین | صفحہ | مضامین |
|------|---------------------------------------|------|---|
| ۲۳۷ | تدبیر کے معنی | ۲۱۲ | کتابُ الْاَیْمَانِ |
| ۲۳۹ | باب القسامۃ | | حدیث عمر، و ابن عمر، و ابو ہریرہ |
| ۲۳۹ | قسامت | ۲۱۲ | و عبد الرحمن بن سمرہ |
| ۲۴۰ | سبب وجوب القسامۃ | ۲۱۳ | حدیث عمر و ابن عمر رضی |
| ۲۴۱ | قسامت سے کیا چیز لازم ہوگی؟ | ۲۱۳ | غیر اللہ کی قسم کا حکم |
| ۲۴۲ | کیفیت قسامت | | باب من حلف یمیناً فزأی غیر ما خیراً |
| ۲۴۳ | امام ابو حنیفہ زکاء استدلال | ۲۱۷ | منہا ان یاتی الذی هو خیر و یکفر عن یمینہ |
| ۲۴۷ | باب حکم المحاربین و المرتدین | ۲۲۱ | باب الیمین علی نیتہ المستحلف |
| ۲۴۸ | ڈاکر زنی | ۲۲۲ | باب الاستنثار فی الیمین |
| ۲۴۸ | حضرت انس رضی کی حدیث | | باب النبی عن الاصرار علی الیمین فیما یتاذى بہ |
| ۲۵۱ | تداوی بالحرام | | اہل الحالیف عمالین محرام لان یلج احدکم |
| ۲۵۳ | حد حراہ | | یمینہ فی اہل اثم لہ عند اللہ من ان یعطی |
| ۲۵۴ | باب ثبوت القصاص فی القتل بالحد و غیرہ | ۲۲۳ | کفارۃ |
| ۲۵۷ | عہد کی دلیل کس طرح کا آلہ ہوگا | ۲۲۵ | باب نذر الکافر و ما یفعل فیہ اذا سلم |
| ۲۵۷ | امام صاحب کی دلیل | ۲۲۷ | صحبتہ الممالیک |
| ۲۵۹ | حضرت انس رضی کی حدیث | ۲۲۷ | اسلام میں غلامی |
| ۲۵۹ | غیر سلاح سے قتل | ۲۲۷ | اسلام کی اصلاحات |
| ۲۶۰ | قاتل سے کیفیت قتل میں قصاص | ۲۲۹ | باب الاعتاق علی من ضرب عبدہ |
| ۲۶۱ | ابو حنیفہ اور عربی زبان | ۲۲۹ | ابن عمر رضی کی روایت |
| ۲۶۳ | باب الصائل علی النفس الانسان او عضوہ | ۲۳۰ | باب التغلیط علی من قذف مملوکتہ بالزنا |
| ۲۶۳ | باب اثبات القصاص فی الاسنان | ۲۳۱ | ابو ذر غفاری رضی کی روایت |
| ۲۶۳ | حدیث انس رضی | ۲۳۳ | عقن میں تجزی |
| ۲۶۳ | حدیث انس رضی میں اختلاف | ۲۳۷ | باب بیع المدبر |

| صفحہ | مضامین | صفحہ | مضامین |
|------|------------------------------------|------|--|
| ۲۹۳ | عبادہ بن صامت کی حدیث | ۲۹۵ | مایا ح بردم المسلم |
| ۲۹۶ | باب رجم الشیب | ۲۹۵ | حدیث ابن مسعود وعائشہ |
| ۲۹۶ | ابن عباس رضی کی حدیث | ۲۹۵ | عبداللہ بن مسعود کی حدیث |
| ۳۰۰ | مثبت زناہ اقرار | ۲۹۶ | باب اثم من سن القتل |
| ۳۰۱ | حضرت ماعز رضی کا قصہ | ۲۹۶ | حدیث ابن مسعود رضی |
| ۳۰۲ | رجم کی جگہ | ۲۹۶ | باب المجازاة بالدار وانہا اول ما یقضى |
| ۳۰۲ | رجم کرنے کے لئے گڈھا کھودنا | ۲۹۶ | حدیث ابن مسعود رضی |
| ۳۰۵ | قصہ المرأة الغامدیة | ۲۹۶ | باب تغلیظ تحريم الدمار والاعراض والاولاد |
| ۳۰۶ | غامدیہ پر صلوٰۃ جنازہ | ۲۹۶ | حدیث ابی بکرہ رضی |
| ۳۰۸ | رجم کی ابتداء کون کرے؟ | ۲۹۸ | لا یضرب بعضکم رقاب بعض |
| ۳۱۱ | سوال | ۲۹۹ | حضرت وائل کی روایت |
| ۳۱۱ | باب رجم الیہود اہل الذمۃ فی الزناہ | ۲۹۹ | باب دية الجنین |
| ۳۱۱ | عبداللہ بن عمر رضی کی حدیث | ۲۹۹ | حدیث ابو ہریرہ ومغیرہ بن شعبہ رضی |
| ۳۱۲ | زنا کا ثبوت | ۲۹۹ | عاقلة عصبات ہیں |
| ۳۱۳ | غیلم پر رجم | ۲۹۹ | نظریۃ العقاب فی الاسلام |
| ۳۱۵ | عبداللہ بن ادنیٰ کی روایت | ۲۸۷ | باب حد السرقة ونصابها |
| ۳۱۶ | حد زنی الامۃ وهل یقیم علیہا سیدھا | ۲۸۸ | مقدار نصاب میں علماء کا اختلاف ہے |
| ۳۱۶ | ابو ہریرہ رضی کی حدیث | ۲۸۹ | دلیل احناف |
| ۳۱۶ | مالکین کو حد جاری کرنے کا اختیار | ۲۸۹ | قطع السارق الشریف وغیرہ وہی |
| ۳۱۷ | احناف کی دلیل | ۲۹۱ | عن الشفاعة فی الحدود |
| ۳۱۷ | تأخیر الحد عن النفسار | ۲۹۱ | حدیث عائشہ رضی |
| ۳۱۷ | حضرت علی رضی کی حدیث | ۲۹۳ | عاریت کے انکار پر قطع ید |
| ۳۱۸ | باب حد الخمر | ۲۹۳ | حد الزناہ |

| صفحہ | مضامین | صفحہ | مضامین |
|------|--|------|--------------------------------|
| ۳۳۸ | ائمہ ثلاثہ کا استدلال | ۳۱۸ | مقدار حد خمر |
| ۳۳۸ | ابن عباس رضی کی حدیث | ۳۱۹ | حصین بن منذر کی حدیث |
| ۳۳۹ | حدیث ابی ہریرہ رضی | ۳۱۹ | شراب کی قے پر حد |
| ۳۴۰ | حدیث جابر رضی | ۳۲۰ | خمر کی حقیقت |
| ۳۴۰ | حدیث علی بن ابی طالب | ۳۲۱ | کوئی حد میں مرجائے |
| ۳۴۰ | احناف کی دلیل | ۳۲۱ | سزا کی دو قسم |
| ۳۴۳ | بیان ان حکم الحاکم لایغیر الباطن | ۳۲۲ | باب قدر اسواط التقریر |
| ۳۴۳ | حدیث ام سلمہ رضی | ۳۲۲ | حدیث ابو ہریرہ رضی |
| ۳۴۳ | اشکال | ۳۲۳ | حد و تقریر کے درمیان فرق |
| ۳۴۳ | جواب | ۳۲۵ | الحدود و کفارات لا اهلها |
| ۳۴۵ | قضاء قاضی بشہادۃ الزور | ۳۲۵ | حدیث عبادہ بن الصامت رضی |
| ۳۴۶ | ابو حنیفہ رضی کی دلیل | ۳۲۶ | جرح العجماء واللعدن والسر جبار |
| ۳۵۰ | باب قصاص المظلوم اذا وجد مال ظالمہ | ۳۲۶ | حدیث ابو ہریرہ رضی |
| ۳۵۰ | والقضاء علی الغائب وقضیۃ ہند | ۳۳۱ | کتاب الاقضیۃ |
| ۳۵۰ | حدیث عائشہ رضی | ۳۳۱ | قضاء کی ضرورت |
| ۳۵۱ | مسئلہ النظر و قصاص المظلوم | ۳۳۲ | ولایت کی تعریف |
| ۳۵۲ | باب القضاء علی الغائب | ۳۳۲ | ولایت کے اقسام |
| ۳۵۴ | باب النہی عن کثرۃ المسائل من غیر حاجۃ | ۳۳۳ | باب الیمن علی المدعی علیہ |
| ۳۵۴ | باب بیان اجر الحاکم اذا اجتہد | ۳۳۳ | دعویٰ، مدعی، مدعی علیہ |
| ۳۵۴ | اصاب او اخطا | ۳۳۴ | تعریف دعویٰ |
| ۳۵۴ | اذا حکم الحاکم او اراد الحاکم کے معنی میں ہے | ۳۳۸ | استحلاف کا مقصد |
| ۳۵۴ | حدیث عمرو بن العاص و ابو ہریرہ رضی | ۳۳۸ | باب الحکم بشاہد و یمین |
| | | | حضرت ابن عباس رضی کی حدیث |

| صفحہ | مضامین | صفحہ | مضامین |
|------|---|------|------------------------------|
| ۳۴۱ | مذکورہ مسئلہ کا ہماری شریعت میں حکم | ۳۴۰ | کراہیۃ قضاء القاضی وهو غضبان |
| ۳۴۱ | کتاب اللقطة | ۳۴۰ | حدیث ابو بکرہ رضی |
| ۳۴۱ | زید بن خالد جہنی کی حدیث | ۳۴۰ | فائدہ |
| ۳۴۲ | لُفْظ اٹھانے کا حکم | ۳۴۰ | باب نقض الاحکام الباطلة |
| ۳۴۲ | اٹھانے کے بعد شاہد بنانا | ۳۴۰ | ومحدثات الامور |
| ۳۴۳ | اعلان کی جگہ | ۳۴۰ | حدیث عائشہ رضی |
| ۳۴۳ | کس طرح کے لُفْظ کا اعلان ضروری نہیں ہے؟ | ۳۴۱ | احکام سمعیہ سے مراد |
| ۳۴۹ | باب لُفْظۃ الحاج | ۳۴۲ | احداث سے مراد |
| ۳۴۹ | عبدالرحمن بن عثمان نبی کی حدیث | ۳۴۲ | بدعت کی تعریف |
| ۳۸۰ | حکم التفاط اللقط | ۳۴۲ | بدعت کا حکم |
| ۳۸۰ | حدیث زید بن خالد | ۳۴۲ | بدعت کے پیدا ہونے کے اسباب |
| ۳۸۱ | تحريم حلب الماشیہ | ۳۴۳ | اجماع و رواج میں فرق |
| ۳۸۲ | بنیبر اذن مالکھا | ۳۴۳ | احکام باطلہ کا نقص ورد |
| ۳۸۲ | باب الضیافۃ | ۳۴۵ | نگرانی اور اپیل |
| ۳۸۲ | باب استجاب المواساة | ۳۴۵ | کیا اسلامی عدالت میں نگرانی |
| ۳۸۲ | بفضول المار | ۳۴۵ | داپیل ہو سکتی ہے؟ |
| ۳۸۲ | حدیث ابو سعید رضی | ۳۴۶ | بیان خیر الشہود |
| ۳۸۳ | حدیث سلمۃ بن اکوع رضی | ۳۴۶ | زید بن خالد جہنی کی حدیث |
| | | ۳۴۹ | باب اختلاف المجتہدین |
| | | ۳۴۹ | حدیث ابو ہریرہ رضی |
| | | ۳۵۰ | باب استجاب اصلاح الحاكم |
| | | ۳۵۰ | بین المحضین |
| | | ۳۵۰ | ابو ہریرہ رضی کی حدیث |

تَمَّتْ بِالْخَيْرِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عَرْضُ مُرْتَبٍ

الْحَمْدُ لِلَّهِ وَكَفَى وَسَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ

أَمَّا بَعْدُ

دارالعلوم دیوبند میں مسلم شریف جلد ثانی کا سبق وقفہ وقفہ سے احقر سے متعلق رہتا ہے اسباق سے متعلق حاصل مطالعہ کے طور پر کچھ یادداشت لکھ لیا کرتا تھا۔ بعض طلبہ کا اصرار ہوا کہ اس کو ترتیب دے کر طبع کرا دو۔ اب خدا کے فضل و کرم سے انھیں یادداشتوں کو ترتیب کے بعد شائع کیا جا رہا ہے۔ دُعا ہے کہ پروردگار عالم اس سعی کو مرتب اور طلبہ کے حق میں فائدہ مند بنائے۔ تاہم قارئین کرام سے یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ اولاً احقر کو ترتیب تحریر کا سلیقہ نہیں ہے، دوسرے یہ کہ ان مباحث کو باقاعدہ تصنیف کے طور پر مرتب بھی نہیں کیا گیا ہے۔ اسکے باوجود طباعت کی ہمت اسلئے ہوئی کہ مرتب کی حیثیت سے صرف نظر کرتے ہوئے رُبِّ مَبْلَغٍ اَوْعَىٰ مِنْ سَامِعٍ کیوجہ سے ان مضامین کو ایسا سرمایہ بہار کہنا چاہیے جو ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں منتقل ہو کر اپنی تازگی میں اضافہ کر لیتا ہے

بگیر این ہم سرمایہ بہار از من

کہ گل بدست تو از شاخ تازہ تر ماند

اس موقع پر اپنے کرم فرماؤں خصوصاً مولانا ولی الدین قاسمی کو پانگھی و مولانا ریاض احمد صاحب قاسمی بنارس اور مولانا ابراہیم ملک قاسمی مدراسی کا تذکرہ ضروری معلوم ہوتا ہے تاکہ قارئین کرام احقر کے ساتھ ان حضرات کو بھی دعائے خیر میں یاد رکھیں۔ پروردگار عالم جو اپنے فضل و کرم سے سیئات کو حسنات میں تبدیل فرمادیتا ہے وہ احقر کی اس حقیر کوشش کو صدقہ جاریہ کے طور پر قبولیت سے نوازے۔ آمین!

نعمت اللہ غفرلہ

خادم التدریس دارالعلوم دیوبند



کتاب البیوع

بیع کا جواز کتاب اللہ سے بھی ثابت ہے اور سنت رسول اللہ سے بھی، اور امت کے اجماع سے بھی، اور حکمت کا بھی یہی تقاضہ ہے۔

شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ الباقیہ میں فرماتے ہیں کہ انسان مدنی الطبع ہے، اپنی تمام ضرورتوں کو از خود پورا کرنے کے ممکن نہیں ہے، ہر انسان کھانے پینے، نکاح کرنے، سردی گرمی حاصل کرنے، گرمی و بارش میں سایہ حاصل کرنے میں اور اسی طرح کی دیگر ضروریات میں اپنے ہم جنسوں کے مشابہ ہے، اور اللہ تعالیٰ نے اپنی خاص رحمت انسان کو اس کی خاص صورت نوعیہ کے مطابق طبعی الہام فرمایا ہے کہ وہ اپنی ان ضروریات کو پورا کرنے کیلئے تدابیر اختیار کرے، جس طرح شہد کی مکھیوں کو اس نے الہام کیا کہ وہ درختوں کو کس طرح کھائیں اور اپنے ہم جنسوں کے ساتھ باہم رہنے سہنے کیلئے ایک خاص قسم کا گھر بنائیں، اور اپنے میں سے ایک کو سردار بنا کر اس کی کس طرح اطاعت کریں، اسی طرح چرند و پرند کو اس کی صورت نوعیہ کے موافق الہام فرمایا کہ کس طرح دانا چن کر لائیں، پانی کیسے پیتیں، بوقت خواہش نر و مادہ کس طرح جفتی کریں، کس طرح دونوں مل کر گھونسلہ بنائیں، اٹھنے کو سینے میں کس طرح ایک دوسرے کا تعاون کریں، مگر انسان کے طبعی الہام اور دیگر حیوانات کے الہام میں تھوڑا سا فرق ہے، دیگر حیوانات انکی طبعی خواہش ان کو کسی محسوس یا موہوم غرض کو پورا کرنے ہی کیلئے آمادہ کرتی ہے، مگر انسان کبھی کلی راتے کے موافق کسی عقلی نفع کیلئے بھی قصد و ارادہ کرتا ہے، چنانچہ وہ کبھی ملک و شہر میں صالح نظام قائم کرنے اور کبھی عذاب آخرت سے نجات کیلئے اپنے اخلاق کی تکمیل اور نفس کی تہذیب کا بھی قصد کرتا ہے دوسری خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ اپنی ضروریات کو پورا کرنے کیلئے بقدر ضرورت پر التفتار نہیں کرتا بلکہ اپنے دل کو خوش کرنے اور مزہ کا بھی طالب ہوتا ہے، جسکی وجہ سے وہ مسین بیوی، لذیذ کھانے اور عمدہ لباس و

مکان کو پسند کرتا ہے، برخلاف حیوانات کے کہ وہ صرف اپنی حاجت برآری سے کام رکھتے ہیں۔ تیسری خصوصیت نوع انسانی میں کچھ ایسے بھی افراد ہوتے ہیں جو اپنی عقل سے عمدہ عمدہ تدبیریں سوچتے رہتے ہیں اور اسکو اختراع اور ایجاد کرتے رہتے ہیں اور کچھ دوسرے اس طرح کے ہوتے ہیں جنکے دلوں میں کچھ تدبیریں تو آتی ہیں مگر یہ لوگ از خود اس کا اختراع و ایجاد نہیں کر پاتے ہیں مگر جب دوسروں کی اختراع اور ایجاد کو دیکھتے ہیں تو ان کے دل میں جو اجمالی علم ہوتا ہے اسکو اسکے موافق پاتے ہیں جس کیوجہ سے اس کی پابندی کرنے لگتے ہیں، اس کے مطابق جب انسانوں کی ضروریات زیادہ ہو گئیں اور انہیں ہر ایک اپنی اپنی ضرورت کو عمدہ طور سے پورا کرنا چاہتا تھا جس سے آنکھوں کو نوزد کو سرور حاصل ہو تو ہر ایک تنہا اپنی اپنی ضروریات کو پورا نہیں کر سکتا تھا، اس طرح جب ہر ایک دوسرے کا محتاج ہو گیا اور سوائے تبادلہ کے اپنی اپنی ضروریات کو پورا کرنے کے دوسری کوئی تدبیر نہیں رہ گئی تو ہر شخص ایک ایک ضرورت و حاجت کو سرانجام دینے کی طرف متوجہ ہوا اور اسی طرح کے وسائل مہیا کرنیکی کوشش میں مصروف ہو گیا اور تبادلے کے ذریعہ اپنی اپنی ضروریات کو پورا کرنے لگا اور یہ تبادلہ لوگوں کے درمیان ایک مسلم قانون بن گیا۔ پھر ان میں بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں کہ ایک کو پسند ہیں تو دوسرے کو ناپسند جب انکو کوئی ایسا شخص نہیں ملا جو اسکو پسند کرتا ہو کہ اس سے معاملہ کیا جاتا، تو انھوں نے معدنی جوہر جو مدتوں باقی رہے اور اس میں سونا چاندی سب سے زیادہ موزوں تھا اپنے معاملات کیلئے اسکو ثمن قرار دیا اور یہ بھی سب کے نزدیک امر مسلم ہو گیا۔

بیع

بیع باع سے ماخوذ ہے، بائع اور مشتری ہر ایک لینے دینے کیلئے اپنا ہاتھ بڑھاتا ہے اس لئے اسکو بیع کہتے ہیں۔ نیز بائع یا بائع مبیعۃ کے معنی ہاتھ میں ہاتھ دینا آتا ہے۔ بیع کے وقت ہاتھ میں ہاتھ ڈالنے اور ملانے کا رواج تھا، اسلئے بیع کو صفحہ بھی کہتے ہیں، اصطلاح میں بیع نام ہے "مبادلۃ المال بالمال بالتراضی" کا، پھر مال میں عین کا تبادلہ عین سے ہے تو اسکو بیع مقابلضہ کہتے ہیں اور اگر ثمن کا تبادلہ ثمن سے ہے تو اسکو "بیع صرف" کہتے ہیں یا عین کا تبادلہ ثمن سے ہے تو اس کا کوئی خاص نام نہیں ہے بلکہ اسکو "بیع مطلق" کہتے ہیں، یا ثمن کا تبادلہ عین کے بدلے میں ہے تو اسکو "بیع سلم" کہتے ہیں، اور ثمن کی مقدار کے اعتبار سے ثمن

اول کے مثل پر ہے تو اسکو "بیع تولیہ" کہتے ہیں اگر ثمن اول سے زیادتی پر ہے تو اس کو مراکتہ کہتے ہیں۔ اور اگر ثمن اول سے کم پر ہے تو اس کو "بیع و ضعیفہ" کہتے ہیں۔ اسی طرح ثمن کے وصف کے اعتبار سے بیع نقد اور بیع ادھار۔

باب ابطال بیع الملامسۃ والمنابدۃ

الوہریرۃ اور الوسیعہ خدریٰ کی شد

بیع کا تحقق | بیع ایک عقد ہے، عقد کے لغوی معنی باندھنے اور گرہ لگانے کے ہیں ایجاب و قبول کا باہم اس طرح مربوط ہو جانا کہ اسکے اثرات و نتائج اس کے محل میں ظاہر ہوں، عقد کے اندر بنیادی چیز عاقدین کے ارادے کا باہم متفق ہونا ہے، اسلام نے ضروری قرار دیا ہے کہ وہ ارادہ واضح طور پر ظاہر ہو، اس کے لئے تین چیزیں ضروری ہیں۔ (۱) معنی مراد کا ظاہر ہونا۔ یعنی ایجاب و قبول کیلئے جن الفاظ کو استعمال کیا گیا ہو وہ اپنے معنی پر دلالت کرنے میں واضح ہوں جس سے عاقدین کی غرض واضح ہو جائے (۲) ایجاب و قبول میں باہم مطابقت و موافقت ہو مثلاً، مثلاً بائع نے سو روپیہ میں فروخت کیا تو مشتری اتنے ہی میں اسکو قبول کرے، اس سے کم میں قبول کرے گا تو ایجاب و قبول میں مطابقت و موافقت نہیں ہوگی، اسی طرح اگر پوری شے کو فروخت کیا تو قبول کر نیوالا اگر آدھے تہائی کو اسی قیمت کے حساب سے خریدے تو یہ بھی ایجاب و قبول میں مطابقت نہیں ہے۔ اسی عدم مطابقت کو اصطلاح میں تفرق صیفہ کہا جاتا ہے (۳) دونوں کے ارادے میں جزم و قطع ہو تذبذب و تردد نہ ہو، اگر جزم و قطع نہیں ہوگا تو ایجاب و قبول کا تحقق نہیں ہوگا، اسی لئے مستقبل کا صیغہ استعمال کیا، اس کے ساتھ سین یا سوف کو لگا دیا تو جزم و قطع نہ ہونیکے وجہ سے عقد کا تحقق نہیں ہوگا۔

باہمی رضامندی کے اظہار کا طریقہ | (۱) اس کے اظہار کا طبعی طریقہ زبان سے کہنا ہے (۲) اسکے

اظہار کا دوسرا طریقہ تحریر ہے (۳) اشارے کے ذریعہ (۴) ایسا فعل جو رضامندی

پر دلالت کرے، جسے تعاطی، لینا دینا، جو باہمی رضامندی پر دلالت کرتا ہے، باہمی رضا مندی کا اظہار واضح طور سے ہوتا کہ لوگوں کے سامنے مواخذہ کیا جاسکے، اور دوسرا بلا دلیل قائم کئے ہوتے اس پر ظلم نہ کر سکے اور لوگ دیکھ بھال کر کے اپنی اپنی ضرورت کو پورا کریں۔ بیع ملامسہ اور بیع منابذہ میں جانبن کے ارادے میں جزم و قطع نہیں پایا جاتا اس لئے کہ جزم و قطع کیلئے ضروری ہے کہ رضامندی کا اظہار فی الحال ہو، تعلیق میں شرط کے پائے جانے کے وقت میں رضامندی ہوتی ہے جس سے ایجاب و قبول کا تحقق نہیں ہوگا۔

ملامسہ کی تعریف

ابو ہریرہؓ کی حدیث میں "اما الملامسة فان يمس كل واحد ثوب صاحبه بغير تامل والمنابذة

ان ينبذ كل واحد منهما ثوبه الى الآخر ولم ينظر واحد منهما الى ثوب صاحبه" اس میں فعل لمس و فعل نبذ جانبن سے پایا گیا، جو باب مفاعلة کے مناسب ہے۔ اور حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث میں فعل لمس ایک جانب سے پایا جا رہا ہے البتہ منابذہ کی تفسیر میں انکی حدیث میں بھی فعل نبذ جانبن سے موجود ہے، لظاہر معلوم ہوتا ہے یہ تفسیریں نبی کریم علیہ السلام سے منقول ہیں، لیکن نسائی کی روایت میں وزعم ان الملامسة۔ زعم کا لفظ بتاتا ہے کہ یہ نبی کریم علیہ السلام کا قول نہیں ہے، اس لئے کہ کوئی صحابی آپ کے قول کو زعم کے لفظ سے تعبیر کرے، بعید ہے۔ پھر حدیث ابو سعید خدریؓ کے بعض طریقوں میں یہ تفسیر خود انھیں سے منقول ہے۔

بیع ملامسہ و منابذہ کی تین تفسیریں ہیں

(۱) بیع مستور ہو یا اندھیرے اور تاریکی

میں ہو اسکو اس شرط پر فروخت کیا جائے کہ تمہارا اسکو چھولنا قبول کے قائم مقام ہوگا پھر تمہیں اسکو لینا لازم ہوگا، تم کو کسی طرح کا کوئی خیار نہ ہوگا (۲) بیع کو اس کے چھونے پر معلق کیا کہ جب قیمت بتلا کر بیع کو ہاتھ لگا دے گا تو بیع کو لینا لازم ہوگا، گویا نفس لمس قائم مقام ایجاب و قبول کے ہوگا پھر اس کے بعد کسی طرح کا کوئی خیار نہ ہوگا (۳) چھونے کے بعد خیار مجلس ختم ہو جائیگا اور بیع لازم ہوگی۔ یہ تیسری تفسیر ان لوگوں کے یہاں ہے جو خیار مجلس کے قائل ہیں۔

بیع ملامسہ و منابذہ اور بیع بالتعاطی میں فرق | حافظ ابن حجر فتح الباری

میں لکھتے ہیں بیع ملامسہ و منابذہ کی تفسیر جس میں محض لمس و نبد کو بیع قرار دیا گیا ہے اس کے ممنوع ہونے کی وجہ ایجاب و قبول کے صیغے کا موجود نہ ہونا ہے و ماخذ الثانی اشتراط نفی الصیغۃ فی عقد البیع فیوخذ منه بطلان المعاطاة مطلقاً۔ بیع بالتعاطی میں بھی ایجاب و قبول کے الفاظ نہیں ہوتے ہیں اس لئے وہ بیع ملامسہ و منابذہ میں داخل ہوگی۔ مگر حافظ ابن حجر کی یہ بات صحیح نہیں ہے اس لئے بیع بالتعاطی میں بائع مشتری کا مبیع و ثمن کو لینا دینا مبیع کو دیکھ بھال کر ہوتا ہے ورنہ خیار رویتہ حاصل ہوتا ہے بخلاف بیع ملامسہ و منابذہ کے، اس میں ان تمام چیزوں کی نفی ہوتی ہے، اس لئے بیع بالتعاطی کی کوئی بھی قسم ملامسہ و منابذہ کے قبیل سے نہیں ہے۔

بیع غائب اور ملامسہ و منابذہ میں فرق | المناذراتہ ان ینبذ کل واحد منهما

ثوبہ الی الآخر ولم یظن واحد منهما الی ثوبہ سے بعض لوگوں نے استدلال کیا کہ بے دیکھی ہوئی کوئی شے اسکو فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: قولہ فی الحدیث لم یسأل الثوب لا یظن الیہ استدلال بہ علی بطلان بیع الغائب۔ مگر یہ استدلال درست نہیں ہے اس لئے کہ بیع غائب دو قسم پر ہے دل عین کے قبیل سے یعنی متعین کرنے سے وہ متعین ہو سکے (۲) متعین کرنے سے وہ متعین نہ ہو، بلکہ وہ ذمہ میں ثابت ہو۔

اگر مبیع عین کے قبیل سے ہو اور وہ خارج میں موجود ہو تو غنڈال احاف اس کے اوصاف کو بیان کیا جائے یا نہ بیان کیا جائے، دونوں صورتوں میں بیع صحیح ہے اور دیکھنے کے بعد مشتری کو خیار رویت حاصل ہوگا۔ امام احمد و مالک کے یہاں اگر مبیع کے اوصاف کو بیان کر دیا گیا جیسے بیع سلم میں مسلم فیہ کے اوصاف کو بیان کیا جاتا ہے تو بیع صحیح ہوگی۔ اگر ان اوصاف کے مطابق ہو تو خیار رویت نہیں حاصل ہوگا اور بیع لازم ہوگی، اور اگر ان اوصاف کے خلاف ہے تو خیار رویت حاصل ہوگا، اگر غائب شے کے اوصاف کو بیان نہیں کیا گیا ہے تو اس کی بیع صحیح نہیں ہے۔ اور امام شافعی کے یہاں

غائب شئی کی بیع کسی طرح بھی صحیح نہیں ہے اور اس کو بیع ملامسہ و منابذہ کے قبیل سے قرار دیتے ہیں مگر یہ بات صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ملامسہ و منابذہ میں عدم نظر کے ساتھ کسی قسم کا اختیار باقی نہیں رہتا ہے جس سے غرر اور دیگر خرابی لازم آتی ہے اور بیع غائب میں خیار رد ویت حاصل ہے جس سے غرر بھی مرتفع ہے اور ہر طرح کا فساد بھی مرتفع ہو جاتا ہے۔

اور غائب شئی کی بیع کے صحیح ہونے کی دلیل ابو ہریرہؓ کی حدیث قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اشترى شیئاً لم یرہ فہو بالخیار اذ ارأہ اور محمول ہے مرسل مروی ہے من اشترى شیئاً لم یرہ فہو بالخیار اذ ارأہ ان شاء اخذہ وان شاء ترکہ۔

اور امام طحاویؒ نے ابن ابی ملیکہ سے نقل کیا ہے کہ حضرت عثمانؓ نے اپنا ایک مکان جو کوفہ میں تھا حضرت طلحہ بن عبید اللہ کے ہاتھ فروخت کیا اس کے بعد حضرت عثمانؓ نے کہا کہ مجھ کو خیار ہے میں نے بے دیکھے اس کو فروخت کیا، اور حضرت طلحہؓ نے کہا کہ مجھ کو اختیار ہے کہ میں نے بے دیکھے خرید لیا ہے۔ حضرت جبر بن مطعمؓ نے فیصلہ دیا کہ بیع صحیح ہے اور خیار حضرت طلحہ کو حاصل ہو گا اس لئے کہ انھوں نے بے دیکھے ہوئے خرید لیا ہے۔

لبستین۔ ابو سعید خدری کی اس حدیث میں لبستین کی تشریح نہیں ہے مگر دیگر احادیث میں اس کا ذکر ہے۔

دا، اشتمال الصمار۔ اس کی دو تفسیریں کی جاتی ہیں، ایک کپڑے کو بدن پر اس طرح ڈال دینا کہ ہاتھ نکالنے کی کوئی صورت نہ ہو، اس تفسیر پر اشتمال الصمار مکر وہ ہو گا۔ دوسری تفسیر تہبند وغیرہ باندھنا اور اس کا ایک کونہ اٹھا کر کندھے پر ڈال لینا جس سے انکشاف عورت ہو جائے۔ اس پر یہ اشتمال الصمار حرام ہو گا (۲) دوسرے قسم کا پہناؤ الاحتمار ہے جس کی تفسیر یہ ہے کہ انسان سر میں پر بیٹھے اور دونوں ہنڈلیوں کو کھڑا کر کے اس کو ہاتھ یا کپڑے سے باندھ لے۔ ایک کپڑا ہونے کی صورت میں انکشاف عورت کا اندیشہ ہے جس کی وجہ سے ممنوع ہے۔



باب بطلان بیع الحصاة والبیع الذوفعز

بیع الحصاة :- یہ مصدر کی اضافت نوع کی طرف ہے۔ جیسے بیع الخیار، بیع النسیتہ، بیع الملامتہ، بیع المناذرة اور بیع الغرر۔ یہ مصدر کی اضافت ہے مفعول کی طرف، فعل مفعول کے معنی میں ہے جیسے قبض مقبوض کے معنی میں، سلب مسلوب کے معنی میں، ایسے ہی غرر مغرور بہ کے معنی میں ہے جیسے بیع الملائح، بیع المضامین۔

بیع الحصاة :- اس کی مختلف تفسیریں کی گئی ہیں۔ (۱) مختلف کپڑے ہوں، کہا جائے کہ کنکری پھینکو جس پر پڑ جائے وہ ایک روپیہ میں بیچ دیا گیا ہے (۲) یا زمین بیچی جائے کہ کنکری پھینکو جہاں تک کنکری جائے اتنی زمین اتنے روپے میں (۳) ایک مٹھی کنکری لیا اور کہا جتنی تعداد کنکریوں کی ہے اسی کے بقدر روپیہ اس شے کی قیمت ہے۔ (۴) یا اسی کے بقدر بیع ہے (۵) کنکری ہاتھ میں لئے رہے اور کہے جسوقت کنکری ہاتھ سے گرے گی اس وقت بیع لازم ہوگی۔

بیع الغرر :- غرر کے لغوی معنی جس کا ظاہر خوب اور باطن نا خوب ہو، اسی لئے دنیا کو متاع الغرور کہا گیا ہے۔ اصطلاح میں غرر کہا جاتا ہے جس کا انجام معلوم نہ ہو، مستور العاقبة ہو (مبسوط) اس تعریف پر بیع کی اضافت نوع کی طرف ہوگی اور غرر عام و شامل ہوگا۔ اسکو جس کا وجود احتمالی ہو اسی طرح جو مجہول الذات یا مجہول الصفت ہو اور غرر کا تعلق جس طرح محل عقد سے ہوتا ہے صیغہ سے بھی ہو سکتا ہے جیسے بیع الحصاة یا بیعتین فی بیعتین۔

غرر کبھی شے کے وجود میں ہوتا ہے، کبھی صفت میں ہوتا ہے۔ ابن مسعود کی روایت ہے لا تشتروا السمک فی الماء فانہ غرر، اسی بیع غرر کے قبیل سے ہے فضا میں جو چڑیا اڑ رہی ہے اسکو بیچنا، مضامین و ملائح کی بیع، بھاگے ہوئے غلام کی بیع، ایک مرتبہ جال پھینکنے میں جتنی مچھلی آئے انکو بیچنا۔ الغرض وہ چیزیں جنکو موجود ہونیکا علم نہ ہو یا ان کے تسلیم و حوالہ کرنے پر قدرت نہ ہو جنکی مقدار معلوم نہ ہو۔ بیع ملامتہ، منابذہ و بیع حصاة سب میں غرر پایا جاتا ہے۔ امام نووی کہتے ہیں کہ تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ بہت سی چیزیں ان کا بیچنا جائز ہے باوجودیکہ ان میں غرر ہے مگر وہ

عزیرتہ التعمیر ہے مقوڑا غر ہے اور اس کی ضرورت بھی ہے، اس کے بغیر لوگوں کو چارہ کار نہیں ہے اور اس سے احتراز میں دشواری ہے تو یہ مقوڑا سا غر قابل برداشت ہے غل خانہ میں اجرت کے ساتھ نہانا جائز ہے، پانی کے استعمال کی مقدار معلوم نہیں ایک مہینہ کے کرایہ پر کسی چیز کا لینا جائز ہے جبکہ مہینہ کبھی ۲۹ کا ہوتا ہے کبھی ۳۰ کا ہوتا ہے۔ ہاں جو غر کثیر ہو اور اس سے بچا بھی ممکن ہے وہ بالاتفاق صحت عقد سے مانع ہے۔ بعض مسائل میں علماء کا اختلاف ہے، بعض لوگوں نے جائز قرار دیا بعض نے ناجائز قرار دیا۔ جس نے اس میں عزیرتہ التعمیر سمجھا اس نے جائز قرار دیا اور جس نے عزیرتہ التعمیر سمجھا اس نے ناجائز قرار دیا۔ مثلاً زمین میں پوشیدہ شی یا زہن وغیرہ یا بے دیکھی ہوئی چیز کو خریدنا، امام شافعیؒ کے نزدیک ناجائز حقیقہ کے نزدیک جائز

بیع بالتعاطی

بیع بالتعاطی کی دو صورتیں ہیں، ایجاب اور قبول دونوں فعلاً ہوں، اور بعض لوگوں نے کہا کہ ایجاب لفظاً ہو اور قبول فعلاً ہو یہ کبھی بیع بالتعاطی ہے۔ امام شافعیؒ نے اسکو بیع غر میں داخل کر کے ناجائز قرار دیا ہے۔ مگر اس کو بیع غر، بیع ملامسہ و منابذہ کے قبیل سے قرار دینا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ غر تو اسے کہتے ہیں جس کے ہونے نہ ہونے کا احتمال ہو، اسی طرح جسکے تسلیم و جوالہ کرنے پر قدرت نہ ہو وہ شی مجہول ہو۔ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ ایجاب و قبول میں اصل باصحی رضا مندی ہے جس طرح رضا مندی کے اظہار کا طریقہ الفاظ ہیں، اسی طرح سے رضا مندی کے اظہار کا ایک طریقہ افعال ہیں۔ ہر دور میں بازاروں میں اس طرح کا معاملہ جاری و ساری رہا ہے اور کسی طرح کا انکار اس پر نہیں ہوا۔ یہی حال ہدایا و صدقات کہ ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کوئی کھانا لاتا تو پوچھتے کہ صدقہ ہے یا ہدیہ ہے۔ اگر کہا جاتا کہ صدقہ ہے تو خود نہ کھاتے تھے اپنے اصحاب سے کہتے تھے کہ کھاؤ، اگر کہا جاتا کہ ہدیہ ہے تو خود بھی کھاتے اور صحابہ سے کہتے کہ تم بھی کھاؤ، لفظ ایجاب و قبول کہیں منقول ہے۔ منابذہ اور ملامسہ میں غر اور جہالت ہے، بیع بالتعاطی میں کسی طرح کی جہالت اور غر نہیں ہے۔



تخریبِ جبلِ الحبلۃ

جبل اور جبلۃ میں لفظ حا اور بادونوں مفتوح ہیں، بعض لوگوں نے جبل میں باکو ساکن پڑھا ہے یہ غلط ہے۔ جبل مصدر ہے۔ جبلۃ حابل کی جمع ہے جیسے ظلمۃ ظالم کی جمع اور فجرة فاجر کی جمع ہے۔ جبل کا اطلاق زیادہ تر انسانوں میں ہوتا ہے اور کبھی کبھی حیوانات میں بھی اس کا اطلاق کیا جاتا ہے جیسا کہ اس حدیث کے اندر اطلاق کیا گیا ہے۔

اداء اس کی ایک تفسیر اسی حدیث میں حضرت ابن عمر سے منقول ہے، اور اسی کو امام مالک اور امام شافعی نے اختیار کیا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ اونٹوں کے گوشت کو اُدھا رہتے تھے اور جبلِ الحبلۃ کو اس کے شمن کی ادائیگی کیلئے وقت مقرر کرتے تھے کہ یہ حاملہ اونٹنی بچہ دے پھر اس بچہ کو حمل ہو۔ اس میں مدت مجہول ہے جسکی وجہ سے نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس بیع سے منع فرمایا ہے۔ بخاری نے حضرت نافع سے اس کی تفسیر نقل کی ہے کہ وہ حاملہ ناقہ بچہ دے، اور بخاری میں ایک روایت حضرت نافع سے ہے کہ وہ حاملہ ناقہ بچہ دے اور پھر وہ بڑی ہو اور اس کے حمل ہو اور وہ بچہ دے، ان سب کے اندر مدت مجہول ہے۔

۲۲، جبلِ الحبلۃ مبیع ہو، اسی کو اختیار کیا ہے امام احمد نے، اور اہل لغت نے۔ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المضامین والملاقیم۔ ملاقیم پیٹ میں جو بچہ ہے، اور مضامین جو نر کے ریڑھ میں لٹفہ ہے۔ اس صورت میں بیع کی ممانعت کی وجہ مبیع کا معنی روم اور مجہول ہونا ہے۔ علمائے حنفیہ کے یہاں ایک بیع فاسد ہے دوسری بیع باطل ہے۔ اگر بیع کی بنیادی چیزوں میں کمی ہے غلتِ فاعلی کا وجود نہیں ہے، غلتِ مادی کا وجود نہیں ہے، غلتِ صوری کا وجود نہیں ہے تو یہ بیع باطل ہوتی ہے، اور اگر یہ بنیادی عناصر پائے جاتے ہیں اور دیگر چیزوں کے اندر خرابی ہے جیسے مبیع کی مقدار مجہول ہے، مدت مجہول ہے تو بیع فاسد ہے۔ اور اگر مبیع غیر مقدور التسليم ہے تو اس میں علماء حنفیہ کا اختلاف ہے، کچھ لوگ اسکو فاسد کہتے ہیں، کچھ لوگ اس کو باطل کہتے ہیں۔

(۳) جملہ سے مراد انگور کا درخت ہے، اور جل سے مراد اس کے پھل کا کھانے کے قابل نہ ہو، بدو صلاح نہ ہو۔ لہذا یہ حدیث نہوا عن بیع العنب حتی یشتد و نہی عن بیع الثمار حتی یبد و صلاحتھا کے معنی میں ہوگی۔ جزو سہ: جیم کے فتح کے ساتھ ادنٹ کے معنی میں، مذکر ہو یا مؤنث۔ اَنْ تُنْتَمِ السَّاقَةُ فعل مجہول بولا جاتا ہے انبعت الناقة ولدت او حان نتاجها یہ فعل مجہول ہی استعمال ہوتا ہے عنی ابی میں عنی فعل مجہول استعمال ہوتا ہے۔ قال الحافظ ابن حجر هذا الفعل وقع في لغة العرب على صيغة الفعل المسند الى المفعول وهو حرف زائد۔

باب تحريم بيع الرجل على بيع اخيه وسو تحريم النجس والتضرية

لا یبیع الرجل علی بیع اخیه۔ بعض نسخوں کے اندر نفی کے بجائے نفی ہے اور نفی جملہ خبریہ معنی میں جملہ نشائیہ نہیں کے ہے۔ شارع کی عرض احکام کو بیان کرنا ہے واقعات اور حالات کو بیان کرنا نہیں ہے۔ اور اگر واقعات و حالات کو بیان کرے تو وہ صحیح اور واقع کے مطابق ہوتے ہیں۔ اگر اسکو جملہ خبریہ ہی مانا جائے تو یہ بات خلاف واقع ہو جائے گی اس لئے کہ بہت سے لوگ اس طرح کی بیع کرتے ہیں۔ اور لا یبیع بعضکم علی بیع بعض میں بعض سے مراد یہاں استغراق ہے۔ اس لئے نفی بمعنی نہیں متعین ہے اور اس میں مباذہ پیدا کرنے کیلئے نفی کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے۔ لا یسئم المسلم علی سوم المسلم۔ سوم اور سئمتہ سین کے کسرہ اور ی کے سکون کے ساتھ مصدر ہے سام یسوم کا۔ سام یسوم سومًا۔ جہاؤ تاؤ کرنا۔ امام مالک نے مؤطا امام مالک میں لا یبیع الرجل علی بیع اخیه کی تفسیر لا یسوم الرجل علی سوم اخیه سے فرمائی ہے قال مالک وتفسیر قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیمانزی واللہ اعلم لا یبیع بعضکم علی بیع بعض انما نفی ان یسوم الرجل علی سوم اخیه اذا رکن البائع الی السائم وجعل یشرط وزن الذهب ویستبرأ من العیوب وما اشبه هذا ہما یعرف بہ ان البائع قد اراد مباذنتہ السائم فذلک الذی نفی عنہ۔ دوسرے کی قیمت پر قیمت لگانا اسی وقت میں مکروہ ہے جب قیمت پر رضامندی ہو چکی ہو، اور اگر رضاعدم رضایہ کوئی چیز ولالت نہ

کرتی ہو، اسی طرح سے نیلام کی بیع جس میں ثمن پر عدم رضا ظاہر ہے ان دونوں شکلوں میں ایک کے دام لگا دینے کے بعد دوسرے کو قیمت لگانا جائز ہے، نیلام آپ نے خود ہی کیا ہے، نکاح کے پیغام میں خود نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فاطمہ بنت قیس کو حضرت اسامہ ابن زید سے نکاح کر نیکا پیغام دیا جبکہ اس سے پہلے معاویہ اور ابو جہم پیغام دے چکے تھے بعض لوگوں نے لایبیع بعضکم علی بیع بعض کو بیچنے اور خریدنے پر محمول کیا ہے کہ بائع نے خیار شرط کے ساتھ بیچا ہو دوسرا اس سے کہتا ہے کہ تم اسکے ساتھ معاملہ ختم کر کے میرے ساتھ معاملہ کر لو، اسی طرح مشتری نے خیار شرط کے ساتھ خرید رکھا ہے کوئی دوسرا شخص آکر کہتا ہے کہ تم اس بیع کو ختم کر دو اور مجھ سے اس سامان کو خرید کر لو، قیمت پر قیمت لگانے والا گنہگار ہو گا مگر بیع صحیح ہو جائے گی۔ اور امام مالک، امام ابو حنیفہ، اور امام شافعی کے یہاں اور امام احمد سے دو روایت ہے کہ ایک میں بیع صحیح ہوگی دوسری میں بیع فاسد ہو جائے گی۔

لا یخطب علی خطبۃ اخیه الا ان یاذن لہ خطبہ، خاک کے کسرہ کے ساتھ ہے اور جمعہ اور عیدین اور نکاح میں خطبہ خاک کے ضمہ کے ساتھ ہے۔ ایک کے نکاح کے پیغام پر دوسرے شخص کے نکاح کا پیغام دینا حرام ہے، جب نکاح پر رضامندی ہو چکی ہو یا رضامندی کے قریب ہو اور اگر اجازت دے رکھی ہو یا نہ تو رضامندی ہو نہ تو رضامندی کے قریب ہو تو ایسی صورت میں نکاح کا پیغام دینا جائز ہے۔

باب تحریم النجش

النجش وزن کے فتح اور جیم کے سکون کے ساتھ، اور جیم کے فتح کے ساتھ، نجش کے معنی ابھارنے اور برا لیکھنے کرنے کے ہیں۔ بولا جاتا ہے نجشت الحمید، اور بعض لوگوں نے کہا نجش کے معنی دھوکہ دینے، جیلہ کرنے کے ہیں، اسی واسطے شکاری کو ناجش کہا جاتا ہے یہاں پر مراد بیع کی قیمت میں خواہ مخواہ کسی کا اضافہ کر دینا تاکہ دوسرا دھوکہ کھا جائے، اور اسکو زیادہ قیمت پر خرید لے، خود لینے کا ارادہ نہ ہو دوسرے کی رغبت کو خواہ مخواہ برا لیکھنے کر کے اس کے ثمن کو بڑھوانا اور دھوکہ دینا ہے۔ مگر یہ کراہت اس وقت میں ہے جب مشتری نے اسکی واقعی قیمت لگا دی ہو، اگر واقعی قیمت سے کم قیمت لگائی ہو اور ناجش نے قیمت بڑھا کر لگا دی تو یہ نجش ممنوع نہیں ہے اذا كانت السلعة، بلغت قیمتها اما اذا

لم تبلغ لایکرا لانقضاء الخداء ع۔ (شامی ص ۱۳۲)
 اگر اس کی یہ حرکت از خود ہے بائع کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے تو تن تنہا ناخش گنہگار
 ہوگا، اور اگر بائع کے اشارہ سے ایسا کر رہا ہے تو ایسی صورت میں دونوں گنہگار ہوں گے۔
 اور حنفیہ کے ایک قول کے مطابق اس غرر و خداع کی وجہ سے مشتری کو اختیار ہوگا۔

واعلم انہ لا یرد بغبن فاحش فی ظاہر الروایۃ، ویفتی بالرد ان غرہ المشتري
 او البائع او الدلال والال ذکر فی تحفۃ الفقہاء ان اصحابنا یقولون فی المغبون
 انہ لا یرد لکن ہذا فی مغبون لم یغرا ما فی مغبون غریکون لہا حق الرد
 استدلالاً بمسئلۃ المدراجتہ (شامی ص ۱۵۹) اور ایسی صورت میں شوافع کا بھی رد
 قول ہے۔ ایک قول کے مطابق مشتری کو اختیار ہوگا اور ایک روایت امام احمد بن حنبل کی
 بھی ہے کہ اگر اسکو غبن فاحش ہو تو مشتری کو اختیار فسخ حاصل ہوگا، اور دوسری روایت
 امام احمد بن حنبل کی ہے، اور امام مالک کا قول یہ ہے کہ یہ بیع باطل ہوگی۔

تلقی الرکبان

رکبان راکب کی جمع ہے، راکب اونٹ سوار کو کہتے ہیں۔ عام طور سے اس زمانہ میں
 غلہ وغیرہ اونٹوں پر لاد کر لاتے تھے اسی تجارتی قافلہ کو رکبان سے تعبیر کیا ہے بھی عن تلقی
 البیوع۔ بیوع بیع کی جمع ہے معنی میں بیوع کے، مراد سامان تجارت جسکو بیجا جائے گا۔
 تلقی جلب: جلب مصدر ہے جالب کے معنی میں، تجارتی قافلہ، اور جلب معنی میں مجلوب کے
 تو مراد غلہ جو تاجر لوگ لاتے ہیں، اس زمانہ کے تاجروں کی عادت تھی کہ سامان وغیرہ
 لاتے اور شہر سے باہر قیام کرتے اور آرام کرتے اسکے بعد شہر میں آتے اور سامان وغلہ کو
 فروخت کرتے، بہت سے لوگ باہر ہی جا کر کے سامان وغلہ خرید لاتے، اس سے نبی کریم
 علیہ السلام نے منع فرمایا کہ بازار میں جب غلہ آجاتے تو اس کو خریداجاتے باہر جا کر خرید
 جائے۔ نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یتلقوا السلم حتی تبلغ الاسواق
 اس کی حد اپنے بازار کو مقرر فرمایا ہے۔ اور دوسری حدیث میں اپنے فرمایا ہے فمن تلق
 فاشتری منه فاذا اتی سیدہ السوق فهو بالخیار۔

تلقی جلب کا حکم :- امام شافعی، امام مالک اور امام احمد رحمہم اللہ کے نزدیک

بلا کسی تفصیل کے جا کر ان سے سامان خریدنا ممنوع ہے، مگر بیع صحیح ہوگی اور گناہ لازم ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قحط سالی ہو اور اس کی کمیابی ہو جس سے لوگوں کو منہر اور نقصان پہنچ رہا ہے تو ممنوع ہے اور گناہ ہے۔ اور اگر لوگوں کو اس سے کوئی منہر اور نقصان نہیں ہے تو ایسی صورت میں ممنوع نہیں ہے، ہاں اگر قافلہ والوں کو دھوکہ دیا اور بھاؤ غلط بتایا جس سے غبن فاحش ہوا تو اس دھوکہ دینے کی وجہ سے قافلہ والوں کو خیار ہوگا۔ اسی منہر اور غرر کی بنا پر حنفیہ کے یہاں بیع ممنوع اور گناہ لازم ہوگا۔ اگر دھوکہ نہیں دیا اور غبن فاحش لاحق ہوا تو عند الاختار محض غبن فاحش کی وجہ سے خیار نہیں ہوگا مگر امام احمد وشافعی رحمہما اللہ کے یہاں ہر صورت میں خیار ہوگا۔ مالک کو خیار ملنا دلالت کرتا ہے کہ بائع کے حق کی رعایت کی گئی ہے، بازار میں بیٹھنے والا اور باہر جا کر غلہ خریدنے والا دونوں فضل اللہ کے متلاشی ہیں اس لئے ایک کی رعایت میں دوسرے کی حق تلفی مناسب نہ ہوگی، پھر سامان اتنا نہیں ہے کہ سارے بازار والے اس میں شریک ہوں اس لئے امام لیث اور ابن القاسم کا قول ہے کہ خریدے ہوئے سامان میں سب بازار والے شریک ہیں صحیح نہیں ہے۔

بیع الحاضر لباد

دیہاتی جو سامان فروخت کر نیکی لئے آیا ہو اس سے کسی شہری کا کہنا کہ تم میرے پاس سامان رکھ دو میں تھوڑا تھوڑا کھڑا کر کے فروخت کر دوں گا۔ بادی سے مراد اس شہر کے علاوہ کا باشندہ ہے چاہے دیہاتی ہو یا اور کہیں کا شہری ہو۔ جب دیہاتی از خود سامان فروخت کرے گا تو سستا فروخت کرے گا، اسی لئے آپ نے فرمایا دعوا للناس بیزق اللہ لبعضہم من بعض، امام احمدؒ کے یہاں بیع باطل ہوگی تین شرطوں کے ساتھ۔ دیہاتی شہر کے بھاؤ سے ناواقف ہو اور سامان فروخت کیلئے لایا ہو۔ شہری باقاعدہ جا کر دیہاتی سے کہے کہ لاؤ میں فروخت کروں گا۔ بعض حنا بلہ نے دو اور مزید شرط کا اضافہ کیا ہے۔ لوگوں کو اس سامان کی ضرورت ہو اور تاخیر میں پریشانی ہو اور دیہاتی کا ارادہ اس دن کے بھاؤ سے فروخت کرنا ہو۔ شوائع کے یہاں بیع صحیح ہوگی مگر گنہگار ہوگا، امام ابو حنیفہؒ کے یہاں اگر قحط سالی ہو اور کمیابی ہو تو شہر والوں کا ضرر ہے جسکی

کیونکہ سے بیخدا ممنوع ہو گا ورنہ نہیں۔ ابن عباسؓ و امام بخاریؒ وغیرہ اس مانعت کو دلالی اور اجرت کے ساتھ فروخت کرنے پر مجبول کرتے ہیں اور اس تخصیص پر الدین النصیحة سے استدلال کرتے ہیں۔ مجاہد کہتے ہیں یہ حکم پہلے تھا جب اہل بادیہ کا فرقہ بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا۔

باب حکم بیع المصراة

حدیث ابی ہریرہؓ | (۱) عن موسیٰ بن یسار عن ابی ہریرۃ من اشترى شاة مصراة وفي رواية سهيل عن ابی ہریرۃ من ابتاع شاة مصراة وكذلك في رواية ابن سيرين عن ابی ہریرۃ وفي رواية مرة عن ابن سيرين من اشترى شاة مصراة وفي رواية ايوب عن ابن سيرين من اشترى من الغنم وفي رواية الاعرج عن ابی ہریرۃ لانصر والابل والغنم وفي رواية همام بن منبه عن ابی ہریرۃ اذا احكم اشترى لقحة مصراة وفي رواية ابی حازم عن ابی ہریرۃ عن التصرية بلا قيد۔

ان احادیث میں اہل وغنم کی تصریح ہے، بقرہ کا لفظ حدیث میں نہیں آیا ہے مگر اس پر قیاس کی بنا پر اس کا بھی یہی حکم ہے۔ عرب میں زیادہ اہل وغنم تھے اس لئے اس کا نام صراحت کے ساتھ آیا ہوا ہے۔

فی المغنۃ جہور اہل العلم علی انہ لافرق فی التصریۃ بین الشاة والناقة والبقرة۔ وشد داؤد فقال لا یثبت الخیار بتصریۃ البقرة لان الحدیث لانصر والابل والغنم فدل علی ان ما عدا ہما بخلافہما ولان الحكم ثبت فیہما بالنص والقیاس لا یتثبت بہ الاحکام ولنا قولہ علیہ السلام من اشترى مصراة وفي حدیث ابن عمر من اشترى محفلة ولم یفصل والخبر فیہ تنبیہ علی تصریۃ البقر لان لبنہا اغزر واكثر نفعاً والتنبیہ حجۃ عند الجمیع

تصریہ کے معنی | اصل التصریۃ جبر الماء حرى اللبن فی ضرعہا ای حقنہ۔ امام بخاریؒ فرماتے ہیں والمصراة التي

صری لبنھا وحقن فیہ وجمع فلم یحلب ایاما واصل التصریۃ حسب الماء یقال منه صریۃ الماء اذا حبستہ۔ یعنی جس کے دودھ کو حقن میں روک لیا گیا ہو تاکہ مشتری کے سامنے اسکو دو یا جائے تو اسکو زیادہ دودھ والا سمجھ کر خریدے۔ صری مشددا و صری مخفف دونوں ایک معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

امام شافعیؒ نے تھریہ کا ترجمہ کیا ہے: حقن کا باندھنا اور ایک دودن دودھ دینا بزرگ دینا وقال الشافعی التصریۃ ان تربط اخلاف الناقة والشاة وتترك من الحلب یومین والثلاثة حتی یجتمع لہا لبن فیراکہ مشتریہا کثیرا فیزید فی ثمنہا (خطابی)

اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ باندھنے کے معنی میں ضرر آتا ہے تو مصراۃ کی جگہ مصروۃ ہونا چاہئے مگر مصراۃ استعمال ہوا ہے لہذا اسکا مادہ صری ہے نہ کہ صر۔ اس کا ایک جواب یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے کلام میں اس کی تصریح نہیں ہے کہ تھریہ صر سے ماخوذ ہے اس لئے ہو سکتا ہے کہ باندھنا عادت کو بیان کرنے اور مزید دھما کیلئے ہو، اور مصراۃ نام دودھ کے جمع ہونے کی وجہ سے ہو پھر تو جہور کے قول اور امام شافعی کے قول میں اختلاف نہیں ہوگا اور اگر مصراۃ نام باندھنے کی وجہ سے ہو تو البتہ اختلاف ہوگا تو کہا جائیگا کہ صری کی اصل صر ہے۔ تین رار کے جمع ہونے کی وجہ سے ایک رار کو یار سے بدل دیا جیسے تظنیت اصل میں تظننت تھا ایک نون کو یار سے بدل دیا یا دساھا اصل میں دسس تھا، ایک سین کو یار سے بدل دیا گیا ہے۔

محفلۃ تحفیل کے معنی جمع کرنا کل شیء کثرت، فقد حفلتہ، ضیوع حافل ای عظیم۔

تھریہ تحفیل کی ممانعت تخریر و خدان کی وجہ سے ہے، اگر تھریہ میں عز و خدان مقصود نہ ہو اور جانور کو اس سے کوئی خاص ضرر نہ ہو اور کسی مصلحت مثلاً بچوں کیلئے یا مہمان کی خاطر جمع کیا تو ممنوع نہیں ہے۔

ابو ہریرہؓ کی ایک حدیث میں ہے اذا باع احدکم الشاة او اللقحة فلا یخفلہا اخرجہ النسائی۔ دوسری روایت ابو ہریرہؓ کی لا تصیروا الابل والغنم للبیع اخرجہ النسائی۔ رقم بکسر اللام افسح ہے جو ادنیٰ ابھی جلد ہی بچہ دیتے ہو۔

تغزیر و تدلیس عاقد کو دھوکہ دینا تاکہ عقد پر اقدام کرے حالانکہ وہ عقد اسکی مصلحت میں نہیں ہے اس کی ایک قسم تغزیر قوی جھوٹ بولنا تاکہ وہ

عقد پر اقدام کرے، تغزیر فعلی معقود علیہ میں ایسا فعل کہ جس سے وہ واقعی نظر آئے حالانکہ وہ واقعی نہیں ہے۔ تہریر تغزیر فعلی کے قبیل سے ہے۔

تغزیر قوی میں عذالاحاف عن فاحش کی صورت میں خیار حاصل ہوتا ہے اور تغزیر فعلی میں تبھی صحیح قول کے مطابق خیار حاصل ہوتا ہے اور تہریر تغزیر فعلی کے قبیل سے ہے۔ شامی ص ۹۷۔ لان البائع بفعل التصریۃ غر المشتري كما اذا اعزاه بقوله انها لبون۔

بیع مصراۃ کا حکم مشتری کو تدلیس کا علم نہیں تھا اور اسکو خریدتو ائمہ ثلاثہ اور ایک روایت ابو یوسف کی اور امام زفر کے یہاں اسکو واپس

کرنیکا حکم ہے اور عذالاحاف واپس کرنیکا اختیار نہیں ہے۔ قد اختلف العلماء فی حکمها فذهب الی القول بظاہر الحدیث الائمة الثلاثہ والیوسف علی مافی شرح الطحاوی وللاسبیجانی نقلاً من اصحاب الامار عنہ ولم یأخذ ابو حنیفہ و محمد بہ لانہ مخالف للاصول (ص ۹۶) اور معنی ابن قدامہ میں ہے من اشتری مصراۃ من بہیمۃ الانعام لم یعلم تہریرتھا ثم علم فلہ الخیار فی الرد والامساک والیہ ذہب مالک وابن ابی لیلی والشافعی وعامة اهل العلم وذهب ابو حنیفہ الی انہ لا خیار لہ۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال اعرج عن ابی ہریرۃ کی حدیث :- فمن ابتاع

بعد ذلک فهو بخیر النظرین بعد ان یجلبھا فان رضیھا امسکھا وان سخطھا ردھا وصاعاً من تمر۔

اسی طرح موسیٰ بن یسار عن ابی ہریرۃ کی روایت بھی ہے، اور سہیل عن ابیہ عن ابی ہریرۃ، اور محمد بن سیرین عن ابی ہریرۃ کی روایت میں خیار کی تہریر ہے۔

شرح المہذب میں ہے: قال ابن عبد البر حدیث المصراۃ ثابت صحیح لایدفعہ احد من اهل العلم بالحدیث، اجمع اهل العلم بالحدیث علی صحیحہ وثبوتہ عن ابی ہریرۃ۔ رواہ الاعرج ومحمد بن سیرین

وابوصالح السمان وھمام بن منبہ وثابت مولى عبد الرحمن ومحمد بن زياد وموسى بن يسار ومجاهد وابواسحاق ويزيد بن عبد الرحمن وغيرهم (۲) حديث ابن عمر اخرجہ ابوداؤد وابن ماجة من اتباع محفلة فهو بالخيار ثلثة ايام فان ردها ردّ معهما مثل او مثل لينها قمحا واسناده ليس بذلك ابن عمر کی ایک روایت ابوہریرہ کی حدیث کے مطابق بھی مروی ہے ان شاء ردها وصاعاً من تمر۔

(۳) حدیث عمرو بن عوف مزنی اخرجہ الدارقطني في كثير من ابواب عبد الله وهذا ضعيف جدا قال الشافعي في ركن من اركان الكذب قال ابن حبان له عن ابیه نسخة موضوعة۔

(۴) عن رجل من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وفيه ردّ معها صاعاً من طعام او صاعاً من تمر اخرجہ البيهقي بسند جيد۔

(۵) حديث انس اخرجہ البيهقي في اسنعمل بن مسلم متروك۔

(۶) حديث ابن مسعود ولكن اختلف في وقفه ورفعه ان ابن المبارك ويحيى بن سعيد وابن ابي عدي ويزيد وهشام وجريار وغيرهم روه موقوفوا ان ابا خالد رفعه والبخالد هو سليمان بن هشام ثقة ومن رفع معه زيادة عن وقف والحكم على طريقة المحدثين الوقف وتقديمه على رواية الرفع واما على طريقة الفقهاء فينبغي الحكم للرفع۔

پھر اگر مصراۃ کو واپس کرتا ہے تو لہن کے بدل میں ایک صاع تمر دینا لازم ہے ہذا قول اللیث والشافعی واسحاق (المنعنی) امام مالک کے یہاں خاص تمر لازم نہیں ہے بلکہ جو بھی وہاں کی عام خوراک ہو اس سے ایک صاع جیسا کہ بعض روایات ردّ معہا مثل او مثل لینھا قمحاً آیا ہوا ہے جس سے معلوم ہو کہ وہاں کی جو عام خوراک ہو وہ مطلوب ہے۔ ذهب مالک وبعض الشافعية الى ان الواجب صاع من غالب قوت البلد۔

احاف کے یہاں واپس کر نیکا حق نہیں ہے اور رجوع بالنقصان میں دو روایت ہے ایک کی بنا پر رجوع بالنقصان کر سکتا ہے ہل یرجع بالنقصان عندنا فعلى رواية الاسرار لا وعلى رواية الطحاوی نعم قال فی شرح المجمع وهو المختار لان

البائع بفعل التصویة غرا المشتري كما اذا غرنا بقوله انها لبون
 اخاف كي طرف سے حدیث مصراة کی تاویل: (۱) حدیث منسوخ ہے مگر
 اس کے نسخ میں اختلاف ہے۔ محمد بن شجاع کہتے ہیں کہ البیعان بالخیار مالم
 يتفرقا الا بيع الخیار سے منسوخ ہے۔ آنحضرت علیہ السلام نے تفرق کے بعد جملہ اختیارات
 کو ختم فرمادیا صرف الا بیع الخیار کو باقی رکھا قال الطحاوی ذهبوا الى ان ماروی
 عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك مما تقدم ذكرنا له في هذا
 الباب منسوخ فقال محمد بن شجاع نسخها قول النبي صلى الله عليه وسلم
 البيعان بالخيار مالم يتفرقا۔ مگر امام طحاوی نے اس کی تردید کی اور کہا کہ مصراة میں
 خیار خیار عیب ہے اور تفرق کی وجہ سے خیار عیب ساقط نہیں ہوتا ہے، تفرق کے بعد کسی
 عیب پر مطلع ہوا تو بالا جماع خیار عیب ہوتا ہے۔

(۲) عیسیٰ ابن ابان نے اس کا نسخ آیت ربو کو قرار دیا ہے۔ کہتے ہیں کہ ابتداء اسلام
 میں گناہوں کی سزا میں مالی جرمانہ ہوا کرتا تھا جیسا کہ زکوٰۃ نہ ادا کر نیوالے اور اسی
 طرح پھل چرانے والے کی بابت حدیث میں اسکا ذکر ہے اسی طرح بیع مصراہ میں تین
 دن کے دودھ کی قیمت ایک صاع تمر سے کہیں زائد ہو سکتی ہے پھر بھی ایک صاع تمر
 کا حکم دیا گیا۔

پھر معاصی کی سزا میں مالی جرمانہ منسوخ کرتے ہوئے فاعتدوا علیہ بثل ما اعتد
 علیکم کا حکم دیا گیا تو مصراة کے ساتھ ایک تمر کے لوٹانے کا حکم بھی منسوخ ہو گیا امام طحاوی
 کہتے ہیں کہ عیسیٰ ابن ابان نے حدیث مصراة کے منسوخ ہونے کی جو وجہ بیان کی ہے اس
 کے سوا ایک اور وجہ بھی اس حدیث کے منسوخ ہونے کی ہے اور وہ اس سے بہتر ہیکہ مشتری نے
 جب دودھ استعمال کر لیا اور اسکو تلف کر دیا تو وہ اس کے ذمہ میں ثابت ہو گیا، جب
 ایک صاع تمر اس کے ذمہ اس کی وجہ سے لازم کیا گیا تو یہ دین کی بیع دین سے ہوتی اور
 آپ نے اس سے منع فرمایا نہی رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الكالئ
 بالكالئ وهو النسيئة بالنسيئة۔ اس کے علاوہ حدیث عائشة الخراج بالضمآن کا
 بھی تقاضہ ہے کہ لبن کا عوض واجب نہ ہو جس سے اس حدیث کے منسوخ ہونے کی

تائید ہوتی ہے) تفہیم کے باب جو اصول و قواعد قرآن و حدیث میں مذکور ہیں حدیث مصرعہ اس کے خلاف ہے جس کی وجہ سے اس حدیث کو شاہد کہا جائے گا یا اس میں تاویل کی جائے گی۔ تفہیم کا قاعدہ مثل کا وجوب ہے مثل صوری یا مثل معنوی ہو۔ فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی علیکم ہے۔ اور حدیث مصرعہ میں لبن کا مثل لبن ہے یا اس کی قیمت نہ کہ ایک صاع تمر اسلے کہ لبن کی قیمت کبھی ایک صاع تمر سے زائد ہوگی کبھی کم، کبھی برابر بھی ہو سکتی ہے مگر ہر صورت میں ایک صاع تمر کا وجوب اس قاعدہ کے یقیناً خلاف ہے۔ حافظ ابن حجر نے قیاس الاصول کو قیاس اصطلاحی سمجھ لیا اور اعتراض کیا کہ اصول تو کتاب و سنت ہیں قیاس اس کی فرع ہے۔ پھر قیاس کو کیسے سنت پر جو اصل ہے ترجیح ہوگی۔ مگر کہنے والے کی مراد قیاس اصطلاحی نہیں ہے بلکہ وہ قواعد کلیہ ہیں جو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ سے ثابت ہیں کتاب و سنت کے عموم سے جو قاعدہ کلیہ اخذ کیا گیا ہے اس کے تحت میں یہ صورت بھی داخل ہے جسکی وجہ سے اس کا تقاضہ اور ہوا اور اس خبر واحد کا تقاضہ اور ہے اور قواعد کلیہ اس کا ثبوت قطعی اور خبر واحد کا ثبوت ظنی البتہ دونوں کی دلالت ظنی ہے مگر دونوں ظنی ہونے میں بھی برابر نہیں ہیں جیسے خبر واحد اور خبر مشہور دونوں مفید قطع نہیں ہیں پھر کبھی آپس میں تفاوت ہے جسکی وجہ سے خبر مشہور کو خبر واحد پر ترجیح ہے اسلئے خبر واحد کے مقابلہ میں قواعد کا اعتبار ہوگا۔

الغرض ابو حنیفہ کا استنباط مسائل میں ایک ضابطہ ہے اور وہ اس ضابطہ کی ہمیشہ رعایت کرتے ہیں اور یہ مصرعہ کے ساتھ مضمون نہیں ہے۔ اس ضابطہ کو شاہ عبدالعزیز صاحب کی عبارت میں ذکر کیا جاتا ہے اعلم ان المجتہدین الباحثین عن دلائل الاحکام الشرعیۃ وماخذھا المبارک أو الحدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متعارضۃ و آثار الصمۃ والتابعین مختلفۃ وہی اعم الماخذ و اکثرھا فی الاحکام تحیروا و اختلف رأیہم فی وجہ التقصی عن هذا التعارض و الاختلاف اما الذی اختارہ ابو حنیفہ و تابعوہ و هو امرین جدا و بیان ذلك انا اذ اتبعنا فوجدنا فی الشریعة صنفین من الاحکام صنف هو القواعد الكلية المطردة المنعكسة كقولنا لا تزرر وازرارة و نزر اخری و قولنا النعم بالعم

وقولنا الخراج بالضمان وقولنا العتاق لا يحتمل الفسخ وقولنا البيع يتم بالايجاب والقبول وقولنا البينة على المدعي واليمين على ما انكر وتحذرك مما لا يحصى و صنف وردت في حوادث جزئية واسباب مختصة كانها بمنزلة الاستثناء من تلك الكليات فالواجب على المجتهد ان يحافظ على تلك الكليات ويترك ما وراءها لان الشريعة في الحقيقة عبارة عن تلك الكليات والاحكام المخالفة لتلك الكليات لا ندري اسبابها ومخصصاتها على التعيين فلا يلتفت اليها — (قواعد غزيرى ص ۷)

اسن قاعدے کے مطابق ابو حنیفہ نے قاعد کلیہ کے عموم کو باقی رکھا اور اس حدیث کے لئے دوسرا محل تلاش کیا۔ جس میں سے ایک محل یہ ہے کہ یہ بیع بشرط اختیار ہے۔ بسبب میں اس حدیث کی یہی تاویل امام محمد سے نقل کی ہے کہ حملہ علیٰ خیار الشرط وقال بلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من اشترى محفلة فهو بخير النظرين ثلاثه ايام فيه دليل جواز اشتراط الخيار في البيع والمراد خيار الشرط ولهذا قدره بثلاثه ايام۔

اور تحفیل و تصریح کا تذکرہ خیار شرط لگانے کے سبب کو بیان کر نیکی لئے ہے۔ اس صورت ایک صاع تمر الزام و وجوب کے طور پر نہیں ہوگا بلکہ تحسین معاملہ کے لئے ہے۔ ایک دوسری توجیہ یہ بھی کی جاتی ہے کہ آپ کا یہ فرمان بطور تشریح نہیں ہے بلکہ مصالحت کے طور پر ہے، نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بہت سے اقوال سیاست و مصلحت کی بنیاد پر ہیں تاکہ امام و خلیفہ وقت اس مصلحت کے مطابق عمل کریں۔ من قبل قتیل افلاہ سلبہ، من احب ارضاً میتة فہی لہ وغیرہ اس قسم کی احادیث بہت سے ائمہ کے نزدیک تشریح کے طور پر نہیں ہیں بلکہ انتظامی مصلحت کی بنیاد پر ہیں۔

ائمہ ثلاثہ نے مصراۃ کے حکم کو ضابطہ کے مطابق لائیکلی کو شش کی، مثلاً قاعدہ کی خلاف ورزی کا الزام ہے کہ قاعدہ کا تقاضہ ہے کہ جس قدر تلف ہو اسی قدر ضمان ہو اور یہاں مقدار تلف مختلف ہو نیکی باوجود ایک معین مقدار یعنی بقدر ایک صاع تمر واجب کیا گیا ہے جس کی وجہ سے یہ خلاف قیاس ہو گیا۔

ائمہ ثلاثہ کی طرف سے جواب دیا جاتا ہے کہ تمام مضمون اشیا میں یہ ضابطہ نہیں ہے

جیسے کہ موخر میں زخم بڑا ہو چھوٹا ہو ہر صورت میں ایک معین مقدار لازم کر دی گئی اسی طرح یہاں پر خریدتے وقت کتنی میں کتنا دودھ تھا باعث نزاع ہو سکتا تھا، اس لئے اس کی ایک معین مقدار کو لازم کر دیا گیا۔ مگر اس جواب میں اس بات کو تسلیم کیا گیا کہ قطع نزاع کیلئے یہ حکم ہے تو اگر کوئی اسکو مصاحت پر محمول کرتا ہے تو یہ حمل بیجا نہ ہوگا۔ نیز قاعدہ کے مطابق کر نیکی لئے جو مثال پیش کی گئی وہ بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ قاعدہ ذوات الامثال و ذوات القیم کے ضمان میں بیان کیا جاتا ہے۔ آپ کی مثال تو ایسی چیز کے ضمان کے بار میں ہے جس کا کوئی مثل ہی نہیں ہے نہ صوری نہ معنوی، پھر ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث ایسی بھی نہیں ہے کہ اس میں کسی درجہ میں اضطراب نہ ہو بلکہ ابن عمر کی حدیث جسکو ابو داؤد نے نقل کیا ہے اور سکوت اختیار کیا، اسی میں رد معہا مثل او مثلیٰ لہا قہحاً ہے جیسا کہ ماقبل میں گذرا۔

اسی طرح عن رجل من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی روایت میں رد معہا صاعاً من طعام او صاعاً من تمر ہے، اس لئے یہ تاویل غلط نہ ہوگی۔

ہمام بن منبہ قال هذا ما حدثنا ابو هريرة عن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فذکر احادیث منها وقال۔

ہمام نے ابو ہریرہ کی احادیث کو جمع کیا تھا اور اب یہ صحیفہ ہمام بن منبہ کے نام سے شائع بھی ہو چکا ہے۔ یہ صحیفہ نحن الآخرون السابقون سے شروع ہوتا ہے۔ صحیفہ کی ایسی حدیث جو درمیان کی ہوتی ہے اس حدیث کو ذکر کرنا ہو تو اگر تمام ان احادیث کو جو اس سے پہلے ہیں ذکر کریں تو کتاب طویل ہو جائیگی اسلئے اختصار کیلئے امام مسلم ہذا ما حدثنا ابو هريرة عن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فذکر احادیث منها وقال کا اضافہ کرتے ہیں تاکہ معلوم ہو جائے کہ اس صحیفے کے شروع کی یہ حدیث نہیں ہے بلکہ اس کے بعد کی ہے۔

امام بخاری اعرج عن ابی ہریرة کے صحیفے سے حدیث نقل کرتے تو اسی فائدہ کے لئے اس کی اول حدیث نحن الآخرون السابقون کو نقل کر کے پھر مقصود بالذات حدیث کو نقل کرتے ہیں۔

قال الحافظ والظاهر ان نسخة ابی الزناد عن الاعرج عن ابی ہریرة

ك نسخة معمر عن همام عن ابى هريرة ولهذا قل حديث يوجد فيها
الا وهو في الاخرى وقد اشتملتا على احاديث كثيرة اخرج الشيخان غالبهما
وابتدا كل نسخة منهما حديث نحن الآخرون السابقون فلهذا اصدر
به البخاري فيما اخرج من كل منهما وسلك مسلم في نسخة همام طريقا
اخرى فيقول في كل حديث اخرجها منها هذا ما حدثنا ابو هريرة عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر احاديث منها وقال -

بَابُ بَطْلَانِ بَيْعِ الْمَكْبُوعِ قَبْلَ الْقَبْضِ

ابن عباس و ابن عمر ابو ہریرہ، جابر بن عبد اللہ کی احادیث

ابن عباس کی حدیث | مَنِ ابْتِئَاعَ طَعَامًا فَلَا يَبْعُهُ حَتَّى يَسْتَوْفِيَهُ حَتَّى يَقْبِضَهُ حَتَّى يَكْتَالَهُ۔

بیان مذاہب | امام شافعی اور امام احمد کے یہاں ہر طرح کی بیع کو چاہے غیر منقول ہو یا منقول، کیلی ہو غیر کیلی ہو، مطوم ہو غیر مطوم ہو قبل القبض بیچنا

صحیح نہیں۔ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے یہاں منقول کو قبل القبض بیچنا صحیح نہیں اور غیر منقول زمین و جائداد کو جس کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو قبل القبض فروخت کرنا صحیح ہے۔ امام مالک اور امام احمد کے یہاں حکم مطوم کے ساتھ خاص ہے، اور بعض لوگوں کے یہاں جو کیلی یا وزنی یا عددی ہوں ان کو قبل القبض فروخت کرنا صحیح نہیں۔ یہی ایک روایت امام مالک اور امام احمد کی بھی ہے۔

ممانعت کو مطوم کے ساتھ خاص کرنے والوں کی دلیل | (۱) ان چاروں صحابہؓ کی

احادیث میں لفظ "طعام" سے ممانعت کو ذکر کیا گیا ہے۔ مفہوم مخالف کے طور پر لازم آئے گا کہ غیر طعام کا حکم اس کے خلاف ہو۔ (۲) ابن عمرؓ کی حدیث :- وہ فرماتے ہیں کہ میں اونٹ کو درہم سے بیچتا اور اس کے بدلہ میں دینار لیتا اور دینار سے بیچتا اور اس کے بدلہ میں درہم لیتا۔ اس کے بارے میں میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا: کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ ادھار نہ ہو۔ فقال لا بأس ان تاخذ بسعير يومها مالم تفتراقا وبينكما شيء۔ اخرجہ الاربعہ، قال الترمذی لانعرفہ مرفوعاً الامن حدیث سناک۔

اس حدیث سے ثمن میں قبل القبض تصرف کرنا ثابت ہوا، مبیع کو بھی اس پر قیاس کرتے ہوئے اس میں قبل القبض تصرف جائز ہونا چاہئے۔ (۳) ابن عمرؓ کی حدیث جس میں آپ نے حضرت عمرؓ سے اونٹ خریدا اور قبل القبض ابن عمرؓ کو ہبہ کر دیا۔ اخرجہ البخاری۔ (۴) جابرؓ کی حدیث۔ جابرؓ سے آپ نے اونٹ خریدا اور قبل القبض ہبہ کر دیا۔ ان دونوں روایتوں میں قبل القبض ہبہ ہے، اسی پر مبیع کو بھی قیاس کیا جائے گا۔

امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کی دلیل | (۱) حکیم بن حزام کی حدیث :- انھوں نے نبی کریم ﷺ سے کہا کہ میں طرح طرح کی چیزوں

کی خرید و فروخت کرتا ہوں، میرے لئے اس میں کیا حلال ہے کیا حرام ہے؟ آپ نے فرمایا: "اذا اشتریت شیئاً فلا تبعه حتى تقبضه" رواہ احمد قال البيهقي اسناداً حسن متصل اس حدیث میں "شیئاً" ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر طرح کی مبیع کو قبل القبض بیچنا ممنوع ہے۔ (۲) زید بن ثابت کی حدیث :- ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی ان تباع السلع حیث تباع حتی یجوزها التجار الی رحالهم" (اخرجہ ابوداؤد) اس حدیث میں "سلع" کا لفظ ہے جو عام ہے (۳) عبداللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث جس میں آپ نے بہت سی چیزوں سے منع فرمایا ہے، اسی میں ریح مالم یضمن سے بھی منع فرمایا ہے "وکل ریح مالم یضمن" اخرجہ اصحاب السنن۔

اسی مضمون کی حدیث حکیم بن حزام کی بھی ہے کہ آپ نے مجھے چار چیزوں سے منع فرمایا اس میں ریح مالم یضمن بھی ہے۔ اخرجہ الطبرانی۔ مبیع کو قبل القبض بیچنے سے ریح مالم یضمن لازم آئیگا۔ (۴) حضرت ابن عباسؓ کا اجتہاد کہ اس میں احتمال رہا ہے۔ ابن عباسؓ نے فرمایا کہ مانعت کی حدیث تو طعام ہی کے ساتھ ہے لیکن میرے خیال میں ہر مبیع کا یہی حکم ہے "قال ابن عباس احسب کل شیء بمنزلة الطعام" اور اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا: "الکتر اھم یتبایعون بالذھب و الطعام مرجأً دوسری روایت میں ہے "ذالک در اھم بدر اھم و الطعام مرجأً" یعنی مثلاً غلہ شورویہ میں خریدا اور بائع کو روپیہ دیا مگر قبضہ نہیں کیا، اور اس غلہ کو ایک سو دس روپیہ میں بیچ دیا تو گویا سو کو ایک سو دس میں فروخت کیا۔ وباللہ العزیز۔

ممانعت کو طعام کے ساتھ خاص کرنیوالوں کی دلیل کا جواب | علماء احناف کے یہاں

تو مفہوم مخالف حجت نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کے یہاں مفہوم مخالف کا اعتبار ہے مگر وہ صفت کے قبیل سے ہو شرط کے قبیل سے ہو۔ اگر اسم جنس کے قبیل سے ہو تو اس کو مفہوم لقب کہتے ہیں اس کا کسی کے یہاں بھی اعتبار نہیں ہے۔ طعام مفہوم لقب کی قبیل سے ہے۔ (۲) پھر مفہوم مخالف کا اس وقت اعتبار ہے جب اس کے ذکر کرنیکی اور کوئی خاص غرض نہ ہو۔ یہاں پر ممانعت کا حکم عام ہے جیسا کہ مذکورہ بالا احادیث میں مذکور ہے مگر ان احادیث میں خاص طور طعام کے ذکر کی وجہ یہ ہے کہ اُس وقت میں عام طور سے غلہ ہی کی تجارت ہوتی تھی اس لئے مفہوم مخالف کا اعتبار نہ ہوگا۔ (۳) یا یہ کہا جائے کہ جب طعام میں قبل القبض بیع جائز نہیں ہے جس کی حاجت و ضرورت بھی زیادہ ہوتی ہے تو دوسری چیزوں میں دلالت النص کے طور پر بدرجہ اولیٰ جائز نہ ہوگا۔ ابن عمرؓ کی استبدال ثمن والی حدیث اس میں قبل القبض ثمن میں تصرف کا ذکر ہے مبیع کو اس پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ مبیع میں قبل القبض ملکیت تام اور مستقر نہیں ہوتی ہے۔ ہلاکت کی صورت میں عقد ختم ہو جاتا ہے اس لئے اس میں غرر پایا گیا۔ اور ثمن میں ملکیت تام اور مستقر ہے اس لئے کہ وہ ذمہ میں ہے ہلاکت سے عقد ختم نہیں ہوتا۔ ابن عمرؓ کی حدیث اونٹ کو ہبہ کرنے والی جس میں بیع کو ہبہ پر قیاس کیا گیا ہے تو امام محمدؒ کے یہاں قبل القبض ہبہ کا تصرف صحیح ہے۔ اس طرح کہ پہلے موہوب لہ کا قبضہ واہب کے نائب ہونے کی حیثیت سے پھر اس کے بعد موہوب لہ کا اپنا قبضہ ہوگا، اور ابی یوسف کے یہاں اگرچہ قبل القبض ہبہ نہیں ہے، مگر قبضہ کی حقیقت تجلیہ ہے۔ اور حدیث مذکور میں ہبہ تجلیہ کے بعد ہوا ہے اس لئے یہ ہبہ بعد القبض ہوا، اور حدیث جاہر میں ہبہ کا بعد القبض ہونا تو بالکل واضح ہے اس لئے کہ حضرت جابرؓ چلے گئے تو ان سے پیچھے آدمی بھیج کر بلوایا پھر اونٹ ہبہ کیا۔ یہ حدیث صراحت کے ساتھ دلالت کرتی ہے کہ قبضہ کے بعد ہبہ ہوا۔ اگر بالفرض مان لیا جائے کہ اونٹ پر قبضہ نہیں ہوا ہے تو یہ بائع کو اونٹ ہبہ کرنا حقیقتاً نہیں ہے بلکہ اقالہ ہے۔ بدائع میں ہے "لو وهبک من البائع فان قبلا لبايع"

لم تجز الهبة و انفسح البيع بينهما و يكون اقالة للبيع اس لئے یہاں پر آپ نے جو جابر کو بخش دیا تھا اس میں ثمن کا ہبہ ہوا ہے۔

مبیع کے قبل القبض فروخت کرنے کی ممانعت کی حکمت | مبیع سے بائع کا علاقہ اور

تعلق ختم نہیں ہوا ہے جس وقت مشتری کو اس سے نفع اٹھاتے ہوئے دیکھے گا طرح طرح کے بہانے کر کے بیع کو فسخ کرنے کی کوشش کرے گا اور جھگڑا پیدا ہوگا اس لئے مشتری کو مبیع پر تسلط سے پہلے تصرف سے روک دیا گیا ہے، نیز مبیع میں قبل القبض بیع کی اجازت دینے میں مبیع کو صارفین تک پہنچنے میں واسطے بڑھتے چلے جائیں گے، جتنے واسطے بڑھیں گے مبیع کی قیمت بھی بڑھتی جائے گی اور صارفین کیلئے پریشانی کا سبب ہوگی ہندوستان کی آزادی سے پہلے ہندوستان میں قحط پڑا، ایک مہاجن نے ایک جہاز غلہ خرید کر ہندوستان روانہ کیا راستہ میں اس مہاجن سے دوسرے مہاجن نے، اس سے تیسرے نے خریدا۔ اس طرح ہندوستان آتے آتے دسیوں مرتبہ خریدا اور بیجا گیا۔ جس کی وجہ سے اسکی قیمت عام لوگوں کی قوت خرید سے باہر ہوگئی اور ہزار ہا آدمی بھوکوں مر گئے۔

امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کی دلیل | ان حضرات کی وہی دلیل ہے جو امام محمد اور امام شافعی کی ہے کہ قبل القبض

بیچنے میں ربح مالم یضمن لازم آئے گا۔ اس میں ان دونوں حضرات نے اتنا تصرف کیا کہ ضمان کی ضرورت ایسی چیزوں میں پڑتی ہے جس کی ہلاکت کا اندیشہ ہو، اور غیر منقول میں ہلاکت کا اندیشہ نہیں ہوتا ہے اس لئے اس سے غیر منقول کو مستثنیٰ کر لیا اور اس کو منقول کے ساتھ خاص کر دیا۔ ہاں اگر کوئی غیر منقول ایسا ہو جس میں ہلاکت کا اندیشہ ہو جیسے کوئی زمین لب دریا ہو اور ہر وقت دریا کے رخ بدلنے کا اندیشہ ہو، یا مکان کی عمارت خستہ ہو ہر وقت گرنے کا اندیشہ ہو تو ایسے غیر منقول کو قبل القبض جینا جائز نہیں اس لئے کہ اس میں بھی عقد کے ختم ہونے کا غرر و احتمال ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور نقلی دلیل بھی موجود ہے کہ حضرت عثمان نے اپنی زمین جس کو دیکھا نہیں تھا اس کو حضرت طلحہ کے ہاتھ فروخت کیا۔ جب دیکھا نہیں تو قبضہ بھی نہیں کیا ہے نہ خود، نہ اپنے وکیل کے ذریعہ۔ اس لئے کہ وکیل کا دیکھنا اور قبضہ کرنا مؤکل کے دیکھنے اور قبضہ کرنے کے حکم میں ہے۔

حتیٰ یقبضہ اویستوفیہ [قبضہ کی حقیقت] اخاف وموالک کے یہاں
 مبیع پر قبضہ کی اجازت کے ساتھ اس کا تخلیہ بھی ضروری ہے۔ التسلیم بیکون بالتخلیۃ
 علی وجه یتمکن من القبض بلا مانع بان ینکون مفرداً غیر مشغول بحق الغیر ولا
 حائل بان ینکون فی حضرته وشرط فی الاجناس شرطاً ثالثاً وهو ان یقول خلئت
 بینک و بین المبیع الظاہران المراد به الاذن بالقبض لا خصوص لفظ التخلیۃ
 تخلیہ کے بعد ہر طرح کی مبیع بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں آجاتی ہے لیکن جو
 مبیع کیل یا وزن کی شرط کے ساتھ بیچی گئی ہیں ان کے تخلیہ سے قبضہ ناقص رہتا ہے جسکی
 وجہ سے اسکو بیچنا اور اس سے نفع اٹھانا کیل اور وزن سے پہلے جائز نہیں ہے۔
 ان بائع مکایلۃ او موازنۃ فی المکیل والموزن وحقہ لاخلاف فی ان
 المبیع یرج عن ضمان البائع ودخل فی ضمان المشتري وکذا الاخلاف فی
 انہ لا یجوز للمشتري بیعاً والانتفاع بہ قبل المکیل والموزن (بدائع ص ۲۳۲)

امام شافعی اور امام احمد کے یہاں ہر مبیع کا قبضہ اس کے مناسب حال ہوتا ہے اگر اس
 کو بشرط الکیل والوزن بیچا ہے تو اس کا قبضہ کیل ووزن سے ہوگا۔ اگر بشرط الکیل والوزن
 نہیں ہے وہ چیز ہاتھ میں آسکتی ہو تو ہاتھ میں لینا ضروری ہے اور ہاتھ میں نہ آسکتی ہو
 تو اس جگہ سے منتقل کرنا ضروری ہے اور زمین و جائداد ہے تو قبضہ کرنے کیلئے تخلیہ ضروری
 ہے۔ ان القبض فی العقار ونحوہ بالتخلیۃ و فی المنقول بالنقل و فی متناول الید
 التناول بہ وبہ قال احمد وقال مالک وابو حنیفۃ القبض فی جمیع الاشیاء

بالتخلیۃ قیاساً علی العقار۔ (شرح المہذب ۹۶ ص ۲۸۳)

حتیٰ یکتالہ۔ مبیع کا کیل کرنا ضروری نہیں ہے اس لئے کہ اندازہ سے خریدی ہوئی
 چیز کو ابن عمر کی حدیث میں منتقل کرنے کا حکم دیا گیا ہے کیل کا حکم نہیں دیا گیا ہے۔ اور ایک دوسری
 حدیث ہے "اذا سمیت الکیل فکل" رواہ الاثرم۔ جس سے معلوم ہوا کہ جب بشرط الکیل
 خریدے تو اس پر قبضہ تام کیلئے کیل ضروری ہے۔ خریدنے والے نے بشرط الکیل خریدا
 اور بائع نے اس کے سامنے کیل کر دیا تو بائع کا کیل کر دینا کافی ہے الگ سے مشتری کو
 کیل کرنے کی ضرورت نہیں ہے ہاں اگر وہ اس کے بعد کسی دوسرے کے ہاتھ بشرط الکیل
 بیچے گا تو مشتری ثانی کیلئے اس میں تصرف کرنے کے لئے دوبارہ کیل کرنا ضروری ہوگا

پہلا کیل کافی نہ ہوگا اسلئے کہ دو عقد ہو گیا تو دو مرتبہ کیل کرنا ضروری ہو گیا۔ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے: **نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الطَّعَامِ حَتَّى يَجْرِيَ فِيهِ الصَّبَاعَانِ**۔ رواہ ابن ماجہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ جس وقت مشتری اول کیلے کیل ہو رہا تھا اس جگہ مشتری ثانی موجود تھا اور اس کیل کو دیکھ رہا تھا پھر اس نے اس کو مشتری اول سے بشرط الکیل خریدتا تو اس کو کیل اول پر اعتماد کر کے اکتفا کرنا صحیح نہیں ہوگا بلکہ دوبارہ کیل کرنا ہوگا مگر فیض الباری میں شاہ النور صاحب نور اللہ مرقدہ کی رائے ذکر کیا ہے کہ مشتری ثانی کو کیل اول پر اعتماد کرنا صحیح ہے اور اس حدیث کو کراہت تنزیہی پر محمول کیا ہے اور دوبارہ کیل کر لینے کو مستحب قرار دیا ہے۔

حدیث ابن عمر | جزافاً۔ جاذف کا مصدر ہے۔ جمیم کے کسرہ کے ساتھ افصح ہے اور اس میں ضمہ اور فتح بھی جائز ہے۔ جزاف کے معنی تخمینہ کرنا

کے ہیں۔ ابن عمرؓ کی حدیث میں غلہ خریدنے کے بعد ایک روایت میں اس مکان سے منتقل کرنے کا حکم ہے۔ **حَتَّى نَنْفِكَهُ مِنْ مَكَانِهِ** اور دوسری روایت میں گھر لے جانے کا حکم ہے۔ **حَتَّى يُوَدَّهِ إِلَى رَحَالِهِمْ**۔ اس حدیث سے شوافع اور حنابلہ نے استدلال کیا ہے کہ قابل انتقال چیزوں پر قبضہ کیلئے نقل مکانی ضروری ہے اس لئے کہ آپ نے نقل مکانی کا حکم دیا ہے۔ احناف اس کا جواب دیتے ہیں کہ اپنے گھر لے جانا بالاتفاق علماء کے قبضہ کیلئے لازم نہیں ہے بلکہ یہ حکم عادت کے مطابق ہے کہ لوگ خرید کر گھر لیجاتے ہیں۔ اسی طرح سے اس جگہ سے ہٹانے کا حکم اس لئے دیا گیا کہ کہیں لوگ خریدنے کے بعد فوراً دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا شروع کر دیں بغیر قبضہ کئے ہوئے۔ اس لئے یہ سب کنایہ ہوگا قبضہ سے۔

امام محمدؓ موطا میں فرماتے ہیں **إِنَّمَا كَانَ يَرَادُ بِهَذَا الْقَبْضُ لِعَدَايَةِ بَيْعِ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ حَتَّى يَقْبِضَهُ**۔ اس کے تحت محشی لکھتے ہیں **المقصود منه تحصيل القبض لأن لو جاوز البيع هناك تسارع الناس إلى البيع قبل القبض في ذلك المكان** ص ۳۳۷

حدیث ابو ہریرہؓ | قال لمروان احدثت ببيع الزبوا فقال مروان ما فعلت فقال ابو هريرة احدثت ببيع الصكاك۔

طعام کی بیع قبل القبض پر ابو ہریرہ نے زبوا کا اطلاق کیا ہے یہ بیع فاسد ہے ربوا اصطلاحی نہیں ہے۔ بیع فاسد پر تغلیظاً زبوا کا اطلاق صحابہ کرام سے ثابت ہے۔ بخش کرنے والے پر

عبداللہ بن ابی اوفی نے آکل الربوا کا اطلاق کیا ہے۔

صکاک - صک کی جمع ہے یہ چک کا معرب ہے۔ یہاں پر چک سے مراد حکومت کی جانب سے وہ کاغذ اور کارڈ ہے جس میں وظیفہ یا تنخواہ کے طور پر غلہ پانے والے لوگوں کا نام اور اسکی مقدار لکھی ہوتی ہوتی ہے جس کو دکھلا کے غلہ وصول کیا جاتا ہے "التمراد ہنہنا الورقۃ الی تخرج من ولی الامر بالرزق لمستحقہ بان یکتب فیہا للانسان کذا وکذا من طعام او غیرہ (نووی)۔ فمنہا ما یكون بعمل کارزاق القضاء والتمال ومنها ما یكون بغیر عمل کالطعام لاهل الحاجة (المنتقى)

چک کو فروخت کرنے کا حکم | اس چک کو فروخت کرنا حقیقت میں اس غلہ کو فروخت کرنا ہے جو چک دکھلا کر ملے گا۔ امام ابوحنیفہؒ

کے یہاں یہ غلہ حکومت کے ذمہ دین ہے اور دین کو مدیون کے علاوہ دوسرے کے ہاتھ قبل القبض فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ امام محمدؒ موطا میں باب الرجل یكون له العطايا والدين علی الرجل فی بیع قبل ان یقبضہ کے تحت فرماتے ہیں: لا ینبغی للرجل ان یدیع دیناً له علی الانسان الامن الذی ہو علیہ لان بیع الدین غرض لا یدری ایخرج منه ام لا وهو قول ابی حنیفہؒ ۳۵۵۔ اور حدیث ابوہریرہ میں بھی حضرت ابوہریرہ نے چک کی بیع کو ربوا کہتے ہوئے نبی کریم علیہ السلام کی حدیث "نبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الطعام حتی یستوفی" کو پیش کیا ہے۔ اس کا بھی ظاہر یہی ہے کہ انہوں نے چک کے مالکین کی بیع کو ناجائز قرار دیا ہے اور مروان کے سپاہیوں نے اس چک کو ضبط کر لیا۔

بارع ۱۸۲ میں ہے "اما بیع ہذہ الدیون من غیر من علیہ الدین والشاء بہا من غیر من علیہ ینظر ان اضات البیع والشاء الی الدین لم یجوز..... لان ما فی ذمہ فلان غیر مقدور التسلیم فی حقہ و القدرۃ علی التسلیم شرط العقد العقد ولو باع ہذا الدین من علیہ الدین جاز لان ما ہو مقدور التسلیم عند الشراء لان ذمہ فی یدہ" اور اسی چک کو برامہ اور جامیکہ کے لفظ سے شامی وغیرہ میں بیان کیا گیا ہے اور اس بیع کے ناجائز ہونے کا ذکر ہے (شامی ج ۱ ص ۱۸۲)

امام مالک کے یہاں چک کا غلہ بطور وظیفہ کے ہو اور وہ کسی عمل کے عوض میں نہ ہو اجرت کے طور پر نہ ہو تو اس کو قبل القبض فروخت کرنا جائز ہے اور جو بطور تنخواہ کے

ہو وہ جائز نہیں ہے۔ قال ابن حبيب ما كان من ارضاق القضاة او الكتاب
او المودنين واصحاب السوق من الطعام فلا يباع حتى يقبض وما كان من
صلة او عطية من غير عمل فذلك جائز (المنتقى)۔ اور امام شافعی کے یہاں
چک کے ذریعہ چاہے تنخواہ کے طور پر ہو یا وظیفہ کے طور پر، جب اس کو بادشاہ نے الگ کر لیا
تو اس کا قبضہ مقررہ کا قبضہ ہو گیا اور اس کو فروخت کرنا صحیح ہے ہاں اگر اس کو خریدنے
والا اب دوسرے کے ہاتھ قبل القبض فروخت کر رہا ہے تو یہ بیع کو قبل القبض فروخت
کرنا ہوگا جو ممنوع ہوگا۔ حتی صاحب التلخیص عن نص الشافعی ان الارضاق الذی
يخرجها السلطان للناس يجوز بيعه قبل القبض فمن الاصحاب من قال هذا اذا افرزه
السلطان فتكون يد السلطان في الحفظ يد المقر له، ويكفي ذلك لصحة البيع۔ امام نووی نے
اسی کو اصح قرار دیا ہے اور فرمایا کہ اس بیع کی صحت کے قائل المتولی اور دوسرے لوگ
ہیں اور یہی نے اس سلسلہ میں صحابہ کے آثار نقل کئے ہیں جو صراحتاً اس کے جواز پر دلالت
کرتے ہیں۔ اس اصح کے خلاف شوافع کا ایک دوسرا قول ہے کہ یہ بیع اس وقت میں صحیح
ہوگی جب بادشاہ بانٹنے کیلئے وکلاء کے حوالہ کر دے اب وکلاء کا قبضہ مقررہ کا قبضہ ہوگا،
وکلاء کے حوالہ کرنے سے پہلے جائز نہیں ہے۔ ان حضرات نے اپنے استدلال میں مؤطا
مالک کی ایک روایت سے استدلال کیا ہے کہ مروان کے یہاں حضرت زید بن ثابت اور
ایک دوسرے صحابی گئے اور ان دونوں نے فرمایا کہ تم ربو اکی بیع کو حلال کر رہے ہو۔
اس نے پوچھا کیا بات ہے تو انھوں نے کہا هذاه الصلوك تباعها الناس شح
باعوها قبل ان يستوفوها۔ اس میں خریدنے کے بعد پھر قبل القبض اسکو بیچنے کا ذکر ہے
اس لئے وہ حضرات اس ممانعت کو دوسری بیع پر محمول کرتے ہیں اسی طرح مؤطا مالک
کی ایک دوسری روایت میں عمر بن خطاب نے حکیم بن حزام کو غلہ خریدنے کا حکم دیا تھا
تو حکیم بن حزام نے قبل القبض اس کو فروخت کر دیا۔ عمر بن خطاب کو جب اس کی اطلاع
ملی تو انھوں نے اس بیع کو فسخ کر دیا۔ احناف اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ زید بن
ثابت والی روایت میں ہے کہ مروان کے سپاہیوں نے لوگوں کے ہاتھ سے چک لیکر
ان کے مالکین کے حوالہ کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں بیع کو فسخ کر دیا، اور اسکو صرف
دوسری بیع پر محمول کرنا ظاہر کے خلاف ہے اور حکیم بن حزام کی روایت میں چک کے

خریدنے کا کوئی تذکرہ ہی نہیں ہے اس میں تو غلہ خریدنے کا ذکر ہے اور اس غلہ پر قبضہ کرنے پہلے اس کو فروخت کر دیا جسکی وجہ سے عمر بن خطاب نے اس کو رد کر دیا اس لئے اس کو استدلال میں پیش کرنا صحیح نہیں ہے۔

(ف) چک کی بیع کی مناسبت سے حقوق کی بیع کے احکام کو مختصر طور سے بیان کیا جا رہا ہے۔

اس نصوصی علاقہ اور تعلق کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے شرعاً صاحب حق کو کسی شے پر یا شخص پر تسلط حاصل ہوتا ہے یا اس شخص پر ذمہ

حق کی تعریف

داری عائد ہوتی ہے۔ پھر حقوق کی مختلف قسمیں بیان کی جاتی ہیں: مالی حق جس کا تعلق مال سے ہو۔ غیر مالی حق جس کا تعلق مال سے نہ ہو جیسے حق قصاص وغیرہ۔ عینی حق جس کا تعلق عین شئی اور ذات شئی سے ہو جیسے ماں کا حق حضانت، کفالت بالنفس، حق ملکیت اپنے مکان پر۔ شخصی حق جس کا تعلق عین شئی سے نہ ہو بلکہ ذمہ سے ہو۔ بعض حقوق ایسے ہیں کہ اس کو دوسرے کی طرف عوض یا بلا عوض ساقط یا منتقل نہیں کیا جاسکتا ہے۔

اور نہ اس کو فروخت کیا جاسکتا ہے اور بعض حقوق ایسے ہیں کہ اس کو دوسرے کی طرف منتقل نہیں کیا جاسکتا ہے مگر عوض لیکر ساقط کیا جاسکتا ہے۔ جیسے قتل عمد میں حق قصاص، نکاح میں حق نکاح، طلاق بالمال یا خلع کی شکل میں، اور بعض حقوق ایسے ہیں کہ اس کو دوسرے کی طرف منتقل کیا جاسکتا ہے مگر عوض لینا صحیح نہیں ہے۔ جیسے حنفیہ کے یہاں حق تعلق ہے، چھت کے اوپر مکان بنوانے کا حق، اور بعض حقوق ایسے ہیں کہ اس کا عوض لیکر منتقل کیا جاسکتا ہے۔ اور اس کو بیچا جاسکتا ہے، جیسے حق مردانہ خن میل یا بعض شکلوں میں

اب کس طرح کے حقوق کی خرید و فروخت جائز ہے اور اس کا عوض لیکر اس حق کو ساقط کرنا صحیح ہے۔ علامہ شامی نے نقل کیا ہے کہ جو حق اصالتاً ثابت ہو اور اس سے دفع ضرر

مقصود نہ ہو اس کا عوض لینا صحیح ہے اور جو دفع ضرر کیلئے مشروع ہو اس کا عوض لینا صحیح نہیں ہے۔ حاصلہ ان ثبوت حق الشفعة للشفیع وحق القسم للزوجة وکذا

حق النکاح فی النکاح للمخیره انما هو لرفع الضرر عن الشفیع والمرأة وما ثبت لذلک لا یصح الصلح عنہ لان صاحب الحق لما رضی علم انہ لا یتصور بذلک فلا یصح شیئاً

اما حق الموصی لہ بالخدمۃ فلیس لذلک بل ثبت لہ علی وجه البر والصلۃ فیکون ثابتاً لہ اصالتاً فیصح الصلح عنہ اذا نزل عنہ لغیرہ ومثلہ ما مر عن الاشیاء من حق القضا

والنکاح والرق حیث صح الاعتیاض عنہ لانه ثبت لصاحبه اصالة لا علی وجه

رفع الضر عن صاحبه (شامی ج ۳ ص ۱۵۱) اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ عوض کے جائز اور ناجائز ہونے کا مدار عرف پر ہے بشرطیکہ وہ عرف نص و اجماع کے خلاف نہ ہو۔ عرف میں جسکو مال یا مال کے حکم میں سمجھا جاتا ہے اس کی خرید و فروخت اور اس کا عوض لینا صحیح ہے اور جس کو عرف میں مال یا مال کے حکم میں نہیں سمجھا جاتا ہے اس کی خرید و فروخت اور اس کا عوض لینا صحیح نہیں ہے۔ بعض لوگ اس کی ایک دوسری طرح تفصیل کرتے ہیں کہ بعض حقوق ایسے ہیں جن سے مقصود مال ہوتا ہے جیسے حدیث میں مذکورہ چک یا مدرسوں میں ٹکٹ طعام یا ہنڈی وغیرہ مقصود اس سے چک کے اندر جو غلہ ہے۔ ٹکٹ طعام سے عرض وہ کھانا ہے جو اس ٹکٹ پر ملے گا۔ ہنڈی میں وہ روپیہ ہے جو ہنڈی میں لکھا ہوا ہے۔ ان چیزوں کی بیع قبل القبض صحیح نہیں ہے۔ بعض حقوق ایسے ہیں جن سے مقصود منفعت کا مالک ہونا ہے جیسے حق مرد ہے حق تعلق وغیرہ۔ اس میں فقہاء حنفیہ کا قول یہ ہے کہ اگر اس منفعت کا تعلق ایسی چیز سے ہے جو دائماً باقی رہنے والی ہے اور اس کی مقدار بھی معلوم ہے تو اس کی بیع جائز ہے۔ اور اگر اس منفعت کا تعلق ایسی چیز سے ہے جو دائماً باقی نہ رہنے والی نہیں ہے اگرچہ اس کی مقدار معلوم ہو اس کی بیع جائز نہیں ہے۔ اسی بنیاد پر حق تعلق کا بیچنا صحیح نہیں ہے اور میل مار کا حق جو چھت پر ہو جائز نہیں ہے مگر امام مالک کے نزدیک حق تعلق کا بیچنا صحیح ہے اسلئے اس طرح کے حقوق کو معتبر عند الشرع عرف کے حوالہ کیا جائے کہ معتبر عند الشرع عرف میں وہ مال یا مال کے حکم میں ہے تو اس کی بیع کو جائز قرار دیا جائے۔ حقوق کی قسموں میں ایک قسم حق تصنیف و تالیف ہے اور اسی طرح سے دو کاؤں اور کمپنیوں کے نام ہیں ان کو حقوق ابتکار سے تعبیر کیا جاتا ہے بہت سے لوگوں نے اس کی بیع کو ناجائز قرار دیا ہے۔ موجودہ دور میں یہ سب مال کے حکم میں ہیں اسلئے بہت سے لوگوں نے اس کی بیع کو جائز قرار دیا ہے۔

باب تحريم بيع صبرة القمر المحمولة بتمر

جابر بن عبد اللہ کی حدیث | اموال ربوہ میں جب ایک جنس کے ہوں تو ایجاب و قبول کرتے وقت مماثلت کا علم ضروری ہے۔ اگر مماثلت

کا علم نہیں ہوگا تو اس میں احتمال ہوگا کہ دونوں برابر ہوں یا ایک کم ہو دوسرے زیادہ ہو جسکی وجہ سے احتمال رہو اپنا گیا ہے۔ جیسے رہو انا جائز ہے احتمال رہو اسے بھی بیع فاسد ہوتی ہے اور جب مختلف اجنس ہوں تو کمی زیادتی جائز ہے اور ادھار ناجائز ہے۔ اس طرح ایک جنس کی مقدار معلوم ہو دوسرے جنس کی مقدار معلوم نہ ہو تو بھی یہ بیع جائز ہوگی۔

باب ثبوت خیار المجسیر للمبتاعین

ابن عمر اور حکیم بن حزام کی حدیث | ایجاب و قبول کے تام ہونیکے بعد عاقدین میں سے ہر ایک کو اس بیع کے ختم کرنے کا اختیار ہے

یا نہیں؟ امام مالک اور امام ابو حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ ایجاب و قبول کے تام ہونیکے بعد وہ عقد لازم ہو جاتا ہے، عاقدین میں سے کسی ایک کو تنہا یہ حق نہیں ہوتا ہے کہ اس عقد کو ختم کر دے۔ امام شافعی اور امام احمد کے یہاں جب تک مجلس باقی ہے عاقدین میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ اس عقد کو باقی رکھے یا ختم کر دے۔ اس طرح کے اختیار کو خیار مجلس کہا جاتا ہے۔ حدیث میں دو لفظ ہیں (۱) البیعان (۲) مالم یتفرقا۔ البیعان سے امام شافعی و احمد کے یہاں جو بیع و شرائر کر چکے ہیں۔ اسی طرح سے مالم یتفرقا سے تفرق بالابدان مراد ہے۔ اور امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے یہاں منساوین مراد ہیں اس لئے کہ اسم فاعل و صفت مشبہ میں حقیقی معنی زمانہ حال ہے، ماضی اور مستقبل مجاز ہے ایجاب و قبول کے بعد عقد پورا ہو گیا اس کے بعد عاقد کا اطلاق باعتبار مجاز ہوگا، و التحقیق اولی بالمجاز

امام شافعی اور امام احمد کا استدلال | ابن عمر اور حکیم بن حزام کی حدیث البیعان کل واحد مہم بالخیار

علی صاحبہ مالم یتفرقا سے ہے۔ اس حدیث میں ایجاب و قبول کے بعد بھی بیع کو لازم نہیں قرار دیا گیا بلکہ متباعتین میں سے ہر ایک کو فرخ کا اختیار دیا گیا جس تک کہ ایک دوسرے سے الگ نہ ہو جائیں۔ جب مجلس سے الگ ہو جائیں گے اس وقت میں یہ بیع لازم ہوگی جس سے معلوم ہوگا کہ تفرق بالابدان مراد ہے اور البیعان سے مراد جو ایجاب و قبول کر چکے ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کی دلیل | آیت قرآنی "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا

تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ" الا ان تکون تجارۃ عن تراضٍ سے ثابت ہو رہا ہے کہ تراضی جب ایجاب و قبول کے ذریعہ حاصل ہو گئی تو ان اموال کا استعمال کرنا صحیح ہو گیا اور بیع کے اندر مشتری کی ملکیت ثابت ہو گئی اسی طرح ثمن میں بائع کی ملکیت ثابت ہو گئی چنانچہ نبی کریم علیہ السلام نے حضرت عمرؓ سے ایک اونٹ خریدا اور خریدنے کے بعد عبداللہ بن عمرؓ کو ہبہ کر دیا۔ (رواہ البخاری)۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایجاب و قبول کے بعد بیع لازم ہو گئی اور جانین میں سے ہر ایک کو تصرف کا حق حاصل ہو گیا اسی بنا پر نبی کریم علیہ السلام نے اس میں تصرف کر کے ابن عمرؓ کو ہبہ کر دیا۔ چنانچہ بخاری نے عنوان قائم کیا ہے "اذا اشتري شيئا فوهبة من ساعته قبل ان يتفرقا" اور پھر اس حدیث کو ذکر کیا ہے۔ اسی طرح سمرہ بن جندب کی حدیث نسائی اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے اور نسائی کا لفظ ہے "البيعان بالخيار مالم يتفرقا وياخذ كل واحد من البيع ما هو" ایجاب و قبول کے تام ہونے کے بعد جتنا چاہے لے اور جو چاہے لے یہ حق حاصل نہیں ہے۔ ایجاب و قبول کے تام ہونے سے پہلے اس طرح کا حق ہوتا ہے۔ اس حدیث سے پتہ چلا کہ "يتفرقا" کا مطلب ایجاب و قبول سے فارغ ہونا ہے۔ ایجاب و قبول کے بعد اگرچہ مجلس میں ہو "ما هو" کو لینے کا حق نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے البيعان بالخيار میں خیار سے خیار قبول مراد ہے اور مالم يتفرقا میں تفرق سے تفرق بالا قوال مراد ہے یعنی ایجاب و قبول کا تام ہونا اور نبی کریم علیہ السلام سے اکثر روایتوں میں "البيعان بالخيار مالم يتفرقا" ہی مروی ہے "البيع الخيار" اور اسی طرح سے "او يخير احدهما الآخر" مروی نہیں ہے۔ اکثر الروایات عن النبي صلى الله عليه وسلم البيعان بالخيار مالم يتفرقا من غير تفيد وتخصيص هكذا رواه حكيم بن حزام وابودرزة والكثر الروایات عن ابن عمر (مغنی ابن قدامہ ج ۳ ص ۵۶)

امام محمدؒ نے تفرق سے تفرق بالا قوال ہی مراد لیا ہے اور خیار سے خیار قبول مراد لیا ہے چنانچہ امام محمدؒ مؤطا میں لکھتے ہیں "قال محمد تفسيرة عندنا على ما بلغنا عن ابراهيم النخعي انه قال البيعان بالخيار مالم يتفرقا عن منطق البيع" یعنی بات مکمل کر کے فارغ ہو گیا۔ مالم يتفرقا عن الايجاب والقبول۔ اور کتاب الحج میں لکھتے ہیں "البيعان في هذا اذا قال البائع"

بعثك فالمشترى بالخيار ان شاء قبل وان شاء لم يقبل انما تفسير هذا الحديث على هذا الوجه "یعنی خیار سے مراد خیار قبول ہے۔ امام محمد کے اس قول پر کہ تفرق سے تفرق بالاقوال مراد ہے، اور تفرق بالاقوال سے ایجاب و قبول میں باہم موافقت مراد ہے۔ اس پر اعتراض کیا گیا کہ تفرق کے معنی افتراق و اختلاف کے آتے ہیں نہ کہ باہم موافقت و مطابقت کے۔ ان اللفظ لا یحتمل ما قالوا اذ لیس بین المتبايعین تفرق بلفظ ولا اعتقاد انما بينهما اتفاق علی الثمن والمبیع بعد الاختلاف فیہ (مغنی ابن قدامہ ج ۳ ص ۵۶۲)

اس کا جواب یہ ہے کہ تفرق توافق کے معنی میں آتا ہے۔ کہا جاتا ہے علی ماذا انفارقم ای علی ماذا انفقتم "اسی طرح بولا جاتا ہے تشاور القوم فانقر قواعن کذا ایراد بہ الاجتماع علی قول والرضاء بہ۔"

اس کو اس طرح بھی کہا جاسکتا ہے کہ تفرق کنایہ ہے فارغ ہونے سے اس لئے کہ جب ایجاب و قبول تام ہو گیا تو مجلس سے الگ ہونا ممکن ہو گیا، اس طرح تفرق بالابدان کو تفرق بالاقوال کیلئے کنایہ کے طور پر استعمال کیا گیا اور کنایہ میں لفظ کا مدلول اور معنی موضوع لہ کا وجود ہوتا ہے مگر وہ غرض منکلم نہیں ہوتا بلکہ غرض منکلم اس معنی موضوع لہ کے لوازم ہوتے ہیں۔ حتیٰ تفرقا کا ایک دوسرا مطلب امام ابو یوسف اور عیسیٰ بن ابان سے منقول ہے کہ اس تفرق سے تفرق بالابدان مراد ہے اور اس میں ایجاب کے بعد قبول کر نیکی مدت کو بیان کیا گیا ہے کہ مخاطب اس قول کو کب تک قبول کر سکتا ہے۔ تو اس حدیث میں بتلایا گیا کہ جب تک مجلس باقی ہے قبول کر نیکی اختیار باقی ہے۔ جب تفرق بالابدان ہو گیا مجلس بدل گئی تو اپنے قبول سے موجب پر اس کے ایجاب کو لازم نہیں کر سکتا ہے، مجلس کی تمام ساعتوں کو ایک سات کے حکم میں مانا گیا ہے اس لئے جب تک مجلس موجود ہے مخاطب کا قبول اس کے ساتھ متصل و مربوط ہو جائیگا۔ اگر یہ حدیث نہ ہوتی تو ہم کو معکوم نہ ہوتا کہ مخاطب کا قبول کب تک ایجاب کے ساتھ اس کا اتصال و ارتباط ہو سکتا ہے۔ تنازع العلماء فی تاویل التفرق فقالت طائفة هو قول البائع للمبتاع وقول المبتاع قد قبلت ذلك منك ويكون للبائع الرجوع عما قال قبل قبول المبتاع ويكون للمبتاع القبول ما لم يفارق البائع ببدنه فان فارق ببدنه لم يكن له قبول ذلك ومن يذهب الى هذا ابو يوسف وعيسى بن ابان (المعتمد ص ۲۴۵)

شواہد اور حنا بلکہ کی طرف سے اعتراض

روایت میں "الا ان یکون صفقۃ خیار" کا اضافہ ہے جسکو آسانی کے ساتھ خیار شرط پر محمول کیا جاسکتا ہے کہ خیار شرط کی وجہ سے مجلس کے بعد بھی بیع کے لینے نہ لینے کا اختیار باقی رہے گا مگر ابن عمر کی دوسری روایتوں میں دوسری طرح کے الفاظ مروی ہیں۔ خاص طور سے یہ جملہ "او یخیر احدہما الآخر فان خیر احدہما الآخر فتبا یعا علی ذلک وجب البیع وان تفرقا بعد ان تبا یعا ولم یترک واحد منہما البیع فقد وجب البیع" خیار مجلس کے ثبوت میں تقریباً نص ہے کہ تفرق بالابدان سے پہلے دونوں نے آپس میں بیع کو باقی رکھنے کو پسند کیا تو بیع واجب و لازم ہوگئی اور اگر تفرق بالابدان سے پہلے بیع کے برقرار رکھنے نہ رکھنے کی کوئی بات چیت نہیں کی تو تفرق بالابدان سے قبل بیع لازم نہ ہوگی اور اسی کے مطابق راوی حدیث ابن عمر کا عمل بھی تھا کہ وہ ایجاب و قبول کے بعد مجلس سے اٹھ کر محوڑی دور چلے جاتے پھر واپس آتے تھے۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ انہوں نے اس سے خیار مجلس سمجھا۔

قال نافع فکان ابن عمر اذا باع رجلاً فاراد ان لا یقبلہ قام فمشی ہنیئۃ ثم رجح - رواہ مسلم - اسی طرح عبداللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث - البیان بالخیار مالہ میتفرقا الا ان یکون صفقۃ خیار ولا یخل لہ ان یفارقہ خشیۃ ان یتقبلہ میں ولا یخل کا جملہ ما قبل جملہ سے مربوط ہے، اس میں مفارقت بالابدان ہی مراد ہے۔

علماء احناف کی طرف سے جواب

ابن عمر کی روایت کے الفاظ مختلف ہیں۔ ابن عمر اور دوسرے حضرات کی بیشتر روایتوں میں حتیٰ یتفرقا بغیر تخصیص و تقیید کے مروی ہے جیسا کہ اس سے پہلے ابن قدامہ کا قول معنی سے نقل کیا جا چکا ہے اور ابن عمر کی روایت میں اس طرح کا اضافہ، اس میں اضطراب ہے نیز اگر اس جملہ کا وہی مطلب ہے جو امام شافعی بیان کرتے ہیں تو اس پر اعتراض ہوگا کہ یہ اختیار تو اس کو پہلے ہی سے حاصل تھا اس کے تخیر سے کون سا خیار حاصل ہوا اس لئے کہا جاتا ہے کہ پہلا خیار بلا شرط جو حاصل ہے وہ خیار قبول ہے مجلس تک جب ایجاب و قبول ہو گیا بیع لازم ہوگئی اور اگر ایک نے دوسرے کو خیار شرط کے ساتھ بیع تام ہوگئی۔ سمرہ کی حدیث جو نالی میں مذکور ہے اس کے بھی خلاف ہے

جیسا کہ گذرا۔ اور عبداللہ بن عمر کی حدیث میں وَلَا يَجِلُّ لَهُ أَنْ يَفَارِقَ خَشِيَةَ أَنْ يَسْتَقِيلَهُ
ما قبل جملہ سے مربوط نہیں ہے بلکہ ایک مستقل جملہ ہے۔ جس میں ایک مستقل جملہ بیان
کیا جا رہا ہے کہ اقالہ کے ڈر سے چھینا اور غائب ہونا مجلس عقد کے بعد نامناسب ہے اور پورے
طور سے حلال نہیں ہے۔ المعصر میں ہے قَالَ الطحاوی يَكُونُ هَذَا التَّفْرِيقَ خِلَافَ
التَّفْرِيقِ الْأَوَّلِ الْمَخْتَلَفِ فِي تَأْوِيلِهِ وَيَجُوزُ فِي اللَّفْظِ أَنْ يَقُولَ مَا فَارَقْتَ فَلَا بَأْسَ
كَذَلِكَ اسْتِثْنَاءً وَأَنْ فَارَقَهُ بَبَدْنِهِ فِي بَعْضِ الْمُدَّةِ إِلَى الْآخِرَةِ۔ اس میں لفظ استقالہ
بے جوالات کرتا ہے کہ ایک فریق بیع کے فسخ کرنے میں خود مختار نہیں ہے بلکہ اس کو فسخ کرنے
میں دوسرے کی رضا کا محتاج ہے اور وہ لوگ جس خیار کو ثابت کرنا چاہتے ہیں اس میں ہر
فریق بیع کے فسخ کرنے میں خود مختار ہے۔ اس طرح خیار دو طرح کا ہو گیا ایک خیار جس میں ہر
فریق خود مختار ہے۔ دوسرا وہ خیار جس میں فریق ثانی کی رضا چاہئے۔ اس طرح حتی تفرقا
کی تین تفسیریں ہوتیں (۱) تفرق بالابدان اور خیار سے خیار مجلس مراد ہے (۲) تفرق بالابدان
اور خیار سے خیار قبول کی مدت مراد ہو (۳) تفرق بالا قوال یعنی ایجاب و قبول کا باہم مربوط ہونا
اور خیار سے خیار رجوع و قبول مراد ہے۔ امام محمد نے کتاب الحجۃ میں ابن مدینہ کا قول خیار
مجلس نقل کیا پھر ان سے دلیل کا مطالبہ کیا اور انکی دلیل "مالم تفرقا" والی حدیث ذکر کی
اس پر امام محمد نے سوال کیا کہ کیا اس کے بعد من مجلسہما یا من مکاتہما بھی آیا ہے
تو اہل مدینہ نے کہا کہ نہیں لیکن ہمارے نزدیک مالم تفرقا کا یہی مطلب ہے۔ امام محمد نے
فرمایا کہ ہمارے نزدیک مالم تفرقا کے یہ معنی صحیح نہیں بلکہ ہمارے یہاں مالم تفرقا عن منطق
البیع مراد ہے قلنا لهم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم المتبايعان كل
واحد منهما على صاحبه بالخيار مالم يتفرقا من مجلسهما او من مكاتهما قالوا ليس هذا
في الحديث ولكن معناه هذا عندنا قيل لهم لقد اخطأتم عندنا المعنى في هذا
البيعان كل واحد منهما بالخيار مالم يتفرقا عن منطق البيع۔ اس سے معلوم ہوا کہ حدیث
پر ہر ایک عمل کرنیکی کوشش کر رہا ہے۔ تفرق کے معنی کی متعین طور سے آپ نے تعیین
نہیں فرمائی ہے بلکہ اہل علم کے اجتہاد پر محول کر دیا ہے جس کی وجہ سے یہ اختلاف پیدا ہو گیا۔
خیار مجلس بطور استحباب، بطور وجوب لزوم نہیں | امام طحاوی اور بعض دوسرے
حضرات اور حضرت شیخ الہند

فرماتے ہیں کہ حدیث کے اندر خیارِ مجلس کا بیان ہے اور استحباب کے طور پر ہے اس لئے کہ جو حضرات خیارِ مجلس کے قائل ہیں ان کے یہاں بھی عقود غیر لازمہ اور عقود لازمہ جمیں مقفود علیہ منفعۃ ہوں ان میں خیارِ مجلس نہیں ہے اس پر قیاس کیا جائے تو بیع میں بھی خیارِ مجلس نہیں ہونا چاہئے چونکہ زمانہ جاہلیت میں بیع ملامسہ و منابذہ و بیع اخصاۃ کا رواج تھا اسلام نے اس کو ختم کیا اور بیع کیلئے عاقدین کی رضا مندی کو ایسے واضح انداز میں ضروری قرار دیا کہ اس کے بعد اس پر مواخذہ کرنا برحق اور درست ہو اور دوسرے کا اس پر ظلم کرنا بلا دلیل ممکن نہ ہو۔ ابو ہریرہ کی حدیث میں فرمایا گیا ہے "لا یتفرقن الا عن تراخض اخرجہ الترمذی۔ اور اس کے ساتھ ہر وقت اقالہ کو بھی مستحب قرار دیا اور فرمایا "من اقال مسیلاً بیعاً اقال اللہ عشرتہ یوم القیامۃ۔ رواہ ابو داؤد وابن ماجہ عن ابی ہریرۃ۔ اور جب مجلس عقد برقرار ہو تو اس وقت اقالہ کے استحباب کو اور متوکد کیا اسلئے کہ بیع سامنے ہے اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوا ہے اور اس میں کسی قسم کے تصرف کا احتمال و امکان نہیں ہے اس لئے اقالہ نہ کرنا مروت کے خلاف ہے۔ نبی کریم علیہ السلام نے قبل از نبوت ایک اعرابی سے بیع کا معاملہ کیا ایجاب و قبول کے بعد اس سے کہا کہ اگر پسند ہو تو لو ورنہ بیع کو ختم کر دو۔ اعرابی نے کہا کہ آج پہلا واقعہ ہے کہ کسی نے بیع کے بعد اختیار دیا ہو۔ آپ کس قبیلہ کے ہیں؟ آپ نے فرمایا قبیلہ قریش کے۔ عن جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خیر اعرابیا بعد البیع۔ رواہ الترمذی۔ المعترضۃ ۲۲ میں عن جابر بن عبد اللہ انہ قال اشتری النبی صلی اللہ علیہ وسلم من اعرابی فلما وجب لہ قال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم اختر قال الاعرابی ان رأیت مثل الیوم قط بیعا خیر بابعہ ممن انت قال من قریش اور طاؤس سے مرسل مروی ہے "ابتاع النبی صلی اللہ علیہ وسلم من اعرابی بعین او غنیمۃ فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعد البیع اختر فنظر الاعرابی الیہ فقال عترک اللہ ممن انت فلما کان الاسلام جعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعد البیع الخیار۔ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ آپ کا اختیار دینا اسلئے تھا کہ اقالہ کا ثواب آپ کو حاصل ہو خیر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذلک الاعرابی لیکون لہ ثواب من اقال نادماً بیعته۔ اور زمانہ اسلام میں بیع کے بعد خیار دینا استحباب کے طور پر ہے ہذا علی الاختیار لا علی الوجوب۔ واللہ اعلم (المعصی)

اگر خیار مجلس کو استحباب پر محمول کیا جائے تو آیت قرآنی "الا ان تكون تجارة عن تراض منكم" اور قصہ ابن عمر جس میں آپ نے حضرت عمر سے اونٹ خرید کر اس مجلس میں ابن عمر کو ہبہ کر دیا۔ ان سے تعارض بھی نہیں رہے گا اور ابو بزرہ اسلمی کی حدیث پر کوئی اعتراض رہے گا ابو بزرہ اسلمی کی حدیث کی تفصیل یہ ہے کہ یہ لوگ جہاد میں تھے ایک شخص نے اپنے گھوڑے کو غلام کے بدلہ میں بیچا، بائع مشتری دن بھر رہے رات بھر رہے دوسرے دن جب کوچ کرنے کا وقت آیا تو مشتری گھوڑے پر زین کسنے لگے گھوڑا بیچنے والا شرمندہ ہوا اور گھوڑے کو لینا چاہا۔ خریدنے والے نے دینے سے انکار کیا آخر میں وہ دونوں ابو بزرہ اسلمی کے پاس آئے اور سارا واقعہ بیان کیا انھوں نے البیعان بالخیار ما لم يتفرقا کی حدیث پڑھی اور فرمایا "ما ارا لثما افرقتما اخرجك ابو داؤد۔ اتنی دیر کے بعد فسخ کا معاملہ ہو رہا ہے کہ اس میں لازمی طور سے آدمی کا تفرق بالابدان متحقق ہوا۔ قضاہ حاجت کی ضرورت سے جانا ہوا یا نماز کی ضرورت کی وجہ سے جانا ہوا۔ اگر بیع صرف میں قبل القبض ایسی مفارقت ہو جائے تو بیع صرف فاسد ہو جاتی ہے اسی طرح اگر یہ خیار عقد بیع کے بعد واجب و لازم ہوتا تو یہ سب چیزیں خیار کو ختم کر دیتیں لیکن اگر اسکو استحباب پر محمول کیا جائے تو کسی قسم کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔ اسی طرح حکیم بن حزام کی حدیث میں یختار ثلث مراراً آیا ہوا ہے جسکو بخاری نے نقل کیا ہے۔ اور عائشہ کی روایت سمرہ بن جندب سے اس میں یختار ثلث مراراً آیا ہے۔ بالاتفاق علماء کے تین مرتبہ اختیار دینا واجب و لازم نہیں ہے اسکو بھی استحباب ہی پر محمول کیا گیا ہے۔

الابیع الخیار..... او یخیر احدہما الآخر فان خیر احدہما الآخر فتبايعا علی ذلک فقد وجب البیع وان تفرقا بعد ان تبايعا ولم یترک واحدہما البیع فقد وجب البیع..... او یکون بیعہما عن خیار فاذا کان بیعہما عن خیار فقد وجب البیع۔ ابن عمر کی حدیث میں یہ تینوں قسم کے جملے مروی ہیں ہر ایک نے اپنے اپنے مذہب کے مطابق اس کا مطلب بیان کیا ہے۔

الابیع الخیار :- اس کو ہر ایک کے مذہب کے مطابق خیار شرط پر محمول کیا جاسکتا ہے کہ مفہوم غایت سے استثناء ہو کہ تفرق سے پہلے ہر ایک کو اختیار ہے اور تفرق کے بعد کسی کو خیار نہیں رہے گا مگر یہ کہ مدت معلومہ کیلئے خیار کی شرط لگائے تو شرط لگانے والے کو تفرق

کے بعد بھی خیار باقی رہے گا۔
 فان خیر احدہما باطل فلم یعنی خیار تفرق تک باقی رہے گا۔ اس سے استثناء ہے اور
 یخیر احدہما الآخر کا کہ تفرق سے پہلے اگر فریقین نے بیع کی پسندیدگی کا اظہار کر دیا تو تفرق
 سے قبل ہی خیار ختم ہو جائیگا۔ ہوا استثناء من امتداد الخیار الى التفرق یہ تینوں ٹکڑے
 ابن عمر کی حدیث کے مختلف روایتوں سے منقول ہے۔ اس لئے الابیع الخیار اور فاذا
 کے ان بیعہما عن خیار کا بھی یہی مطلب لیا جانا چاہئے اور امام ترمذی نے یہی مطلب بیان
 کیا ہے قال معناه ان یخیر البائع المشتري بعد ایجاب البیع فاذا خیرہ فاختر البیع
 فلیس لہ خیار بعد ذلك فی فسخ البیع وان لم یفترقا لہذا فسرہ الشافعی وغیرہ۔
 مگر اسکو بھی خیار شرط پر محمول کیا جاسکتا ہے جیسا کہ ما قبل میں اس کا مطلب بیان کیا گیا۔
 اس کا ایک تیسرا مطلب یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ ابتر عقد ہی میں شرط لگالی کہ ایجاب قبول
 کے بعد کسی کو خیار فسخ حاصل نہیں رہے گا تو قبل التفرق بھی بیع لازم ہو جائے گی۔ قیل ہو
 استثناء من اثبات خیار المجلس الا البیع الذی شرط فیہ ان لاخیار لہما فی المجلس
 فیکلزم البیع بنفس العقد۔ اس شرط کے ساتھ فروخت کرنا شوائع کے یہاں اصح قول کے
 مطابق صحیح نہیں ہے اور بیع باطل ہوگی اور امام احمد کے یہاں اس شرط کے ساتھ فروخت
 کرنا صحیح ہے اور اس شرط کے بعد خیار فسخ باقی نہیں رہے گا۔ قال النووی الاحمد عندنا
 بطلان البیع بهذا الشرط۔

البیعان بالخیار۔ بیان سے مراد بائع اور مشتری ہیں اور مشتری پر اس کا اطلاق بطریق
 تغلیب کے ہے۔

باب من یخیر فی البیع

ابن عمر کی حدیث | ذُکرَ من جُلِّدَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وَهُوَ رَجُلٌ جَانِبٌ
 بن منقذ ہیں اور کچھ لوگوں نے کہا کہ وہ ان کے باپ منقذ بن
 عمرو ہیں۔ ابن عمر کی روایت مسند احمد کی اس میں "منقذ" کا قصہ مذکور ہے ان کے سر پر
 پتھر لگا جس سے زخم ہو گیا تھا اسکی اثر انکی عقل و فہم پر پڑا اور زبان پر بھی جس کی وجہ سے

وہ خرید و فروخت کرتے تو انکو گھانا چلا جاتا تھا۔ ان کے گھروالے نبی کریم علیہ السلام کے پاس آئے اور کہا کہ آپ انکو منع فرمادیں۔ آپ نے انکو بلا کر منع فرمایا تو انہوں نے کہا کہ میری طبیعت خرید و فروخت سے باز نہیں آتی ہے۔ تو آپ نے کہا کہ اچھا اب جب بیچا کرو تو کھد یا کرو لاجلہٴ اللہ۔ یہ روایت حضرت انسؓ کے واسطے سے سنن اربعہ میں مذکور ہے اور ترمذی نے کہا ہے حدیث حسن صحیح۔

خيارِ غبن لغت میں غبن کے معنی نقص اور کمی کے ہیں۔ فقہاء کے یہاں غبن لین دین میں بدلین کا ایک دوسرے کے برابر نہ ہونا ہے۔ مثلاً ایک شخص نے

کوئی چیز پچاس روپے میں بیچی جس کی قیمت سو روپیہ ہے تو باقی مغبون ہے اور جس کی قیمت سو روپیہ ہے اسکو دو سو میں بیچا تو اس صورت میں مشتری مغبون ہے۔

غبن فاحش - مالایدا دخل تحت تقویم المقومین۔ اور غبن لیسیر مایدخل تحت

تقویم المقومین۔ جو شخص سامان کی قیمت سے ناواقف ہو اور خرید و فروخت کا معاملہ

ٹھیک سے کرنا اسکو نہ آتا ہو تو ایسے مغبون کو امام مالک اور احمد کے یہاں غبن فاحش کی وجہ

سے خیارِ غبن حاصل ہوگا اور جو جانتے ہوئے نقصان و خسارہ اٹھا رہا ہے احتیاط کرتا تو اس کو یہ

خسارہ نہ ہوتا تو ایسے مغبون کو خیارِ غبن حاصل نہیں ہوگا۔ اور امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے

نزدیک کسی طرح کا بھی مغبون ہو اگر اس کو دھوکہ نہیں دیا گیا ہے تو خیارِ غبن حاصل نہیں

ہوگا اور بیع لازم ہوگی۔ جو لوگ خیارِ غبن کے قائل ہیں ان کا استدلال اسی حدیث ابن عمر

والس سے ہے۔

احناف و شوافع کا جواب :- اس حدیث میں نبی کریم علیہ السلام نے اس کو خیار نہیں دیا

صرف یہ فرمایا کہ تم "لاخلافہ" کہہ یا کرو۔ اس لئے اس کے اندر یہ بھی احتمال ہے جیسا کہ حکیم بن

جرام کی حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ اگر باقی مشتری بیچ کہیں گے اور اس کے اندر جو عیب

و نقص ہے ایک دوسرے کو بتائیں گے تو بیع میں برکت ہوگی اور جھوٹ بولیں گے اور

دھوکہ دیں گے تو برکت ختم ہو جائے گی۔ لاجلہٴ اللہ کہہ کر اس کی طرف متوجہ کیا گیا ہے اور وہ

زمانہ خیر القرون کا تھا لوگ اپنے سے زیادہ اپنے دوسرے مسلمان بھائی کا خیال کرتے تھے

جس کی وجہ سے دھوکہ دینے کے اقدام سے باز آجائیں گے اور یہ خسارہ سے بچ جائے گا۔

(۲) اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ یہ حکم ان کے ساتھ خاص ہو۔ نبی کریم علیہ السلام

نے انہی اس حالت کی وجہ سے انکو خصوصاً رعایت دی ہو اور ان کو تین دن کا اختیار بھی دیا۔ چنانچہ ابن عمر کی روایت جو مسند احمد میں ہے قال لما بع وقل لا خلافة واذت بالخيار ثلثة ايام ثلاث ايام جس کی وجہ سے وہ خرید کرتے تھے اور جب گھر آتے گھر کے لوگ ملامت کرتے تو کہتے کہ مجھ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین دن کا اختیار دیا ہے اور اس کو واپس کرتے بیچنے والے لینے سے انکار کرتا تو وہاں کوئی صحابی گذرنے والا ہوتا تو وہ کہتا کہ یہ صحیح کہہ رہے ہیں اور دوکاندار واپس لے لیتا۔ اجمالاً قصہ تاریخ ادسط میں ذکر کیا گیا ہے۔ اسی لئے امام محمد نے موطا میں فرمایا ہے قال بہ محمد بن زری ان ہذا کان ان لک الرجل خاصۃ۔ پھر یہ خداع اور دھوکہ اس کی کوئی تفصیل نہیں ہے کہ عیب میں تمھاری یا تمھارے سلسلہ میں تمھاری یا کذب کی وجہ سے تھا اسلئے اس کو خصوصیت پر محمول کرنا مناسب ہے۔

۳۴ اور یہ بھی ممکن ہے کہ انکو اختیار شرط لگانے کی وجہ سے ہوا ہے دھوکہ کھانے کی وجہ سے نہیں ہوا ہے تو یہ خیار شرط کی قبیل سے ہو جائیگا خیار غبن کی قبیل سے نہ ہو گا مگر حدیث کا ظاہر تو یہی بتاتا ہے کہ انھوں نے شرط نہیں لگائی تھی۔ ابن ماجہ کی روایت میں ہے۔ قال لا خلافة واذت فی کل سلعۃ اذتھا بالخیار شرط لگائیں یا نہ لگائیں انکو تین دن کا اختیار دیا گیا تھا، اسی لئے خریدنے کے بعد جب واپس لے جاتے تو بیچنے والا جھگڑتا تو جو صحابہ گذرتے جھگڑنے والے سے کہتے کہ ذی الذنبی صلی اللہ علیہ وسلم جعل لکم بالخيار ثلاثاً اور اشتراط اختیار کی روایت کو ابن صلاح منکر کہتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اس کی کوئی اصل نہیں ہے۔

فکان اذا دلیج یقول لا شیء اذت۔ لا خلافت کہنا چاہتے تھے مگر زبان میں لگنت ہو گئی تھی جس کی وجہ سے اسکو ادا نہیں کر پاتے تھے اور سننے والے کو معلوم ہوتا کہ لایا ہے کہہ رہے ہیں یا لایا ہے کہہ رہے ہیں۔

بابُ الذَّهِينِ يَبِيعُ التَّمَارَ قَبْلَ بَدْءِ صَلَاحِهَا

ابن عمرو جابر و ابن عباس و ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی احادیث
 "يَبْدُو صَلَاحَهُ حَتَّى يَطِيبَ حَتَّى يَأْكُلَ مِنْهُ اَوْ يُوَكَّلُ مِنْهُ حَتَّى يُوَزَنَ، حَتَّى يَزْهَوْ"

بَدَا يَبْدُو بَدُوًا: ظاہر ہونا۔ زہمی یزھو اور ازہمی یزھو دونوں ہم معنی ہیں۔ جب کھجور میں سرخی یا سیلا پن ظاہر ہو، گدرائی ہوتی کھجور۔

بَدُوٌ صِلَاحٌ كِي تَفْسِيرٍ | پھل مختلف قسم کے ہیں، بعض پھل کا بدو صلاح رنگ تبدیل ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے کھجور اور انگور۔ بعض پھل کا بدو

صلاح یہ ہے کہ اس میں میٹھا پانی آجائے نرم ہو جائے۔ اور بعض پھل ایسا ہوتا ہے کہ اس کے رنگ میں تبدیلی نہیں ہوتی ہے تو اس کا بدو صلاح یہ ہے کہ میٹھا ہو جائے۔ اور بعض پھل ایسے ہوتے ہیں کہ اس کا رنگ بھی نہیں بدلتا ہے اور اس کے چھوٹے بڑے سب کو کھایا جاتا ہے اس کا بدو صلاح یہ ہے کہ کھانے کے قابل ہو جائے جن کو عادتہ کھایا جاتا ہے۔ جب پھل اس درجہ میں پہنچ جاتا ہے تو آفت و بیماری سے عام طور پر محفوظ ہو جاتا ہے۔ بدو کا مطلب ائمہ اربعہ کے یہاں یہی ہے۔ خفیہ کی کتابوں میں مذکور ہے کہ بدو صلاح آفت و فساد سے محفوظ ہونا ہے اس کا بھی یہی مطلب ہے۔ امام محمد نے موطا میں بدو صلاح کو احمر از و اصفر سے تعبیر کیا ہے۔ کچھ لوگوں نے بدو صلاح کی تعبیر کیا ہے کہ اس کا بڑھنا بند ہو جائے۔ اس کا بھی اگر یہی مطلب لیا جائے کہ اس درجہ میں پہنچ جائے کہ عموماً اس وقت میں توڑنے لگتے ہیں۔ تو یہ بدو صلاح کی سابق تعبیر کے قریب قریب ہو جائیگا۔

بَدُوٌ صِلَاحٌ سَے پہلے بچنے کی تین صورتیں (۱) درخت پر باقی رہنے کی شرط کے ساتھ یہ بیع بالاتفاق ائمہ اربعہ

صحیح نہیں ہے۔ حضرت انس کی حدیث میں اتنا اضافہ ہے اِذَا بَاعَ إِذَا مَنَعَ اللهُ الثَّمَرَةَ فَبِمَ يَأْخُذُ أَحَدُكُم مَّالَ أَخِيهِ آفت و بیماری کی وجہ سے پھل کے معدوم ہونے کا خطرہ اسی وقت میں ہوگا جب اس کو ایک مدت تک کیلئے درخت پر چھوڑنے کی شرط ہو، اور اگر فوراً کاٹنے کی شرط ہو تو آفت سے معدوم ہونے کا خطرہ نہیں ہے اور اکل المال بالباطل کی قبیل سے نہیں ہوگا "اِذَا بَاعَ إِذَا مَنَعَ اللهُ الثَّمَرَةَ" میں لفظ منع خود دلالت کرتا ہے کہ معقود علیہ ایسی چیز ہے جو فی الحال معدوم ہے تاکہ اللہ تعالیٰ کے روکنے کا امکان ہو (۲) فوراً کاٹ لینے کی شرط کیساتھ فروخت کیا۔ بالاتفاق ائمہ اربعہ جائز ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں بیماری و آفت سے تلف کا اندیشہ نہیں ہے کیونکہ جب بشرط القطع خرید تو معلوم ہوا کہ پھل مقصود نہیں ہے اور جو مقصود ہے وہ فی الحال موجود ہے۔ اس کے بعد اگر بائع کی اجازت سے ان پھلوں کو

درخت پر رکھتا ہے اور آفت و بیماری سے پھل تلف ہو گیا تو بیع کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ اس لئے کہ عقد کی وجہ سے بیع کی تسلیم جس طرح واجب تھی آفت و بیماری اس کیلئے مانع نہیں ہوتی برخلاف باقی رکھنے کی شرط کے ساتھ فروخت کرنے میں عقد کی وجہ سے جس طرح کی بیع کی تسلیم واجب ہے اس کیلئے آفت و بیماری مانع ہے۔ (۳) بشرط الاطلاق بیجا۔ نہ باقی رکھنے کی قید لگائی نہ کاٹنے کی۔ اس طرح کی بیع ائمہ ثلاثہ کے نزدیک باطل ہے۔ ان لوگوں کا استدلال اسی حدیث سے ہے جس میں نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے بدو صلاح سے پہلے پھل کو بیچنے سے منع فرمایا ہے اور اس کو کسی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے۔ دوسری بات یہ کہ اس طرح کے پھلوں کی خرید و فروخت میں پھل کو درخت پر باقی رکھنے کا رواج ہے جس کی وجہ سے خریدنے والے کے پیش نظر یہ بات رہتی ہے اسلئے اطلاق والی بھی صورت بشرط التبقیہ کے حکم میں ہے اس لئے کہ قاعدہ ہے "المعروف کالمشروط" امام ابو حنیفہؒ کے یہاں بشرط الاطلاق والی بیع جائز ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اطلاق کی صورت میں بیع کی تسلیم فی الفور واجب ہے اور ائمہ ثلاثہ کا فرمانا کہ درخت پر باقی رکھنے کی عادت ہے اور المعروف کالمشروط کی وجہ سے بشرط التبقیہ کے حکم میں ہے، اس کو تسلیم نہیں کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ درخت پر پھل کو باقی رکھنے کی شرط کے ساتھ فروخت کرنے کا رواج نہیں ہے بلکہ اگر مشتری درخت پر چھوڑ دیتا ہے تو اس پر چشم پوشی کا رواج ہے۔ اس لئے یہ کہنا کہ اس نے شرط نہیں لگائی تو بھی رواج کی وجہ سے مشروط کے حکم میں ہے درست نہیں ہے اس لئے کہ مقتضائے عقد فی الفور تسلیم کرنا ہوا جس کی وجہ سے مال مسلم کے تلف کا اندیشہ نہیں ہے تو بشرط التبقیہ کے حکم میں بھی نہ ہو گا اور حواجج یعنی آفت کی وجہ سے پھل میں جتنا نقصان ہوا ہے اس کو معاف کر دینے والی احادیث اس کی تائید ہوتی ہے کہ وہ بیع صحیح ہے۔ اگر بیع باطل و فاسد ہوتی تو پورے ثمن کے لوٹانے اور بیع کے پھیرنے کا حکم دیا جاتا نہ کہ مقدار بجا تھے کے ہی معاف کرنے کا۔ ائمہ ثلاثہ کا بدو صلاح سے قبل بیع کی ممانعت کی حدیث سے استدلال کرنا کہ ممانعت کی حدیث مطلق ہے جس کی وجہ سے بشرط الاطلاق والی صورت بھی اس میں داخل ہے اس کا امام ابو حنیفہؒ جواب دیتے ہیں کہ اگرچہ اور حدیثوں میں ممانعت کی حدیث مطلق ہے مگر حضرت انسؓ کی حدیث میں "أَرَأَيْتَ إِذَا مَنَعَ اللَّهُ الثَّمَرَ فَبِمَ يَأْخُذُ أَحَدُكُمْ مَالَ أَخِيهِ" تقریباً نص ہے اس مسئلہ میں کہ یہ

مانعت مطلق نہیں ہے بلکہ بتقیہ کی شرط کے ساتھ ہے اسی لئے ائمہ اربعہ کے یہاں بشرط القطع بیع جائز ہے جبکہ اس کے عموم میں یہ صورت بھی داخل تھی۔ اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ مانعت کی کچھ حدیثیں مطلق ہیں اور کچھ مقید ہیں اس مطلق کو اسی مقید پر محمول کیا جائیگا۔ شرح المہذب ج ۱۱ ص ۱۳۱ میں ہے "ہذہ الاحادیث مختلفہ ومعانیہا متفقہ" قال العلماء اما ان یكون النبی صلی اللہ علیہ وسلم قالہا فی اوقات مختلفہ و نقل کل واحد من الرواۃ ما سمع و اما ان یكون قال لہا فی وقت و نقلہ الرواۃ بالمعنی "اسی لئے امام محمدؒ نے مؤطا امام محمدؒ میں اس حدیث کو بشرط التقیہ پر محمول کیا ہے قال محمد لا ینبغی ان یباع شیء من الثمار علی ان یترک فی النخل حتی یتکلم الا ان یحمر او یصفر او یبلغ بعضہ فاذا کان كذلك فلا بأس ببيعہا علی ان یترک حتی یتکلم فاذا لم یحمر او یصفر و کان اخضر او کان کفرا فی فلا خیر فی شراءہ علی یترک حتی یتکلم"

حنفیہ کی طرف سے اس حدیث کا دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ احادیث ایک ہی شکل کے بارے میں نہیں وارد ہوئی ہیں بلکہ یہ متعدد احادیث مختلف صورتوں کے سلسلہ میں آئی ہیں، کہیں پر مانعت بطور حرمت اور یہ بشرط التقیہ کی صورت میں ہے جیسا کہ حدیث النس میں اس کا اشارہ ہے۔ اور کہیں پر مانعت بطور مشورہ اور مکروہ تنزیہی کے ہے اور یہی ہوتا اطلاق ہے جیسا زید بن ثابت کی حدیث میں ہے کہ لوگ بدو و صلح سے قبل فروخت کرتے تھے اور اس کے بعد درخت پر رکھتے اور اس میں طرح طرح کی آفت و بیماری سے نقصان ہوتا جس سے بائع و مشتری کے درمیان باہم خصومت و جھگڑا ہوتا تو اپنے فرمایا پھر ایسا کام مت کرو "لا تباعوا حتی یتبد و صلاح الثمر کالمشورۃ یشیر بہا لکثرۃ خصومہم۔ اور بعض صورتوں میں خاص بیع سلم کو بدو و صلح سے قبل منع فرمایا۔ عن ابن عمر ان رجلاً سلف رجلاً فی نخل فلم ینخرج تلك السنۃ شیئاً فاخصم الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال بما تستحل مالہ اردد علیہ مالہ ثم قال لا تسلفوا فی النخل حتی یتبد و صلاحہ۔ رواہ ابوداؤد۔

ابن عمر اور ابن عباس سے کسی باغ کے پھل کے بارے میں بیع سلم کے طور پر بیچنے کا مسئلہ پوچھا گیا تو ابن عمر نے کہا "نہی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع

المرحۃ یصلیہ - اور ابن عباس نے کہا: نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع النخل حتی یاکمل او یوکل وحتى یوسن (بخاری) ان دونوں حضرات نے اس حدیث کو بیع سلم پر محمول کیا اس لئے کہ بیع سلم ہی کے سلسلہ میں نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے سنا تھا جیسا کہ ابن عمر کی حدیث ابو داؤد سے نقل کی گئی۔ یا ان حضرات نے بیع بشرط التبقیہ کی جو علت تھی مال کے تلف ہونے کا اندیشہ وہ اس طرح کے مسئلہ میں موجود ہے اس لئے کہ آیت اذا منع اللہ عن الثمرۃ کی حدیث اپنے عموم کے اعتبار سے جس طرح بیع بشرط التبقیہ کو شامل ہے اسی طرح سلم کی صورت کو بھی شامل ہے۔

بدوصلاح کے بعد فروخت کرنا | ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ کے یہاں بدوصلاح کے بعد تینوں صورتوں میں بیع صحیح ہے

بشرط القطع بشرط التبقیہ بشرط الاطلاق - اور دلیل میں اسی حدیث کو پیش کرتے ہیں، کہ بدوصلاح سے پہلے منع فرمایا ہے تو مفہوم غایت کے طور پر بدوصلاح کے بعد بیچنا مباح ہوگا۔ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے یہاں بشرط القطع و بشرط الاطلاق صحیح ہے اور بشرط التبقیہ فاسد ہے۔ بدوصلاح سے قبل بشرط التبقیہ میں دو ضربی تھی۔ ایک غرر مال مسلم کے تلف ہونیکا اندیشہ۔ دوسری وجہ شرط مقضائے عقد کے خلاف ہے اور اس میں مشتری کا فائدہ ہے اور بدوصلاح کے بعد غرر اور مال مسلم کے تلف ہونیکا اندیشہ تو نہیں ہے مگر نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع و شرط کے خلاف ہونیکا وجہ سے یہ بیع فاسد ہے۔ اور بشرط الاطلاق ہو پھر بعد میں مالک کی اجازت سے درخت پر رہنے دیا تو یہ بیع صحیح ہوگی اگرچہ شامی نے کہا ہے کہ موجودہ زمانہ میں درخت پر چھوڑنے کا رواج ہے اور المعروف کا بشرط - جس کی وجہ سے یہ بھی بشرط التبقیہ کے حکم میں ہو کر بیع فاسد ہوگی۔ مگر امام شافعیؒ کے جواب میں بتایا گیا تھا کہ دعویٰ تعامل الناس بشرط التبرک فی البیع ممنوعہ وانما التعامل بالمساحۃ بالتبرک من غیر شرط فی عقد البیع (بدائع) پھر احناف کے یہاں جس شرط کا رواج عام ہو اور وہ شرط صراحتہ ممنوع نہ ہو تو اس شرط کے ساتھ بھی بیع صحیح ہوتی ہے، اس کا بھی تقاضا ہے کہ بشرط التبقیہ بیع صحیح ہو جیسا کہ امام محمدؒ کا قول ہے اسی لئے بہت سے لوگوں نے امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔

ف :- باغ کے پھل بیچنے کی مختلف صورتیں ہیں (۱) پھلوں کے آنے سے پہلے ہی

ان پھلوں کو بیچ دیا جائے۔ یہ مکہ و مدینہ کی بیع ہے، بالفاق ائمہ اربعہ ناجائز ہے اور نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع السنین میں داخل ہے۔ اس طرح کی بیع کے رواج عام ہونیکے باوجود بھی اس بیع کو جائز نہیں قرار دیا جائیگا اسلئے کہ یہ عرف نفس صریح سے متصادم اور متعارض ہے اس لئے اس کا کوئی اعتبار نہیں (۲) پھلوں کے آنسکے بعد بد و صلاح سے پہلے بشرط الاطلاق بیع دیا جیساکہ موجود زمانہ میں رواج ہے۔ اس کا حکم پہلے ہی بیان کیا جا چکا ہے کہ یہ بیع جائز ہے۔ شامی میں رواج عام کی وجہ سے اسکو حکم میں بشرط التبقیہ قرار دیا ہے۔ جس کی وجہ سے یہ صورت بھی ناجائز ہوگی اور اس رواج کی بنا پر اسکو جائز نہیں قرار دیا جائے گا اسلئے کہ بد و صلاح سے قبل بیع کی ممانعت کا مصداق بشرط التبقیہ ہے اور یہ رواج نفس کے متصادم و متعارض ہوگا اس لئے اسکا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ مگر صاحب بدائع العینات کی عبارت کو نقل کیا جا چکا ہے جسکے ظاہر یہی ہے کہ یہ بشرط التبقیہ کے حکم میں نہیں ہے۔ اس لئے یہ بیع جائز ہوگی یا پھر کہا جائے کہ بد و صلاح سے قبل ممانعت کی حدیث حرمت کیلئے نہیں ہے بلکہ کراہت کے طور پر ہے۔

بَابُ تَحْرِيمِ بَيْعِ الرُّطْبِ بِالْتَّمْرِ الْاِثْنِ عَشَرَ

حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما | نَحَى بَيْعَ التَّمْرِ حَتَّى يَبْدُوَ صَلاَحَهُ وَعَنْ بَيْعِ التَّمْرِ بِالْمَكْرَةِ

عَنْ بَيْعِ التَّمْرِ بِالْمَكْرَةِ :- تَمْرٌ مَراد رطب ہے۔ ہر طرح کا پھل مراد نہیں ہے۔ اس لئے کہ دوسرے قسم کے پھلوں سے تمر کو بیچنا بالفاق علماء کے جائز ہے۔ رطب کو تمر کے ساتھ بیچنے کی دو صورت ہے۔ (۱) رطب درخت پر موجود ہوں اس کو تمر کے ساتھ بیچا جائے اس کو مزاج نہ کہا جاتا ہے۔ اس میں مساوات کا علم نہیں ہو سکتا ہے اور بیع کی صحت کیلئے دونوں کے مساوی ہونے کا علم ضروری ہے اس لئے یہ بالفاق علماء کے ناجائز ہے۔ صرف عراق کے سلا میں اجازت ہے لیکن عراق کی تفسیر میں اختلاف ہے جس کا ذکر بعد میں آئے گا (۲) رطب کو درخت سے توڑ لیا جائے اور اس کو تمر کے ساتھ تول کر برابر برابر بیچا جائے یہ بیع ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک ناجائز ہے چاہے

توڑے ہوئے رطب اور تمر باہم برابر ہوں یا کم و بیش ہوں اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر دونوں باہم برابر ہوں اور دست بدست ہوں تو جائز ہے اور اگر کم و بیش ہوں یا ایک نقد دوسرا دھار ہو تو ناجائز ہے۔ ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کی دلیل ابن عمر اور ابو ہریرہ وغیرہ کی حدیثیں جس میں آپ نے ثمر بالتمر کی بیع سے منع فرمایا ہے۔ ابن عمر کی حدیث عن بیع الثمر بالتمر۔ ابو ہریرہ کی حدیث لا یتباعوا الثمر بالتمر۔ سہیل ابن ابی حمزہ کی حدیث نہیں عن بیع الثمر بالتمر۔ اس حدیث کے عموم سے استدلال کرتے ہیں کہ ثمر سے مراد رطب ہے اور رطب عام ہے کہ وہ درخت پر ہو یا کاٹ کر زمین پر رکھ دی گئی ہو۔ اس کے علاوہ خاص اس مسئلہ میں سعد بن ابی وقاص کی حدیث ہے سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسأل عن شراء القرب الرطب فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اینقص الرطب إذا بیس قالوا نعم فنہا عن ذلك۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ و ابوداؤد۔ قال ابوداؤد رواہ اسمعیل بن امیة نحو مالک۔

امام ابو حنیفہ کا استدلال | رطب تمر کی جنس سے ہے اور نبی کریم علیہ السلام کی مشہور حدیث "التمر بالتمر مثلاً بمثل یدابینا"

کیونکہ سے مساوات کے ساتھ بیع جائز ہوگی۔ نبی کریم علیہ السلام نے جنیب پر تمر کا اطلاق کیا ہے اور جنیب رطب کو کہتے ہیں۔ مثلاً بمثل کا تقاضا ہے کہ بدین میں عقد کے وقت برابر ہی ہو۔ جب تمر رطب کے ساتھ عقد کے وقت میں برابر ہے تو مساوات کے ساتھ بیع جائز ہوگی۔ خشک ہونیکے بعد رطب کے اندر کمی اور تمر میں زیادتی عقد کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ عقد کے بعد کمی زیادتی کا اعتبار نہیں ہے۔ عقد کے وقت مساوات ضروری ہے اور ائمہ ثلاثہ و صاحبین کا ابن عمر اور ابو ہریرہ اور دیگر صحابہ کی حدیث "نہلی عن بیع القرب بالتمر" سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان احادیث میں ثمر سے وہ رطب مراد ہے جو درخت پر ہے جس کا دوسرا نام مزابنہ ہے۔ اس لئے کہ ثمر کا اطلاق اس رطب پر ہوتا ہے جو درخت پر کھو رہو، ہر طرح کے رطب پر ثمر کا اطلاق نہیں ہوتا۔ حدیث میں ہے "لا قطع فی ثمر ولا کثر" نہایت میں ہے "التمر الرطب ما دام فی رأس النخلۃ فاذا قطع فهو الرطب فاذا کنز فتمر والثمرة واحد الثمر ویقع علی کل الثمار ویغلب علی ثمر النخل والکثر الجمار۔ کذا فی مجمع البحار۔ ثمر سے مراد وہ رطب ہے جو درخت کھو رہو

پر ہو۔ اس کی دوسری دلیل اس بیع کی حرمت سے عرایا کا استثناء کرنا ہے اور عرایا اسی رطب میں ہوتا ہے جو درخت پر ہوں۔ اور سہیل بن ابی حمزہ کی حدیث میں بھی عن بیع الثمر بالتمر وقال ذلك الربا تلك المزابنة الا انه رخص في بيع العربية۔ اسی طرح ابن عمر کی حدیث میں بھی عن المزابنة والمزابنة بیع ثمر النخل بالتمر کیلئے اور ابن عمر کی دوسری روایت میں "والمزابنة ان یباع ما فی رؤس النخل بتمر بکبیل مسمی۔ یہ حسب احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ثمر عام نہیں ہے بلکہ جس طرح ثمر سے عام ثمر مراد نہیں ہے بلکہ رطب ہے اسی طرح وہ رطب مراد ہے جو درخت پر ہو۔ کہیں پر عن بیع الثمر بالتمر سے بیان کیا گیا اور کہیں پر مزابنہ سے تعبیر کیا گیا۔ رہی دوسری حدیث سعد بن ابی وقاصؓ کی تو اس روایت کا مدار زید ابو عیاش پر ہے اور زید ابو عیاش کے سلسلہ میں امام ابو حنیفہ اور امام مالک کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ نے کہا کہ وہ مجہول ہے اور امام مالک کے نزدیک یہ ثقہ ہیں۔ محدثین نے امام مالک کی حمایت میں کہا کہ زید بن عیاش سے عبداللہ بن زید اور عمران بن ابی النضر روایت کر رہے ہیں اور جس سے دو آدمی آدھا کریں وہ مجہول العین نہیں رہتا ہے۔ اور اگر عدالت اور ثقاہت کے اعتبار سے جمالت مراد ہے تو امام مالک نے ان سے روایت اپنی موطا میں نقل کیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ امام مالک کے نزدیک وہ ثقہ ہیں اور ترمذی وغیرہ نے انکی حدیث کی تصحیح کی ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ کا مجہول کہنا یہ بھی معمولی بات نہیں ہے۔ حاکم مستدرک میں کہتے ہیں کہ بخاری اور مسلم نے اس کی حدیث کو نقل نہیں کیا زید ابو عیاش کے مجہول ہونے کے اندیشہ سے۔ اور امام ابو حنیفہ نے بغداد کے مناظرہ میں جب انکو مجہول کہا تو ابن مبارک نے فرمایا "کیف یقال ان اباحنیفۃ لا یعرف الحدیث وهو یقول زید من لا یقبل مروایۃ ابام مالک کے علاوہ جتنے لوگوں نے انکی توثیق کی ہے امام مالک پر اعتماد کرتے ہوئے توثیق کی ہے۔ ذاتی طور پر ان کے بارے میں کسی کو علم نہیں ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس حدیث میں اضطراب ہے۔ عبداللہ بن زید کے شاگرد یحییٰ بن کثیر نے اس روایت کو نقل کیا ہے تو اس میں سیمۃ کا اضافہ ہے "نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع التمر بالرطب نسیئۃ" أخرجه ابو داؤد۔ قال ابو داؤد رواه عمران بن ابی انس عن مولیٰ لبنی مخزوم عن سعد بن عوف۔ ابو داؤد یحییٰ بن ابی کثیر کی تائید میں عمران

ابن ابی انس کی روایت کو پیش کرتے ہیں کہ اس میں بھی نسیۃ کی قید ہے۔ اور جب رطب کو تمر کے ساتھ نسیۃ بیجا جائے تو اتفاق علماء کے ناجائز ہے۔ صاحب جوہر النقی نے کہا ہے کہ ہذا حدیث مضطرب سنداً و متناً اضطراباً شدیداً۔ اس لئے کہ ابو عیاش سے دو آدمی عبداللہ بن یزید اور عمران بن ابی انس روایت کرتے ہیں۔ عبداللہ بن یزید سے امام مالک اور یحییٰ بن ابی کثیر روایت کرتے ہیں اور ان دونوں کی روایت میں اختلاف ہے ایک نسیۃ کا اضافہ کرتا ہے ایک نہیں کرتا ہے۔ اور عمران بن ابی انس سے بھی دو آدمی روایت کرتے ہیں مخزمہ بن بکیر عن ابیہ، تو انکی روایت امام مالک کی طرح ہے۔ اور عمرو بن اکارث عن بکیر روایت کرتے ہیں تو انکی روایت یحییٰ کی روایت کی طرح ہے۔ پھر امام مالک کبھی براہ راست عبداللہ بن یزید سے نقل کرتے ہیں اور کبھی داؤد بن حصین کے واسطے سے نقل کرتے ہیں۔ عبداللہ بن یزید کے ایک تیسرے شاگرد اسمعیل ہیں وہ نقل کرتے ہیں تو کبھی ابو عیاش مولیٰ بنی زہرہ کہتے ہیں اور کبھی عن ابی عیاش الزرقی کہتے ہیں۔ عبداللہ بن یزید کے چوتھے شاگرد اسامہ بن زید ہیں وہ کبھی تو امام مالک کی طرح نقل کرتے ہیں اور کبھی عن عبداللہ عن ابی سلمۃ عن بعض اصحاب النبی نقل کرتے ہیں اور کبھی عن عبداللہ عن ابی عیاش عن سعد موقوفاً نقل کرتے ہیں۔ ان لوگوں کا امام مالک کی روایت میں "اینقص الرطب اذا بیس" سے استدلال کرنا کہ مانعت کی وجہ بعد میں رطب میں کمی کا واقع ہو جانا جسکی وجہ سے مساوات باقی نہ رہے گی اور ربوا لازم آئے گا یہ علت مانعت اس بات کی دلیل ہے کہ ادھار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا مقصد اس کو حکم کا مدار ٹھہرانا نہیں ہے بلکہ پوچھ کر تنبیہ کرنا تھا کہ ادھار بیچنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے کہ رطب خشک ہونیکے بعد کم ہو جاتی ہے اس لئے کہ جیسا عقد ہو اس کے اعتبار سے مساواة ضروری ہے جب نقد ہے تو فی الحال مساواة ضروری ہے جیسا کہ جمہور کے یہاں رطب بالرطب کی بیع جائز ہے مساواة کے ساتھ حالانکہ بعد میں کوئی رطب کم خشک ہوگا کوئی زیادہ خشک جس کی وجہ سے مساواة بعد میں باقی نہیں رہ جائے گی اگر ادھار ہے تو اس مدت میں مساواة ضروری ہوگی اور اس وقت خشک ہونے سے مساواة باقی نہیں رہے گی۔

عن در حدیث بن المسیب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن المزابتة و
 الذمکة و قوله - و المزابتة ان یباع ثم النخل بالتمر یہ روایت مرسل ہے۔ ابن شہاب
 زہری کے اکثر شاگردوں نے اس کو مرسل نقل کیا ہے۔ ابن ابی شیبہ نے طارق عن سعید
 بن المسیب عن رافع بن خدیج موصولاً نقل کیا ہے اور خطیب نے عیسیٰ بن دینار عن
 مالک عن الزہری عن سعید عن ابی ہریرۃ موصولاً نقل کیا ہے۔ محافلہ اور مزابتہ کی ممانعت
 کی روایت حضرت جابر، ابن عمر اور ابو ہریرہ سے منقول ہے اور سعید بن مسیب کا ہر
 ایک سے سماع ثابت ہے۔

مزابتہ

باب ممانعت سے زبُن سے ماموخذ ہے جس کے معنی دھکا دینے اور جھگڑنے
 کے ہیں، اور اصطلاح شرع میں مزابتہ ایک خاص طرح کی بیع ہے جس میں بائع
 اور مشتری ہر ایک دوسرے کے حق کو دفع کرنے کی کوشش کرتا ہے، جب بائع اور مشتری
 میں سے کوئی اپنے خسارہ اور گھٹا پورا واقف ہوتا ہے تو بیع کو دفع کرنے کی کوشش
 کرتا ہے اس کو فسخ کر کے، اور دوسرا اس کے ارادہ کے دفع کرنیکی کوشش کرتا ہے بیع
 کو نافذ کرنے کے ذریعہ۔ حدیث کے اندر مزابتہ کی تعریف مختلف طریقہ سے منقول ہے
 سعید بن مسیب کی حدیث میں ہے المزابتة ان یباع ثم النخل بالتمر سهل بن
 ابی حثمہ کی حدیث میں ہے نھی عن بیع التمر بالتمر وقال تلك المزابتة۔ ابن عمر
 کی ایک حدیث میں المزابتة بیع ثم النخل بالتمر کیلاً و بیع العنب بالزبيب کیلاً
 و بیع الزرع بالحنطة کیلاً۔ اور دوسری روایت میں ہے ان یبیع ثم حائلطہ ان کانت
 غنلاً بتمر کیلاً وان کان کرماً ان یبیعہ بزبيب کیلاً وان کان زرعاً ان
 یبیعہ کیلاً بطعام۔ اور ایک تیسری روایت میں و المزابتة ان یباع مافی رؤس
 النخل بتمر بکيل مسمی وان زاد فلی وان نقص فعلى۔ ابن عمر کی اس حدیث
 کے اندر اس رطب کو درخت پر موجود مانا گیا ہے جس کو تمر سے بچا جا رہا ہے جس سے معلوم
 ہوا کہ مزابتہ میں ایک طرف تمر معلق علی الشجرہ ہوتا ہے اور ابو سعید خدری کی روایت
 میں بھی رؤس نخل کی قیہ ہے۔ اشتراء التمر بالتمر فی رؤس النخل اور اس
 کے پہلے نہایہ سے نقل کیا جا چکا ہے کہ تمر کہا ہی جاتا ہے اس رطب کو جو کھجور کے درخت
 پر ہو۔ پھر مزابتہ سے عزایا کا استثناء کیا گیا ہے اور عزایا رطب مقطوع میں نہیں ہوتا

غزبانے شکایت کی کہ ہمارے پاس درہم و دنانیر نہیں ہیں کہ اس کے ذریعہ ہم رطب کو خرید لیں ہمارے پاس تمر موجود ہے اور درخت کی کھجور کو تمر سے خریدنے سے آپ نے منع فرما دیا ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ پورا موسم گزر جاتا ہے اور ہم رطب کے کھانے سے محروم رہ جاتے ہیں تو آپ نے کچھ خاص شرائط کے ساتھ پانچ وسق سے کم کے ساتھ اجازت دیدی۔ امام شافعی نے کتاب الام میں ذکر کیا ہے کہ محمود بن لبید نے زید بن ثابت یا کسی اور صحابی سے پوچھا کہ عرایا کیا چیز ہے؟ تو انہوں نے فلاں فلاں اور کچھ غریب محتاج انصار کا نام لیا "شکو الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الرطب یحضر ولیس عندہم ذهب ولا وسق یشترون بہا وعندہم فضل عن قوۃ سنتہم فارخص لہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یشتروا العرایا بخیر صھا من التریا کلونہا سراطباً" پھر بیع عرایا فقرا اور محتاجوں کے ساتھ مخصوص ہے یہی امام احمد کا مشہور قول ہے اور امام شافعی کے یہاں غریب و امیر سبھی فائدہ اٹھا سکتے ہیں اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام نے اجازت دیتے وقت اس کو فقرا کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے اس لئے کہ شان نزول کے خصوص کا اعتبار نہیں ہے۔ امام شافعی کتاب الام میں فرماتے ہیں کہ کتنے احکامات کچھ لوگوں کی وجہ سے اترے لیکن وہ حکم ان کو اور دوسرے تمام لوگوں کو عام اور شامل ہے الا یہ کہ اللہ اور اسکا رسول واضح طور سے بیان کر دے کہ اسکو ضرورت کی بنا پر حلال کیا گیا ہے یا مخصوص لوگوں کیلئے اجازت دی گئی ہے۔ عرایا کی اور شکلیں بھی علماء سے منقول ہیں، امام مالک فرماتے ہیں کہ ایک آدمی اپنے باغ سے کھجور کا ایک دو درخت دیدیتا ہے جس کی وجہ سے وہ اس پھل کا بھی مالک ہو جاتا ہے۔ اہل عرب کی عادت تھی کہ پھل کے زمانہ میں اپنے اہل و عیال کو باغ میں لے آتے تھے اور وہ دو ایک درخت والا بھی آتا جاتا رہتا تھا تو باغ والے کو اجازت دی گئی کہ اس درخت کے پھل کو تمر کے بدلہ میں خریدے۔ امام طحاوی نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ ان العربیۃ النخلۃ للرجل فی حائط غیرہ و کانت العادۃ انہم ینخرجون باہلہم فی وقت الثمار الی البساتین فیکرہ صاحب النخل الکثیر دخول الآخر علیہ، فینقول انا اعطیک بخرص نخلتک تمرًا فرخص لک فی ذلک۔ اور بخاری نے امام مالک سے نقل کیا ہے "قال مالک العربیۃ ان یرى الرجل الرجل النخلۃ ثم یأذی بدخولہ علیہ فرخص لہ ان یشتريہا منہ بتمر۔"

امام محمد نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ باغ والا کسی شخص کو ایک دو کھجور کے درخت کا پھل بہہ کرتا ہے تاکہ موہوب لہ اپنے اہل و عیال کو کھلائے پھر موہوب لہ کا اس کے باغ میں آنا اس کو شاق گذرتا ہے تو اس سے کہتا ہے کہ اس کو چھوڑو اس میں جتنا تمر نکلے گا کھجور توڑنے کے وقت میں ادا کر دوں گا یہی عریہ کی تفسیر امام ابو حنیفہ کے یہاں بھی ہے۔ اس میں باغ والے کی مصلحت سے اجازت دی گئی ہے۔ عریہ کی ایک شکل سفیان بن حسین سے نقل کی گئی ہے، غریبوں اور مسکینوں کو ایک دو درخت کی کھجوریں بطور بہہ کے دی جاتی تھیں وہ زیادہ دنوں تک انتظار نہیں کر سکتے تھے تو انکو اجازت دی گئی کہ تمر سے اس کو بیچیں۔ امام شافعیؒ کے یہاں یہ سب عرایا میں داخل ہیں اور ان سب کی بیع شرط مخصوصہ کے ساتھ جائز ہے چنانچہ ماوردی نے کہا کہ عرایا کی تین قسمیں ہیں (۱) مواساة: جو مسکینوں کو سال بھر کیلئے دیا جاتا تھا (۲) محاباة: بد و صلاح کے بعد حکومت کی طرف سے تخمینہ لگانے والا آتا تو کچھ درختوں کو مستثنیٰ کر دیا کرتا تھا کہ باغ والے اپنے اہل و عیال کو کھلائیں گے یا صدقہ کریں گے، یہ مستثنیٰ شدہ درخت عرایا ہیں (۳) مرضاة: جس میں حقیقہً بیع ہوا کرتی تھی۔ عرایا کی اسی تیسری شکل میں زیادہ اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ بیع مزابنہ ہی ہے اسی سے پانچ دسق سے کم کی بیع ایک مشت صحیح ہے اور پانچ دسق سے زیادہ ایک مشت بیع کیا تو صحیح نہیں ہے اور پانچ دسق کی بیع کیا ہو تو اس میں اختلاف ہے صحیح قول کے مطابق جائز نہیں ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اس رطب کا تخمینہ لگایا جائے کہ جب یہ رطب تمر ہوگا تو اس کی کیا مقدار ہوگی اور اس کے مقابلہ میں اتنی مقدار تمر کی تول کر قبل التفرق مجلس میں قبضہ دلانا ضروری ہے۔ الغرض جانبین سے قبل التفرق تقابض ضروری ہے اور امام شافعیؒ کے اصح قول کے مطابق فقیر اور غنی سب کے لئے خریدنا جائز ہے۔ امام احمد کے نزدیک بیع عریہ کے صحیح ہونیکے لئے پانچ شرطیں ہیں (۱) پانچ دسق سے کم ہو (۲) اس رطب کا تخمینہ لگانا ضروری ہے کہ اس میں کتنی مقدار تمر ہوگی (۳) تمر قبل التفرق تقابض بھی ضروری ہے (۴) مشتری کو رطب کھانے کی حاجت و ضرورت بھی ہو۔ (۵) مشتری کے پاس تمر کے علاوہ کوئی اور چیز نہ ہو جس سے اس رطب کو خریدے، امام مالکؒ کے یہاں ایک درخت کے پھل کو کسی کو بہہ کیا ہو۔ (۱) اس کا موہوب ہونا ضروری ہے۔ (۲) وہ موہوب لہ واجب ہی کے ہاتھ فروخت کرے دوسرے کے ہاتھ بیچنا صحیح نہیں ہے۔

(۳) پانچ وسق تک جائز ہے۔ اس سے زیادہ میں یہ بیع جائز نہیں ہے (۴) اس رطب کا تخمینہ لگایا جائے کہ اس میں تمر کتنا ہوگا (۵) اس رطب کا بدل تمر فی الفور دینا نہ ہو بلکہ جب کھجوریں توڑی جائیں تو اس وقت میں قبضہ دلایا جائے۔ ویسے تو وہ لوگ بیع عریہ کیلئے دس شرطیں لگاتے ہیں (۱) خریدار واپس ہی ہو یا اس کا قائم مقام وارث وغیرہ (۲) یہ بیع بدو صلاح کے بعد ہو (۳) خرض اور تخمینہ کے بعد ہو (۴) عوض اسی کی صنف اور نوع سے ہو، دوسری صنف اور نوع سے بچا جائے تو صحیح نہیں (۵) بدل عریہ تمر ہی ہو (۶) تمر جو عوض میں ہو اس کی تعیل نہ ہو بلکہ وہ موخر ہو اس کے توڑے جانے کے وقت تک باقی چار اور شرطوں میں ان کے درمیان باہم اختلاف ہے کہ (۱) یہ بیع لفظ عریہ سے ہو، دوسرے الفاظ سے درست نہیں ہے (۲) پانچ وسق یا پانچ وسق سے کم ہو۔ (۳) پورے اس عریہ کا خریدنے والا ہو۔ اس لئے کہ جائز ہونے کی علت باغ والے سے ضرر کو دفع کرنا ہے (۴) عریہ ان چیزوں میں سے ہو جو خشک ہو کر قابل ذخیرہ ہو۔

عریہ کی حقیقت احناف کے یہاں | باغ والے نے درخت کے پھل کو کسی کو ہبہ کیا، ابھی اس نے اس پر قبضہ

نہیں کیا ہے کہ باغ والا اس کے آنے جانے سے تکلیف محسوس کرتا ہے یا خود موہوب لہ کو پریشانی ہے جس کی وجہ سے باغ والا اس کے بدلہ میں تمر دیتا ہے اور اس رطب کو واپس لے لیتا ہے، حقیقت میں یہ ہبہ تام نہیں ہو اس لئے کہ اس پر قبضہ نہیں ہوا اس لئے باغ والا اپنی ہی ایک چیز کے بدلہ میں دوسری چیز لے رہا ہے۔ اس لئے جتنی مقدار چاہے دے، پانچ وسق کے ساتھ مقید نہیں ہے۔ امام محمدؒ مؤطا امام محمد میں ذکر فرماتے ہیں: ذکر مالک ان العربیۃ انما تکون ان الرجل یكون له النخل فیطعم الرجل منها ثمرۃ نخلة او نخلتین یلقطها لعیالہ ثم یتقل علیہ دخولہ حائلۃ فیسألہ ان یتجاوز لہ عنہا علی ان یعطیہ بمکیلتھا تمرًا عند صوام النخل فہذا اکلہ لا بأس بہ عندنا لان التمر کئلہ کان للاول وهو یعطى منه ما شاء فان شاء سلم لہ ثمر النخل وان شاء اعطاها بمکیلتھا من التمر لان ہذا لا یجعل بیعاً ولو جعل بیعاً ما حل تمر بتمر الی اجل۔

امام شافعیؒ کی دلیل | عریہ کی مختلف صورتیں ہیں مگر عریہ کی وہ صورت جو مزانبہ کی قبیل سے ہے اس کی ممانعت کی علت یہ ہے

کہ اس میں عزر اور قمار پائے جاتے ہیں مگر اپنے پانچ وسق سے کم کی اجازت دے دی اس لئے کہ آپکو معلوم ہوا کہ لوگ اتنی مقدار میں قمار کا قصد نہیں کرتے تھے بلکہ تازہ کھجوریں کھانا چاہتے تھے اور پانچ وسق سے کم کی ایسی مقدار ہے جسکو ایک کنبہ کھا سکتا ہے (۲۵) زید بن ثابت کی ایک حدیث میں "رخص فی بیع العرایا" ہے۔ رخصت نام ہی ہے ممانعت کے سبب کے پائے جانے کے باوجود دیگر مصلحت کی بنا پر اس کی اجازت دے دینا (۲۶) اسی طرح سہل بن ابی حمزہ کی روایت میں "الا اصحاب العرایا فأنہ قد اذن لہم مروی ہے۔ اس میں الآخرف استثناء ہے استثناء میں اصل متصل ہونا ہے جس کی وجہ سے مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہوگا۔ مستثنیٰ منہ بیع مزابنہ ہے۔ لہذا مستثنیٰ بھی بیع مزابنہ کی قبیل سے ہوگا۔ اگر عرایا کو ہبہ کی قبیل سے مانا جائے تو ہبہ والی شکل تو پہلے ہی سے جائز ہے پھر رخصت اور اجازت اور استثناء کرنے کے کوئی معنی نہیں رہ جاتے ہیں۔ پھر اس اجازت میں بیع کی ایک خاص مقدار یعنی جو پانچ وسق سے کم ہو اس کی اجازت دی گئی ہے۔ ہبہ میں کسی مقدار کی قید نہیں ہے جتنا چاہے دے سکتا ہے۔ اسی لئے تو امام محمدؒ نے مؤطا میں فرمایا "لان التمکلة کان للاول وهو يعطى منہ ماشاء" پھر آگے چل کر فرمایا لان هذا لا يجعل بیعاً" اس لئے پانچ وسق سے کم کی قید لگانے کا کوئی فائدہ ظاہر نہ ہوگا (۲۷) عرایا پر بیع کا لفظ بولا گیا ہے اس کا بھی تقاضہ ہے کہ وہ مزابنہ کی قبیل سے ہو ہبہ کی قبیل سے نہ ہو۔

احناف کا جواب

عربیہ کا لفظ اپنے لغوی معنی کے اعتبار سے بھی شمار کے عطیہ کیلئے خاص ہے۔ جیسا کہ بیشتر اہل لغت عربیہ کے یہی معنی لکھتے ہیں اور اگر عربیہ کے معنی عام مان لئے جائیں تو یہ لفظ منقول عربی ہو چکا ہے جیسے منیجہ کا لفظ دودھ والی بکری کو عارضی طور پر کسی غریب کو دینے کیلئے منقول عربی ہو چکا ہے، اب لغوی معنی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح عربیہ کا لفظ اسکو انصار استعمال کرتے تھے اسلئے کہ وہی باغ والے تھے انھیں کے یہاں باغ کے ایک دودرخت کے پھل کو غریب و فقرا کو دینے کا رواج تھا اور اس کیلئے عربیہ کا لفظ استعمال کرتے تھے جیسا کہ زید بن ثابت کی حدیث میں ہے جس کو طحاوی نے نقل کیا "رخص فی العرایا فی النخلة و الخلتین توہبان للرجل فی بیعہا بخیرھا تمراً" اور خود امام مسلم نے بروایت

ہشیم عن یحییٰ عن نافع عن ابن عمر عن زید نقل کیا ہے "العربۃ النخل تجعل للقوم فیبعونها بخرصھا تمزاً" یہی روایت سلیمان بن بلال عن یحییٰ سے مروی ہے اس میں مشتری کی تعین ہے "یاخذھا اهل البیت" اس لئے یہ روایت جو لیت عن یحییٰ کے واسطے سے ہے قال یحییٰ والعربۃ ان یشترى الرجل ثمر النخلات لطعام اهلہ میں مشتری اہل بیت ہی کو قرار دیا جائے گا اسی طرح سہل بن ابی حمزہ کی روایت جو مسلم شریف میں ہے الا انه رخص فی بیع العربیۃ یاخذھا اهل البیت بخرصھا تمزاً یا کلوتھا رطباً۔ اور حضرت جابر کی روایت جس کو طبرانی نے نقل کیا ہے رخص فی العرایا والعرایا یحییٰ الاعرابی الی ابن عم لہ اور رجل من اهل بیتہ، فیامر لہ بالنخلۃ والنخلتین ولم یریلغ وهو یرید الخروج فلا بأس ان یربعھا بالتمد۔ یہ تمام روایتیں دلالت کرتی ہیں کہ عرایا ہبہ کردہ پھل ہے۔ اسی طرح زکوٰۃ وصول کرنے کیلئے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تخمینہ کرنے والوں کو روانہ کرتے تو فرماتے کہ عرایا کو تخمینہ میں شامل نہ کریں۔ لیکوں سے مرسلاروایت ہے یخففوا فی الصدقات فان فی المال العربیۃ والواطیۃ۔ عمر بن خطاب فرماتے تھے فان فی المال العربیۃ والواطیۃ والاکلت۔ اس کے تحت امام ادزاعی نے عربیہ کی تفسیر کی ہے النخلۃ والنخلتان والثلث یمنحھا الرجل الرجل من اهل الحاجۃ۔ اسی طرح ایک روایت میں ہے "لیس فی العرایا صدقۃ" ان تمام روایتوں میں خرص و زکوٰۃ سے استثناء کرنیکی وجہ یہی ہے کہ اس کو زکوٰۃ میں نکال چکا ہے پھر دوبارہ اس کو خرص و زکوٰۃ میں شمار کیا جائے تو زکوٰۃ میں شنی لازم آئے گا اور زکوٰۃ میں شنی نہیں ہے۔ امام شافعی کے قول پر اس کو خرص و زکوٰۃ سے مستثنیٰ کرنے کی کوئی توجیہ نہیں کی جاسکتی ہے۔ موہوب لہ کا داہب کے ہاتھ فروخت کرنا یہ حقیقۃً بیع ہے یا صورۃً بیع ہے یہ ایک اجتہادی مسئلہ ہے کہ درخت پھل رہتے ہوئے اس پر موہوب لہ کا قبضہ تام ہوایا نہیں۔ امام ابوحنیفہ کے یہاں قبضہ تام نہیں ہوا جسکی وجہ سے پھل موہوب لہ کی ملکیت میں داخل نہ ہوگا مگر صورۃً تو تبادلہ مال سے مال کا ہو رہا ہے اسلئے حدیث میں بیع کا اطلاق کیا گیا ہے پھر بیع کا لفظ خود نبی کریم علیہ السلام کا استعمال کردہ نہیں ہے بلکہ راوی نے روایت بالمعنی کیوجہ سے اس پر بیع کا اطلاق کر دیا ہے۔ رہ گیا استثناء تو یہ استثناء متصل نہیں ہے بلکہ استثناء منقطع ہے۔ صورۃً مزانبہ ہی ہے اس لئے اس کو استثناء کے ذریعہ بیان کیا اسی لئے بعضی روایتوں میں لا یمسح شیئ منہ الا بالذینار

والدرهم الا العرايا آیا ہوا ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ استنثار منقطع ہے۔ اور رخص اور اذن حقیقت بیع سے متعلق نہیں ہے بلکہ صورت بیع میں وعدہ خلافی لازم آتی ہے جس سے گناہ کا ثبوت ہو سکتا تھا اسکو دور کرنے کیلئے رخص اور اذن کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ رہی رخص فیما دون خمسۃ اوسق کی روایت تو ہبہ میں اگرچہ کوئی مقدار متعین نہیں ہے پھر بھی یہ اس حدیث کے خلاف نہیں ہے۔ اس لئے کہ حدیث میں بھی فیما فوق خمسۃ اوسق وارد نہیں ہے۔ اگر اس طرح کی روایت ہوتی تو تحدید پر نص ہوتی۔ موجودہ الفاظ جو مروی ہیں اس کی ایک جہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ صدقہ میں مقدار نصاب دینا مکروہ ہے اس لئے مقدار نصاب سے کم کی قید لگائی گئی۔ سود اور قمار کی حرمت شدید ہے۔ حقیقت بیع ماننے میں جبکہ حقیقت بیع کا کوئی ثبوت اہل مدینہ کی روایت سے نہیں ہے محض ظاہر لفظ کی بنا پر قمار اور سود کے ایک فرد کو جائز کہنا احتیاط کے خلاف ہے۔

فی بیع العریۃ بالرطب او بالتمر ولحدید خص فی غیر ذلک :- یہ حدیث سالم عن ابن عمر عن زید بن ثابت مروی ہے، اس روایت میں آؤ موجود ہے اگر آشک کھیلے ہے دیگر روایات میں بلا آشک کے متعین طور سے بخر صہا تمراً آیا ہوا ہے۔ اس صورت میں عرایا کے بدلہ میں تمر ہی دینا واجب ہوگا۔ عرایا کے بدلہ میں رطب دینا جائز نہ ہوگا۔ امام نووی نے اسی کو اصح قرار دیا ہے۔ امام احمد کا بھی یہی مذہب ہے اس لئے کہ جب اس کے پاس رطب ہے تو رطب کے خریدنے کی کوئی حاجت و ضرورت نہیں ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ آؤ تخییر کھیلے ہو۔ نسائی نے صالح بن کیسان عن الزہری کے واسطے سے یہ روایت نقل کیا ہے اس میں بالرطب والتمر آؤ کے ساتھ ہے۔ اسی طرح ابو داؤد نے زہری عن خارجہ عن ابیہ کی روایت نقل کیا ہے اس میں بالرطب والتمر آؤ کے ساتھ ہے اس بنا پر یہاں آؤ تخییر کے لئے ہوگا۔ جس کی بنا پر عرایا کے بدلہ میں رطب دینا جائز ہوگا بعض شوافع کا یہی مذہب ہے۔ احناف کے یہاں اس کے بدلہ میں تمر دے یا رطب دے دونوں جائز ہے اس لئے کہ یہ ہبہ ہے۔

ان تباع بخر صہا کیلاً :- خرص بفتح الخاء مصدر ہے اور بخر الخاء اسم مصدر الشی الخوص۔ خرص کی صورت یہ ہے کہ رطب کو خالص دیکھ کر اندازہ لگائے کہ تمر بن کر اسکی کیا مقدار ہوگی۔ کئی کا مطلب یہ ہے کہ اس کے بدلہ میں جو تمر دی جائے اس کی مقدار کا تو لنا ضروری

اندازہ اور تخمینہ سے دینا صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہم جنس سے تبادلہ کی بنا پر اصل یہ ہے کہ دونوں کا کیل ہو مگر ایک کے درخت پر ہونے کی وجہ سے کیل ممکن نہیں مگر دوسرے میں کیل کرنا ضروری ہوگا۔

يجب ان يكون التمر الذي يشتري به معلوماً بالكيل ولا يجوز جزافاً لا تعلم في هذا عند من اباح بيع العرايا اختلافاً۔ (مغنی ابن قدامہ ج ۳ ص ۶۹)

حدیث ابن عمر میں "ان سزاد فلی وان نقص فعلی"۔ اگر اس کا کہنے والا مشتری ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ میں درخت کے رطب کا اندازہ لگا کر اتنی مقدار خریدتا ہوں، اگر بعد میں رطب میں تمر کی مقدار اس سے بڑھ گئی تو وہ زیادتی میرے لئے ہوگی اس کا تم سے کوئی تعلق نہ ہوگا اور اگر اس سے کم ہوگی تو میرا نقصان ہوگا تم سے کوئی مطالبہ نہ ہوگا۔ تو زاد کا فاعل درخت کا تمر مخروض ہے۔ اور اگر بائع کہنے والا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ میں نے اس کا اندازہ لگایا ہے جس کے تمر کی مقدار اس قدر ہے۔ معاملہ کرنے کے بعد اگر تمر مخروض کم نکلا تو اس کے بدلہ میں جو زاد تمر لے رہا ہوں اس سے تمہارا کوئی تعلق نہیں اور اگر تمر مخروض کی مقدار زیادہ نکلی اور اس کے بدلہ میں جو تمر لے رہا ہوں وہ میرا نقصان ہوگا اس صورت میں زاد و نقص کی ضمیر کیل کئے ہوئے تمر کی طرف راجع ہوگی۔

باب من باع نخلاً علیہا ثمر

نافع عن ابن عمر کی حدیث | من باع نخلاً قد أُبرت فثمرها للبائع إلا

ان يشترط المبتاع۔

تأبیر :- باب تفعیل سے ہے اور اسی معنی میں اس کا مجرد باب نصر سے آتا ہے تعلق کے معنی میں یعنی مَوْنَتْ کھجور کے شگوفہ کو پھاڑنا پھر مذکر کے شگوفہ سے کچھ حصہ لے کر اس میں ڈالنا۔ کھجور میں بھی مَوْنَتْ مذکر کے اختلاط سے کھجور پیدا ہوتی ہے مثل انسان کے اور کبھی خود پھٹ کر مذکر کے شگوفہ کے ذرات مَوْنَتْ کے پھٹے ہوئے شگوفہ کے اندر ہواؤں کے ذریعہ چلے جاتے ہیں۔

جو چیزیں مبيع میں لغتہ داخل نہیں ہیں مگر مبيع کے ساتھ ان کا اتصال ہے یہ اتصال

کبھی برقرار رہنے کیلئے ہوتا ہے جیسے دروازہ کے اندر مضی تالا۔ اور کبھی اتصال برقرار رہنے کیلئے نہیں ہوتا بلکہ انفصال اور الگ کرنے کیلئے ہوتا ہے جیسے درخت میں پھل، کھیت میں کھیتیاں۔ ایسی متصل چیزیں بیع کے تابع ہو کر بیع میں خود داخل نہیں ہوتی ہیں۔ بیع کے اندر داخل کرنے کیلئے صراحت کے ساتھ ذکر کرنا لازم ہے۔ اگر صراحت کیا تو بیع میں داخل ہوں گی ورنہ نہیں اسلئے درخت کی بیع میں پھل داخل نہیں ہوگا۔ ہاں اگر تصریح کرے گا تو داخل ہوگا۔

حدیث مذکور کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ درخت تابیر شدہ ہے تو درخت کی بیع میں پھل بلا تصریح کے داخل نہ ہوگا۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ درخت غیر تابیر شدہ ہے تو درخت کی بیع میں پھل داخل ہو جائیگا۔ امام شافعیؒ کے یہاں مفہوم مخالف کا اعتبار ہے اس لئے مشہور یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے یہاں بعد التابیر پھل درخت کی بیع میں بلا تصریح داخل نہیں ہوگا اور قبل التابیر درخت کے تابع ہو کر بلا تصریح کے بھی داخل ہو جائیگا۔ اور حنفیہ کے یہاں مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے اس لئے بعد التابیر اور قبل التابیر درخت کی بیع میں بلا تصریح کے داخل نہ ہوگا مگر صحیح قول یہ ہے کہ اس میں احناف و شوافع کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ بیع کے صحیح ہونیکے لئے بیع کا موجود ہونا ضروری ہے۔ پھل کا وجود و ظہور ہو گیا ہے تو درخت کے تابع نہیں ہوگا پھل کا ظہور اور وجود عام طور سے تابیر کے بعد ہوتا ہے اس لئے پھل کے ظہور اور وجود کو لفظ تابیر سے بیان کیا اور قد اُبدت معنی میں ظہرت شمارھا کے ہے۔ اصل الا بار عند اهل العلم التلقيح قال ابن عبد البر الا انه لا يكون حتى ينشق الطلع وتظهر الثمرة فعبر عن ظهور الثمرة للزوم منه والحكم متعلق بالظهور دون نفس التلقيح بغير اختلاف بين العلماء وقد فسّر الخرقى الموبّر بما قد تشقّق طلعه فتعلق الحكم بذلك دون نفس التابیر۔ (معنی ابن قدامہ)

سالم عن ابن عمر کی حدیث | ابن عمر کی حدیث سالم کے واسطے سے اس میں نافع کی روایت کی بہ نسبت ایک ٹکڑے کا اضافہ ہے "من ابتاع عبداً

فماله للذی باعه، الا ان يشترط المبتاع" یہ ٹکڑا نافع نے نافع عن ابن عمر عن عمر سے موقوفاً نقل کیا ہے۔ نافع اور سالم ابن عمر سے روایت کرنے میں چار حدیثوں میں باہم اختلاف کرتے ہیں سالم مرفوعاً نقل کرتے ہیں نافع مرفوعاً نقل کرتے ہیں تو بعض جگہ

ابن عمر کا قول بتاتے ہیں، تو بعض جگہ عمر کا قول بتاتے ہیں۔ زیادہ تر لوگوں نے سالم کے قول کو ترجیح دیا ہے۔ قال ابن عبد البر الاحادیث الاربعة رافع سالم عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقفہا نافع عن ابن عمر الاول حدیث رافع الیدین حین یکبر للروکوع وحین یرفع راسہ من الروکوع والثانی حدیث من باع عبد اولہ مال والثالث حدیث الناس کابل مائۃ الرابع الحدیث فیما سقت السماء والعیون العشر والقول فیہما قول سالم ولم یلق الناس فیہا الی النافع۔ ابن قیم فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں سالم و نافع کا اختلاف ہے۔ سالم عبد اور نخل دونوں کی بیج کو مرفوعاً نقل کرتے ہیں اور نافع نخل کے قصہ کو مرفوعاً اور عبد کے قصہ کو عن ابن عمر عن عمر موقوفاً نقل کرتے ہیں۔ امام مسلم، نسائی اور حفاظ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ سالم اگرچہ احفظ ہیں لیکن یہاں نافع کی روایت کو ترجیح ہے اس لئے کہ انھوں نے یہاں دونوں قصوں کو الگ الگ بیان کیا ہے۔

مگر امام بخاری، امام احمد اور حفاظ کی ایک جماعت سالم کی روایت کو ترجیح دے رہی ہے اور وہ لوگ کہتے ہیں کہ یہ دونوں روایتیں مرفوعاً صحیح ہیں۔ نیز نافع کے بہت شاگردوں نے یحییٰ بن سعید، عبد ربیع بن سعید اور سلیمان بن موسیٰ نے عبد کے قصہ کو مرفوعاً نقل کیا ہے من باع عبد اولہ مال فمالہ للبايع۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ غلام کے پاس جو مال ہے اس کا مالک اس کا مولیٰ اور سید ہے اور غلام کی طرف نسبت استعمال اور تصرف کے تعلق سے ہے، ملکیت کی نسبت نہیں ہے یہی مذہب امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کا ہے۔ امام مالک فرماتے ہیں کہ اگر مولیٰ نے غلام کو مالک بنا دیا تو مالک ہو جائے گا۔

الا ان یشترط المبتاع۔ مشتری نے غلام کے پاس جو مال ہے غلام کو اس مال سمیت خریدا تو امام شافعی اور امام ابو حنیفہ کے یہاں اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ ربو الا لازم نہ آئے امام مالک کے یہاں بلاقصیل کے جائز ہے یعنی غلام کے پاس جو مال ہے وہ جنس ثمن سے ہو، غیر جنس ثمن سے ہو، ثمن سے زیادہ ہو، ثمن سے کم ہو۔ ان کے یہاں اس مال کو غلام کے تابع قرار دیا جائے گا اور ثمن کو اس کے مقابل نہیں ٹھہرایا جائیگا۔ جیسے بکری کا حمل، بکری کا دودھ جو اس کے ثمن میں ہے۔



بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْمَحَاقِلَةِ وَالْمِزَابِنَةِ وَعَنِ الْمَخَابِرَةِ وَبَيْعِ الثَّمَرَةِ قَبْلَ بَدْوِ صِلَاحِهَا وَعَنْ بَيْعِ الْمَعَاوِمَةِ وَهُوَ بَيْعُ السَّنِينِ

حدیث جابر

انہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة
قال عطاء فسر هالنا جابر قال اما المخابرة فالارض البيضاء يدفع

الرجل الى الرجل فينشق فيها ثم ياخذ من الثمر - دوسری روایت میں والمخابرة الثلث
والريج واشباه ذلك قال زيد بن ابي انيسة قلت لعطاء بن ابي سباح اسمعت جابر
بن عبد الله يذكرها هذا عن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال نعم - پوری روایت
نقل کرنیکے بعد زید نے عطاء سے یہ سوال کیا تھا جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث تفسیر
سمیٹ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے لیکن پہلی حدیث میں تصریح ہے کہ مخابرہ
کی تفسیر حضرت جابر نے کی ہے، اسی طرح دوسری حدیث میں "ان تشتري النخل حتى
تثقب، والاشقاء ان يحمروا ويصفروا ويوكل منه شيء" - اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تفسیر بھی
نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے منقول ہے لیکن اس کے بعد والی روایت میں تصریح ہے کہ سلیم
بن حیان نے سعید بن مینار سے پوچھا کہ اشقاء کیا چیز ہے تو سعید نے کہا تخم و تصغار
ويوكل منها - جس سے معلوم ہوا کہ یہ تفسیر سعید بن مینار کی ہے لیکن حافظ اسماعیل نے
حضرت جابر کی ایک حدیث نقل کیا ہے کہ سعید بن مینار کہتے ہیں کہ میں نے جابر سے پوچھا
ما تشقه؟ تو انہوں نے تصریح کی جس سے معلوم ہوا کہ یہ تفسیر حضرت جابر کی ہے -

المخابرة - مخابرہ اور مزارعت دونوں قریب قریب ہیں، کھیت کا بٹائی پر معاملہ کرنا -
زيد بن ثابت کی حدیث ابوداؤد میں قلت ما المخابرة؟ قال ان تاخذ الارض بنصف
او ثلث او سابع - کچھ لوگوں نے مخابرہ اور مزارعت میں فرق کرتے ہوئے کہا ہے کہ مزارعت
میں بیج مالک زمین کی طرف سے ہوتا ہے، اور مخابرہ میں بیج مزدور و عامل کی طرف سے
ہوتا ہے - مخابرہ نجار سے مشتق ہے، نرم زمین کو کہتے ہیں - اور کچھ لوگوں نے کہا کہ خیر سے
مشتق ہے جس کے معنی کا شتکار کے ہیں - اور کچھ لوگوں نے کہا کہ خبزة سے مشتق ہے
جس کے معنی حصہ کے ہیں - کچھ لوگوں نے کہا کہ خیر سے مشتق ہے اس لئے کہ اس طرح

کا معاملہ پہلے ان لوگوں سے ہوا۔ مزارعہ اور مخابره کی بحث آگے تفصیل سے آئے گی۔
المُحَاقَلَةُ :- بیع الزرع القائم بالمحبت کیلئے یعنی مثل مزابنہ کے۔ مزابنہ درخت
کے ساتھ خاص ہے اور محاقلہ کھیتی کے ساتھ مخصوص ہے۔

سعید بن مسیب کی حدیث جو پہلے گزر چکی ہے اس میں ایک تفسیر محاقلہ کی مخابره سے کی گئی
ہے استکراء الارض بالقمح مگر یہاں محاقلہ کے ساتھ مخابره کو بھی ذکر کیا گیا ہے اسلئے پہلی
تفسیر اس جگہ صحیح ہے۔

بیع السنین و بیع المعاومۃ :- معاومہ عام سے ماخوذ ہے جس کے معنی سال کے ہیں جیسے
مشاہرہ شہر سے ماخوذ ہے۔ باغ کے پھولوں کو کئی سال کیلئے بیچنا، مبیع معدوم ہے جس کی وجہ سے
غزوہ خطر ہے۔ بالاتفاق علماء کے ناجائز ہے۔

وعن الثنیا :- ثنیا کے معنی استنثار کے ہیں۔ مبیع سے کچھ حصہ کا استنثار کر لینا۔ ترمذی اور نسائی
میں عن الثنیا کے بعد الا ان تعلم کا اضافہ ہے جس سے معلوم ہوا کہ مبیع سے جہول حصہ کا استنثار
ہو تو ناجائز ہے مثلاً کہے کہ اس غلہ کے ڈھیر کو بیچتا ہوں اتنے روپیہ میں مگر اس کے کچھ حصہ کو نہیں
بیچتا تو مبیع کی مقدار جہول ہو گئی جس کی وجہ سے بیع فاسد ہو گئی اسے اگر استنثار کی مقدار معلوم
ہے مگر اس کے ساتھ مبیع کی بھی مقدار معلوم ہو تو باتفاق علماء کے بیع صحیح ہے جیسے کہے کہ
یہ باغ بیچتا ہوں مگر فلاں فلاں درخت کو نہیں بیچتا۔ اور اگر استنثار معلوم ہو اور بیع کی مقدار
جہول ہو جیسے کہے کہ یہ ڈھیر بیچتا ہوں مگر اس میں سے دس کلو استنثار کرتا ہوں تو امام محمد
امام شافعی اور امام ابو حنیفہ کا مسلک بروایت حسن ناجائز ہے۔ ان کے یہاں استنثار کے معلوم
ہونیکے ساتھ ساتھ مبیع کا بھی معلوم ہونا شرط ہے مگر ظاہر الروایت کے مطابق صحیح ہے کیوں کہ
قاعدہ ہے کہ جسکو متقلاً بیچنا صحیح ہے اس کا استنثار کرنا بھی صحیح ہے۔
تشقہ :- ہار ہوز اور حار حطی سے دونوں صحیح ہے، دونوں کے ایک معنی ہیں۔

باب کراء الارض

کراء الارض کی متعدد صورتیں ہیں۔ روپیہ اشرفی معنی نقد کے بدلہ میں یا دیگر چیزوں کے
بدلہ میں جو مطوم کے علاوہ ہوں۔ یہ صورت ائمہ اربعہ اور اکثر علماء کے نزدیک جائز ہے۔ امام
احمد فرماتے ہیں قلما اختلفوا فی الذہب والوساق قال ابن المنذر اجمع اهل العلم علی ان

اکتراء الارض وقتاً معلوماً جائزٌ بالفضة۔ بعض علماء اس شکل کو بھی ناجائز کہتے ہیں۔

ناجائز کہنے والوں کی دلیل | اسی کتاب میں حضرت جابر کی حدیث ان رَسُوْلٍ
اللّٰهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَفِيَ عَنْ كِرَاءِ الْاَرْضِ وَفِي رِوَايَةٍ

لا يواجرها وفي رواية لا يكرهها۔ اور حضرت رافع کی حدیث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
خفي عن كراء الارض۔ اور عثمان بن سہل کی حدیث جسکو ابو داؤد اور نسائی نے ذکر کیا ہے کہ میرے
بھائی عمران بن سہل ابو رافع کے پاس آئے اور کہا کہ ہم نے اپنی فلائی زمین دو سو روپے میں
کرایہ پر دیا ہے تو ابو رافع نے کہا "دعه فان النبي صلى الله عليه وسلم خفي عن كراء الارض
امام نسائی نے فرمایا کہ عثمان بن سہل کی جگہ عیسیٰ بن سہل صحیح ہے۔ قال النسائي عيسى بن سهل هو الهذلي
كرار ارض اجاره بالذهب والفضه هي پر زياده بولا جاتا ہے، پھر عثمان بن سہل کی روایت میں تو دو
سو روپے کے بدلہ میں زمین کو کرایہ پر دینے کا ذکر ہے کہ جسکو حضرت رافع نے منع فرمایا اور استدلال
میں آپ کا قول "خفي عن كراء الارض" کو ذکر کیا اور ابو رافع کی روایت ترمذی میں ہے کہ زمین
کو اس کی پیدوار کے کچھ حصہ پر یا درہم کے بدلہ میں دیتے تھے اس سے آپ نے منع فرمایا۔

جمہور علماء کی دلیل | اسی کتاب مسلم میں حضرت رافع کی حدیث "خفي عن كراء الارض" منہی رسول الله صلى الله
عليه وسلم عن كراء الارض قال الرادي نقلت بالذهب والورق

قال اما بالذهب والورق فلا بأس به۔ دوسری روایت میں ہے "واما الورق فلم ينهنا"
اسی طرح ثابت بن ضحاک کی حدیث میں "خفي عن المزارعة وامر بالمواجره وقال لابن سہل
ہے اور سعد بن وقاص کی حدیث جسکو ابو داؤد اور نسائی نے نقل کیا ہے "نہما نار رسول الله صلى الله
عليه وسلم عن ذلك وامرنا ان نكويها بذهب وفضة۔ اور رافع کی حدیث "خفي رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمزابنة وقال انما يزرع ثلاثه رجل لك ارض فهو
يزرعها ورجل منهم ارضه فهو يزرع ما منهم ورجل استكرى ارضه بذهب او فضة اخبر ابو داؤد
وابن ماجه واخرجه النسائي مسندا ومرسلًا۔ یہ سب روایتیں اجارہ پر دیتے جانے کی صحت پر
صریح ہیں لہذا جابر کی روایت کو ایک خاص شکل سے کرایہ پر دیتے جانے کی مانعت پر
عمول کیا جائے گا۔ چنانچہ حضرت جابر ہی کی دوسری حدیث میں آیا ہوا ہے "ناخذ الارض
بالثلث والزرع بالماذ يانات۔ اسی کو آپ نے منع فرمایا ہے یہی حال حضرت رافع کی حدیث
کا ہے۔ حضرت رافع کی ایک حدیث میں ہے "انما كان الناس يواجرون علي عهد رسول الله

صلی اللہ علیہ وسلم علی الماذی بکلت واقبال الجداول واشیاء من الزرع الخ دونوں روایتوں کے راوی ایک ہی ہیں۔ ایک روایت میں عام ہے تو دوسری روایت میں خاص۔ لہذا اس عام کو اسی خاص پر محمول کیا جائے گا، اور اگر عام کو عام رکھا جائے تو جواز کی روایت کی وجہ سے یہی کوکراہت تنزیہی اور خلاف اولیٰ پر محمول کیا جائے گا جیسے ابن عباس اور زید بن ثابت اسکو خلاف اولیٰ اور نہی تنزیہی پر محمول کرتے تھے۔ ابن عباس کی حدیث میں ہے طاؤس فرماتے ہیں:

اخبرنی اعلہم یحییٰ ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یمنع عنہا انما قال ینح احدکم اخاه خیرلہ من ان یاخذ علیہا اخرجا معلوما۔ اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں ینغفر اللہ لرافع انما اللہ اعلم بالحدیث منہ انما اتاہ رجلان قد اقتتلا فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کان هذا اشناہم فلا تکرر ولا تزارع اخرجہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ۔

(۲) زمین کو کرایہ پر دینے کی دوسری شکل یہ ہے کہ وہ کرایہ مطعومات کے قبیل سے ہو چاہے وہ مطعوم غلہ وغیرہ ہو یا غلہ کے سوا اور کوئی مطعوم ہو جیسے دودھ یا شہد۔ اس طرح کرایہ پر دینا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے اور امام مالک کے نزدیک ناجائز ہے۔

اسی کتاب میں حضرت رافع کی حدیث "کنا نأخذ ادرعہ علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فنکریمہا بالثلث والربیع

والطعام المسہی تو آپ نے اسکو منع فرمادیا۔ دوسری روایت میں ہے نو اجرہا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی الربیع او الاوسق من التمر والشعیر قال لا تفعلوا۔ اور اسی ابو رافع کی حدیث ابو داؤد میں ولا یکارہا بثلث ولا ربیع ولا بطعام مسہی۔ ان روایتوں میں طعام مسہی اور اوسق من التمر والشعیر کے بدلہ میں زمین کو کرایہ پر دینے سے منع فرمایا گیا ہے۔

حضرت رافع کی حدیث میں ہے اما شیء معلوم مضمون فلا بأس بہ۔ اور اسی حدیث میں ہے کہ وہ لوگ ایک مخصوص شکل میں کرایہ پر دیتے

تھے اسکو آپ نے منع فرمایا۔ اس لئے حضرت رافع کی حدیث میں اوسق من التمر والشعیر الطعم المسہی کی مانفت کو اس شکل پر محمول کیا جائیگا جو مضمون اور ذمہ میں نہ ہو بلکہ اس کی شکل یہ ہوگی کہ اس کھیت سے جو غلہ پیدا ہوگا اس میں اتنا اتنا کرایہ کے طور پر دینا ہوگا، نیز اس حدیث کا یہ بھی جواب ہو سکتا ہے کہ ربع ثلث کے ساتھ ساتھ طعام مسہی اور اوسق من التمر والشعیر کی بھی قید لگا دیا ہو جس کو آپ نے منع فرمایا۔ اور یہ شکل بالاتفاق ممنوع ہے۔ اس کے ساتھ یہ

بات بھی ثابت ہوئی کہ حضرت رافع کی حدیث مضطرب ہے اسی لئے امام احمد بھی فرماتے حدیث رافع ضروٹ اور کبھی کہتے حدیث رافع الوان۔ اور اس کا ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مانعت کی حدیث کو کراہت تشریحی پر محمول کیا جائے جیسا کہ ابن عباس کی حدیث میں ہے۔

۳) زمین کو کرایہ پر دینے کی تیسری شکل مزارعت ہے، یعنی پیداوار کے جزو مشاع ثلث ربع نصف کے بدلہ میں زمین کو کرایہ پر دیا جائے۔ مزارعت کا معاملہ مستقلاً کیا جائے یا مساقات کے ضمن میں، امام ابو حنیفہ کے نزدیک ناجائز ہے۔ امام شافعی اور امام مالک کے یہاں مزارعت کا معاملہ مساقات کے ضمن میں تو جائز ہے اور مستقلاً یہ معاملہ کیا جائے تو ناجائز ہے۔ امام احمد اور صاحبین کے یہاں مزارعت کا معاملہ مساقات کے ضمن میں کیا جائے یا مستقلاً ہر دو صورت جائز ہے اور احناف کے یہاں صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل اثابت بن ضحاک کی حدیث جو مسلم شریف میں ہے کہ نخی عن المزارعة۔ حضرت جابر کی حدیث نخی عن كراء الارض

اور ایک روایت میں ہے نخی ان توخذ للارض اجراً واحظاً۔ حضرت ابو ہریرہ کی حدیث نخی عن المحاقلة۔ اسی طرح ابو سعید اور رافع کی احادیث، زید بن ثابت کی حدیث حبکو ابو داؤد نے نقل کیا ہے قال نخی رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المخابرة قلت ما المخابرة قال ان تأخذ الارض بنصف او ثلث او ربع۔ رافع کی حدیث جو مسلم میں ہے فنکر یہاں اعلیٰ الثلث والربع تو آپ نے منع فرمایا۔ انہیں کی روایت ابو داؤد میں ہے لایکار یہاں بالثلث والربع اور ابو داؤد میں حضرت جابر کی حدیث میں من لم یذرا المخابرة فلیاذن بحرب من الله وما سولها۔ مزارعت کے جواز کے قائلین نے حدیث خیبر سے استدلال کیا کہ آپ نے خیبر کے یہودیوں کے ساتھ مزارعت کا معاملہ فرمایا۔ امام ابو حنیفہ کی طرف سے اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ خیبر کا معاملہ بطور مزارعت کے نہیں تھا بلکہ یہ معاملہ بطور خراج مقاسمہ کے تھا خراج و لگان جو اراضی پر لگائی جاتی ہے اس کی دو قسم ہے۔ خراج موظف خراج مقاسمہ خراج موظف کی شکل یہ ہے کہ غلہ کی ایک معین مقدار یا درہم و دنانیر کی ایک معین مقدار زمین والوں پر مقرر کی جائے خراج مقاسمہ کی شکل یہ ہے کہ پیداوار کا ایک جزو مشاع معین ثلث ربع نصف مقرر کیا جائے۔ خلیفہ اور امام کو مفتوح غیر مسلم قوم اور انکی اراضی کے بارے میں اختیار ہے کہ اپنی صوابدید کے ساتھ جس طرح کا چاہے معاملہ کرے۔ اسی طریقہ میں سے ایک طریقہ یہ ہے

کہ انکی رقاب پر من اور احسان کرے اور زمین پر خراج مقاسمہ مقرر کرے۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر اس کو مزارعت مان لیا جائے تو یہ روایت صحیح ہے اور اس کے مقابل میں دوسری روایتیں محرم ہیں پھر یہ روایت فعلی ہے اور اس کے مقابل میں دوسری روایتیں قولی ہیں صحیح و محرم میں تعارض ہو اسی طرح قولی و فعلی میں تعارض ہو تو محرم روایتوں اور قولی روایتوں کو ترجیح دی جاتی ہے۔

امام صاحب کے مذہب کی تحقیق

امام ابو یوسف نے کتاب الخراج میں مزارعت کی مختلف صورتیں بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ مزارعت کی ایک صورت کھیت کو پیداوار کے ثلث ربح پر دینا ہے۔ امام ابو حنیفہ نے اسکو فاسد کہا ہے اور میرے نزدیک شرط کے ساتھ جائز ہے۔ لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہ جب اس کو فاسد کہتے ہیں تو مزارعت کے مسائل کو کیوں بیان فرمایا ہے۔ علامہ شامی نے خلاصہ کیوں اسے اسکی وجہ یہ بیان کی ہے کہ امام صاحب کو احساس تھا کہ لوگ میرے قول کو اختیار نہیں کریں گے اسلئے جن لوگوں نے جائز قرار دیا ان کے قول کو سامنے رکھ کر مزارعت کے مسائل کو متفرع کیا ہے۔ وفي الشرب لا لية عن الخلاصة ان الامام فرغ هذه المسائل في المزارعة على قول من جورها العلم ان الناس لا يأخذون بقوله صلاً جلد فاش۔ اس کے علاوہ شامی نے ایک دوسری بات نقل کی ہے کہ امام ابو حنیفہ نے تحریم کے طور پر منع نہیں کیا ہے "قضى ابو حنیفة بفسادها بلا حد ولم ينه عنها اشد النهي كما في الحقائق ويدل عليه انه فرغ عليها مسائل كثيرة" اور شاہ النور صاحب علیہ الرحمہ نے حاوی القدسی سے نقل کیا ہے کہ ہما ابو حنیفة ولم ينه عنها اشد النهي۔ ان سب عبارتوں کا ایک ہی مطلب ہے کہ امام کا منع فرمانا احتیاط اور ورع کے قبیل سے ہے اس لئے کہ امام صاحب کو اگر یہ احساس تھا کہ لوگ میرے قول پر عمل نہیں کریں گے لہذا دوسرے کے قول پر میں مسائل متفرع کر دوں تاکہ لوگ اس پر عمل کریں یہ خود دلیل ہے اس بات کی کہ امام صاحب کا منع فرمانا حرمت کی بنا پر نہیں تھا اسلئے کہ محرمات میں تساہل نہیں ہوتا ہے ورع اور احتیاط میں تساہل کیا جاتا ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کی دلیل | رافع ابن خدیج کی روایت جس میں ثلث و

رج پر زمین کو دینے سے منع فرمایا، اسی طرح حضرت جابر کی روایت میں مذکور ہے کہ لوگ ثلث ریح اور نصف پر زمین دیا کرتے تھے تو آپ نے منع فرمادیا اسی طرح حضرت جابر کی روایت جو ابو داؤد میں ہے من لم یذرا المخابرۃ فلیاذن بحرب من اللہ ورسولہ۔ ثابت بن ضحاک کی حدیث غنی عن المزارعۃ۔ اسی طرح آپ نے مخابرہ سے منع فرمایا ہے اور مخابرہ کی تفسیر زید بن ثابت سے ابو داؤد نے نقل کیا ہے ان تاخذ الارض بنصف او ثلث او ربع۔ دوسری طرف مساقات کی حدیث ابن عمر کی عامل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اهل خیبر بشرط ما یخرج منها من ثمرا ودرج۔ اور دوسری روایت میں دفع الی یہود خیبر وارضها علی ان یعقلوها من اموالہم ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شرط فرما۔ ان مختلف حدیثوں کی بنیاد پر ان تمام احادیث میں جمع کرنا ضروری ہے اور جمع کرنے کی صورت یہ ہے کہ اباحت کی احادیث کو منسوخ قرار دیا جائے یا مانعت کی احادیث کو مستقلاً مزارعت پر محمول کیا جائے اور اباحت کی احادیث ایسی مزارعت پر محمول کی جائے جو مساقات کے ضمن میں ہو۔

صاحبین اور امام احمد کی دلیل | یہ حضرات مستقلاً مزارعت کو جائز قرار دیتے ہیں، اسی طرح جو مزارعت مساقات کے ضمن میں ہو

اسکو بھی جائز کہتے ہیں ابن عمر کی حدیث جس میں آپ نے خیبر کے باغات اور زمینوں کو بٹائی پر دیا یہ روایت ابن عمر سے مروی ہے اور حضرت عمر، ابن عباس، جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ اسی طرح حضرت ابو ہریرہ کی حدیث کہ مہاجرین و انصار نے آپس میں بٹائی کا معاملہ کیا لما قدم المهاجرون المدینۃ قاسمہم الانصار علی ان یعطوا ثمار اموالہم بکفوم المؤمنۃ والعمل۔ اس کے علاوہ بخاری نے نقل کیا ہے کہ حضرت علی، سعد بن وقاص، عبد اللہ بن مسعود، عمر بن عبد العزیز، قاسم اور عروہ اور آل ابی بکر اور آل عمر اور آل علی اور ابن سیرین یہ سب مزارعت کراتے تھے۔ اور ابن ماجہ میں طاؤس سے روایت ہے ان معاذ بن جبل اکرى الارض علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر و عمرو و عثمان علی الثلث والربیع فهو عمل بہ الی یومک هذا۔ الغرض تمام صحابہ کا اس پر اجماع ہے اور کوئی بھی اس کا مخالف نہیں ہے۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ معاملہ کرتے رہے یہاں تک کہ آپکی وفات ہو گئی خلفاء راشدین برابر اس پر عمل کرتے رہے ان کے خاندان کے لوگ بھی برابر اس پر عمل کرتے رہے۔ پھر کس طرح سے یہ حکم منسوخ ہو سکتا ہے اس لئے کہ

نسخ آپکی زندگی میں ہو سکتا ہے آپکی وفات کے بعد منسوخ نہیں ہو سکتا۔ اگر آپکی زندگی میں منسوخ ہوا تو خلفاء راشدین نے کیسے عمل کیا، اس کا منسوخ ہونا ان پر کیسے مخفی رہا جبکہ خیبر کا قصہ معروف و مشہور ہے اور نسخ کی روایت کرنیوالا کوئی نہیں ہے۔ اسی لئے امام ابو یوسف نے کتاب الخراج میں ذکر کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ مساقات اور مزارعت کو مکروہ سمجھتے تھے، ابن ابی لیلیٰ اس میں کوئی صرح نہیں سمجھتے تھے، امام ابو حنیفہ اور دو مکروہ قرار دینے والے بورانغ کی حدیث سے استدلال کرتے تھے جابر کی حدیث سے استدلال کرتے تھے ہم لوگ خیبر والی حدیث سے استدلال کرتے ہیں اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ تمام فقہاء اس کو جائز قرار دیتے ہیں سوائے اہل کوفہ کی اس جماعت کے جس کو میں نے بیان کیا۔ اس مسئلہ میں سب بہتر بات یہ ہے کہ یہ جائز اور صحیح ہے فکان احسن ما سمعنا في ذلك والله اعلم ان ذلك جائز مستقيم اتبعنا الاحاديث التي جاءت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في مساقات لا خير لانا منها اوثق عندنا والذراوع مما جاء في خلافها من الاحاديث۔ اس کے بعد خیبر کے بٹانی دینے والے قصہ کو ذکر کیا اور ابو جعفر سے اس قصہ کو نقل کیا اور ابو بکر و عمر و عثمان کے بارے میں نقل کیا کہ وہ یمن بٹانی پر دیتے تھے پھر فرمایا فہذا احسن ما سمعنا في ذلك والله اعلم وهو لما خوذ عندنا۔ حضرت رافع کی حدیث سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ حضرت رافع جس طرح کی بٹانی کو ذکر کرتے ہیں اس میں جز و شائع نہیں رہتا ہے اس لئے کہ کسی روایت میں نقل کرتے تھے فنكرتھما بالثلث والترتج والطعام المسهي کسی میں نقل کرتے ہیں انما كان الناس يواجرون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا او يسلم هذا او يسلم هذا او يهلك هذا او يملك هذا فلم يكن للناس كراء الا هذا فلذلك نرجعه۔ اسی طرح حضرت جابر کی روایت میں ہے گنا خا بر علی عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فصيب من القصبى ومن كذا۔ ان صورتوں میں غزرا اور جہالت لازم اتی ہے اسی طرح سعد بن ابی وقاص کی روایت میں كانوا يکفرون مزارعهم بما يكون على السوقي وما سعد بالماء (ابوداؤد) اسی لئے تو امام لیث نے رافع کی حدیث نقل کر نیکی بعد فرمایا: وكان الذي مخي من ذلك ما لو نظرت ذود الفهم بالحلال والحرام لم يجز ولا لما فيه المخاطرة رواه البخاري۔ اسی طرح دوسری حدیثیں جو مزارعت کی ممانعت پر دلالت کرتی ہیں اسی شکل پر محمول کرنا چاہتے جو بالاتفاق فاسد ہے اور اس شکل پر محمول کرنے کی دلیل خود ان احادیث

میں موجود ہے۔ پھر رافع کی حدیث حد درجہ مضطرب ہے۔ امام احمد فرماتے ہیں حدیث رافع اوائی حدیث رافع ضرور ٹی۔ پھر کبھی رافع اس طرح بیان کرتے ہیں جس میں علی الاطلاق کرایہ کی ممانعت ہے جو اجماع کے خلاف ہے، کبھی ایسی شکل بیان کرتے ہیں جو بالاتفاق فاسد ہے، کبھی براہ راست نقل کرتے ہیں، کبھی پر کہتے ہیں کہ میرے بعض چچا نے بیان کیا، کبھی ظہیر بن رافع کا نام لیتے ہیں۔ جب حدیث میں اس قدر اضطراب ہے کہ صرف یہی حدیث ہوتی اور اس کے خلاف کوئی دوسری حدیث نہ ہوتی تو اس پر عمل متروک ہوتا ہو ایسی حدیث کو کس طرح ان احادیث سے مقدم کیا جاسکتا جو خیر کے بارے میں وارد ہے جس میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے اور اس کے مطابق تمام خلفاء راشدین اور صحابہ نے عمل کیا۔ پھر حضرت رافع کی حدیث پر فقہاء صحابہ میں زید بن ثابت اور ابن عباس نے انکار کیا۔ زید بن ثابت نے فرمایا انا علم بذلک انما سمع النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجلین قد اختلفا فقال ان کان هذا انما فلا تلکوا المزارع۔ ابن عباس نے فرمایا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یمنہ عنہا۔ پھر اگر یہ تمام روایتیں صحیح بھی ہوں اور تاویل اور جمع ممکن نہ ہو اور نسخ ہی کی بات کرنا ضروری ہو تو خیر کی حدیث کو منسوخ کہنا ممکن نہیں کیونکہ آپ کی وفات تک اس پر عمل ہوتا رہا اور خلفاء راشدین کے دور میں بھی اس پر عمل ہوتا رہا۔ ابن عمر نے رافع کی حدیث کو سنکر ازراہ احتیاط مزارعت کا معاملہ چھوڑ دیا یہ نہیں ہے کہ اس کو ناجائز کہتے تھے اس لئے کہ رافع سے پوچھنے کے بعد بھی وہ یہی کہتے تھے کہ ممانعت تو ان شرائط کی بنیاد پر تھی خیر کے معاملہ کو امام ابو حنیفہ کی دلیل میں خراج مقاسمہ پر محمول کیا گیا تھا مگر اس کو خراج مقاسمہ پر محمول کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ مسلمانوں نے خیر کو فتح کیا تھا، نبی کریم علیہ السلام نے خیر کو چھتیس حصے پر منقسم فرمایا تھا اٹھارہ حصہ بیت المال میں رکھا اور اٹھارہ حصہ غانمین میں تقسیم فرمایا تھا وہ زمین مسلمانوں کی ملکیت میں تھی اسی لئے عمر بن خطاب نے اپنے زمانہ میں جب یہودیوں کو جلاوطن کیا تو زمین کا کوئی معاوضہ نہیں دیا۔ ممانعت کی بعض حدیثوں کو ایسی شکل پر محمول کرنا چاہئے جو بالاتفاق فاسد ہے اور بعض حدیثوں کو نہی تنزیہی پر محمول کرنا چاہئے جیسا کہ ابن عباس کی حدیث اور زید بن ثابت کی حدیث میں ہے۔

امام مالک اور امام شافعی نے جمع کی جو صورت اختیار کی ہے اس جمع پر کوئی حدیث دلیل نہیں ہے۔ پھر ایسا بڑا شہر جس کی پیداوار چالیس ہزار دس تھی اس میں کوئی خالص زمین

نہ ہو یہ بہت بعید بات ہے اور اگر باغات کے اندر جو زمینیں ہیں اس کا معاملہ فرمایا ہو اور باغات سے الگ زمینوں کے ساتھ معاملہ نہ فرمایا ہو اگر ایسا ہوتا تو راوی ضرور اس کا ذکر کرتا مگر سب لوگ قصہ کو بلا تفصیل ذکر کر رہے ہیں۔ پھر انکی تاویل پر خلفاء راشدین اور دیگر صحابہ کرام کے عمل کی کوئی توجیہ نہیں کی جاسکتی جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث اور ان کے احکام سے سب سے زیادہ واقف تھے۔

فَصِيْبٌ مِنَ الْقَصْرِ يَوْمِي۔ قصری بروزن قبلی، یہی شہور ہے۔ بعض لوگوں نے قصری بروزن بشری پڑھا ہے، بھوسا اور بھوسی، گاہنے کے بعد بھوسا اور بھوسا میں جو دانے رہ جاتے ہیں۔ بالماذیانات :- ذال معجمہ کے کسرہ کے ساتھ۔ بعض لوگوں نے فتح کے ساتھ بھی پڑھا ہے، نہر، نالی، مسایل المیاء۔ مراد نالیوں پر اور اس کے آس پاس جو آگا ہوا ہو۔ مجاز مرسل کے طور پر محل بول کر حال مراد لیا گیا ہے یا مجاورت کی بنا پر مراد لیا گیا ہے۔ اقبال الجدا اول۔ اقبال قبل کی جمع ہے قاف کے ضمہ کے ساتھ، آگے کا حصہ۔ جدا اول جدول کی جمع ہے، چھوٹی نہر۔ الْوَسِيعِ اس کے بھی یہی معنی ہیں۔ وسیع کی جمع آربعار۔ جیسے نبی کی جمع انبیاء۔

لاندری بالخبر بآسما خبر خا، کا ضمہ، فتح، کسرہ تینوں صحیح ہے۔ کسرہ زیادہ شہور ہے۔ خبر مخبرہ کے معنی میں ہے۔ حتیٰ کان عام اول۔ اول کو مرفوع و منصوب دونوں پڑھنا صحیح ہے معنی موجودہ سال سے پہلے۔ اول کا استعمال کئی طرح ہوتا ہے (۱) اسم جنس میں ظرفیت کے معنی نہ پاتے جاتے ہوں۔ مبد آشی۔ اسی طرح قدیم کے معنی میں بھی۔ اس کے مقابل میں آخر بولا جاتا ہے اس اول کیلئے ثانی کا ہونا ضروری نہیں ہے ہذا اول ما اکتسبت۔ (۲) اسم تفضیل اسبق کے معنی میں۔ اس وقت غیر منصرف ہوگا لقیۃ۔ اما اول من عامنا۔ (۳) سابق کے معنی میں اس وقت منصرف ہوگا لقیۃ، اما اولاً (۴) ظرف بمعنی قبل اس پر قبل کے سارے احکام جاری ہوں گے عام اول صفت موصوف بمعنی سابق عام متقدم من غیر تعین۔ عام اول بمعنی الاسبق من عامنا الحال۔ عام اول قبل کے معنی میں مضاف الیہ محذوف مگر اس کے لفظ کی نیت ہے بمعنی عام قبل العام الحالی۔ یہاں حتیٰ کان عام اول میں عام اول مرفوع غیر منصرف اسبق کے معنی میں، موجودہ سال سے پہلے سال عام اول ظرفیت کی بنا پر اسی معنی میں۔

کتاب المساقاة

مساقاة، درخت، باغ کسی کو دینا کہ اس میں پانی دے اور دیگر چیزوں کی بھرتی کرے اس کے ایک جزو شائع معلوم کے بدلہ میں۔ مساقاة۔ سقی سے ماخوذ ہے جو ہمہ اہل حجاز کو پانی دینے اور سنبھلنے کی زیادہ ضرورت تھی اس لئے اس عمل کو مساقاة سے تعبیر کیا۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مزارعت کی طرح مساقات بھی ناجائز ہے انکی دلیل اور مذہب کی تحقیق پہلے گذر چکی ہے۔ صاحبین اور امام شافعی، امام مالک، امام احمد کے نزدیک شرائط معلومہ کے ساتھ جائز ہے۔ اور مساقاة ہر پھلدار درخت میں جائز ہے، امام شافعی کے یہاں صرف کھجور اور انگور میں جائز ہے۔ امام شافعی کا خاص کرنا انگور اور کھجور کے ساتھ اس پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے جبکہ ابن عمر کی روایت "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عامل اہل خیبر بشطر ما ینخرج منها من ثمرا درخت میں ثمر کا لفظ عام ہے اور کوئی باغوں والا شہر اس میں کھجور اور انگور کے سوا کوئی درخت نہ ہو تعجب خیز ہے پھر بعض روایتوں میں بشطر ما ینخرج من النخل والشجر آیا ہوا ہے پھر دیگر پھلدار درخت کھجور اور انگور کے مشابہ ہیں جیسے کھجور اور انگور کے اندر مساقاة کی ضرورت پڑتی ہے اسی طرح سے ان پھلوں میں بھی ضرورت ہے جس سے قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے اس کو جائز کہا جائے۔

نقدکم بہا علی ذلک ماشئنا۔ یہودیوں کی درخواست پر وہاں پر انکو رہنے دیا ورنہ فتح ہونے کے بعد انکو وہاں سے چلے جانا چاہئے تھا۔ انہوں نے درخواست کی کہ آپ لوگوں کو اتنی زہمت نہیں ہے کہ اس کی دیکھ ریکھ کر سکیں اور جو تین بودیں تو آپے منظور فرمایا مگر اس کے ساتھ بتلا دیا کہ تمہارا یہاں پر رکنا اور ٹھہرنا دامتی نہیں ہوگا ہم جب چاہیں گے شہر بدر کر دیں گے فسألت اليهود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یقرہم بہا علی ان یکنوا عملہا ولہم نصف الثمر فقال لہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نقدکم بہا علی ذلک ماشئنا۔

عقد مساقات و مزارعت عقود لازمہ میں ہے یا عقود غیر لازمہ میں؟ امام احمد کا

یہ ہے کہ عقود غیر لازمہ اور جائزہ میں سے ہے مثل مضاربت کے۔ جس طرح مضاربت میں

کسی مدت کا مقرر کرنا ضروری نہیں ہے، اسی طرح مزارعت و مساقات میں مدت مقرر کرنا ضروری نہیں ہے اسی لئے نبی علیہ السلام اور نہ ان کے خلفاء نے کوئی مدت مقرر کی۔ اور آپ فرمایا "نقرکم بہا علی ذلک ماشئنا" ائمہ ثلاثہ اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ یہ عقود لازمہ میں سے ہے اس لئے اس میں مدت مقرر کرنا ضروری ہے۔ اور مساقات اجارہ کے مثل ہے جس طرح اجارہ میں مدت مقرر کرنا ضروری ہے اسی طرح اس میں بھی مدت مقرر کرنا ضروری ہے۔ شامی میں مزارعت کی شرائط کو بیان کرتے ہوئے مدت کا ذکر ضروری قرار دیا: ای مدۃ متعارفۃ فتفسد بما لا یتمکن فیہا منها و ما لا یعیش الیہا احدھا غالباً و قیل و بلاذنا تصح بلا مدۃ و یقع علی اول زرع واحد و علیہ الفتویٰ (مجتبیٰ و بزازیہ)

عبارة البزازیة وعن محمد جوازها بلا بیان المدۃ و تقع علی اول زرع ینخرج واحد و بہ اخذ الفقیہ و علیہ الفتویٰ، و انما شرط محمد بیان المدۃ فی الکوفۃ و نحوھا لان وقتھا متفاوت عندہم وابتداءھا و انتفاءھا مجهول عندہم۔ ج ۵ ص ۱۴۲۔

اسی طرح مساقات کے باب میں ہے بیان المدۃ لیس بشرط استحسانا للعلم بوقته عا دة لان الثمرۃ لادراکھا وقت معلوم قلما یتفاوت بخلاف الزرع..... فاذا کان لا ابتداء الزرع وقت معلوم عرفا جائز ایضا و تقدم ان علیہ الفتویٰ۔ اس سے معلوم ہوا کہ علماء احناف کے یہاں مفتی بہ قول کے مطابق مزارعت و مساقات میں مدت مقرر کرنا ضروری نہیں ہے موسم کے ایک پھل اور کھیت کی ایک پیداوار پر یہ عقد ہوگا۔ پھر جانبین میں سے کسی نے فیج نہیں کیا اور عامل نے اپنا کام شروع کر دیا تو سکوت کی وجہ سے دوسرے موسم کیلئے عقد منقذ ہو جائے گا جس طرح اجارہ میں یہی مسئلہ ہے کہ اگر جانو نا کل شہر بکن اصح فی واحد فقط و اذا مضی الشہر فکل فسخھا و فی کل شہر سکن فی اولہا صح العقد فیہا۔ اور جمہور علماء نقرکم بہا علی ذلک کا جواب دیتے ہیں کہ یہ عقد مساقات کے ساتھ متعلق نہیں ہے بلکہ وہاں رہنے کی جو اجازت مانگی تھی اس کے ساتھ اس کا تعلق ہے اور اس بات کو بیان کرنا ہے کہ ہم تم سے جو مساقات و مزارعت کا معاملہ کر رہے ہیں یہ بیع و نکاح کی طرح لازمی نہیں ہے بلکہ مدت ختم ہونیکے بعد ہم چاہیں گے تو دوسرا معاملہ کریں گے اور چاہیں گے تو نکال باہر کریں گے۔

حتی اجلاہ عمر الی تیماء و امر یجاء تیمارہ اور اریجار الف ممدودہ کے ساتھ یہ دونوں شہر

ملک شام کے راستہ میں پڑے ہیں۔
حضرت عمرؓ کے جلا وطن کرنے کی وجہ | جب مسلمانوں کے اہل دیال زیادہ ہو گئے وہ خود اپنی زمین پر کام کرنے کے قابل ہو گئے

اس کے ساتھ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا تھا لا یجفع بجزیرۃ العرب دینان جس کی بنا پر عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اہل کتاب میں کسی کے پاس ہم مسلمانوں سے عہد نامہ ہو تو لا کر دکھلانے ورنہ میں تم لوگوں کو جلا وطن کروں گا۔ پھر یہودیوں نے شرارت بھی شروع کر دی تھی۔ حضرت عبداللہ بن عمر اپنے باغ کی دیکھ ریکھ کے سلسلہ میں خیبر گئے تھے تو کچھ یہودیوں نے مکان کی چھت سے نیچے گرا دیا تھا جس سے ان کے ہاتھ اور پیر کا جوڑا کھڑ گیا تھا۔ حضرت عمر نے تقریر کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں سے معاملہ فرمایا تھا اور فرمایا تھا کہ فقر کما اقرکم اللہ۔ اور عبداللہ بن عمر کے ساتھ ایسا معاملہ ہوا وہاں پر یہودیوں کے علاوہ ہمارا کوئی دشمن نہیں ہے میرا ارادہ ان لوگوں کو جلا وطن کرنے کا ہے۔ جب حضرت عمر نے اس کا پختہ ارادہ کر لیا تو ابوالحقیق کے لڑکوں میں سے کوئی آیا اور عمر بن خطاب سے کہنے لگا کہ کیسے آپ ہم لوگوں کو شہر بدر کریں گے جبکہ ہم کو یہاں آپ کے نبی نے رکھا ہے اور ہم سے معاملہ کیا ہے۔ تو حضرت عمر نے کہا کیا تو سمجھتا ہے کہ میں بھول گیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول جسکو تجھ سے فرمایا تھا کہ تمہارا کیا حال ہوگا جب تم خیبر سے نکالے جاؤ گے اور تم کو تمہارے اونٹ دوڑاتے ہوئے لے جائیں گے تو اس نے کہا کہ یہ مذاق تھا۔ عمر نے فرمایا کہ تو جھوٹ کہتا ہے۔ پھر حضرت عمر نے ان لوگوں کو جلا وطن کیا اور ان لوگوں کو پھلوں کی قیمت دیا۔ اسی طرح اور دیگر اموال اونٹ اور دوسری چیزوں کی، مگر زمین کی قیمت نہیں دیا اس لئے کہ زمین مسلمانوں کی تھی۔

خیبر ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یقطع لہن الارض والماء ویضمن لہن الاوساق کل عام۔ خیبر کے فتح کرنے کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو چھتیس حصوں پر تقسیم فرما کر اٹھارہ حصہ بیت المال میں رکھا اور اٹھارہ حصوں کو غانمین میں تقسیم فرمادیا اور پھل کا خمس نکال کر حصوں پر تقسیم فرمادیتے "وكان الثمر یقسم علی السہمان من نصف خیبر فیاخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخمس۔ نبی کریم علیہ السلام کا حصہ اور خمس میں جو آپ کو استحقاق حاصل تھا اس میں سے اپنی ازواج مطہرات کو خرچ دیتے تھے۔

نکان یعطی انہ واجلہ کل سنۃ مائتہ و سق ثمانین و سقامن تمر و عشرين و سقامن شعیر
 حضرت عمرؓ نے جب یہودیوں کو جلاوطن کر کے اس کا خمس نکال کر غامین کو ان کے حصے دینے
 تو ازواج مطہرات کو اختیار دیدیا کہ چاہیں تو حسب دستور ہر سال شوہر سق لیا کریں اور چاہیں
 تو اس مقدار کو حاصل کرنے کیلئے اتنی زمین اور پانی جاگیر کے طور پر دوں۔ تو کچھ ازواج
 مطہرات نے حسب دستور شوہر سق پیداوار ہی لینے کو ترجیح دیا اور کچھ ازواج مطہرات نے زمین
 کی جاگیر کو اختیار کیا۔ حضرت عائشہ و حفصہ رضی اللہ عنہما نے زمین اور پانی کو اختیار کیا نبی کریم
 علیہ السلام کا حصہ ازواج مطہرات اور دیکھ رکھ کرنے والوں کے خرچہ کے بعد جو بچے وہ
 سب صدقہ ہے اور زمین وقف ہے اس لئے اس کو ملکیت کے طور پر کسی کو نہیں دیا
 جاسکتا ہے، اسی طرح خیبر کی زمین میں اٹھارہ حصے جو بیت المال میں تھے اگر وہ وقف
 تھے تو اس کو بھی بطور ملکیت کے نہیں دیا جاسکتا ہے۔ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے
 ان ازواج مطہرات کو زمینیں بطور ملکیت کے نہیں دی تھیں بلکہ بطور ارصاد کے دی
 تھیں کہ اس کی پیداوار سے نفع اٹھائیں اس میں وراثت جاری نہیں ہوگی۔

باب فی فضل الیغرس الیصرح

ام مبشر الفہاریہ کا ایک باغ تھا، یہ ام مبشر الفہاریہ زید بن حارثہ کی بیوی تھیں۔ ان کی
 ایک دوسری کنیت ام معبد بھی ہے۔ ان کو ام بشیر بھی کہا جاتا ہے۔ آپ ان کے باغ میں
 تشریف لے گئے اور کھجور کے ایک درخت کے بارے میں پوچھا کہ اس کو کس نے لگایا
 ہے، مسلمان یا کافر نے؟ تو انہوں نے کہا کہ مسلمان نے۔ تو آپ نے فرمایا "لا یغرس
 مسلم غرساً ولا ینزع من غرساً فیاکل منه انسان ولا دابة ولا طیر الا کانت لہ
 صدقۃ الی یوم القیامۃ" مسلم کی قید لگانے کا فائدہ یہ ہوگا کہ یہ ثواب اور اجر مسلمانوں
 کے ساتھ خاص ہے، کافر اس اجر و ثواب سے محروم ہوگا۔ ابو ایوب الفہاری کی حدیث مسند
 احمد میں "ما من رجل یغرس" کے ساتھ مروی ہے جس کی بنا پر کچھ لوگوں نے کہا کہ یہ ثواب
 مومن و کافر دونوں کو حاصل ہوگا۔ کافر کو بایں طور کہ دنیاوی رزق میں کشادگی ہو مصائب
 اور بلا کو دفع کیا جائے اور ممکن ہے کہ آخرت میں عذاب میں تخفیف کی شکل میں ہو۔
 علامہ ابن ماجہ نے کہا کہ "فان قلت قولہ" وہ کہتے ہیں کہ "فان قلت قولہ"

عليه السلام في بعض طرق هذا الحديث ما من عبد وهو يتناول المسلم والكافر قلت
يجعل المطلق على المقيد -

الاعانت له صدقة الى يوم القيامة - پودا لگانے کا ثواب برابر اسکو ملتا رہے گا جب
تک اس سے لوگ نفع اٹھاتے رہیں گے۔ معاذ بن انس کی حدیث جسکو مسند احمد میں نقل
کیا گیا ہے "ما انتفع من خلق الرحمن اءه - اگرچہ وہ مر جائے یا اس کی ملکیت سے نکل جائے
اور دوسرے کی ملکیت میں داخل ہو جائے - اور قیامت تک اس کا اجر و ثواب ملتا رہے
گا یہاں تک کہ اگر قیامت تک باقی رہے گا تو قیامت تک اس کا ثواب ملتا رہے گا - اور امام
نوی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اس درخت سے اور اس کھیتی سے دوسرا درخت اور دوسری
کھیتیاں پیدا ہوتی رہیں تو بھی اسی طرح برابر ثواب ملتا رہے گا" قال النووی ان اجر فاعلی
ذک مستمر مادام الغرس والزرع وما تولد منه الى يوم القيامة - اس حدیث سے یہ بھی
پتہ چلا کہ اسکو برابر ثواب ملتا رہے گا اگرچہ اس نے ثواب کی نیت سے درخت نہ لگایا ہو اور کھیتی
نہ کی ہو قال العینی وفيه حصول الاجر للغرس والزرع وان لم يقصد ذلك حتى لو غرس
وباعه او زرع وباعه كان له بذلك صدقة لتوسعة على الناس في اوقاتهم كما
ورد الاجر للجالب وان كان يفعلہ للتجارة - اور انما الاعمال بالنيات کا تقاضا یہ ہے کہ جب
نیت ہو تو ثواب ملے اور جب اس نیت سے نہ ہو تو ثواب نہ ملے - اس میں اس طرح تطبیق دی
جائے گی کہ فعل اختیاری جس کو مباشرة انجام دے رہا ہے اس کے ثواب کے لئے نیت
شرط ہے اور جو فعل سببیت کے طور پر صادر ہو رہا ہے اس کے ثواب و عذاب کے لئے
نیت شرط نہیں ہے - جب سبب کا تحقق ہو گا نتیجہ مرتب ہو گا - نبی کریم علیہ السلام کے قول
"مَنْ سَنَّ سَنَةً حَسَنَةً فَلَهُ اجْرُهَا وَاَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا" کیوجہ سے - جس کا حاصل
یہ نکلے گا کہ اگر ثواب کی نیت سے پودا لگایا ہے یا کھیتی کیا ہے تو اسی وقت سے اس کا ثواب
ملنا شروع ہو جائے گا اور اگر نیت نہیں کی ہے تو جب سے اس سے نفع اٹھایا جائے گا اس وقت
سے ثواب ملنا شروع ہو گا -

زرعت اور باغ لگانے کی فضیلت | اس حدیث کیوجہ سے زمین وغیرہ
لیکر اس میں کھیتی کرنا باغ لگانا

اس کی اباحت بلکہ استحباب ثابت ہوتا ہے اور حدیث ابن مسعود "لا تتخذوا الضیعة"

فتوٰ کواالی الدنیا، قال الترمذی حدیث حسن۔ اور ابو امامہ باہلی کی حدیث کہ آپ نے کھیت جوتنے کا ہل اور دوسرے آلات زراعت دیکھے تو نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا "لا یدخل ہذا بیت قوم الا ادخلہ اللہ الذل"۔ اس طرح کی احادیث محمول ہیں ایسے اشتغال انہماک پر جو دین میں غفلت کا باعث ہو اور قابل لحاظ چیزوں کو ملحوظ نہ رکھنے پر۔ اسی طرح سے اور دوسری حدیثوں کو اسی معنی پر محمول کیا جائے گا جو دیگر پیشوں کے بارے میں وارد ہیں۔ اس لئے کہ دنیا من حیث ہو ہو اس سے اجتناب شریعت میں مطلوب و مقصود نہیں ہے بلکہ جو دنیا اللہ اور آخرت سے غفلت پیدا کرے اس سے اجتناب کا حکم ہے جو چیزیں دنیا و آخرت دونوں میں مضر ہوں یا دنیا کے اعتبار سے نافع اور آخرت کے اعتبار سے مضر ہوں یا غیر مفید ہوں وہ مذموم ہیں۔ پس جو دنیا واجبات سے غافل کرے یا اس سے محرمات کا ارتکاب لازم کرے اس سے اجتناب لازم و واجب ہے اور جو دنیا مستحبات سے غافل کرے اس سے اجتناب مستحب ہے۔

کون سا پیشہ افضل ہے؟ | پیشوں کے باب میں کون سا پیشہ افضل ہے اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ علامہ عینیؒ

فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں نے زراعت کو افضل قرار دیا ہے تو بعض لوگوں نے صنعت و دستکاری کو اور بعض لوگوں نے تجارت کو۔ جو لوگ صنعت و دستکاری کو افضل بتلاتے ہیں وہ استدلال کرتے ہیں نبی اکرم علیہ السلام کی حدیث سے جو مقدم بن معدی کرب کے واسطے سے مروی ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما اکل احد طعاما قط خیرا من ان یاکل من عمل یدہ وان نبی اللہ داؤد علیہ السلام کان یاکل من عمل یدہ (رداء البخاری) اور رافع بن خدیج کی روایت "قال سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ای الکسب اطیب قال عمل الرجل بیدہ وکل بیع مبرور" امام نووی نے کہا ہے کہ اگر کھیتی آدمی خود اپنے ہاتھ سے کرے تو یہ عمل ید ہے اور سب میں افضل ہے اور اسی طرح دوسروں کے ذریعہ کھیتی کرتا ہے تو عام مسلمانوں اور جانوروں کا اس میں فائدہ ہے اور خواہ مخواہ بلا عوض کے بھی اس میں سے کھایا جاتا ہے "فالصواب ما نصہ علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو عمل الید فان زرع فهو اطیب المکاسب وافضلها لان عمل یدہ ولان فیہ توکلا، کما ذکرہ الماوردی وقال فیہ نفعاً عالم المسلمین والعوام ولانہ لا ید

فی العاقبة ان یوکل منه بغير عوض فیحصل اجرک وان لم یکن یعمل بیدک بل یعمل لک
 علمانہ واجراءہ، فالکتابہ، بالزراعة افضل لما ذکرنا. (شرح الہذب ص ۵۹)
 علامہ عینی فرماتے ہیں کہ صنعت و حرفت کے ذریعہ مال جو حاصل ہوتا ہے اس میں اپنے مشاہدہ
 کی وجہ سے کسی قسم کا اشتباہ نہیں ہوتا اسلئے وہ اطیب ہے اور دوسرے پیشہ میں نفع لازم
 کے ساتھ نفع متعدی بھی ہے اسلئے کہا جائے کہ لوگوں کی حاجت اور ضرورت کے اعتبار
 سے افضل قرار دیا جائے۔ اگر زراعت کی زیادہ ضرورت ہو تو اسکو افضل قرار دیا جائے،
 تجارت کی زیادہ ضرورت ہو تو اس کو افضل قرار دیا جائے، صنعت و حرفت کی زیادہ ضرورت
 ہو تو اس کو افضل قرار دیا جائے۔

باب وضع الجوائح

عَنْ جَابِرِ بْنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ بِوَضْعِ الْجَوَائِحِ.

جوائح۔ جائحہ کی جمع ہے۔ لغت میں اس کے معنی المصیبتہ المتاصلتہ ہے۔ اصطلاح میں معنی ابن
 قدامہ میں ہے کہ پھل پر ایسی آفت و مصیبت جس میں آدمی کو دخل نہ ہو جیسے آندھی، اولہ، بڑی، سوکھا۔
 کل آفتہ لا صنع للادمی فیہا کالریح والبرد والجراد والعطش۔ اور ابو داؤد میں عطار سے مروی
 ہے الجوائح کل ظاہر مفسد من مطر او برد او جراد او حریق۔ ابن القاسم کہتے ہیں کہ
 آسانی آفت ہو یا انسانوں کے ہاتھ جس کا دفاع ممکن نہ ہو۔ مالا یستطاع دفعہ وان علم
 بہ وما یستطاع دفعہ ان علم بہ فلا یكون جائحہ۔

پھل کو بدو صلاح کے بعد بچا گیا ہو اور بائع نے مشتری کے حوالہ کر دیا ہو یعنی تخلیہ ہو گیا ہو۔
 اس کے بعد پھل ہلاک ہو جائے جائحہ کی وجہ سے تو یہ بائع کا نقصان ہو گا یا مشتری کا۔ یعنی بائع
 کے حوالہ کر دینے کے بعد یہ پھل مشتری کے ضمان میں آ گیا یا ابھی بائع کے ضمان میں ہے۔
 امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے یہاں تسلیم کے بعد پھل مشتری کے ضمان میں آ گیا۔ لہذا یہ نقصان
 مشتری کا ہو گا اور نقصان کی مقدار بائع کے ذمہ واجب نہ ہوگی، تعاون اور ہمدردی کے طور پر
 بائع ثمن سے اتنی مقدار کم کر دے مستحب ہے واجب و لازم نہیں ہے اور امام مالک و احمد کے
 نزدیک وہ پھل بائع کے ضمان میں ہے۔ لہذا اس کا نقصان بائع کا نقصان ہے۔ اسلئے

اس مقدار ثمن سے کم کرنا لازم و واجب ہے لیکن جائحہ کا اطلاق کب ہوگا اس میں امام مالک اور امام احمد کا اختلاف ہے اس لئے کہ پھل کچھ نہ کچھ ہو اکیسوا سے گرین گے، کچھ چڑیا کھائیں گی اس لئے کوئی ضابطہ ہونا چاہئے جو جائحہ اور غیر جائحہ کے اندر فاضل و فارق ہو تو امام مالک اور امام احمد کی ایک روایت کے مطابق ایک تہائی حصہ ہلاک و برباد ہو تو وہ جائحہ ہے اور اس سے کم ہو تو جائحہ نہیں ہے اس لئے کہ شریعت نے بہت سے مسائل میں ثلث کو کثیر مانا ہے چنانچہ وصیت کے باب میں آپ نے فرمایا کہ ثلث کی وصیت کر سکتے ہو و الثلث کثیر امام احمد فرماتے ہیں کہ ثلث کو کثرت کے معنی میں سترہ مسائل میں تسلیم کیا گیا ہے اور امام احمد کے نزدیک کوئی مقدار متعین نہیں ہے، عرف میں جس کو جائحہ کہا جائے چاہے ثلث ہلاک ہو ربح ہلاک ہو خمس ہلاک ہو اس سے وضع اور منہا ہوگا اس لئے کہ جو تلف ہوا ہے بائع کا مال تلف ہوا ہے۔ البتہ تھوڑا بہت جو تلف ہوا ہے جیسے چڑیوں نے تھوڑا سا کھا لیا ہو اسے گر گیا اس سے بیجا ممکن نہیں ہے۔ عادت کی بنا پر یہ بات معلوم ہی تھی کہ اتنا کم ہوگا تو گویا بشرط تھی جس کا ثمن پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

امام مالک اور امام احمد کی دلیل حضرت جابر کی یہی حدیث "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم

امرو بوضع الجوامع" اور حضرت انس کی حدیث ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن بیع التمر حتی یزھو فقلنا لانس ما زھوھا قال تمحذ و تصفر ارایتک ان منع اللہ الثمرۃ ہم تسفل مال اخیاک اس لئے اس کے ہلاک ہونے کی وجہ سے اس ثمن کو لینا حلال نہیں ہے اس لئے اتنا وضع کرنا ضروری ہوگا اور اس کی وجہ یہی ہے کہ ابھی وہ مشتری کے ضمان میں نہیں آیا ہے بلکہ ابھی بائع کے ضمان میں ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کی دلیل موطا میں امام مالک نے عمرہ بنت عبدالرحمن سے

مرسلار روایت نقل کیا ہے کہ ایک شخص نے ایک باغ کا پھل آپ کے زمانہ میں خریدا اس کی دیکھ رکھ کی اس کے بعد اس کو اس میں نقصان ہوا حثیبتین لہ النقصان۔ نقصان کے ہونے میں بہت احتمال ہیں۔ جو اندازہ لگایا گیا تھا اس کے اعتبار سے پھل کم نکلا یا جائحہ کی وجہ سے نقصان ہوا۔ مگر امام مالک نے اسکو جائحہ کے عنوان میں ذکر کیا ہے تو خریدار نے باغ والوں سے مطالبہ کیا کہ ثمن کم کر دے یا بیع فسخ کر دے تو باغ والا قسم کھا گیا کہ میں کچھ بھی نہیں کر دوں گا۔ تو مشتری کی ماں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کے پاس گئی اور اس کا تذکرہ کیا تو آپ نے اس پر انکار کرتے ہوئے فرمایا کہ اس نے قسم کھالی ہے کہ نیک کام نہیں کروں گا، باغ والے نے سنا تو آپ کے پاس آکر کہا کہ یا رسول اللہ میرا سکو اختیار ہے چاہے کم کر دے یا بیع فسخ کر دے۔ اس سے استدلال اس طرح ہے کہ اگر جائزہ کا وضع واجب و لازم ہوتا تو آپ اسکو مجبور کرتے اتنے ہی پر اکتفا نہ فرماتے کہ قسم کھالی ہے کہ نیکی نہیں کرے گا فیہ دلالت ان لا توضع الجوائح لقول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ان لا یفعل خیراً ولو کان المحکم علیہ ان یضع الجائح لکان اشبہ ان یقول ذلك لانہ لہ حلف اولہ یحلف۔ یہ روایت بخاری و مسلم میں حضرت عائشہ سے مروی ہے یہی بن سعد کے واسطے جو اسی باب میں مذکور ہے مگر وہ مختصر ہے اس میں باغ اور اس کے پھل کے بارے میں کوئی تذکرہ نہیں ہے اور نیز بائع نے تخلیہ کر دیا جس کی وجہ سے مشتری کو بیچا اور دوسرے تصرف کرنا جائز ہو گیا، تو معطلوم ہوا کہ وہ مشتری کے ضمان میں آگیا ہے اور حضرت انس کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ ایک خاص صورت پر معمول ہے جس میں بد و صلاح سے پہلے باقی رکھنے کی شرط کے ساتھ بیچا ہو جیسا کہ اس کے پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ ان منع اللہ الثمرۃ کا لفظ دلالت کرتا ہے کہ معقود علیہ ایسی چیز ہے جو فی الحال معدوم ہے تاکہ اللہ کے روکنے کا امکان ہو اور بقیہ کی شرط سے بیع فاسد ہوتی ہے اس میں تخلیہ سے قبضہ نہیں ہوتا ہے، اس لئے وہ بائع کے ضمان میں نہیں ہوگا۔ شامی بیع فاسد کے احکام کے تحت لکھتے ہیں: «وہل التخلیۃ قبضاً هنا صحیح فی المجتہب والعمادیۃ عدمہ صحیح فی الخانیۃ انہا قبض اور حضرت جابر کی حدیث امر بوضع الجوائح اور ان بعت من اخیک مثلاً فاصابتہ جائتہ فلا یعمل لک ان تاخذ منہ شیئاً ثم تاخذ مال اخیک بغیر حق؛ اس میں صرف بیع کا ذکر ہے قبضہ کا ذکر نہیں ہے جس کی وجہ سے وہ پھل ابھی بائع ہی کے ضمان میں ہے اس لئے جائزہ کے وضع کرنیکا حکم دیا یا اس کو بھی حدیث جابر کی طرح بشرط البقیہ کی صورت پر معمول کیا جائے، یا بیع باطل پر معمول ہو جیسا کہ حضرت جابر کی دوسری حدیث ”نبئی عن بیع الثمر سنین“ ہے۔ جس کی وجہ سے آپ نے جائزہ کے وضع کا حکم دیا۔ اور عثمان بن عفان نے جائزہ سے نقصان کو مشتری کے ذمہ قرار دیا۔ امام محمد کتاب الحج میں لکھتے ہیں کہ سعد بن ابی وقاص نے عبدالرحمن بن عوف کے ہاتھ عقیق میں انگور کا ایک باغ بیچا تھا۔ شہادت نے ثابت کر دیا کہ اسکو ٹیوں نے کھالیا حضرت عثمان کے یہاں اس کا فیصلہ کیا تو انھوں نے عبدالرحمن بن عوف

پر پورا ثمن واجب قرار دیا اور فرمایا کہ اللہ نے اس پر احسان کیا اور تم کو اس میں مبتلا کیا یا بیعت
مانتہ کی وجہ سے اسکو استجاب پر محمول کیا جائے اسی طرح حدیث ابوسعید جس میں خریدار کے پھلوں
میں نقصان ہو گیا اور دیون ہو گیا تو آپ نے اس کیلئے چندہ کر لیا یا جتنا چندہ ہو اس مقدار کا دین
ادا کر دیا اور قرض و ہندوں کا ابھی قرض باقی رہ گیا تو آپ نے فرمایا کہ اس وقت اتنا لے لو اس سے
زیادہ اس وقت نہیں ملے گا اس لئے کہ اس کے بعد مہلت دینا ضروری ہے فقہرۃ الی العیتر
کا حکم ہے۔ اگر وضع جائے لازم ہوتا تو آپ چندہ نہ کرتے بلکہ فرمادیتے کہ تم لوگوں کو مطالبہ سے کا
حق ہی نہیں رہا فلوکے آنت توضع لہ فقہرۃ الی ذلک وحملوا الامر بوضع الجواز علی الجواز
حدیث ابوسعید اگرچہ جائعہ کے باب میں نص نہیں ہے اس لئے کہ پھلوں میں کمی اسکی کو تاہی کی
وجہ سے ہو سکتی ہے جس کی وجہ سے وہ جائعہ کے قبیل سے نہ ہو اس وجہ سے بائع کو ثمن دلوا یا ہو
مگر جائعہ کے باب میں ظاہر ہے۔ اسی طرح استجاب پر محمول کرنے کی تائید حضرت زید بن ثابت
کی حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ بدو مصلاح سے پہلے فروخت کی ممانعت کا حکم بطور مشورہ تھا اور
اس کے ساتھ ساتھ اگر فروخت کر دے اور جائعہ ہو جائے تو اس مقدار کو معاف کر دے وائتہم
حدیث محمد بن عباد عن عبدالعزیز بن محمد عن حمید عن انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان لم
یشتر بالی آخرہ قال الدار قطنی ہذا وہم من محمد بن عباد عن عبدالعزیز بنی حال اسماء محمد
لان ابراہیم بن حمزہ سمعہ من عبدالعزیز مفضولاً بیننا من کلام انس وکذلک جزم غیر واحد من الحفاظ
بانه اخطایہ و بذلک جزم ابن ابی حاتم فی العلل عن ابیہ و ابی زرعة۔ قال الحافظ ویس فی جمع
ما تقدم ما یصح ان یكون مرفوعاً لان مع الذی رفعہ زیادة، ویس فی روایتہ الذی وقفہ ما ینفی قول
من رفعہ۔

باب استجاب الوضع من الدین

اس میں ابوسعید خدری کی حدیث "أصیب رجلٌ فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
فی شمار ابتاعها" جائعہ کے بارے میں ظاہر ہے۔ اسی لئے امام طحاوی نے اس استدلال
کیا ہے کہ جائعہ کا وضع کرنا لازم و ضروری نہیں ہے۔ اس لئے کہ آپ نے عزم کے دین کو باطل نہیں
کیا اور بائع سے ثمن کا مطالبہ نہیں کیا اس لئے وضع جواز کا حکم بطور استجاب ہو گا۔ خذ و اما
وجدتم ویس لکم الا ذلک" اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تم کو بقیہ دین کبھی نہیں ملے گا۔ بلکہ اس
کا مطلب ہے کہ فی الحال یہ لے لو اور اب مطالبہ کرنے کا تم کو حق نہیں ہے جب تک وہ تنگ نہ ہو

باب مَنْ أَدْرَكَ مَا بَاعَهُ عِنْدَ الْمُشْتَرِي وَقَدْ أَفْسَرَفَهُ الرَّجُولُ مَوْفِيهِ

مفلس جس کے پاس نہ مال اور نہ کوئی چیز ہو جس سے اپنی ضرورت کو پورا کرے۔ مسلم کی حدیث صحابہ سے آپ نے پوچھا مفلس کون ہے؟ تو صحابہ نے کہا "من لا درہم لہ ولا متاع" فقہار کے عوت میں مفلس وہ ہے جس کا دین اس کے مال سے زیادہ ہو اور خرچ آمدنی سے زیادہ ہو اس کا مال واجب الصرف ہے اگلے نہ ہونیکے حکم میں ہے۔ جیسا کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا کہ مفلس وہ ہے جو قیامت کے دن پہاڑ کے برابر نیکیاں لے کر آئیگا مگر اس کے ساتھ کسی پر ظلم کئے ہے کسی کو طمانچہ مارے ہے کسی کی عزت لوٹے ہے۔ یہ لوگ آئیں گے اور بدلہ میں نیکیاں لیں گے، اگر اس کی نیکیاں ختم ہو جائیں گی تو اسی کی بقدر اس کی برائیاں اس پر ڈال دی جائیں گی۔ اس حدیث میں اس آدمی کے پاس نیکیاں ہیں مگر وہ دوسروں کیلئے واجب الصرف ہیں جسکی وجہ سے اس کے پاس کچھ بھی نیکی نہ رہی تو اس کو مفلس کہا گیا ہے۔ اسی طرح یہاں پر بھی مفلس وہ ہے جس کے پاس بس پیسہ ہی پیسہ رہ گیا ہو روپیہ اس کے پاس نہ ہو۔ اس مفلس کے پاس کسی کا مسروقہ مال ہو یا مضمون سہاں ہو یا ودیعت و امانت کے طور پر ہو تو باتفاق علماء کے اگر وہ دیوالیہ بھی ہو جائے یا مر جائے تو مالک اس کا دیگر غرام سے زیادہ حقدار ہے اور غرام اس میں سے حصہ نہیں بٹائیں گے۔ سمرہ بن جندب کی روایت "من وجد متاعاً عند مفلس بعینہ فهو احق بہ" رواہ احمد۔ اور ابو داؤد میں ہے "من وجد عین مالہ عند رجل فهو احق بہ ویتبع البیع من باعہ"۔ اور ایک تیسری روایت مسند احمد میں انھیں سمرہ بن جندب سے ہے اذا ضاع لاحد کم متاع او سرق لہ متاع او وجد فی ید رجل بعینہا فهو احق بہ و یرجع المشتري علی البائع بالثمن" اور ابو ہریرہ کی حدیث بشیر بن نہیک عن ابی ہریرہ اور عراق عن ابی ہریرہ کی سند سے مسلم نے نقل کیا ہے "اذا افلس الرجل فوجد الرجل عندہ سلعتہ بعینہا فهو احق بہا" اور ابو ہریرہ کی حدیث یحییٰ بن سعید عن ابی بکر بن محمد عن عمر بن عبدالعزیز عن ابی بکر بن عبدالرحمن بن حارث عن ابی ہریرہ کی سند سے "من ادراک مالاً بعینہ عند رجل قد افلس فهو احق بہ من غیرہ" اور ابن عمر کی حدیث "اذا افلس الرجل فوجد الرجل مالاً یعنی عند مفلس بعینہ فهو احق بہ۔"

ان تمام روایتوں میں بیع کا لفظ نہیں آیا ہوا ہے اس لئے اسکو محمول کیا جائیگا مضمون،

صوق، طریت و دولت کی چیزوں پر۔ اور عمرو بن جذب کی حدیث مسند احمد کی اس میں مسروق مال کی تصریح ہے اور اس طرح کے مال میں باتفاق علماء کے مالک غزمار سے زیادہ حقدار ہے اور وہ شخص مفلس ہو یا نہ ہو تب بھی مالک اس کا حقدار ہے۔ مفلس کی قید تو اس لئے لگائی ہے کہ ایسے وقت میں دوسرے لوگ بھی دعویٰ دار ہو جاتے ہیں اپنا حق وصول کرنے کے لئے (۲) اس کے پاس خریدی ہو یا مال موجود ہے جس کا اس نے ثمن نہیں ادا کیا ہے اور مفلس ہو گیا ہے یا مر گیا ہے تو بائع اپنے بیچے ہوئے مال کا دیگر غزمار سے زیادہ حقدار ہے یا نہیں؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک بائع اور غزمار سب برابر ہوں گے اور اپنے اپنے دین کے مطابق اس کو تقسیم کر لیں گے اور امام مالک امام شافعی امام احمد کے یہاں بائع دیگر غزمار سے زیادہ حقدار ہو گا کہ اس بیع کو فسخ کر دے اور اپنا سامان واپس لے لے۔ پھر ان تینوں ائمہ کے درمیان تفصیل میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ بائع کو ثمن وصول کرنے کے لئے بیع کو رد کرنے کا حق تھا اس نے بیع کو حوالہ کر کے اپنے حق ختم کر دیا اس لئے اس کو بیع لوٹانے کا حق نہیں ہو گا جیسے راہن جب راہن کو حوالہ کر دے تو راہن کو واپس لینے کا حق نہیں ہے۔ اور اس لئے کہ اب جسطرح اور غزمار کو استحقاق ہے اسی طرح اس کو بھی استحقاق ہے اس لئے سب برابر ہوں گے۔ ائمہ ثلاثہ کے یہاں بائع زیادہ حقدار ہے مگر امام احمد کے یہاں دلہ ایک شرط یہ ہے کہ بعینہ وہ سامان موجود ہو اس کا کوئی حصہ تلف نہ ہو اور اگر کوئی حصہ اور جزو تلف ہو گیا ہے تو پھر بائع اور غزمار سب برابر ہیں گے اور امام مالک اور امام شافعی کے یہاں جتنا حصہ تلف ہوا ہے اس میں بائع اور غزمار برابر ہوں گے اور جتنا حصہ باقی رہ گیا ہے اس موجود حصہ کا بائع زیادہ حقدار ہو گا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "من ادراک متاعاً بعینہا" میں امام احمد کہتے ہیں کہ جب اس کا کچھ تلف ہو گیا تو وہ بعینہ باقی نہیں رہا اور امام مالک اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ جتنا حصہ باقی رہ گیا ہے وہ بھی تو اس کا بعینہ مال ہے۔ (۳) دوسری شرط یہ ہے کہ بیع میں کوئی ایسی زیادتی نہ ہوتی ہو جو بیع کے ساتھ متصل ہو جیسے بیع موٹا ہو گیا یا کوئی صنعت و حرفت سیکھ لئے ہے۔ اس زیادتی کی وجہ سے بعینہ وہ بیع باقی نہیں رہی اور اس زیادتی کا مالک مفلس ہوا اس لئے رجوع کا حق نہیں ہو گا مگر امام مالک اور امام شافعی کا مذہب اور ایک روایت امام احمد کی ہے کہ یہ زیادتی مانع نہیں ہے (۳) تیسری شرط یہ کہ بائع نے اس کے ثمن سے کچھ وصول نہ کیا ہو۔ اگر کچھ حصہ وصول کر لیا ہے تو امام احمد کے

یہاں رجوع کا حق ختم ہو گیا اور بائع اور غرماہ برابر ہو جائیں گے اور امام شافعی کے یہاں جس قدر ثمن باقی رہ گیا ہے اس مقدار میں رجوع کر سکتا ہے اور امام مالک کے یہاں جتنی مقدار ثمن کی وصول کر چکا ہے وہ واپس کر کے پوری بیع کو لوٹالے اور چاہے تو غرماہ کے ساتھ شریک ہو جائے۔ امام احمد فرماتے ہیں کہ ابو بکر بن عبدالرحمن کی روایت مرسلہ ابو داؤد و مؤطا امام مالک میں ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ایما رجل باع متاعاً فافلس الذی ابتاعه ولم یقبض الذی باعه من ثمنه شیئاً فوجد متاعاً بعینہ فهو احق بہ وان مات المشتري فصاحب المتاع اسوة للغرماء" اگرچہ یہ مرسل ہے مگر عبدالرزاق نے اس کو مسنداً عن ابی ہریرہ نقل کیا ہے۔ اور ابو داؤد میں اسمعیل بن عیاش عن الزبیدی عن الزہری عن ابی بکر بن عبدالرحمن عن ابی ہریرہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اسی طرح نقل کیا ہے "فان قضاه من ثمنه شیئاً فباقی فهو اسوة للغرماء وایما امرء هلك وعنده متاع امرء بعینہ اقتضى منه شیئاً اولم یقبض فهو اسوة للغرماء" یہ حدیث نص ہے کہ ثمن کا کچھ حصہ وصول کرنے کے بعد رجوع کا حق باقی نہیں رہتا ہے۔ اسمعیل بن عیاش کی روایت شامیوں سے صحیح ہے اور زبیدی شامی ہیں اسلئے امام مالک کا مرسل نقل کرنا اس کے ضعف کی دلیل نہیں ہوگی اسلئے کہ ثقہ کی زیادتی معتبر ہوتی ہے۔ پھر مرسل حدیث خود حجت ہے۔ (۴) چوتھی شرط یہ ہے کہ اس بیع کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق نہ ہو گیا ہو مثلاً اسکو رہن رکھ دیا ہو کسی کو ہبہ کر دیا ہو، بیچ دیا ہو۔ بالاتفاق ائمہ کے یہ شرط ملحوظ ہے۔ معنی میں ابن قدامہ فرماتے ہیں: "والنعم فی ہذا اخلافاً" (۵) پانچویں شرط یہ ہے کہ وہ مفلس زندہ ہو۔ پس اگر مرگیا ہو تو رجوع کا حق باقی نہیں رہتا ہے غرماہ کے برابر ہو جاتا ہے امام مالک اور امام احمد کے یہاں۔ ان دونوں حضرات کی دلیل وہی مرسل روایت ہے اور مسند روایت جسکو ابھی ذکر کیا گیا ہے کہ "وان مات المشتري فصاحب المتاع اسوة للغرماء" اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ بائع اس بیع کا زیادہ حقدار ہے انکی دلیل ابو ہریرہ کی حدیث جو ابو داؤد اور ابن ماجہ میں ہے "عن ابی المعتمر عن عمرو بن خالد کی سند سے "من افلس او مات فوجد الرجل متاعاً بعینہ فهو احق بہ" مگر یہ روایت ضعیف ہے۔ ابو المعتمر کے بارے میں ابو داؤد فرماتے ہیں "ابو المعتمر من ہو؟" ابن عبدالبر کہتے ہیں "لیس بمعروف بحمل العلم" تقریب میں ان کو مجہول الحال کہا ہے۔ پھر اس روایت میں موت کی شکل میں بائع کو حقدار قرار دیا ہے بغیر افلاس کی شرط کے یہ بات تمام علماء کے مذہب کے

خلاف ہے اور اس میں بیع کا بھی ذکر نہیں ہے اس لئے اسکو ودائع غصب اور سرقہ کی چیزوں پر
محمول کیا جا سکتا ہے۔ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ یہ روایت حضرت ابو ہریرہ سے ان کے تین
شاگردوں نے نقل کیا ہے۔ بشیر بن نہیک، عراق۔ ان دونوں کی روایت میں بیع کا لفظ
موجود نہیں ہے۔ تیسرے شاگرد ابو بکر بن عبدالرحمن ہیں۔ انکی روایت میں اختلاف ہو گیا ہے۔
ابو بکر بن عبدالرحمن کے شاگرد عمر بن عبدالعزیز کی روایت جس کو ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم نقل
کرتے ہیں۔ ان کے ایک شاگرد ابو اسحٰنین کی روایت میں "الذی باعہ" کا لفظ ہے۔ دوسرے
شاگرد یحییٰ بن سعید سے ان کے مختلف شاگردوں نے نقل کیا ہے۔ انکی کسی روایت میں
"الذی باعہ" کا لفظ نہیں ہے۔ دوسرے شاگرد زہری ہیں زہری کی روایت مرسلہ و متصلہ ہے
اس میں بیع کا ذکر موجود ہے۔ جس سے اس زیادتی کے بارے میں تردد اور تذبذب ہو گیا
ہے۔ ادھر حضرت علی کا فتویٰ کہ بائع مبیع کا زیادہ حقدار نہیں ہو گا بلکہ غرمار کے برابر ہو گا۔
اس لئے امام محمد نے اسکو بیع قبل القبض پر محمول کیا ہے قال محمد اذا مات وقد قبضت
فصاحبہ فیہ اسوۃ للغرماء وان کان لم یقبض المشتري فهو احق بہ من بقیۃ الغرماء
حتی یتوفی حقہ و کذا لک ان افلس المشتري ولم یقبض ما یشتريه فالبايع احق بما
باع حتی یتوفی حقہ۔

باب فضل انظار المعسر والتجاوز في الاقتضاء من المسور والمعسر

فكنت اقبل المعسور واتجاوز عن المعسور :- المیسور، مائیسر من الدین۔ المعسور
الشیء المعسور۔ غریم کو معسور اور میسور نہیں کہا جاتا ہے اس لئے یہ شیء کی صفت ہے۔ اقبل المیسور
ای آخذ مائیسر۔ واتجاوز عن المعسور اسارح بما تعسر۔
سعد بن طارق کے شاگرد ابو خالد الاحمر کی روایت میں فقال عقبہ بن عامر الجہنی وابو مسعود
الانصاری۔ حرف عطف کے ساتھ ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ یہ ابو خالد الاحمر کا وہم ہے۔ صحیح عقبہ بن
عمرو وابو مسعود الانصاری ہے۔ عامر صحیح نہیں ہے اسی طرح اس کے بعد حرف عطف واو ہو جس کی
وجہ سے دو صحابی ہو جائیں غلط ہے۔ اس لئے کہ سعد بن طارق کے دوسرے شاگرد ابو مسعود
عقبہ بن عمرو الانصاری نقل کرتے ہیں۔ اسی طرح سعد بن طارق کے ساتھیوں میں نعیم بن ابی
ہند اور عبد الملک بن عمیر ابو مسعود کو ذکر کرتے ہیں جن کا نام عقبہ بن عمرو الانصاری ہے۔

ابوقادہ کی روایت "طلب عزمیالہ" ابوقادہ کا ایک مدیون تھا حضرت ابوقادہ اس کے پاس تقاضا کرنے کیلئے جاتے تھے تو وہ چھپ جاتا تھا ایک دن گئے تو اس گھر سے ایک بچہ نکلا بچے سے پوچھا تو بچہ نے کہا ہاں وہ خر بوزہ کھا رہے ہیں تو حضرت ابوقادہ نے پکار کر کہا کہ اے فلاں نکلو مجھ کو معکوم ہو چکا ہے کہ تم گھر میں موجود ہو۔ وہ نکلا تو ابوقادہ نے پوچھا کہ تو کیوں مجھ سے چھپتا پھرتا ہے تو کہا میں تنگ دست ہوں میرے پاس کچھ نہیں ہے کہاں سے دوں۔ تو کہا کیا تو بخدا تنگ دست ہے تو کہا بخدا تنگ دست ہوں، تو موقع پر انہوں نے نبی کریم علیہ السلام کی حدیث سنائی کہ جس شخص کو خوشی ہو کہ اللہ تعالیٰ اس کو قیامت کے دن جو گھٹن اور غم ہو اس سے اس کو نجات دے تو اس کو چاہئے کہ تنگ دست کیلئے کٹا دگی پیدا کر دے یا معاف کر دے "فلینفس عن معصرا ویضع عنہ" یضع عنہ اصل میں لیضع عنہ تھا، تو سعالا م کو حذف کرو یا گیا۔ فلم یوجد لہ من الخیر شیئ"۔ مغفرت کیلئے ایمان شرط ہے اس لئے ایمان کے علاوہ دوسرے خیر کی نفی کی ہے خاص طور سے مالی خیر کی۔

باب تخریب مطلق الغنی وصحة الحوالة

حضرت ابو ہریرہ کی حدیث | مطلق الغنی ظلم۔ مطلق: ٹال مٹول کرنا، جس کی ادائیگی واجب ہو اس کو موخر کرنا۔ غنی سے صاحب نصاب مراد نہیں ہے۔

بلکہ جو اپنے دین کی ادائیگی پر قادر ہو۔ اسی لئے دوسری حدیث میں "لی الواصل" آیا ہے۔ ظلم: ٹال مٹول کو تنفییر کیلئے ظلم سے تعبیر کیا گیا ہے اسی لئے حاکم کو تعزیر کا حق ہوتا ہے۔ شریذ بن سوید ثقفی کی روایت۔ ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ میں "لی الواصل یجمل عرضہ وعقوبتہ" اس کی آبرو کے حلال ہونیکا مطلب یہ ہے کہ صاحب حق کو کہنا صحیح ہے کہ ظلمنی مطلقنی۔ اور عقوبت کا مطلب ہے کہ حاکم کیلئے تعزیر جائز ہے۔ اسی سے معلوم ہوا کہ معسر سے مطالبہ نہیں ہوگا اس کو مہلت دینا ضروری ہے۔ قرآن میں ہے "فَنظِرْ لَهُ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ"

"اذ اتبع احدکم علی مئی فلیتبع" اتبع فعل مجہول باب افعال سے۔ فلیتبع فعل امر باب سمع سے اس کو بعض لوگ باب افتعال سے پڑھتے ہیں مگر نووی نے کہا کہ والصواب ہوالاؤل۔ مئی ہمزہ کے ساتھ اور یاء کی تشدید کے ساتھ۔ تمہارا مدیون جب کہے کہ تم مجھ سے مطالبہ چھوڑ کر کے میرے اس مطالبہ کو فلاں مالدار سے وصول کرو تو اسے چاہئے کہ اس کو منظور کرے

اس لئے کہ وہ مالدار ہے اس کا مال مٹوں کر ناظم ہوگا اور ایک مسلمان سے اس کی توقع نہیں ہے تو تمہارا مقصد بلا اس کے مال مٹوں کے حاصل ہو جائے گا یہ مطلق الغنی ظلم پر متفرع ہوگا۔ دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جب مالدار ہے تو تمہارا مطالبہ مل جائیگا اور خود نہیں دے گا تو بذریعہ حاکم زبردستی لیا جاسکتا ہے تمہارے حق کے ضائع ہونیکا اندیشہ نہیں ہے۔ اسکو اصطلاح میں حوالہ کہا جاتا ہے۔ حوالہ لغت کے اندر دین یا عین کسی چیز کو نقل کرنا۔ و فی المغرب ترکیب الجوازۃ یبدل علی الزوال والنقل ومنہ التحویل وهو نقل الشی من محل الی محل اور حوالہ شرعاً نقل الدین من ذمۃ المحیل الی ذمۃ المحال علیہ۔ مدیون کے ذمہ سے دوسرے کے ذمہ میں دین کو منتقل کرنا۔ مدیون کو محیل کہا جاتا ہے، دائن کو محال، کبھی محال لہ اور کبھی محال یا محال لہ بھی کہا جاتا ہے اور جس کے ذمہ ڈالا جاتا ہے اسکو محال علیہ یا محال علیہ کہا جاتا ہے اور وہ دین محال ہے۔ اس طرح حوالہ کے اندر تین اشخاص ہوتے ہیں محیل، محال، محال علیہ۔ حوالہ کے متحقق ہونے کیلئے محیل کی رضامندی بالاتفاق علماء کے ضروری ہے۔ معنی ابن قدامہ میں ہے "یشترط فی صحۃ رضا السحیل بلا خلاف" اس لئے کہ شریف لوگ دوسروں کے احسان مند ہونے سے اباہر کرتے ہیں۔ اسکو ادا کرنا ہے جیسے چاہے ادا کرے خود ادا کرے یا دوسرے کے ذریعہ ادا کرے مگر علماء اخاف کے یہاں زیادات کی روایت کے مطابق محیل کی رضامندی شرط نہیں ہے لیکن صاحب عنایہ تطبیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر حوالہ کرنے کی ابتداء محیل کی طرف سے ہوتی ہے تو یہ اس کا اختیاری فعل ہے یہی اس کی رضا ہے اور اگر خود محال علیہ ابتداء کرتا ہے تو یہ اس کی طرف سے تبرع ہے جس کی بنا پر محال علیہ ادائیگی کے بعد محیل سے وصول نہیں کر سکتا ہے تو یہ حوالہ نہیں بلکہ احتیال ہوا۔ محال علیہ اخاف کے یہاں حوالہ کی صحت کیلئے اس کی بھی رضامندی ضروری ہے۔ امام مالک اور امام احمد اور ایک روایت امام شافعی کی یہ ہے کہ محال علیہ کی رضا مندی ضروری نہیں ہے۔ ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ وہی حوالہ صحیح ہے جب محیل کا محال علیہ کے ذمہ اس مقدار دین ہو اور اپنے اس دین کے بدلہ میں اس پر لازم کر رہا ہے تو گویا خود وصول کرنے کے بجائے دوسرے کو اپنا قائم مقام بنا رہا ہے تو جیسے کسی کو وکیل بنانے میں اس کی رضامندی کی ضرورت نہیں ہے اسی طرح اس میں بھی اس کی رضامندی کی ضرورت نہیں ہوگی۔ اگر محال علیہ کے ذمہ محیل کا کوئی دین نہیں ہے اس وقت میں محال علیہ کی رضامندی بالاتفاق لازم و ضروری ہے۔ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ وہ محیل کا مدیون ہے لیکن محال کا مدیون نہیں ہے۔

اس لئے جب تک وہ اس دین کو اپنے ذمہ لازم نہیں کرے گا لازم نہ ہوگا اس لئے کہ وصول کرنے والے یکساں نہیں ہوتے، کوئی سختی کر نیوالا ہوتا ہے کوئی نرمی کر نیوالا ہوتا ہے۔

محال۔ حوالہ کی صحت کیلئے امام ابو حنیفہ کے یہاں اس کی بھی رضا مندی ضروری ہے یہی مذہب امام مالک اور امام شافعی کا بھی ہے۔ اور امام احمد کے یہاں محال کی رضا مندی لازم نہیں ہے بلکہ محال کو قبول کرنا لازم و ضروری ہے۔ امام احمد کا استدلال اسی حدیث سے ہے جس میں آپ نے قبول کرنے کا امر فرمایا ہے اور امر وجوب کیلئے آتا ہے اور اس لئے بھی کہ محیل کو اس بات کا حق ہے کہ وہ دین بذات خود ادا کرے یا اپنے کسی دکیل کے ذریعہ ادا کرے اور محال علیہ اس کا دکیل ہے۔ ائمہ ثلاثہ کی دلیل سمرہ بن جندب کی حدیث "علی الید ما اخذت حتی تودعی"

سے اخراج الترمذی و ابو داؤد و ابن ماجہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب تک وہ خود ادا نہ کرے اس کا دین ادا نہیں ہوگا اور دائن پر مدیون کا حق ہے اس کو منتقل کرنا بغیر اس کی اجازت کے صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ لوگ مختلف قسم کے ہوتے ہیں کوئی ٹال مٹول زیادہ کرتا ہے کوئی کم کرتا ہے کوئی نہیں کرتا ہے اس لئے دائن کے حق کی حفاظت کا تقاضہ ہے کہ اس کی رضا کو شرط قرار دیا جائے اگر بغیر اس کی رضا مندی کے اسکو لازم کر دیا جائے تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ محیل نے محال علیہ کے حوالہ کر دیا اور اسکو قبول کرنا ضروری ہوا پھر اس محال علیہ نے کسی اور کے حوالہ کر دیا تو اسکو قبول کرنا ضروری ہو اس طرح یہ سلسلہ چلتا رہے گا اس میں محال کا ضرر کھلا ہوا ہے اور کوئی حوالہ کسی مالدار پر کرتا ہے تو یہ حوالہ کرنا ٹال مٹول میں داخل نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے کہا جائے کہ ایسا حوالہ واجب القبول نہیں ہے یہ دلیل ہے اس بات کی کہ امر وجوب کیلئے نہیں ہے بلکہ استحباب کے لئے ہے۔ جب حوالہ صحیح ہو جائے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک محیل ہمیشہ کیلئے بری ہو گیا مگر احناف کے یہاں ہمیشہ کیلئے بری نہیں ہوگا بلکہ یہ برابرة مقید ہے عدم توی کے ساتھ۔ توی کی صورت میں محال پھر محیل سے رجوع کرے گا۔

حوالہ کی دو قسم ہے۔ حوالہ مقیدہ، حوالہ مطلقہ۔ حوالہ مقیدہ میں محیل کا محال علیہ پر دین ہوتا ہے اور محیل اس دین کے بدلہ میں اپنے یا اس عین سے اپنے دین کی ادائیگی کا حوالہ کرتا ہے۔ اور حوالہ مطلقہ میں مطلقاً اس کے ذمہ لازم کرتا ہے اور وہ اپنے مال خاص سے ادا کرتا ہے چاہے محیل کا مدیون ہو یا نہ ہو مگر دونوں صورتوں میں اس دین کا محال علیہ کے ذمہ منتقل ہونا اس درجہ نہیں ہوتا ہے کہ اب محیل کی طرف کسی صورت میں نہ لوٹ سکے بلکہ توی

کی صورت میں لوٹ کر آئے گا۔

ہنڈی کی حقیقت موجودہ زمانہ میں مہاجن کے ذمہ کوئی رقم واجب الادا ہوتی ہے اور وہ رقم کے بجائے ایک کاغذ دیتا ہے جس میں اس مقدار دین کا اقرار ہوتا ہے اور اس کے ساتھ اس بات کا بھی اظہار ہوتا ہے جو کوئی اس کاغذ کو میرے پاس لائے گا اس کو یہ رقم ادا کی جائے گی۔ ہنڈی کی دو قسم ہے۔ ایک درستی ہنڈی جسکی فی الفور ادائیگی واجب ہوتی ہے، اور دوسری ہنڈی میعادی ہوتی ہے جس میں وہ رقم اسوقت مقررہ پر واجب الادا ہوتی ہے۔ دوسرا شخص کوئی سامان خرید کر اس کے ثمن کے بجائے اس ہنڈی کو دیتا ہے دوسرا اسکو قبول کر لیتا ہے یہ معاملہ حقیقت میں حوالہ ہے۔ اور ہنڈی اس حوالہ کی سند ہے، ہنڈی جاری کرنیوالا مہاجن محال علیہ ہے اور خریدار مجمل ہے اور فروخت کرنے والا محال ہے تینوں کی رضامندی پائی گئی اسلئے یہ حوالہ صحیح ہوا۔

چک ہنڈی اور حوالہ کے قبیل سے نہیں ہے اسلئے کہ چک کاٹنے والے کا مقصد یہ ہے کہ میرا روپیہ اس بینک میں موجود ہے جس بینک کا میں نے چک کاٹا ہے آپ وہاں سے وصول کر لیں اور بینک اس کا وکیل ہے اگر اس کا بینک میں روپیہ ہے تو بینک وکیل ہونیکسی وجہ سے آپ کو دیتا ہے اگر اس کا روپیہ بینک میں موجود نہیں ہے تو اسکو رد کر دیتا ہے۔

بینک کے نوٹ کی حقیقت متقدمین فقہاء کے زمانہ میں نوٹ کا رواج نہیں تھا اس لئے اس سلسلہ میں متقدمین فقہاء کا کوئی قول نہیں

نقل کیا جاسکتا ہے۔ جب مسلم ملکوں میں نوٹ کا رواج ہوا تو علماء نے نوٹ کی حقیقت پر غور کرنا شروع کیا تاکہ اس کی ایک حقیقت متعین کر کے زکوٰۃ بیع کے احکام خاص طور سے اس کے ذریعہ چاندی سونے کے لین دین کے معاملہ کو واضح کیا جاسکے لیکن اس کی حقیقت کو متعین کرنے میں علماء کا باہم اختلاف ہو گیا۔

پہلا نظریہ اس کی حقیقت حوالہ ہے اور یہ کاغذی نوٹ اس حوالہ کی رسید اور سند ہے اسلئے کہ ہر نوٹ پر دستخط کے ساتھ یہ تحریر ہے کہ جو کوئی بھی اس نوٹ کو لاکر اس کی قیمت کا مطالبہ کرے گا تو اس کے دینے کے ہم ذمہ دار ہیں۔ اسی طرح اس میں یہ بھی لکھا ہوا رہتا ہے کہ جب بھی حکومت کی طرف سے اس کے لین دین کو ممنوع قرار دیا جائے گا تو اس کی قیمت دینے کی ضمانت ہوگی

اور یہ بھی واضح بات ہے کہ خود نوٹ اور اس کے کاغذ کی کوئی ذاتی قیمت نہیں ہے۔ ایک کا نوٹ اسی طرح دو، پانچ، دس، پچاس کے کاغذ میں جو تفاوت ہے وہ تفاوت لایعابہ کے درجہ میں ہے یہ خود دلیل ہے کہ اعتبار اس کے اندر لکھی ہوئی قیمت کا ہے نیز اس میں ضمانت کالیا جانا اور عند الطلب سونے چاندی کی شکل میں دیئے جانے کو تحریر کرنا یہ سب دلیل ہے اس بات کی کہ خود نوٹ مال نہیں ہے بلکہ حکومت جو اس نوٹ کو جاری کرنے والی ہے اس مقدار میں کو اپنے ذمہ دین رکھ کر بطور سزا اور رسید کے وہ نوٹ دیتی ہے لہذا نوٹ کے ذریعہ جو معاملہ ہو گا وہ حوالہ کے قبیل سے ہو گا اگر کوئی شخص کسی چیز کو خرید کر اس کے بدلہ میں نوٹ دیتا ہے اور بیچنے والا اسکو لیتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مشتری اپنے دین کو اس نوٹ جاری کر نیوالے کے اوپر محمول کرتا ہے اور اس شخص کی جانب سے اپنے ذمہ دین لینے کی رضامندی کے طور پر سند کے طریقہ پر یہ نوٹ دیتا ہے گویا یہ نوٹ ہنڈی کے قبیل سے ہے۔

اس نظریہ کے نتائج | دائرہ نوٹ کے ذریعہ بیع سلم کرنا صحیح نہ ہو گا۔ کیونکہ تمام اہل علم کے یہاں مجلس میں راس المال پر قبضہ کرنا ضروری ہے اور جب نوٹ کو

حوالہ کی سند قرار دیا گیا تو اس المال پر قبضہ نہیں ہوا (۲۱) سونے چاندی کو اس نوٹ سے خریدنا جائز نہ ہو گا کیونکہ بیع صرف میں مجلس میں قبضہ کرنا ضروری ہے اور یہ نوٹ سونے اور چاندی جو ذمہ میں باقی ہے اس کا حوالہ کیا گیا ہے اور یہ اس کی سند و رسید ہے (۲۲) نوٹ کی رقم سند ہونے کی بنیاد پر یہ دین ہو گا اور دین کے اندر دین قوی ہی کیوں نہ ہو قبضہ کرنے سے پہلے اس کی زکوٰۃ واجب الادا نہیں ہوتی ہے (۲۳) نوٹ کے ذریعہ کوئی زکوٰۃ ادا کرے گا تو زکوٰۃ پانے والا جب تک اس کے ذریعہ کوئی سامان نہ خریدے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی اس لئے کہ یہ خود مال نہیں ہے بلکہ مال کی رسید و سند ہے۔

دوسرے نظریہ | یہ نوٹ سامان و مال کے حکم میں ہے اس لئے کہ نوٹ کاغذ کا ایک ٹکڑا ہے اور کاغذ مال متقوم ہے۔ لوگوں کی رغبت کیوجہ سے مال کی جو تعریف

ہے "ما یبیل الیہ الطبع و یمن ادخارہ للحاجة" اس پر صادق ہے۔ سونے چاندی کی ذات سے بالکل مختلف ہے نہ یہ کیلی ہے نہ وزنی اور نہ مطعوم ہے۔

اس نظریہ کے نتائج | سونے چاندی کے علاوہ دیگر اموال جب وہ تجارت کی نیت سے لئے جائیں تو وہ مال نامی ہوتے ہیں اور ان پر زکوٰۃ واجب

ہوتی ہے جس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ جس کے پاس نوٹ ہو اس نے تجارت کیلئے نہیں رکھا ہے تو مثل دیگر سامان کے اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی (۲) جن لوگوں کے یہاں ربو کی علت قدر و جس سے قدر کے نہ پائے جائیگی وجہ سے زیادتی کمی کے ساتھ جائز ہوگا۔ دس کے نوٹ کو پندرہ سے اور پانچ کے نوٹ کو دس سے بیچنا صحیح ہوگا اور جن لوگوں کے یہاں ثمنیت اور مطعوم ہونا ہے ان کے یہاں نہ یہ ثمن ہے نہ مطعوم۔ اسلئے کمی زیادتی کے ساتھ اور ادھار بیچنا دونوں صحیح ہوگا۔

تیسرے نظریہ | نوٹ پیسوں کے حکم میں ہے۔

اس نظریہ کے نتائج | جن لوگوں کے یہاں علت ربو ثمنیت ہے اور ثمنیت کو سونے چاندی کے ساتھ خاص قرار دیتے ہیں ان لوگوں کے یہاں

جیسے ایک پیسہ کی بیع دو پیسہ سے صحیح ہے اسی طرح پانچ روپیہ کے نوٹ کو دس کے نوٹ سے بیچنا صحیح ہوگا۔ امام ابوحنیفہ کے یہاں ایک غیر معین پیسہ کو دو غیر معین پیسہ سے بیچا تو بیع الکالی بالکالی ہونے کے ساتھ ناجائز ہے لیکن ایک معین پیسہ کو دو معین پیسہ سے بیچا تو پیسہ معدودات کے قبیل سے ہے اس میں دست بدست کمی زیادتی کے ساتھ بیچنا جائز ہے اسی طرح متعین پانچ روپیہ کو متعین دس روپیہ سے بیچا جائے تو اس قول کے مطابق دست بدست ہو تو جائز ہے۔ البتہ امام محمد کے نزدیک پیسوں کی ثمنیت عاقدین کے اتفاق کر لینے سے باطل نہیں ہوتی ہے اس واسطے پیسوں کو کمی زیادتی کے ساتھ بیچنا جائز نہیں ہے تو نوٹ کو بھی کمی زیادتی کے ساتھ بیچنا جائز نہیں ہوگا۔

چوتھا نظریہ | یہ اصطلاحی ثمن ہے کہ اس کی ثمنیت عاقدین کے اتفاق کر لینے سے باطل نہیں ہوتی جیسا کہ پیسوں کے سلسلہ میں امام محمد کا قول ہے خاص طور سے جب حکومت

نے اسکو بطور ثمن جاری کیا اور بطور ثمن قبول کرنے پر مجبور کیا ہے لہذا یہ نوٹ نقد ہے۔ فی نفسہ ثمن ہے کسی چیز کے عوض و بدل میں نہیں ہے۔ نقد اس چیز کو کہا جاتا ہے جسکو تبادلہ کے واسطے سے عام طور پر قبول کر لیا جائے۔ نوٹ کی ایجاد اور اس کا رواج و شیوع مختلف مراحل سے گذرا ہے۔ ابتداءً اعتماد و اطمینان پیدا کرنے کے لئے نوٹوں کے اوپر عند الطلب ادائیگی کا وعدہ اور اس پر دستخط کئے گئے تھے، اب جب اعتماد و اطمینان پیدا ہو گیا تو قانونی طور سے اب عند الطلب اس پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے اگرچہ اب بھی دستخط موجود رہتے ہیں مگر یہ گذشتہ بات کی یادگار اور نقل کے طور پر ہے اب تو حکومت کے یہاں یہ بھی اب کوئی عام ضابطہ نہیں رہا کہ اعتماد و اطمینان پیدا کرنے کے لئے جس مقدار میں نوٹ جاری کئے گئے ہیں اس مقدار میں سونا چاندی موجود

ہو بلکہ زمین جائیداد اور دیگر اموال تجارت بھی ہو کرتے ہیں بلکہ بعض مرتبہ ضمانت کی چیزوں کا ہونا بھی ضروری نہیں ہوتا ہے اپنے اپنے اقتصادی احوال کے مطابق کوئی پچھتر فیصد کوئی اس سے کم کوئی اس سے زیادہ زر ضمانت کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ الغرض اعتماد و اطمینان پیدا کرنے میں حکومت کے اعتماد پیدا کرنے کو بھی دخل ہے لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ حکومت کے اعتماد دلانے سے اعتماد پیدا ہو بھی جائے۔

اس نظریہ کے نتائج

۱) ان نوٹوں کا تبادلہ کمی بیشی کے ساتھ جائز نہ ہو گا بلکہ مساوات ضروری ہوگی اور اس مماثلت کا اعتبار ہوگا جو عدد نوٹ پر لکھے ہوئے ہوں۔ اسی طرح ادھار بھی صحیح نہیں ہوگا۔ مگر مولانا فتح محمد صاحب نے عطر ہدایہ میں ذکر کیا ہے کہ جب نوٹ کو نوٹ سے بدل جائے تو مساوات با اعتبار قیمت شرط ہے اور تقابض لازم نہیں ہے باعتبار اصل صورت کے کہ نہ وزنی ہے نہ کیلی ہے (۲) اس سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی (۳) ادبیع سلم بھی جائز ہوگی (۴) سونے یا چاندی کے نہاب کے برابر کسی کے پاس نوٹ ہوں تو ان پر زکوٰۃ واجب ہوگی (۵) ایک جنس کے نوٹ کو دوسری جنس کے نوٹ سے کمی زیادتی کے ساتھ نقد ادھار بیچنا جائز ہوگا، ایک ملک کے نوٹ ایک جنس کے شمار ہوں گے، دوسرے ملک کے نوٹ جنس آخر سے شمار ہوں گے۔ لہذا ہندوستانی نوٹ سعودی نوٹ کے جنس سے نہیں ہیں اسلئے ہندوستانی نوٹ کو پاکستانی یا سعودی نوٹ سے کمی زیادتی کے ساتھ بیچنا جائز ہوگا حکومتوں نے باہم اپنے نوٹ کی قیمت مقرر کر رکھی ہے حکومتوں کا باہم تبادلہ انھیں مقرر کردہ قیمت کے مطابق ہوتا ہے۔ ان مقرر کردہ قیمت کی خلاف ورزی قانون وقت کی خلاف ورزی ہے اس قانون کی بلار عایت کئے ہوئے اپنے طور پر کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کرنا جائز ہوگا اس طرح کے تبادلہ کو موجودہ زمانہ میں بلیک کہا جاتا ہے اس بلیک کو عوارض کی بنا پر منع کیا جاسکتا ہے۔ یہی آخری نظریہ تقریباً سبھی لوگوں کے یہاں اب قابل قبول ہو گیا ہے، سب سے پہلے اس نظریہ کو مولانا عبدالحی صاحب فرنگی علی نے اور ان کے شاگرد مولینا فتح محمد صاحب نے عطر ہدایہ میں اختیار کیا۔

شامی ص ۱۸۳ باع فلو ساً بمثلها اوبدراہم اوبذناذیر فان نقدا احدہما جائز و ان تفرق بلا قبض احدہما لم یجزء اس کے تحت شامی نے نقل کیا ہے کہ اصل کی روایت کے مطابق قبضہ ایک جانب ہو جائے تو کافی ہے۔ اور جامع صغیر کی روایت کے مطابق جانین سے قبضہ ضروری ہے اور بدائع صنائع میں کرنجی سے نقل کیا ہے کہ ایک جانب سے قبضہ کافی ہے

اس لئے کہ بیع صرف نہیں ہے، شروح مختصر طحاوی سے نقل کیا ہے کہ جانین سے قبضہ ضروری ہے اور یہ اس لئے نہیں ہے کہ بیع صرف ہے بلکہ بار النسیۃ لازم آنیکی وجہ سے ہے اور اسکو صحیح قرار دیا ہے۔ الغرض مسئلہ مختلف فیہ ہے، حاجت و ضرورت کی بنا پر گنجائش ہو سکتی ہے۔

بَابُ تَحْرِيمِ بَيْعِ فَضْلِ الْمَاءِ الَّذِي يَكُونُ بِالْفَلَاحِ وَتَحْرِيمِ بَيْعِ ضَرْبِ الْفَحْلِ

نَهَى عَنْ بَيْعِ فَضْلِ الْمَاءِ -

حدیث جابر و ابو ہریرہ

پانی تین قسم کا ہے، دا، سمندروں اور بڑے بڑے دریاؤں کا پانی اس میں سب لوگ شریک ہیں ہر شخص کو اس سے نفع اٹھانے کا حق ہے۔ جیسے آفتاب ماہتاب ہو اسے سب کو اٹھانے کا حق ہے ہر طرح کی ضرورت پوری کرنے کا حق ہے پینا، جانوروں کو پلانا، کھیتوں کو سینچنا، اسی طرح اس میں پن چکی لگانا بشطیکہ عام لوگوں کا اس سے ضرر نہ ہو، لوگوں نے اپنے طور پر نہ کھودی ہو، کنواں بنوایا ہو اس میں جو پانی ہے تو کنواں اور تالاب کا آدمی مالک ہے اور اس پانی کا دوسروں سے زیادہ حقدار ہے۔ عام لوگوں کو اس سے خود پانی پینے اور جانوروں کو پانی پلانے کا حق ہے اور اس پانی کا کنوئیں والا مالک ہے یا نہیں؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے امام نووی فرماتے ہیں کہ ہمارے یہاں صحیح مذہب یہ ہے کہ وہ شخص اس پانی کا مالک ہے اور بعض اصحاب فرماتے ہیں کہ وہ اس کا مالک نہیں ہے۔ علماء حنفیہ کے یہاں بھی دو روایت ہے۔ ظاہر مذہب یہ ہے کہ وہ اس پانی کا مالک نہیں ہے اور غیر ظاہر روایت میں یہ ہے کہ وہ آدمی اس پانی کا مالک ہے۔ جب مالک ہے تو اس کا بیچنا صحیح ہوگا بشطیکہ اس کی مقدار معلوم ہو۔ البتہ لوگوں کو پینے اور جانوروں کو پلانے سے منع نہیں کر سکتا ہے (۳) وہ پانی جس کو باقاعدہ اپنے کسی برتن میں محفوظ کر لیا ہے بالاتفاق ائمہ اربعہ کے آدمی اس پانی کا مالک ہو جاتا ہے اور اس کا بیچنا جائز ہے۔ البتہ بلا عوض کے پانی دے دینا مستحب ہے لیکن مالک کو ایسے پانی دینے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے مگر جب لوگوں کو ضرورت ہو پیاس سے مرنے کا اندیشہ ہو ایسی صورت میں دینا لازم و واجب ہے، اگر نہ دے تو قتال کرنا جائز ہے مگر یہ اس وقت ہے کہ مالک کی ضرورت سے فاضل ہو اس کو اپنی جان بچانے کیلئے کافی ہو ورنہ اس کو مالک کیلئے چھوڑ دینا ضروری ہے جیسے جنگ وغیرہ کی لکڑیاں جب آدمی قبضہ کرے تو اس کا مالک ہو جاتا ہے بیچنا جائز ہو جاتا ہے اسی طرح جو پانی برتن میں محفوظ کر لیتا ہے اس کا مالک ہو جاتا ہے بیچنا جائز ہوگا اور نبی کریم کی

حدیث "مَنْ بَاعَ بِعِضِ الْمَاءِ" یا "مَنْ بَاعَ بِعِضِ الْمَاءِ" اور نبی کریم علیہ السلام کی حدیث المسلمون شرکاء فی ثلثۃ فی الماء والظلم والنار" یہ محمول ہے اس دوسری حدیث پر جس میں آپ نے فرمایا "لا یمنع فضل الماء لیمنع به الکلاء" کہ جنگل وغیرہ کے اندر جو کنواں کھودے تو آدمی اس زمین کا مالک ہو جاتا ہے اور پانی کا بھی مقدار ہو جاتا ہے مگر لوگوں کو پینے اور جانوروں کو پلانے سے روکنے کا حق نہیں ہے اور فاضل پانی کو پینے اور جانوروں کو پلانے کیلئے بیچنا جائز نہیں ہے۔

یہ سچا اس کو محمول کیا جائیگا سمندر اور بڑے بڑے دریاؤں کے پانی پر جو کسی کی ملکیت میں نہیں ہیں الحاصل جو لوگ کنویں اور تالاب وغیرہ کے پانی کو اس کے مالک کی ملکیت نہیں قرار دیتے ہیں بلکہ صرف دوسروں سے زیادہ مقدار بتلاتے ہیں اس حدیث کو اس کے پانی کے بیچنے پر محمول کیجئے اور جس پانی کو برتن وغیرہ میں محفوظ کر لیا گیا ہو یا پانی وغیرہ جمع کرنے کیلئے جو ٹنکی بنائی گئی ہے وہ محرز اور مقبوض ہو گیا ہے اس کا بیچنا جائز ہے جس طرح سے گھاس میں سب لوگ شریک ہونیکے باوجود اگر اس کو کاٹ لیا جائے اور قبضہ میں کر لیا جائے تو بیچنا جائز ہے۔

لیمنع به الکلاء یا لینباع به الکلاء۔ یہ لام عاقبت اور انجام کیلئے ہے۔ جنگل میں جو کنواں وغیرہ رہتا ہے اس کے آس پاس کی گھاس کو چرانے کیلئے چرواہے اپنی بکریاں لے جاتے ہیں ان بکریوں کو ضرورت ہوگی کہ چرنے کے بعد پانی پئیں جسکی وجہ سے وہ لوگ دباں نہیں چرائیں گے اس طرح سے وہ گھاس اس کے لئے محفوظ ہوگی اور اس کا ذریعہ ان بکریوں کو پانی پینے سے منع کرنا ہوا۔ اور جب لام عاقبت کیلئے ہے تو اس نیت سے کرے یا دوسری نیت سے دونوں صورتوں میں ممانعت ہوگی اور اس سے یہ بات بھی ثابت ہوئی کہ خود آدمی اور جانوروں کے پینے سے روکنے کی ممانعت ہے کھیتی سینچنے کی ممانعت اس میں داخل نہیں ہے۔

حدیث جابر :- عن بیع ضراب الجممل۔ اونٹ کو جفتی کیلئے کرایہ پر دینا۔

ضراب: ضراب الفحل اذ ارکبھا للوقاع۔ اس میں معقود علیہ نفس ضراب ہی ہے اور ضراب پر مالک کو قدرت نہیں اسلئے کہ وہ فحل کے نشاط و رغبت پر مبنی ہے جب منفعت ایسی ہو جس کا وصول کرنا ممکن نہ ہو تو اجارہ صحیح نہیں ہوتا یہی مذہب ائمہ ثلاثہ کا ہے۔ امام مالک کے یہاں اس کا اجارہ جائز ہے اس لئے کہ ان کے یہاں مدینہ میں اس کا رواج تھا۔ جمہور علماء ممانعت کے لئے اسی حدیث کو پیش کرتے ہیں اور اہل مدینہ کے رواج کو کرامت و بدیہ پر محمول کرتے ہیں اجارہ پر محمول نہیں کرتے ہیں۔ انس بن مالک کی حدیث جس کو ترمذی و نسائی نے نقل

کیا ہے کہ بھوکلاب کے ایک آدمی نے عب نخل کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے منع فرمایا تو اس نے کہا "انا نطرق الفحل فنكلم فرخص له في الكرامة" اجرت عقد میں مشروط ہوتی ہے اور کرامت بدیہ اور تحفہ کے طور پر ہے جس میں احسان کا بدلہ احسان ہوتا ہے۔
وَعَنْ بَيْعِ الْأَرْضِ لِتَحْرِثِ: زمین کو مضاربت پر دینا۔ اسکی بحث پہلے گزر چکی ہے۔ الْكَلَاءُ بَمَزَّةٍ مَقْصُورَةٌ كَسَا سَخَّكَ هُوَ يَأْتِرُ۔

بَابُ تَحْرِيمِ ثَمَنِ الْكَلْبِ

ابو مسعود انصاری کی حدیث | نَحَى عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ۔ اور رافع کی حدیث میں شَرُّ الْكَلْبِ ثَمَنُ الْكَلْبِ۔ اور دوسری روایت میں ثَمَنُ الْكَلْبِ

خَبِيثٌ اور جابر کی روایت میں زَجَرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكِ بِه۔
ثمن کلب سے مانعت اور اس کا بدترین کمانی اور خبیث ہونا اس کی خرید و فروخت کے حرام ہونے پر دلالت کرتا ہے جس کی وجہ سے امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک کسی طرح کے کتے کی بیع صحیح نہیں ہے معلوم ہو یا غیر معلوم ہو۔ اور امام ابو حنیفہ کے یہاں جن کتوں کے پالنے کی شریعت نے اجازت دی ہے اس کی بیع صحیح ہے پھر مشائخ نے تعمیم کرتے ہوئے کہا کہ دیوانہ کتے کے علاوہ ہر طرح کے کتے کی بیع صحیح ہے فی اسحال معلوم ہو یا معلوم نہ ہو اس لئے کہ جس سے نفع اٹھانا جائز ہے اس کا بیچنا بھی جائز ہے۔ امام مالک کے اقوال مختلف ہیں۔ ایک قول امام شافعی اور امام احمد کے مطابق ہے، دوسرا قول امام ابو حنیفہ کے مطابق ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ کلب مازون کی بیع جائز اور کلب غیر مازون کی بیع ناجائز ہے۔ امام شافعی اور امام احمد کا استدلال اسی طرح کی حدیثوں سے ہے جس میں نہی کا لفظ ہے یا خبیث یا سحت کا لفظ ہے۔ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ ابتداء میں ہر طرح کے کتوں کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا تھا جیسا آگے ابن عمر وغیرہ کی روایتوں میں آ رہا ہے۔ اس کے بعد کچھ مخصوص قسم کے کتوں کو پالنے کی اجازت دی گئی تو اس طرح کے کتوں کی خرید و فروخت کی بھی اجازت ہوئی۔ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ ثمن کلب سے مانعت کی روایت اس وقت کی ہے جب ہر طرح کے کتوں کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا تھا، اس کے بعد مخصوص طرح کے کتوں کے پالنے کی اجازت دی گئی تو اس سے نفع اٹھانا جائز ہوا جیسے گدھا۔ کہ اس سے نفع اٹھانا جائز اس کا گوشت کھانا حرام ہے۔ تو جن کتوں سے نفع اٹھانا جائز ہوگا اسکی

بیع جائز ہوگی اور اس کی دلیل جابر بن عبد اللہ کی حدیث "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
 نہی عن ثمن الکلب والسنور الا صلب صید۔" اخرجہ النسائی وقال هذا منکر لم یکن یکرہ
 کیونکہ امام نسائی نے نہیں بیان کی، اس کے تمام رواۃ ثقات ہیں اور اس کا متابعی بھی پایا جاتا ہے
 تابع علی حجاج الہیثم بن جمیل عن حماد و تابع علی حماد الحسن بن جعفر عن ابی الزبیر
 والذین مروہ موقوف الیس بما قض لان زیادۃ الثمنہ معتبرۃ۔

ایک دوسری روایت حضرت ابو ہریرہ کی مرفوعاً ہے نہی عن بیع الکلب الا کلب صید او
 ماشیۃ "اخرجہ الترمذی قال لا یصح من هذا الوجه ابوہزم تکلم فیہ شعبۃ۔ لیکن
 ابوہزم اس روایت کے نقل کرنے میں منفرد نہیں ہیں بلکہ انکا بھی متابعی پایا جاتا ہے۔ ابوالمہزم
 تابع علیہ الولید والمثنی عن عطاء عن ابی ہریرۃ۔ اور ابن عباس کی روایت بسند ابوحنیفہ
 مرفوعاً۔ "رخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثمن الکلب للصد وسندہ جید۔ اور حضرت
 عثمان نے ایک شخص پر کتے کی قیمت کو بطور تاوان لازم کیا تھا اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص نے
 ایک شخص پر جس نے شکاری کتا قتل کر دیا تھا چالیس درہم لازم کیا۔ اسی لئے امام محمد نے کتاب الحجج
 میں کہا قال ابوحنیفۃ لا بأس بثلثین کلب الصد ولا بأس ببیعہ اور مشائخ نے اسی کے ساتھ
 ان کتوں کو بھی داخل کیا جن سے نفع اٹھانے کی اجازت ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ لفظ نہی تحریم
 کیلئے نص نہیں ہے، نہی جو تحریم کیلئے نص ہے وہ قول القائل لغيرہ علی سبیل الاستعلاء "لا تفعل"
 ہے۔ یہی حال خبیث اور شر الکلب کا بھی ہے۔ اس لئے کہ اپنے کلب انجام کو بھی شر الکلب فرمایا ہے
 جو بالاتفاق ائمہ اربعہ جائز ہے اور نہی کو حرمت کے بجائے دنارۃ پر محمول کیا جاتا ہے ایسے کمانی کے
 طریقے جس سے عار لازم ہو۔ اسی طرح سے یہاں پر بھی ثمن کلب کی ممانعت کو محمول کیا جائے۔
 نیز نبی کریم علیہ السلام نے ثمن کلب کے ساتھ ثمن سنور کو شامل کرتے ہوئے زجر فرمایا ہے اور
 ثمن سنور بالاتفاق جائز ہے اور یہ زجر تنزیہ کے طور پر ہے اور مکرم اخلاق پر ابھارنے کے قبل سے ہے
 ہہو البغی۔ یعنی فعل کے وزن پر ہے باغیہ کے معنی میں، زانیہ۔ مہر سے مراد یہاں پر زنا کی
 اجرت ہے۔ تشبیہ کے طور پر اسکو مہر کہا گیا ہے۔ اجارہ کے اندر منفعت کو شرعاً مباح ہونا ضروری
 ہے۔ اگر منفعت مباح نہیں ہے تو وہ اجارہ باطل ہے۔ اسی لئے فقہاء کے یہاں ضابطہ ہے۔
 "الاستیجار علی المعصیۃ لا یجوز" امام ابوحنیفہ نے کہا کہ الاستمتاع یا تمکن وغیرہ کے الفاظ جو
 نکاح متع میں استعمال ہوتے ہیں یہ مہر یعنی کے قبیل سے نہیں ہیں اس لئے اس کے اوپر حد

نہیں ہوگی بلکہ تعزیر ہوگی اور اجرت حلال ہوگی اگرچہ سبب حرام ہے اور اگر ایسے الفاظ استعمال کئے جو نکاح منوع کے اندر نہیں پورے جاتے ہیں تو وہ صراحۃً زنا ہے اس پر حد واجب ہوگی۔ اجرت عورت کیلئے جائز نہیں ہوگی۔

حلوان الکاهن :- کاہن کو کہانت پر جو اجرت دی جائے اسکو حلوان کہا جاتا ہے۔ ممکن ہے کہ پہلے حلوان وغیرہ کوئی چیز دی جاتی رہی ہو پھر اس کے ہر عوض پر حلوان کا اطلاق ہونے لگا ہو یا شیرینی سے تشبیہ دیتے ہوئے اس پر حلوان کا اطلاق کیا گیا ہے کہ وہ اجرت اسکو بلا کلفت و مشقت کے حاصل ہو رہی ہے۔ جو منفعت شرعاً مباح نہیں ہے اس کا اجارہ صحیح نہیں ہے کہانت ناجائز ہے اسلئے اسکی اجرت بھی ناجائز ہے۔ کاہن ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جو غیب دانی کا دعویٰ کرتے ہیں اور ہونیوالی باتوں کو بتلاتے ہیں اور اس کے مدعی ہوتے ہیں۔ اور عزرائل ان لوگوں کو کہا جاتا تھا جو گذری ہوئی چیزوں کے جاننے کا دعویٰ کرتے تھے جیسے کوئی چیز چوری چلی گئی ہے، کوئی چیز گم ہوگئی ہے اور منجم جو تاروں کو دیکھ کر حالات کے بتلانے کے مدعی ہیں لیکن کبھی کبھی کاہن کا اطلاق ان تینوں پر ہوتا ہے اور یہاں پر یہ تینوں مراد ہیں البتہ کبھی کبھی کاہن کا اطلاق طیب اور ڈاکٹر پر بھی ہوتا ہے۔ یہاں پر کاہن سے مراد طیب و ڈاکٹر نہیں ہیں۔

کسب الحجام خبیث :- اس کی بحث آگے آرہی ہے۔

بَابُ الْأَمْرِ بِقَتْلِ الْكَلَابِ

ایک مرتبہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے آنے کا وعدہ فرمایا تھا مگر تاخیر ہوگئی اس لئے کہ آپ کے تخت کے نیچے کتے کا بچہ تھا۔ حضرت جبرئیل کی تاخیر آپ پر بہت شاق گذری پھر یکایک آپ کا ذہن اس کتے کی طرف گیا۔ آپ نے کتے کو باہر کیا اور جگہ کو صاف کیا۔ جب کتا وہاں سے چلا گیا تو حضرت جبرئیل علیہ السلام تشریف لائے۔ آپ نے تاخیر کی وجہ پوچھی تو حضرت جبرئیل علیہ السلام نے کتے کے مکان کے اندر ہونے کو بتلایا اس کے بعد آپ نے کتوں کے قتل کرنے کا حکم دیا۔ صحابہ کرام کتوں کو قتل کرنے لگے یہاں تک کہ خانہ بدوشوں کی عورتیں بھی کتے کو ساتھ میں لاتیں تو اس کو بھی قتل کر دیا جاتا۔ حَتَّىٰ أَذَابَ الْكَلْبَ الْمَرِيَّةَ۔ یتیم کے ضمہ راز کے فتح اور یار کی تشدید کے ساتھ مرآة کی تصنیف ہے۔ پھر اس کے بعد آپ نے عام کتوں کے قتل کرنے سے منع فرمایا اور فرمایا مَا بِالْهَرِّ وَالْكَلابِ یعنی لوگوں کو انھیں قتل نہیں کرنا چاہئے اور فرمایا عَلَيْكُمْ بِالْأَسْوَدِ

ذی النقطین فائے شیطان، بہیم کے معنی خالص کے ہیں۔ نقطین، دو نقطے چمکدار جو اس کی آنکھوں کے اوپر ہوتے ہیں۔ فانہ شیطان۔ کتوں کی جنس سے نکالنا مقصود نہیں ہے بلکہ اسکے حکم کو بیان کیا ہے۔ امام احرمین فرماتے ہیں کہ ابتدائے ہر طرح کے کتوں کو قتل کرنے کا حکم دیا پھر اسکو ممنوع کر کے کالے کتے کے قتل کرنیکی اجازت باقی رکھی گئی پھر ہر طرح کے کتے جن سے کوئی ضرر نہیں ہے اس کے قتل سے منع کر دیا گیا چاہے کالا یا غیر کالا۔ اور کتوں کو شکار اور بکریوں

کی حفاظت کیلئے پالنے کی اجازت دی گئی۔ شترخص فی کلب الصيد وکلب الغنم اور عبداللہ بن مغفل کی ایک روایت میں وہرخص فی کلب الصيد والغنم والنزاع ہے اسی طرح ابوہریرہ کی روایت میں الاکلب حدیث ہے اور سفیان بن ابی زہیر کی روایت میں بھی کلب نذاع کا استثناء ہے۔ اور جب ابن عمر سے کہا گیا کہ ابوہریرہ اوکلب نذاع کا اضافہ کرتے ہیں تو ابن عمر نے کہا ان لابی ہدیرة زرعاً اس سے ابن عمر کا مقصد روایت کی تضعیف اور شک کا اظہار نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ کھیتی والے تھے اس لئے اسکے مسئلہ سے زیادہ واقف ہیں اسلئے کہ مبتلیٰ بہ کو غیر مبتلیٰ بہ سے زیادہ ہی احکام حاصل کرنا چاہتے رہا ابن عمر کی بعض روایت میں جو الاکلب نذاع کا اضافہ موجود ہے تو کہا جلتے گا کہ جب انھوں نے ابوہریرہ سے سنا تو ان کو یقین ہو گیا کہ یہ نبی کریم علیہ السلام کا فرمان ہے تو اپنی اس حدیث میں اضافہ کر لیا۔ بلا ضرورت کتابالنا ممنوع ہے اور ان تینوں ضرورتوں کیلئے پالنے کی اجازت منصوص ہے باقی عمدہ وغیرہ کی حفاظت کیلئے فقہار نے اسی پر قیاس کیا ہے۔

الاکلب ضار۔ ضاری، ضاریا۔ کلباً ضاریا اس کی ترکیب واضح ہے اور کلب ضاری اور ضار مضار مضاف الیہ ہے موصوف کی اضافت اپنی صفت کی طرف جیسے ماہ البارد۔ اور ضاری، یار کے ساتھ۔ اسم منقوص میں الف لام نہ ہو تو بھی جائز ہے۔ البتہ مشہور اس کو حذف کرنا ہے۔ کلب ضاریتہ یہ کلب ذی کلاب ضاریتہ کے معنی میں ہے

نقص من عمدہ کل یوم قیراطان۔ ابن عمر کی بعض روایتوں میں قیراطان ہے اور بعض روایتوں میں قیراط ہے اسی طرح سے ابوہریرہ کی بعض روایتوں میں قیراطان اور بعض میں قیراط ہے۔ اس تفاوت کی وجہ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ شہر اور دیہات کا فرق ہے کہ شہری کتوں سے دو قیراط کی کمی ہوگی اور دیہاتی کتوں سے ایک قیراط کی کمی ہوگی، بعض لوگوں نے کہا کہ مدینہ کے کتوں سے دو قیراط کی اور مدینہ کے علاوہ کے کتوں سے ایک قیراط کی کمی ہوگی، اعتبار زیادتی کا ہوگا

اس لئے کہ اس نے یاد رکھا ہے اس چیز کو جس کو دوسرے نے یاد نہیں رکھا اس لئے ثقہ کی زیادتی کا اعتبار ہوتا ہے، ۴۳، ابتداء میں ایک قیراط کی بات تھی پھر نفرت بڑھانے کیلئے دو قیراط کا حکم ہوا جس نے جیسا سا ویسا بیان کیا۔

باب حلُّ اجْرَةِ الْحَجَّامَةِ

اس کے پہلے رافع کی حدیث میں "شئُ الكسبِ كسبِ الحجَّامِ اور كسبُ الحجَّامِ خبيثٌ كالقفلِ كذِرْچكَا ہے۔ ان احادیث کی وجہ سے بعض علماء نے اسکو حرام قرار دیا ہے اور اسکو غلام کو کھلانا جائز قرار دیا ہے اور آزاد کو کھلانا حرام۔ اور حضرت جابر کی روایت میں آپ نے فرمایا "اعلقه الناضح" اور عیصہ کی روایت میں اس کے کسب منع فرمایا، جب زیادہ اصرار کیا تب کہا اعلقه ناضحتك او اطمعه ما قيقك، مگر ائمہ ثلاثہ اور یہی امام احمد کا بھی مذہب ہے کہ جائز ہے اور یہ مخالفت حرمت کی بنیاد پر نہیں ہے بلکہ دنارۃ کی بنیاد پر ہے جس سے عار لاحق ہوتا ہے۔ ابن عباس کی روایت میں ہے کہ آپ نے سنگھی لگوئی اور اس کی اجرت دی۔ اگر حرام ہوتا تو آپ اجرت نہ دیتے۔ اسی طرح حضرت جابر کی بھی روایت میں ہے جسکو ابو یعلیٰ نے نقل کیا ہے "لو كان حراماً لم يعطه" فقہ کا قاعدہ ہے ما حرم اخذ لا حرم اعطاه جن کا لینا حرام ہے دینا بھی حرام ہے جیسے ربوا، زنا، رشوت وغیرہ میں البتہ رشوت کو ضرورت کے طور پر بعض صورتوں میں جائز قرار دیا ہے۔ نبی کریم علیہ السلام کو اجرت دینے کی کوئی ضرورت نہیں تھی، چاہتے تو کہہ دیتے کہ تم بلا اجرت سنگھی لگاؤ بعد میں تم کو خوش کر دوں گا۔ یحییٰ بن سعید الانصاری فرماتے ہیں کہ برابر مسلمان حجامت کی اجرت کو صحیح سمجھتے رہے اور اس پر انکار نہیں کرتے تھے اور عیصہ وغیرہ کی روایت میں غلام اور جالوزوں کو کھلانے کی اجازت دی۔ اگر یہ کسب حرام ہوتا تو زمانہ آسنہ کیلئے منع فرما دیتے مگر زمانہ آسنہ کیلئے اجرت کی اجازت دی اور اس کا مصرف بیان کر دیا۔ پھر اگر حرام ہوتا تو اپنے غلام اور جالوز کو کھلانے کو نہ فرماتے کیونکہ ان پر خرچ کرنا اپنے اوپر خرچ کرنے کے حکم میں ہے۔

حجج النبى صلى الله عليه وسلم عبدُ لبني بياضة۔ انھیں کی کنیت ابو طليبه ہے۔ فوضوا عنه من خراجہ۔ خراج کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مالک اپنے غلام سے کہتا ہے کہ تم کھاؤ اور اپنی کمائی سے ماہانہ یا ہفتہ وار مجھ کو ایک مقدار معین دو، اسی مقدار معین کو خراج اور ضریبہ کہتے ہیں۔ افضل مات اودیتم بہ الحجامة :- اطباء کہتے ہیں کہ گرم ملکوں میں حجامت یعنی سنگھی مفید

ہے اور آدمہ مہینے کے بعد میں زیادہ مفید ہے اس لئے کہ اخلاط کا ہیجان اول اور آخر مہینوں میں نہیں ہوتا ہے مہینے کے اوسط میں ہوتا ہے اس لئے افضل مائدہ اویتم کا مطلب لہذا حجاز اور اس طرح کے گرم ملکوں کیلئے ہے کیونکہ ان کا خون پتلا ہوتا ہے بدن کے ظاہری حصہ کی طرف خون کا میلان ہوتا ہے۔ دوسری بات ادویہ کے باب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کی حقیقت یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کی اس قسم کی احادیث وحی کے قبیل سے ہیں یا عام تجربے کی باتیں ہیں؟ شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلویؒ حجۃ اللہ البالغہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ وہ امور جن کا تعلق تبلیغ رسالت سے ہے ”وما اتاکم الرسول فخذوا وما نہاکم عنہ فانتہوا“ کے قبیل سے ہیں۔ دوسرے وہ امور ہیں جو تبلیغ رسالت کے قبیل سے نہیں ہیں اسی کے بارے میں آپ نے فرمایا ”انما انا بشر اذ اذ امرکم بشئی من دینکم فخذوا واذ امرکم بشئی من رائی فانما انا بشر“ تاہم نخل کا قصہ اس میں آپ نے فرمایا ”انما ظننت ظنا ولا تو اخذونی بالظن ولكن اذ احدکم عن اللہ شیئا فخذوا“۔ شاہ صاحب نے اسی قبیل سے طب کو فرمایا ہے اور اسی قبیل سے ”علیکم بالادھم الاقرح“ کو بھی قرار دیا ہے اور فرمایا ”مستندہ التجربۃ“۔

باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والاصنام

ابو سعید خدری کی حدیث

ان الله يعترض بالخمر ولعل الله سينزل فيها امرا۔
 عرب میں شراب کا رواج تھا اس لئے ایک بہ ایک شراب کو حرام نہیں قرار دیا گیا بلکہ پہلے آیت اتری ”يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير و منافع للناس“ جس چیز میں نقصان زیادہ اور فائدہ کم ہو اس کو حلال باقی کیسے رکھا جاسکتا تھا۔ اس آیت میں خود اشارہ ہے کہ آگے اسکو حرام کو دیا جائیگا۔ پھر ایک خاص وقت میں شراب پینے کو منع کیا گیا ”لا تقربوا الصلوة وانتم مسكرين“ کی آیت نازل ہوئی۔ اس کے بعد پھر شراب کی حرمت نازل ہوئی۔ پہلی آیت کے نازل ہونے کے وقت میں آپ نے تقریر کی کہ اس کے بارے میں حکم اترنے والا ہے اس لئے جس کے پاس شراب ہو اسکو بیچ لے، نفع اٹھائے۔ اس کے بعد جب شراب کی حرمت نازل ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ جس کے پاس شراب ہے نہ پیئے نہ بیچے۔ تو لوگوں نے اس پر عمل کرتے ہوئے جس کے پاس شراب تھی انہوں نے اس کو مہیا دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ شریعت کا حکم نازل ہونے سے پہلے پہلے اس کے بارے میں کوئی تکلیفی حکم

نہیں ہے بلکہ مباح ہے۔ مَالِكًا مَعَدِّبَيْنَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا“ کی آیت بھی اسی پر دلالت کرتی ہے اور اس حدیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ نبی علیہ السلام مسلمانوں کے جہاں دین کے اعتبار سے خیر خواہ تھے اسی طرح دنیا کے اعتبار سے بھی خیر خواہ تھے۔ اسی لئے فرمایا کہ جب تک مباح ہے جلدی سے اس سے فائدہ اٹھا لو۔ بالاتفاق علماء کے شراب پینا حرام ہے اسی طرح اسکا پینا حرام ہے۔ کسی چیز کی بیع کے باطل ہونے کی علتوں میں سے ایک علت اس کا نجس ہونا بھی ہے امام شافعی کے یہاں معقود علیہ کا ظاہر ہونا ضروری ہے۔ اسی لئے شراب اور کتے کی بیع صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح ایسی ناپاک چیز جس کا پاک کرنا ممکن نہیں اس کا بھی پینا صحیح نہیں ہے۔ یہی مذہب امام مالک کا بھی ہے کہ بیع کو ظاہر ہونا چاہئے جس کی بیع جائز نہیں ہے۔ حنفیہ کے نزدیک بیع کیلئے مال مقوم ہونا ضروری ہے یعنی جس سے شرعاً نفع اٹھانا جائز ہے، شراب اور سور سے شرعاً نفع اٹھانا جائز نہیں ہے اسلئے اس کا پینا بھی صحیح نہیں ہے۔ عبداللہ بن عباس کی حدیث ”ان الذی حرّم شیءاً حرّم بیعہا“ اس میں بھی پینے کی مانعت کے ساتھ بیچنے کی مانعت کی تصریح ہے۔ حضرت عائشہ کی روایت میں جب ربانہ کی آیت نازل ہوئی تو آپ نے لوگوں کے سامنے پڑھا اور آپ نے شراب کی تجارت کی حرمت کو بھی ذکر کیا۔ شراب کی تحریم سورہ مائدہ میں ہے جو آیت ربو سے بہت پہلے نازل ہوئی ہے اس لئے کہ آیت ربوا ”آخر ما نزل“ کے قبیل سے ہے۔ جب شراب کی حرمت نازل ہوئی اسی وقت اسکی تجارت کی بھی حرمت نازل ہوئی تھی جیسا کہ حضرت ابو سعید خدری کی حدیث میں ہے۔ اس لئے کہا جائیگا کہ ربوا کی حرمت کے ساتھ تحریم خمر کی زیادہ سے زیادہ اشاعت کیلئے اس موقع پر بھی آپ نے اس تحریم خمر کو بھی ذکر کیا۔

خمر کی حقیقت

امام ابو حنیفہ کے یہاں خمر انگور کا کچا رس ہے، جب اس میں تیزی اور ابال آئے۔ یہ قلیل و کثیر حرام ہے جس سے نجاست غلیظہ کے ساتھ اور اس کا پینا جائز نہیں ہے اور اس کے پینے پر حد جاری کی جائے گی، اس سے نشہ ہو یا نہ ہو۔ اور معتد قول کی بنیاد پر دو ار کے طور پر بھی استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔ اور دوسری قسم شراب کی انگور کا رس جس کو پکادیا جائے یہاں تک کہ دوثلث سے کم ختم ہو جائے۔ اور تیسری قسم ”نقیع تمر“ اور چوتھی قسم ”نقیع زریب“ جب ان کے اندر تیزی اور جوش آجائے۔ یہ تینوں قسم کی شرابیں بھی حرام ہیں مگر ان کی حرمت خمر کی حرمت سے کمتر درجہ کی ہے اور نجس ہے مگر انکی بیع

جائز ہے کراہت کے ساتھ امام ابو حنیفہ کے یہاں۔ صاحبین کے یہاں اسکی بھی بیع جائز نہیں ہے لیکن فتویٰ امام صاحب کے قول پر ہے اور اس کے علاوہ دوسری چیزوں سے جو شراب تیار کی جائے حرام ہے۔ امام صاحب کے یہاں اتنی مقدار جس سے سُکرا جائے وہ ناجائز ہے اور ظاہر ہے اور امام محمد کے نزدیک انکا بھی پینا ناجائز ہے اور فتویٰ اسی پر ہے مگر بیع اور طہارت کے باب میں امام صاحب کے قول پر فتویٰ ہے جس کی بنا پر موجودہ زمانہ میں انگریزی دواؤں میں ان دواؤں کے اثر کو تیز اور پائیدار بنانے کے لئے الکحل اس میں استعمال کرتے ہیں اگر یہ الکحل انگور اور کھجور سے نہیں بنائے گئے ہیں تو دواؤں میں اس کو استعمال کرنا اور خریدنا سب صحیح ہوگا۔

حرم بیع الخمر والمیتة والمخزیر والاصنام :- شراب آدمی کی عقل کو فاسد کرتی ہے اور سورا اور مردار آدمی کے مزاج کو خراب کرتے ہیں اور اصنام آدمی کے دین کو برباد کرتے ہیں عقل اور دین کی حفاظت کیلئے اللہ اور اس کے رسول نے ان سب کو حرام قرار دیا۔

میتة جو اپنی طبعی موت مرا ہو۔ اس کے حرام ہونے کی وجہ دم مسفوح کا اس کے اندر جذب ہو جانا ہے، اس لئے بال، اون، ہڈی وغیرہ میتہ کے اندر داخل نہیں ہیں حضرت میمونہ کی مری ہوئی بکری کے بارے میں آپ نے فرمایا تھا کہ اس کی کھال سے فائدہ اٹھاؤ تو لوگوں نے کہا کیسے فائدہ اٹھایا جائے وہ تو مردہ ہے تو آپ نے فرمایا "انہا حرم لحمنا" اور آیت "ومن احوافہا وادبارہا واشعارہا اثاثا و متاعا الی حین" یہ بھی اس کے مباح الانتفاع ہونے پر دلالت ہے۔ اور حضرت انس کی حدیث جس کو بیہقی نے نقل کیا ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یمشط من عاج۔ اور عاج باغھی کے دانت کو کہتے ہیں۔ امام بخاری نے زہری سے تغلیقا نقل کیا ہے کہ سلف عظام فیل سے کنگھا کرتے تھے "ادکت ناسا من العلماء یمشطون بہا وید ہنون بہا" یہ مذہب جو ماقبل میں بیان کیا گیا ہے امام ابو حنیفہ اور امام مالک کا ہے۔ امام شافعی کے یہاں یہ سب اجزاء میتہ سے ہیں جو میتہ کا حکم ہے وہی انکا حکم ہے یہ سب ناپاک، ناقابل انتفاع اور ناقابل بیع ہیں۔ آدمی کی لاش بھی ناقابل بیع ہے مسلمان اپنی کرامت کی وجہ سے اور مشرک اس کے بارے میں ترمذی میں ابن عباس کی روایت ہے "ان المشرکین ارادوا ان یشروا جسد رجل من المشرکین فابی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یبیعہم" یہ واقعہ غزوہ خندق کا ہے۔ نوفل بن عبد اللہ

خندق کو پار کرنا چاہتا تھا تو مسلمانوں نے قتل کر دیا اس کی لاش کو وہ لوگ خریدنا چاہتے تھے تو حضور علیہ السلام نے فرمایا "لا حاجة لنا بجسدہ ولا بقمیہ" اور جس چیز کے اندر نجاست پڑ جائے تو اسکو کھانا جائز نہیں ہے البتہ اس سے دوسرا فائدہ اٹھانا اکثر علماء کے نزدیک صحیح ہے۔ ابو ہریرہ کی حدیث "سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن فارة وقعت فی سین فماتت قال ان کان جامداً فخذوها وما حولها ثم کلو ما بقی وان کان مائعا فلا تقربوها" منہ احمد کی ایک روایت میں "فلا تاکلوها" ہے۔ لہذا لا تقربوها سے مراد لا تاکلوها ہے۔ کھانا منع ہے دوسرا فائدہ منع نہیں ہے چنانچہ طحاوی نے اپنی سند سے بطریق عبدالواحد عن معمر عن الزہری عن ابن المسیب عن ابی ہریرہ نقل کیا ہے "انہ علیہ السلام سئل عن الفارة تقع فی السمن والودک قال استصبحوا بہا ولا تاکلوها" اسی طرح یہ مضمون ابن عمر سے مرفوعاً منقول ہے اور ابن عمر کا فتویٰ بھی یہی ہے۔ اور ایسی چیز جو نجاست پڑنے سے ناپاک ہوتی ہے اس کی بیع شوافع اور مالک کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان لوگوں کے یہاں بیع کے ممنوع ہونے کی ایک وجہ مبیع کا نجس ہونا بھی ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک بیع کے جائز و ناجائز ہونیکا مدار مبیع کی طہارت و نجاست نہیں ہے بلکہ اس کی منفعت کا مباح ہونا ہے جس سے منفعت جائز اس کا بیچنا جائز اور جس سے منفعت ناجائز اس کا بیچنا ناجائز ہے۔

والحنزید :- بالاتفاق علماء کے خنزیر اور اس کے سارے اجزاء سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے۔ اس لئے اس کی بیع بھی ناجائز ہے البتہ فقہار احناف نے کسی زمانہ میں "الضرورات تبیح المحذورات" کے قاعدہ سے سور کے بال کو جو تے میں سلانی کیلئے اس کے استعمال کی اجازت دیتے تھے اور چونکہ بے قیمت نہیں مل پاتا تھا جس سے اس کے خریدنے کو تو جائز قرار دیا تھا مگر مسلمان بائع کیلئے اس کی قیمت کو حرام قرار دیا تھا، بعد میں سور کے بال کا بدل دستیاب ہو گیا تو پھر اس کا استعمال بھی ناجائز ہو گیا۔

والاحدنام :- صنم اسکو کہتے ہیں جس میں تصویر ہو چاہے اس کا جسم ہو یا نہ ہو اور روشن اسے کہیں گے جس کا جتہ ہو لہذا کاغذ وغیرہ پر زنی ہوئی تصویریں اصنام میں داخل ہیں اگرچہ اوثان کے قبیل سے نہیں ہیں۔ اگر صنم کو عبادت کیلئے اور دیگر ناجائز اغراض کیلئے خریدا جائے تو بالاتفاق علماء کے اس کی بیع باطل ہے لیکن اگر اس کے ٹکڑوں سے دوسرا فائدہ اٹھانا ممکن ہو تو بعض علماء کے نزدیک اس کی بیع جائز ہے۔

فقیل یا رسول اللہ! آس آیت شحم المیتہ فانہ یطلی بہا ۱۱ فن ویدھن بہا الجلود ویتصم بہا الناس۔ میتہ کی چربی سے تین طرح کے نفع کو ذکر کیا گیا ہے قال لاہو حرام۔ حقو ضمیر کے مرجع کے اندر اختلاف ہے۔ اکثر شوافع بیع کی طرف لوٹاتے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس سے نفع اٹھانا جائز ہوگا مگر اس کا بیچنا صحیح نہ ہوگا اور علماء حنفیہ اور بیشتر علماء اس سے جو نفع اٹھانا مفہوم ہوتا ہے اس ارتفاع کی طرف ضمیر لوٹاتے ہیں۔ اور ابن ماجہ کی روایت "لاہو حرام" سے اسی کی تائید ہو رہی ہے اور اسی لئے بھی کہ ان لوگوں نے ارتفاع کی بات ذکر کی ہے اور انہیں افعال کی بابت دریافت کیا جس کا اپنے جواب دیا ہے لاہو حرام۔ جس کی وجہ سے مردار کی چربی سے کسی قسم کا فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہوگا۔ اور جو لوگ ضمیر کو بیع کی طرف لوٹاتے ہیں وہ لوگ کہتے ہیں پوچھنے والوں کی غرض میتہ سے شحوم کو مستثنیٰ کرنا تھا جیسا کہ عباس نے حرم کی گھا سوسا اذخر کی تخصیص کی درخواست کی۔ اور انہوں نے افعال کے بارے میں خبر دیا ہے کہ ایسا ایسا کیا جاتا ہے اسکی بابت سوال نہیں کیا ہے بلکہ اپنے بیع کی حرمت کو ذکر کیا اس کے بعد ان لوگوں نے اس کے بیچنے کی بابت ان منافع کی بنیاد پر سوال کیا تو آپ نے فرمایا کہ ہو حرام۔

قاتل اللہ الیہود ان اللہ عزوجل لما حرم علیہم شحومہا اجملوہ ثم باعوا فاکلوا ثمنہا۔ اجمال، تجمل، جمل دن، چربی کو پگھلانا۔ چربی پگھلائے جانے سے پہلے عربی میں اسکو شحم کہتے ہیں اور پگھلائے جانیکے بعد اسکو وڈک کہتے ہیں۔ اس طرح انہوں نے حیلہ کیا کہ نام کی تبدیلی سے فائدہ اٹھانا چاہا جبکہ اس کی حقیقت تبدیل نہیں ہوئی۔ اس طرح کا حیلہ جو حکمت شرعیہ کو باطل کرے بالاتفاق علماء کے ناجائز ہے، اور اگر آدمی ایسی تدبیر کرتا ہے جس سے اپنے اوپر سے یا دوسرے سے مضرت کو دفع کرے اور حرام سے بچے یا حلال تک پہنچے اور اس کیلئے جائز طریقہ استعمال کرے تو صحیح ہے۔ خود نبی کریم علیہ السلام نے اس طرح کی تدبیر بتلائی ہے جیسا کہ ابو ہریرہ کی حدیث جو بخاری و مسلم میں ہے کہ عامل خیبر نے کہا تھا کہ دو صاع خراب کھجور دے کر ایک صاع اچھی کھجور خریدتا ہوں تو آپ نے فرمایا "لا تفعل بیع الجمع بالدرام ثم ابتع بالدرام جنیبا۔"

فباعوا واکلوا ثمنہما۔ ابو داؤد کے اندر ابن عباس کی حدیث میں ان اللہ اذا حرم علی قوم اکل شیء حرم علیہم ثمنہ۔ جسکی وجہ سے بعض لوگوں نے کہا کہ جبکہ کھانا حرام ہے اسکا بیچنا بھی حرام ہے۔ جمہور علماء کہتے ہیں کہ یہ حدیث قاعدہ کلیہ کے طور پر نہیں بیان کی گئی ہے بلکہ یہ خاص شحوم میتہ اور شراب کے بارے میں ہے کہ اللہ نے اس سے نفع اٹھانے کو بھی حرام قرار دیا جس طرح اس کے کھانے کو حرام قرار

دیا ہے اس لئے کہ تمام علماء کا اجماع ہے کہ گدھے وغیرہ کا بیچنا صحیح ہے جبکہ کھانا حرام ہے۔

بَابُ الرِّبَا

ربا کے لغوی معنی: کسی چیز میں اضافہ۔ ربا یربو۔ زکا و نما۔ اصطلاح شرع میں: ہو فضل خالی عن عوض بمعیار شرعی لاصحاب المتعاقدين۔ یعنی اموال ربو بہ میں ان کے مبادلہ میں جو زیادتی ہو۔ ربا کی دو قسمیں ہیں: ۱) ربانی الذمہ (۲) ربانی البیع۔ ربانی الذمہ: جو بیع یا قرض یا کسی وجہ سے ذمہ میں ثابت ہو اس میں زیادتی ہو۔ ربا ما تقرنی الذمہ کی دو قسمیں ہیں: ۱) ربا الجاہلیتہ ہو القرض المشروط فیہ الاجل و زیادۃ مال علی المستقرض۔ یعنی وہ زیادتی جو قضا ر دین کی تاخیر کیلئے لی جائے۔ اس کی دو صورتیں تھیں۔ شروع ہی سے ادھار لیا جائے اور اس مدت کے بدلہ میں زیادتی کو وصول کیا جائے۔ دوسری صورت یہ تھی کہ پہلی مدت کے بدلہ میں زیادتی نہ لی جائے لیکن جب اس مدت پر ادائیگی نہ ہو سکے تو اس کیلئے نئی مدت مقرر کی جائے اور اس کے بدلہ میں زیادتی لی جائے یہی ربا الجاہلیتہ ہے جس کا ذکر قرآن کے اندر ہے اسی کو ربا النیئہ بھی کہا جاتا ہے جس کی حرمت قطعی اور منصوص ہے اور اس کے حرام ہونے میں کسی قسم کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ زمانہ جاہلیت میں عربوں کے پاس درہم و دینار کی شکل میں سکے بہت کم تھے کیونکہ یہ سکے ایران و روم سے آیا کرتے تھے اسی لئے زیادہ تران کے معاملات لین دین اور قرض ان پھلوں اور غلوں کے متعلق ہو کرتے تھے جو ان کے ملک میں پیدا ہوتے تھے انھیں کو قرض یا ادھار کے طور پر لیتے تھے اور پھلوں کے پکنے اور کھیتی کے کٹنے کے زمانہ میں دیا کرتے تھے اسی لئے اس طرح کے معاملات کو کبھی سلف، کبھی حق، کبھی دین سے تعبیر کرتے اور کبھی مؤجل (ادھار بیع) سے۔ تابعین نے ربا الجاہلیتہ کی تشریح کرتے ہوئے کبھی دین کبھی مداینہ کبھی حق اور کبھی بیع مؤجل کا لفظ استعمال کیا ہے: القرض ما یعطیہ من المال لیتقاضیہ دنت الرجل اقرضتہ السلف القرض والسلم۔ اس سے معلوم ہوا کہ دین اور قرض کے درمیان کوئی فرق نہیں تھا، فقہاء جو دین و قرض کے درمیان فرق کرتے ہیں تو اس قرض سے مراد وہ قرض ہے جو تبرع کے طور پر ہو اور وہ قرض جس میں مدت بھی ہو اور مدت کے بدلہ میں زیادتی حاصل ہو تو وہ قرض نہیں ہے بلکہ عقود فاسدہ میں سے ہے۔ اس لئے کہ قرض کے اندر کبھی درہم کا تبادلہ درہم سے ادھار ہوتا ہے۔ شریعت نے تبرع کی شرط کے ساتھ

اجازت دی ہے۔

ربا ماتقررفی الذمۃ کی دوسری قسم۔ ضع و تعجل ہے۔ ربانی البیع اس کی حرمت حدیث سے ثابت ہے اور یہ حقیقۃً بیع کی قبیل سے تھا۔ اہل عرب ربا کے جس مفہوم سے واقف تھے وہ تو وہی ربا ہے جو ماتقررفی الذمۃ ہے اور یہ مفہوم ان کے یہاں جانا پہچانا تھا۔ ربانی البیع کو نبی کریم علیہ السلام نے غزوہ خیبر کے موقع پر حرام قرار دیا ہے جس کی وجہ سے بہت سے صحابہ کو اس کی حرمت کا علم نہیں ہو سکا تھا اور وہ ربانی البیع کا معاملہ کر لیتے تھے۔ جیسا کہ آگے روایت میں آ رہا ہے کہ آپ کی طرف سے خیبر میں جو عامل مقرر تھے۔ سواد بن غزیہ انھوں نے اس طرح کا معاملہ کر لیا تھا حضرت بلال نے بھی کر لیا تھا۔ ابن عمر بھی اس طرح کے معاملہ کو ابتداءً جانتے سمجھتے تھے یہی حال ابن عباس کا بھی ہے پہلے دو حضرات کو تو خود نبی علیہ السلام نے منع فرمایا اور بعد کے دو حضرات یعنی ابن عمر اور ابن عباس انکو جب صحابہ نے حدیثیں بتلائیں تو انھوں نے اپنے قول سے رجوع کر لیا۔ قریب قریب یہی حال حضرت امیر معاویہ کا بھی تھا۔ ربانی البیع کے مسائل کثیر تھے اس لئے فقہاء کرام نے اس سے زیادہ بحث کیا ہے اور پھر کثرت سے اس کے بارے میں نبی کریم علیہ السلام کا بھی فرمان آیا ہوا ہے اور پھر یہ ربانی البیع بھی ربا کے نام سے معروف و مشہور ہو گیا۔ نبی کریم علیہ السلام نے ربا الجاہلیہ کے مفہوم میں تو بیع کی اور ربانی البیع کو اس میں داخل فرمایا ورنہ ربا الجاہلیہ اسکا مفہوم ہر ایک کو متکوم تھا۔ (۳) اور کبھی کبھی ربا کا اطلاق ان بیوعات فاسدہ پر بھی کرتے ہیں جن میں عاقدین میں سے کسی ایک کو نفع حاصل ہو اور کبھی کبھی تمام بیوعات فاسدہ پر اطلاق کرتے ہیں۔ درخما رہیں ہے والبیوع الفاسدۃ فکلہما من الربوا“ ابن العربی نے اَحْلَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا کے تحت تمام بیوعات فاسدہ کو مراد لیا ہے۔ حضرت عمرؓ نے بیع الثمر قبل ان تطیب کو ربا قرار دیا۔ حضرت ابن ابی اوفی نے بخش کر نیوالے کو اکل الربا کہا۔ ربا الجاہلیہ :- اس کی حرمت مقاصد کے قبیل سے ہے اس لئے کہ اس میں ضرر عظیم تھا اس لئے کہ اس میں سو روپیہ بڑھ کر ہزار ہا تک پہنچ جاتا تھا، مقروض اور دیون دیکھنا کہ مطالبہ اور پریشانی سے نجات مل سکتی ہے اگر مطالبہ کو مؤخر کر لیا جائے اور اس کے بدلہ میں زیادتی دے دی جائے تو وہ ایسا کر لیا کرتا تھا اس طرح سود خور کا مال بڑھتا چلا جاتا تھا اور دوسرے کو حد درجہ ضرر لاحق ہوتا تھا اس لئے اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمت و حکمت سے

اس کو حرام قرار دیا اور سخت وعید نازل فرمائی کہ ایسی وعید کسی کبیرہ کے بارے میں نہیں آئی اسی لئے جب امام احمد بن حنبل سے سوال کیا گیا الربا الذی لاشک فیہ فقال ہوان یكون لہ دین فیقول لہ انقضی ام تری فان لم یقضہ زادہ فی المال و زادہ فی الاجل

اور ربانی البیع کی حرمت سد ذرائع کی قبیل سے ہے۔ اسی لئے ابن عمر کی حدیث میں ہے لا تبیعوا الدرہم بالدرہمین فانی اخاف علیکم الرما والرما هو الربا۔ رواہ احمد والطبرانی عن ابن ربانی البیع کی دو قسمیں ہیں۔ ربا الفضل اور ربا النسیۃ۔ اموال ربویہ کو اموال ربویہ کی جنس سے

بیچا جائے تو ظاہریات ہے کہ آدمی خواہ مخواہ کیلئے اس جنس کو اسی جنس سے تبادلہ نہیں کرے گا۔

لازمی طور سے باہم تفاوت ہو گا اسی وقت یہ معاملہ کر سکتا ہے اگر اس تفاوت کا لحاظ کرتے ہوئے

زیادتی کمی کے ساتھ بیع کو جائز قرار دیا جائے تو اس نقد نفع سے آہستہ آہستہ ادھا ر نفع

شروع ہو جائیگا جو ربا النسیۃ ہے۔ اسی طرح سے اگر اس کے اوصاف کا لحاظ کرتے ہوئے ردی چیز

کی زیادہ مقدار کو اس عمدہ چیز کی قلیل مقدار سے بیچنے کی اجازت دیدی جائے تو اس میں بڑا غرر

لازم آئیگا پتہ نہیں چلے گا کہ کس کو خسارہ ہوا کس کو نفع ہوا۔ اسی کو نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا:

رافی اخاف علیکم الرما الربا اور ربا النسیۃ فی البیع یہ بالکل قریب ترین ذریعہ ہے ربا الجاہلیتہ کا

کا اس لئے کہ ربا النسیۃ فی البیع میں مدت کے پوری ہونیکے وقت میں بس یہی کہنا رہ جائے گا کہ

میں مدت بڑھا دیتا ہوں اس شرط پر کہ تم مقدار میں اضافہ کرو جو بعینہ ربا الجاہلیتہ ہے۔

اموال ربویہ کی بیع تفاضل یا نسیۃ کے ساتھ اگرچہ ربا حقیقی کا وسیلہ اور ذریعہ ہے مگر یہ ایسا

وسیلہ اور ذریعہ ہے جو منہووس ہے اور احادیث میں اس کے حرام ہونے پر واضح دلالت ہے

لہذا یہ ربو ابھی ہر طرح سے حرام ہے اگرچہ اس کی تحریم وسائل و ذرائع کے طور پر ہو مقاصد کے

طور پر نہ ہو۔ نیز ربا النسیۃ فی البیع اگرچہ مقدار کے اعتبار سے تسادی ہو لیکن معاملات میں آدمی

عوضین میں سے کسی ایک کے تسلیم میں تاخیر نہیں کرتا ہے مگر اسی وقت میں جب اسکی قیمت

زائد ہو اسی کو کہا جاتا ہے کہ "لنقد خین من النسیۃ" یعنی جو موجودہ وقت میں مال دیا جائے

اس کی اہمیت زیادہ ہوتی ہے اس مال سے جو زمانہ آئندہ میں دیا جائے اسی طرح جب کہا

جاتا ہے کہ عین کو دین پر فضیلت ہے تو اس کا بھی یہی مطلب ہوتا ہے کہ شئی معین بالذات اس

کی اہمیت زیادہ ہوتی ہے بہ نسبت اس شئی کے جس کی تعیین اوصاف کے ذریعہ کی جائے

اس لئے کہ ممکن ہے کہ وہ اس سے اوصاف میں مختلف ہو اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ جو

اس کے ذمہ واجب ہے اس کو ادا نہ کر سکے۔ الغرض بدین میں ہر طرح مساوات ضروری ہے، روپے کے شہ سے بچنے کیلئے۔ اللہ تعالیٰ کو حد درجہ کی عیش پسندی ناپسند ہے اسی طرح سے طلب دنیا میں انہماک ضرورت سے زیادہ ہو یہ بھی اللہ تعالیٰ کو پسند نہیں اسی لئے ریشم کے پھیننے سے اور سونے چاندی کے برتنوں کے استعمال سے منع فرمایا۔ عیش پسندی کا مطلب یہی ہے کہ ہر چیز میں عمدہ کو الٹی کو پسند کرنا اور ناقص کو الٹی سے اعراض کرنا اور عیش پسندی کی انتہاء یہ ہے کہ ایک ہی جنس کی چیز میں اچھی بری کا لحاظ کیا جائے۔ چاول گیہوں کی قسموں میں بعض کی بعض پر فضیلت کا اعتبار کرنا۔ اسی طرح سونے اور چاندی میں باریک باریک صنعتوں کا اعتبار کرنا یہ سب مسرفین کی عادت ہے اس لئے مصلحت شرعی یہی ہوئی کہ اس دروازہ کو بند کر دیا جائے انسان کو زندگی بسر کرنے کیلئے کھانے پینے اور کسی قدر نقد کی ضرورت پڑتی ہے اور تبادلہ کے بغیر چارہ نہیں ہے لیکن جو چیز دوسرے کی جگہ پر کافی ہو سکے تو اس میں مبادلہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ کھانے کی ایک جنس کا دوسرے جنس سے تبادلہ جائز نہ ہو لیکن اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے مزاج کو مختلف بنایا ہے اور زندگی بسر کرنے کے درجہ متفاوت ہیں اس لئے مختلف اجنس کے تبادلہ کی اجازت دی گئی مگر قبضہ کو لازم و ضروری قرار دیا گیا۔ الغرض آدمی جب ایک روپیہ کو دوسرے سے، ایک کلو گیہوں کو دو کلو گیہوں سے بیچے گا تو لازمی طور سے باہم تفاوت ہو گا اسی وقت یہ معاملہ کر سکے گا اگر اس طرح کے معاملہ کی اجازت دے دی جاتی تو اس نقد نفع سے آہستہ آہستہ ادھار نفع شروع ہو جائیگا پھر یہ ادھار نفع ذریعہ بنے گا حقیقی سود کا کہ ادھر ادھر سو دو اس لئے شریعت نے سد الذریعہ ہم جنس میں زیادتی و ادھار دونوں کو منع کر دیا ہے اور جب جنس مختلف ہو تو مساوات کے ضروری قرار دینے میں لوگوں کا ضرر ہے اس لئے اس میں زیادتی دینی کو یاد ابید جائز قرار دیا ہے مگر ادھار کو ناجائز قرار دیا کہ وہ حقیقی سود کا ذریعہ بن جائے گا کہ ادھر ادھر سو دو۔ برخلاف روپیہ پیسہ سے جب ادھار خریدا جائے تو اس کو منع نہیں فرمایا ہے اس لئے کہ روپیہ پیسہ کو قدرتی طور سے مٹن بنایا گیا ہے اور اسکو نفع کا ذریعہ بنایا گیا ہے۔ منع کرنے سے لوگوں کو ضرر ہوگا اسی طرح بیع سلم کی کوئی صورت باقی نہیں رہے گی جو غریبوں اور فقیروں کی بیع ہے۔ اسی طرح فرض کرو کہ ایک شخص کے پاس ایک صنف موجود ہے اس کو دوسری صنف کی ضرورت ہے اب وہ دوسری صنف کو یا تو روپیہ پیسہ سے بیچے تاکہ دوسری صنف خریدے

یا اسکو خود اسی صنف سے خریدے۔ دونوں صورتوں میں اس کو فوری طور سے بیچنے کی ضرورت ہے اگر اس کو ادھار بیچنے کی اجازت دی جائے تو اسکو بیچے گا زیادتی کے ساتھ اور اسکو ضرورت ہے دوسری صنف کی تو خریدے گا اس کو زیادتی کے ساتھ اس لئے کہ جب وہ زیادتی کے ساتھ دیتا ہے تو زیادتی کے ساتھ لے گا بھی اس لئے منع کرنے سے غرض تجارت میں اس کو مشن بنانے سے روکنا ہے جس طرح ہم جنس چیزوں میں تجارت سے روک دیا گیا ہے۔ (حجۃ اللہ الباقیہ)

ربوٰا کی احادیث

ربوٰا کے باب میں بہت سی احادیث مروی ہیں جن میں سب سے زیادہ مفصل حدیث عبادہ بن الصامت کی ہے اس کے بعد ابو سعید خدری کی حدیث ہے۔ ابو سعید خدری کی حدیث کو امام ابو حنیفہؒ نے بھی عطیہ عونی کے واسطے سے نقل کیا ہے۔ امام محمد نے اسی سند کے ساتھ حدیث کو نقل کر کے ربوٰا کے باب کو شروع کیا ہے۔ لا تشقوا بعضہا علی بعض۔ باب افعال سے تارکے ضمہ، شین کے کسرہ اور فارکی تشدید کے ساتھ شرف سے ماخوذ ہے جس کے معنی زیادتی کے بھی آتے ہیں اور کمی کے بھی آتے ہیں۔ یہ اضداد میں سے ہے۔ مجرد سے لازم، افعال سے متعدی۔

ان ابن عمر قال لہ رجل من بنی لیث۔ ابن عمر بیع صرف میں ربا الفضل کو جائز قرار دیتے تھے تو بنی لیث کے آدمی نے ابن عمر سے کہا کہ ابو سعید خدری اس کی ممانعت کی حدیث نبی کریم علیہ السلام سے نقل کرتے ہیں تو ابن عمر اسکو لیکر ابو سعید خدری کے پاس گئے اور اس کی تحقیق کی اور ابو سعید خدری سے حدیث سنا۔ آگے اسی مسلم میں ایک روایت آرہی ہے کہ ابو نضرہ کہتے ہیں کہ ابن عمر و ابن عباس سے میں نے پوچھا تو ان دونوں نے ربا الفضل میں کچھ حرج نہیں سمجھا ابو سعید خدری کے یہاں بیٹھا تھا ان سے پوچھا تو انھوں نے کہا "ما زادہم سوا" میں نے ابن عمر و ابن عباس کے فتویٰ کی وجہ سے انکار کیا تو انھوں نے یہ حدیث سنائی، ابن عمر کے پاس میں آیا اور انکو بتلایا تو اس کے بعد وہ اسکو منع کرنے لگے۔ یہ حدیث دلیل ہے کہ ابن عمر نے اپنے قول سے رجوع کر لیا۔

غائباً بنا چیز۔۔ ناجز سے مراد حاضر، اور غائب سے مراد ادھار ہے۔

بیع الذهب بالورق نقدًا۔۔ عمر بن خطاب کی حدیث:۔ مالک بن اوس درہم سے دینار کے تبادلہ کا کام کرتے تھے۔ جنس کا جنس سے تبادلہ ہو اس کو مراطلہ کہتے ہیں اور جنس کا غیر جنس

سے تبادلہ ہو تو اسکو صرف کہتے ہیں۔ طلحہ بن عبید اللہ عمر بن خطاب کے یہاں تھے انہوں نے مالک بن اوس سے کہا کہ اپنا سونا لاؤ، جب ہمارا خادم آجائے گا تب ہمارے پاس آنا تو اسکی چاندی ہم تم کو دیں گے۔ عمر بن خطاب نے کہا کہ ابھی دینا ہو تو دید و در نہ اس کا سونا پھیرو۔ کیونکہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا ہے "الذہب بالورق ربا الہاء و ہاء"۔ یہ حدیث دلیل ہے کہ اموال ربویہ میں جنس مختلف ہو تو بھی مجلس میں قبضہ ضروری ہے گو قبضہ میں تاخیر ہو مگر مجلس میں قبضہ ہو جائے تو صحیح ہے۔ یہی مذہب ائمہ ثلاثہ کا ہے۔ ابن عمر کی حدیث کی وجہ سے جس میں ان سے سونے کے بدلے میں چاندی لینے کا مسئلہ پوچھا تو آپ نے فرمایا، "اذا اشتريت واحداً بالآخر فلا يفارقك صاحبهك وبينك وبينه لبس رواه النسائي۔ اور حضرت عمر کا قول "لا تبعوا الذہب بالورق احدہما غائب والآخر ناجز وان استنظرک حتی یلم بیتہ، فلا تنظر" رواه مالک۔ اور اس لئے بھی کہ مجلس کی تمام ساعات ایک ساعت کے حکم میں ہیں لہذا مجلس کا قبضہ عقد ہی کی حالت کا قبضہ مانا جائے گا۔ امام مالک کے یہاں ایجاب کے بعد فوراً قبضہ ضروری ہے تاخیر تمام عقد سے مانع ہے۔

الہاء و ہاء، اسکو الف مقصورہ الف ممدودہ کے ساتھ بھی پڑھنا صحیح ہے مگر الف ممدودہ کے ساتھ پڑھنا صحیح ہے۔ ہاء کی اصل باک ہے کاف کو مدہ سے بدل دیا گیا ہے اور مدہ مفتوح ہوگا اور کسرہ پڑھنا بھی جائز ہے۔ مذکر و مؤنث واحد و ثنیہ اور جمع کیلئے یکساں استعمال کیا جاتا ہے۔

عبادہ بن الصامت کی حدیث :- فقلت لہا حدث اخانا حدیث عبادۃ بن الصامت ابو قلابہ نے ابوالاشعث سے درخواست کی کہ اپنے بھائی کو عبادہ بن الصامت کی حدیث سنائیے۔ اخانا سے مراد مسلم بن یسار ہیں۔ امیر معاویہ کی ماتحتی میں یہ لوگ جہاد میں گئے تھے۔ مال غنیمت میں چاندی کے بہت سے برتن ملے۔ فامر معاویۃ ان یبجع فی اعطیات الناس۔ یہی میں "فی اعطیات الناس" کے بجائے "الی اعطیات الناس" ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مال غنیمت کے چاندی کے برتن کو ادھار بیچنے کا حکم دیا تھا۔ حضرت عبادہ نے منع کیا، حضرت امیر معاویہ کو مانعت کی حدیث کا علم نہیں تھا اسلئے انہوں نے اس پر انکار کیا۔ حضرت عبادہ بن الصامت نے کہا کہ ہم نے جو نبی کریم علیہ السلام سے سنا ہے اسکو بیان کریں گے امیر معاویہ کو کتنا ہی ناگوار ہو۔ عبادہ بن الصامت کا یہ قصہ امیر معاویہ کے ساتھ بہت سی سندوں سے مروی ہے۔

ابن عبد البر کہتے ہیں "والطرق متواترہ بذلک"۔ مؤطا امام مالک میں ایک قصہ امیر معاویہ کا

ابو الدرداء کے ساتھ منقول ہے۔ عطار بن یسار کہتے ہیں "ان معاویہ باع نقایۃ من ذهب او ورق باکثر من وزنہا فقال لہ ابو الدرداء سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینہی عن مثل هذا الا مثلاً بمثل" اسناد صحیح۔ اگرچہ اس کا کوئی متابع نہیں پایا جاتا ہے مگر سند صحیح ہے۔ کہا جائے گا کہ معاویہ کا قصہ حضرت عبادہ کے ساتھ بھی پیش آیا اور ابو الدرداء کے ساتھ بھی۔ ابو الدرداء کی روایت میں کمی بیشی کے ساتھ بیچنے کی بات ہے جس کو امیر معاویہ نے "ما اری بمثل هذا بائناً" کہا۔ انکو ربالبیع کی حدیث معلوم نہیں تھی جس میں تفاضل اور نسبت دونوں سے منع فرمایا گیا ہے مگر امام مالک نے ابو الدرداء کی حدیث کو "باب بیع الذهب بالورق عینا و تبراً" کے تحت نقل کیا ہے کہ ہونا چاندی جس شکل میں ہو، سکہ کی شکل میں ہو، زیور و برتن کی شکل میں ہو، اپنی اصلی حالت میں ہو سب کا حکم یکساں ہے۔ امیر معاویہ ابتداءً دونوں کا دو حکم سمجھتے تھے اس لئے کمی بیشی کو جائز سمجھتے تھے۔ ربانی البیع کی حدیثیں جن لوگوں کو معلوم نہ تھیں وہ اس طرح کا معاملہ کرتے بھی تھے اور فتویٰ بھی دیتے تھے۔ یہی حال امیر معاویہ کا تھا۔ عمر بن خطاب نے ان کو لکھا "ان لا یبیع مثل ذلک الا مثلاً بمثل و ورنہا بوزنہا"۔ اس کے بعد حضرت امیر معاویہ سے اس کے خلاف منقول نہیں ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ انکو نے اپنے قول سے رجوع کر لیا اور دوسرے لوگوں نے بھی معلوم ہونیکے بعد رجوع کر لیا جسکے بعد تمام ائمہ کا اس پر اجماع ہو گیا کہ سونے چاندی میں جید اور ردی تبر اور مسکوک سب کا حکم ایک ہے۔ یذا بید ضروری ہے، تفاضل اور ادھار حرام ہے۔ حضرت عبادہ کی حدیث "الذیب بالذیب تبراً و عینہا" نص ہے اس مسئلہ میں کہ تبر اور مسکوک سب کا حکم یکساں ہے۔ عبادہ بن الصامت کا حدیث بیان کرنا چاندی کے برتنوں کے بارے میں اسی طرح ابو الدرداء کا حدیث بیان کرنا سونے یا چاندی کے پیالہ کے بارے میں۔ پھر حضرت عمر کا امیر معاویہ کو خط لکھ کر انکو منع کرنا یہ سب دلالت کرتا ہے کہ ہر طرح کے سونے چاندی کا حکم یکساں ہے، اسی طرح امام مالک نے اپنی مؤطا میں یحییٰ بن سعید الانصاری سے مرسل نقل کیا ہے کہ غزوہ خیبر کے موقع پر سعد بن ابی وقاص اور سعد بن عبادہ کو مال غنیمت پر مقرر کیا گیا تھا ان دونوں حضرات نے مال غنیمت کے سونے یا چاندی کے برتن تین کو چار دینار کے بدلہ میں بچا تو آپ نے فرمایا "اے بیتامفرداً" آپ نے بیع کو فسخ کر دیا، اسی طرح ابن عمر سے ایک سونار نے پوچھا کہ میں سونے کی کوئی چیز بنا تا ہوں اور اس کو اس کے وزن سے زیادہ پر بچتا ہوں اپنے

محنت کی اجرت کیلئے تو ابن عمر نے منع کیا وہ بار بار پوچھتا رہا ابن عمر بار بار منع کرتے رہے اخیر میں ابن عمر نے کہا "الدينار بالدينار والدرهم بالدرهم لافضل بينهما هذا عهد نبينا البنا وعهدنا اليكم" اسی طرح ایک سونار نے عمر بن خطاب سے بھی یہ مسئلہ پوچھا تو حضرت عمر نے بھی یہی جواب دیا۔ اسی طرح سے حضرت ابو بکر سے بھی منقول ہے۔ ابو رافع مولیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی عورت کا پازیب حضرت ابو بکر کے ہاتھ فروخت کیا تو ابو بکر نے ترازو منگو کر ایک پلڑے میں چاندی اور دوسرے پلڑے میں پازیب رکھا، پازیب ذرا سا زیادہ ہو گیا تو حضرت ابو بکر نے اتنا کاٹ کر نکال دیا تو ابو رافع نے کہا یا خلیفۃ رسول اللہ میری طرف سے وہ آپ کیلئے حلال ہے تو حضرت ابو بکر نے کہا اگر تم حلال کرتے ہو تو اللہ تو حلال نہیں کرتا پھر وہی حدیث پڑھی الذہب بالذہب والی۔ ذہب وفضتہ میں عین و تبر کی تصریح ہے جو مصوغ غیر مصوغ سب کو شامل ہے اور صحابہ کا اسی پر عمل بھی ہے اس لئے ابن تیمیہ کا اس کے خلاف کمی زیادتی کے ساتھ بیچنے کو جائز قرار دینا مردود ہو گا۔

لا تتبعوا امنها غائباً بنا جز عيناً بعين يذا بيبدا :- اموال ربويه میں علمائے احناف کے نزدیک اس کی تعیین ضروری ہے۔ ربوا سے بچنے کیلئے مجلس میں قبضہ کرنا ضروری نہیں ہے لیکن درہم و دینار ثمن کے قبیل سے ہیں جو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں جب تک کہ اس پر قبضہ نہ ہو۔ اس لئے درہم و دینار کو مجلس میں قبضہ کرنا ضروری ہے۔ گیہوں جو وغیرہ متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں اسکے مجلس میں قبضہ کرنا ضروری نہیں ہے اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں تمام اموال ربویہ میں مجلس میں قبضہ کرنا ضروری ہے ان لوگوں کا استدلال یذا بید سے ہے۔ یذا بید کنایہ ہے قبضہ سے کیوں کہ ہاتھ قبضہ کا آلہ ہے۔ علمائے احناف کہتے ہیں کہ جب تینوں طرح کی روایتیں ہیں (الف) غائباً بنا جز :- اس کا مفہوم متعین ہونا ہے نہ کہ مقبوض ہونا (ب) عيناً بعين :- اس کا بھی مفہوم متعین ہونا ہے نہ کہ مقبوض ہونا۔ اس لئے یذا بید کا بھی مفہوم متعین ہونا مراد ہو گا نہ کہ مقبوض ہونا کیوں کہ ہاتھ جس طرح قبضہ کا آلہ ہے اسی طرح ہاتھ اشارہ اور تعیین کا بھی آلہ ہے۔ سر اور آنکھ کی بہ نسبت ہاتھ سے اشارہ زیادہ راجح ہے۔ اس طرح تینوں روایتوں کا مفہوم ایک ہو جائے گا۔

علت ربوا | نبی کریم علیہ السلام نے چھ چیزوں کا نام لے کر اس میں مماثلت کو ضروری قرار دیا ہے اور رب الفضل و رب النسبہ کو منع فرمایا ہے۔ اور جب ان کی اجناس مختلف ہوں تو رب الفضل کو جائز اور رب النسبہ کو ناجائز قرار دیا ہے۔ رب کا ان چھ چیزوں میں پایا جانا متفق علیہ ہے اس کے علاوہ اور چیزوں کے اندر رب کا تحقق ہوگا یا نہیں۔ اہل ظاہر جو قیاس کے منکر ہیں وہ رب کو ان چھ چیزوں کے ساتھ خاص کرتے ہیں اور ان کے علاوہ میں رب کے قائل نہیں ہیں۔ مگر جو قیاس کے قائل ہیں وہ رب کو دوسری چیزوں میں بھی مانتے ہیں، دوسری چیزوں کو ان کے ساتھ ملحق کرنے کی علت میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے یہاں اور امام احمدؒ کی ایک روایت اس کی علت قدر و جنس ہے۔ قدر سے مراد کیلی یا وزنی ہونا ہے۔ جو چیزیں کیلی یا وزنی ہیں ان سب میں رب جاری ہوگا اور جو چیزیں کیلی وزنی نہیں ہیں اس میں رب الفضل جائز اور رب النسبہ حرام ہوگا بشرطیکہ جنس ایک ہو۔

ان حضرات کی نقلی دلیل

عبادہ بن صامت و انس بن مالک کے واسطے سے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ما وزن

مثل بمثل اذا كان نوعاً واحداً او ما کیل فمثل ذلك فاذا اختلف النوعان فلا بأس به رواه الدارقطنی قال الثوکانی حدیث النس وعبادة اشار الیه فی التلخیص ولم یتکلم علیہ و فی اسنادہ الربیع بن الصمیم وثقه ابو زرعة وغیره وضعفه جماعة۔ دوسری روایت ابو سعید خدری کی "التمر بالتمر والمخطة بالمخطة والشعیر بالشعیر والذهب بالذهب والفضة بالفضة یداً بید عیناً بعین مثلاً بمثل فمن زاد فهو رباً ثم قال کذا ما یکال او یوزن ایضاً اخرجہ الحاکم وقال هذا حدیث صحیح الاسناد" اس میں ایک راوی حیان بن عبید اللہ ہیں جن کے بارے میں لوگوں نے کلام کیا ہے مگر اسحق بن راہویہ نے اپنی سند سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے اخبرنا روح قال حدثنا حیان بن عبید اللہ وکان رجل صدق " اگرچہ جملہ روح کا ہے فردح محدث نشأ فی الحدیث عارف بہ فقبل شہادتہ" اور اگر یہ قول اسحق بن راہویہ کا ہے تو پھر کیا کہنا۔ اور ابن ابی حاتم نے اپنے باپ سے نقل کیا ہے کہ ہو صدق کذا فی شرح المہذب۔ تیسری روایت ابو ہریرہ اور

بوسعید خدری کی جو مسفق علیہ ہے "انا نشتری الصّاع بالصّاعین بالثلثة من الجمع فقال علیہ السلام لا تفعل ولكن بع هذا واشتر بثمنه هذا ولذا لا المیزان" یہ بھی اسی بات کو بتلا رہی ہے جیسا کہ ابوسعید خدری کی روایت جس کو حاکم نے نقل کیا ہے جس میں تصریح ہے "وكذا لك ما يكال ويوزن اور الصّاع بالصّاعین" میں نفس صاع مراد نہیں ہے بلکہ اس میں جس چیز کو تو لا جاتا ہے۔

محل بول کر حال مراد لیا گیا ہے اسلئے کذا لك المیزان والی روایت کو سونے چاندی کے ساتھ خاص کرنا یہ تاویل صحیح نہیں ہوگی اس لئے کہ ابوسعید خدری کی روایت جو حاکم میں ہے اس میں تمر، حنظل، شعیر اور ذہب و فضہ نقل کرنے کے بعد کہا گیا ہے "وكذا لك ما يكال ويوزن" اسی کے مطابق عمار بن یاسر کا فتویٰ ہے "العبد خير من العبدین" اسی حدیث میں عمار نے فرمایا "انما الربوا في النسي الاماكيل، اوزنن۔"

عقلی دلیل | ربا کے حرام کئے جانے کی علت لوگوں کے اموال کو ظلم سے بچانا اور اس میں عدل قائم کرنا ہے۔ اسی لئے وزنوا بالقسط المستقیم

ویل للمطفین الذین اذا آلتوا علی الناس یستوفون و اذا کالوهم اوزنوا لهم یخسروا" اس طرح کی آیت نازل ہوئی اور اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زیادتی کو حرام اور مماثلت کو واجب و ضروری قرار دیا اور زیادتی اور مماثلت کا پتہ کیل اور وزن ہی سے ہو سکتا ہے اس لئے کیل و وزن کو علت ٹھہرانا مناسب ہوگا۔ جب ربا مماثلت

اور مساوات سے جو چیز زائد ہو اس کا نام ہے تو یہ "فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی علیکم" والی آیت کے مشابہ ہے جیسے عدوان کے ضمن میں مماثلت کو لازم و

واجب قرار دیا ہے اسی طرح بیع میں بھی مماثلت کو ضروری قرار دیا ہے۔ اسی لئے غیر وزنی اور غیر کیلی چیزوں میں صوری مماثلت نہیں ہوتی ہے تو اس کی قیمت کا

اعتبار کیا جاتا ہے اسی طرح مختلف اجنس کو جب باہم بیجا جاتا ہے تو نسبت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ کوئی شخص گھوڑے کو کپڑے کے بدلہ میں بیچتا ہے تو دیکھتا ہے کہ اس

گھوڑے کی قیمت کی نسبت اس کپڑے کی قیمت کی نسبت کے برابر ہے یا نہیں برخلاف اس کے جو کیلی یا وزنی ہم جنس ہو، تو ان میں باہم زیادہ اختلاف نہیں ہوتا

سب کی اصلی غرض ایک ہوتی ہے۔ اس میں عدل کی یہی صورت ہے کہ کیل اور

وزن کے اعتبار سے برابر ہو۔ دوسرے یہ کہ جب تفاضل کو منع کر دیا گیا تو کوئی شخص جنس کا جنس سے تبادلاً نہیں کرے گا معاملہ کی ضرورت اس وقت پڑے گی جب اس کے منافع مختلف ہوں۔ روپیہ، درہم و دنانیر ان کو تو چیزوں کی مقدار کو جاننے کا ذریعہ ہی بنایا گیا ہے ان سے نفع کھانا مقصود نہیں ہے۔ الغرض بیع میں مماثلت و مساوات ہونا چاہئے جیسے عدوان میں ضروری ہے۔ اگر وہ ذوات الامثال میں سے ہیں یعنی کیلی یا وزنی ہیں تو مثل صوری و معنوی دونوں کی رعایت کرتے ہوئے اتنی ہی مقدار دلائی جاتی ہے اور ذوات القیم میں مماثلت صوری ممکن نہیں ہے تو قیمت دلائی جاتی ہے اور قیمت نام ہے اس مقدار کا جو تجربہ کار لوگوں کی نظر میں اس کی مالیت کے برابر ہو۔ اسی طرح بیع کے اندر اگر وہ ذوات الامثال کے قبیل سے ہے اور جنس ایک ہے تو اجزاء کے اعتبار سے مماثلت کیلاً یا وزناً ہوگی اس لئے کہ وہی اس کا مثل صوری و معنوی ہے۔ اور اگر جنس مختلف ہو یا ذوات القیم کے قبیل سے ہو تو مثل صوری کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے مثل معنوی کا اعتبار کیا جائے گا مگر عدوان کے ضمان میں مالک کی طرف سے ابتداءً اس کا مثل مقرر نہیں کیا گیا تھا اس لئے وہاں پر مثل کیلئے اہل بصیرت کے فیصلہ کا اعتبار کیا گیا اور بیع کے اندر طرفین نے ایک دوسرے کے مماثل ہونے پر اتفاق کر لیا ہے تو جب دوسرے کا فیصلہ قابل قبول ہے تو دوسروں کے فیصلہ سے اپنا فیصلہ زیادہ قابل قبول ہوگا لہذا وہ دونوں جس طرح بچیں ایک دوسرے کا بدل ہوگا اور اس میں زیادتی کا ظہور نہیں مانا جائے گا۔ جب کیلی یا وزنی چیزوں کو اس کے ہم جنس سے بچا جائے تو ربا الفضل کے حرام ہونیکے ساتھ ربا النسئہ بھی حرام ہے اس لئے کہ نقد کو ادھار پر زیادتی حاصل ہے۔ کیلی یا وزن میں مساوات کے بعد نقد کی یہ زیادتی ربا ہوگی یہ نہیں کہا جاسکتا کہ بعض اجزاء کو مدت کے مقابل میں ٹھہرا دیا جائے کیونکہ یہ تو حقیقی سود ہے اسی طرح وصفِ جودت کے مقابل میں بھی اسکو نہیں کہا جاسکتا ہے اس لئے کہ شریعت نے اس کا اعتبار نہیں کیا ہے اور اگر کیلی وزنی ہوں اور جنس مختلف ہو تو زیادتی کمی کو تو جائز قرار دیا ہے کیونکہ وہ تو اس کا مثل معنوی ہو سکتا ہے مگر ادھار نا جائز ہوگا اس لئے کہ اس میں بھی اجل اور

مدت کے مقابلہ میں شتی کے اجزاء یا وصف کو قرار دینا پڑے گا جو باطل ہے۔
 دوسری بات یہ ہے کہ یہ ربا حقیقی کا قریب ترین ذریعہ ہے۔ اور تیسری بات یہ کہ
 اس کو ادھار بیچنے کی اجازت دی جائے تو بیچنے والا اور خریدنے والا اس کو من
 بنا رہا ہے اور من میں تجارت کر رہا ہے اور من کو نفع کا ذریعہ نہیں بنایا گیا ہے۔
 ابن رشد بدایۃ المجتہد میں فرماتے ہیں کہ حنفیہ ہی کی بیان کردہ علت بہتر علت ہے۔
 اس لئے کہ ربا کے حرام کرنے کی وجہ ربا کے اندر ظلم کا پایا جانا ہے اور معاملات کے اندر
 عدل باہم برابری میں ہے اور مختلف اجنس اشیاء کے درمیان برابری کا معلوم
 کرنا مشکل ہو تو درہم و دینار کے ذریعہ سے اس کا اندازہ لگایا جاتا ہے۔ مختلف الذات
 اشیاء کے درمیان عدل و مساوات باہمی نسبت کی بنیاد پر ہوتی ہے یعنی ایک
 چیز کی قیمت کی نسبت دوسری جنس کی قیمت کی نسبت کے برابر ہو۔ ایک شخص نے
 ایک گھوڑا کپڑے کے بدلہ میں بیچا تو عدل و مساوات اس وقت ہوگی کہ اس گھوڑے
 کی قیمت کی نسبت کپڑے کی قیمت کی نسبت کے برابر ہو مثلاً گھوڑے کی قیمت
 پچاس ہو۔ لہذا اگر ایک گھوڑے کی قیمت پچاس اور دس عدد کپڑے کی قیمت
 پچاس ہو تو یہ باہم متفاوت ہونیکے باوجود برابر ہیں۔ اور کیلی وزنی چیزوں میں ان
 کے منافع قریب قریب ہیں جس کے پاس وہ جنس ہے تو اس جنس کی اسکو حاجت
 نہیں ہے مگر اسراف و تعیش کے طور پر اس لئے وہاں پر عدل کیل یا وزن میں برابری
 کی وجہ سے متحقق ہو جائے گا۔ نیز جب تلفاضل کو منع کر دیا گیا تو خود بخود اس طرح کا
 معاملہ باہم نہیں ہوگا اور یہ بھی ایک مقصد ہے جو درہم و دنانیر تو درہم و دنانیر نفع
 کمانے کیلئے نہیں ہیں ان کی غرض تو انکے ذریعہ چیزوں کی نسبت کو معلوم کرنا ہے۔

امام شافعی کا مذہب | ذہب و فضہ میں ثمنیت ہے جنس کے ایک ہونے
 کے ساتھ اور بقیہ چار کے اندر مطعوم ہونا ہے انکا

استدلال معمر بن عبداللہ کی روایت "نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 عن بیع الطعام الا مثلا بمثل" سے ہے جس میں نبی کریم علیہ السلام نے مطعوم ہونے
 کے وصف کو ذکر کیا ہے۔ نیز نبی کریم علیہ السلام نے ان اموال ربویہ میں بیع کے جائز
 ہونیکے لئے دو شرطوں کا اضافہ فرمایا ہے ایک مساوات دوسرے ید ابید۔

یہ اس بات کا متقاضی ہے کہ اس کا محل بہت اہم اور مہتم بالشان ہے جس طرح سے اور عقود کی بہ نسبت عقد نکاح کی صحت کیلئے شہادت کو لازم قرار دیا گیا ملک بضع کی اہمیت کو ظاہر کرنے کیلئے۔ تو اموال ربویہ میں ثمنیت ایک الگ صفت ہے اسلئے کہ اموال کی زندگی اسی سے ہے اور مطعوم ہونا اس سے زندگی کا قوام ہے۔

امام مالک کا مذہب | ذہب و فضہ میں ثمنیت مع اجنس اور اس کے علاوہ میں مطعوم ہونیکے ساتھ قابل ذخیرہ ہونا۔ قابل ذخیرہ

کا مطلب یہ ہے کہ ضرورت سے زیادہ تاخیر ہو تو خراب نہ ہو۔ انکی دلیل یہ ہے کہ اگر صرف مطعومیت پیش نظر ہوتی تو ان چار چیزوں کو ذکر کرنے کے بجائے ایک ہی پر اکتفا کر لیا جاتا مگر جبکہ پنے ان چار چیزوں کو ذکر کیا ہے تو اس کے درمیان مشترک وصف قابل ذخیرہ ہونا اور لوگوں کی خوراک ہونا ہے۔ امام شافعی اور امام مالک فرماتے ہیں کہ اگرچہ مطعوم ہونا اور مٹھون ہونا اس کی حاجت بہت زیادہ ہوتی ہے اور حاجت و ضرورت کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کے اندر اباحت ہو اور اسکے حصول میں سہولت ہونے کی تنگی۔ لیکن جہاں حاجت و ضرورت اس میں وسعت کا تقاضہ کرتی ہے وہیں پر کسی چیز کی زیادہ ضرورت اس بات کو بھی چاہتی ہے کہ لوگ اس کا احتکار نہ کریں اور اس کے ساتھ کھلوڑ نہ کریں جسکی وجہ سے سب ذرائع کے طور پر اس میں تضییق اور حرمت آجاتی ہے۔ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے حجۃ اللہ البالغہ میں، اسی طرح ابن قیم نے اعلام الموقعین میں امام مالک کے قول کو ترجیح دیا۔

بَابُ النَّهْيِ عَنِ بَيْعِ الْوَرَقِ بِالذَّهَبِ

برابر بن عازب کی حدیث | ابو المنہال کے کسی شریک نے تجارت میں سونے کو چاندی سے ادھار بیچا اور اس نے آکر بتلایا تو انہوں نے کہا یہ بیع تو صحیح نہیں ہے۔ پھر وہ برابر بن عازب کے پاس گئے اور ان سے پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا ماکان ید ابید فلا بأس بہ وماکان

من نسیئة فهو ربا، اور کہا جا کر زید ابن ارقم سے بھی پوچھ لو کیونکہ ان کی تجارت مجھ سے بڑی ہے انھوں نے بھی ایسے ہی فرمایا۔ صحابہ کرام آپس کے اندر ایک دوسرے کے حق کو پہچانتے تھے اور متواضع تھے۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ عالم کو اپنے فتویٰ کی دوسرے عالم سے تصدیق کر لینی چاہئے۔

بائع شريك لی ورقا بنسیتا اور سألت البزاع عن الصرف، نقد کو اس کے مثل سے بیچنا اصطلاحاً حرام اطلہ کہلاتا ہے اور غیر جنس سے بیچنا اسکو صرف کہا جاتا ہے۔ اس لئے عن الصرف کا مطلب ہے کہ درہم کی بیع دینار سے یا دینار کی بیع درہم سے۔ اور "بائع شريك لی ورقا بنسیتا" کا مطلب ہو گا "بائع شريك لی ورقا بذهب۔"

سفيان بن عيينه کے شاگرد محمد بن حاتم سے امام مسلم نے اور سفیان کے شاگرد علی بن مدینی سے امام بخاری نے اور ان کے تیسرے شاگرد محمد بن منصور سے امام نسائی نے یکساں نقل کیا ہے جس میں بیع الذہب بالفضة کا مسئلہ مذکور ہے۔ اسی طرح شعبہ نے جیسے نقل کیا ہے انھوں نے ابو المنہال سے اس میں بھی بیع الذہب بالورق ہی کا ذکر ہے۔ صرف حمیدی سفیان بن عیینہ کے شاگرد وہ روایت نقل کرتے ہیں تو انکی روایت میں "بائع شريك لی بالكوفة دراهم بدرهم بينها فضل" اور اس کے بارے میں برابر بن عازب نبی کریم علیہ السلام کا قول نقل کرتے ہیں "ماکان یدابید فلا بأس بہ وماکان نسیئاً فلا خیر فیہ" ان تمام لوگوں کی مخالفت کیوجہ سے یہی نقل اس روایت کو "ہذا خطأ" کہلے ہے۔

باب بیع القلادة فیھا ذہب وخرنوب

سونا اس کے ساتھ کوئی دوسری چیز بھی شامل ہو یا چاندی اور اس کے ساتھ کوئی دوسری چیز بھی شامل ہو۔ پہلی شکل میں تنہا سونا سے اور دوسری شکل میں تنہا چاندی سے بیچا جائے اسی طرح دوسرے اموال ربوہ مثلاً گہیوں کے ساتھ کوئی دوسری چیز ملا کر اس کی جنس سے بیچا جائے تو ملا ہوا ایک ساتھ بیچنا امام احمد اور امام شافعی کے جائز نہیں ہے اگر بیچنا ہے تو سونے کو دوسری چیز سے الگ کر کے تنہا سونے سے بیچے مثلاً بمثل یدابید یہی حال

چاندی اور گہیوں کا بھی ہے۔ امام مالک کے یہاں اگر بیع میں سونا دوسری چیز کے تابع ہے تو ایک ساتھ دوسرے سے بیچنا صحیح ہوگا اور اگر تابع نہیں ہے تو بغیر الگ کئے دوسرے سے بیچنا صحیح نہ ہوگا اور اخاف کے نزدیک سونے کے ساتھ دوسری چیز ملا کر خالص ہونے سے بیچنے کی کئی صورتیں ہیں جس میں سے صرف ایک صورت جائز ہے کہ جو سونا دے رہا ہے اس کی مقدار زائد ہو اس سونے سے جو دوسرے کے ساتھ ملا ہوا ہے تاکہ اس سونے کی مقدار اس سونے کی مقدار کے برابر ہو کر زائد سونا اس چیز کے مقابل میں جو سونے کے ساتھ ملی ہوئی ہے اگر دیئے گئے سونے کی مقدار کم یا برابر ہو یا کچھ معلوم نہ ہو کہ برابر ہے یا زیادہ، ان تینوں شکلوں میں ربوا اور احتمال ربوا کی بنا پر بیع فاسد ہوگی البتہ جب یقینی طور سے معلوم ہو کہ دیئے گئے سونے کی مقدار زائد ہے جس سے ربوا اور احتمال ربوا ختم ہو گیا ہے تبھی جائز ہے اس مسئلہ کو ہدایہ اخیرین میں بیان کیا گیا ہے:

”مَنْ بَاعَ دَرَاهِمًا وَدِينَارًا أَوْ دِينَارًا وَدِينَارًا بِجَازِ الْبَيْعِ وَجَعَلَ كُلَّ جِنْسٍ مِنْهَا خِلَافَهُ“ اسی طرح ”لَوْ تَبَاعَ فِضَّةً بَفِضَّةٍ أَوْ ذَهَبًا بِذَهَبٍ وَاحِدًا مَعِ اقْلَمًا مِثْلَ مَا شِئِيَ أَخْرَجَتْ قِيمَتَهُ بَاقِيَ الْفِضَّةِ جَازِ الْبَيْعِ مِنْ غَيْرِ كَرَاهِيَةٍ وَإِنْ لَمْ تَبْلُغْ فَمَعَ الْكِرَاهَةِ“ امام شافعی کے یہاں جب مجموعہ کا مقابل مجموعہ سے ہو تو اس کا انقسام علی طریق الشیوع ہوگا علی طریق التعیین نہیں ہوگا اور خفیہ کے یہاں اس کا انقسام علی طریق التعیین ہے۔ شوافع کی کتابوں میں یہ ”مدعویۃ“ کے مسئلہ سے معروف و مشہور ہے۔ امام شافعی اور امام احمد کی دلیل حضرت فضالہ بن عبید کی حدیث قال اشتریت یوم خیبر قلاذۃ باثنی عشر دیناراً فیھا ذهب وخرزہ ففصلتھا فوجدت فیھا اکثر من اثنی عشر دیناراً فذکرت ذلک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال لا تباع حتی تفصل۔ یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ ایک ساتھ بیچنا صحیح نہیں ہے الگ الگ بیچنا ضروری ہے۔ چنانچہ امام نووی فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے پتہ چلا کہ سونے کو دوسری چیز کے ساتھ ملا کر بیچنا صحیح نہیں ہے بلکہ سونے کو الگ کر کے اس کے برابر سونے سے بیچے اور دوسری چیز کو جیسے چاہے بیچے اور آپ نے مطلقاً بلا فصل بیچنے سے منع فرمایا ہے اور اس میں کوئی تفصیل نہیں فرمائی کہ سونا مقابل میں زائد ہے تو فصل کی ضرورت نہیں ہے اور جائز ہے اور معلوم نہ ہو تو فصل کرنا ضروری ہوگا

احناف کی طرف سے حدیث کا جواب

جو شکل حضرت فضالہ کی حدیث میں مذکور ہے اس کو تو ہم بھی ناجائز کہتے

ہیں اس لئے کہ اس میں انھوں نے سونا کم دیا اور بدل اس کا زیادہ حاصل کیا۔ حضرت فضالہ نے جب خریدا تو ان کو اندازہ نہیں تھا کہ اس میں سونا زیادہ یا کم یا برابر ہے۔ ہم بیع کو جائز قرار دینے کیلئے خریدتے وقت میں زائد ہونے کے علم کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ اسی طرح اگر اس کی مقدار کو معلوم کرنا بغیر فصل کے ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں ساتھ بیچنے کو ہم بھی ناجائز کہتے ہیں اور فصل کرنے کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ عام حالات میں اندازہ لگانا مشکل ہوتا ہے اس لئے سد الذریعہ فصل کو ضروری قرار دیا جاسکتا ہے فی نفسہ فصل لازم نہیں ہے اس لئے کہ مقصود سونے کا سونے سے تبادلہ کرنے میں نفاصل سے احتراز کرنا ہے جب تفاضل یا شبہ تفاضل ہوگا تو ممنوع ہوگا اسی لئے حضرت فضالہ کی دوسری روایت میں واقعہ اس طرح منقول ہے کہ جنگ خیبر کے موقع پر ہم لوگ ایک اوقیہ سونے کو یہودیوں سے دو دینار تین دینار سے خرید و فروخت کرتے تھے تو آپ نے فرمایا "لا تبيعوا الذہب بالذہب الا وضرنا بونہن۔"

بلا فصل کے بیع جائز ہونے کا فتویٰ حضرت علیؑ سے منقول ہے کہ ایک شخص نے آکر کہا کہ لوگ ہمارے یہاں سود کھلتے ہیں کہ سونے چاندی کا ملا ہوا پیالہ چاندی سے بیچتے ہیں، تو حضرت علیؑ نے سہنچا کیا اور کہا "لا بأس بہ" اسی طرح ابن عباس سے بھی منقول ہے "لا بأس ببيع السيف المحلى بالفضة ونشتریه" اسی طرح صحابی سے بھی منقول ہے "كنا نبيع السيف المحلى بالفضة ونشتریه" اسی طرح دیگر تابعین سے بھی اس طرح کا فتویٰ منقول ہے پھر حضرت فضالہ کی حدیث تلامذہ کی بابت اس میں خاصہ اضطراب ہے اور حدیث کا مخرج ایک ہے اس لئے اس کو مختلف بیع پر محمول نہیں کیا جاسکتا اور حافظ ابن حجر کا تلخیص الجیر میں فرمانا کہ اجاب البیہقہ عن هذا الاختلاف بانہما كانت بیوعاً شہداً فاضالۃ قلت والجواب المسد عندی ان هذا الاختلاف لا یوجب ضعف بل المقصود من الاستدلال محفوظ لا اختلاف فیہ وهو النہی عن بیع مالہ فیصل اما جنسہما وقد رثمنا فلا یتعلق بہ فی هذه الحالة ما یوجب الحكم بالاضطراب وحينئذ ینبغی

الترجیح بین رواہما وان كان الجميع ثقات فيحكم بصحة رواية احفظهم
واضطهم ويكون رواية الباقيين بالنسبة اليه شاذة؛ حافظ ابن حجر کا یہ فرمانا
قابل قبول نہیں ہے اس لئے کہ اسی مسلم کی روایت میں عامر بن یحییٰ العافری اسی شخص الضعافی
سے نقل کرتے ہیں کہ ہم فضالہ کے ساتھ ایک جہاد میں تھے میرے اور میرے ساتھیوں کے
حصے میں ایک ہار آیا جس میں سونا چاندی اور جوہر تھے میں نے اسکو خریدنا چاہا حضرت
فضالہ سے پوچھا تو انھوں نے کہا کہ اس کا سونا نکال کر ایک پلڑے میں رکھو اور اپنے
سونے کو دوسرے میں رکھو پھر برابر برابر لو کیونکہ میں نے نبی کریم علیہ السلام کو فرماتے ہوئے
سنا کہ جو کوئی اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو تو فلا یا خذن الا مثلاً بمثل۔ حضرت فضالہ
نے فصل کا حکم دیا یہ موقعہ اور محل تھا بیان کرنے کا آپ نے فصل کا حکم دیا، لا تباع حتیٰ تفصل
مگر اس کے بجائے انھوں نے ایک عام حدیث بیان کی۔ اسی طرح سے خش کے واسطے
سے ایک دوسرا فقہ ہے غزوہ خیبر کے موقعہ کا نباع اليهود الا وقيۃ الذهب بالدينارين
والثلاثۃ۔ امام نووی فرماتے ہیں کہ ایک اوقیہ چالیس درہم کے وزن کا ہوتا ہے اور یہ
واضح بات ہے کہ کوئی شخص خالص سونے کی اتنی بڑی مقدار کو دو دینار یا تین دینار میں نہیں
بیچ سکتا ہے اس لئے کہا جائیگا کہ اس سونے کے اوقیہ میں موتیاں اور دوسری چیزیں
بھی رہی ہوں گی تو آپ نے فرمایا لا تبیعوا الذهب بالذهب الا وزنًا بوزن -
اور حضرت فضالہ کی ایک دوسری حدیث خش کے علاوہ علی بن رباح لخی کے واسطے
سے ہے کہ جنگ خیبر کے موقعہ پر آپ کے پاس ایک ہار لایا گیا جس میں موتی اور سونا تھا
اور وہ مال غنیمت تھا جس کو بیچا جانا تھا تو آپ نے ہار سے سونا نکالا، مثلاً بتلنے
کے لئے آپ نے فرمایا الذهب بالذهب ووزنًا بوزن (۲) لا تباع حتیٰ تفصل۔
حشا الگ کرنا اور یہی اس کے متبادر معنی ہیں لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ یہ فصل عام ہو حشا
یا ذہنا ہو۔ حشا بھی فصل کرنا مساوات کے لئے تھا اسی طرح معنی فصل بھی
مساوات کے لئے ہوگا۔



باب بیع الطعام بالطعام مثلاً بمثل

معمر بن عبد اللہ کی روایت

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول الطعام بالطعام
مثلاً بمثل: طعام کو اسی جنس کے طعام سے

بیجا جاتے تو مثلاً بمثل ہے جیسے گیہوں کو گیہوں سے، جو کہ جو سے بیجا جاتے تو مثلاً بمثل ہونا
ضروری ہے۔ اختلاف جنس کی صورت میں تفاضل بالاتفاق جائز ہے، جمہور علماء کے
نزدیک گیہوں اور جو دو جنس ہیں۔ اس لئے ان میں باہم تفاضل جائز ہے اور دو جنس ہونے
پر صراحتہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے "البد بالبد والشعیر بالشعیر، اسی میں ہے
فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يداً بيدا" یہ الفاظ
عبادہ بن صامت کی حدیث کے ہیں جس کو مسلم نے نقل کیا ہے۔ امام مالک کے نزدیک
گیہوں، جو ایک جنس سے ہیں اس لئے ان کے یہاں تفاضل جائز نہیں ہے۔ معمر کی حدیث
سے ان کا استدلال درست نہیں ہے۔ الطعام بالطعام سے جنس طعام مراد نہیں ہے کیوں کہ
تمر اور خطہ بالاتفاق جنس طعام سے ہیں جس میں بالاتفاق کمی زیادتی جائز ہے اسلئے
اس حدیث کا مطلب ہو گا کہ جس جنس طعام کو اسی جنس طعام سے بیجا جاتے تو مثلاً
بمثیل ضروری ہے معمر بن عبد اللہ کا عمل کہ انھوں نے گیہوں دے کر جو خریدنے کے لئے
بھیجا تھا تو وہ جو کی مقدار زیادہ لے آیا تو انھوں نے ڈانٹا اور اس کو واپس کیا اور
کہا مثلاً بمثل لو اور یہ حدیث الطعام بالطعام والی پڑھ کر سنائی یہ ازراہ احتیاط
کہا ہے اس لئے کہ جب کہنے والے نے کہا کہ یہ گیہوں کی جنس سے نہیں ہے لیس بمثلہ
تو انھوں نے کہا "اتی اخاف ان يضارع"

بعث ابا بنی عدی الانصاری
فاستعمله علی خیبر

ابو ہریرہ اور ابو سعید خدری کی حدیث

خاندان بنی عدی کے اس بھائی کا نام سواد بن غزیہ تھا انھوں نے خراب کھجور دو صاع
دیگر ایک صاع اچھی کھجور لی تھی اس کو آپ نے منع فرمایا۔ اسی طرح حضرت بلال کا قصہ
ہے آپ نے فرمایا یہ تو بئینہ سود ہے لا تفعل۔ ایک تیسری روایت میں ہے کہ آپ نے

فرمایا "هذا الزبافرة ووا۔ آپ نے پھیرنے کا حکم دیا یہ بیچ فاسد ہوتی اور بیچ فاسد واجب الفسخ ہے اسلئے خیبر والی حدیث میں بھی کہا جائے گا کہ عامل خیبر کو بھی آپ نے فسخ کا حکم دیا ہو گا اگرچہ مسئلہ سے جہالت کی وجہ سے ان لوگوں پر کوئی گناہ نہیں ہو گا۔ بقر جنیب۔ جنیب، عمدہ قسم کی کھجور، بع الجمع مجموع کے معنی میں۔ کئی طرح کی مل ہوئی کھجور۔ بع الجمع بالدرام شدہ ابتغ بالدرام جنیباً۔ اس حدیث میں عامل خیبر کو رہا سے بچنے کیلئے ایک تدبیر اور حیلہ بتلایا۔ اسی طرح حضرت بلال کو بھی آپ نے تدبیر بتائی کہ ردی کھجور کو روپیہ سے بچ کر روپیہ سے اچھی کھجور خرید لو بات وہی ہو گی مگر تم رہو اور سود سے بچ جاؤ گے

حیلہ شرعی | جائز تدبیر کر کے حرام سے بچنا۔ قصد التوصل الی متویل حکم لآخر بواسطہ مشروعتہ فی الاصل: ایک حکم کو بدل کر دوسرے حکم حاصل کر نیکا قصد کرنا ایسے واسطہ سے جو فی نفعہ جائز ہو۔ عام حالات میں اس واسطہ کو جن اعراض کیلئے اختیار کیا جاتا ہے اس کے علاوہ کسی دوسری عرض کو حاصل کرنے کیلئے اس واسطہ کو استعمال کرنا۔ قصد کی قید ہم نے اس لئے لگائی کہ اس کا اگر قصد نہیں ہے تو اس کو اصطلاح میں حیلہ نہیں کہا جاتا جیسے کسی نے مطلقہ ثلاثہ سے شادی کیا پھر اتفاق سے اسکو طلاق دیدیا پہلے سے کوئی تحلیل کی نیت نہیں تھی تو اب یہ بیوی سابق شوہر کیلئے حلال ہو گئی اور یہ حکم کی تبدیلی خالص شرعی تاثیر کی بنا پر ہے کسی دوسری چیز کا شائبہ نہیں ہے اور جائز واسطہ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر حکم کے بدلنے کا قصد کرتا ہے ناجائز واسطہ سے تو بالاتفاق یہ حیلہ حرام ہے اس کی کسی فقیہ نے اجازت نہیں دی ہے جیسے عورت معاذ اللہ اسلام سے مرتد ہو جائے تاکہ نکاح فسخ ہو جائے اور شوہر سے چھٹکارا حاصل ہو جائے بنی اسرائیل کا حیلہ اسی قبیل سے تھا۔ بہت عیسائی سینچر کے دن شکار کو حرام قرار دیا گیا، انھوں نے دریا کے کنارے حوض بنا کے دریا سے حوض تک نالی بنالی۔ سینچر کے علاوہ مچھلیاں اور کسی دن نظر نہیں آتی تھیں، سینچر کے دن مچھلیاں موجوں کے واسطہ سے ان نالیوں کے واسطہ حوض میں چلی جاتیں۔ حوض کے گہرے پانی کے کم ہونے کی وجہ سے مچھلیاں نکل نہیں پاتی تھیں، اطمینان سے اوار کو انھیں نکالتے تھے۔ اس میں شکار کرنے کی

حقیقت سنیچری کے دن پائی گئی اگرچہ اسکو نکالنا التوار کے دن ہوا ہے۔ تحریم کی علت میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی ہے اسی طرح شتم کے استعمال کو حرام قرار دیا گیا۔ پچھلانے کے بعد صرف نام میں تبدیلی ہوئی کہ اب اس کا نام ودکٹ ہو گیا عرف و لغت کے اعتبار سے یہ تبدیلی ہوئی حقیقت کے اعتبار سے یہ تبدیلی نہیں ہوئی۔ عرف لغوی کے مقابلہ میں عرف شرعی کا اعتبار ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر کوئی قسم کھاتا ہے کہ صلوة نہیں پڑھے گا تو صرف رکوع، سجدہ والی نماز پڑھنے سے حائث ہوگا اگرچہ لغت میں صلوة کے معنی اور ہوں۔ الغرض بنی اسرائیل نے جائز واسطہ کے بجائے ناجائز واسطہ استعمال کیا اس لئے یہ حیلہ حرام ہوا۔ حیلہ شرعی کی حقیقت سے یہ خارج ہے۔ اور تیسری قید لگائی کہ فی نفع واسطہ جائز ہو اس لئے کہ حکم شرعی کی تبدیلی کیلئے جب اس واسطہ کو استعمال کیا جاتے یہی محل بحث ہے کہ اب وہ جائز رہا یا نہیں۔ جن احکامات کا تعلق خدا اور بند کے کیساتھ مخصوص ہوتا ہے کہ اس سے مقصود دنیاوی فائدہ نہیں ہے بلکہ صرف اخروی فائدہ منقصود ہوتا ہے جیسے عبادت تو اس میں نیت کو دخل ہوتا ہے اور اس کی صحت کیلئے نیت شرط ہوتی ہے اور جن احکام کا تعلق باہم بندوں سے ہوتا ہے اس میں نیت کی فائدہ کہ مطلوب ہے اس کے صحیح اور فاسد ہونے میں نیت کا کوئی دخل نہیں ہوتا ہے اس میں ارکان و شروط کا پورے طور سے پایا جانا صحت کیلئے کافی ہوتا ہے جیسے بیع و شراہ اور عام معاملات۔ حافظ ابن حجر "انما الاعمال بالنیات" کی تشریح کرتے ہوئے ابن منیر سے ایک ضابطہ نقل کرتے ہیں "کل عمل لا تطهر له فائدة عاجلة بل المقصود به طلب المثوبة فالنية مشترط فيه وكل عمل ظہرت فائدته ناجزة وتعاطتہ الطبعیة قبل الشریعة لملائمة بينهما فلا تشتت طالبتہ فیہ الا لمن قصد بفعلہ معنی اخر یترتب علیہ الثواب قال وانما اختلف العلماء فی بعض الصور من جهة تحقیق مناط التفرقة" اور اس تفریق کیوجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی دل کے احوال سے واقف ہے اسکو ظاہری دلیل کی ضرورت نہیں ہے اس لئے جو معاملہ بندے اور اللہ کے درمیان ہے اس میں اس کی نیت کا اعتبار ہے اور جو معاملات باہم بندوں کے درمیان ہوتے ہیں اس کا مدار ظاہری دلیل پر ہے آدمی کے مقاصد اور نیتوں کے جاننے کا وہی واحد ذریعہ ہے اس لئے احکام کے صحیح اور

فاسد ہونے میں نیت اثر انداز نہیں ہے البتہ نیت کا اثر مطلق کو مقید کرنے عام کو خاص کرنے اس قسم کے احتمالات الفاظ میں غوارض کی بنا پر نہوا کرتے ہیں۔

وہاں نیت کے ذریعہ سے اس کو مقید اور خاص کیا جاسکتا ہے اور نیت کرنے والا اپنی نیت کو ظاہر نہیں کرے گا تو جو زیادہ ظاہر احتمال ہے اس پر عمل ہوگا۔ نیت کی یہ تاثیر اس لفظ کی تشریح اور تعیین کے سلسلہ میں ہوتی ہے اسی لئے اگر عبارت واضح ہے تو اس کی تشریح و تعیین کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے جب یہ بات واضح ہوگئی کہ جن احکام میں دنیاوی فائدہ ہوتا ہے صحت و بطلان میں نیت کو کوئی دخل نہیں ہوتا بلکہ اس کے ارکان و شرائط کو دخل ہوتا ہے تو جب کوئی شخص اس جائز واسطہ کو استعمال کرے گا کسی حکم شرعی کو حاصل کرنے کیلئے اور اس کے تمام شرائط و ارکان پلئے جارہے ہیں تو اس پر لازمی نتیجہ مرتب ہوگا۔ زیادہ سے زیادہ یہ بات ہوتی کہ عام حالات میں جن مقاصد کیلئے اسکو استعمال کیا جاتا ہے اس کے سوا کیلئے استعمال کر رہا ہے مگر جب اس کی اس نیت کا کوئی اثر نہیں ہے تو اس سے وہ حکم صحیح رہے گا فاسد نہیں ہوگا جیسا اس حدیث کے اندر بیع کو عام طور سے جس غرض سے مشروع کیا گیا ہے اس کے سوا دوسری غرض کیلئے اسکو استعمال کیا جا رہا ہے اور آپ نے خود اس واسطہ کو دوسری غرض میں استعمال کی فرمائی اور کہا "ثم اذ بتع بالد راہم جنیبا" اور اس حدیث میں یہ دلیل بالکل واضح ہے۔ لفظ بیع کو حدیث میں عام کہا جائے یا مطلق کہا جائے حدیث سے استدلال اس پر موقوف نہیں ہے۔ عام کہو تو اس کے تمام افراد میں مطلق کہو تو کوئی نہ کوئی اس کا فرد ہوگا جو خارج میں پایا جائے اور جو فرد ہوگا وہ مشتمل ہوگا ایسی غرض پر کہ اسے عام حالات میں جس غرض کیلئے استعمال کیا جاتا ہے وہ غرض سے خلا ہوگی جیسے کوئی کسی عورت سے زنا کا ارادہ کرے پھر اس سے ہٹ کر اس سے نکاح کر لے، اس میں بھی حرام سے بچنے کیلئے ایسا واسطہ اختیار کیا ہے جو حلال ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول "خذ بیدای ضغثا فاضوب بہا ولا تمحنت" یہ ایک تدبیر ہے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو بتلائی تاکہ اپنی قسم کو پورا کر لیں۔ حضرت ایوب علیہ السلام نے بیعتہ جس طرح کا ارادہ کر کے قسم کھائی تھی اس کو پورا نہیں کیا بلکہ اپنے اور اپنی بیوی پر تحقیق کیلئے جائز وسیلہ کو اختیار کیا جس کی رہنمائی اللہ نے فرمائی اس پر بھی حیلہ

کی جو تعریف کی گئی ہے صادق آری ہے۔ اسی طرح کمزور بدن کے آدمی پر حد جاری کرنے کیلئے آپ نے تدبیر بتلائی کہ ایک گچھا جس میں سوشاخیں ہوں لیکر ایک مرتبہ مار دو۔ یہ اصل میں واجب حد نہ تھی اسی لئے کہ لوگوں نے کہا تھا کہ اگر ہم اس کو سو مرتبہ مار دیں گے تو مر جائے گا تو آپ نے اس کی رہنمائی فرمائی۔ یہ بھی جائز واسطہ ہوا آدمی سے اصلی حد ساقط کرنے کا۔ اس پر بھی حیلہ کی تعریف صادق آ رہی ہے۔۔۔۔۔ حد کے ساقط ہونے کی علت گچھا سے مارنا ہی ہے ضرورت تو سبب ہے۔ اگر جسم کا حد کو تحمل نہ ہونا حد کو ساقط کر دیتا تو البتہ یہ کہنا صحیح تھا کہ ضرورت اس کی علت ہے لیکن حدیث اس واسطہ کے استعمال کو ضروری قرار دے رہی ہے اور کسی حکم کو ساقط کرنے یا بدلنے کیلئے آدمی حیلہ کو استعمال کرتا ہے تو ضرورت اور حاجت ہی کی بنا پر استعمال کرتا ہے۔ لوگوں کو اچھی کھجور کھانے کی ضرورت تھی آپ نے اس کیلئے جائز واسطے کی رہنمائی فرمائی تاکہ سود کے بغیر ان کی ضرورت پوری ہو جائے۔ ان تمام باتوں سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ پہلے ایک چیز حرام تھی اس کو مباح کر لینا، یا ایک چیز واجب تھی اس کو ساقط کر دینا جائز واسطہ کے ذریعہ سے صحیح اور درست ہے۔ معاملات کے اندر صحت کا مطلب ہوتا ہے کہ ظاہر فتویٰ اور قضاہ کے اعتبار سے یہ بات صحیح ہے جس کو عبادات میں کہا جاتا ہے کہ وہ فعل قضاہ کو ساقط کرنے والی ہے اور معاملات میں کہا جاتا ہے اس پر نتیجہ مرتب ہو گا۔ رہا دیا نہ صحیح ہونا یعنی سخت میں اس عمل پر آثار کا مرتب ہونا ثواب کا پانا سزا سے بچنا یا اس پر گناہ کا مرتب ہونا اس کا تعلق نیت سے ہے اور اس نیت کے ساتھ جو اغراض و مقاصد متعلق ہیں اس پر۔

سألت ابن عمر وابن عباس عن الصوف فلم يريا بها بأساً۔۔۔ عبد اللہ بن عمر کو نبی کریم علیہ السلام کی حدیث ربا الفضل معلوم نہ تھی اس لئے وہ ربا الفضل کے جواز کا فتویٰ دیتے تھے جس کو ابو نضرہ نے سن رکھا تھا اور یہی ابو نضرہ ابو سعید خدری کے یہاں بیٹھے تھے تو ابو سعید خدری نے کہا یہ ناجائز ہے اور کہا ما زاد فهو ربا۔ ابو نضرہ کہتے ہیں کہ میں نے اعتراض کیا تو ابو سعید خدری نے حدیث سنائی، میں ابن عمر کے پاس آ کر ان کو بتلایا تو اس کے بعد سے اس بیع کو منع کرنے لگے اس سے پہلے روایت گذر چکی ہے کہ وہ خود ابو سعید خدری کے یہاں گئے اور ابو سعید خدری سے براہ راست انھوں نے سنا۔ اس سلسلہ

میں ابن عمر سے بھی ربا الفضل کی ممانعت کی روایت مروی ہے۔ شرجیل ابن سعد، ابن عمر ابو ہریرہ، ابو سعید خدری تینوں سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: **الذهب بالذهب و الفضة بالفضة** مثلاً بمثل عیناً بعین فمن زاد او ازيد فقد اربى۔ رواہ احمد۔ مگر یہ روایت ضعیف ہے۔ شرجیل ابن سعد وثقة ابن جان وضقة جمہور الامم۔ یا ممکن ہے کہ ابن عمر کو یہ حدیث یاد نہ رہی ہو بعد میں یاد آتی ہو یا ابو سعید خدری سے سنا تھا اس اعتماد پر روایت نقل کی ہو۔

ابن عباس رضی

ابن عباس بھی ربا الفضل کے جواز کا فتویٰ دیتے تھے وہی ابو نصرہ کہتے ہیں کہ میں نے ابن عمر کے پاس جا کر ان کو بتا دیا تھا مگر ابن عباس کے پاس نہیں جاسکا مگر مجھ سے ابو الصہبار نے بیان کیا کہ میں نے مکہ میں ابن عباس سے اس کے بارے میں پوچھا فکر یہ۔ طحاوی میں ابو الصہبار کے واسطے سے نقل کیا ہے کہ نزل عن الصرف۔ ابو الجوزار کہتے ہیں کہ میں نے ابن عباس سے سماع الدرہم بالدرہم ید ابید پوچھا تو انہوں نے جائز قرار دیا، پھر دو سال آیا اور پوچھا تو انہوں نے منع فرما دیا۔ رواہ الطبرانی باسناد حسن۔ ابو الشعثاء کہتے ہیں کہ سمعت ابن عباس یقول اللهم انی اتوب الیک من الصرف انما ہذا من رانی و ہذا ابو سعید الخدری یرویہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ رواہ الطبرانی و رجالہ ثقات مشہورون۔ اور اسی مسلم میں ابو سعید خدری فرماتے ہیں کہ میں نے ابن عباس سے مل کر کہا کہ تم جو یہ فتویٰ دیتے ہو آیا اس کو نبی کریم علیہ السلام سے سنا ہے یا قرآن میں موجود ہے؟ تو انہوں نے کہا کہ نہ میں نے سنا ہے نہ میں قرآن میں اسکو پاتا ہوں مجھ سے تو اسامہ بن زید نے کہا کہ آپ نے فرمایا ہے: انما الربانی النسیئة۔ اور مستدرک حاکم میں حیان بن عبید اللہ کے واسطے سے نقل کیا ہے کہ ابو سعید خدری نے ابن عباس سے کہا الاتقی اللہ الی حتی توکل الناس الربوا۔ پھر حدیث سنائی تو ابن عباس نے فرمایا: جزاک اللہ یا ابوسعید انجنت فانک کرتی امرکنت نسیئة استغفر اللہ واتوب الیہ فان نبی عنہ بعد ذلک اشد النہی۔ اسی طرح مستدرک حاکم میں ابو اسید ساعدی اور ابن عباس کا مناظرہ منقول ہے فقال لہ ابو اسید الساعدی واغلظ لہ القول۔ اس میں بھی ابن عباس نے کہا انما ہذا شیء کنت اقولہ برائی ولم اسمع فیہ بشیء۔ الغرض ابن عباس کا بھی رجوع ثابت ہے ابن مسعود کا بھی

اور حضرت امیر معاویہ کا بھی۔ سب کا اتفاق و اجماع ہو گیا ہے کہ ربا الفضل حرام ہے۔
 إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِئَةِ. الرِّبَا فِي النَّسِئَةِ، لا رِبَا فِي مَا كَانَ يَدًا أَوْ يَدًا
 یہ تینوں الفاظ مسلم نے حضرت اسامہ کی حدیث میں نقل کیا ہے جس کو ابن عباس نے
 روایت کیا ہے جس سے ربا کا نسئہ میں منحصر ہونا سمجھا جا رہا ہے اور ربا الفضل کی بیسیں
 بیسیں صحابہ سے منقول ہیں۔ شرح المہذب میں ہے: فَبُذِلَ مِنْ رِبَا يَأْتِيهِمْ مِنَ
 الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ عَشْرُونَ صَحَابِيًّا۔ جس میں ابو سعید اور ابو بکرہ کی روایت متفق علیہ
 ہے اور چار حدیثیں حضرت عثمان، ابو ہریرہ، فضالہ، عبادہ کی مسلم شریف میں ہیں اور
 بقیہ صحابہ کی روایتیں دیگر کتب احادیث میں ہیں۔ ان روایتوں میں باہم تعارض
 کو دفع کرنے کیلئے علماء نے کئی طریقے اختیار کئے ہیں۔

(۱) نسخ۔ ابتدا میں ربا الجالبیہ کی حرمت قرآن کریم میں نازل ہوئی اس وقت میں وہی
 ممنوع تھا، ربانی البیع کا حکم اس وقت نازل نہ ہوا تھا اسلئے ربانی البیع جائز تھا
 جنگ خیبر کے موقع پر آپ نے ربانی البیع کو حرام قرار دیا چنانچہ شرح المہذب میں نقل کیا ہے
 کہ محمد بن اسحاق اپنی سند سے عبادہ بن صامت سے نقل کرتے ہیں ”نہا نارسل اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم یوم خیبر“ اسی طرح مسلم شریف میں حضرت فضالہ کی حدیث میں ہے کہ ہم لوگ جنگ
 خیبر کے موقع پر ایسی بیع کرتے تھے تو آپ نے منع فرمایا ”لا تتبعوا الذہب بالذہب
 الا و سدا بوسن۔ حضرت اسامہ نے اس کو غزوہ خیبر سے پہلے نبی علیہ السلام سے سنا ہوگا
 اس مقدم و تاخیر کی بنا پر اس کو منسوخ کہا جائیگا۔ اسی طرح ابن عباس کا ابو سعید خدری
 سے حدیث سن کر اس حدیث کے خلاف عمل کرنا اور اس سے رجوع کرنا بھی حدیث
 کے نسخ کا قرینہ ہے اسلئے کہ تحریم تفاضل کی حدیثیں ہمارے لئے متواتر و مشہور
 کی طرح ہیں مگر ابن عباس کے حق میں حضرت اسامہ اور ابو سعید کی حدیثیں خبر واحد میں
 پھر ابن عباس نے اسامہ کی حدیث پر ابو سعید خدری کی حدیث کو کیسے ترجیح دیا۔

(۲) رفع تعارض کی دوسری شکل ترجیح ہے۔ حضرت اسامہ کی حدیث خبر واحد ہے
 جو تینہا حضرت اسامہ سے مروی ہے، تحریم تفاضل کی حدیثیں اس کے مقابل میں مشہور
 و متواتر ہیں اسلئے کہ تحریم تفاضل کی حدیثیں صحابہ سے مروی ہے۔ تعارض کے
 وقت خبر واحد کے مقابل میں خبر مشہور کو ترجیح دیا جاتا ہے اسلئے تحریم تفاضل کی حدیث

کا اعتبار ہوگا۔

(۳) رفع تعارض کی تیسری شکل تطبیق و تاویل ہے علماء نے تطبیق و تاویل کی مختلف صورتیں بیان کی ہیں۔ (۱) آپ نے مستقلاً یہ جملہ نہیں فرمایا بلکہ سائل کے جواب میں اس کو ذکر کیا ہے۔ سائل نے صنفین مختلفین کا سوال کیا تھا یعنی سونے کو چاندی سے یا تم کو حنظل سے بچا جائے۔ اس کے جواب میں آپ نے فرمایا تھا "انما الربانی النسیئۃ" حضرت اسامہ نے یا تو سائل کے سوال کو سنا ہی نہ تھا یا سائل کے سوال کو سنا تو تھا مگر ان کو خیال ہو کہ لفظ کے عموم کا اعتبار ہوتا ہے مورد کی خصوصیت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے اور انہوں نے اس کو مطلقاً نقل کر دیا حالانکہ آپ کا مقصد مختلف اجنس اموال ربویہ کے تبادلہ میں ربا کونسیئہ میں منحصر کرنا تھا نہ کہ مطلق ربا کونسیئہ میں منحصر کرنا اور اس طرح کی بات کہ آپ نے خاص موقع اور محل میں ایک بات فرمائی ہے اور راوی نے عام نقل کر دیا ہے۔ دوسری احادیث میں بھی اس کی مثال موجود ہے جیسے افطر الحاکم و المحجوم۔ ان المیتۃ لیغذب بیکانراہلہ۔ (۲) نبی کریم علیہ السلام نے غیر کیلی اور غیر وزنی چیزوں کی بیع میں ربا کونسیئہ میں منحصر کیا تھا جیسا کہ عمار بن یاسر کا ایک فتویٰ ہے۔ العبد خیر من العبدین والامۃ خیر من الامتین۔ اسی میں آگے ہے "ماکان یدابید فللاباں یہ انما الربوانی النسیئۃ الاماکیل او وزن۔

ان دونوں جواب کا حاحل یہ ہے کہ یہ حصر حقیقی نہیں ہے بلکہ اضافی ہے یا مختلف اجنس کے اعتبار سے ہے یا غیر کیلی وغیر وزنی کے اعتبار سے ہے۔ (۴) یہ حصر ادعائی ہے۔ ربا البجاہلیۃ جسکو قرآن نے حرام قرار دیا جس کے بارے میں وعید ہے وہ ربانی النسیئہ ہے جس میں مدت کو مال کے ذریعہ خریدتے تھے۔ حقیقی سود یہی ہے۔ دوسری قسم کا سود ربا البیع یہ اسی ربا حقیقی پر محمول ہے۔ آپ نے اس کو تغلیظاً اور سود حقیقی کے مشابہ ہونے کی بنا پر اس کو سود کہا۔ اسی لئے کہ ربا البیع کے بارے میں آپ نے فرمایا "انی اخاف علیہ الربوا" اس لئے اس حدیث کا مطلب ہوگا کامل درجہ کاربا، حقیقی ربا، جلی اور واضح ربا ادھا میں ہے۔ قال الطحاوی الربوا الذی حرمہ القرآن وجاہ فیہ الوعد علیہ ہو الربوانی النسیئۃ وکان ذلک ربا النسیئۃ فی المکیلات والموزونات۔

(المعصر)

بَابُ أَخْذِ الْحَلَالِ وَتَرْكِ الشُّبُهَاتِ

نعمان بن بشیر کی حدیث | یہ روایت نعمان بن بشیر کے علاوہ دیگر صحابہ سے بھی مروی ہے مگر ان روایتوں کی سند میں کلام ہے۔

اس حدیث میں نبی کریم علیہ السلام کھلنے پینے اور تمام امور کے متعلق تنبیہ فرما رہے ہیں کہ اس کو حلال ہونا چاہئے اور مشتبہ چیزوں سے پرہیز کرنا چاہئے اس میں آدمی کا دین بھی محفوظ ہوگا اور عزت بھی۔ اگر مشتبہ چیزوں کا ارتکاب کرے گا اور اس سے اجتناب نہیں کرے گا تو حرام کا بھی ارتکاب کرنے لگے گا۔ اور حرام کے ارتکاب کرنیکی دو صورت ہے۔

۱۔ جو شخص مشتبہ چیزوں کا عادی ہو جائیگا تو اس کا دل تاریک ہوتا چلا جائے گا اور معاصی پر صبر آت ہوئی چلی جائے گی اسلئے کہ انسان تدریجی طور سے ترقی کرتا ہے جیسا کہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا لعنَ اللهُ السَّارِقَ یَسْرِقُ البیضَ، فتقطع یدہ ویسرق المحبل فتقطع یدہ۔ مرعی کا انڈا اسی طرح معمولی رسی کی قیمت نصاب کو نہیں پہنچتی ہے پھر بھی حدیث میں ہاتھ کاٹنے کا حکم ہے۔ اس اشکال کی بنا پر بعض علماء اس میں حضرت اعش بھی ہیں فرماتے ہیں کہ اس سے مرعی کا انڈا مراد نہیں بلکہ خود مراد ہے جس کو جنگ کے وقت سر پر رکھتے ہیں۔ اور جبل سے عام رسی مراد نہیں ہے بلکہ جبل السفینہ مراد ہے اسٹیم وغیرہ کی رسی جو قیمتی ہوتی ہے مگر یہ تاویل بعید ہے بلکہ نبی کریم علیہ السلام اس میں اشارہ فرما رہے ہیں کہ انسان کسی کام کو تدریجی طور سے انجام دیتا ہے اس لئے چور پہلی ہی مرتبہ کسی بڑی چیز کی چوری نہیں کرتا بلکہ پہلے چھوٹی اور کم قیمت چیزوں کو چراتا ہے اس کے بعد بڑی بڑی اور قیمتی چیزیں چراتا ہے، وہی چھوٹی چیزوں کا چرانا بڑی چیزوں کے چرانے کا سبب ہوا اسلئے قطع کی نسبت ان چھوٹی چیزوں کی طرف ترقی کرتی ہے۔

شاہ عبدالعزیز صاحب تفسیر عزیزی میں فرماتے ہیں کہ اچھا کام ہو یا برا کام، اس کے انجام دینے میں مختلف دور آتے ہیں ان مختلف ادوار کی طرف اشارے اپنے قول وَالنَّازِعَاتُ غَرَقًا وَالنَّاشِطَاتُ نَشْطًا میں اشارہ فرمایا کوئی عمل اچھا ہو یا برا نفس اس کی تکمیل کی طرف جب متوجہ ہوتا ہے تو طبعی یا شرعی یا عقلی تقاضے ترک کرنے

میں نفس کو بہت بار محسوس ہوتا ہے لیکن جب اس میں انہماک پیدا ہو جاتا ہے اور اشتغال زیادہ ہو جاتا ہے تو ایک طرح کا لگاؤ پیدا ہو جاتا ہے اس اشتغال سے خوشی اور سرور محسوس ہوتا ہے اس کے بعد اس کو مہارت اور کمال حاصل ہو جاتا ہے اور اس کو بلا تعجب حاصل کر لیتا ہے اور اس کے بعد اس کو ایک قسم کا ملکہ حاصل ہو جاتا ہے ان سب مدارج کے حاصل ہونیکے بعد اس سلسلہ میں لوگوں کا پیشوا اور اساتذ بن جاتا ہے۔ اسی طرح جب وہ مشتبہ چیزوں سے احتراز نہیں کرے گا تو آہستہ آہستہ ترقی کرتے کرتے حرام کا ارتکاب کرنے لگے گا۔ ابن حبان کی ایک روایت ہے "اجعلوا بینکم وبين الحرام سنة من الحلال"۔ اسی کو نبی کریم علیہ السلام نے مثال دیکر سمجھایا کہ الراجعی فی رعی حول المحسوسی سے جمی مصدر مفعول کے معنی میں وہ چراگاہ جس کے اندر دوسرے کو چرانا ممنوع ہو اور چرانے پر سزا ہو۔ قبیلہ عرب میں رؤسا کسی چراگاہ کو اپنے لئے خاص کر لیا کرتے تھے دوسرے کوئی چراتا تو اس کو سخت سزا دیتے تھے اس لئے چرواہے اس چراگاہ سے دور دور اپنی بکریوں کو چراتے تھے اس لئے کہ چراگاہ کے آس پاس چرانے میں اس بات کا قوی اندیشہ تھا کہ ذرا غفلت ہوئی تو بکریاں چراگاہ کے اندر منہ ڈال دیں گی جسکی وجہ سے ہم سزا کے مستحق ہو جائیں گے۔ اللہ کی جمی اس کے محارم ہیں یہ مشتبہ چیزیں اسی محارم کے آس پاس ہیں پھر آپ نے مشتبہ چیزوں سے بچنے کی تدبیر بتائی کہ قلب کی اصلاح، حرام کے ارتکاب کی دوسری صورت یہ کہ اگر مشتبہ چیزوں کا ارتکاب کرے گا اور تحقیق نہیں کرے گا تو یہ بات عین ممکن ہے کہ وہ چیز واقع اور نفس الامر میں حرام ہو اور عدم تحقیق کی وجہ سے اس کا ارتکاب کر لیا ہو۔

ان الحلال بین وان الحرام بین وبينهما مشبهات :- آپ نے حکم کے اعتبار سے چیزوں کو تین قسم پر منقسم فرمایا۔

۱) جس کا حلال ہونا واضح ہو (۲) جس کا حرام ہونا واضح ہو (۳) جس کے بارے میں شبہ ہو کہ آیا وہ حرام ہے یا حلال۔ لیکن یہ اشتباہ بعض لوگوں کو ہوتا ہے سب کے لئے وہ مشتبہ نہیں ہے۔ اس طرح متشابہ کی دو قسمیں ہیں۔ ۱) تشابہ حقیقی: جس کا علم خدا کے سوا کسی کو نہ ہو (۲) تشابہ اضافی: کسی کے اعتبار سے متشابہ ہو کسی کیلئے تشابہ نہ ہو۔ جس کے لئے تشابہ ہے اس کیلئے حدیث میں اجتناب کا حکم ہے۔ ان الاحلال بین یعنی

بتین حکمہ کہ اس کا حکم واضح ہے کہ کرنے میں کوئی ضرر اور نقصان نہیں ہے۔ ان الحکام
بتین حکمہ، و بینہما مشتبهات حکمہن اس کا ترجمہ کرنا کہ کل احلال بتین ہر حال واضح
ہے، کل احرام بتین ہر حرام واضح ہے۔ یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پھر تیسری شکل متشابہ باقی نہیں
رہے گی اسلئے کہ واقع اور نفس الامر میں سب چیز یا تو حلال ہے یا حرام ہے پھر محل اشتباہ
کیا چیز رہ جائے گی۔

وجہ اشتباہ | کبھی تو نصوص میں تعارض کی وجہ سے اشتباہ پیدا ہوتا ہے گو مجتہد نے کسی
دلیل کی وجہ سے اس کی حلت کو ترجیح دیدیا ہو۔ کبھی اس مسئلہ میں کوئی
نص موجود نہیں ہوتی ہے وہ مسئلہ قیاسی ہوتا ہے مگر قیاس باہم متعارض ہے گو مجتہد نے کسی
دلیل سے اس کے حلال ہونے کو ترجیح دیا ہو مگر اس کا حلال ہونا واضح نہیں ہے ان سب کا
حکم یہی ہے کہ اس میں احتیاط کی جائے۔

بَابُ بَيْعِ الْبَعِيرِ وَاسْتِثْنَاءِ رُكُوبِهِ

جابر بن عبد اللہ کی حدیث | حضرت جابر کے اونٹ بیچنے کا قصہ۔
بخاری کی روایت میں ہے کہ یہ قصہ غزوہ تبوک میں
پیش آیا۔ مسند احمد کی روایت کے مطابق یہ قصہ غزوہ ذات الرقاع میں پیش آیا۔ روایات
میں شادی کا قصہ مذکور ہے اور شادی کی جو مصلحت حضرت جابر نے بیان کی اس کا تقاضہ
یہ ہے کہ غزوہ احد کے بعد شادی میں زیادہ تاخیر نہ ہو۔ غزوہ تبوک کے اندر ماننے میں بہت
زیادہ تاخیر ہو جائے گی۔ اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کو ذات الرقاع میں مانا جائے۔

حضرت جابر کے اونٹ کا قصہ | مسند احمد بن حنبل میں بہت تفصیل سے
اس قصہ کو بیان کیا ہے۔ حضرت
جابر کا اونٹ گم ہو گیا تھا، ان کا گذر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ہوا آپ نے پوچھا
مالک یا جابر؟ میں نے کہا میرا اونٹ گم ہو گیا ہے۔ آپ نے کہا کہ ارے وہاں تمہارا اونٹ
ہے جا کر لے لو۔ فقال لی بذاجملک اذہب فخذہ۔ جدھر آپ نے فرمایا تھا تلاش کیا

مگر نہیں پایا اور واپس آکر میں نے کہا مجھ کو تو نہیں ملا پھر وہی جملہ آپ نے فرمایا: وہیں تو ہے جا کر لے لو پھر میں گیا اور واپس آکر کہا مجھے تو نہیں ملا آپ کسی کام میں مشغول تھے آپ نے فرمایا اچھا ذرا ٹھہرو پھر میرا ہاتھ پکڑ کر لے گئے اور جس جگہ اونٹ تھا وہاں پہنچے آپ نے اونٹ پکڑ کر حضرت جابر کو دیا۔ میں اونٹ پر چڑھا اونٹ بڑا سست رفتار تھا تک ہا گیا تھا میں کہنے لگا "لہف امی ان یكون لی الا جمل قطوف" آپ نے میری آواز سنی، فقہرب النبی صلی اللہ علیہ وسلم عجز الجمل بسوط او بسوطی۔ مسلم میں ہے، فدعالی وضرہ۔ دوسری روایت میں ہے "فضرہ ودعالمہ" اور ایک روایت میں ہے ففحسہ فوشب۔ بعضی روایتوں میں ہے کہ آپ نے اونٹ یا لائٹھی پر دم کیا اونٹ کے سینے پر کلی کیا کوڑے یا لائٹھی سے مارا تیزی کے ساتھ چلنے لگا اور اتنی تیزی سے چلنے لگا کہ آپ کے اونٹ سے بھی آگے بڑھ گیا میں اس کی لگام کو کھینچتا تھا تاکہ آپ کی بات سن سکوں پھر اونٹ کی خرید و فروخت کی بات ہوتے لگی۔ آپ نے کہا "بعضی جملک ہذا" میں نے کہا نہیں وہ آپ کو ہدیہ ہے۔ بل ہولک" آپ نے بیچنے پر اصرار کیا تو میں نے بیچ دیا مدینہ آکر وہ اونٹ آپ کی خدمت میں لے گیا تو آپ نے اس کی پوری قیمت دی اور مزید ایک قیراط دیا۔ وہ ایک قیراط برابر میری تھیلی میں رہتا تھا اور حجرہ کی لڑائی میں شامیوں نے اس کو لے لیا۔ اسی حدیث میں یہ بھی ہے کہ میں نے مدینہ آنے کیلئے اور لوگوں سے پہلے اجازت مانگی تو میری شادی کا تذکرہ آگیا جس میں انھوں نے کہا کہ بہنوں کی رعایت میں یتیمہ عورت سے شادی کی ہے تاکہ وہ انکی دیکھ رکھ کرے۔

بیع بالشروط حضرت جابر نے اونٹ بیچا تو بیع میں شرط لگالی تھی کہ ابھی نہیں حوالے کروں گا بلکہ اس پر چڑھ کر مدینہ جاؤں گا اور جب میں آپ کے

حوالے کروں گا۔ یا بلا شرط بیچا تھا بعد میں نبی کریم علیہ السلام نے از خود یا جابر کے مطالبہ کرنے پر چڑھ کر جانے کی اجازت دی تھی۔ حضرت جابر سے مروی روایتوں میں اختلاف ہے۔ بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ شرط کے ساتھ بیچا اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ بلا شرط بیچا۔ امام بخاری کی تحقیق یہ ہے کہ اشتراط کی روایتیں باعتبار تعدد کے بھی زیادہ ہیں اور سند کے اعتبار سے بھی زیادہ صحیح ہیں۔ الاشرط ہو اکثر واضح عذی قال ابو عبد اللہ قال احافظ ای اکثر طرقات واضح مخرجا ان الذین ذکر وہ بصیغۃ الاشرط اکثر عدداً

من الذین خالفوہم و ہذا وجہ من وجوہ التزیج فیکون اصح - پھر جن لوگوں نے اشتراط کی روایت کی ہے وہ ایک امر زائد کو بیان کرتے ہیں اور وہ حافظ اور شفقہ ہیں اور شفقہ کی زیادتی معتبر ہو کر تھی ہے۔

شرط کی حقیقت اور اس کے اقسام | عقود عاقدین کے ارادے سے وجود میں آتے ہیں۔ اور جب عقد تام ہو جاتا ہے

تو شارع عقد کے اثرات کو اس پر مرتب کرتا ہے شارع نے ہر عقد کے آثار کو متعین کیا ہے اور اس عقد پر وہ آثار از خود مرتب ہوتے ہیں انہیں آثار کو مقتضائے عقد کہا جاتا ہے شرائط کی غرض انہیں اثرات کو گھٹانا بڑھانا ہوتا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا شرائط کے ذریعہ ان اثرات میں کمی بیشی یا تبدیلی کرنا ممکن ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

مذہب احناف | جو شرط مقتضائے عقد کے مطابق ہو اس کا صحیح ہونا بالکل بدیہی ہے اس لئے کہ مقتضائے عقد بلا شرط کے لازم ہوتا ہے

شرط کے ذریعہ اسی مقتضائے عقد کی تاکید و تصریح ہوتی ہے اور بالاتفاق علماء کے یہ شرط صحیح ہے۔

(۲) ایسی شرط جو عقد کے ملائم و مناسب ہو اور ہذا وجہ اس شرط پر کہ مشتری ثمن کے بدلہ میں کوئی چیز رہن رکھے گا یا کفیل دے گا یہ شرطیں بظاہر مقتضائے عقد کے خلاف معلوم ہوتی ہیں مگر حقیقت میں مقتضائے عقد کی تاکید و تقریر ہے۔ ثمن جو بائع کا حق تھا اسی ثمن کی توثیق و تاکید کر رہا ہے رہن اور کفالت کے ذریعہ۔ دوسرے ائمہ ملائم عقد کی شرط کو مصلحت عقد کی شرط سے تعبیر کرتے ہیں۔

(۳) ایسی شرط جس میں بائع یا مشتری کا فائدہ ہو یا مبیع کا بشرطیکہ وہ غلام یا باند ہو اور وہ نص کے صریح مخالف نہ ہونے اس کا رواج ہو یہ شرط مفسد بیع ہے۔

(۴) ایسی شرط جس میں عاقدین کے علاوہ کسی تیسرے کا نفع ہو یا مبیع کا نفع ہو مگر وہ غیر انسان ہو ایسی شرط احناف کے صحیح قول کے مطابق لغو ہوگی اور بیع صحیح ہوگی۔ ایسی شرط جس کا رواج عام ہو اور وہ صراحتاً ممنوع نہ ہو ایسی شرط لازم ہوگی اور بیع صحیح ہوگی۔ اس تفصیل سے معلوم ہوگا کہ شرط فاسد و طرح کی ہیں۔ ایک شرط

فاسد جو عقد کو فاسد کر دے وہ شرط فاسد ایسی ہوتی ہے جس کے اندر ایسے شخص کو منفعت حاصل ہوتی ہے کہ اس کا دعویٰ دار ہو سکتا ہے اور یہ منفعت بائع کو ہو یا مشتری کو یا مبیع کو۔ دوسری قسم کی شرط فاسد وہ ہے جو خود لغو ہو جاتی ہے اور عقد باقی رہتا ہے ایسی شرط جو نہ مقتضاتے عقد کے مطابق ہے نہ ملائم عقد ہے اور نہ اس کا رواج ہے اور اس کے اندر بائع یا مشتری یا مبیع بشرطیکہ انسان ہو ان میں سے کسی کا فائدہ ہو۔ تیسری قسم کی وہ شرط جو لازم بھی ہو اور عقد بھی صحیح ہو جس شرط کی شارع نے اجازت دی ہو جیسے خیار شرط، خیار رویت، خیار غیب وغیرہ۔ یا اس شرط کا رواج ہو اور وہ شرط صراحتاً ممنوع نہ ہو۔

امام شافعی کا مذہب | (۱) جو شرط مقتضاتے عقد کے مطابق ہو (۲) جو شرط عقد

کے ملائم ہو۔ شوائع اس دوسری شرط کو مصلحت عقد کی شرط کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ الشرط الذی فیہ مصلحت العقد او الشرط الذی تدعو الیہ الحاجۃ (۳) اور ایسی شرط جس میں عاقدین میں سے کسی کا فائدہ ہو اگرچہ اس کا رواج ہو مگر مصلحت عقد کی قبیل سے نہیں ہے تو وہ مفسد بیع ہے۔ اور جس شرط میں عاقدین میں سے کسی کا نفع نہیں ہے وہ شرط لغو ہوگی اور بیع جائز ہوگی۔

امام مالک کا مذہب | (۱) ایسی شرط جو مقتضاتے عقد کے مطابق ہو (۲) ایسی

شرط جو مقتضاتے عقد کے مناقض نہ ہو۔ اس طرح کی شرطوں سے بیع فاسد نہیں ہوتی ہے بلکہ بیع بھی صحیح اور شرط بھی لازم۔ اس کی بنا پر ایسی شرط لگانا جس میں متعاقدین میں سے کسی کا فائدہ ہے بشرطیکہ وہ عقد کے مناقض نہ ہو تو بیع بھی صحیح اور شرط بھی لازم ہوگی۔ مناقض عقد کا مطلب یہ ہے کہ اگر شرط عمل کیا جائے تو عقد کی افادیت ختم ہو جائے۔ (۳) اسی طرح ایسی شرطیں جن سے ثمن کی مقدار بھول ہو جائے یہ بھی مفسد عقد ہیں۔ حملة اهل المذہب علی جمیع احدهما الشرط الذی یناقض مقتضی العقد، والثانی الشرط الذی یعود بمخل فی الثمن اما الشرط الذی یناقض مقتضی العقد فهو الذی لایتم معہ المقصود من البیع مثل ان یشرط علیہ ان لایبیع ولا یهب هذا اذا

عمم او استثنی قلیلاً اما اذا خصص شیئاً قلیلاً فی جواز و معنی اخلاص بالثمن بان یعود جہلہ فی الثمن اما بزيادة ان كان الشرط من المشتري او نقص اذ كان من البائع۔ اور جو شرط مقتضائے عقد کے پورے طور سے مناقض نہیں ہے تو ایسی شرط خود لغو ہو جائیگی اور عقد صحیح ہوگا۔ (تکلیف فتح الملہم)

امام احمد بن حنبل کا مذہب | جو شرط مقتضائے عقد کے مطابق و ملائم ہو یا جو شرط مقتضائے عقد اور مصلحت عقد سے نہیں ہے لیکن

مقتضائے عقد کے منافی بھی نہیں ہے اس طرح کی شرطیں لگانا صحیح ہے اور جو شرطیں مقتضائے عقد کے خلاف ہیں تو وہ شرط لغو ہوگی اور عقد ایک روایت کے مطابق صحیح ہوگا اور بائع یا مشتری جس کا نقصان ہو اس کو جو جوع بالنقصان کا حق ہوگا اور دوسری روایت یہ ہے کہ ایسی شرط بیع کو فاسد کر دے گی اور ایسی شرط جو صراحتاً ممنوع ہو وہ مفسدہ عقد ہے اسی طرح سے عقد میں دو شرطیں لگانا جس کے اندر متعاقدین میں سے کسی کا فائدہ ہو اور وہ مقتضائے عقد کے مطابق ہے نہ ملائم عقد ہے یہ مفسدہ عقد ہے اور اس طرح کی ایک شرط لگائے تو جائز ہے۔

ابن تیمیہ کا مذہب | شرط عقد میں اصل جو از وصحت ہے اصلے اس کے بارے میں انسان آزاد ہے۔ جب نص سے اس کی حرمت

ثابت ہوگی یا قیاس معتبر سے تب وہ شرطیں مفسدہ عقد ہیں۔

اتمہ میں اختلاف کی وجہ | احادیث اس باب میں مختلف ہیں۔

(۱) حضرت جابر کی حدیث جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اونٹ کو بیچتے وقت انہوں نے مدینہ تک اس پر سوار ہو کر جانے کی شرط لگائی تھی جس کا تقاضا ہے کہ بیع بالشرط صحیح ہو یعنی بیع بھی صحیح ہو، شرط بھی صحیح ہو۔

(۲) حضرت عائشہ کی حدیث حضرت بریرہ کے واقعہ میں۔ بریرہ کے مالکین نے حضرت عائشہ سے ان کو دلار کی شرط کے ساتھ بیچا تھا اور حضرت عائشہ نے اس شرط کے ساتھ خرید لیا تھا کہ دلار ان کے مالکین کو حاصل ہوگا۔ اپنے تقریر میں ان پر انکار کرتے ہوئے فرمایا کہ اس طرح کی شرط کیوں لوگ لگاتے ہیں۔ آپ نے بیع کو باقی رکھا اور شرط کو لغو قرار دیا۔ اس حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ بیع صحیح شرط لغو ہو۔ (۳) عمرو بن شعیب

عن ابیہ عن جده سے مروی ہے نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع وشرط۔ اسی سند سے ایک دوسری روایت ہے لا یجزل سلف و بیع ولا شیطان فی بیع۔ ائمہ نے اپنے اجتہاد کے مطابق ان احادیث کو جمع کر نیکی کوشش کی ہے یا ترجیح دینے کی۔ احناف نے ”نہی عن بیع وشرط“ پر عمل کرتے ہوئے اس شرط کو مقید کیا ہے ایسی شرط کے ساتھ جس میں عاقدین کا نفع ہو یا مبیع کا بشرطیکہ وہ مبیع انسان ہو اور نیز اس کا رواج نہ ہو حضرت عائشہ اور حضرت جابر کی روایت میں تاویل کرتے ہیں۔ احناف نہی عن بیع وشرط کی علت نزاع کو قرار دیتے ہیں اور جب عاقدین میں سے کسی ایک کا نفع ہو یا مبیع کا بشرطیکہ وہ انسان ہو تب ہی وہ شرط باعث نزاع ہوگی اسی لئے اگر اس طرح کی شرط کا رواج ہو تو وہ باعث نزاع نہیں ہوتی ہے جس کی وجہ سے ایسی شرط کو جائز قرار دیتے ہیں۔ شامی میں مذکور ہے ”فان قلت نھی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع وشرط فیلزم ان یکون العرف قاضیا علی الحدیث قلت لیس بقاض علیہ بل علی القیاس لان الحدیث معلول بوقوع النزاع المخرج للعقد عن المقصود بہا وهو قطع المنازعة والعرف ینفی النزاع فکان موافقا لمعنی الحدیث فلم یبق من الموانع الا القیاس والعرف قاض علیہ۔ یہ عرف حادث ممانعت کی علت کو ختم کر دیتا ہے پس یہ تخصیص علت کی بنا پر ہوتی عرف حادث کی بنا پر نہیں ہوتی۔ یعنی حدیث کا مطلب ہی تھا ایسی شرائط جو باعث نزاع ہو اسی لئے عرف حادث عام ہو یا خاص سبب تخصیص ہو جاتی ہے جسکی بنا پر ہر ایک کو اپنی بیعوں میں ایسی شرطیں لگانی جائز ہو جائیں گی جن کا وہاں پر رواج ہو بشرطیکہ اس شرط کی صراحتہ ممانعت نہ ہو۔

حدیث جابر کا جواب | اس روایت کے الفاظ مختلف ہیں۔ بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع مشروط تھی اور بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع مشروط نہیں تھی۔ اگرچہ امام بخاری نے کتاب الشروط میں اس حدیث کو نقل کر کے کہا ہے ”الاشترط اکثر واصح“ مگر بعض دوسرے حضرات نے بخاری کے اس دعویٰ کو تسلیم نہیں کیا ہے اور کہا ہے کہ عدم اشتراط کی روایات اکثر واقویٰ ہیں۔ ہم کو اس سے بحث نہیں لیکن اس سے اتنی بات ثابت ہوتی کہ یہ اختلاف روایت بالمعنی

کیوجہ سے پیدا ہوا ہے جس کیوجہ سے یہ بات متعین طور سے نہیں کہی جاسکتی ہے کہ بیع مشروط ہی ہوتی تھی اسلئے بیع بالشرط کے جواز کیلئے اس حدیث کو بنیاد بنانا صحیح نہیں ہوگا۔
 العنقر میں جابر کی دونوں قسموں کی روایتوں کی ترجمہ کرتے ہوئے لکھا: و لیس رواہما بدون رواة الحدیث الاول فی المقدار فی العلم ولا فی الضبط و اذا تکافأت الروایا فی ذلک ارفعتم و لم یکن بعضہما اولی من بعض و سقط فی ہذا الحدیث الاحتجاج بجواز البیع بالشرط ص ۲۲۔

اور شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں: وقد تختلف صیغ حدیث باختلاف الطریق و ذلک من جملة نقل الحدیث بالمعنی فان جاءت حدیث ولم یختلف الثقات فی لفظہ کان ذلک لفظہ صلی اللہ علیہ وسلم و امکن الاستدلال بالتقدیم و التاخیر و الواو و الفاء و نحو ذلک من المعانی الزائدة علی اصل المراد و ان اختلفوا اختلافاً محتملاً و هم متقاربون فی الفقه و الحفظ و الکثرة سقط الظہور فلا یمكن الاستدلال بذلک الا علی المعنی الذی جاء و ابہ جمیعاً و جمہور الرواة کانوا یعتنون بدروس المعانی لاجموا شیہا و ان اختلف مراتبہم اخذ بقول الثقة و الاکثر و العارف بالقصة و ان اشعر قول الثقة بزيادة الضبط اخذ به مثل قوله قالت وثب و ما قالت قام و قالت افاض علی جلدہ الماء و ما قالت اغتسل و ان اختلفوا اختلافاً فاحشاً و هم متقاربون و لا مرجح سقطت الخصوصیات المختلف فیہا رجمۃ اللہ باب القضاء فی الاحادیث المختلفہ

(۲) دوسری توجیہ بھی امام طحاوی ہی سے منقول ہے کہ نبی علیہ السلام کا مقصد بیع کرنا نہیں تھا بلکہ حضرت جابر کے ساتھ احسان کرنا تھا۔ ان کے ساتھ احسان کرنے میں دوسرے لوگ بھی امیدوار ہو سکتے تھے اس لئے آپ نے بیع کی صورت اختیار کی۔ آپ کا قول: اترانی ماکتک لأخذ جملک خذ جملک و در اہمک فہو لک اسی پر دلالت کرتا ہے یعنی تم سمجھنے ہو کہ تم کو کم قیمت دیکر تمہارا اونٹ لینا چاہتا تھا اپنا اونٹ بھی لیجاؤ۔
 قد جنح الطحاوی الی تصحیح الاشتراط لکن تاؤ لہ بان البیع المذكور لم یکن علی الحقیقۃ لقولہ فی آخرہ اترانی ماکتک قال فانہ یشعر بان القول المتقدم

لم یکن علی التبايع حقيقة۔

اور ترمذی شریف میں مناقب جابر میں حضرت جابر سے مروی ہے قال استغفر
لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ البعیر خمساً وعشراً مرّةً اس کی تشریح
کرتے ہوئے امام ترمذی فرماتے ہیں کان جابر قد قتل ابوا عبد اللہ یوم احد
وترک بنات فکان جابریعولهن وینفق علیهن فکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
یبتز جابرا ویرحمہ بسبب ذلک۔

بعضی شرطیں ایسی ہوتی ہیں کہ اس کا پورا کرنا انسان
حدیث عائشہ کی تاویل کے اختیار ہی میں نہیں ہوتا جیسے غلام باندی اس

شرط پر بیچا کہ مشتری کے آزاد کرنے سے آزاد نہیں ہوگا۔ ایسی شرطیں لغو ہوتی ہیں۔

تفسیر مظہری میں ہے "فمنہا شیء لا یملک للمشر وط علیہا اتیانہ مثل شرط
ان لا یقع العتق باعناق المشتري وان یکون ولعاء للبايع ومثل هذا الشرط
باطل لغو وان کان مائة شرط ومعتبر کانه لم یکن اسلئے کہ شرط کے ذریعہ
سے جو چیز پہلے سے مباح تھی اس کے کرنے کو واجب کیا جاسکتا ہے جو چیز فی نفسہ حرام ہو اسکو
شرط کے ذریعہ حلال قرار نہیں دیا جاسکتا ہے۔ بلا شرط کے جو چیز جائز ہو وہی شرط لگانے
سے واجب ہوتی ہے اور اس کا مطالبہ صحیح ہوتا ہے اور اسی طرح کی شرط کے بارے میں
فرمایا گیا ہے "المسلمون علی شیء وطهم ما وافق الحق من ذلک" اور جس طرح
کی شرطیں پہلے ہی سے حرام ہیں شرط لگانے سے واجب نہیں ہوتیں تو اس کا مطالبہ بھی
نہیں ہوگا تو وہ مفضی الی المنازعة بھی نہیں ہوں گی اور نہ وہ مستلزم ربوا ہیں اسلئے
اس طرح کی شرط عند الاحناف بھی مفسد بیع نہ ہوں گی بلکہ وہ شرط لغو ہوگی جیسا کہ
"نہی عن بیع وشرط" کی حدیث میں شامی کا قول ذکر کیا جا چکا ہے۔ آپ نے پہلے اجازت
دی تاکہ بیع اس شرط کے ساتھ منعقد ہو جلتے پھر آپ نے اسکو باطل کر دیا۔ یہ تو ایک طرح
کا خداع و دھوکہ ہوا اور امر باطل کی اجازت ہوتی اس کا متعدد جواب دیا گیا ہے۔

دا، حضرت بریرہ کی حدیث کے اندر امین کی روایت میں "اشترتہا و دعیم
یشتتہا ما شاء و" (رواہ البخاری) یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ جن روایتوں میں
"اشترطی" آیا ہوا ہے یہ امر اپنی حقیقت پر نہیں ہے بلکہ تسویہ کیلئے ہے۔ اشترط و ترک

اشترط کے درمیان جیسے استغفر لہم اولاً تستغفر لہم۔ یا اصبروا اولاً تصبروا۔
لہذا واشترطی لہم الولاء کا مطلب ہے اشترطی لہم الولاء اولاً تشرطی۔
اسی لئے اس کے بعد آپ نے فرمایا فانما الولاء لمن اعتق۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں
کو پہلے بتا چکے تھے اور یہ بات معروف و مشہور ہو چکی تھی بریرہ کے مالکین پر یہ بات مخفی نہیں
تھی اسی لئے آپ نے تقریر میں زبرد تو نوح فرمایا۔ اگر پہلے سے خدا کا حکم نہ بتایا گیا ہوتا تو
آپ تقریر میں حکم کو بیان فرماتے نہ کہ زبرد تو نوح کرتے اس لئے کہ اصل تو اشیا میں
اباحت ہے۔

اس تقریر پر یہ اعتراض ہی ختم ہو گیا کہ بریرہ کے مالکین بغیر اس شرط کے بیچنے پر راضی
نہیں تھے پھر کیسے آپ نے شرط کی اجازت دیکر بیچنے والوں کو دھوکہ دیا۔

(۲) فوراً و الامر اشترطی علی سبیل الزجر والتوبيخ غایۃ ما فی الباب
اخراج لفظہ الامر عن ظاہرہا وقد ورد خارجاً عن ظاہرہا فی مواضع
یمتنع ان یراد بها ظاہر کقولہ اعملوا ما شئتم، قل اعملوا سیرى اللہ عملکم
فکانہ یقول اشترطی لہم فسیعلمون ان ذلک لا ینفعہم

۳) امام نوویؒ اس شرط لگانے اور دھوکے کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ خاص اس
واقعہ میں اجازت دی گئی اور حقیقتاً ان کو یہ حق حاصل ہوا اس لئے یہ دھوکے کی بات
نہیں ہوتی پھر اس کو باطل قرار دیا گیا تاکہ لوگوں کی اس عادت کو ختم کرنے میں زیادہ
معین و مددگار ہو جیسے حجۃ الوداع میں حج کے احرام کی اجازت دی گئی پھر اسکو فسخ
کر کے عمرہ بتانے کا حکم دیا گیا کیونکہ اہل عرب عمرہ کو اشہر حج میں ممنوع قرار دیتے تھے
اسکو اچھی طرح ختم کیا جائے وقد تحمل المفسدۃ العظیمۃ لتحصیل مصلحتہ
عظیمۃ۔

(۴) قد یجاب ان معنی اشترطی ترک المخالفة لما یشرطہ البائعون
وعدم اظہار النزاع كما یدل قولہ علیہ السلام دعیہم یشترطون
ما شاءوا وقد یعبر عن التریک والتخلیۃ بصیغۃ تدل علی الفعل فمعنی
اشترطی اسکتی وھذا اجازۃ قطعاً وھو استعارة تبیغۃ شہبہ اشترطها
مع اضمار خلافہا بسکوتہا وترکہا من حیث ان کلامہا غیر نافع

فی الذی ارادہ البائع والقریۃ عقلیۃ وهو ان النسب علی السلام لا یخضع
 (۵) لفظۃ الاشتراط بمعنی الا علام یعنی اعلیٰ بذلک انہ لا ینفع
 امام احمد کے یہاں ایسی شرط جو مقتضائے عقد کے منافی نہیں ہے اور اس میں بائع
 یا مشتری کا نفس بیع کے ذریعہ فائدہ ہو جیسے حضرت جابر نے مدینہ پر اس پر چڑھ کر
 جانے کی شرط لگائی یا مشتری کپڑے کے خریدنے میں شرط لگائے کہ بائع اسکو دھلے
 گایا سٹے گا اور وہ شرط ممنوع نہ ہو اس طرح کی دو شرط لگائی جائے تو وہ مفسدِ عقد ہے
 اور ایک شرط ہو تو جائز ہے "لا یحل سلف و بیع ولا شیطان فی بیع" والی حدیث
 سے جو عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جہدہ کے واسطے سے مروی ہے (اخرجه الخمسة الا ابن ماجہ)
 اسی طرح ایک عقد میں دو شرط لگائی مثلاً میں اپنا مکان اس شرط پر بیچتا
 ہوں کہ تم بھی اپنا فلاں سامان میرے ہاتھ فروخت کرو ایسی شرط بائع لگائے یا مشتری
 یہ بھی دو شرطوں کے حکم میں ہے جو مفسدِ عقد ہے مگر ابن تیمیہ وغیرہ "نہی رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم عن بیعتین فی بیعة" اسی طرح "نہی رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم عن صفقتین فی صفقة" اور "لا یحل بیع و سلف ولا شیطان فی
 بیع" ان تمام احادیث کا ایک ہی مطلب بیان کرتے ہیں۔ عبداللہ بن عمرو بن العاص کی
 حدیث جو ابوداؤد میں ہے "من باع بیعتین فی بیعة فلهما او کسهما او الربوا"
 اس حدیث کی وجہ سے کہتے ہیں کہ اس سے مراد ایک خاص طرح کی بیع ہے جس کو بیع عینہ
 کہا جاتا ہے جس میں کوئی شخص اپنا سامان دوکاندار کے پاس لے جا کر کہتا ہے کہ یہ سامان
 مجھ سے دس روپے میں نقد خرید لو پھر میں تم سے اس سامان کو بیس روپے میں ادھار
 خرید لوں گا مقصود دس روپیہ ادھار لینا تھا مگر وہ ادھار نہیں دیتا تھا اس کے لئے
 اس نے یہ حیلہ کیا اور دوکاندار کا بھی مقصد دس کے بدلے بیس لینا ہے اب اگر ثمن لیتا ہے
 تو ربوا لازم آئے گا اور اگر بیع کو فسخ کرتا ہے تو باہوا فرض اؤ کس و انقص ہو اوہ لوگ کہتے ہیں
 کہ شیطان میں شرط سے مراد بیع ہے شرط بمعنی مشروط ہے آپ کے منع کرنیکی وجہ یہی ہے
 کہ وہ ذریعہ ربوا ہے اسی لئے آپ نے سلف و بیع ولا شیطان فی بیع کو ایک ساتھ ذکر

فرمایا ہے۔
فائدہ

؛ اخاف کے یہاں مقتضائے خلاف جو شرط ہے اس کے مفسد ہونے کی

وجہ مفضی الی النزاع ہونا ہے نہ کہ سود اور ربوا کا پایا جانا۔ اس لئے کہ اگر سود اور ربوا کا پایا جانا یہ وجہ ہوتی تو عرف و رواج کی وجہ سے احناف اس کو جائز نہ کہتے۔ موجودہ دور میں بیع بالشرط کا کثرت سے رواج ہو رہا ہے تجارت کی سہولت کیلئے رواج کا انتظار نہ کرنے ہوتے ابتداء ہی سے ایسی شرطوں کو جائز قرار دیا جائے تو کوئی قباحت نہ ہونی چاہئے۔

وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ

بَابُ جَوَازِ اقْتِرَاضِ الْحَيَوَانِ

حدیث ابو رافع و ابو ہریرہ | اسْتَسْلَفَ مِنْ سَاجِلٍ بَكْرًا -

البکر بفتح الباء: نوجوان اونٹ۔ رباعیًا، اونٹ کے جب چھ سال مکمل ہو کر ساتویں سال شروع ہو جائیں اور رباعی دانت نکلے تو مذکور رباعی اور مونث کو رباعیہ کہتے ہیں۔
خیار کھ محاسنکم قضاءً، محاسن محسن کی جمع ہے بفتح الیم۔ اور محسن کی بھی جمع ہے خلاف قیاس۔ زیادہ تر احاسنکم آتا ہے اسلئے یہاں ذود و محذوف مانا جائیگا یعنی ذود و محاسنکم۔
ابو ہریرہ اور ابو رافع کی حدیث میں ایک ہی مضمون ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے اونٹ ادھار لیا تھا۔ عبداللہ بن عمرو بن العاص کی روایت میں ہے کہ آپ نے لشکر کی تیاری کا حکم دیا تھا اونٹ ختم ہو گئے تھے تو صدقہ کے اونٹوں کی امید پر ایک اونٹ کے بدلے میں دو اونٹ دینے کے وعدہ پر لیا۔ اخرجہ ابو داؤد۔

ان روایتوں سے معکوم ہوتا ہے کہ کیلی اور روزنی کے علاوہ حیوانات بھی ذمہ میں لازم ہوتے ہیں اس لئے اس کو ادھار لینا، قرض لینا، مسلم فیہ بنانا صحیح ہے یہی مذہب امام شافعی کا ہے، اور امام احمد کی بھی ایک روایت ہے جسکو ابن قدامہ نے ترجیح دیا ہے۔
امام ابو حنیفہ کے یہاں یہ ذوات الیقیم کے قبیل سے ہیں ذمہ میں لازم نہیں ہوتے اس لئے اس کو ادھار لینا دینا، مسلم فیہ بنانا صحیح نہیں ہے۔ استدلال میں سمرہ بن جندب کی روایت پیش کرتے ہیں۔ حسن بصری عن سمرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیع الحيوان بالحيوان نسيتہ۔ اخرجہ الاربعۃ قال الترمذی ہذا حدیث حسن صحیح۔ حسن کا سرف

سماخ اس میں اختلاف ہے اس میں امام ترمذی فیصلہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں وسماع الحسن عن سمرة صحيح هكذا قال علي ابن المديني وغيرهم۔ دوسری روایت ابن عباس کی ان النبي صلى الله عليه وسلم خفي عن بيع الحيوان بالحيوان نسيته، رواه ابن اسر في مسنده وقال البزار ليس في الباب اجل اسنادا من هذا۔ اصل میں ثوری کے شاگردوں میں اختلاف ہو گیا ہے ایک شاگرد اس کو مرسلًا عن عمرہ عن النبي صلى الله عليه وسلم نقل کرتے ہیں اور دوسرا گرد متصلًا نقل کرتے ہیں اسی طرح عمر کے شاگردوں میں اختلاف ہو گیا ہے، دو شاگردوں نے متصلًا اور دو شاگردوں نے مرسلًا نقل کیا ہے۔ اسی طرح یحییٰ بن ابی کثیر کے ایک شاگرد علی بن مبارک نے مرسلًا نقل کیا ہے۔ چونکہ ثقہ کی زیادتی معتبر ہوتی ہے اسلئے یہ روایت متصلًا صحیح ہے۔ تیسری روایت ابن عمر کی جسکو مسند احمد و طحاوی نے نقل کیا ہے اس حدیث کے بارے میں امام ترمذی کہتے ہیں "سألت البخاری عن هذا الحديث فقال انما يدوى عن زياد بن ابي جبید عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلًا"۔ چوتھی روایت جابر بن عبد اللہ کی قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحيوان اثنین بو احد لا يصلم نسا ولا باس به، يذأ بید۔ اخرجه الترمذی من طريق حجاج بن ارطاة وقال حديث حسن۔ پانچویں حدیث مسند احمد بن حنبل اور طبرانی نے نقل کیا ہے ان النبي صلى الله عليه وسلم خفي عن بيع الحيوان بالحيوان نسيته۔

ان تمام روایتوں سے حدیث فی الجملہ ثابت ہو جاتی ہے اسی لئے امام محمد نے فرمایا کہ بیع ایحوان بالیحوان نسیته کے عدم جواز میں بہت سے آثار پائے جاتے ہیں جس کے بعد قیاس کی حاجت نہیں رہ جاتی ہے اس طرح سے جواز و عدم جواز کی احادیث میں تعارض ہوا۔ اور یہ بات پہلے سے معلوم ہے کہ ربوانی البیع کی حرمت بعد میں نازل ہوئی ہے اور اس لئے بھی کہ بیع اور محرم کا تعارض ہے ایسی صورت میں محرم کو ترجیح دی جاتی ہے مانعت ہی کا حکم راجح ہو گا اور ممانعت کی احادیث کو جانبن سے ادھار پر محمول کرنا یہ تاویل نہیں ہے بلکہ ایک طرح کی تحریف ہے۔ جواز کی احادیث کا ایک دوسرا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ نبی علیہ السلام کا اونٹوں کو قرض لینا اپنی ذات کیلئے نہیں تھا بلکہ بیت المال کے لئے تھا اور علماء حنفیہ کے یہاں بیت المال پر مجہول حق ثابت ہو سکتا ہے جس طرح بیت المال

کیلئے جہول حق ثابت ہوتا ہے۔

فیض الہاری میں ہے کہ حیوانات ذمہ میں قضاہ لازم نہیں ہو سکتے، اس کی علت منازعت ہے مگر قرض میں آدمی مسامت کرتا ہے اس لئے منازعت نہ ہونے کی بنا پر بیادہ جائز ہوگا اس لئے کہ عقود دو قسم کے ہیں۔ اول فی نفسہ معصیت ہیں، دوسرے منازعت کی بنا پر ممنوع قرار دیا گیا تو عدم منازعت کی صورت میں جائز ہوگا۔ رہ گیا تھوڑا بہت تفاوت تو بیع میں اس کا لحاظ ہونا ہے اور قرض میں لوگ اس کا اعتبار نہیں کرتے ہیں۔

فقد مت علیہ ابل من الصدقة فامر ابارا فح ان یقضہ الرجل بکراہ۔
صدقات کے اونٹ سے اس کے قرض کو ادا کرنا اس لئے تھا کہ آپ نے جہاد فی سبیل اللہ کیلئے قرض لیا تھا جیسا عبداللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث میں گذرا۔ البتہ اس پر ایک اعتراض وارد ہوگا کہ بیت المال سے آپ نے اس سے بڑھیا اور عمدہ کس طرح دیدیا یہ تو تبرع ہوا اور صدقات کے منتظم کو اس سے تبرع کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کا ایک جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ رواج و دستور کے مطابق بیت المال کے منتظم کو تصرف کا حق حاصل ہے اور اس قدر مسامت جائز ہوگی لیکن بہتر جواب یہ ہے کہ آپ نے خود اپنے لئے قرض لیا تھا اور جب صدقات کے اونٹ آئے تو آپ نے اس کو خریدا جیسا ابوہریرہ کی روایت میں ہے فاشترت والکۃ اس لئے یہ زیادتی آپ کے مال سے ہوگی بیت المال سے نہیں۔

قرض لینا آپ مغرم سے پناہ مانگتے تھے **اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْمَغْرَمِ** اور مغرم وہ دین ہی ہے۔ اسی طرح جو مقروض مرنا اور اس کے ادا کرنے کی کوئی صورت نہ ہوتی تو آپ اس کے جنازہ کی نماز نہیں پڑھتے تھے اس طرح قرض کے سلسلے میں آپ سے بہت سی ترہیبی حدیثیں مروی ہیں۔ علمائے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ حاجت کی بنا پر قرض لینا جائز ہے اور آپ کا استعاذہ کرنا مدیون ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس سے جو اخلاقی خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں کہ جھوٹ بولنے لگتا ہے، وعدہ خلافی کرنے لگتا ہے اس سے پناہ مانگی ہے۔ اسی طرح مطلقاً قرض لینے کے سلسلے میں تہدید و ترہیب کی حدیثیں نہیں ہیں بلکہ ایک خاص طرح کے قرض کے باب میں مثلاً عدم ادائیگی کی نیت سے لینا اور اس طرح کے دین کے باب میں تہدید وارد ہے۔

بَابُ بَيْعِ الْحَيَّوَانِ بِالْحَيَّوَانِ مُتَفَاوِلًا

حدیث جابرؓ | ایک غلام مسلمان ہو کر آپؐ کی خدمت میں آیا اور ہجرت پر بیعت ہوا، آپؐ کو معلوم نہیں تھا کہ یہ غلام ہے آپ نے بیعت کر لیا۔ بعد میں اس کا مالک آیا اور اپنے ساتھ لے جانا چاہا تو آپ نے اس کو دو حبشی غلاموں کے بدلہ میں خرید لیا اس کے بعد آپ جب بھی بیعت کرتے تو تحقیق کر لیتے تھے کہ یہ غلام ہے یا آزاد۔

سوال :- کسی حربی کا غلام مسلمان ہو کر دارالاسلام میں چلا آئے گا تو آزاد ہو جائے گا صلح حدیبیہ اور غزوہ طائف کے موقع پر جو غلام مسلمان ہو کر آپ کے پاس چلے آئے تھے آپ نے ان کو "مُحَمَّدٌ عَتَقَاہُ اللّٰہُ" فرمایا اور واپس کرنے سے انکار کر دیا۔ عبدہم اسلم فجاننا الی دارنا و عسکرنا و کذا لک لو خرج مراغما لمولاه فاسلم فی دارنا فالحکم کذا لک بخلاف ما اذا خرج باذن مولاه او بامرہ کما جتہ فاسلم فی دارنا۔ (ہدایہ)

جواب :- کہا جائے گا کہ مالک پہلے سے مسلمان رہا ہو گا یا مالک نے اس کو اپنی ضرورت سے بیجا ہو گا اسلئے نبی کریم علیہ السلام نے اس کو دو غلام کے بدلہ میں خرید کر آزاد کیا تاکہ اس کی ہجرت باقی رہے۔ اور اس کا مالک اگر مسلمان تھا تو اس کو اپنے وطن لوٹ کر جانے کی اجازت اسلئے رہی ہوگی کہ اس کو وطن میں رکھ دین پر قائم رہنا ممکن ہوگا جسکی وجہ سے ہجرت ان پر فرض نہیں تھی اور اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ دونوں حبشی غلام جو آپ نے بدلہ میں دیا تھا مسلمان ہوں اور اگر مالک رہا ہو تو اس صورت میں دونوں غلاموں کو کافر مانا جائے گا۔

علت ربوا | اخاف کے یہاں علت ربوا قدر جنس ہے دونوں کے جمع ہونے کی صورت میں رب الفاضل اور رب النسیئہ دونوں حرام ہیں۔ اور اگر ایک پایا جائے تو رب الفاضل جائز اور رب النسیئہ حرام ہے۔ یہاں پر ایک غلام کو دو غلام سے بچنے میں صرف جنس پائی جا رہی ہے اسلئے رب الفاضل جائز ہوا۔ شوافع و ممالک کے یہاں علت ربوا ثمنیت یا مطومیت ہے ان دونوں میں سے کوئی علت نہیں پائی جا رہی ہے اس لئے ان لوگوں کے یہاں رب الفاضل کے ساتھ رب النسیئہ بھی جائز ہوگا۔

بَابُ الرَّهْنِ

حضرت عائشہؓ کی بیعت | نبی علیہ السلام نے ایک یہودی سے غلہ ادھار خریدا اور اس کے پاس اپنی زرہ رهن رکھی۔ حضرت انس کی بیعت میں وہ غلہ شعیر ہے۔ حضرت عائشہ کی روایت کتاب الجہاد ص ۳۹ میں تیس صاع جو کہ ہے "بثلثین صاعاً من شعیر" اور حضرت انس و ابن عباس کی روایت ترمذی میں "بعشرین صاعاً من طعام" ہے جس یہودی سے اپنے غلہ خریدا تھا اس کا نام ابوعم تھا اس غلہ کی قیمت ایک دینار تھی اور ادھار کی مدت ایک سال تھی۔ اخیر تک آپ اس کو نہ چھڑا سکے حضرت ابو بکر یا حضرت علی نے اسکو چھڑایا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ غیر مسلم سے لین دین کا معاملہ کیا جاسکتا ہے۔ اس وقت مسلمانوں کی دکانوں پر یا تو غلہ نہیں سمجھا یا مسلمان ہڈی دینے کی کوشش کرتے یا پھر آپ نے بیان جواز کیلئے یہودی کی دوکان سے غلہ لیا اور قرآنی آیت "ان کنتم علی سفر فلم تجدوا کاتباً فہن مقبوضۃ" اس آیت سے حالت سفر میں رهن کا ثبوت ہوتا ہے اور حدیث سے حالت حضر میں بھی کا ثبوت ہو رہا ہے یہ حدیث دلیل ہوگی اس بات کی کہ آیت کے اندر سفر کی قید احترازی نہیں ہے۔

الرهن۔ لغت میں "حبس الشئ بای سبب کان" اور فقہاء کے یہاں کسی مال کو روکنا کسی ایسے حق کے بدلہ میں کہ اس حق کو اس شئی مرہون سے وصول کرنا ممکن ہو۔ اس مال کو رهن بھی کہتے ہیں اور مرہون بھی۔ رهن کہنا تسمیۃ للمفعول بالمصدر ہے۔ رهن دینے والے کو رامن اور لینے والے کو مرہن کہتے ہیں۔ ابراہیم نخعی نے سلم یعنی مسلم فیک کے مقابلہ میں رهن رکھنے کو اسی حدیث سے ثابت کیا ہے۔ اس لئے کہ مسلم فیک بھی ادھار ہے۔ آیت "اِذَا تَدَايَعْتُمْ بَدْيَيْنِ اِلَىٰ اٰجَلٍ مُّسَمًّى" میں آگے چل کر "فَرِهْنٌ مَّقْبُوضَةٌ" آیا ہے اور قَدْ اَيْنْتُمْ بِدْيَيْنِ عام ہے خواہ بیع ادھار ہو یا بیع سلم ہو۔ امام احمد کی ایک روایت میں بیع سلم میں رهن رکھنا صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں احتمال ہے کہ رب السلم کے ہاتھ مال ہلاک ہو جائے ایسی صورت میں رب السلم اپنے حق کو شئی مرہون سے وصول کرے گا اور ابو سعید خدری کی حدیث "من ائلم فی شیء فلا یصرف الی غیرہ" سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلم فیک کے علاوہ کسی اور چیز سے وصول کرنا منع ہے۔

بَابُ السَّلْمِ

سلم اور سلف دونوں ہم معنی ہیں اصلے کہ اس بیع میں راس المال پر مجلس میں قبضہ کرنا ضروری ہے۔ تسلیم کے اعتبار سے سلم اور تقدیم کے اعتبار سے سلف ہوا۔ سلم اسلام کا اسم مصدر ہے اور اسلام مسلم کی صفت ہے۔ اگر اس کو ملحوظ رکھا جائے تو اس کی تعریف ہوگی "شراء آجل بعاجل" اور بعض لوگ "بیع آجل (جو مسلم فیہ ہے) بعاجل (جو راس المال ہے) سے کرتے ہیں۔ بیع سلم کے صحیح ہونے کیلئے مسلم فیہ کی جنس، نوع، صفت اور مقدار کا معلوم ہونا شرط ہے تاکہ جہالت ختم ہو جائے اسی طرح مدت کی تعیین بھی ضروری ہے۔ بیع سلم میں اگر مسلم فیہ نقد ہو تو یہ بیع سلم امام شافعیؒ کے یہاں جائز ہے اس لئے کہ جب ادھار جائز ہے تو نقد تو بدرجہ اولیٰ جائز ہونا چاہئے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ "الی آجل معلوم" کا مطلب یہ ہے کہ جب ادھار ہو تو مدت کی تعیین ضروری ہے تاکہ نزاع نہ پیدا ہو جیسے کیل کی شرط کے ساتھ یا وزن کی شرط کے ساتھ معاملہ ہو تو کیل یا وزن کا معلوم ہونا ضروری ہے۔

جمہور علماء کہتے ہیں کہ جب مسلم فیہ نقد ہے تو یہ حقیقت میں بیع سلم نہیں ہے اس لئے کہ حدیث "لا تبع ماليس عندك" کا تقاضہ تو یہ تھا کہ بیع سلم جائز نہ ہو مگر ان احادیث کی بنا پر جائز قرار دیا گیا ہے تو انہیں شرائط کے ساتھ جائز ہو گا جن کو ان حدیثوں میں بیان کیا گیا ہے۔ اصل میں "لا تبع ماليس عندك" کے مفہوم میں اختلاف ہو گیا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے مراد کوئی معین سامان جو تمہاری ملکیت میں نہیں ہے اور نہ تم اس کے وکیل ہو

اس کو بیچنے سے منع فرمایا گیا ہے اس سے بیع مضمون فی الذمہ مراد نہیں ہے اور بیع سلم میں مسلم فیہ مضمون فی الذمہ ہو گا یا کوئی معین سامان جو اسکا مملوک ہے یا غیر مملوک مگر اسکا وکیل ہے اس لئے انکی تحقیق پر اس حدیث پر بیع سلم سے تعارض نہیں ہو گا۔ جمہور علماء کہتے ہیں کہ جب کوئی خریدار کسی کے پاس آتا ہے تو اس کی غرض کسی خاص آدمی کی ملکیت کا مال نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کی غرض مال مطلوب کی جنس ہوتی ہے کہ اس کو اس طرح کی کتاب یا اس قسم کا گہیوں چاہئے۔ اس کے بارے میں آپ نے فرمایا ہے کہ تم اس کے تسلیم کرنے پر قادر نہیں ہو اور وہ تمہارے ضمان میں ابھی نہیں آیا ہے اور تم اس سے پہلے نفع حاصل کرنا

چاہتے ہو تو ایسا نہ کرو اس میں غرر و خطر بھی ہے یعنی مضمون فی الذمہ سے منع فرمایا ہے اس لئے اس میں بیع سلم بھی داخل ہے۔ پھر بیع سلم کی احادیث سے بیع سلم کا استثناء ہوگا جس کی بنا پر سلم فی الحال ممنوع ہوگا۔ دوسری بات اگر سلم فی الحال ہو تو بیع کو معکوم ہونا چاہئے اور مجلس میں قبضہ کرنا ضروری نہیں ہے مگر ثمن پر قبضہ مجلس میں ہوگا جس سے یہ بیع بیع الکالی بالکالی سے نکل گئی اور جب بیع ادھار بھی نہیں ہے تو یہ حقیقۃً نقد بیع ہے۔ محض سلم کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ اس لفظ کے استعمال سے سلم اصطلاحی نہیں ہوگا کیونکہ عقود میں الفاظ کا اعتبار نہیں ہوتا ہے بلکہ معانی کا اعتبار ہوتا ہے۔

باب تَحْرِيمِ الْاِحْتِكَارِ

معمری کی حدیث **«مَنْ اِحْتَكَرَ فَمَوْخَاطِيٌّ»** : خاٹی کے معنی عاصی کے آتے ہیں گنہگار۔ بر خلاف مخطی کے کہ اس کے مفہوم میں گنہگار ہونا داخل نہیں ہے اسی لئے مجتہد کو مخطی کہا جاتا ہے، خاٹی نہیں کہا جاتا۔ احتکار کے معنی لغت کے اندر روکنے کے آتے ہیں۔ معم صحابی انسانی خوراک کے علاوہ دوسری چیزوں کا احتکار کرتے تھے، یہی حال ان کے شاگرد سعید بن المسیب کا بھی تھا۔ قال ابن عبدالبر و آخرون انما كانا يحكران الزيت۔ کوئی مسلمان خاص طور سے صحابی آپکی حدیث جانتے ہوئے آپ کے حکم کے خلاف نہیں کر سکتا ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ احتکار کی ممانعت مخصوص چیزوں کے ساتھ ہے اور انسانوں کی خوراک کا احتکار بالاتفاق علماء کے ممنوع ہے۔ امام احمد اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ حرام احتکار احتکار فی الاقوات ہے۔ احتکار کے تحقق کیلئے فقہار نے کچھ شرائط بیان کی ہیں۔ اپنی زمین کا غلہ روکنے کے ہوتے ہوئے احتکار میں داخل نہیں ہے، اسی طرح سے دور دراز شہر سے لایا ہو تو اس کے ساتھ عام لوگوں کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے اس لئے وہ بھی احتکار میں داخل نہیں ہے۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ اگر عام طور سے اس شہر سے غلہ آتا ہو تو وہ احتکار میں داخل ہے۔ جو چیز روک رکھی ہے وہ لوگوں کی خوراک ہو یا جانوروں کی خوراک ہو وہ احتکار میں داخل ہے۔ بیکرۃ الاحتکار فی اقوات الادمیین والبهائم اذا كان ذلك في بلد يضي الاحتکار باهله فاما اذا كان لا يضي فلا بأس

لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہر وہ چیز جس کے روکنے سے لوگوں کو ضرر ہو وہ احتکار ہے
 « كل ما اضر بالعامه حيسا فهو احتكار - (شامی) کیونکہ احتکار ممنوع ہونے کی وجہ واقعی
 ضرر کا ہونا ہے۔ ومن احتكر غلة ضيعة او ما جلب من بلد آخر فليس بمحتكر وقال
 محمد ما يجلب منه الى المصروفى الغالب يحرم الاحتكار فيه۔ بخلاف ما اذا كان البلد
 بعيدا لم تجر العادة بالحمل منه» لیکن امام ابو یوسف جہاں سے بھی لایا جائے اسکے
 احتکار کو مکروہ کہتے ہیں۔ امام احمد اور امام شافعی کے یہاں احتکار طعام ہی کے ساتھ خاص
 ہے۔ معمر بن عبداللہ صحابی اسی طرح سعید بن مسیب کا مذہب بھی یہی ہے۔

فائدہ سعید بن مسیب کا اعتراض کے جواب میں کہنا کہ اس حدیث کے راوی
 احتکار کرتے تھے اس لئے میں بھی احتکار کرتا ہوں اس سے ایک قاعدہ
 پر روشنی پڑتی ہے کہ راوی حدیث کا حدیث پر عمل نہ کرنا دلالت کرتا ہے کہ وہ حدیث منسوخ
 ہے یا اس میں تاویل و تخصیص کی گئی ہے۔

حدیثی بعض اصحابنا عن عمرو بن عون۔ غسانی صحیح مسلم میں چودہ^{۱۴} حدیث
 مقطوع بتلاتے ہیں انہیں میں سے ایک یہ بھی حدیث ہے۔ قاضی عیاض کہتے ہیں کہ اسکو
 مقطوع نہیں کہنا چاہئے بلکہ اس کا راوی مجہول ہے۔ امام مسلم کا اسکو ذکر کرنا متابعت
 کے طور پر ہے۔

بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْخَلْفِ فِي الْبَيْعِ

منفقة، ما ینفق بہ۔ اور محققہ ما یحقق بہ۔ قسم کھانے کی وجہ سے بسا اوقات مشتری دھوکہ
 کھا سکتا ہے اور اسی طرح کثرت سے قسم کھانے سے خدا کے نام کی تعظیم میں کمی آتی ہے
 اور تجارت میں برکت کی بنیاد فرشتوں کی دعاؤں پر ہے۔ اس معصیت سے فرشتے
 بجائے دعا کے بددعا کریں گے جس سے برکت ختم ہو جائے گی۔



بَابُ الشَّفْعَةِ

شین کے ضمہ اور فار کے سکون کے ساتھ - یہ شفیع سے ماخوذ ہے جس کے معنی ملانے کے ہیں۔ کہا جاتا ہے شفعت الشی اذا ضمته۔ شفیع میں بھی اپنے حصہ کے ساتھ دو سکروں کے حصہ کو ملانا ہوتا ہے اس لئے اس کو شفیعہ کہا جاتا ہے۔ اصطلاح فقہاء میں بحق تملک البقعة جبراً علی المشتري بما قام علیہ۔ شفیعہ میں بائع کی ملکیت جس کو مشتری نے حاصل کیا ہے زبردستی شفیع کو دلائی جا رہی ہے لیکن حدیث میں ہے "لا ضرر ولا ضرار" بائع نے شفیع کو نظر انداز کر کے ضرر پہنچا نیکی کو شش کی ہے اور مشتری کے نفع کو جو ختم کیا جا رہا ہے وہ حقیقت میں شفیع کے ضرر کو دور کرنا ہے اور جلب منفعت سے دفع مضرت مقدم ہے اور شفیعہ کی اصل شرکار اور پڑوسیوں سے ضرر کو دفع کرنا ہے۔

شفعہ کا ثبوت | مبیع کا عقار کی قبیل سے ہونا ضروری ہے یعنی جس کا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ممکن نہ ہو۔ اس سے مراد زمین ہے

اور زمین کے تابع ہو کر جو اس میں عمارت یا درخت ہے۔ عمارت کا ملبہ یا کٹا ہوا درخت منقولات میں سے ہے اور اس کے ساتھ لگا ہوا ہو تو زمین کے تابع ہے۔ حق شفیعہ زمین کے ساتھ اس سے بھی متعلق ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالک کا مذہب ہے امام شافعیؒ کے یہاں کھیتی اور پھل جو درخت پر ہوں شفیعہ کے اندر داخل نہیں ہیں۔ اموال منقولہ جمہور علماء کے نزدیک اس میں شفیعہ نہیں ہوتا ہے۔ امام احمد اور امام مالک کی ایک روایت میں ہر مال میں شفیعہ ہوتا ہے منقول ہو یا غیر منقول۔ جمہور علماء کی دلیل "الشفعة فی کل ارض اور ربع او حائط" ہے۔ رواہ مسلم عن جابر ہے۔ اور مسند بزار میں یہی حدیث "لا شفعة الا فی ربع او حائط" کے لفظ سے مروی ہے۔ اور ابوہریرہ کی روایت "لا شفعة الا فی دار او عقار" رواہ البیہقی۔ امام مالک اور امام احمد کی دلیل حضرت جابر کی حدیث "قضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالشفعة فی کل شیء" میں کل شیء کے عموم سے ہے۔ جمہور علماء کہتے ہیں کہ کل شیء سے مراد کل شیء متعلق بالارض او الدار من الطرق والشرب وغیر ہما ہے۔ قرینہ حضرت جابر کی سابق حدیث ہے۔ اسی طرح دوسری حدیث

جس سے مکھوم ہوتا ہے کہ جب حد بندی بھی ہو جائے اور راستے بھی الگ الگ ہو جائیں تب شفعہ ختم ہوتا ہے۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہوگا کہ دونوں نہ ہوں یا ایک ہو ایک نہ ہو تو شفعہ ہوگا اسی مفہوم کو ابو داؤد اور ترمذی نے بروایت عبد الملک عن عطاء بن جابر نقل کیا ہے الجار احق بشفعۃ جارہ ینتظر بہا وان کان غائباً اذا کان طریقہما واحداً۔ لیکن ترمذی نے کہا قد تکلم شعبۃ فی عبد الملک من اجل ہذا الحدیث و عبد الملک ثقۃ مامون عند اهل الحدیث لانہ لم یحدنا تکلم فیہ غیر شعبۃ من اجل ہذا الحدیث۔ یعنی شعبہ نے عبد الملک کی حدیث ابو الزبیر و ابوسلمہ کی حدیث کے مخالف جانا جس کی بنا پر عبد الملک پر کلام کر دیا۔ اسی طرح امام شافعی فرماتے ہیں ینخاف الا لیكون محفوظاً۔ ابوسلمہ حافظ و کذلک ابو الزبیر و لا یعارض حدیثہما بحدیث عبد الملک۔ اسی طرح بخاری نے کہا ”و یروی عن جابر خلاف ہذا“ حقیقت یہ ہے کہ عبد الملک کی حدیث اپنے دونوں ساتھیوں کے مخالف نہیں ہے۔ عبد الملک کی حدیث میں اس کے مفہوم مخالف کو بیان کیا گیا ہے اور اس کی تائید حضرت جابر ہی کی ایک دوسری حدیث ”قضیۃ بالشفعۃ بالجوار“ سے بھی ہوتی ہے جسکو نسائی نے نقل کیا ہے۔ حضرت ابو ہریرہ کی ایک حدیث ”اذا قسمت الارض وحدت فلا شفعۃ فیہا“ رواہ ابو داؤد و النسائی۔ اس میں حد بندی کے بعد شفعہ کی نفی کی گئی ہے اور حضرت جابر کی حدیث میں حد بندی کے ساتھ راستے بھی الگ الگ ہوں تب شفعہ کی نفی ہے۔ حضرت ابو رافع کی حدیث ”الجار احق بسقبہ۔ رواہ البخاری و ابو داؤد و النسائی۔ سقب قرب کو کہتے ہیں۔ حدیث سمرہ ”جار الدار احق بدار الجار و الارض رواہ ابو داؤد و النسائی و الترمذی و قال حدیث حسن صحیح اور حضرت انس کی حدیث ”جار الدار احق بالدار رواہ النسائی۔ ان تمام روایتوں کو سامنے رکھنے کے بعد یہی تاویل کرنی پڑے گی کہ حضرت ابو ہریرہ کی حدیث میں حد بندی کے بعد جو فلا شفعۃ لہ ہے اس سے مطلق شفعہ کی نفی مراد نہیں ہے بلکہ نفس مبیع میں شرکت کی بنا پر جو شفعہ تھا اس کی نفی ہے ورنہ ان روایتوں سے تعارض ہوگا جنہیں نفس مبیع کی شرکت کی بنا پر شفعہ کو ثابت کیا گیا ہے۔ اسی طرح حضرت جابر کی حدیث میں جو فلا شفعۃ لہ ہے اس سے نفس مبیع یا حق مبیع میں شرکت کی بنا پر جو شفعہ ہوتا ہے اس کی نفی ہے ورنہ جار الدار والی حدیث سے تعارض ہوگا اور جار سے جار ملاصق

مراد ہے اس لئے کہ سقب کے معنی قرب و ملاصقت کے ہیں اور بالاتفاق علماء کے جاری غیر ملاصق کو شفعہ نہیں ملتا ہے اور حضرت ابو رافع نے حضرت سعد کے ہاتھ جس مکان کو فروخت کرتے وقت جار الدار الحق بسقبہ پڑھا تھا اس میں وہ صرف جاری ہی تھے شریک نہیں تھے اسلئے جاری معنی شریک تاویل کرنا صحیح نہیں ہوگا چنانچہ حافظ ابن حجر، ابن منیر سے نقل کرتے ہیں کہ ابو رافع دو کمرے کے مالک تھے "فاقضیٰ علامہ ان سعدا کان جاراً لابی رافع قبل ان یشتري منه داره لاشیء" اور لفظ الحق سے مراد احق من کل احد نہیں ہے اس لئے کہ احق کی علت سقب کو بتلایا گیا لہذا وہ احق ہوگا اس جس کو قرب و ملاصقت نہیں ہے اور مرسل شعبی الشفیع اولیٰ من الجار والمجار اوکلیٰ من الجنب۔ یہ روایت اسی معنی کو متعین کر دیتی ہے۔

لا یحلیلہ ان یدبغ حثیٰ یوذن شیئیکہ ۱۔ جمہور علماء کے نزدیک اجنبی کے ہاتھ فروخت کرنے سے پہلے شفیع کو بتلادینا اور اس سے اجازت لینا مستحب ہے اسکے خلاف مکروہ تنزیہی ہے۔ امام نووی فرماتے ہیں "فہو مجموع غدا صحابنا علی الذب الی اعلامہ وکراہتہ بیعہ کراہتہ تنزیہیہ ولیس بحرام۔ اور لایحل میں کمال کی نفی ہے جیسے "لا یحلیل صدقۃ لذی مرۃ قوی" میں ہے۔ امام نووی فرماتے ہیں کہ حلال بمعنی مباح ہے جسکے دونوں جانب برابر ہوتے ہیں اور بایں معنی مکروہ حلال نہیں ہے اسلئے کہ اس کا ترک راجح ہے اس لئے لایحل کہنا صحیح ہے۔ ویصدق علی المکر وہ انہ لیس بحلال ویكون الحلال بمعنی المباح وہ مستوی الطرفین والمکر وہ لیس بحلال مستوی الطرفین بل ہو راجح ترک۔ یا یہ کہا جائے کہ بیع کا اخیار کرنا شفیع کو ضرر دینے کی نیت سے حلال نہیں ہے اس لئے کہ اخیار کا کوئی فائدہ نہیں ہے جب اس کو واقفیت ہوگی تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہوگا پھر اخیار سے بجز قصد اخیار کے کچھ حاصل نہیں ہوا جو جائز نہیں ہے۔

فان رضی اخذ وان کسہ قدس :- اگر شفیع کو بتلادیا اور اس نے اجازت دیدی اور اس کی اجازت کے بعد فروخت کیا تو کیا اس کا حق شفعہ ساقط ہو جائے گا؟ جمہور علماء اور ایک روایت امام احمد کی یہ ہے کہ حق شفعہ ساقط نہیں ہوگا امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ حق شفعہ ساقط ہو جائے گا "فاذا باع ولم یؤذنہ فہو احق بہ" کا مفہوم مخالف یہی ہے کہ اجازت کے بعد وہ حقدار نہ ہو۔ اسی طرح ان شارح ترکہ کے کوئی معنی نہیں رہ جاتے

ہیں جمہور علماء کہتے ہیں کہ بیچنے سے پہلے اس کو حق حاصل نہیں ہوتا ہے اس لئے اس اسقاط کا اعتبار نہیں ہوگا اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان کی شان یہ ہے کہ جب اس نے کہہ دیا ہے تو اب دوبارہ مطالبہ نہیں کرے گا لہذا یہ امید کے قبیل سے ہے نہ کہ اسقاط حق کے قبیل سے۔

بَابُ غَزَاِ الْخَشْبَةِ فِي جِدَارِ الْجَارِ

حضرت ابو ہریرہ کی حدیث | لَا يَمْنَعُ أَحَدٌكُمْ جَارَكَ - ایک روایت میں ہے،

”مَنْ سَأَلَ جَارَكَ أَنْ يَضَعَ فِي جِدَارِهِ خَشْبَةً فَلَا يَمْنَعُهُ“ یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ پڑوسی اپنی ضرورت کی بنا پر سوال کرے اور جب اس کا کوئی ضرر نہیں ہے تو اجازت دیدینی چاہئے۔ جمہور علماء اسکو استحباب اور نہی کو کراہت تنزیہی پر محمول کرتے ہیں جیسے فکا تبوہم ان علمتم فیہم خینا میں امر استحباب کیلئے ہے۔ یا اذا استاذنت احدکم امراتہ الی المسجد فلا یمنعہا میں ماغت تنزیہی پر محمول ہے اور لا یجمل میں نفی کمال پر محمول ہے جیسے لا تحل الصدقة لذی صدقہ سوی میں کمال کی نفی پر محمول ہے یعنی ایسا حرام نہیں ہے جیسا اغنیار پر حرام ہے بلکہ ایسا حلال نہیں جیسا کسی عاجز کیلئے حلال ہے اسلئے کہ تو انا و طاقتور اپنی طاقت سے کما کر سوال سے مستغنی ہو سکتا ہے۔ سوال ترک کرنے میں کوئی ضرر نہیں ہے۔ اسی طرح یہاں پر اس کو اجازت دینے میں کوئی ضرر نہیں ہے اس لئے اسکو اجازت دے دیدینی چاہئے لیکن امام احمد اور امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ یہ امر وجوب کیلئے ہے اور نہی تحریمی ہے اور ابو ہریرہ راوی حدیث ان کا میلان وجوب ہی کی طرف ہے اسلئے کہ ابو ہریرہ مروان کے قائم مقام مدینہ کے گورنر تھے اس وقت میں انھوں نے یہ حدیث لوگوں کو سنائی اس کے بعد فرمایا: **عَالِي أَرَاكُمْ مَعْرُضِينَ وَاللَّهِ لَا رَمِينَ بَهَا بَيْنَ أَلْتَا فِكْمَ** علامہ خطابی نے اس کا مطلب بیان کیا ہے کہ اگر تم اس حکم کو قبول نہیں کرو گے تو میں زبردستی اس لکڑی کو تم پر رکھ دوں گا یعنی عمل کراؤں گا اگرچہ اس کا دوسرا مطلب بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ میں تم کو اسکے ذریعہ کھڑکھڑاتا رہوں گا جیسے کوئی کسی کے کندھے پر مار مار کر غفلت سے بیدار کرے۔ اور اسی طرح

حضرت عمرؓ کے عمل سے بھی وجوب ہی کی بات مفہوم ہوتی ہے۔ حضرت عمرؓ اپنے زمانہ میں فحواک بن خلیفہ کے کہنے پر محمد بن مسلمہ کی زمین میں زبردستی نہر نکلوائی تھی۔

باب تحريم الظلم و غصب الارض

سعید بن زید کی پش | سعید بن زید کے خلاف اروی نامی عورت نے دعویٰ کیا تھا کہ سعید نے میری زمین کا کچھ حصہ لے لیا ہے اور میرے کھیت کی مینڈ اپنی زمین میں داخل کر لیا ہے اس موقع پر حضرت سعید نے فرمایا کہ میں کیسے لے سکتا ہوں جبکہ میں نے یہ حدیث سن رکھی ہے اس کے بعد وہ زمین اسکو دیدیا اور یہ بددعا کی کہ اے اللہ اگر وہ جھوٹی ہے تو اسکو اندھا بنا دے اور اس کے گھر کو اسکی قبر بنا دے خدا کی قدرت کہ اس کے بعد سیلاب آیا تو اروی کی زمین کی پرانی مینڈ ظاہر ہو گئی اور سب کو معلوم ہو گیا کہ حضرت سعید نے اروی کی زمین نہیں لی تھی اللہ نے اس کو اندھا بنا دیا اس کے گھر میں ایک کنواں تھا، جاتے ہوئے اس کنویں میں گر گئی اور مر گئی اور اسی میں اسکو دفن بھی کر دیا گیا اس کے بعد اہل مدینہ کسی کو بددعا کرتے تو کہتے "اعی اللہ کعسی اروی۔"

قِيَدَ شَبْرٍ مِنَ الْأَرْضِ :- قيد قاف کے کسرہ کے ساتھ مقدار کے معنی میں۔ طَوَّقَ قَدَّ اللَّهُ أَيَا لَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ سَبْعِ أَرْضِينَ :- اس سے معلوم ہوا کہ زمین سات ہیں۔ قرآن میں سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ جیسے آسمان اوپر نیچے سات اسی طرح زمین بھی اوپر نیچے سات ہیں۔

زمین کے طوق بنائے جانیکا مفہوم | (۱) اس مقدار ساتوں زمین کو کھودنے کا حکم دیا جائیگا پھر اللہ تعالیٰ مثل طوق کے اس کی گردن میں ڈال دیگا، ایسی صورت میں اس کی گردن کو بڑا کر دیا جاگا جیسا کافر کی ڈاڑھ کو بڑا کرنے کے سلسلہ میں احادیث وارد ہیں۔ یعنی بن مرہ سے حدیث مروی ہے "ایما رجل ظلم شبرا من الارض كلفه الله ان يحفره حتى يبلغ اخر سبع ارضين ثم يطوقه يوم القيامة حتى يقضى بين الناس رواه"

احمد والطبرانی باسانید ورجال بعضہما رجال صحیح۔ جس طرح مال کی زکوٰۃ ادا نہ کی جائے تو اس مال کو گنجنے سانپ کی شکل بنا کر اس کے گلے کا ہار بنا دیا جائے گا۔
 ۲۷) اس مقدار ارض کو اس کے اوپر لا دیا جائیگا، اسی کو طوق سے تعبیر کیا گیا ہے جیسے کوئی اونٹ وغیرہ کی خیانت غلول کرتا ہے تو اس اونٹ کو اس پر لا دیا جائیگا اور اسی حالت میں میدانِ محشر میں آئے گا۔ یعلیٰ بن مرہ کی روایت کلف ان یجمل تراہما الی المحشر۔ رواہ احمد والطبرانی۔

۲۸) اس مقدار زمین میں اس کو دھنسا یا جائیگا اسی کو طوق سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ابن عمر کی روایت میں ہے "خسف بہ یوم القیامۃ الی سبع ارضین۔"
 ۲۹) اس کو طوق بنا کر گلے میں ڈالنے کا حکم ہوگا مگر کرنے سکے گا جس کی وجہ سے معذب ہوگا جیسے خواب میں کذب بیانی کرے تو جو میں گرہ لگانے کا حکم ہوگا۔
 ۳۰) اس مقدار زمین کے غضب کا گناہ اس کو مثل طوق لازم ہوگا والذین اذنبوا فی عنقہا "ممکن ہے کہ مختلف قسم کے غضب ہوں اور اس کے موافق یہ مختلف عذاب ہو۔
فائدہ :- سبع ارضین کے تحت میں امام نووی فرماتے ہیں "فمن ملک شیئاً من ہذہ الارض ملکاً وما تحتہ من الطباق یعنی آدمی ساتوں طبق کا مالک ہوتا ہے یہ حدیث ملکیت کے بار میں نص نہیں ہے۔ ملکیت کے بیان کرنے کیلئے اس حدیث کا سیاق نہیں ہے اس کا تذکرہ بطور سزا کے ہے اسلئے موجودہ زمانہ میں زیر زمین ریل گاڑی کا سٹم بنایا جائے یا شہر بسایا جائے تو حکومت اس سلسلہ میں زمین کے حصہ کی کوئی ایسی حد مقرر کر دے جس سے اوپر والوں کو کوئی ضرر و نقصان نہ ہو تو حکومت کے لئے ایسا کرنا جائز ہوگا۔"

بَابُ قَدْرِ الطَّرِيقِ إِذَا اختلفوا فِيهِ

حضرت ابوہریرہ کی حدیث | اذا اختلفتم فی الطريق جعل عرضہ سلیح اذریح۔
 امام نووی فرماتے ہیں کہ اس سے چالو راستہ مراد نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ راستہ اگر سات ہاتھ سے زائد ہے تو اسے کسی کو کم کر نیکاحی نہیں ہے۔

اسی طرح سے اگر کوئی اپنی مملوکہ زمین میں لوگوں کیلئے راستہ چھوڑنا چاہتا ہے تو یہ صورت بھی حدیث سے مراد نہیں ہے اسلئے کہ اس کی مقدار مالک کی صوابدید پر ہے۔ البتہ اس کیلئے چھوڑا رکھنا بہتر ہے۔ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد نیا راستہ بنانا ہے جیسے امام نے غامنین کے درمیان زمین کو تقسیم کر دیا اور وہ لوگ آنے جانے والے لوگوں کے لئے راستہ بنانا چاہتے ہیں، یا بنجر اور افتادہ زمین تھی امام نے کچھ لوگوں کے حوالے کیا وہ لوگ راستہ بنانا چاہتے ہیں تو باہمی رضامندی سے جتنا چاہیں راستہ کی مقدار متعین کر لیں۔ اختلاف کی صورت میں اس حدیث کے مطابق فیصلہ کیا جائے۔



کتاب الفرائض

حدیث اسامہؓ وابن عباسؓ وعمرؓ وبراہؓ وابو ہریرہؓ
 فرض کے معنی مقرر و محدود کرنے کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے میت کی مرضی پر ورثہ کے حصص کو نہیں چھوڑ دیا ہے۔ بلکہ از خود مقرر فرمایا ہے۔ اس لئے حصہ مقررہ کو فرض مفروض کہتے ہیں اور اس علم کے جاننے والے کو فارض اور فرضی کہتے ہیں۔ اسی طرح فرضی بھی کہتے ہیں۔

حدیث اسامہ بن زید | لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرًا۔

مسلمان اور غیر مسلم میں وراثت نہیں ہے۔ موانع ارث میں اختلاف دین بھی ہے۔ تمام علماء کا اتفاق ہے کہ غیر مسلم مسلمان کا وارث نہیں ہوگا۔ اور مسلمان بھی غیر مسلم کا وارث نہیں ہوگا۔ اس دوسری صورت میں ارتداد پر اختلاف تھا۔ حضرت معاذ وغیرہ کا مذہب تھا کہ مسلمان وارث ہوگا اور ان حضرات کا استدلال الاسلام یَعْلُو وَلَا يُعْلَى عَلَيْهِ سے تھا۔ مگر یہ ان حضرات کا قیاس تھا۔ حدیث سے مراد فضیلت اسلام کو بیان کرنا ہے۔ ان حضرات کو یہ احادیث صحیحہ معلوم نہیں تھی۔ اگر معلوم ہوتی تو وہ یہ قول نہ کرتے، بعد میں اجماع ہو گیا ہے۔

مرتد حالت ارتداد میں مرے تو اس کا مسلمان وارث ہو گا یا نہیں۔ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک و شافعی کے یہاں وارث نہیں ہو گا اور اس کا مال بیت المال میں داخل ہو گا یہی ایک روایت امام احمد کی ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام احمد کی ایک روایت ہے کہ مرتد ہونے سے پہلے کا مال اس کے مسلمان ورثہ میں تقسیم ہو گا۔ اور مرتد ہونے کے بعد جو کمایا ہے وہ بیت المال میں داخل ہو گا۔

حدیث ابن عباس رضی | **الحقوا الفرائض باهلها فماتتک الفرائض فلا ولی حل ذکرہ**

اولی کے دو معنی آتے ہیں۔ اقرب دوسرا حق۔ یہاں پر اقرب مراد ہے اس لئے کہ حق مراد لینے میں عبارت کا کوئی مطلب نہیں ہو گا اس لئے کہ حق کا علم نہیں ہے کہ کون ہے۔ رَجُلٌ تو مذکر ہوتا ہی ہے پھر ذکر کی قید کا کیا فائدہ ہے ؟ رجل کا اطلاق کبھی شخص کے معنی میں ہوتا ہے جو مذکر و مؤنث دونوں کو شامل ہے۔ اس وہم کو دور کرنے کیلئے ذکر کی قید لگائی اور اس بات کی طرف بھی اشارہ کرنے کیلئے کہ استحقاق کا سبب مذکر ہونا ہے۔ ذوی الفروض اپنے اپنے حصص لینے کے بعد مردوں میں جو سب سے زیادہ میت سے قریب ہو گا۔ کل کا کل لے لیگا۔ اقرب کے ہوتے ہوئے البتہ وارث نہیں ہو گا۔ اور ایسے شخص کو عصبہ بنفسہ کہتے ہیں یعنی مذکر رشتہ دار جس کو میت کی طرف نسبت کرنے میں مؤنث کا دخل نہ ہو۔ بایں طور کے اس کے درمیان اور میت کے درمیان کوئی واسطہ نہ ہو جیسے باپ اور بیٹا یا واسطہ ہو مگر مؤنث کا نہ ہو جیسے دادا پوتا۔ اس کے علاوہ عصبہ کی دو قسم اور ہے۔ ایک عصبہ بالغیر یعنی وہ مؤنث جو اپنے عصبہ ہونے میں دوسرے کی محتاج ہو اور وہ دوسرا عصبہ بن کر اس کا شریک ہو۔ اس قسم کی چار عورتیں ہیں۔ ۱۔ صلبی لڑکی (۲) پوتی (۳) حقیقی بہن (۴) علانی بہن۔ جب ان چاروں میں سے کسی ایک کے ساتھ انکو عصبہ بنانے والا پایا جائے تو عصبہ بن جاتی ہیں اور للذکر مثل حظ الأنثیین کے قاعدے سے وارث ہوتی ہیں۔ عصبہ بالغیر میں غیر مذکر ہوتا ہے اور وہ لڑکا پوتا حقیقی بھائی اور

علانی بھائی ہیں

عصبہ مع الغیر :- یعنی وہ مؤنث جو اپنے عصبہ ہونے میں غیر کی محتاج ہو مگر وہ غیر اسکے ساتھ عصبہ نہ بن سکے۔ یعنی میت کی حقیقی اور علانی بہن جن کا بھائی موجود نہ ہو اور وہ صلبی لڑکی یا بھتیجی کے ساتھ ہوں تو بہن عصبہ ہونے کی بنیاد پر وارث ہوگی۔ لڑکی اور

اور پوتی ذوی الفروض ہونیکے بنا پر اپنا اپنا حصہ لے لیں گی باقیماندہ بہن کا ہوگا۔ اور عصبہ مع الفیر میں وہ غیر مؤنث ہے اور وہ لڑکی اور پوتی ہے۔ یہ اگرچہ ذوی الفروض ہیں مگر بہن کے عصبہ ہونیکے لئے ان میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے اور جب لفظ عصبہ بولا جاتا ہے تو اس سے عصبہ بقیہ مراد ہے۔

حدیث جابر رضی حضرت جابر میاں ہوئے، نبی کریم علیہ السلام اور ابو بکرؓ پیدل ان کی عیادت کیلئے تشریف لے گئے، جب پہنچے تو انکو بے ہوش پایا۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمایا اور اپنے وضو کے پانی سے انکو چھینٹا دیا۔ اس وضو کے پانی سے مراد وضو کا باقیماندہ پانی ہے۔ بعض نے اعضاء سے گرنے والا پانی جو مائے مستعمل ہے مراد لیا ہے، تو مائے مستعمل کی طہارت ثابت ہوگی۔ جمہور کا یہی مذہب ہے اور حنفیہ کے یہاں فتویٰ اسی پر ہے۔

حضرت جابر کو ہوش ہوا تو انہوں نے کہا کہ میرا وارث کلالہ ہے اپنے مال کے سلسلہ میں کیا کروں تو آیت میراث "یستفتونک" نازل ہوئی۔

سفیان بن عیینہ عن ابن المنکدر کی روایت میں نزلت آیت المیراث یستفتونک ہے اور سفیان ثوری عن ابن المنکدر کی روایت میں آیت المیراث ہے۔ شعبہ کی ایک روایت میں آیت المیراث، دوسری روایت میں آیت الفرائض ہے۔ شعبہ نے ابن المنکدر سے سوال کیا کہ آیت میراث سے مراد "یستفتونک" والی آیت ہے؟ تو انہوں نے کہا ہکذا انزلت۔ مگر ابن جریر عن ابن المنکدر کی روایت میں فنزلت یوصیکم اللہ ہے۔ آیت کی تعیین میں اختلاف اور تعارض ہے۔

سندھی کہتے ہیں کہ اصل روایت نزلت آیت المیراث یا نزلت آیت الفرائض ہے، بعض رواۃ نے جب اپنی طرف سے تعیین کی تو ان سے غلطی ہوگئی۔ قال لا یخفی ما بین الحدیث من التعارض فی بیان الآیۃ النازلۃ ولعل سبباً ان بعض الرواۃ لما سمعوا آیت المیراث بینوا ما من عند انفسہم فوقعوا فی الخطأ ونشأ منہم التعارض۔ انتہی۔

شاید اس غلط فہمی کی وجہ یہ ہو کہ یوصیکم کے بعد کلالہ کا تذکرہ اور آخر سورت یعنی یستفتونک میں بھی کلالہ کا تذکرہ ہے۔ یوصیکم اللہ کہنے والے کا مقصد خاص یہ آیت

نہیں ہے بلکہ اس کے بعد کلامہ والی آیت ہے جسکو یوحیٰ کلمہ اللہ سے تعبیر کر دیا۔ ورنہ یوحیٰ کلمہ اللہ کا شانِ نزول تو دو سراقبہ ہے۔

کلامہ - اس کا اطلاق ایسے وارث پر ہوتا ہے جو ماں باپ اور اولاد کے علاوہ ہوں۔ اس وقت یہ کلامہ اکلیل سے ماخوذ ہوگا یا تکلل سے ماخوذ ہوگا۔ اکلیل میں سر کا چاروں طرف احاطہ ہوتا ہے اور پر سے نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہ رشتہ دار میت کا احاطہ کئے ہوتے ہیں۔ اور طرف اعلیٰ یا اسفل میں نہیں ہوتے۔ اور تکلل کے معنی ایک طرف ہونیکے ہیں یہ لوگ عمود نسب میں نہیں ہیں اور بعض نے کہا کہ یہ کلم سے ماخوذ ہے جس کے معنی دور ہونیکے ہیں۔ اسی سے بعد مسافت کی وجہ سے تھکنے کے معنی بھی آتا ہے۔ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ کلامہ کا اطلاق اس میت پر ہوتا ہے جس کے نہ اولاد ہو نہ باپ۔

حدیث عمر رضی کلامہ کی تحقیق میں عمر بن الخطاب کو اشکال تھا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بار بار پوچھا یہاں تک کہ ایک مرتبہ آپ نے اپنی انگلی ان کے سینہ پر رکھ کر کہا، سورۃ نسا کی آخری آیت جو موسیٰ گرام میں نازل ہوئی ہے اس کے ساتھ ملا کے اس سے پہلے والی آیت جو کلامہ کی ہے غور کر و سمجھ میں آ جائیگا۔
عمر بن الخطاب نے کہا کہ کلامہ کے سلسلہ میں ایک واضح فیصلہ کروں گا اس کے بعد لوگوں کے درمیان اس کو اس قدر مشہور کروں گا کہ عالم جاہل سب لوگ اس سے واقف ہو جائیں۔

روایت برابر رضی آخر آیت - حضرت برابر کی روایت میں قرآن کریم کی آخری آیت باعتبار نزول یستفتونک قل اللہ یفتیکم ہے۔ آخر ما نزل کے سلسلہ میں نبی کریم علیہ السلام کا کوئی قول موجود نہیں ہے صرف صحابہ کے اقوال ہیں۔ ابن عباس سے مروی ہے کہ باعتبار نزول آخری روایت سورۃ بقرہ کی آیت و اتقوا یوما یرجعون فیہ الی اللہ ہے اخراجہ النسائی۔ بلکہ ایک دوسری روایت میں ہے کہ اس آیت کے نزول کے نوڈن بعد آپ کی وفات ہو گئی۔

ایک قول کے مطابق ”وَذُرُّوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا“ والی آیت ہے اور ایک قول کے مطابق اِذَا تَدَايَسْتُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ اِلٰى اَجَلٍ مَّسْعُوْمٍ والی آیت - ان تینوں قول کا حاصل ایک ہی ہے۔ کسی نے ایک ٹکڑے کو لیا، کسی نے دوسرے کو اور کسی نے تیسرے کو اسمیں

زیادہ راجح وَّ الْقَوُّ اَيُّو مَاتُرْ جَعُونَ والی آیت ہے۔ ایک قول کے مطابق فَاَسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ اِنِّي لَا اُضِيْعُ عَمَلًا عَامِلًا مِنْكُمْ سورۃ آل عمران ہے۔ مگر اس میں آخر سے آخر مطلق مراد نہیں ہے بلکہ عورتوں کے سلسلہ میں جو تین باتیں مذکور ہیں ان میں یہ آخر ہے۔ ایک قول کے مطابق مَنْ يَهْتَدِ مَوْمِنًا مَتَعَمِّدًا ہے مگر یہ بھی آخر مطلق نہیں ہے بلکہ قتل کے سلسلہ میں آخری آیت ہے۔ الغرض اس طرح دس اقوال ہیں۔ اسی میں سے ایک یستفتونك والی آیت بھی ہے مگر یہ بھی آخر مطلق نہیں بلکہ مسئلہ میراث میں آخر آیت ہے۔ آخر القرآن باعتبار نزول علی الاطلاق راجح قول کے مطابق وَّ الْقَوُّ اَيُّو مَاتُرْ جَعُونَ فِيْهِ اِلَى اللّٰهِ والی آیت ہے۔

حدیث ابو ہریرہؓ
میت مدیون کے جنازہ کی نماز
دین کی دو قسم ہے۔ ۱، دین ماذون ۲، دین غیر ماذون۔

۱ — دین غیر ماذون:۔ ابو ہریرہؓ کی حدیث بخاری میں من اخذ اموال الناس یرید استلافہا۔ یا ناق حق امور کیلئے دین لیا، یا ناق جائز طریقہ پر لیا۔
۲ — دین ماذون جیسے اخذ اموال الناس یرید اداءھا "یا اور جائز امور کیلئے صحیح طریقہ پر لیا ہو

ابتداء اسلام میں نبی علیہ السلام نے احتیاط کی کہ مبادا لوگ غلط طریقہ پر قرض لیں اور حقوق ان کے ذمہ آ پڑیں اسلئے نماز جنازہ پڑھانے سے پرہیز کیا تاکہ لوگ حقوق العباد کے بارے میں احتیاط کریں اس لئے کہ جس دین کی خدانے ذمہ داری نہیں لی ہے وہ مدیون اپنے دین میں مجبوس ہوگا۔ ادھر آپؐ کی نماز باعث سکون ہوتی ہے۔ ان صَلَوَاتِكَ سَكَنَ لَهُمْ اس لئے ابتداء میں لوگوں کو محتاط رہنے کیلئے آپؐ نے ہر طرح کے مدیون پر جنازہ کی نماز کو ترک کر دیا تھا۔ تو حضرت جبرئیلؑ وحی لائے "اِنَّ الظَّالِمِ فِي الدِّيُوْنِ السَّتِي حَمَلَتْ فِي الْبَغْيِ وَالْاَسْرَافِ فَاِمَّا الْمَتَعَمِّفُ ذُو عِيَالٍ فَاِنَا ضَامِنٌ لِّهٖ اَوْ دِيْ عِنْدَهُ مِنْ رُوَايَةِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ الْحَازِمِيُّ بَعْدَ اَخْرَاجِهَا لِابْنِ عَبَّاسٍ فِي الْمَتَابَعَاتِ . (فتح الباری، کتاب الکفارات)

ادھر فتوحات بھی ہونے لگیں تو آپؐ نے سب کے جنازہ کی نماز پڑھانی شروع کر دی اور بیت المال سے دین ادا کرتے تھے۔ اس لئے کہ ادارہ دیون بھی بیت المال کے مصارف

میں داخل ہے۔

ضیاع مصدر معنی میں اسم فاعل کے یا ذوضیاع کے معنی میں۔ مراد اس سے چھوٹے بچے جن کی دیکھ بھال کرنے والا کوئی نہ ہو۔ کل، نقل و بوجھ مراد عیال ہیں۔

کتاب المہبۃ

(تملیک العین للحال بلا شرط عوض کراہۃ شیء الانسان ما تصدق بہ من بصدق علیہ)

حدیث عمر رضی اللہ عنہ | حضرت عمر نے ایک مجاہد کو گھوڑا صدقہ کیا تھا۔ اس نے گھوڑے کی دیکھ بھال ٹھیک سے نہیں کی۔ اور وہ فروخت کرنا چاہتا تھا اور حضرت عمر کو سستے دام میں دیدینا چاہا انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا آپ نے منع فرمادیا "لا تعد فی صدقتک فان العائد فی صدقتہا کالطلب یعود فی قبعہا"

حمل علی فرس فی سبیل اللہ :- اس سے مراد جہاد کیلئے صدقہ کے طور پر دینا ہے، وقف مراد نہیں ہے ورنہ اسکو بیچنا اور حضرت عمر کو خریدنا صحیح نہ ہوتا۔ اگر تاویل کی جائے کہ قابل انتفاع نہیں تھا اس لئے بیع کیا تو صحیح نہیں اسلئے کہ کم قیمت پر بیع کرنا اور خریدنا صحیح نہیں ہوگا اس لئے یہ حمل تملیک تھا نہ کہ حمل وقف تھا۔

لفظ حمل کا استعمال عاریۃ وہبہ و صدقہ و وقف سب پر ہوتا ہے۔ نیت سے کسی ایک کی تعیین کی جائے گی، اور نیت نہ ہو تو عاریۃ کا ادنیٰ درجہ ہے اس کا ثبوت ہوگا۔

صدقہ اور ہدیہ میں فرق | ہبہ، صدقہ، عطیہ متقارب المعنی ہیں۔ سب میں فی الحال

بہ اللہ کی رضا اور اس کا قرب مقصود بالذات ہو تو صدقہ ہے اور جسکو دیا جا رہا ہے اس سے محبت اور اس کا قرب مقصود بالذات ہو تو ہدیہ ہے۔ حضور علیہ السلام ہدیہ استعمال کرتے تھے اور صدقہ آپ کیلئے حرام تھا۔ عبدالرحمن بن علقمہ ثقفی کی روایت سنائی میں ہے کہ ثقیف کا وفد آیا تو کچھ سامان لایا تھا۔ آپ نے فرمایا "ہدیۃ ام صدقۃ فان کانت ہدیۃ فانما یبتغی بہ وجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم"

وقضاء الحاجة وإن كانت صدقة فأنما يتبقى بها وجه الله قالوا بل هدية، فقبلها إلى أخرة۔

اپنے صدقہ کو خریدنا | جہور علماء کے یہاں مکروہ تنزیہی ہے جس چیز کو اللہ کی واسطے دیدیا۔ اس سے تعلق بالکل ختم کر دینا چاہئے جس طرح جو لوگ قبل فتح مکہ ہجرت کر گئے تھے آپ نے انکو مکہ میں مقیم ہونے سے منع فرمایا۔ آپ نے خریدنے کو رجوع فرمایا جب وہ خود فروخت کرے گا تو ضرور شراحتی میں کچھ نہ کچھ کم کر دینا چاہئے۔ ہاں اگر صدقہ کیا ہو مال بلا قصد و ارادہ کے آجائے جیسے اس عورت کے بارے میں آپ نے فرمایا، جس نے اپنی ماں کو جاریہ کا صدقہ کیا اور اس کی ماں مر گئی، وراثت میں اس کو وہ جاریہ ملی۔ آپ نے فرمایا: وجب اجرک ورجعت الیک فی الميراث

بَابُ تَحْرِيمِ الرَّجُوعِ فِي الْهَبَةِ بَعْدَ الْقَبْضِ

ابن عباس کی حدیث | العائد فی ہبتہ کا الکل یقیئ شتم یعود فی قبضہ۔

ائمہ کے مذاہب :- امام شافعی اور امام احمد کے یہاں ہبہ کے بعد صرف باپ کو رجوع کا حق ہے اور یہی ایک روایت امام مالک کی ہے۔ امام ابو حنیفہ کے یہاں اگر مانع رجوع موجود نہ ہو تو رجوع کرنا صحیح ہے مگر یہ رجوع مکروہ تحریمی ہے یا تنزیہی۔ صحیح الرجوع فیہا بعد القبض مع انتفاء مانعہ، وان کمرہ الرجوع تحریمًا وقیل تنزیہًا۔ اور مانع رجوع سات ہیں۔ جس میں سے ایک ذی رحم محرم ہونے، ازدواجی تعلق ہے، ہبہ کا عوض اور بدل دے دینا ہے۔

شافعی نے رملی سے ان کے والد کا شعر نقل کیا ہے

منع الرجوع من المواهب سبعة فزیادة موصولة موت عوض
وخر وجهان ملك موهوب له زوجية قرب هلاك قد عرض
ائمہ ثلاثہ کی دلیل ابن عباس کی مذکورہ فی الباب حدیث جس میں تے کر کے چاٹنے کے مشابہ قرار دیا گیا ہے اور ابن عمر کی حدیث اور ابن عباس کی حدیث لا یجعل

للرجل ان يعط العطية فيرجع فيها الا الوالد فيما يعطى ولدًا۔ اخرجہ النخعي
اور نعمان بن بشیر کی حدیث جو ابھی آرہی ہے۔ اس حدیث میں ان کے باپ نے ہدیہ دیا
تھا، آپ نے فرمایا "فارجعة"

امام صاحب کی دلیل | حدیث ابو ہریرہؓ۔ الرجل احق بہبتہ مال المیثب منها
اخرجہ ابن ماجہ۔

ابن عباسؓ کی حدیث۔ من وهب هبة فهو احق بهبتہ مال المیثب منها۔ اخرجہ الطبرانی
ابن عمرؓ کی حدیث۔ من وهب هبة فهو احق بہا مال المیثب منها اذا كانت الهبة
لذی رحم محرم لم يرجع فیہا اخرجہ الحاكم وقال صحیح علی شرط الشیخین وصحی
ابن حزم۔ وعن سمرة بن جندب اذا كانت الهبة لذی رحم محرم لم يرجع
فیہا اخرجہ الحاكم وقال صحیح علی شرط البخاری واقرة الذهبی۔
حضرت عمرؓ کا قول۔ من وهب هبة لصلته رحم او علی وجه صدقة فانه لا يرجع
فیہا ومن وهب هبة یرى انہ اراد بها الثواب فهو علی هبتہ یرجع فیہا اذا
لم یرض منها۔ (موطا امام مالک)

سمہ بن جذب کی روایت کے مطابق ایک روایت مرفوعاً ابن عباس
سے بھی ہے۔ یہ سب روایتیں دلالت کرتی ہیں کہ صدقہ ثواب کی نیت سے دیا جاتا ہے اور زوج
محرم کو دینا حق قرابت کی بنا پر ہوتا ہے۔ اس لئے دیتے ہیں کہ ثواب ملے گا۔ حق قرابت
ادا ہو گیا اور اس کا بدل مل گیا اس لئے رجوع کرنے کا حق نہیں رہے گا۔ اور جب اجنبی کو
کیا ہے تو اس کا ابھی بدل نہیں ملا ہے اس لئے اسکو رجوع کرنے کا حق ہوگا جیسا حضرت
عمرؓ کا قول ہے۔ اسی طرح حضرت علیؓ سے بھی منقول ہے "الواهب احق بہبتہ مال
میثب منها" اور ابوالدردار سے روایت ہے کہ واہب تین طرح کے ہیں۔ جس نے ہبہ کیا
اور بدل کا مطالبہ نہیں کیا وہ صدقہ کی طرح سے ہے اس میں رجوع نہیں کرے گا۔
دوسرا واہب وہ ہے کہ ہبہ کے بعد مطالبہ کرے اگر اس کا بدل لے لیا تو اس کو رجوع کرنا
حق نہیں ملے گا۔ اور بدل نہیں ملا تو اس کو رجوع کرنا حق ہوگا۔ تیسرا واہب وہ ہے
جس نے ہبہ کیا بدل کی شرط کے ساتھ تو یہ مہربوب لہ کی گردن پر دین ہے۔ زندگی میں بھی
اور مرنے کے بعد بھی طحاوی حضرت فضالہ کے پاس دو آدمی ایک شکر کے سلسلہ میں جھگڑتے

ہوتے آئے۔ ایک نے کہا میں نے اس کو ایک شکر (باز) ہبہ کیا ہے۔ میں اس کا بدل چاہتا ہوں۔ دوسرے نے کہا میں نے تم سے مانگا نہیں تھا۔ تم نے خود خود دیا تھا۔ حضرت فضالہ نے کہا اس کو واپس کر دو اور کہا ہدیہ دیکر عورتیں واپس لیتی ہیں اور بدتر لوگ۔

(طحاوی شریف) عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جدته عن رسول الله

صلى الله عليه وسلم قال مثل الذي يسترد ما وهب كمثل الكلب يفتى فياكل قبيحاً، فاذا استرد الواهب فليوقف فليعرف بما استرد ثم ليدفع اليه ما وهب.

(بوہاؤد وولسٹائی ورن ماجتہ)

جو ہدیہ دیکر واپس لے اس کی مثال کتے کی سی ہے جو تھے کرتا ہے اور اسکو چاٹتا ہے اب جو کوئی واپس لے تو پہلے اسکو روک دیا جائے اور بتلایا جائے کہ کیسی چیز واپس لیتے ہو پھر اس کا ہدیہ واپس کیا جائے۔ ان تمام احادیث کی روشنی میں امام صاحب کہتے ہیں کہ کتے کر کے چاٹتا ہے۔ کتا غیر مکلف ہے اس کے فعل کو حلال و حرام نہیں کہا جاسکتا ہے اس لئے کہ احکام مکلفین کے افعال کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اسلئے اس کی حرمت ثابت نہ ہوگی۔ بلکہ اس کی شاعت اور گھناؤنا پن ثابت ہوگا جس طرح آپ نے کسب حجام کو نصیحت کہا اس کے باوجود وہ حرام نہیں ہے اور لایحیل ایسا ہی ہے جیسا لایحیل الصدقة لذی مرة سوئی ہے۔ یعنی پورے طور سے حلال نہیں ہے۔ اور جس روایت میں والد کا استثناء ہے وہ استثناء متصل نہیں ہے بلکہ منقطع ہے کہ والد کو بیٹے کے مال میں ضرورت کے وقت تصرف کرنے کا حق ہوتا ہے۔ اور اسی موقع کیلئے فرمایا گیا ہے "انت و مالک لا بیئک۔"

باب کسراہیۃ تفضیل بعض اولادہ فی العبۃ

نعمان بن بشیر کی ماں عمرہ بنت رواحہ نے اپنے شوہر بشیر سے کہا کہ میرے لڑکے نعمان بن بشیر کو

کوئی چیز ہدیہ میں دو۔ بعض روایت میں باغ کے ہدیہ کی بات ہے۔ اور بعض روایت میں غلام کے ہبہ کرنے کی بات آتی ہے۔ نعمان بن بشیر کے والد سال بھر تک ٹال مٹول کرتے رہے پھر ان کی رائے ہوئی کہ ایک غلام ہبہ کریں تو انکی بیوی نعمان کی ماں نے

کہا کہ اب تو آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس پر گواہ بناؤ تب تو بات بنے گی ورنہ نہیں
نعمان کے باپ بشیر اپنے بیٹے نعمان کو لیکر حضور کے دربار میں گئے اور قصہ بیان کیا۔
حضور نے دریافت فرمایا تمہارے اور بیٹے ہیں؟ انہوں نے فرمایا ہاں اور بیٹے ہیں۔ آپ نے
پوچھا اور لڑکوں کو بھی اس طرح مہیہ کیا ہے۔ انہوں نے کہا کہ نہیں آپ نے فرمایا کہ کیا تم اس
بات کو نہیں چاہتے کہ سب لڑکے تمہارے ساتھ یکساں سلوک کریں جیسے یہ تم سے حسن سلوک
کرے اسی طرح دوسرے لڑکے بھی اسی طرح حسن سلوک کریں تو انہوں نے کہا کہ کیوں نہیں
یہ خواہش تو ضرور ہے۔ آپ نے ارشاد فرمایا اللہ سے ڈرو اور اولاد کے درمیان عدل و
انصاف کیا کرو۔

قصہ ایک ہے روایت بالمعنی کی وجہ سے الفاظ میں اختلاف ہے ارجعہ فارددہ
واپس کر دو۔ تو کسی میں "فلا تہتد اذا فانی لا اشد علی جوہر تو کسی میں فاشہد
علی ہذا اغیری ہے۔ مجھ کو گواہ مت بناؤ میں ظلم پر گواہ نہیں بناؤ دوسرے کو گواہ بنا لو۔
کسی روایت میں فلیس یصلم ہذا وانی لا اشد الا علی حق۔ یہ مناسب نہیں ہے
میں تو صحیح بات پر گواہ بنا ہوں۔

اولاد میں باہم تفاضل کا حکم اور ائمہ کے مذاہب اگر اولاد میں تفاضل

کیا تو باتفاق ائمہ اربعہ یہ کمی بیشی بلا کراہت صحیح ہے جیسے ایک اولاد محتاج دوسری غیر محتاج
یا کوئی اپنا بیج یا اندھا ہے یا ایک تحصیل علم میں مشغول ہے یا ان میں سے کسی کے بارے
میں اپنے فسق و بدعت میں خرچ کرنے کا اندیشہ ہے۔ فان خص بعضهم لبعض
یقتضی تخصیصاً مثل اختصاصہ بحاجتہ او زمانۃ او عسی او کثرة عائلۃ او اشتغال
بالعلم ونحوہ من الفضائل او ضرعیتہ عن بعض ولدہ لفسقہ او بدعتہ او
لکونہ بما یاخذہ علی معصیۃ اللہ او ینفقہ فیہا فقد روی عن احمد ما یدل
علی جواز ذلک لقولہ فی تخصیص بعضهم بالوقف لا بأس بہ اذا کان لحاجتہ
والکہۃ اذا کان علی سبیل الاثرۃ (المغنی ص ۶۶۵)

حضرت ابو بکر صدیق نے اپنی اولاد میں حضرت عائشہ کو دیا دوسرے کو نہیں دیا۔ اسی
طرح حضرت عمر نے اپنی اولاد میں ایک کو دیا دوسرے کو نہیں دیا۔

اگر اولاد کے درمیان عطیہ و ہبہ میں بلا وجہ شرعی تفاضل کیا تو امام احمدؒ کے یہاں ہبہ صحیح ہے مگر واپس کرنا واجب و لازم ہے "فان خص بعضهم او فاضل بينهم فيها انشتم و وجبت عليه التسوية باحد امرين اما رد ما فضل به البعض و اما اتمام نصيب الآخر (المغنی ص ۶۶۳)

اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں واپس کرنا لازم و واجب نہیں بلکہ قضاء جائز اور دیانۃً مکروہ اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں اضرار و نقصان کے قصد سے ناجائز و رذیہً مع الکلیۃً جائز ہوگا۔ امام احمدؒ کی دلیل نعمان بن بشیر کی حدیث ہے۔

جمہور علماء کہتے ہیں کہ واقعہ ایک ہے، اس کے الفاظ مختلف ہیں۔ بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ہبہ تام ہو چکا تھا اسلئے آپؐ نے فرمایا "فارجعہ" اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ابھی ہبہ تام نہیں ہوا تھا۔ حدیث جابر عن عبد مسلم قالت امرأۃ بشیر بن محمد ابی غلامك اشهد لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال الی اخرہ۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ کے سامنے دینا چاہتے تھے، اور طحاوی میں یہ قصہ اور زیادہ واضح ہے۔ فان اذنت ان اجیز لہ اجزتہ، جس سے واضح طور سے معلوم ہوتا ہے کہ ہبہ موقوف تھا آپؐ کی اجازت و شہادت پر۔ اس لئے طحاوی وغیرہ کا قول یہی ہے کہ ابھی ہبہ تام نہیں ہوا تھا۔ اور فارجعہ کو اصطلاحی معنی کے بجائے لغوی معنی پر محمول کرتے ہیں۔

امام محمدؒ نے مؤطا محمد میں ذکر کیا ہے فمن نخل نخلة ولدا او غيره فلم يقبضها الذي نخلها حتى مات الناحل او المنحول فهي مردودة على الناحل وعلى ورثته، ولا يجوز للمنحول حتى يقبضها الا الولد الصغير فان قبض والدة له قبض فاذا اعلنها واشهدا فهي جائزة لولدها ولا سبيل للوالد الی الرجعة فيها ولا الی اغتضا بها بعد ان اشهدا عليها وهو قول ابی حنیفة، والعامۃ من فقہاءنا ص ۳

اب رباد و سرامسئلہ کہ یہ حرام ہے یا مکروہ، تو امام احمد وغیرہ لا اشہد علی جوریا فارد دہ فارجعہ، وغیرہ کے الفاظ سے استدلال کرتے ہیں مگر جمہور علماء اس کا جواب دیتے ہیں کہ نبی کریمؐ کیلئے ہے حرمت کیلئے نہیں ہے، اسی طرح امر استجاب کیلئے ہے

وجوب کیلئے نہیں ہے۔ اعدلوا فی اولادکم قاربوا بین اولادکم وغیرہ کے الفاظ سب استحباب پر محمول ہیں۔ اس لئے کہ دوسری روایت میں فلیس یصلم هذا انی لا اشهد الاعلیٰ حق یا فاشهد علیٰ هذا غیری وغیرہ کے الفاظ آتے ہوئے ہیں۔ جس طرح مقروض کے بارے میں صلوا علیٰ صاحبکم فرمانا خلاف اولیٰ ہونیکے وجہ سے تھا۔ اسی طرح بشیر سے آپ کا فرمانا خاص طور سے اس واقعہ میں سئلے کہ انکی دو بیویاں تھیں جس میں عام طور سے جور ہو جاتا ہے اس لئے آپ نے شدت اختیار کی، ورنہ جو علت آپ نے فرمائی کہ ایسرتک ان یکنوا الیک فی البر سوا سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ بڑے قبیل سے ہے اس کے خلاف ترک بڑ ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ اولاد کے علاوہ دوسرے کو دیتا ہے تو جائز ہے۔ جور کا لفظ حرمت پر نفع نہیں ہے لان الجور هو الميل عن الاستواء والاعتدال وکل ما خرج عن الاعتدال فهو جورٌ سواءً کان حراماً او مکروہاً

اولاد کے درمیان تسویہ کا مفہوم | امام محمد و احمد کے یہاں للذکر مثل حظ الانثیین کے مطابق ہے اور

مثل وراثت کے تسویہ مراد ہے۔ یہ ان کا قیاس ہے میراث پر۔ حضرت عطاء فرماتے ہیں ما کانوا یقسمون الاعلیٰ کتاب۔ اور جمہور علماء مذکور و مؤنث کو برابر کرتے ہیں بشیر کی حدیث ایسرتک ان یکنوا فی البر سوا سے۔ اور ایک روایت میں سو بینم ہے اور آپ نے مذکور و مؤنث کی کوئی تفصیل نہیں کی اور ابن عباس کی حدیث سو وابین اولادکم فی العطیة ولو کنت مؤنث الا اثرت النساء علی الرجال رواہ البیہقی و قال الحافظ و اسنادہ حسن۔

بَابُ الْعَمْرِی

حدیث عبداللہ بن جابر ابو ہریرہ

العمری اعمار کی طرح مصدر ہے: مکان وغیرہ عمر بھر کیلئے دینا۔ اعمرتک هذه الدار یا هذه الدار عمری لک یہ اور اس قسم کے الفاظ سب تملیک منافع کیلئے استعمال ہوتے تھے۔ قال ابن الاعرابی لم یختلف العرب فی العمری والرقبی علیٰ ملک اربابہا

ومنافعها لمن جعلت له۔

عمری کی تین صورت :- (۱) عمر تصریح کرے کہ یہ میرے لئے عمر بھر کیلئے ہے، اسی طرح تیری اولاد کیلئے۔ اعمرتك هذه الدار فاذا مت فهي لورثتك يا اعمرتك ولعقبك (۲) اعمرتك هذه الدار فاذا مت عادت الى (۳) اعمرتك هذه الدار بلا کسی قید کے۔

امام ابو حنیفہ و شافعی و احمد کے یہاں تینوں صورت میں ہبہ ہے، تملیک رقبہ ہے۔ دوسری صورت میں مرنے کے بعد لوٹنے کی شرط ہے وہ باطل ہے۔ امام مالک کے یہاں تینوں صورت میں تملیک منافع ہے۔ پہلی صورت میں جب عمر لے گا کوئی وارث نہ ہو گا تو عمر کی طرف لوٹ آئیگا۔ وَ فِي الْمَغْنَى قَالَ مَالِكٌ وَاللَّيْثُ تَمْلِيكُ الْمَنَافِعِ لَا تَمْلِكُ بِهَا رَقَبَةً الْمَعْمَرُ بِحَالٍ وَيَكُونُ لِلْمَعْمَرِ السُّكْنَى فَاذَا مَاتَ عَادَتْ إِلَى الْمَعْمَرِ وَإِنْ قَالَ وَلِعَقْبِهِ كَانَ سَكْنًا لَهُمْ فَإِذَا انْقَرَضَتْ عَادَتْ إِلَى الْمَعْمَرِ۔

جہور علماء کہتے ہیں کہ زمانہ جاہلیت میں عمری تملیک منافع کیلئے تھا اسلئے انصار مہاجرین کیلئے عمری کرنا چاہتے تھے۔ آپ نے اسکو ختم کر کے تملیک رقبہ کر دیا اور اس کو ہبہ کے قبیل سے قرار دیا اور آپ نے فرمایا کہ غور و فکر کے بعد ایسا کرو اس لئے ایسا کرنے پر عمر لے مالک ہو جائے گا "امسكوا أموالكم ولا تقسدا وها فاناء من اعمر عمرى له فهي للذى اعمرها حياً وميتاً ولعقبه۔ اس لئے یہ کہنا کہ عمری کے معنی تملیک منافع کے ہیں اس لئے یہ عاریت کے قبیل سے ہے، صحیح نہیں۔ اس لئے کہ آپ نے اسکو منسوخ کر دیا۔

دوسری صورت جس میں شرط لگائی ہے وہ شرط فاسد ہے جو لغو ہوگی الشرط في الهبة اذا كان يمنع ثبوت الملك للمال يمنع صحة الهبة وان كان لا يمنع ذلك صح الهبة ويبطل الشرط۔ اس میں زمانہ جاہلیت کے دستور کو بدل کر ہبہ کر دیا تو تملیک فی الحال پائی گئی اس لئے لوٹانے کی شرط لغو ہوگی۔ قال المحافظ عن بعض المحذوق الظاهر انه ما كان مقصود العرب بهما اى العمرى والرقبى الا تملك الرقبى بالشرط المذكور، فجاء الشرك بمراعاتهم فصح العقد على نعت الهبة المحموده وابطل الشرط المضاد لذلك فانه يشبه الرجوع

فی الهبة -

دوسری شکل میں جب شرط لگادی ہو تو امام مالک کی تحقیق کے مطابق یہ تملیک منافع ہے مگر ان کے ساتھ ایک روایت امام شافعی اور امام احمد کی بھی ہے کہ عقد بھی صحیح اور شرط بھی صحیح۔ معمرہ کے مرنے کے بعد معمر کی طرف واپس جائیگا اور استدلال میں حضرت جابر کا قول پیش کرتے ہیں۔ عن جابر قال انما العمري التي اجاز رسول الله صلى الله عليه وسلم هي لك ولعقبك فاما اذا قال هلاك ما عشت فانها ترجع الى صاحبها۔ مگر چہور کہتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے جو الفاظ ہیں جس کو حضرت جابر نے نقل کیا ہے وہ دونوں طرح کے ہیں "من اعمر رجلاً عمري له ولعقبه اور من اعمر عمري فلهي للذي اعمرها حيا وميتا ولعقبه اور العمري جائزة اور العمري ميراث لا هلهما۔ اسی طرح دوسرے صحابہ سے جو روایتیں ہیں اس کے اندر مطلقاً عمري کی صورت میں اس کو معمرہ کا قرار دیا گیا ہے۔ مسلم ہی میں ابو ہریرہ کی روایت ہے "العمري جائزة يا ميراث لا هلهما" اسی طرح حضرت سمہ، معاویہ، زید بن ثابت کی روایت ہے۔ اور عبد الملک بن مروان کے زمانہ میں ایک عورت نے اپنے بیٹے کو ایک بارغ عمری کے طور پر دیا تھا، بعد میں اس میں جھگڑا ہوا تھا تو حضرت جابر نے حدیث بیان کیا اور اسکے مطابق فیصلہ ہوا تھا۔ فشمہد جابر علی رسول اللہ صلى الله عليه وسلم بالعمري لصاحبها امام طحاوی نے کہا ہے کہ روایت عبدالرزاق عن معمر عن الزہری عن جابر قال انما العمري التي اجازها رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں عبدالرزاق کی یہ غلطی ہے کہ انہوں نے اسکو جابر کا قول بنا دیا یہ امام زہری کا مقولہ ہے۔ عبداللہ بن المبارک جو عبدالرزاق سے احفظ ہیں انہوں نے معمر سے نقل کیا اس میں ہے کہ ان رسول اللہ صلى الله عليه وسلم قضی انه من اعمر رجلاً عمري فلهي للذي اعمرها ولو رثتها من بعده اور اگر اعتراض کیا جائے کہ ابن شہاب کے دوسرے شاگرد یہ روایت نقل کرتے ہیں مثلاً ابن جریج ایما رجل اعمر رجلاً عمري له ولعقبه اس میں ہے "فانما لمن اعطيها وانها لا ترجع الى صاحبها یا ابن ذئب کی روایت میں ہے قضی فيمن اعمر عمري له ولعقبه فلهي له تبلة لا يجوز فيها للمعطي شرط ولا ثنى تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں اس خاص شکل کا حکم بیان کیا گیا ہے۔ دوسری شکل کی نفی نہیں کی گئی ہے اور اسکی دلیل

یہ ہے کہ قتادہؓ نے حضرت ابوہریرہ کی حدیث ”العمری جائزۃ“ کو پڑھا تو زہری نے کہا کہ وہ عمری نہیں ہوگا جب تک کہ ”لہ ولعقبہ“ نہ کہے۔ تو عطاء نے کہا کہ مجھ سے جا بڑے نے بیان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”العمری جائزۃ“ تو زہری چپ ہو گئے۔ اگر یہ تفصیل جو عبدالرزاق بیان کرتے ہیں مروی ہوتی تو اس وقت زہری بیان کرتے۔

عمری کی تیسری شکل :- ڈاری لک عمری :- یہ بھی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تملیک رقبہ کیلئے ہے۔ امام مالک کے یہاں تملیک منافع کیلئے ہے وہ العمری جائزۃ کا یہ مفہوم بیان کرتے ہیں کہ جس طرح عرب میں یہ لفظ منافع کی تملیک کیلئے معروف و مشہور تھا۔ اسی کے مطابق اپنے اسکو جائز قرار دیا ہے۔

جمہور اس کا جواب دیتے ہیں کہ نبی کریم علیہ السلام نے مطلق عمری کی شکل میں حضرت جا بڑ کی حدیث ابن عمر زید بن ثابت کی حدیث، ابوہریرہ کی حدیث میں معمر لہ اور اس کے وراثہ کا قرار دیا ہے۔ یہ دلیل ہے اس بات کی کہ زمانہ جاہلیت میں اس کا جو مفہوم سمجھا جاتا تھا آپ نے اس کو تبدیل کر دیا جس طرح ظہار کو طلاق سمجھا جاتا تھا آپ نے اسکو تبدیل فرمایا۔

کتاب الوصیۃ

وصیٰ یعنی وصیاء: ملانے اور ملنے کے معنی میں لازم و متعدی دونوں طرح استعمال کیا جاتا ہے۔ وصیٰ یوصیٰ تو وصیۃ باب تفعیل سے اور اوصیٰ یوصیٰ ایصار باب افعال سے یہ متعدی بنفس بھی ہے اور متعدی باللام بھی استعمال ہوتا ہے مگر اصطلاح فقہاء میں متعدی بالیٰ وصیٰ بنانے کے معنی میں اوصیٰ الی فلان یعنی جعلتہ وصیاء اور اوصیٰ لفلان ملکہ۔ وصیت مصدر معنی میں ایصار اور کبھی وصیت موصیٰ بہ کے معنی میں بولا جاتا ہے۔

موصیٰ، موصیٰ لہ، موصیٰ بہ، موصیٰ الیہ۔ موصیٰ کیلئے شرط یہ ہے کہ اس میں تبرع کرنے کی اہلیت ہو اور اس کا ذمہ دین میں مستغرق نہ ہو۔ موصیٰ لہ کیلئے شرط ہے کہ وہ زندہ ہو حقیقہً یا حکماً اور وارث نہ ہو اور اس کا قاتل نہ ہو۔ موصیٰ الیہ وصیٰ کو کہتے ہیں جو کسی مال یا شخص کی حفاظت اور اس میں تصرفات کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ موصیٰ بہ وہ مال یا شخص ہے۔ وصیت کی تعریف :- تملیک مضاف الی ما بعد الموت عینا و منفعة بطریق التبرع۔

حدیث ابن عمرؓ | ماحق امری مسلم لہ شی ان یوصی فیہ یتیت
لیلتین الاوصیتہ مکتوبہ عندہ۔

مآثانیہ لہ شی ان یوصی فیہ صفت اول، یتیت صفت ثانی سبل کر بیت
و یتیتہ مکتوبہ عندہ خبر، لہ شی اور بعض روایت میں لہ مال ہے۔ شی عالم ہے
مال خاص ہے شی میں مال اور منافع دونوں داخل ہیں۔ جس سے منافع کی وصیت کا
صحیح ہونا ثابت ہوگا۔ لیلتین بعض روایات میں ثلاث لیاں آیا ہوا ہے۔ ابو عوانہ کی روایت
میں لیلۃ بھی آیا ہوا ہے۔ اختلاف روایت دلالت کرتا ہے کہ تحدید مراد نہیں ہے بلکہ تقریب
کیلئے ہے کہ اس سے بالکل غفلت نہیں برتنا چاہتے ہم نے ایک دو تین دن کی مہلت
دیدہ ہے۔ اس سے زیادہ تاخیر نہیں کرنی چاہئے اسکے ابن عمر کہتے ہیں جب سے میں
نے یہ حدیث سنی ہے ایک رات بھی نہیں گذری کہ میرا وصیت نامہ لکھا ہوا موجود نہ رہتا ہو۔
حدیث میں مسلم کی قید احترازی نہیں ہے اس لئے کہ کافر کی وصیت بھی صحیح ہے۔ یہ شرط
ترغیب و ہیج کیلئے ہے کہ مسلمان کی شان یہ ہے لیکن قید احترازی بھی بنایا جاسکتا ہے کہ
یہاں پر وصیت کا جواز بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ وجوب یا استحباب بیان کرنا ہے۔
اور اس کا مخاطب مسلمان ہی ہو سکتا ہے کافر نہیں ہوگا۔

وصیت کا حکم | جمہور علماء کے نزدیک وصیت مال ہر صورت میں واجب نہیں ہے
بلکہ جس کے ذمہ حقوق واجب ہیں اور اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے

یا امانت وغیرہ اس کے پاس ہے مگر اس پر کوئی گواہ نہیں ہے۔ الغرض عدم وصیت کی
صورت میں حقوق کے ضائع ہونیکا اندیشہ ہو اسوقت وصیت واجب ہے تاکہ اس سے عہدہ
برآ ہو سکے قال فی الفتم و حاصلہ ان الوصیتہ غیر واجبۃ بعینہا وانما الواجب
بعینہا الخروج من الحقوق الواجبۃ للغير سواء كان تنجیزاً او وصیۃ و محل
الوجوب انما هو اذا كان عاجزاً عن تنجیزہ ولم یعلم بذلك غیر ممن یشئ
الحق بشہادتہ اور اپنے مال کے کسی حصہ کی وصیت تو جمہور علماء کے نزدیک واجب
نہیں ہے اور داؤد ظاہری اور بعض دوسرے علماء کے یہاں ہر میت پر وصیت کرنا واجب ہے
اگر مال چھوڑ کر مرے اللہ تعالیٰ کے قول کتب علیکم اذا حضی احدکم الموت ان تدرك
خیر الوصیۃ للوالدین و الاقربین کی وجہ سے والدین کا حصہ تو قرآن کریم نے مقرر کر دیا ہے

اور بہت سے اقرباء کا بھی حصہ مقرر کر دیا ہے مگر جن کا حصہ مقرر نہیں کیا ہے ان اقرباء کیلئے وصیت واجب ہے اور اس حدیث ابن عمر سے بھی استدلال کرتے ہیں۔

جمہور علماء آیت قرآنی کا جواب دیتے ہیں کہ یہ آیت منسوخ ہے اور اس کا نسخ آیت میراث ہے جیسا کہ ابن عمر اور ابن عباس فرماتے ہیں کہ قال ابن عباس نسخها قوله نعلی للرجال نصیب وقال ابن عمر نسخها آية الیراث (المغنی ص ۱۶۶) یعنی ابتداءً تمام مال کا وارث لڑکا ہوتا تھا اسوقت وصیت کو لازم کیا گیا تھا مگر جب آیت میراث سے ہر ایک کے حصص مقرر کر دیئے گئے تو وصیت کا حکم منسوخ ہو گیا اس لئے کہ بالاتفاق والدین کیلئے وصیت جائز نہیں ہے۔ حدیث "ان الله قد اعطى كل ذی حق حقاً فلا وصیة لوالدین ہے۔ اور بعض لوگوں نے آیت کو لا وصیة لوالدین سے منسوخ قرار دیا ہے اور یہ حدیث مشہور ہے جس سے نسخ جائز ہے۔ تفسیر مظہری میں ہے کہ آیت منسوخ ہے اجماع کی بنا پر کہ سب کا اتفاق ہے کہ والدین اور ورثہ کیلئے وصیت جائز نہیں ہے اور ان احادیث کو سند اجماع قرار دیا جائے۔ مغنی ابن قدامہ میں ہے کہ بیشتر صحابہ سے وصیت منقول نہیں ہے اگر واجب ہوتی تو نہ کر نیوالے پر نیکر کرتے۔ اور حدیث ابن عمر اس کا مصداق حقوق واجبه للغیر ہیں جس کا ذکر پہلے کیا گیا ہے۔ نیز ایک روایت میں "لما شئیں قید ان یوصی فیہا" جس میں ارادہ پر موقوف رکھا گیا ہے۔ جو دلیل ہے غیر واجب ہونے کی پھر لفظ حق لغت میں شئی ثابت کو کہتے ہیں اور شرعاً جس سے کوئی حکم ثابت ہو۔ عام ازیں کہ وہ حکم واجب ہو یا مستحب بلکہ مباح پر بھی اطلاق ہوتا ہے۔ اور اگر خاصاً مال چھوڑ کر جا رہا ہے اور ورثہ بھی مالدار ہیں تو مستحب ہے۔ اور بعض حالات میں مکروہ ہے، بعض حالات میں مباح ہے، اور بعض حالات میں حرام ہے جس کی تفصیل کتب فقہ میں مذکور ہے۔

الوصیۃ بالثلث | حدیث سعد بن ابی وقاص و ابن عباس

حضرت سعد حجۃ الوداع میں بیمار ہو گئے اور زندگی سے ناامید ہو گئے۔ آپ عیادت کے لئے تشریف لے گئے۔ بعض روایات میں ہے کہ یہ واقعہ فتح مکہ کا ہے جیسا کہ ترمذی کی روایت میں ہے مگر صحیح بخاری و مسلم کی روایت حجۃ الوداع کی ہے۔

حضرت سعد کی اولاد اور ذوی الفروض میں صرف ایک لڑکی اسوقت تھی باقی عصبانیت

اس لئے انہوں نے کہا کہ میں مالدار ہوں اور صرف میری ایک بیٹی ہے جو وارث ہے یعنی ذوی الفروض میں سے اس لئے وصیت کرنا چاہتا ہوں۔ ایک روایت میں ہے قال بکم قلت بمآلی کله پھر آپ کے کہنے سے دوثلث پھر آدھا پھر تہائی تو آپ نے فرمایا الثلث والثلث کثین۔ پہلا الثلث منصوب، اغرار کی بنا پر یا اعط فعل امر محذوف سے یا مرفوع ہے اور فاعل ہو یکفیک یا مبتدا ہو اور خبر محذوف ہو، یا خبر ہو اس کی مبتدا محذوف ہو۔ اور دوسرا الثلث مبتدا مرفوع، کثیر خبر ہے۔ بعض روایت میں کبیر آیا ہوا ہے۔ دونوں کا مطلب ایک ہی ہے۔

پھر آپ نے حضرت سعد کے اس وعظ کو کہ صدقہ کرنے سے ثواب ملے گا۔ اس لئے کہ وہ عبادت کیلئے موضوع ہے اور یہی مال وراثت کو ملے گا تو ثواب نہیں ہوگا، اس کو دور کرنے کیلئے آپ نے فرمایا کہ تمہارے ورثہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے پھریں تو ان کو مالدار بنا دینا بہتر ہے۔ اسی طرح بیوی کے منہ میں لقمہ عام طور سے آدمی لذت کیلئے ڈالتا ہے مگر اس میں بھی نیت بخیر ہو کہ خدا کا حکم ہے کہ اس پر خرچ کیا جائے اس لئے میں اس کی رضا کیلئے یہ کر رہا ہوں تو اس میں بھی ثواب ملے گا۔ جس سے معلوم ہوا کہ جو چیز اصالۃ عبادت کیلئے موضوع نہیں ہے، نیت سے عبادت بن جاتی ہے۔

ان تذروا ثلث اغنیاء خین من ان تذروہم میں ان بالفتح بھی صحیح ہے ان ناصب بتاویل مصدر مبتدا، خیر، خبر، اور ان شرطیہ بھی صحیح ہے اور خیر جزاء باین طور کہ اصل میں خیر فہو خیر تھا، اختلف فعل مجہول اس سے پہلے عزمۃ استفہام مقدر مانو یا مزہ کے بغیر بھی مطلب صحیح ہے اختلف بعد اصحابی ایک روایت میں ہے اختلف عن ہجرتی اور ایک روایت میں خینت ان اموت بالارض الی ماجدت منها آیا ہوا ہے اس لئے اس کا یہ مفہوم ہوگا کہ آنحضرت اور صحابہ کے جانیکے بعد یہاں پر میں رہ جاؤں اور میرا انتقال ہو جائے۔ حضرت سعد کا افسوس کے ساتھ یہ کہنا اس لئے تھا کہ علامہ حضرمی کی حدیث میں طوایب صدر کے بعد مہاجرین کیلئے زیادہ سے زیادہ تین دن تک رہنے کی اجازت ہے۔ آپ نے انکی تسلی کے لئے فرمایا انک لن تخلف بعض روایات میں انک ان تخلف آیا ہوا ہے۔ آپ نے تخلف کا مفہوم عمر کا دراز ہونا اور نہ مرنے کا لیا ہے۔ ان ینسأ فی اجلک فتعمل عملاً صالحاً۔

آپ نے ایک عام ضابطہ بیان فرمایا ہے۔ اس طرح حضرت سعد کے استعمال کردہ لفظ اور حضرت کے کلام میں لن تخلف کا مفہوم الگ الگ ہوگا اور لعلک ان تخلف میں آپ کے بعد بھی باقی رہنے کی پیشین گوئی فرمائی گئی ہے۔ اور اللہ اور اس کے رسول کے کلام میں کسی واقعی چیز کے ہونے کو لعل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ دارحجرت میں بالا اختیار یا بلا اختیار مرنے سے ثواب میں کمی آبی جاتی ہے۔ بالا اختیار میں کمی کے ساتھ گناہ بھی ہوتا ہے اور بلا اختیار میں صرف ثواب میں کمی آتی ہے۔ اس لئے آپ نے دعا فرمائی "اللَّهُمَّ امض اصحابی عجبتی۔ اور اسی بنا پر آپ نے سعد بن خولہ پر افسوس کیا۔ حضرت سعد کا مقولہ اخلف بعد اصحابی کا دوسرا مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ کے ساتھ جانا نہیں ہو سکے گا اور مرض مانع رہے گا تو آپ نے فرمایا لن تخلف کہ اگر تم یہاں رہ گئے مرض کی وجہ سے تو تمہارے نیک کام پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ پھر لعلک سے پیشین گوئی فرمائی کہ ابھی تو نہیں مرے گا مگر اس تاویل پر حجرت کا ثواب اس وقت باطل ہوگا جب بالقصد سابق وطن میں آکر آباد ہو جائے۔ حتیٰ ینتفع بک اقوام ویضی بک آخرون۔ حضرت سعد سے ان کے زمانے میں جتنے لوگوں کو ان سے نفع اور نقصان ہو اس میں داخل ہے اور ان کے بیٹوں کے ذریعہ جو نقصان اور فائدہ ہو اس کو مراد لینا صحیح نہیں ہے لیکن البائس سعد بن خولہ۔ ان کی مکہ میں وفات ہو گئی تھی۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حجۃ الوداع میں ان کا انتقال ہو گیا تھا اور یہاں مرنا بے اختیاری عمل تھا۔ تو ایک قول کے مطابق یہ رجوع عن الهجرة ہے اس لئے آپ نے ترحم فرمایا، یا یہ رجوع عن الهجرة نہیں مگر اس کے مشابہ ہے۔ جس کی وجہ سے درجہ میں کمی ہو جائے گی اسلئے ترحم فرمایا۔ اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ عزوۃ بدر میں شریک ہونیکے بعد از خود مکہ چلے گئے اور وہیں انتقال ہو گیا اسوجہ سے انکی حجرت باطل ہو گئی۔ آپ نے افسوس فرمایا اور ترحم ظاہر فرمایا۔

الثلث ینبئ۔ ابن عباس فرماتے ہیں لوگ تنہائی وصیت کر نیکیے بچائے چوتھائی کریں تو اچھا ہوتا۔ اسلئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ثلث کی وصیت کر سکتے ہو مگر ثلث بھی زیادہ ہے۔

زیادہ سے زیادہ وصیت ثلث تک صحیح ہے، ثلث سے زیادہ باطل ہے۔ ہاں اگر

ورثہ اس کی اجازت دیں تو صحیح ہے۔ اور بہتر یہ ہے کہ آدمی ثلث سے کم ہی وصیت کرے جیسا کہ ابن عباس فرماتے ہیں۔ حضرت ابو بکر اور حضرت علی نے خمس کی وصیت کی ہے، ابن عباس رُبع کی تلقین کرتے تھے۔

اور بہتر یہ ہے کہ وصیت ان اقربا کو کرے جو وارث نہیں خاص طور سے جبکہ وہ محتاج ہوں اور اگر غیر اقربا کیلئے وصیت کرتا ہے تو وہ بھی بالفاق ائمہ اربعہ کے صحیح ہے۔

بَابُ وَصُولِ ثَوَابِ الصَّدَقَاتِ إِلَى الْمَيِّتِ

حدیث عائشہ معترکہ کے یہاں کسی طرح کی عبادت بدنی ہو یا مالی اس کا ثواب میت کو نہیں پہنچتا۔ جمہور علماء کے یہاں ہر طرح کی عبادت کا ثواب

میت تک پہنچ سکتا ہے۔ ذہب جماعات من العلماء الی انہ یصل الی المیت ثواب جمیع العبادات من الصلوة و الصوم و القرآن (نووی) وَ فِی الْمَغْنِیْ اِیُّ قَرَبَةٍ فَعَلَهَا وَ جَعَلَ ثَوَابَهَا لِلْمَيِّتِ نَفْعًا ذَلِكْ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ اِمَّا الدَّعَاءُ وَ الْاِسْتِغْفَارُ وَ الصَّدَقَةُ وَ اِدَاءُ الْوَاجِبَاتِ فَلَا اَعْلَمُ فِیْهِ خِلَافًا اِذَا كَانَتْ الْوَاجِبَاتِ مِمَّا يَدْخُلُهُ النَّيَابَةُ - امام شافعی کے یہاں عبادت بدنیہ کا ثواب میت کو نہیں ملتا ہے، اور روزہ واجب کو ولی یا اس کی اجازت سے کوئی دوسرا قضا کرتا ہے تو اختلاف ہے۔ صحیح قول کے مطابق روزہ ہو جاتا ہے۔ اِمَّا الصَّلٰوةُ وَ الصَّوْمُ اِنَّهُ لَا يَصِلُ ثَوَابُهُمَا اِلَى الْمَيِّتِ اِلَّا اِذَا كَانَ الصَّوْمُ وَاجِبًا عَلَى الْمَيِّتِ فَقَضَاهُ عَنْهُ وَ لِيَهُ اَوْ مِنْ اِذْنِ الْوَلِيِّ فَانْ فِيْهِ قَوْلَيْنِ لِلشَّافِعِيِّ (نووی)

جمہور علماء کی دلیل اللہ تعالیٰ کا مومنین کیلئے استغفار کا حکم دینا، آنحضرت کا

لوگوں کیلئے دعا کرنا، اور ایسی احادیث کثیرہ موجود ہیں جن میں آپ نے میت کی طرف سے صدقہ کرنے، حج کرنے کا حکم دیا، اسی طرح دین کی ادائیگی کا حکم دیا، آپ نے تمام امت کی طرف سے قربانی کی۔

اگر اس کا فائدہ میت کو نہیں ہوتا تو یہ سب عمل فضول ہو جائے گا۔ ان عبادت میں مالی عبادت بھی ہے اور بدنی عبادت بھی۔ جب اللہ تعالیٰ ان کے ثواب کو پہنچاتا ہے

تو اسی طرح دوسری عبادات نماز و قرأت قرآن و صوم نفل کا بھی ثواب پہنچا دے گا
 آیت قرآن "لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى" سے مانعت پر استدلال کرنا صحیح نہیں
 ہے اس لئے کہ اس آیت کا تو فقط اتنا حاصل ہے کہ آدمی صرف اپنی سعی کا حقدار و مالک
 ہے۔ اس میں اس کا ذکر نہیں ہے کہ دوسرا کوئی تبرع اور مہبہ کرے تو خدا اس کا ثواب
 نہیں پہنچائیگا بلکہ منصوص عبادت و طاعت کا ثواب پہنچانا ثابت ہے و اسی طرح
 دوسری عبادات کا ثواب پہنچائیگا۔ اگر لا ینتفع الا بما سعى ہوتا تو استدلال صحیح تھا۔
 اور اس آیت کا ایک اور مطلب لیا جاسکتا ہے کہ سعی سے سعی اعمال مراد نہیں ہے
 بلکہ سعی ایمان مراد ہے۔ دوسرے کے تبرع و مہبہ کرنے سے اس وقت فائدہ ہوگا جب وہ
 مومن ہو اور اس کا ایمان اس کی ذاتی سعی سے حاصل ہوا ہے "ان الله جعل الايمان
 سبباً لانتفاع صاحبه بدعاء اخوانه من المؤمنين وسعيهم فاذا اتى به سعی في
 السبب الذي يوصل اليه ذلك (شرح الطحاوی ص ۵۵)

بَابُ يَلْحَقُ مِنَ الْإِنْسَانِ مِنَ الثَّوَابِ بَعْدَ وِفَاتِهِ

حدیث ابو ہریرہ

انسان جب مر جاتا ہے تو اس کا عمل بھی ختم ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے کسی عمل کا وجود ہی
 نہیں ہوتا اور اس لئے اس کا ثواب ملنا بھی بند ہو جاتا ہے مگر یہ تین نوع کے کام میت کے
 مرنے کے بعد بھی باقی رہتے ہیں اس لئے اس کا ثواب بھی ملتا رہتا ہے ان تین کے
 علاوہ اور جتنے بھی اعمال ذکر کئے جاتے ہیں کہ ان کا ثواب مرنے کے بھی ملتا رہتا ہے
 وہ ان تین میں داخل ہیں جیسے من سن سنتہ حسنہ والی حدیث وہ علم ینتفع میں
 داخل ہے اور حدیث ان کل میت یختم علی عملہ الا المرابط فی سبیل اللہ
 فان عمله ینقولہ الی یوم القیامۃ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو اس نے عمل کر رکھا
 ہے اس کا ثواب برابر بڑھایا جاتا ہے۔ یہ نہیں کہ مرنے کے بعد کوئی عمل اس کو ملتا ہے

جس کو پہلے سے نہیں کیا تھا برخلاف یہ تین نوع کے عمل مرنیکے بعد بھی وہ عمل جاری ہے اسکے اسکو نئے عمل کا ثواب ملتا ہے۔ اسی طرح اس حدیث سے مراد ایسا عمل ہے جس پر مرنہیں ہے اسکے کہ جن عمل کو کر رہا تھا اور پورا کرنے سے پہلے مر گیا تو اسی عمل پر اٹھایا جائیگا اور مرنے سے وہ عمل ختم نہیں ہوا جیسا کہ آپ نے محرم کے بارے میں فرمایا ہے انہی بیعت محرم اور اس عمل کو پورا کر دیا جائیگا۔

بَابُ الْوَقْفِ

حدیث عمر رضی

وقف مصدر ہے جس کے معنی لغت میں حبس اور روکنے کے آتے ہیں۔ وقف بمعنی موقوف استعمال ہونے لگا اور اس کی جمع اوقاف آتی ہے۔

وقف اصطلاحی کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ کا ایک قول بیان کیا جاتا ہے کہ مساجد کے علاوہ کسی چیز کا وقف صحیح نہیں ہے۔ شامی ص ۳۵۸ میں ہے ذکر فی الاصل کان ابو حنیفہ لا یجیز الوقف فاخذ بعض الناس بظاہر هذا اللفظ وقال لا یجوز الوقف عندهما والصحيح انما جائز عند الكل وانما الخلاف بينهم في الذوم وعدمه یعنی صحیح قول یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے یہاں وقف کی دو قسم ہے لازم، غیر لازم۔ وقف غیر لازم کی تعریف "حبس العین ومنع الرقبة المملوكة بالقول عن تصريف الغير حال كونها مقصورة على ملك الواقف" جس کی وجہ سے وہ وقف کی ملکیت میں ہوگا۔ مرنے کے بعد اس میں وراثت جاری ہوگی اسکو بیچ سکتا ہے، ہبہ کر سکتا ہے۔ البتہ اس وقف کرنے کی وجہ سے اس کے منافع کو مصارف وقف پر صرف کرنا لازم اگر رجوع کرے گا تو جائز ہوگا مگر کراہت کے ساتھ اس لئے کہ مثل نذر کے ہو گیا۔

وقف لازم کی تعریف: حبس العین علی ملک الواقف لکن لا یبایع

ولایورث ولا یوہب والتصدق بالمنفعة ولو فی الجملة۔

اور وقف لازم امام صاحب کے یہاں دو صورت میں ہوتا ہے۔ حاکم لازم ہونیکا

فیصلہ کر دے یا وصیت کے طور پر وقف کرے تو ثلث سے لازم ہوگا۔ ولا یلزم الا باحد الامرین اما ان یحکم بہ القاضی او یخرجہ مخرج الوصیۃ صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں وقف ہر صورت میں لازم ہوتا ہے، اور فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ وقف کے تام و لازم ہونیکے لئے امام محمدؒ کے یہاں قبض و تسلیم ضروری ہے۔ ولا یتم الوقف حین یقبض و تسلیم کل شیء بما یلیق ففی المسجد بالافراد و فی غیرہ بنصب المتولی و تسلیمہ ایاہ۔ اور امام ابو یوسف کے یہاں محض ایجاب کافی ہے مثل اعتاق۔ اس لئے ان کے یہاں قبضہ و تسلیم واجب نہیں ہے۔ اسی طرح وقف کی جہت کا دائمی ہونا ضروری ہے و یجعل آخرہ لجمہۃ لا تنقطع یعنی لابد ان ینص علی التابید او ما یقوم مقامہ۔ امام محمدؒ کے یہاں تابید کی تصریح ضروری ہے، امام ابو یوسف کے یہاں ضروری نہیں ہے۔ والصحیح ان التابید شرط اتفاق لکن ذکرہ لیس بشرط عند ابی یوسف و عند محمد لابد ان ینص علیہ (شامی)

وقف کے باب میں امام ابو حنیفہؒ کے قول کی تحقیق | (۱) خصاف کے قول سے معلوم

ہوتا ہے کہ اوقاف دو طرح کے ہیں۔ نفس عین کو وقف کیا ہو یعنی نفس عین سے موقوف علیہم نفع حاصل کرتے ہیں جیسے مسجد بنانا، سرائے بنانا، قبرستان وغیرہ۔
 (۲) منفعت کو وقف کرنا یعنی موقوف علیہم اس کے منافع اور پیداوار سے مستفید ہوتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ پہلے قسم کے وقف کو لازم کہتے ہیں دوسرے قسم کے وقف کو لازم نہیں کہتے ہیں۔ ہاں اگر حکم حاکم ہو یا بطور وصیت ہو تو لازم ہے۔
 (۳) امام محمدؒ نے کتاب الحج میں بیان کیا کہ اولاد وغیرہ جن کیلئے وصیت جائز نہیں ہے ان پر وقف کیا تو صحیح نہیں ہے لیکن اگر فقراء وغیرہ پر تصدق ہو ابتداء یا انتہاء واقف کی زندگی میں اور مرنے کے بعد تو وقف صحیح ہے۔ قال انما کان حبس القوم صدقات لہم علی الفقراء والمساکین یتصدقون بغلتھا فی حیاتہم وبعد موتہم و ہذا عندنا جائز ایضا من جعل غلۃ ارضہ صدقہ فی حیاتہ وبعد موتہ اجزئالہ ذلک بعد موتہ کما یجیزہ غیرہ فہذا ما علیہ

الفقهاء واهل العلم ببلادنا وقال محمداً انما يجوز الحبس عندنا ما يكون
يرجع آخرة الفقراء والمساكين وابن السبيل ولا يرجع آخرة الى الميراث
ابداً فهذا يجوز لان صدقة كصدقات علي وعمر وابن عمرو يزيد
بن ثابت. واما ما كان حسبها على الولد او ولد الولد لا يرجع آخرة الى ان
يكون صدقة في الفقراء فهو باطل. جس سے معلوم ہوا کہ وقف علی الاولاد جس کی انتہا
فقراء و مساکین پر نہ ہو اس کو لازم نہیں کہتے ہیں۔

(۳) بدائع صنائع والے مسجد کے سوا الفس عین کا وقف یا منفعت کا سب کو وقف
غیر لازم کہتے ہیں۔ اگر حکم حاکم ہو یا بطور وصیت ہو تو لازم ہے اور یہی مشہور ہے۔ بہر حال
فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔

حدیث عمر رضی اللہ عنہما | وقف عمر۔ قال ان شئت حبست اصلها وتصدقت
بها فتصدق بها عمر انه لا يباع اصلها ولا يبتاع ولا

يورث ولا يوهب فتصدق عمر في الفقراء وفي القرابي وفي الرقاب وفي
سبيل الله وابن السبيل والضيف حبست اصلها۔ اپنی ملکیت پر باقی رکھو
یا اللہ کی ملکیت پر باقی رکھو۔ امام صاحب کے یہاں وقف غیر لازم کی صورت میں واقف
کی ملکیت پر رہتا ہے۔ وقف لازم میں اللہ کی ملکیت میں، صاحبین کے یہاں اللہ کی
ملکیت پر۔

علی انہ لا یباع اصلها الی آخرا۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کلام عمر
سے ہے اس میں روایات مختلف ہیں۔ نافع سے روایت کرنیوالے ابن عون، صخر بن جویریہ،
یحییٰ بن سعید، ایوب، عبید اللہ بن عمر، عبداللہ بن عمر ہیں۔

صخر بن جویریہ کی روایت بخاری میں اس میں یہ شرط نبی علیہ السلام کا قول ہے
اور یحییٰ بن سعید الانصاری بھی اسی طرح نقل کرتے ہیں، ابو عاصم و سعید الجحدری بھی
ابن عون سے اسی طرح نقل کرتے ہیں مگر حافظ بن حجر کہتے ہیں لم یختلف فیہ
عن ابن عون الا ما وقع عند الطحاوی من طریق سعید بن سفیان الجحدری
عن ابن عون فذکر بلفظ صخر بن جویریة الآتی والجحدری انما
رواه عن صخر لا عن ابن عون۔

بیشتر رواہ حضرت عمرؓ کا کلام قرار دیتے ہیں، دو راوی نبی علیہ السلام کا قول اور ایک راوی کے بیان میں اختلاف ہے۔ ہو سکتا ہے کہ نبی علیہ السلام نے بتلایا ہو اور اسکے مطابق حضرت عمرؓ نے عمل کیا ہو۔

فتصدقی بھا عمر۔ حضرت عمرؓ نے اسی وقت وقف کیا یا اپنی خلافت کے زمانہ میں۔ وقف نامہ سے معلوم ہوتا ہے کہ خلافت کے زمانہ میں ہو اس لئے کہ وقف نامہ میں امیر المؤمنین ہے۔ اس طرح کتب معقیب و شہد عبد اللہ بن الارقم اور معقیب حضرت عمرؓ کے زمانہ میں کاتب تھے ہو سکتا ہے کہ حضور کے زمانہ میں وقف کر دیا ہو اور خود ہی متولی رہے ہوں یہاں تک کہ وصیت کا وقت آیا تو وقف نامہ لکھا۔

بَابُ تَرْكِ الْوَصِيَّةِ لِمَنْ لَيْسَ لَهُ شَيْءٌ يُوَصِّي فِيهِ

:- حدیث عبداللہ بن ابی اوفیٰ و حدیث عائشہ و ابن عباس :-

حدیث ابن ابی اوفیٰ | ۱ | ہل او صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔
 ۱) شیعہ مشہور کہتے ہوتے تھے کہ حضرت علی وصی رسول اللہ ہیں۔ اسی طرح بعض لوگوں کا گمان تھا کہ آپ نے بغض اقارب کیلئے مال کی وصیت کر رکھی ہے۔ عبداللہ بن ابی اوفیٰ نے اس کے جواب میں فرمایا کہ ایسا نہیں، سائل نے اعتراض کیا مسلمانوں پر تو وصیت فرض ہے "کتب علیکم اذا حضی" والی آیت سے چونکہ انھوں نے وصیت بالمال یا وصیت بالخلافہ سمجھا تھا اس لئے جواب دیا۔ جب انھوں نے اس طرح کا سوال کیا تو کہا: او صی لکتاب اللہ۔ اس لئے کہ قابل وصیت چیز ہو تو اس کی وصیت کرتا ہے۔ مال کے قبیل سے کوئی چیز آپ کے پاس تھی ہی نہیں کہ وصیت فرماتے، آنحضرت کیلئے قابل وصیت جو چیز تھی اس کو بیان کیا۔ کتاب اللہ سے احکام اللہ مراد ہوں یا قرآن اگر قرآن ہو تو حدیث انا تارک فیکم ثقلین اولہما کتاب اللہ فیہ الہدی والنور فخذوا بکتاب اللہ (رواہ مسلم) مگر آپ نے قرآن کے علاوہ اور دیگر امور کی بھی وصیت فرمائی ہے مگر ان میں اہم کتاب اللہ ہے اس لئے اس پر اکتفا کیا۔

حدیث عائشہ

ولا اوصی بشئی - حضرت عائشہؓ کی دوسری روایت میں ہے کہ جب حضرت عائشہ کے سامنے تذکرہ ہوا کہ حضرت علیؓ وہی نہیں تو انہوں نے کہا "مئی اوصی" مرض کے زمانہ میں شروع سے آخر تک میں آپ کے پاس رہی یہاں تک کہ میری گود میں آپ کا انتقال ہوا، پھر کب وصیت کیا کہ مجھے کچھ پتہ نہ چلا۔ یہ نفی دلیل کے ساتھ ہے اس لئے مثبت کے معارض ہو سکتی ہے۔ شیعوں نے یہ خبر اڑائی تھی اور اسکو خوب مشہور کیا تھا یہاں تک کہ بہت سے لوگوں نے حضرت علیؓ سے بھی پوچھا، حضرت علیؓ نے اس کی تردید کی لما ظہر یوم الجمل قال یا ایہا الناس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یعهد الینا فی ہذہ الامارۃ شیئاً۔
(اخرجه احمد والبیہقی)

حضرت عمر نے فرمایا ان استخلف فقد استخلف ابو بکر وان لم استخلف لم یستخلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (رواہ البخاری) اسی طرح حضرت علیؓ سے منقول ہے: قیل لعلیؓ الا تستخلف علینا قال ما استخلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاستخلف ولكن ان یرح اللہ بالناس خیرا یجمعہم بعد علی خیرم (رواہ الحاکم) حضرت علیؓ کی روایت ابن ماجہ میں ہے "مات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولم یوص - ترمذی کتاب الفتن باب الخلفۃ و فی الباب عن عمر و علی قال لم یعهد النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الخلفۃ شیئاً - حضرت علیؓ نے خود کبھی اس کا دعویٰ نہیں کیا، ثقیفہ بنی ساعدہ میں مباحثہ ہوا، حضرت عثمان کی خلافت کے انعقاد کے وقت مشورہ ہوا اگر آپ وصیت فرماتے ہوتے تو کوئی صاحب تو کہتے، مگر کسی کا نہ کہنا خود دلیل ہے کہ آپ نے کسی کو وصی نہیں بنایا۔ اور شیعہ کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ کے لئے آپ نے وصیت کیا مگر حضرت علیؓ نے اظہار نہیں کیا اور ثقیفہ کیا، حقیقت میں حضرت علیؓ کی تعظیم کے بجائے یہ لوگ حضرت علیؓ کی سخت توہین کرتے ہیں۔

مختلف امور جن کی آپ نے وصیت فرمائی۔ حضرت ابن عباس کی روایت جو مسلم میں ہے "اخرجوا المشرکین عن جزیرۃ العرب واجیز والوفد وسکت عن الثالثۃ - عبداللہ بن ابی اوفیٰ کی حدیث میں کتاب اللہ کی وصیت، حضرت انس کی حدیث نائی میں "الصلوۃ و مالکک ایمانکم" اس کے مطابق حضرت علیؓ کی

روایت ابو داؤد و ابن ماجہ میں اور مسند احمد کی ایک روایت "ادوا الزکوٰۃ بعد الصلوٰۃ" حضرت عائشہ کی روایت میں لزوم الجماعۃ والطاعۃ کی اور عبید اللہ ابن عبد اللہ کی روایت میں حبشہ اسامہ کی تنقید وغیرہ۔ حافظ ابن حجر نے آپ کے وصایا کا ایک معتد بہ حصہ نقل کر دیا ہے۔

حدیث ابن عباس "ما ترک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دیناراً و لادراً ما الی آخرہ، ابو ہریرہ کی حدیث بخاری میں "لا یقتسم وراثتی دیناراً ما ترک بعد نفقۃ نسائی و مؤنتہ، عاملی فہو صدقۃ۔ جس سے معلوم ہوا کہ آپ نے اپنی زندگی ہی میں سب کچھ صدقہ فرما دیا یا اسکو وقف کر دیا۔ اسی طرح حدیث ابو بکر "لا نفوس ما ترکنا صدقۃ بھی اس پر دلالت کرتا ہے اس لئے حضرت عائشہ کا فرمانا کہ آپ نے کچھ ترک نہیں چھوڑا بالکل صحیح ہے۔

حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما | ہلم اکتب لکم کتابا لا تضلون بعدہ فقال عمر

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد غلب علیہ الوجع وعندکم القرآن حسب کتاب اللہ و فی روایۃ فقالوا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمجر۔ و فی روایۃ قالوا ماشانہ، اھجر استفہموا۔

شیعہ اس حدیث کی وجہ سے حضرت عمر پر بہت طعن کرتے ہیں (۱) کہ حضرت عمر نے آنحضرت کے قول کو رد کر دیا۔ (۲) حضرت کی طرف ہدیان کی نسبت کی۔ (۳) حضور کے سامنے جھکنا کیا اور بلند آواز سے بولے۔ (۴) امت کی حق تلفی کی کہ اگر تحریر لکھ لی جاتی تو امت گمراہی سے محفوظ رہتی۔

جواب :- جب آپ نے قلم دوات لانے کا حکم دیا یہ حکم تمام حاضرین کو شامل تھا حاضرین دو جماعت میں منقسم ہو گئے اور حضرت علی بھی موجود تھے، حضرت عمر پر جو طعن ہے وہ حضرت علی پر بھی عائد ہوگا۔ اس لئے کہ بہر حال حکم تعمیل نہ کرنے والوں میں وہ بھی شامل ہوتے، زور سے بولنے والوں میں، امت کی حق تلفی کرنے میں وہ بھی شمار ہوں گے۔ بہت سے بہت یہ کہا جاسکتا ہے کہ حضرت عمر نافرمانی کا سبب ہوئے مگر دوسرے لوگوں نے ان کا حکم قبول کر کے حکم رسول کی مخالفت کی اور اگر یہ حکم واجب و فرض کے طور پر نہیں تھا تو کوئی بھی مورد طعن نہ ہوگا۔

تحقیقی جواب :- وحی کی مخالفت کی دو صورت ہے۔ حقیقی - صوری۔
 ۱۔ اگر کسی کی مخالفت باہم معنی ہو کہ اس پر عمل نہ کرے یہ معصیت ہے اگر مخالفت باہم معنی
 کہ انکار و رد ہو صراحت یا ایسی تاویل سے جو بالاتفاق باطل ہو تو اس طرح رد کرنے سے
 کافر ہوگا (۲) مخالفت صوری۔ آپ کوئی بات کہیں اس وقت میں اپنی رائے پیش کرنا
 جب تک مشورہ کا وقت ہو حقیقت میں مخالفت نہیں ہے بلکہ مشاورت فی الامر کے
 مطابق اپنی رائے پیش کرنا چاہئے۔ ہاں جب آپ کا عزم ظاہر ہو جائے اس وقت میں اس
 کے خلاف رائے ظاہر کرنا حقیقی مخالفت ہوگی۔ اس لئے کہ جتنے اجتہادی احکام ہیں آپ کے
 عزم کے بعد وحی باطنی کے حکم میں ہو جاتے ہیں اور تقریر نبی میں داخل ہیں۔ اور عزم
 سے پہلے یہ حکم اجتہادی ہوتا ہے جیسے اور لوگوں کے احکامات اجتہادی ہوتے ہیں۔ حضرت
 عمر کا حضرت ابوہریرہ کو بشارت دینے سے منع کرنا اسی لئے تھا کہ ابھی آپے مشاورت
 کا وقت باقی ہے چنانچہ آپ نے حضرت عمر کی رائے تسلیم کر لیا اور حضرت ابوہریرہ کو منع کر دیا۔
 صحابہ کرام کو آپ کی صحبت میں رہنے کی وجہ سے اندازہ ہو جاتا تھا کہ ابھی مشاورت کا حکم باقی
 ہے یا نہیں اگرچہ بظاہر معلوم ہو کہ عزیمت ہو چکی ہے جیسے ابوہریرہ کے واقعہ میں کبھی اندازہ
 لگانے میں غلطی بھی ہو جاتی تھی جیسا صلح حدیبیہ کے واقعہ میں ہوا مگر یہ اجتہادی غلطی
 ہے جس میں وہ ماجور بھی ہوں گے۔ نبی کے تمام اقوال وحی حقیقی نہیں ہیں عقل کا بھی
 یہی تقاضا ہے اور نقل کا بھی۔ رسول کے معنی خدا کا حکم پہنچانے والا۔ یہ نہیں ہے کہ
 اس کا ہر قول خدا کا حکم ہے مَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ یَہِذُّہُ مَا یَنْتَظِرُ مَا یَنْتَظِرُ مَا یَنْتَظِرُ
 عَلَّمَهُ شَدِیدُ الْقُوٰی کی آیت اس کا قرینہ ہے۔ نقلی دلیل یہ ہے کہ آپ کے
 بہت سے اقوال و اعمال پر عتاب ہوا۔ اگر سب من جانب اللہ تھے تو عتاب کے کوئی
 معنی نہیں، اسی طرح حضرت علیؑ نے کتنی جگہ حضور کے حکم کے خلاف کیا۔ صلح حدیبیہ
 میں آپ نے لفظ رسول اللہ کو مٹانے کا حکم دیا مگر حضرت علیؑ نے انکار کر دیا اور اس
 طرح کے کئی واقعات موجود ہیں۔ اس واقعہ میں مخالفت کرنے والوں نے اس کو از
 قبیل وحی نہ سمجھا اس لئے کہ اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَالِیَّ اَتْرَکُ لَکُمُ الدِّیْنَ
 میں نسخ و تبدیلی کا دروازہ بند ہو چکا جس سے ان کو اندازہ ہوا کہ آپ اس وقت میں
 کوئی نئی چیز نہیں لکھو آئیں گے بلکہ احکام سابق میں کچھ کی مزید تاکید کریں گے

اور حضرت عمر کا حسبنا کتاب اللہ کہنا اسی طرف مشیر ہے۔ بیمار آدمی بحالت مرض شدید تکلیف میں بھی حاضرین کی محبت اور انکی مصلحت میں اپنے اوپر مشقت برداشت کر کے کوئی کام کرنا چاہتا ہے تو ایسے وقت میں تمام عزیز و قریب کا یہی دستور ہے کہ بیمار کو آرام دینے کی کوشش کرتے ہیں اور حضرت عمر نے تو کمال ادب کے آپکو خطاب نہیں کیا۔ حاضرین سے کہا کہ ایسے وقت میں آپ کو تکلیف دینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے تاکہ آپ سبھی سن لیں کہ ایسے وقت میں اتنی مشقت برداشت کرنے کی کیا ضرورت ہے۔

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد غلبه الوجع وعندكم القرآن حسبنا کتاب اللہ۔ اگر اعتراض کیا جائے یہاں تو امر و وجوب ہی کیلئے ہے اس لئے کہ کتابت سے جو نمبر مرتب ہو رہا ہے یعنی امت کا ضلالت سے محفوظ ہو جانا اس کی تحصیل تو واجب ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ لا تضلوا بعدی کا یہ مطلب نہیں ہے کہ امت کا ہر فرد گمراہی سے محفوظ ہو جائے گا اسلئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پہلے امت میں افتراق و اختلاف کی احادیث بیان کر چکے ہیں اسی طرح قرآنی آیت اور احادیث میں اس بات کو بیان کیا جا چکا ہے کہ پوری امت گمراہ ہو جائے ایسا نہیں ہوگا بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ مجموعی طور سے امت گمراہی سے محفوظ رہے گی اور مجموعی طور سے ہدایت پر رہے گی اور یہ بات پہلے ہی سے دیگر احادیث سے ثابت ہے اسی بات کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم ازراہ شقت و محبت دوبارہ لکھوانا چاہتے ہیں۔ قال السنذھی لعل عمر فہم من قولہ علیہ السلام لا تضلوا بعدی انکم تجمعون علی الضلالة ولا تسری الضلالة الی کلکم لانہ لا یضل احد منکم اصلاً و ما ہی ان اسناد الضلال الی ضمیر الجمع لا فادۃ ہذا المعنی لما قام عندہ من الادلۃ علی ان ضلال البعض متحقق لا بحالہ و ذلک لانہ علیہ السلام قد اخبز فی حال صحتم ستفترق الامۃ و ستمترق المارقتہ و ستمدث الفتن و ہذا و غیرہ یفید ضلال البعض قطعاً فعلم ان المراد بقولہ لا تضلوا ہوا من کل بذلک الکتاب عن الضلالۃ لا من کل احد من الاحاد فلما فہم عمر ہذا المعنی و قد علم من آیات الکتاب مثل قولہ و وعد اللہ الذین امنوا منکم و عملوا الصالحات لیستغفنہم فی الامرض و قولہ سبحانہ کنتم خیر امۃ و قولہ لتکونوا شهداء و کذا من بعض اخباراتہ صلی اللہ علیہ وسلم کحدیث

لا یجتمع امتی علی الضلالة وحديث لا یزال طائفة من امتی ظاهرين ونحو ذلك ان هذا المعنى حاصل لهذه الامة بدون ذلك الكتاب الذى اراد صلى الله عليه وسلم ان يكتبه وما اى ان ليس مراده صلى الله عليه وسلم بذلك الكتاب الا زيادة احتياط فى الامر لما جبل عليه صلى الله عليه وسلم من كمال الشفقة ووفور الرحمة والرافة كما فعل مثله يوم بدر حيث تضرع الى الله تعالى فى حصول النصراشد التضرع وبالغ فى الدعاء مع وعد الله اياه بالنصر واخباره صلى الله عليه وسلم قبل ذلك بمصارع القوم ورأى ان امره صلى الله عليه وسلم اياهم باحضار الكتاب امر مشورة بانه یختار تعبہ لاجل كمال الاحتياط فى امرهم فلما كان كذلك اجاب عمر بما اجاب للتنبیه على انهم احق بمراعاة الشفقة عليه صلى الله عليه وسلم فى تلك الحالة التى هى حالة غاية الشدة و نهایة المرض وان ما قصدہ حاصل لما ان الله وعد به فى كتابه وهذا المعنى قوله حسبنا كتاب الله اى يكفى حصول هذا المعنى ما وعد الله به فى كتابه وهذا مثل ما فعل ابو بكر رضی الله عنه يوم بدر حين رأى النبى صلى الله عليه وسلم فى شدة التعب والمشقة بسبب ما غلب عليه من الدعاء والتضرع حيث قال خل بعض مناشدتك فان الله منجزك ما وعدك قال كذلك شفقة عليه لما علم ان اصل المطلوب حاصل بوعد الله وهذا منه صلى الله عليه وسلم زيادة احتياط بمقتضى كرم طبعه والله اعلم - وبالجملة فهو صلى الله عليه وسلم قد ترك الكتاب والظاهر انه ما ترك الكتاب الا لانه ما كان يتوقف عليه شئ من امر الامة من اصل الهداية او دوا ما بل كان زيادة الاحتياط والا لما تركه مع ما جبل عليه من كرم طبعه (حاشية البخارى)

اس کے علاوہ لائقوں سے دنیاوی اعتبار سے بے تدبیری سے بھی مراد لینے کا احتمال ہے اس لئے کہ لغت عرب میں ضلال کے معنی جہاں دینی گمراہی کے آتے ہیں دنیاوی امور میں بے تدبیری کے بھی آتے ہیں۔

برادران یوسف کا اپنے باپ کو ان ابا نالی ضلال میں کہنا برادران یوسف

کچھ بھی ہوں مسلمان بہر حال تھے، اسی طرح دوسری جگہ ان کا کہنا "انک لفی ضلالتکم القدریہم" یہاں پر دنیاوی اعتبار سے بے تدبیری مراد ہے کہ کارآمد لوگوں کو جو خدمت پر کمر بستہ ہیں ان کو دوست نہیں رکھتے اور کم عمر لڑکا جو محنت و خدمت سے عاجز ہے اس سے اتنا تعلق خاطر ہے۔ اسی طرح یہاں لن تضلوا سے مراد تدبیرت ملک میں غلطی سے حفاظت مراد ہوا ہے کہ تیس سالہ مدت میں قرآن و حدیث کا نازل ہونا اس گمراہی کے دور کرنے کے لئے کافی نہ ہو تو دو تین سطر کی تحریر کیسے کافی ہو سکتی ہے۔

قالوا ما شانہ اھجرا استفہموا فی روایہ فقالوا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدھج۔ ہجری ہجرت من نصی ترکہ واعرض عنہ۔ ہجرت فی المنطق اذا تکلم بما لا معنی لہ ہجرا العلیل اذا ہدی۔ قالوا کے فاعل دیگر صحابہ ہیں اس لئے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے باہم مختلف ہونیکے وقت میں فرمایا۔ قد غلبہ الوجع وعندکم کتاب اللہ وحسبنا۔ اگر ہجرت معنی فراق و ترک ہے تو لوگوں کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ کیا اب آپ کے اس دنیا سے تشریف لے جائیگا وقت آگیا ذرا آپ سے سوال کرو۔ اس معنی میں کوئی قباحت نہیں ہے اور اگر ہجرت العلیل سے ہو تو اس کے قائل وہ لوگ ہیں جو قلم دوات لانے کے مدعی تھے اور استفہام انکار کے لئے ہے کہ یہ بات تو مسلم ہے کہ نبی بہکی بہکی بات تو کر نہیں سکتے ہیں لہذا آپ کے حکم کی تعمیل کریں اور پوچھیں کہ کیا لکھوانا چاہتے ہیں۔ اور اگر مخالفین کا یہ جملہ ہو تو بھی استفہام انکاری ہے کہ نبی بہکی بہکی بات تو کر نہیں سکتے ہیں۔ آپ کی ساری بات فہم میں نہیں آتی ہے پوچھ کر دیکھ لو واقعی لکھوانا چاہتے ہیں یا اور کوئی بات ہے اسلئے کہ آپ کی عادت بجز قرآن کے کوئی اور چیز لکھوانے کی نہ تھی پھر آپ کی عادت حکم خداوندی کو خدا کی طرف منسوب کر نیکی تھی پھر آپ کا تب نہ تھے کہ خود لکھیں گے۔ اگر ہجرت معنی ہذیان ہے تو انکار کیلئے متعین ہے اسلئے کہ اگر ہذیان جانتے تو پوچھنے کے کوئی معنی نہیں ہیں بلکہ کہتے ہذیان ہے جانے دو۔ اگر ہجرت معنی تکلم بما لا معنی لہ ہو تو استفہام اپنے معنی میں ہو گا یعنی بیماری کی وجہ سے خشکی کا غلبہ ہو گیا ہوز بان کمزور ہو گئی ہے جس کی وجہ سے حروف صاف صاف نہ نکلتے ہوں جس سے آواز میں گرفتگی آگئی ہو اسلئے پوچھ لو یہ کیفیت نبوت کے

منافی نہیں ہے۔ انبیاء کو سہو و نسیان بھی ہوتا ہے دیگر بیماریاں بھی جس سے قوت گویائی کمزور ہو گئی ہو جسکی وجہ سے آپ کے الفاظ بخوبی سمجھ میں نہیں آ رہے ہیں۔ آپ نے الفاظ کچھ اور فرمایا ہم نے کچھ اور سمجھ لیا ہو۔

امر کے وجوب کیلئے نہ ہونے پر ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ یہ قصہ جمعرات کا ہے اور سووار کو آپ کا انتقال ہوا ہے، پانچ دن کا وقفہ ملا اگر وحی حقیقی ہوتی اور آپ اس کو بیان نہ کرتے نہ لکھواتے تو یَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ کے خلاف ہوتا۔ یہ دلیل ہے کہ یہ بات وحی حقیقی کے قبیل سے نہ تھی۔ دوسرا قرینہ یہ ہے کہ جب لوگوں نے فلم و دات لائیکے لئے دوبارہ سوال کیا تو آپ کا فرمانا "دعونی فالذی انی فیہ خیر ممات دعونی الیکم" کہ میں باطن میں مشغول ہوں عیسیٰ حق تعالیٰ کے مشاہد میں تم وصیت نامہ لکھوانا چاہتے ہو، آپ نے مشاہدہ و مناجات ربانی میں مشغولیت کو بہتر کہا جبکہ بالاجماع انبیاء کے حق میں تسخیر وحی سے بہتر کوئی چیز نہیں ہے اور قوموا عنہ مریض کی تنگ مزاجی کے طریق پر ہے اسی لئے اس کا خطاب سب کو تھا موافقین کو اور مخالفین کو اور ضعف سے جو تنگ مزاجی آجاتی ہے وہ منصب نبوت کے منافی نہیں ہے اور نہ کسی کیلئے باعث طعن ہے پھر آپ نے اس کے بعد جو وصیت فرمائی یہی دلیل اسی کی ہے کہ یہ امر وجوب کیلئے نہیں ہے اس لئے کہ آپ نے مصالح ملکی اور تدبیر دنیوی کے قبیل سے چیز کی وصیت فرمائی، یہ سب دلیل ہے اس بات کی کہ آپ نے اپنے اجتہاد سے کوئی چیز لکھوانے کی تجویز فرمائی تھی ممکن ہے آپ نے اس سے رجوع فرمایا ہو۔ اگر امر خلافت کا لکھوانا تھا تو اس مرض میں آپ کے دل میں جو داعیہ پیدا ہوا وہ حضرت ابوبکر کی خلافت کے لکھوانے کا تھا جیسا کہ مسلم کی حدیث ہے آپ نے حضرت عائشہ سے فرمایا: ادعی لی اباک وانحاک اکتب لہم کتابا فانی اُخاف ان یتمنن متن ویقول قائل انا ولی ویابی اللہ والمؤمنون الا ابا بکر" مگر آپ نے خود یہ ارادہ ترک کر دیا اور اجماع مومنین اور خدا کے حوالہ کر دیا کہ یہ تو ہونے والی بات ہے اسلئے لکھوانا ضروری نہیں ہے۔

حدیث ابن عباس: قال وسکت عن الثالثه اوقالها فانسیتها۔

قال کافا عل سعید بن جبیر بن کہ ابن عباس نے تیسری بات بیان کرنے سے سکوت اختیار کیا یا انہوں نے بیان اور میں بھول گیا مگر حافظ ابن حجر کہتے ہیں قال کافا عل سلیمان الاحول بن۔ دنی مسند احمدی قال سفیان لا ادری اذکر سعید الثالثہ فنیسہا اوسکت عنہا وینذہوا الارح۔

کتاب النذر

نذر کی تعریف | ایجاب مالیں بواجب علیہ جو چیز پہلے سے واجب نہیں اسکو اپنے ذمہ واجب کرنا۔

نذر کی دو قسم ہے۔ نذر مطلق۔ نذر معلق۔

نذر مطلق: جس کے وجوب کو کسی شئی پر معلق نہ کیا ہو ہو المخرج مخرج الخبیر۔

نذر معلق جس کے وجوب کو کسی شئی پر معلق کیا ہو ہو المخرج مخرج الشرط۔

نذر مطلق کی دو قسم :- جس میں منذور بہ کی تعیین نہ ہو، اسکو نذر غیر مصرح کہتے ہیں اور نذر مصرح جس میں منذور بہ کی تعیین و تصریح ہو۔ جیسے اللہ علی حج یا صوم وغیرہ۔ نذر مطلق کو نذر تبرر بھی کہتے ہیں، اسی طرح نذر الابدار سے بھی تعبیر کرتے ہیں اور نذر مطلق کو نذر مجازاہ بھی کہتے ہیں۔

یہ تو نذر کے اقسام الفاظ و صیغہ کے اعتبار سے تھے اور منذور بہ کے اعتبار سے منذور بہ طاعت کے قبیل سے ہو، معاصی کے جنس سے ہو، مباح کے قبیل سے ہو۔

باب قضاء النذر عن الميت

حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما | سعد بن عبادہ کی ماں نے نذر مان رکھا تھا اور اس کو ادا کرنے سے پہلے ان کا انتقال ہو گیا، حضرت سعد نے پوچھا کہ اس کی طرف سے میں ادا کر سکتا ہوں۔ آپ نے جواب دیا فاقضہ عنہا۔ اہل ظاہر کے یہاں اولیاء کے ذمہ میت کی نذر کی قضاء کرنا واجب ہے، ان حضرات کا

استدلال اس طرح کی احادیث سے ہے جس میں آپ نے امر فرمایا ہے اور امر و جوب کے لئے ہوتا ہے۔ جمہور علماء کے یہاں علی الاطلاق واجب نہیں ہے بلکہ اس میں تفصیل ہے اگر اس کے ذمہ میں حقوق مالیہ حقوق اللہ یا حقوق العباد کے قبیل سے کوئی چیز واجب ہے چاہے بطور نذر ہو یا غیر نذر جیسے زکوٰۃ یا لوگوں کا بقایہ وغیرہ، تو امام شافعی کے یہاں ولی پر اس کی قضاء واجب ہے، اگر مال چھوڑ کر مرے وصیت کرے نہ کرے۔ ثم مذهب الشافعی وطائفة ان الحقوق المالية الواجبة على الميت من زکوٰۃ وکفارة ونذر وجب قضاءها سواء اوصى بها ام لا كديون الادعي.

امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے یہاں حقوق مالیہ حقوق العباد کے قبیل سے ہو بلا وصیت واجب الادار ہیں مگر حقوق مالیہ حقوق اللہ کے قبیل سے وصیت کرنے پر واجب ہیں۔ وقال مالك وابو حنيفة واصحابهم لا يجب قضاء شيء من ذلك الا ان يوصى به، (تودی) حقوق بدنیہ نماز روزہ وغیرہ تو قال ابن قدامة من نذرًا حجًا او صيامًا او صدقة او عتقا او اعتكافا او صلوة او غيره من الطاعات ومات قبل فعله فعلمه الولي عنه وعن احمد في الصلوة لا يصلي عن الميت لانها لا بد لها بحال واما سائر الاعمال فيجوز ان ينوب الولي عنها فيها وليس بواجب عليه لكن يستحب له ذلك على سبيل الصلة والمعروف وقال مالك لا يمشي احد عن احد ولا يصلو ولا يصوم عنه وكذا لك سائر اعمال البدن قياسا على الصلوة۔

وقال الشافعي يقضى عنه الحج ولا يقضى الصلوة قولا واحدا ولا يقضى الصوم في احد القولين اور عند الاحناف العبادۃ المالية تقبل النیابة مطلقا عند القداسة والعجز والبدنية لا تقبل مطلقا والمركبة منها كالحج تقبل النیابة عند العجز بشرط دوام العجز الى الموت هذا اذا كان العجز والمرض يرجى زواله وان لم يكن كذلك سقط الفرض بحج الغير عنه بشرط نية الحج عن الامن وبشرط الامر به فلا يجوز حج الغير بغير اذنه الا اذا حج الوارث عن مورثه لوجود الامر ولان (مفرد)

اہل ظاہر کی دلیل کا جواب :- امر وجوب کیلئے آتا ہے مگر قرآن کی بنا پر دوسرے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ یہاں پر نبی علیہ السلام نے سوال کے جواب میں ارشاد فرمایا ہے سائل کا جیسا سوال ہو گا جواب اس کے مطابق ہوتا ہے۔ اگر اباحت کا سوال ہے تو جواب بھی اباحت کیلئے ہو گا، اگر اجزا کا سوال ہے تو جواب بھی اجزا کا ہو گا، اگر وجوب کا ہے تو جواب بھی وجوب کا ہو گا۔ سوال یہاں پر اجزا کا ہے کہ اگر میں ادا کروں تو مفید ہو گا، آپ نے جواب دیا کہ کرو فائدہ دے گا۔ بخاری میں ابن عباس کی روایت میں حضرت سورت نے سوال کیا فهل یفعمہا شیء ان تصدقت بہا عنہا فقال نعم ایک روایت میں آپ نے اس کو دین سے تشبیہ دیا اور میت کے دین کو ادا کرنا اگر ترک نہ ہو تو بالاتفاق واجب نہیں ہے۔ اگر مطلقاً واجب کہا جائے تو آیت لا تزر وازراة و من راخری کے خلاف ہو گا۔ نیز مسند بزار کی روایت میں حدیث عائشہ فلیصم عنہ ولیہ ان شاء اللہ امام احمد کی دلیل :- روزہ کی بابت آپ نے صوم کا حکم دیا۔ حدیث عائشہ من مات و علیہ صیام صام عنہ ولیہ، ابن عباس کی حدیث ایک عورت نے ایک ماہ روزہ کی نذر مانی اور پورا کرنے سے پہلے اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کے رشتہ دار نے مسئلہ پوچھا آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا صومی عنہا۔

حضرت بریدہ کی حدیث میں اس طرح کا قصہ ہے اس نے سوال کیا افتجزئھا ان اصوم عنہا قال نعم (رواہ احمد) اسی طرح حج کے بارے میں حدیث موجود ہے اور اسی پر نواز کو قیاس کیا جائیگا و دین اللہ احق ان یقضی کا عموم اس سے بھی ہی مستفاد ہوتا ہے۔

امام شافعی کے ایک قول کی بنا پر روزہ اور حج میں حدیث موجود ہے اور نماز کو اس پر قیاس نہیں کرتے ہیں۔ امام شافعی اور امام مالک کا دوسرا قول اور امام ابو حنیفہ کی دلیل ابن عمر کی حدیث من مات و علیہ صیام شہر فلیطعم عنہ مکان کل یوم مسکیناً اخرجہ الترمذی وقال لا تعرف مرفوعاً الا من هذا الوجه یعنی من طریق الاشعث ابن سوار و ہولیس بشی و محمد بن عبد الرحمن بن ابی لیسے و هو ضعیف مضطرب الحدیث (والصحيح عن ابن عمر موقوفاً۔ واشعث عن ابن سيرين عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً وفي الجوهر النقي هذا

مسند صحیح۔ ابن عباس کا فتویٰ لایصلی احد عن احد ولا یصوم احد عن احد
رواۃ النسائی۔ اور حضرت عائشہ کا فتویٰ سألت عمرۃ بن عبد الرحمن عن عائشۃ
ان امی توفیت وعلیہا صیام رمضان ایصلی ان اقضی عنہا فقلت لا ولكن
تصدقی عنہا مکان کل یوم علی مسکین خیر من صیامک۔

اور ایت قرآنیؑ وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین کی تفسیر ابن عباس
شیخ کبیر والمرأۃ الکبیرۃ سے کرتے ہیں جو روزہ کی استطاعت نہیں رکھتے ہیں ان کے
لئے فدیہ طعام کا حکم ہے۔ اور سب کا اتفاق ہے کہ ان بوڑھوں کی طرف سے ان کی زندگی میں
کوئی روزہ نہیں رکھ سکتا ہے۔ تو مرنے کے بعد بدرجہ اولیٰ صحیح نہیں ہونا چاہئے۔
حضرت عائشہ اور ابن عباس کی حدیث تو خود ان حضرات نے اس کے خلاف فتویٰ
دیا ہے جو دلیل ہے اس کے منسوخ ہونے کی۔ یا کہا جائے کہ صائم عنہ ولیہ کا مفہوم
فدیہ طعام ہے جو قائم مقام صوم کے ہے اس لئے اس کو صوم سے تعبیر کر دیا ہے۔ قاضی
شیراز اللہ تفسیر مظہری میں اپنی تحقیق نقل کرتے ہیں التحقیق فی المقام ان الوارث
ان تطوع عن المیت بالصوم او الصدقة فالثابت بالاحادیث ان اللہ
یقبلہ بفضلہ ویفک رقبتہ المیت ولكن لیس ذلک واجبا علی الوارث
غیر انہ اذا وصی بہ المورث فانفاذ الوصیۃ واجب لقولہ تعالیٰ من بعد
وصیۃ یوصی بہا او دین یعنی ولی کے روزہ رکھنے کا ثواب اور میت کے
روزہ چھوڑنے کا عقاب دونوں کا موازنہ ہوگا جیسا تمام اعمال صالحہ وغیر صالحہ کا
موازنہ ہو کر غالب پر نتیجہ مرتب ہوتا ہے تو اس حدیث کا بظاہر تقاضا ہے کہ میت کا ذمہ
بری ہو جائے گا۔

ام سعد کی نذر۔ کسی روایت میں واضح طور سے اس کا بیان موجود نہیں ہے جسکی
وجہ سے کوئی کہتا ہے کہ وہ نذر صدقہ کرنیکی تھی بتو طا وغیرہ میں ہے کہ انکی ماں سے وصیت
کرنے کو کہا گیا تو انھوں نے کہا کہ مال تو سعد کا ہے اور اتفاقاً سعد غزوہ میں تھے ،
واپس آنے کے بعد انھوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا هل ینفعہا ان
انصدقی قال نعم بعض حضرات نے عنق کو بتلایا ابن عبدالبر نے ایک روایت
نقل کیا ہے جس میں حضرت سعد نے سوال کیا فهل ینفعہا ان اعتق قال نعم

اور بعض حضرات کچھ بتلاتے ہیں اور کچھ کہتے ہیں کہ ان کی نذر نذر مبہم تھی۔

باب النهی عن النذر وان لا یرد شیئاً

حدیث ابن عمرؓ وابو ہریرہؓ

حدیث ابن عمرؓ

اخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يوماً یبھا ناعن النذر
وحدیث ابی ہریرہؓ لا تنذروا کیا مطلقاً نذر ممنوع ہے؟ ابن قتادہ المعنی میں کہتے
ہیں لا یستحب لان ابن عمرؓ وروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی وھذا
نہی کلھتہ لا ینھی عنہم۔

مگر اللہ تعالیٰ نے نذر پورا کرنے والوں کی تعریف کی و یوفون بالنذر قتادہ اسکی
تفسیر کرتے ہوئے کہتے ہیں ک انوا ینذرون طاعة اللہ من الصیام والصلوة
والزکوٰۃ والحج والعمرة ومما افترض اللہ علیہم فسمام ابراراً خود نبی کریم
علیہ السلام نے نذر مانی ہے، ایک مرتبہ ناقہ کے گم ہونیکے وقت، دوسرے ایک سریر کے
روانہ کرتے وقت۔

ابن دقیق العبد کہتے ہیں کہ تعریف نذر تیر کی ہے جسکو نذر ابتداء اور نذر مطلق کہتے
ہیں اور مذمت و مانعت نذر مجازا کی ہے جسکو نذر معلق کہتے ہیں مگر اللہ تعالیٰ نے
مطلقاً نذر پورا کرنے والوں کی تعریف فرمائی ہے۔ اس لئے کہا جائیگا نذر فی نفسہ طاعت
ہے اور کراہت و مانعت عارض کیوجہ سے ہے اور عارض کیطرف اشارہ حدیث میں
موجود ہے۔

وہ اس کا نفس کسی طاعت کو کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتا ہے جب تک اس کا معاوضہ
نہ ملے جبکہ طاعت کی شان یہ ہے کہ اسکو خالص خدا کی رضا کیلئے کیا جائے انما
یتقرب بہ من مال البخیل میں اسی کیطرف اشارہ ہے۔ بخیل کا اطلاق مال وغیر
مال دونوں میں سستی کرنے والے پر ہوتا ہے حدیث البخیل من ذکرات عندہ
فلو یصل علی۔

(۲) اعتقاد فاسد کی بنا پر مانعت ہے کہ نذر کو سبب مؤثر سمجھتا ہے جس سے تقدیر مبرم و تقدیر معلق بدل جائیگی حالانکہ تقدیر مبرم کیا تقدیر معلق کے بدلنے کا سبب ظاہری بھی نہیں ہے جیسے وعار و صدقہ تقدیر معلق کے بدلنے کے سبب ظاہری ہیں اور اسی وجہ سے مانعت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے لایا فی الخیر اور لایغنی من القدر شیئاً ولا یرد من القدر شیئاً۔ اگر نذر کسی غرض صحیح کی بنا پر ہو مثلاً عبادت نفلی کو چاہتا ہے کہ اس کا ثواب فرض و واجب کا سا ہو جائے اسلئے بذریعہ نذر اسکو واجب کر لے یا اظہار محبت کیلئے نذر کرتا ہے تو اس نذر میں کوئی کراہت نہیں ہے۔

باب لا نذر فی معصیۃ اللہ ولا فیہ الیملک العبد

حدیث عمران بن حصین

مندور یہ معصیت ہو۔ معصیت کی دو قسم ہے۔ لعینہ اور لغیرہ جس میں قربہ مقصود و کی جنت پائی جائے جیسے یوم النحر کے روزے کی نذر امام احمد کے یہاں معصیت کی نذر منعقد ہوگی اور اسکو پورا کرنا حرام بلکہ نذر کی وجہ سے کفارہ واجب ہوگا۔ نذر المعصیۃ فلا یجمل الوفاء بہ اجماعاً و یجب علی المتأذر کفارۃ یمین و بہ قال الثوری و ابو حنیفہ و اصحابہ (المنفی) لیکن فتح القدیر میں اس کو امام طحاوی کا مذہب بتلایا ہے و فی الفتح قال الطحاوی اذا اضاف النذر الی المعاصی کلہ ان اقتل فلاناً کان یمیناً و لزمۃ الکفارۃ بالحنث (شامی ص ۶۱) مگر تفسیر منظر ہی میں ہے و علیہ اکثر المشائخ الحنفیۃ ذلک لانه لما نذر حملہ علی المعنی الحقیقی وجب حملہ علی المعنی المجازی و عند ابی حنیفہ ان نوى الیمین وجب الکفارۃ۔

معصیت لغیرہ جس میں جنت قربت ہو جیسے صوم یوم النحر تو عند الاحناف یہ نذر منعقد ہوگی۔ امام مالک و شافعی کے یہاں نذر معصیت منعقد ہی نہیں ہوگی مگر بعض علما کچھ بھی لازم نہیں ہوگا۔

حدیث عائشہ من نذر ان یطیع اللہ فلیطعه و من نذر ان یرعی اللہ

فلا یعصہ مگر اس حدیث سے اتنا معلوم ہوا کہ نذر معصیت کو انجام نہیں دینا ہے اور اس میں سب کا اتفاق ہے کہ نذر معصیت میں وفاء نہیں ہے نذر المعصیۃ فلا یجیل الوفاء بہ اجماعاً (المغنی) عمران بن حصین کی حدیث لانذر فی معصیۃ اللہ اس میں نذر معصیت کے وجود کی نفی کی گئی ہے۔ اس لئے کفارہ بھی واجب نہ ہوگا امام احمد و طحاوی کی دلیل :- عمران بن حصین کی حدیث لا وفاء لنذر فی معصیۃ رواہ مسلم۔ اور حضرت عائشہ کی حدیث لانذر فی معصیۃ وکفارتہ کفارۃ یمین اخرجہ الترمذی من طریق ابن شہاب عن ابی سلمۃ عن عائشۃ وقال ہذا حدیث لا یصح لان الزہری لم یسمع ہذا الحدیث عن ابی سلمۃ بل الزہری روئے عن سلیمان بن ارقم عن یحییٰ بن کثیر عن ابی سلمۃ عن عائشۃ قال محمد والحدیث ہو ہذا اور سانی نے کہا وقد قبل ان الزہری لم یسمع ہذا من ابی سلمۃ وسلیمان بن ارقم متروک الحدیث وقال السنذی ہذا الاختلاف یکن رفعہ باثبات سماع الزہری مرۃ سلیمان عن یحییٰ عن ابی سلمۃ ومرۃ عن ابی سلمۃ لنفسہ وعند ذلک لا قطع لضعفہما سیماخذ عقبہ وعمران یؤید الثبوت۔ واللہ اعلم

عمران بن حصین کی حدیث لانذر فی معصیۃ وکفارتہا کفارۃ یمین اخرجہ النسائی مدارہ علی محمد ابن الزبیر الخنظلی عن ابیہ عنہ و محمد لیس بالقوی وقد اختلف فیہ۔ مگر مسلم کی روایت اس کی تائید کرتی ہے۔ ان روایات کی روشنی میں لانذر فی معصیۃ کا مطلب ہوگا لیس فیہ وفاء اور یمین ہوگی جس کی وجہ سے کفارہ یمین ہوگا۔ ولان السنذی یمین بدلیل ما روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال السنذی حلقۃ (المغنی) ولا فیما لا یملک العبد۔ وشرط صحۃ السنذران یكون السنذور مملکا او مضافا الی الملك او الی سببہ۔

احناف کے یہاں غیر مملوک کی نذر منجز ہو۔ فلاں کے غلام کے آزاد کر نیکی نذر فلاں کے مکان کے صدقہ کر نیکی نذر یا نذر معلق ہو کہ اگر خدا نجات دے تو فلاں کا گھر صدقہ کر دوں بالاتفاق یہ نذر منعقد نہ ہوگی۔ اگر معلق بسبب الملك ہو اگر فلاں کے غلام کا مالک بن جاؤں تو آزاد کروں، فلاں کے مکان کا مالک بن جاؤں تو صدقہ کروں، اس صورت

میں نذر صحیح ہوگی اور مالک ہونے پر نذر پورا کرنا ضروری ہوگا۔ ومنہم من عاہک
 اللہ لئن ائتامن فضله لنصدقن ولنکونن۔ الی آخر۔
 انہوں نے نذر معلق مانی جو مضاف الی الملک تھی انکی خلاف ورزی کرنے پر وعید
 ہے اگر منعقد نہ ہوتی تو وعید کے کوئی معنی نہیں ہوں گے۔
 حدیث عمران میں ناقہ رسول اللہ کے قربانی کی نذر مانی تھی جو غیر ملوک تھی اسلئے
 آپ نے اس نذر کو باطل قرار دیا۔

حدیث عمران میں دو قصے ہیں۔ پہلا قصہ کہ آپ ناقہ عضباء کے کس طرح مالک ہوئے
 بنی عقیل کے ایک آدمی کو صحابہ نے قید کر لیا اس کی ناقہ عضباء تھی، اس شخص نے نبی
 علیہ السلام سے سوال کیا کہ آپ نے مجھے کیوں گرفتار کر لیا، اسی طرح میری اونٹنی کو کیوں
 گرفتار کیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس قبیلہ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا معاہدہ تھا
 اس نے آپکی طرف نقض عہد کی نسبت کی جسکو آپ نے بھاری سمجھا اور فرمایا کہ تمہارا
 معاہدہ بنو ثقیف سے ہے ان لوگوں نے نقض عہد کیا جسکی وجہ سے اس کے قبیلہ سے
 بھی معاہدہ ٹوٹ گیا تو تم لوگوں نے معاہدہ ختم کیا ہم نے ختم نہیں کیا۔

دوسرا قصہ عضباء کو کفار کا لوٹ کر لیجانا پھر اس کے واپس ملنے کا ہے۔ مشرکین نے
 مدینہ پر حملہ کیا، آپ کے اونٹ اطراف مدینہ میں تھے اور وہیں پر ابوذر غفاری کی بیوی
 بھی تھیں وہ لوگ لوٹ کر سب اونٹ لے گئے اور ابوذر غفاری کی بیوی کو بھی اپنے ساتھ
 لے گئے یہ واقعہ غزوہ ذات القرد سے مشہور ہے۔ ابوذر غفاری کی بیوی موقع پا کر
 اسی اونٹنی پر سوار ہو کر بھاگ آئیں، ان لوگوں کو پتہ چلا تو تعاقب کیا مگر وہ اونٹنی تیز
 رفتار تھی اسلئے مشرکین ناکام ہو گئے، انہوں نے نذر مانی کہ ان نجاہا اللہ علیہا
 لتتحرقہا، آپ نے اس موقع پر یہ جملہ ارشاد فرمایا لا وفاء لنذر فی معصیۃ ولا
 فیما لا یملک العبد۔ ابوذر کی بیوی اس کی مالک نہیں تھیں لہذا یہ نذر باطل ہو گئی۔
 اس حدیث سے امام شافعی استدلال کرتے ہیں کہ اگر کفار مسلمان کا مال لوٹ کر
 دار الحرب میں لے جائیں تو کفار اس کے مالک نہیں ہوں گے بلکہ وہ مال اس مسلمان
 کی ملکیت پر باقی رہے گا جیسے یہ اونٹنی آپکی ملکیت پر باقی رہی اور امام ابو حنیفہ کے
 یہاں کفار مالک ہو جاتے ہیں اور مالک کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے۔ امام ابو حنیفہ کے

قول پر ابوذر غفاری کی بیوی مالک ہو گئیں جسکی وجہ سے انکی نذر کو صحیح ہونا چاہتے۔
 امام ابو حنیفہؒ اپنے قول کیلئے للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من اوطانهم
 کرتے ہیں کہ ان مہاجرین کے اموال مکہ میں تھے اس کے باوجود انکو فقیر کہا گیا۔ یہ دلیل
 ہے کہ وہ اموال انکی ملکیت سے خارج ہو گئے۔ اور اس حدیث کا جواب دیتے ہیں کہ یہ لوگ
 ابھی اپنے وطن میں داخل نہیں ہوئے تھے بلکہ راستہ میں تھے جیسا کہ اس حدیث میں مذکور
 ہے اس لئے قبضہ نام نہیں ہوا جس کی وجہ سے وہ ابھی مالک نہیں ہوئے جس کی وجہ سے
 آنحضرت کی ملکیت ختم نہیں ہوئی۔

العضباء: بعض لوگ کہتے ہیں کہ وہ مقطوعۃ الاذن یا مشقوقۃ الاذن تھی اور بعض
 لوگ کہتے ہیں کہ اس کا یہ وصف نہیں تھا بلکہ لقب کے طور پر کہا جاتا تھا۔

الفاظ حدیث

ناقہ ذلول، مجسرہ منوقۃ مدرہ — ہم معنی الفاظ ہیں۔ اما المدائین
 والمجروسۃ والمنوقۃ والذلول کلہا بمعنی واحد۔ اختلفت من العضباء
 ہی القصواء او غیرها فجزم الحربی بالاول وقال تسمى العضباء والقصواء والجدعاء
 وقال غیرہ بالشانی۔ (فتح الباری)

باب من نذر ان یشول لکعبۃ

حدیث انس و ابو ہریرہ و عقبہ بن عامر | حضرت انس و ابو ہریرہ کی

حدیث میں ایک بڑے میاں کا قصہ ہے جو اپنے دونوں بیٹوں کے سہارے پیدل چلے
 جا رہے تھے، چلنے کی سکت نہیں مگر تعب و مشقت برداشت کر رہے تھے۔ آپ نے
 سواری پر سوار نہ ہونے کی وجہ پوچھی تو بتایا گیا کہ انھوں نے پیدل چلنے کی نذر مانی تھی۔

پیدل بیت اللہ شریف جانا | یہ عبادت مقصودہ نہیں ہے اور عند الاحناف
 مندوبہ کو عبادت مقصودہ ہونا ضروری ہے

اور نیز اس کے جنس سے واجب ہونا بھی ضروری ہے جس کا تقاضہ تھا کہ یہ نذر لازم
 نہ ہو بلکہ باطل ہو مگر اہل زبان اس لفظ کو احرام ماشیاء سے کنایہ کرتے ہیں اور احرام بغیر

حج و عمرہ کے نہیں ہوتا ہے۔ اسلئے گویا حج ماشیا یا عمرہ ماشیا کی نذر مانا ہے جسکی وجہ سے یہ نذر صحیح ہوگئی۔ واذ انذر المشی الی بیت اللہ الحرام لم یجزلہ الا ان یمشی فی حج او عمرۃ فان عجز عن المشی ركب لا نعلم فیہ خلافا (المغنی)

نذر الملکف حجا ماشیا مشی من منزله وجوباً فی الاصح حتی یطوف الفرض، قوله وجوباً راجع لقوله مشی وفي رواية الاصل بالتخیر بین المشی والراکوب (شامی بتغییر سیر) وقال محمد فی المؤطا من جعل علیہ المشی الی بیت اللہ لزمہ المشی۔ اور اس صورت میں جب سواری پر سوار ہوگا تو دم واجب ہوگا۔ ابن عمر سے کسی نے پوچھا تو فرمایا تعب و مشقت کی صورت میں سوار ہو جائے مگر بعد میں جہاں سے سوار ہوا ہے پھر پیدل چلے مگر اس کے مقابلہ میں جمہور کا قول ہے کہ دوبارہ وہاں سے پیدل نہیں چلنا ہے بلکہ دم دینا ہے۔ امام محمد فرماتے ہیں یکون الہدئ مکان المشی۔ ان تینوں روایتوں میں دم کا تذکرہ نہیں ہے مگر ابو داؤد میں حدیث ابن عباس میں اخت عقبہ بن عامر کے قصہ میں ہے فامرہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان تریک و تہدی ہدی اور عمران بن حصین کی حدیث میں ہدی کا حکم ہے اور ثقہ کی زیادتی معتبر ہوتی ہے اس لئے دم واجب ہوگا۔ ابو داؤد کی ایک روایت میں ولتصم ثلاثاً ایام کا حکم ہے یعنی کفارہ دینے کا۔ امام طحاوی کہتے ہیں عقبہ بن عامر کی بہن نے ننگے سر رہنے کی بھی نذر مانی تھی جو معصیت ہے۔ آپ نے کفارہ کا حکم اس کے مقابلہ میں دیا تھا۔

حدیث عقبہ بن عامر | كفارة النذر كفارة اليمين - ترمذی میں یہی

روایت ہے اس میں كفارة النذر اذا لم یسم كفارة اليمين ہے۔ اسی طرح ابو داؤد میں ابن عباس کی حدیث من نذر نذراً لم یسمہ فکفارتہ كفارة اليمين ہے، اس لئے اس حدیث عقبہ کی بہتر شرح یہی ہے کہ اسکو محمول کیا جائے ایسی نذر پر جس میں منذور یہ کا ذکر نہ ہو۔

۲۲) اس حدیث کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ اسکو محمول کیا جائے ایسی نذر پر جسکی ادائیگی کی طاقت ہی نہ ہو۔ ابن عباس کی حدیث ابو داؤد میں ہے من نذر نذراً لم

بطقة كفارة كفارة يممين۔

۳) اس حدیث کو نذر لجاج پر محمول کیا جائے اور نذر لجاج کہتے ہیں ایسی نذر کو جس میں طاعت کو ایسی شرط پر معلق کیا ہے جس کے وجود کو نہیں چاہتا ہے ایسی نذر یمین کے معنی میں ہے جسکی وجہ سے شرط کے وجود پر اسکو اختیار ہے کہ صیغہ نذر کا اعتبار کر کے نذر پوری کرے اور چاہے تو یمین کا اعتبار کر کے کفارہ دے۔ نذر لجاج میں احناف کے یہاں مفتی بہ قول یہی ہے کہ ناذر کو اختیار ہے نذر پوری کرے یا کفارہ دے "ان علقہ بشرط یریدہ ای یطلب حصولہ" کان قدم غائبی اوشفی اللہ مریضی یوفی وجوباً ان وجد الشرط وان علقہ بما لیردہ کان زینت بفلانہ مثلاً فحنت و فی بند سراً او کفر یمین، علی المذہب لانہ نذر بظاہرہ یمین بمعناہ۔

اعلم ان المذکور فی کتب ظاہر الروایۃ ان المعلق یجب الوفاء بہ مطلقاً ای سواء کان الشرط ممایراد کونہ کان شفی اللہ مریضی اولا کان کلمت زید افکذا و هو المسمی عند الشافعیۃ نذراً للجاج و مروی عن ابی حنیفۃ التفصیل المذکور ہنا وان رجح الیہ قبل موتہ بسبعۃ ایام و فی الہدایۃ انہ قول محمد و هو الصحیح و هو مذہب الشافعی (شامی ص ۶۹)

۴) اس حدیث کو نذر معصیت پر محمول کیا جائے اور نذر معصیت میں امام احمد کے یہاں کفارہ ہے اس طرح اکثر علماء احناف اور امام طحاوی کے یہاں بھی اور اس سے پہلے یہ مسئلہ تفصیل سے گزر چکا۔

کتاب الایمان

حدیث عمر، ابن عمر، ابو ہریرہ و عبدالرحمن بن عمر

ایک آن۔ یمین کی جمع ہے۔ یمین کے معنی قوت کے آتے ہیں، اسی مناسبت سے دائیں ہاتھ کو یمین کہا جاتا ہے کہ اس میں باتیں ہاتھ کی بہ نسبت عموماً زیادہ قوت ہوتی ہے اور قسم پر بھی اسی مناسبت سے اطلاق ہوتا ہے کہ قسم کھانے والا یمین کے ذریعہ

محلوف علیہ کے فعل یا ترک کو قوی کرتا ہے۔ قال فی الفتح ان الیمین فی الاصل القوة وسمیت احدی الیدین بالیمین لزیادۃ قوتها علی الاخری وہی الحلف باللہ یمیناً لا فادتہ القوة علی المحلوف علیہ من الفعل و الترتیب فقد افاد ان اصل المادۃ بمعنی القوة ثم استعملت فی اللغة لسمان اخر لوجود المعنی الاصلی فیہا (شامی ص ۲۵۷)

کثرت سے قسم کھانا مکروہ ہے "لا تقطع کل حلاف مہین" مذمت کیلئے آیا ہوا ہے۔ اگر ضرورت و حاجت کی بنا پر ہو تو کچھ حرج نہیں ہے بلکہ موقع و محل کے اعتبار سے کبھی قسم کھانا واجب، مستحب، مباح، مکروہ و حرام ہے۔

حدیث عمر ابن عمر | جس طرح یرسند عمر سے ہے اسی طرح مسند ابن عمر سے بھی ہے اس لئے کہ حضرت عمر کو جب آپ منع فرما رہے تھے اس موقع پر ابن عمر موجود تھے پھر حضرت ابن عمر نے حضرت عمر سے بھی اسکو سنا مزید اضافہ کے ساتھ کہ حضرت عمر نے کہا کہ اس کے بعد میں نے آباء و اجداد کی قسم اپنے طور پر بھی کبھی نہیں کھائی اور نہ کسی دوسرے کی ایسی قسم کو نقل کیا۔ زمانہ جاہلیت میں آباء و اجداد اور دیوی دیوتا کی قسم کھانیکا رواج تھا جسکی وجہ سے حضرت عمر نے اپنے باپ کی قسم کھائی۔ آپ نے منع فرمایا: الا ان اللہ ینہا کم ان تحلفوا باباکم۔ اسی طرح عبدالرحمن بن سمرہ کی روایت میں لا تحلفوا با الطواغی ولا با اباکم مروی ہے۔ طواغی طاغیہ کی جمع دیوی دیوتا پر اطلاق ہوتا ہے۔ اس لئے کہ وہ لوگوں کے طغیان و کفر کا سبب ہیں۔ طغیان کے معنی حد سے تجاوز کرنا ہے۔ اپنے لیڈروں اور سرداروں کی تعظیم میں حد سے تجاوز کر کے انکی بھی قسم کھاتے اس لئے طاغیہ کا اطلاق ان لیڈروں پر بھی ہوتا ہے۔

مقولہ عمرؓ فواللہ ما حلفت بہا منذ سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عنہا ذاکرا ولا اثرا۔ ذاکر کا مفہوم یہ ہے کہ خود اپنے طور پر باپ دادا کی کبھی قسم نہیں کھائی اور اثرا کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے نے قسم کھائی ہو اور میں نے اپنے طور پر اس کو نقل کیا ہو۔ معنی ذاکر اقا ملاہا من قبل نفسی ولا اثرا ای حاکنا لہا عن غیری اثرا سے پہلے تکلمت مخذوف علقہا تبنا و ماثر بارڈا کی طرح۔ یعنی ماکلمت بہا حاکیا عن غیری

غیر اللہ کی قسم دو طرح کی ہوتی ہے۔ حروفِ قسم یا قسم، اہلف وغیرہ کے ذریعہ قسم کھانے۔ یہ یمین لغت کے اعتبار سے ہے۔ (۲) یمین اصطلاحی، کسی چیز کو کسی امر محبوب یا مکروہ پر معلق کرنا۔ جس طرح یمین لغوی سے حالف کا عزم فعل یا ترک پر قوی ہوتا ہے اسی طرح یمین اصطلاحی بھی معلق کر نیوالے کے عزم کو قوی کرتی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ یمین لغوی میں مقسم بہ کی تعظیم بھی ہوتی ہے اور یمین اصطلاحی میں اس کی تعظیم نہیں ہوتی ہے۔

غیر اللہ کی قسم کا حکم:۔ غیر اللہ کی قسم حروفِ قسم یا قسم، اہلف کے ذریعہ باتفاق علماء ممنوع ہے اسلئے کہ اس میں غیر اللہ کی تعظیم ہے۔ بلکہ شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں کہ آدمی کسی کے نام کی قسم اس وقت کھاتا ہے جب اس میں عظمت اور اس کے نام میں برکت کا اعتقاد رکھتا ہے اور اس کے حق میں کوتاہی کو گناہ سمجھتا ہے جس کی وجہ سے وہ کہتے ہیں کہ اس اعتقاد سے غیر اللہ کی قسم کھانے والا مشرک ہے۔

انہم كانوا يعتقدون في اناس ان اسماءهم مباركة عظيمة وكانوا يعتقدون ان الحلف باسمائهم على الكذب يستوجب ما في ماله واهله فلا يقدمون على ذلك ولذلك كانوا يستحلفون المخصوص باسماء شركائهم بزعمهم فنهوا عن ذلك وقال النبي صلى الله عليه وسلم من حلف بغيرا لله فقد اشرك وقد فسر بعض المحدثين على معنى التغليظ والتهديد ولا اقول بذلك وان المراد عندى اليمين المنعقدة واليمين الغموس على اعتقاد ما ذكرنا۔

نبی کریم علیہ السلام کا اہلف و ابیہ فرمانا۔ جس سے غیر اللہ کی قسم کا جواز معلوم ہوتا ہے اس کا علماء نے متعدد جواب دیے۔

۱) حافظ ابن عبد البر کہتے ہیں یہ زیادتی صحیح سند سے ثابت نہیں ہے۔ امام مالک نے اس حدیث کو نقل کیا ہے تو اس جملہ کو نقل نہیں کیا۔ قال ابن عبد البر هذه اللفظة غير محفوظة من وجه صحيح فقد رواه مالك وغيره من الحفاظ فلم يقولوها فيه مگر یہ صحیح جواب نہیں ہے اسلئے کہ اس زیادتی کو نقل کر نیوالے اسمیل بن جعفر ہیں اور اس روایت کو امام مسلم نے نقل کیا ہے۔ قال الحافظ هو صحيح لامرية فيه۔

(۲) مانعت سے پہلے کا یہ جملہ ہے لیکن شاہ ولی اللہ کی تحقیق کے مطابق نبی سے اس قسم کا جملہ صا اور ہونا ممکن ہی نہیں ہے اسلئے قبل النہی و بعد النہی کی بات صحیح نہیں ہو سکتی۔

(۳) بعض لوگوں نے کہا کہ اس کے پہلے مضامین محذوف ہے اصل میں ورب ابیہ۔ اور دوسرے لوگوں کو اس لئے منع کیا کہ وہ لوگ اس کی نیت نہیں کرتے تھے وہ وان یكون صلی اللہ علیہ وسلم اضر فیہ اسم اللہ کان، قال لا ورب ابیہ وانما نہا م عن ذلك لانہم لا یكونوا یضرون ذلك وایمانہم خطا،

(۴) اس سے قسم کا ارادہ نہیں تھا بلکہ یہ کلمہ زبان پر عادت کی بنا پر جاری ہو جاتا ہے جیسے عقری، حلقی کے الفاظ لوگوں کی زبان پر آجاتے ہیں کلمۃ جاریتۃ علی اللسان لا یقصد بہا الحلف کما جری علی لسانہم عقری وحلقی۔ (فتح)

(۵) ان کلمات کا استعمال دو طرح پر ہوتا ہے تعظیم و برکت کے طور پر دوسرے کلام میں تاکید کیلئے پہلے سے مانعت ہے۔ دوسرا ممنوع نہیں ہے۔ قال الخطابی و العرب قد تطلق هذا اللفظ فی کلامہا علی ضربین احدہما علی وجہ التعظیم و الاخر علی سبیل التکید و یحتمل ان یكون النہی انما وقع عنہ اذا كان ذلک منہ علی وجہ التوقیر لہ و التعظیم لحقہ دون ما كان بخلافہ۔

شامی کہتے ہیں و یمکن ان یكون المراد بقولہم لعمری و امثالہ ذکر صورتاً القسم لتکید مضمون الکلام و ترویجہ فقط لانہ اقوی من سائر التوکدات و اسلم من التکید بالقسم باللہ لوجوب البربہ و لیس الغرض الیمن الشرعی و تشبیہ غیر اللہ بہ فی التعظیم حتّی یرد علیہ ان الحلف بغیر اسمہ و صفاتہ عزوجل مکروہ کما صرح بہ النووی فی شرح مسلم بل الظاہر من کلام مشائخنا انہ کفر ان کان باعتقاد انہ حلف یجب البربہ و حرام ان کان بدوہ کما صرح بہ بعض الفضلاء۔ و ذکر صورتہ القسم علی الوجہ المذکور لا بأس بہ۔

حدیث ابو ہریرہ فقال فی حلفہ باللات فلیقل لا الہ الا اللہ غیر اللہ کی قسم حروف قسم یا قسم الحلف کے ذریعہ بالاتفاق باطل اس لئے حانت ہونے پر کفارہ نہیں ہے اسی لئے حدیث میں کفارہ کا ذکر نہیں ہے بلکہ لا الہ الا اللہ کی تجدید کا حکم ہے۔ اگر غیر اللہ کی قسم تعظیم و اعتقاد مذکورہ کے ساتھ ہے تو یہ کفر ہے۔ لا الہ الا اللہ کے ذریعہ تجدید ایمان

کا حکم ہے۔ اگر سہوایا بلا تعظیم و اعتقاد کے ہو تو غفلت و معصیت ہے اور لا الہ الا اللہ کہنا نیکی ہے ان الحسنات یذہبن السیئات کی وجہ سے لا الہ کا کہنا غفلت و معصیت کے کفارہ کے طور پر ہے من قال لصاحبه تعال اقامرک فلیتصدق جوا کھیلنے کی بات زبان سے کہنا یہ معصیت ہے۔ حدیث ان اللہ تعالیٰ تجا و من عن امتی ما وسوست بہ، صد رہا مالہ لعل یعمل بہ او تکلم بہ زبان سے کہدینے کی وجہ سے معصیت ہو گیا اس کے کفارہ کیلئے ہدقہ کا حکم ہے و ان الحسنات کے قاعدہ سے اور اسکی کوئی مقدار متعین نہیں ہے، جیسا دوسری روایت میں فلیتصدق بشئ یا ہوا کہ یمین اصطلاحی :- کسی فعل و ترک کو معلق کرنا ایسے امر پر جس کا اعتقاد کفر ہو جیسے ان فعل کذا فہو یہودی اونصرانی او مجوسی او برائی من الاسلام اور اس سے قسم کھانا نیکاروان ہے تو یہ حلف باللہ سے کہنا یہ ہے اور اس کا تعلق مستقبل سے ہو تو یمین منقذہ کے حکم میں ہو کر حانث ہونیکسی صورت میں کفارہ واجب ہوگا۔ یہی ایک روایت امام احمد کی بھی ہے۔

اختلف الروایات عن احمد فی الخروج عن الاسلام مثل ان یقول ہو یہودی اونصرانی ان فعل کذا او ہو برائی من الاسلام ان فعل کذا فعن احمد علیہ الکفارة اذا حنث یروی ہذا عن عطاء و طاء و سرق الحسن والشعبی والشوری واصحاب الرأی ویروی ذلک عن زید بن ثابت (الغنی) پھر زید بن ثابت سے مرفوعاً نقل کیا کہ آپ نے کفارہ کا حکم دیا۔ فقال علیہ کفارة الیمین۔ اور اگر اس کا تعلق ماضی سے ہے تو وہ یمین غموس ہے جس میں کفارہ نہیں ہے مگر ایسا شخص کافر ہو جائیگا یا نہیں۔ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک و شافعی کے یہاں یمین اصطلاحی یمین نہیں ہے اسلئے کفارہ واجب نہ ہوگا۔

فمن کان حالفا فلیحلف باللہ حدیث میں لفظ اللہ مذکور ہے مگر خاص لفظ اللہ مراد نہیں ہے بلکہ ذات اللہ جسکو کبھی اس کے اسم سے کبھی اس کی صفت سے ذکر کیا جاتا ہے۔ اگر اسم سے ذکر کیا جائے تو اسمائے الہی کی دو قسم ہے (۱) اللہ کے ساتھ خاص ہے غیر اللہ پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا ہے (۲) اللہ کے ساتھ خاص نہیں ہے اللہ

غیر اللہ دونوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ دونوں قسم کے اسماء سے قسم ہو جاتی ہے۔ دوسرے قسم کے اسماء اگرچہ عام ہیں لیکن جب قسم کیلئے استعمال کیا ہے تو مومن کی شان ہی ہے کہ اللہ کی قسم کھائے جس سے متعین ہو جائے گا کہ اس سے مراد اللہ کا نام ہے اگر غیر اللہ کی نیت کیا ہے تو دیانۃً اعتباراً ہوگا، تضراراً اعتباراً نہیں ہوگا ظاہر کے خلاف ہوگی۔

صفات باری تین قسم کی ہیں (۱) خدا کے ساتھ خاص ہو (۲) خدا اور غیر خدا دونوں کی صفت ہوں اور دونوں پر اطلاق برابر ہو (۳) خدا غیر خدا دونوں کی صفت کے طور پر اطلاق ہو مگر غیر خدا کے لئے بیشتر استعمال ہے۔ پہلی دو صورت میں قسم صحیح تیسری صورت میں قسم صحیح نہیں، اگر نیت کرے گا تو صحیح۔ صفات کی یہ تقسیم ظاہر الروایت کے مطابق ہے۔ علماء ماوراء النہر کے عرف درواج کا اعتبار کیا ہے جس صفت سے قسم کا عرف درواج ہے اس سے قسم صحیح، جس سے عرف درواج نہیں ہے قسم صحیح نہیں۔

وتتقید بكون الحلف بهما متعارفا سواء كان صفة ذات او فعل وهو قول مشائخ ماوراء النہر و لمشائخ العراق تفسیر آخر وهو ان الحلف بصفات الذات یحیی لا بصفات الفعل و ظاہرہ انہ لا اعتبار عندہ للعرف و عدمہ و الصحیح الاول و الایمان مبنیۃ علی العرف ما یتعارف الناس الحلف بہ یكون یمینا و الا فلا و هذا خاص بالصفات بخلاف الاسماء فانہ لا یتبر العرف فیہا (شائ ۱۵)

باب من حلف یمیناً فرائی غیرہا خیراً منہا ان ینکح الذی ہو خیر و یکفر عن یمینہ

ابوموسیٰ کی حدیث کو مختلف سندوں سے ذکر کیا۔

نجمیۃ: ہم نے سواری کی درخواست کیا۔ نطلب منہ ما یعملنا من الابل و یحمل اثنان ابثلاث ذود غزال ذری۔ بخمر ذود غزال ذری۔ بثلاث ذود بقع الذری ابتاعہن من سعد۔ ذود بقع الذال: اونٹ۔ الذری جمع ذرۃ بکسر الذال و منہا ذرۃ کعل شیء اعلاھا المراد الاسمنۃ کوبان۔ الغر: سفید۔ بقع ماکان فیہ بیاض و سواد المراد ہنا البیض۔

ایک روایت میں تین اور ایک روایت میں چھ مگر دو دو ایک ساتھ تھے اس لئے تین کہا مگر ایک روایت میں بثلاث ذودغرا الذری اور ایک میں بخمس ذود ہے۔ عدو اپنے مافوق کی نفی نہیں کرتی ہے اور علامہ سبھی نے فرمایا کہ روایت میں اس طرح کا تفاوت ہو جاتا ہے اس سے اصل حدیث پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ عزہ وہ تو کئے موقع پر حضرت ابو موسیٰ الاشعری اپنے کچھ ساتھیوں کے ساتھ آپ کی خدمت میں گئے۔ اور سواری کی درخواست کی آپ نے قسم کھا کر کہا کہ میں تم لوگوں کو سواری نہیں دوں گا اور میرے پاس ہے بھی نہیں پھر آپ نے حضرت سعد سے کچھ اونٹ خریدنے اور دوسری روایت میں ہے کہ مال غنیمت کے اونٹ تھے ممکن ہے کہ مال غنیمت کے اونٹ سہے ہوں اور آپ نے حضرت سعد سے ان کا حصہ خریدا ہو۔ ابو موسیٰ اشعری کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بلوایا اور یہ اونٹ ان کو دیا وہ لیکر گئے اور کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اونٹ سواری کیلئے دیا ہے۔ ابو موسیٰ اشعری کو فکر ہوئی کہ اس سے پہلے آپ سے کہا تھا تو آپ نے دینے سے انکار کر دیا تھا۔ میرے ساتھی کہیں گے کہ جھوٹ موٹ اگر ہم سے انکار کی بات نقل کر دیا تھا اسلئے انھوں نے کہا کہ کچھ لوگ میرے ساتھ چل کر ان صحابہ سے تحقیق کر لیں جنھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منع کرنے کی بات سنی تھی۔ میرے خاندان والوں نے کہا کہ تم سچے ہو اور ہم تم کو سچا سمجھتے ہیں لیکن تمہاری خواہش ہے تو ہم چند آدمیوں کو بھیج دیتے ہیں چنانچہ وہ لوگ آئے اور ان صحابہ سے تحقیق کیا جو اس موقع پر موجود تھے۔ ان لوگوں نے ابو موسیٰ کی تصدیق کی ابو موسیٰ اشعری آپ سے اونٹ لیکر آگئے پھر ان کو خیال ہوا کہ آپ نے ہم کو نہ دینے کی قسم کھائی تھی، شاید آپ بھول گئے ہیں اور ہم آپ کی بھول سے فائدہ اٹھا کر اونٹ لے جائیں تو اس میں برکت نہیں ہوگی لہذا آپ کے پاس آ کر یاد دلایا آپ نے فرمایا ما انا حملتکم ولكن الله حملکم میں نے تم لوگوں کو سواری نہیں دیا بلکہ اللہ نے دیا ہے۔ یعنی میں نے بھول کر تم کو نہیں دیا ہے بلکہ عمدًا جان بوجھ کر دیا ہے اس لئے کہ اللہ نے مجھ کو دینے کا حکم دیا اور میرا حانت ہو جانا تو میں کسی بات پر قسم کھا لوں پھر اس سے بہتر کوئی سمجھ میں آجائے جو قسم کے خلاف ہو تو میں قسم توڑ کر کفارہ دیدوں گا۔ ما انا حملتکم کا دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ میں نے

اپنے ذاتی مال سے نہ دینے کی قسم کھانی تھی اور جو دے رہا ہوں وہ بیت المال کا ہے اور وہ اللہ کا مال ہے اسلئے میں قسم میں جانٹ نہیں ہوا۔ اور اگر بالفرض حانٹ بھی ہو جاؤں تو بھی میری قسم تمکو دینے سے مانع نہیں ہوگی اسلئے میں کسی بات پر قسم کھالوں اور اس سے بہتر دیکھوں تو قسم توڑ کر اس کا کفارہ دیدوں گا۔ لا اھلف علیٰ یمین ثعاری خیراً منھا الا کفرت عن یمینی و ایت الذی ہو خیر۔ اور ابو ہریرہ کی روایت میں دوسروں کو حکم دیتے ہوئے آپ نے فرمایا: من حلف علیٰ یمین فرأی غیراً خیراً منھا فلیاتھا ولیکفر عن یمینہ

عدی ابن حاتم کی حدیث میں فلیکفرھا ولیات الذی ہو خیر، عبد الرحمن بن سمرہ کی روایت میں فلفظ عن یمینک و ات الذی ہو خیر ہے۔ یہ تمام روایتیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ کوئی گناہ پر یا مکروہ بات پر قسم کھائے یا خلاف ادنیٰ بات پر قسم کھائے تو اسی کے اعتبار سے اس کو قسم توڑ دینا واجب، سنت، افضل ہے۔ اس میں سب کا اتفاق ہے کہ قسم کھانے سے پہلے اگر کفارہ دیدیا ہے تو اس کفارہ کا کوئی اعتبار نہیں، لیکن اگر قسم کھانے کے بعد اور حانٹ ہونے سے پہلے کفارہ دے تو کفارہ ادا ہوگا یا نہیں اس میں علماء کا اختلاف ہے اور یہ مسئلہ مبہنی ہے اس بات پر کہ کفارہ کے وجوب کا سبب یمین ہے یا حانٹ ہونا ہے۔ زیادہ تر علماء اس بات کے قائل ہیں کہ کفارہ کا سبب یمین ہے اسی لئے کفارہ کو یمین ہی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے ف لک کفارة ایمانکم۔ اور کفارة اھنٹ نہیں کہا جاتا ہے لہذا قسم کھانیکے بعد کفارہ کے وجوب کا سبب پایا گیا، واجب الادا کیلئے حانٹ ہونا شرط ہے جس طرح زکوٰۃ کے واجب ہونیکے لئے نصاب ضروری ہے اور واجب الادا ہونیکے لئے حوالان حول شرط ہے، حوالان حول سے پہلے کوئی زکوٰۃ نکال دے تو زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح قسم کھانیکے بعد حانٹ ہونے سے پہلے اس کا کفارہ جائز ہے یہ مذہب امام احمد اور امام مالک کا ہے اور امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے۔ اور قول جدید میں کفارہ مالی اعتاق، اطعام و کسوۃ قبل اھنٹ جائز ہے۔ اور روزہ جو عبادت بدنی ہے وہ مثل مذہب حنفی قبل اھنٹ جائز نہیں ہے۔

امام شافعی کے فرق کرنیکے وجہ یہ ہے کہ نفس وجوب اور وجوب الادا میں تفریق

عبادات مالہ میں شرفاً موجود ہے عبادتِ بدنیہ کے اندر تفریق کی کوئی مثال نہیں ہے۔ علامے حنفیہ کہتے ہیں کہ کفارہ گناہوں کو چھپانے والا ہوتا ہے قسم ایک جائز فعل ہے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف مواقع پر قسم کھائی ہے۔ ہاں جب حانث ہوگا تو یہ حانث ہونا حقیقت میں گناہ ہے اسلئے کہ جب قسم کھایا تو گویا اللہ سے عہد کیا کہ میں ایسا کروں گا اور حانث ہو کر اس عہد کو توڑ رہا ہے اس لئے یہ کفارہ اسی حنث کے گناہ کو مٹانے کے لئے ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا قول ذلک کفارة ایمانکم میں اذا حنثتم محذوف ہے جیسا کہ اور دوسری جگہوں پر اس طرح کا محذوف مانا گیا ہے اور احادیث میں ان میں سے بعض میں پہلے کفارہ کا ذکر ہے اسکے بعد حانث ہونے کا، اور کسی کے اندر پہلے حانث ہونیکا ذکر ہے اور اس کے بعد کفارہ کا لیکن اسکو واؤ حرف عطف کے ساتھ ذکر کیا ہے اور واؤ ترتیب کو نہیں چاہتا ہے اس لئے اس طرح کی احادیث سے کسی کا بھی استدلال کرنا صحیح نہیں ہے البتہ بعض روایات میں واؤ کی جگہ پر ثم آیا ہوا ہے لیکن ثم کی روایتیں بھی دو طرح کی ہیں مثلاً عبداللہ بن عمرو بن العاص کی روایت محمد احمد میں فلیأت الذی ہو خیر ثم یمینک عن یمنہا، اور عبدالرحمن بن سمیرہ کی روایت ابو داؤد میں فکفر عن یمینک ثم اتت الذی ہو خیر ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت مستدرک حاکم میں کفرت عن یمینی ثم اتیت الذی ہو خیر ہے۔ جب روایتوں میں اختلاف ہو گیا کسی میں واؤ کسی میں ثم اسی طرح کسی میں حانث ہونے کو مقدم کیا گیا، اور کسی میں کفارہ دینے کو مقدم کیا گیا ہے یہ دلیل ہے اس بات کی کہ یہ روایت بالمعنی ہے اور اسی کی وجہ سے یہ اختلاف پیدا ہوا اس لئے اس سے کسی کے لئے استدلال کرنا صحیح نہیں جیسا کہ اس سے پہلے شاہ ولی اللہ کا قول حجۃ اللہ البالغہ سے نقل کیا گیا ہے یہ حملہ صحابہ کرام کے درمیان مختلف فیہ تھا اور ائمہ کے درمیان بھی مختلف ہے اور احتیاط مذہب حنفی میں ہے۔



بَابُ الْيَمِينِ عَلَى نِيَّةِ الْمُسْتَحَلِفِ

يَمِينِكَ عَلَى مَا يَصْدُقُكَ عَلَيْهِ صَاحِبُكَ - الْيَمِينُ عَلَى نِيَّةِ الْمُسْتَحَلِفِ
 مجازی معنی کی نیت کرنا اس وقت صحیح ہے جب اس لفظ میں گنجائش ہو اگر وہ لفظ
 اس کا متحمل نہیں ہے تو وہ نیت لغو ہوگی (۲) نیت نہ ہوگی تو عرفی معنی مراد ہوں گے۔
 (۳) تاویل محتمل جسکو تو یہ کہا جاتا ہے نیت کی بنا پر مراد لیا جاسکتا ہے مگر اس میں
 تفصیل ہے۔ حالف مظلوم ہے اور اس نے نیت محتمل اللفظ کی اس کی نیت کا اعتبار
 ہوگا۔ سوید بن حنظلہ کی روایت جسکو ابو داؤد و ابن ماجہ و احمد نے نقل کیا وہ لوگ بنی
 علیہ السلام کی خدمت میں آ رہے تھے، راستہ میں کفار نے حضرت وائل کو پکڑ لیا وہ
 لوگ سوید کے دوستوں میں تھے اور ساتھی نے قسم کھانے میں گناہ جانا میں نے قسم
 کھا کر کہا کہ یہ میرا بھائی ہے، انھوں نے چھوڑ دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے
 اس کا تذکرہ کیا تو آپ نے تصویب فرماتے ہوئے فرمایا انت کنت ابرہم واکرمہم
 المسلم اخوا المسلم (۲) نہ ظالم ہونہ مظلوم تب بھی محتمل اللفظ کی نیت صحیح ہے۔
 حضرت عمرؓ کا مقولہ اما فی المعار یض مند و حجة اور عمران بن حصین سے مرفوعاً
 منقول ہے کہ نبی علیہ السلام مزاح فرماتے تھے کان یمزح ولا یقول الاحقا۔ اور
 مزاح یہی تھا کہ سامع کا ذہن اس کے عرفی معنی کی طرف جاتا اور آپ اس کے خلاف
 مراد لیتے تھے۔ یہی تاویل ہے یہی تو یہ ہے (۳) ظالم ہو اس کی صورت یہ ہے کہ
 قاضی کے سامنے یا حکم کے سامنے اور قاضی یا حکم یمین باللہ کھلا رہا ہے اس وقت عرفی
 و ظاہری معنی کا اعتبار ہے نیت کا اعتبار نہیں ہوگا۔ یہی مطلب ہے حضرت ابو ہریرہ
 کی حدیث کا الیمین علی نية المستحلف ای القاضی والمدعی والمختم علی
 ما یصدق علیہ صحابك میں صاحب مراد خصم و قاضی ہے لیکن اگر یمین
 بالطلاق یا بالعاق کھلاتا ہے تو قاضی کو یہ حق نہیں ہے لہذا حالف مظلوم ہوگا اس
 وقت اس کی نیت کا اعتبار ہوگا۔

باب الاستئناء فی الیمین

ابو ہریرہ کی حدیث حضرت سلیمان کے قصے میں لا طوفن اللیلۃ علی سبعین امراًۃ علی تعین امراًۃ کان لسلیمان ستون امراًۃ اور بعض کتابوں میں تسع وتسعون اور کسی میں مائة وارد ہے۔ عدد اپنے مانوق کی نفی نہیں کرتی ہے اس لئے تعارض نہیں ہے پھر یہ اختلاف اصل حدیث میں اثر انداز نہیں ہے۔ طاف اطاف لغتان فصیحتان بمعنی د ارحولہ وتکرر علیہ یہاں جماع مراد ہے۔

کلمہ اتاتی بفارس یقاتل فی سبیل اللہ حضرت سلیمان نے یہ بطور تمنا کے فرمایا یہ تمنا خیر کی تھی، غرض دنیا کیلئے نہ تھی اس لئے بطور جزم فرمایا۔

فقال لہ صاحبہ وفی روایۃ فقال صاحبہ او الملک صاحب مراد ملک و فرشتہ ہی ہے اس لئے کہ بعض روایت میں بالجزم فقال لہ الملک آیا ہوا ہے فلم یقتل یعنی زبان سے نہیں کہا یہ مطلب نہیں کہ خدا کے حوالہ کرنے سے انکار کیا بلکہ وہ تو ان کے دل میں تھا مگر کہنے کے باوجود بھول گئے یا بھلا دیئے گئے۔

آپ کا قول ولو قال ان شاء اللہ لم یحنت وكان در کالہ فی حاجتہ اس روایت میں حضرت سلیمان کا جملہ لا طوفن منقول ہے۔ لام جواب قسم ہے قسم محدود ہے اگر قسم محدود ہو تو یمین کا انعقاد نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے یہی کہا جائیگا کہ قسم مذکور تھی راوی نے ذکر نہیں کیا۔ لم یحنت کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر حضرت سلیمان انشاء اللہ زبان سے کہہ دیتے تو ایسی اولاد نہ ہونی سکی وجہ سے حانت نہ ہوتے اور در کالہ فی حاجتہ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انکی تمنا کے مطابق اتنی اولاد اس طرح کی عطا فرماتا۔ یہ بات آپنے بذریعہ وحی فرمایا ورنہ یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ جب انشاء اللہ کہا جائے تو وہ چیز ہو جائے جیسا کہ موسیٰ اور خضر کے قصے میں ہوا۔ اگر اس لم یحنت کا یہ مطلب لیا جائے کہ اگر انشاء اللہ کہہ دیتے تو اس طرح کی اولاد اللہ تعالیٰ عنایت کرتے تو یہ معنی کان در کالہ فی حاجتہ سے ادا کیا جا رہا ہے تکرار لازم آئیگا۔ پہلے مطلب کی بنا پر عنوان لگایا ہے باب الاستئناء بالیمین اور امام مسلم کا یہاں پر لانا بھی اسی غرض کیلئے ہے۔

ابو ہریرہ کی حدیث مرفوعاً مَنْ حَلَفَ فَقَالَ اِنْ شَاءَ اللهُ لَمُيْحَنُثُ رَوَاهُ اَحْمَدُ
وَالْتَرْمِذِيُّ وَعَنْ ابْنِ عُمَرَ مَنْ حَلَفَ فَاَسْتَشْنَى فَاِنْ شَاءَ مَطْنِيْ وَاِنْ شَاءَ
تَرَكَ غَيْرَ حَنْثٍ -

یہ سب روایات دلیل ہیں کہ اگر قسم کے ساتھ ان شاء اللہ متصلاً کہا جائے تو یمین منعقد نہیں ہوتی ہے۔ اگر سانس ٹوٹ جائے یا چھینک وغیرہ کی وجہ سے وقفہ ہو جائے تو اس کا اعتبار نہیں ہے۔ یہی مذہب جمہور علماء کا ہے۔ بعض علماء نے مجلس میں یا جب تک دوسری بات شروع نہ کر دے ان شاء اللہ کہنے کو قسم کے ساتھ متصل مان لیا ہے۔ ان لوگوں کا استدلال اس حدیث ابو ہریرہ سے ہے جس میں فرشتہ نے ان سے ان شاء اللہ کہنے کو کہا تھا۔ امام نووی اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ فرشتہ نے اثنائاً قسم یہ بات کہی ہو، دوسری بات یہ ہے کہ ان شاء اللہ کہنا دو طرح سے ہوتا ہے برکت کیلئے اور دوسرے تعلق کیلئے۔ تعلق کی صورت میں قسم منعقد نہیں ہوتی ہے۔ فرشتہ نے قسم کو غیر منعقد بنانے کے لئے نہیں بلکہ برکت کیلئے ان شاء اللہ کہنے کی تلقین کی ہو۔ اگر تعلق فصل کے ساتھ جائز ہو جیسا کہ ابن عباس سے نقل کیا جاتا ہے تو پھر کفارہ کی کبھی ضرورت نہیں واقع ہوگی حالانکہ ماقبل کی احادیث میں فرمایا گیا کہ کسی بات پر قسم کھانے کے بعد وہ خلاف معلوم ہو تو قسم توڑ کر اس کو کر لو اور کفارہ دو۔ یہ نہیں فرمایا گیا کہ ان شاء اللہ کہو۔ پھر ابن عباس سے ایک روایت منقول ہے کہ اذکر بک اذا نسیت کہ استنار بھول گئے تو جب یاد آئے تو یہ کہہ لو۔ یہ آپ کے ساتھ خاص ہے، دوسرے کیلئے استنار متصلاً ضروری ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے ابن عباس اسکو عام جانتے تھے پھر اس کو آپ کے ساتھ مخصوص کہنے لگے۔ یا کہا جائے کہ تبرک کے طور پر کہنے کے لئے ہے اور اس کا کوئی وقت نہیں ہے جب یاد آجائے اور تعلق یمین سے متصل ہونا ضروری ہے اگر تبرک کیلئے متصلاً ان شاء اللہ کہا تو جن لوگوں کے یہاں یمین کیلئے قصد شرط ہے ان شاء اللہ کہنے کیلئے بھی قصد تعلق شرط ہے۔ اگر بلا قصد تعلق ہے تو یمین منعقد ہو جائے گی۔ احناف کے یہاں یمین میں قصد شرط نہیں ہے تو تعلق کے لئے اس کا قصد ضروری نہیں ہے۔ اس صورت میں بھی یمین معلق ہو جائے گی۔

انشاء اللہ کے ذریعہ یمین باللہ میں تعلق بالاتفاق صحیح ہے اور یمین بالطلاق وغیرہ میں بھی احناف و شوافع کے یہاں تعلق صحیح ہے۔ اور امام مالک اور ایک روایت امام احمد کی اس میں تعلق صحیح نہیں ہے اس لئے کہ استنثار کا حکم یمین باللہ میں وارد ہے۔ لوقال ان شاء اللہ لم یحنت اس حدیث میں آپ نے لُوكُو کو استعمال کیا ہے، ایک روایت میں آپ نے لُوكُو کو استعمال کرنے سے منع فرمایا ہے ایاک ولو فانها تفتح عمل الشيطان، مسلم شریف میں ہے ان اصابت شیء فلا تفل لو انی فعلت کذا لکان کذا ولکن قل قدر وما شاء فعل۔ نبی علیہ السلام کا بہت سے مقامات پر لُوكُو کا استعمال کرنا ثابت ہے۔ علماء نے فرمایا ہے موقع موقع کی بات ہے ایک موقع پر ممنوع دوسرے موقع پر جائز۔ اگر ماضی پر محض حسرت کیلئے اور اسباب عادیہ پر پورے اعتماد کی بنیاد پر ہو اور تقدیر سابق سے قطع نظر کرتے ہوئے ہو تو ممنوع ہے ورنہ جائز ہے۔ امام نووی بعض علماء سے نقل کرتے ہیں هذا اذا قاله علی جهة الحتم والقطع بالغیب من غیر ذکر مشیئة اللہ والنظر الی السابق القدر امامنا من قال علی وجه التسلیم فلا کراهة فیہ القینا علی کرسیہ جسدًا آیت قرآنی کی بعض لوگوں نے اس حدیث سے تفسیر کی ہے مگر اس حدیث میں اس آیت کی طرف کوئی اشارہ موجود نہیں ہے اسلئے بہتر یہ ہے کہ آیت کو مبہم رکھا جائے۔

النهی عن الاصرار علی الیمین فیما یتأذی بہ اهل الحالف
عمّا لیس بحرام لان یلیج احدکم یمینہا فی اہلہ اثم لہا
عند اللہ من ان یعطی کفارتہا

آدمی کی قسم سے گھروالے یا اور کوئی ضرورت تکلیف میں ہو تو مخلوف علیہ معصیت نہ ہو تو قسم توڑ دینا چاہئے اور حانث ہونے میں کوئی گناہ نہیں ہے مگر اثم اسم تفضیل کا تقاضہ ہے کہ قسم برقرار رہنے میں بھی گناہ ہے توڑ کر کفارہ دینے میں بھی گناہ۔ مگر قسم پر اصرار اس میں زیادہ گناہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کا قول بطور فرض

تقدیر کے ہے یا حالت کے گمان کے مطابق ہے کہ وہ توڑنے میں گناہ سمجھتا ہے۔
 اگر مخلوق علیہ حرام ہے تو قسم توڑنا واجب ہے اور اس پر قسم کھانا حرام ہے۔
 اگر مخلوق علیہ ترک استحباب پر ہے تو قسم توڑنا مستحب ہے۔ لا تجعلوا اللہ عرضۃ
 لا یما نکم ان تبروا و تتقوا، و هو ان یحلف باللہ ان لا یفعل بڑا و لا تقوی
 و لا یصلح بین الناس ثم یمتنع من فعله لیبر فی یمینہ و لا یحنت فنہوا عن
 المظنی فیہا

باب نذر الکافر وما یفعل فیہ اذا اسلم

ابن عمر کی حدیث کو مختلف سندوں سے ذکر کیا ہے کہ جب آنحضرتؐ طائف سے واپس
 آ کر مقام جعرانہ میں قیام فرماتے تھے تو حضرت عمر نے عرض کیا کہ میں نے زمانہ کفر میں
 مسجد حرام میں اعتکاف کی نذر مان رکھی تھی، کسی روایت میں جعل یوماً اور کسی
 میں نذر اعتکاف لیلۃ، کسی میں نذر اعتکاف یوم اور ابو داؤد میں ہے جعل
 علیہ ان یعتکف فی الجاہلیۃ یوماً و لیلۃ عند الکعبۃ فسأل النبی صلی اللہ
 علیہ وسلم فقال اعتکف و ھم و فی روایت الدارقطنی فامرہ ان یصوم و فیہ
 عبد اللہ بن بدیل بن و سقاء الخزاعی تفردیہ و هو ضعیف لان الثقات
 من اصحاب عمر و لم یذکر وافیہ الصوم منهم ابن جریم و ابن عیینہ و حماد
 بن سلمۃ و حماد بن زید قال ابن معین صالح و ذکر لا ابن حبان فی الثقات
 احادیث میں جمع کی یہی صورت ہے کہ انھوں نے ایک دن ذرات کے اعتکاف کی
 نذر مانی تھی۔ (۱) نذر کے منعقد ہونیکے لئے جمہور علماء کے یہاں اسلام شرط ہے اس لئے کہ
 نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے: انما النذر ما ابتغی بہ وجہ اللہ اور کافر کا کوئی فعل
 تقرب الی اللہ کا نہیں ہو سکتا ہے۔ اور بہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ کی روایت میں ہے
 کہ انھوں نے کہا یا رسول اللہ میں نے اتنی اتنی قسمیں کھار کھی تھیں، اور اپنے دونوں
 ہاتھ کی انگلیوں کو جمع کر کے کہا کہ میں آپ کے پاس نہیں آؤں گا اور آپ کے دین کو
 قبول نہیں کروں گا اب آیا ہوں آپ نے ان کی قسم کے کفارہ کا حکم نہیں دیا۔ جب

نذر منعقد نہ ہوتی ادا واجب نہ ہوتی اسلئے یہ امر بطور استحباب ہے اس لئے کہ عمر اب چاہتا ہے کہ زمانہ کفر میں ایک نذر مانی تھی اسوقت میں یہ نیکی نہ کر سکے اب چاہتا ہوں کہ اس کے بدلہ میں نیکی کروں تو آپ نے بطور استحباب حکم دیا۔ حدیث من نذران یطیعه اللہ فلیطع ما یوجہ سے امام احمد کی ایک روایت اور بعض دوسرے علماء کہتے ہیں کہ حالت کفر میں نذر صحیح ہے بعد اسلام اسکو پورا کرنا ضروری ہے اور اسی حدیث استدلال کرتے ہیں کہ آپ نے امر فرمایا اوف بنذرک مگر جواب تو سوال کے مطابق ہوتا ہے انہوں نے صحت کو پوچھا تھا اسکو نہیں پوچھا تھا کہ آیا میرے ذمہ واجب ہے یا نہیں؟ (۲) دوسرا مسئلہ اگر عبادت کی ادائیگی کو کسی مکان یا زمان کی قید سے مقید کیا ہے تو نذر زمان و مکان کی قید کے ساتھ مقید نہ ہوگی دوسرے مکان میں دوسرے زمان میں ادا کرنے سے نذر ادا ہو جائیگی۔ دیگر ائمہ کے یہاں مکان و زمان اگر افضل ہوں تو اس زمان و مکان کے ساتھ مقید ہوگی اور امام ابو یوسف کی بھی ایک روایت یہی ہے ان لوگوں کا استدلال حضرت عمر کی نذر سے ہے مگر اس سے استدلال تام نہیں ہے۔ اسلئے کہ ان لوگوں کے یہاں یہ حکم استحباب کے طور پر ہے۔ حضرت جابر کی حدیث جسکو ابو داؤد نے نقل کیا ہے کہ ایک شخص نے کہا کہ میں نے نذر مانی ہے کہ اگر اللہ آپ کیلئے مکہ کو فتح کر دیگا تو بیت المقدس میں دو رکعت نماز پڑھوں گا۔ آپ نے فرمایا کہ یہاں پڑھ لو۔ اس نے پھر دوبارہ کہا تو فرمایا جیسے چاہو کر لو۔ بیت المقدس سے زیادہ ثواب مکہ میں ہے۔ تو یہ ثواب نوافل میں نہیں ہے بلکہ فرض میں ہے اور نذر میں جو نماز ہوتی ہے وہ نوافل کے قبیل سے ہے اس لئے سب جگہ برابر ہے۔

(۳) اعتکاف بغیر صوم کے صحیح ہے یا نہیں؟ علماء حنفیہ کے یہاں اعتکاف مندور بغیر صوم کے صحیح نہیں ہے۔ ابو داؤد کی روایت احناف کی دلیل ہے۔

(۴) حضرت ابن عمر نے نبی علیہ السلام کے جہانہ سے عمرہ کر نیکی نفی فرمائی ہے مگر یہ ان کا قول اپنے علم کی بنیاد پر ہے، محرش کبھی کی روایت میں ہے کہ راتوں رات آپ گئے اور عمرہ کیا اور راتوں رات لوٹ آئے جسکی وجہ سے حضرت ابن عمر اور بعض دوسرے صحابہ کو آپ کا عمرہ کرنا معلوم نہ ہو سکا، اور نفی و اثبات میں تعارض کے وقت مثبت کو ترجیح ہوتی ہے۔

صحیحۃ الممالیک

اسلام میں غلامی

ہر انسان کو ایک مقررہ عمر میں ایک طرح کا حق حاصل ہوتا ہے (جب کو ولایت کہا جاتا ہے) جسکی وجہ سے اپنے یا دوسروں پر تسلط و تصرف کرنیکا حق حاصل ہوتا ہے اسی طرح اس حق کی وجہ سے اموال میں تصرف کرنیکا حق حاصل ہوتا ہے۔ غلامی میں وہی حق سلب ہو کر اس کے جملہ حقوق مالک کو حاصل ہو جاتے جس سے وہ شخص مملوک و غلام کہلاتا ہے۔

زمانہ قدیم سے غلام بنانے کا رواج تھا اور غلام بنانے کی مختلف صورتیں دنیا میں رائج تھیں (۱) جنگ کے موقع پر مردوں بچوں عورتوں کو گرفتار کیا جاتا اور انکو غلام و باندی بنا کر رکھا جاتا تھا (۲) ڈاکہ ڈال کر گرفتار کر لیا جاتا اور ان کو غلام بنا لیا جاتا تھا (۳) بچوں کو چرایا جاتا اور انکو غلام بنا لیا جاتا تھا (۴) مقروض و مدیون سے جب ادائیگی قرض کی کوئی صورت نہیں ہوتی تو اس کے ذین کے بدلہ میں غلام بنا لیا جاتا تھا (۵) حکمائے یونان نے انسانی طبقات کو دو حصہ میں تقسیم کر رکھا تھا ایک حکومت کرنیوالے، دوسرے جن پر حکومت کی جاتے جس طرح ملک کا ایک مختار کل ہونا ہے تمام اہل ملک اس کے محکوم ہیں اسی طرح انفرادی طور پر ایک فرد ایک شخص کا محکوم ملکیت کا رنگ لئے ہو یہ بھی تمدنی اعتبار سے ضروری ہے تاکہ اہل دماغ جسمانی محنت سے محفوظ رہ کر اعلیٰ دماغ حاصل کر سکیں۔ دوسرا طبقہ صرف کام کرنے کیلئے ہو، غور و فکر و سوچنے کیلئے دوسرے افراد ہوں۔

اسلام نے غلامی کی ایک قسم کے سوا بقیہ قسموں کو ایک اصلاح کی اصلاحات | نخت ختم کر دیا اور صرف ایک قسم کی غلامی جو جنگ کے نتیجے میں ہوتی ہے اس کو باقی رکھا مگر اس کی ایسی اصلاح کر دی ہے اور غلاموں کو اتنے حقوق دیئے کہ آزاد لوگوں کے قریب قریب ہو گئے پھر آزاد کرنیکی اس قدر ترغیب دی اور غلاموں کے آزاد کرنیکے اتنے مواقع بتلائے کہ آہستہ آہستہ غلاموں کی تعداد کم سے کم رہ گئی۔ قرآن میں کہیں پر صراحت کے ساتھ غلام بنانے کا ذکر

نہیں کیا گیا اسیران جنگ کا تذکرہ ہے آیت ماکان لنبی انک لیكون لہ اسری حتی یثخن فی الارض میں اس بات کا تذکرہ ہے کہ غلبہ حاصل کرنے سے پہلے مسلمانوں کو فدیہ لیکر یا بغیر فدیہ کے رہا کرنے کے چکر میں نہیں پڑنا چاہئے لیکن اگر مسلمان فتحیاب ہو جائیں تو کیا کریں آیت اس کے بارے میں خاموش ہے۔ سورہ محمد ح۱۱ اذا ائخنتم وہم فشدوا الوفاق فاما منابعد واما فداء اس میں دو طرح کے معاملہ کا ذکر ہے مگر حصر نہیں ہے کہ بس یہی دو طریقہ ہے۔ اسلئے کہ کوئی کلمہ حصر کا نہیں ہے۔ اما حصر کیلئے نہیں آتا ہے دوسرا اور بھی طریقہ وہ معروف و مشہور تھا اس لئے اسکو ذکر نہیں کیا اور یہ دو طریقہ ایسا تھا جسکے بارے میں شبہ پایا جاتا تھا یعنی قتل و غلام بنائے جائیں اس کارواج عام تھا جسکی وجہ سے اس کے بارے میں کوئی شبہ نہیں تھا۔ یادو کو اس لئے ذکر کیا کہ اس کا ہرقیدی کے ساتھ معاملہ کیا جاسکتا تھا بخلاف استرقاق کے کہ ہرقیدی کیساتھ یہ معاملہ نہیں کیا جاسکتا تھا۔ امام رازی کہتے ہیں ہذا ارشاد فذکر الامر العام المجائز فی سائر الاجناس والاسترقاق غیر جائز فی العرب فان النسبی صلی اللہ علیہ وسلم معہم فلم یدکر الاسترقاق واما القتل فان الظاہر فی المثنی الا زمان ولان القتل ذکرہ بقولہ فضرہب الرقاب فلم یسبق الا الامران ص ۵۰۔ پھر فاما منابعد میں من میں استرقاق داخل ہے اسی لئے علامہ زمخشری کہتے ہیں یجوز ان یراد بالمن ان یمن علیہم بترك القتل۔ ہر ریٹ کا مقولہ ہے اپنے دشمنوں کو ختم کرنے کے بجائے اپنا غلام بنا لیا تو ان کو زندہ چھوڑ دینا ہی ترقی کی طرف ایک قدم غلامی خواہ کتنی بری ہو تا ہم وہ اضافی طور پر اچھی ہے (اسلام میں غلامی کی حقیقت)

اسلام نے یک لخت غلامی کو ختم نہیں کیا اسلئے کہ اس عہد میں غلام بنانے کا رواج تھا اگر اسلام اس کو ختم کر دیتا تو مسلمانوں کو سخت نقصان پہنچتا۔ لڑائی میں جو مسلمان کافروں کے ہاتھ گرفتار ہوتے غلام بنائے جاتے اسکے برخلاف جو کافر مسلمانوں کے یہاں قیدی ہوتے انکو رہا کیا جاتا تو مسلمانوں کی قوت کم ہوتی، دشمنوں کی طاقت زیادہ ہوتی پھر جنگ میں گرفتار ہونوالوں کے ساتھ عقلاً یا تو قتل کا معاملہ کیا جاتا یا فدیہ بغیر فدیہ کے رہا کر دیا جاتا (۳) قید خانہ میں رکھا جاتا یا کسی

جزیرہ میں الگ تھلگ نظر بند کر دیا جاتا جس سے خواہ مخواہ حکومت پران کے اخراجات کا بہت بڑا بوجھ پڑتا پھر ان میں کتنے عالی دماغ ہوں گے جو بحالت آزادی مفید خدمات انجام دے سکتے تھے پوری قوم اس فائدہ سے محروم ہو جاتی اسلئے اس کے مقابلے میں استرقاق زیادہ بہتر طریقہ ہے کہ افراد پران کے اخراجات منقسم ہو گئے اور انکی صلاحیت سے پوری قوم نے فائدہ اٹھایا۔ اور اسلام میں موالی و غلاموں نے جو کارہائے نمایاں انجام دیئے ہیں وہ کسی سے مخفی نہیں ہیں۔

جنگ میں بے شمار مرد قتل ہوتے ہیں ان کے بچوں عورتوں کی خورد و نوش کا کوئی زنا اگر نہ ہو اسی طرح ان کی اخلاقی نگرانی کا انتظام نہ ہو تو فاقہ کشی کی مصیبت کے ساتھ ساتھ بد اخلاقی کا سیلاب بھی آجا بیگا جیسا جنگ عظیم کے بعد انگلستان و جرمن ہیں یا اس مسئلہ کے حل کے طور پر اسلام نے استرقاق کو باقی رکھتے ہوئے اس میں اصلاح کی تاکہ کم سے کم غلام ہوں غلاموں کے آزاد کرنیکی ترغیب اور اس کے ثواب کو بیان کیا اور معمولی معمولی باتوں پر غلام آزاد کر نیکا حکم دیا، مختلف مواقع میں غلام آزاد کر نیکا حکم دیا اور جو غلام باقی رہیں انکے ساتھ اچھا برتاؤ کر نیکا حکم دیا ان کے حقوق مقرر کر کے ان حقوق کی نگہداشت کی۔ اور مسلمانوں نے کتنے ذوق و شوق سے اس پر عمل کیا۔ اس کا مختصر نمونہ ان احادیث میں موجود ہے

مسلمانوں نے کتنے غلاموں کو آزاد کیا اس کی تفصیل کیلئے ایک دفتر چاہئے۔
 نواب صدیق حسن خان صاحب نے ”النجم الوہاب“ سے نمونہ کے طور پر چند صحابہ کے آزاد کردہ غلاموں کی تعداد کو ذکر کیا اسکو نقل کیا جاتا ہے تاکہ اس سے اندازہ لگایا جاسکے کہ کس قدر اس پر عمل ہوا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے آزاد کردہ غلاموں کی تعداد تریستھ، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے انہتھ، حضرت عباس کے ستتر، حضرت حکیم بن حزام کے ستو، حضرت عثمانؓ کو جب باغیوں نے محاصرہ کیا اس وقت انکے آزاد کردہ غلاموں کی تعداد بیس، ابن عمر کے ایک ہزار، ذوالکلاع حمیری نے ایک دن میں آٹھ ہزار، عبدالرحمن بن عوف نے تیس ہزار آزاد کئے۔

بَابُ الْأَعْنَاقِ عَلَى مَنْ ضَرَبَ عَبْدًا

ابن عمر کی روایت | ابن عمر نے اپنے غلام کو مار دیا تھا اور یہ مارنا تا دینا تھا اور

مار کا اثر پیٹھ پر ظاہر ہو گیا تھا۔ تو انھوں نے کفارہ کے طور پر اسکو آزاد کر دیا اور کہا کہ اس تنکے کے برابر بھی مجھ کو ثواب نہیں ملے گا مایسوی بروزن یخشی، دوسرے نسخہ میں مایساوی باب مفاعلة سے یہی زیادہ صحیح ہے۔ الا انی سمعت یعنی لیس لی فیہا من اجر الا اجر الکفارة۔ یہ استنثار منقطع ہے۔ اگر متصل ہو تو ما اعتقته الا انی سمعت ہوگا۔ من ضرب غلاماً حذلم یا تہ او لطمہ فان کفارة ان یعق حد سے مراد جرم ہے یعنی بلا وجہ مارنے پر یہ حکم ہے۔ تادیب و تکلیف کیلئے مارا تو اس میں اغل نہیں ہے اور لطمہ فان کفارتہ ان یعق، بلا وجہ معمولی طور پر مارنے سے۔ جمہور علماء کے نزدیک مالک کو آزاد کرنا واجب و لازم نہیں ہے بلکہ یہ حکم بطور استیجاب کے ہے اس گناہ کے کفارہ کیلئے۔ ہاں اگر زیادہ مارا کوئی عضو خراب کر دیا ہے یا کاٹ دیا ہے تو امام مالک وغیرہ کا قول ہے کہ آزاد کرنا واجب ہے۔ اگر آزاد نہیں کرتا تو حاکم اسکو آزاد کرنے کا اور بعض ممالک کا کہنا ہے کہ اس فعل سے وہ غلام از خود آزاد ہوگا۔ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جرمہ کی روایت میں ہے کہ مالک نے اپنے غلام کے ذکر کو کاٹ دیا تھا آپ نے اس کے مالک کو بلایا وہ آیا نہیں تو آپ نے فرمایا اذہب انت حر (ابوداؤد) موطا امام مالک میں ہے کہ حضرت عمر کے زمانہ میں ایک جاریہ آئی اور کہا کہ اس کے مالک نے اسکو داغ دیا ہے۔ حضرت عمر نے اسکو آزاد کر دیا۔ جمہور علماء کے نزدیک تعزیر کے طور پر امام ایسا کر سکتے ہیں۔ اما علمت ان الصورۃ محرمة۔ محرمۃ کے معنی ذات حرمتہ کے ہے یا محرم بمعنی حرام و ممنوع یعنی ضرب علی الصورة حرام ہے جیسا دوسری حدیث میں ہے۔ اذا ضرب احدکم العبد فلیجتنب الوجه۔

بَابُ النُّغْلِطِ عَلٰی مَنْ قَذَفَ مَمْلُوكًا بِالزَّوْنِ

جو کوئی اپنے مملوک کو زنا کی تہمت لگائے اور واقع میں وہ اس کا مرتکب نہیں تھا تو قیامت میں اس کو حد لگائی جائے گی اس لئے کہ آخرت میں حر و غلام سب برابر ہیں البتہ دنیا میں حد قذف لگائے جانے کیلئے حریت شرط ہے۔ لہذا حد قذف نہیں لگے گی مگر تہمت لگانے والے کو حاکم تعزیر کرے گا۔

نبی التوبۃ :- آنحضرت کا لقب ہے۔ اگلی امتوں میں بہت گناہوں کا توبہ اپنے نفس کو قتل کرنا تھا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وجہ سے انہی امت کیلئے قول اعتقاد سے بھی توبہ قبول ہو جاتی ہے یعنی توبہ کی قبولیت کے اسباب اور انبیاء کے اعتبار سے آپ کے لئے زیادہ ہیں جس کی وجہ سے آپ کا لقب نبی التوبہ ہوا یا توبہ سے مراد کفر سے توبہ کرنا اور اسلام قبول کرنا۔ آپ کے ہاتھوں جس قدر لوگوں نے کفر سے توبہ اور اسلام قبول کیا کسی نبی کے ہاتھوں ایسا نہیں ہوا جسکی وجہ سے نبی التوبہ کہا گیا۔

ابو ذر غفاریؓ کی روایت | حضرت عثمان کی خلافت کے زمانہ میں حضرت ابو ذر غفاری مقام ربذہ میں مقیم تھے علیہ برد

وعلی خادمہ مثلک، دوسری روایت میں ہے علیہ حلة وعلی غلامہ مثلھا۔ حله دو عدد کپڑے پر بولا جاتا ہے ایک عدد کپڑے پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا ہے۔ ابو ذر غفاریؓ پر ایک عمدہ چادر اور ایک پرانی چادر اسی طرح کی۔ ان کے غلام پر بھی دو قسم کی چادریں رہی ہوں گی۔ کہنے والے نے کہا کہ آپ غلام کی اچھی چادر لے لیتے اور اپنی پرانی چادر دیدیتے تو آپ کا حله عمدہ ہو جاتا، لو جمعیت بینہما لکان حلة میں تنوین تعظیم کی ہے تو انھوں نے قصہ بیان کیا کہ ایک شخص میری تکرار ہو گئی (یعنی حضرت بلال سے) تو میں نے اسکی ماں سے عا دلایا یعنی ابن السوداء کہا تو حضرت بلال نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کر دی تو آپ نے فرمایا: ابو ذر! تمہارے اندر کفر کی بات پائی جاتی ہے۔ جاہلیت کا اطلاق قبل الاسلام زمانہ پر ہوتا ہے۔ خصلت جاہلیہ سے کافرانہ خصلت مراد ہے۔

امام بخاریؒ نے کفر دون کفر کے تحت ذکر کیا ہے کہ کفر کلی مشکک ہے اس کا کوئی فرد ضعیف، کوئی کفر مذہب سے خارج کرنا والا ہے اور کوئی مذہب سے خارج نہیں کرتا۔ ابو ذر غفاریؓ کو مذہب سے خارج کرنیکی کس میں جرات ہے۔ کچھ لوگوں نے کہا جاہلیت سے حماقت مراد ہے۔ جیسے الا لا یجھلن احد عینا میں حماقت مراد ہے۔ ابو ذر غفاریؓ نے کہا کہ یہ تو ہوتا رہتا ہے۔

جب کوئی کسی کو برا بھلا کہتا ہے تو لوگ اس کے ماں باپ کو برا بھلا کہہ دیتے ہیں یعنی ابو ذر نے اسکو کوئی منکر بات نہیں سمجھا۔ آپ نے فرمایا یہ جاہلانہ اور

کافرانہ بات ہے۔ جو برا بھلا کہے اس سے اسی کے بقدر بدلہ لینا صحیح ہے اس کے ماں باپ کو چھیڑنا جائز نہیں یہ تو ظلم ہے۔ آپ نے فرمایا انک امرأ فیک جاہلیۃ۔ ابوذر نے کہا کہ اتنے کبیر السن ہونیکے باوجود میرے اندر یہ بات ہے، آپ نے فرمایا کہ ہاں۔ انکو تعجب ہوا کہ اتنی عمر ہونیکے باوجود کیسے یہ بات مجھ سے مخفی رہ گئی۔ اس کے بعد آپ نے فرمایا: ہم اخوانکم غلام تمہارے بھائی ہیں، تمہاری طرح انسان ہیں یہ تو قسمت کی بات ہے کہ اللہ نے انکو تمہارے ماتحت کر دیا فاطعموہم مما تاکلون والبسوہم مما تلبسون جو خود کھاؤ اسی طرح غلام کو کھلاؤ، جو خود پہنو غلام کو پہناؤ جس سے بظاہر مساوات کا وجوب معلوم ہوتا ہے۔ مگر علمائے اس کو استحباب پر محمول کیا ہے البتہ مواساۃ ضروری ہے ابوہریرہ کی حدیث میں للمملوک طعامک وکسوۃ یعنی عرف کے مطابق پیٹ بھر کھانا واجب و لازم ہے اس سے زیادہ مستحب۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اجرت اتنی لازم و ضروری ہے جو اس کے کھانے پٹنے ضروریات زندگی کے لئے عرف و عادت کے مطابق کافی ہو۔ اگر کوئی اس سے کم مقدار دے رہا ہے تو حکومت کو دخل دینا چاہئے یا اس کا نظم کرنا چاہئے۔

ابن عمر اور ابوہریرہ کی روایت میں ہے کہ غلام جب مولیٰ کا خیر خواہ اور اسکے حقوق ادا کرتا ہو اور خدا کے حقوق بھی ادا کرتا ہو فلاء اجرہ مرتین اسکو دوہرا اجر ہے۔ بعض لوگوں نے کہا اس پر دو فریضہ عائد ہوا اپنے مالک اور خدا کی اطاعت کا آزاد لوگ ان کے ذمہ ایک ہی فرض ہے اس لئے اسکو دو ثواب ملے گا۔ پھر انہیں لوگوں کی کیا خصوصیت جو کوئی دو فریضہ ادا کرے گا اسکو دوہرا ثواب ملے گا، اس لئے کہا جائیگا کہ انکو ہر عمل پر دوہرا ثواب ملے گا البتہ باعتبار کیفیت فرق کیا جاسکتا ہے حضرت ابوہریرہ نے حج نفل ادا نہیں کیا جب تک انکی ماں کا انتقال نہیں ہوا ورنہ انہوں نے حج فرض نبی کریم علیہ السلام کے ساتھ کر لیا تھا، حج نفل بلا اذن والدین جائز نہیں۔ حج فرض اگر والدین لڑکوں کے محتاج ہوں اور کوئی خدمت والا نہیں مل رہا ہے تو لڑکے کو حج فرض ادا کرنا واجب نہیں ہے۔

کعب اجبار کا مقولہ ہے لیس علیہ حساب ولا علی مومن مزہد غلام مال کا مالک نہیں ہے، اسی طرح مومن زاہد قلیل المال ہے اس لئے مال کا حساب کتاب

ان سے متعلق نہیں ہوگا دیگر امور میں ان سے بھی حساب ہوگا۔

ابن عمر کی حدیث من اعترق شریکاً لہ فی عبد فکان لہ مال ینبغ ثمن العبد قوم علیہ قیمتہ العبد فاعطى شرکاءہم حصصہم وعتق علیہ العبد والا فقد عتق منه ما عتق میں شرکان نصیباً شقیص اور بعض میں شقص نصف اور نصیف، ایک طرح سے سب کا مفہوم ایک ہی ہے، حصہ کے معنی میں ہے۔ یہ سب روایتیں کتاب العتق میں گزر چکی ہیں، اسی لئے امام نووی نے اعتراض کیا ہے کہ امام مسلم نے اپنی عادت کے خلاف بلاوجہ اسکو مکرر ذکر کیا ہے۔

عتق میں تجزی | امام صاحب کے نزدیک عتق میں تجزی ہے اور صاحبین کے نزدیک مطلقاً تجزی نہیں ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک

جب معتق دوسروں کے حصص آزاد کرنے پر قادر ہو تو تجزی نہیں ہوتی ہے اور اگر قادر نہ ہو تو تجزی ہوتی ہے۔ امام صاحب کی دلیل اسمعیل بن امیہ عن ابیہ عن جدہ کی روایت مرسلہ میں ان کے دادا کہتے ہیں کہ ان کا ایک غلام تھا انکے دادا نے ادھا آزاد کر دیا تھا، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور صورت حال بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ اپنی آزادی کے حصے میں آزاد رہو اور غلامی کے حصے میں غلام رہو گے، چنانچہ وہ مرتے دم تک اس پر عمل کرتے رہے۔ اسی طرح طبرانی کی ایک روایت ہے کہ سعید بن العاص کا ایک غلام تھا انکی اولاد نے اپنے اپنے حصہ کو آزاد کر دیا صرف ایک نے آزاد نہیں کیا اس نے اپنا حصہ نبی کریم علیہ السلام کو دیدیا، آپ نے اس حصہ کو آزاد کر دیا۔ ابن عمر کی روایت عتق منہ ما عتق یہ روایت بھی تجزی پر دلالت کرتی ہے، صاحبین عتق میں تجزی کے قائل نہیں ان کا استدلال ابو ہریرہ کی حدیث سے ہے من اعترق شقصاً لہ فی عبد فغلاصہ فی مالہ ان کان لہ مال فان لم یکن لہ مال استسعی العبد غیر مشقوق علیہ یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ کل غلام آزاد ہو گیا اور معتق کو شرکاء کے حصہ کے ضمن کی ادائیگی پر مجبور کیا جائیگا اگر اس کے پاس مال ہے۔ اگر اس کے پاس مال نہیں ہے تو غلام کی سعی سے اس کی تلافی کی جائے گی اور غلام کو سعی پر مجبور کیا جائے گا۔ اور ابن عمر کی حدیث سالم عن ابن عمر کی روایت میں صرف

ایک شکل کو بیان کیا ہے کہ آزاد کر نیوالا مالدار ہو تو دوسرے کے حصہ کی قیمت لگائی جائے گی اور غلام آزاد ہو جائے گا فان کان موسرا یقوم علیہ قیمتہ لاوکس ولا شطط ثم یعنق اور دوسری روایت میں ہے عتق منہ ما بقی فی مالہ اذا کان لہ ما یبلغ ثمن العبد اگر معتق تنگ دست ہو تو اس کا کیا حکم ہے۔ سالم عن ابن عمر کی روایت میں موجود نہیں ہے۔ نافع عن ابن عمر کی روایت میں امام مالک کے واسطے سے والا فقد عتق منہ ما عتق ہے۔ اسی طرح عبید اللہ عن نافع کی روایت میں بھی عتق منہ ما عتق ہے اسی طرح ایوب اور یحییٰ بن سعید کی روایت میں عتق منہ ما عتق ہے مگر انہوں نے کہا کہ لاند ری اھوشی فی الحدیث او قالہ نافع من قبلہ اور اسامہ بن زید اسمعیل بن امیہ ابن ابی زید، حماد بن زید، لیث بن سعد ان لوگوں کی روایت میں وان لم یکن لہ مالٌ فقد عتق ما عتق مذکور ہی نہیں ہے۔ ایوب یحییٰ بن سعید ایک زائد بات بیان کر رہے ہیں کہ نافع نے کبھی اس جملہ کو کہا اور کبھی نہیں کہا، اور ان کا غالب گمان ہے کہ نافع اپنے طور سے کہتے تھے اس کی وجہ سے یہ کجرا مدرج ہوگا۔ امام مالک اور عبید اللہ کو حفظ کی بنیاد پر ان لوگوں پر تقدم حاصل ہے مگر ترجیح اس وقت دی جاتی جب ان کے بیان میں اختلاف ہوتا۔ حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں سعید بن عروبہ کی روایت میں سعایہ کا ذکر ہے۔ قتادہ کے شاگردوں میں شعبہ سعایہ کی بات نقل نہیں کرتے ہیں۔ اسی طرح ان کے شاگردوں میں ہشام یہ بھی سعی کی بات نقل نہیں کرتے ہیں اور قتادہ کے شاگردوں میں ہمام یہ جب نقل کرتے ہیں تو قتادہ کا قول نقل کرتے ہیں اس لئے امام احمد نے سعید بن عروبہ کی روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔ یحییٰ بن سعید القطان نے بھی استسعار کی روایت کو ضعیف قرار دیا ہے مگر بخاری و مسلم نے اس اعتراض کی طرف توجہ نہیں دی اسلئے کہ سعید بن ابی عروبہ قتادہ کے خصوصاً شاگردوں میں سے ہیں۔ سعید بن ابی عروبہ نے قتادہ کے واسطے سے بہت سی روایتوں کو نقل کیا ہے، شعبہ اور ہشام اس زیادتی کو نقل کرنے سے سکت ہیں اسلئے ثقہ کی زیادتی معتبر ہوگی اور مزید براں تنہا سعید قتادہ سے ناقل نہیں ہے بلکہ ان کا متابع بھی موجود ہے۔ جریر بن حازم عن قتادہ انکی روایت کو بخاری و مسلم نے نقل کیا ہے اسی طرح ابان نے جنکی روایت

نسائی ابو داؤد میں ہے۔ اسی طرح حجاج بن ارطاة نے نقل کیا ہے۔ اور حجاج بن حجاج اور موسیٰ بن خلف بھی نقل کرتے ہیں۔ سعید بن ابی عروبہ تنہا نقل کرتے تب بھی ثقہ کی زیادتی معتبر ہوتی۔ اور جب اتنے متابع موجود ہیں تو بدرجہ اولیٰ معتبر ہوگی۔ ہمام عن قتادہ کی روایت سے اسکو ضعیف قرار دینا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ محفوظاً نقل کرنیوالے ان کے جیسے ہیں اور تعداد میں زیادہ ہیں۔

قال صاحب التتقیح وقد تكلم جماعة من الائمة في حديث سعيد هذا وضعفوا ذكر الاستسعاء وقالوا الصواب ان ذكر الاستسعاء من رأى قتادة كما رواه همام عنه فجعله من قوله وفي قول هؤلاء الائمة نظراً فان سعيد بن ابی عروبة من الاثبات في قيادة وليس هو بدون همام وقد تابعه جماعة على ذكر الاستسعاء ورفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم وهم جرير بن حازم وابان بن سعيد العطار وحجاج بن حجاج وموسى بن خلف وحجاج بن ارطاة ويحيى بن صبيم الخراساني انتهى۔

قال الحافظ اراد البخاري بهذا الرد على من زعم ان الاستسعاء في هذا الحديث غير محفوظ وان سعيداً تفرد به فاستظهر له برواية جرير موافقته ثم ذكر ثلاثة تابعوهما على ذكرهما اماراوية حجاج بن حجاج فمن رواية احمد بن حفص عن ابيه عن ابراهيم عن حجاج وفيها ذكر السعاية ورواه عن قتادة ايضاً حجاج بن ارطاة اخرج الطحاوي و اماراوية ابان فاخرجهما ابو داؤد والنسائي۔ و اماراوية موسى بن خلف فوصلها الخطيب في كتاب الوصل والفصل وهو الذي رجحه ابن دقيق العيد وجماعة منهم صاحب الصحيح لان سعيداً اعرف بمحدث قتادة لكثرة ملازمته لكثرة اخذها عنه من همام وهشام وشعبة وان كانا احفظ من سعيد لكنهما لم ينفيا ما رواه وانما اقتصروا من الحديث على بعضه وليس المجلس متحداً حتى يتوقف في زيادة سعيد فان ملازمته سعيد لقتادة كانت اكثر منها فسمع منه ما لم يسمع غيره وهذا كله لو انفرد سعيد لم ينفرد۔

عمران بن حصین کی حدیث :- ایک شخص کے پاس کل کائنات چھ غلام تھے۔ اس نے مرض الموت میں ان چھ کو آزاد کر نیکی وصیت کی۔ ضابطہ میں وصیت ثلث مال میں نافذ ہوتی ہے۔ قیاس کا تقاضہ تھا کہ ہر ہر غلام میں ایک تہائی آزاد ہوتا مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چھ غلاموں کو تین جگہ تقسیم کر کے قرعہ اندازی کر کے دو غلام کو آزاد کر دیا، چار غلام کو باقی رکھا اور وصیت کر نیوالے کے بارے میں آپ نے سخت الفاظ ارشاد فرمائے۔ دوسری روایت میں ہے کہ اگر مجھ کو پہلے معکوم ہوتا تو اس کے جنازہ کی نماز نہ پڑھاتا اور مقابر مسلمین میں دفن نہ کراتا نفس نماز اور لوگ ادا کرتے زجر و توبیح کے لئے آپ نماز نہ پڑھاتے۔ اس روایت میں مال نہ ہونے کی صورت میں تجزی ثابت ہوتی ہے۔ صاحبین کے قول کے مطابق ہر ایک کا تہائی آزاد ہو گا اور دو ثلث میں سخی کرے گا، لیکن آپ نے ایسا حکم نہیں دیا جس سے ائمہ ثلاثہ کا استدلال تام ہوا ہے۔ دوسرا مسئلہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قرعہ اندازی بھی فیصلہ کے طریقوں میں ایک طریقہ ہے، ائمہ ثلاثہ قرعہ اندازی کے ذریعہ فیصلہ کو صحیح قرار دیتے ہیں، احناف کے یہاں صحیح نہیں ہے اور عند الاحناف اس مسئلہ میں ہر غلام کا ثلث آزاد ہو گا اور دو ثلث میں سخی کریں۔

احناف کہتے ہیں کہ اگر میت عتق کے علاوہ اور دیگر اموال میں سے ہر مال میں ثلث کی وصیت کرتا تو ہر مال سے ثلث دلایا جاتا، باقی دو ثلث میں وراثت جاری ہوتی یہی سب کا مذہب ہے اسلئے کہ میت کی وصیت کا تقاضہ ہے کہ ثلث میں اسکو نافذ مانا جائے۔ ورنہ کا حق ہے کہ دو ثلث برقرار رکھا جائے جس کیلئے وصیت کیا ہے اس کو ایک ثلث دلایا جائے۔ اس لئے عتق کے سوا میں اور ائمہ بھی قرعہ اندازی سے حصہ کو جمع کر نیکیے قائل نہیں ہیں اس پر قیاس کا تقاضہ ہے کہ عتق میں بھی حصص کو جمع نہ کیا جائے اگر جمع کر کے قرعہ اندازی سے تعیین ہو تو جس کا نام نہیں آئیگا اس کی حق تلفی ہوگی۔ امام طحاوی نے جواب میں کہا کہ پہلے قرعہ اندازی بھی فیصلہ کا ایک طریقہ تھا۔ چنانچہ حضرت علیؓ نے آپ کے زمانہ میں اسکے مطابق ایک فیصلہ بھی کیا ہے۔ ان کے یہاں تین اشخاص نے دعویٰ کیا کہ ایک مشترکہ باندی میں تینوں نے ایک ہی طہر میں جماع کیا اور ہر ایک دعویٰ کرتا تھا کہ لڑکا

میرا ہے حضرت علیؑ نے قرعہ اندازی کے ذریعہ ایک سے لڑکے کا نسب ثابت کیا حضرت کو علم ہوا تو آپ نے تحین فرمائی پھر حضرت علیؑ نے حضرت عمرؓ کے زمانہ میں اسکے خلاف فیصلہ دیا۔ ایک مقدمہ پیش ہوا جس میں دو مرد نے ایک مشترکہ باندی سے جماع کیا اور لڑکے کا دعویٰ کیا، حضرت علیؑ نے لڑکا دونوں کا مشترک قرار دیا قرعہ اندازی سے ایک کو متعین نہیں کیا یہ دلیل نسخہ ہے قرعہ اندازی میں مخاطرہ پایا جاتا ہے مخاطرہ کی مختلف صورتیں تھیں اسلام نے تدریجاً مخاطرہ کو ممنوع قرار دیا ہے اس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ واقعہ ابتداء اسلام کا ہے۔

امام طحاوی نے فرمایا کہ اب قرعہ اندازی صرف ایک شکل میں باقی ہے کہ دو برابر درجے کے حقدار ہوں اور قاضی کو اختیار ہو جس کو چاہے مقدم کرے جنکو چاہے مؤخر کرے اس میں قرعہ اندازی کو استعمال کرے تاکہ لوگوں کو کسی طرف قاضی کے میلان کا گمان نہ ہو اگر قرعہ اندازی سے کسی حق کا اثبات یا البطلان ہے تو جائز نہیں ہے۔

بَابُ بَيْعِ الْمَدْبُورِ

تدبیر کے معنی | اپنے غلام یا باندی کی آزادی کو اپنے مرنے پر معلق کرنا۔
تدبیر کی دو قسم ہے (۱) تدبیر مطلق (۲) تدبیر مقید۔ کسی خاص بیماری یا خاص وقت تک مرنے پر معلق کیا ہو۔ مدبر مقید میں اتفاق ہے کہ مولیٰ اس میں تصرف کر سکتا ہے۔ مدبر مطلق میں اختلاف ہے (۱) امام شافعی و احمد کے یہاں مدبر مطلق و مقید کا حکم یکساں ہے۔ اور دیگر چیزوں کی وصیت پر اس کو قیاس کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مولیٰ رجوع کر سکتا ہے اور بیع کر سکتا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے یہاں مولیٰ اس میں تصرف نہیں کر سکتا ہے اور اس کی بیع صحیح نہیں ہے۔ امام مالک کے یہاں تفصیل ہے۔ اگر مولیٰ حاجت مند ہے جیسا کہ اس حدیث میں ہے لَمْ يَكُنْ لَهٗ مَالٌ، اور دوسری روایت میں فاحتاج، اور نسانی کی روایت میں وکان محتاجاً وکان علیہ دین۔ اس صورت میں اس کا تصرف نافذ نہ ہوا بلکہ وہ مجبور التصرف ہے جس کی وجہ سے اس کا مدبر بنانا صحیح نہ ہوگا اور ایسے

مدبر کو فروخت کرنا صحیح ہے۔ یہی ایک روایت امام احمد کی ہے۔ احناف حدیث جابر کا جواب دیتے ہیں کہ ہو سکتا ہے وہ مدبر مقید ہو مگر یہ تو مناظرانہ جواب ہے کہ إذا جاء الاحتمال بطلان الاستدلال۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ابن عمر کی روایت "ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المدبر لا يباع ولا يوهب وهو من الثلث رواه الدارقطني وقال لم يسند غير عبدة بن حسان وهو ضعيف انما هو عن ابن عمر موقوفاً" لیکن یہ روایت ایک دوسری سند سے بھی مروی ہے علی بن نلیان عن عبدة بن نافع عن ابن عمر موقوفاً المدبر من الثلث۔ اسی طرح ابو قتادہ سے مرسل منقول ہے اور حضرت علی سے موقوفاً مروی ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مدبر کی بیع صحیح نہیں ہے اور حضرت جابر کی حدیث میں بیع سے مراد اجارہ ہے۔ اہل مدینہ کے عرف میں اجارہ پر دینے کو بیع سے تعبیر کرتے تھے، ابو جعفر سے مرسل مروی ہے "بأجر رسول الله صلى الله عليه وسلم خدمة المدبرين" اور یہ مرسل صحیح ہے۔ ایک دوسری روایت میں ہے کہ عطار و طاؤس اس حدیث کو ذکر کرتے تھے اور بیع پر استدلال کرتے تھے تو ابو جعفر نے کہا کہ شہادت الحدیث عن جابر انما اذن في بيع خدمة العبد۔ اور محمد بن طریف کے واسطے سے حضرت جابر سے منقول ہے کہ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا بأس ببيع خدمة المدبر اذا احتاج۔ ان تمام روایتوں سے تو معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے مدبر کو مالک کی زندگی ہی میں فروخت کر دیا تھا لیکن ترمذی کی روایت میں ہے کہ ان رجلا من الانصار دبتر غلاماً مات فمات ولم يترك الاغيرة فباعه النبي صلى الله عليه وسلم۔ مات کی ضمیر غلام مدبر کی طرف نہیں لوٹتی ہے بلکہ رجل انصاری کی طرف لوٹتی ہے۔ یہی نے کہا کہ اصل عبارت تھی دبتر غلاماً مات ان حدث به حدث فمات ای فمات من ذلك الحدث تب تو یہ وصیت سے متعلق مسئلہ ہو جائے گا اور مدبر کی بیع سے متعلق نہ ہوگی۔ جس انصاری نے مدبر بنا لیا تھا اسکی کنیت ابو مذکور ہے (نسائی و ابو داؤد) غلام کا نام یعقوب تھا جس کا عبداللہ بن زبیر کی خلافت کے پہلے سال انتقال ہوا۔ مات عام اول فی امارۃ بن الزبیر رضی اللہ عنہ۔ اول کو منصرف اور غیر منصرف دونوں پڑھنا صحیح ہے۔ اول کا استعمال کبھی تو ابتداء رشی کے معنی میں ہوتا ہے۔

اس وقت منصرف ہوگا۔ اور کبھی سابق کے معنی میں ہوتا ہے اس وقت بھی منصرف ہوگا اور کبھی اسبق کے معنی میں ہوتا ہے جو اسم تفضیل ہے، تو اس کے بعد میں من تفضیلیہ ہوتا ہے یا اس سے پہلے موصوف ہوتا ہے جیسے عام اول، اس وقت غیر منصرف ہوگا اور کبھی ظرف کے طور سے استعمال ہوتا ہے تو قبل کے معنی میں ہوگا۔ مضاف الیہ محذوف منوی ہوگا تو ضمہ بر مبنی ہوگا۔

باب القسامۃ

قسامۃ :- زیادہ تر لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ یہ اقسام باب افعال کا مصدر ہے المعنی میں القسامۃ مصدر اقسام قسا و قسامۃ حلف حلفا۔ و فی نیل الاوطار القسامۃ بفتح القاف و تخفیف السین المهملة وہی مصدر اقسام۔ اور بعض لوگ اس کو قسم لقیم کا مصدر بتاتے ہیں پھر ابل لغت قسامۃ کا اطلاق قسم کھانیا والے پر کرتے ہیں مصدر اسم فاعل کے معنی میں جیسے زید عدل، اور فقہاء کے یہاں نفس قسم پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ مصدر اسم مصدر کے معنی میں حکمی امام الحرمین ان القسامۃ عند الفقہاء اسم للایمان وعند اهل اللغة اسم للحالفین (نیل) بدائع میں قسامۃ کی اصطلاحی تعریف ہے: الیمین باللہ بسبب مخصوص و وعدہ مخصوص علی شیء مخصوص جمہور علماء کے یہاں قسامۃ کا اعتبار ہے، پھر تفصیل میں اختلاف ہے اور بعض علماء نے قسامۃ کا اعتبار ہی نہیں کیا ہے اور کہا ہے کہ اس سے کسی طرح کا حکم ثابت نہیں ہو سکتا ہے۔ اما وجوب الحکم بہا فقال بہ جمہور فقہاء الامصار و قالت طائفۃ لا یجوز الحکم بہا (بدایۃ المجتہد) اس لئے کہ قسامۃ سے حکم ثابت کرنا شریعت کے اصول مقررہ کے خلاف ہے، جس چیز کا آدمی کو حتمی طور پر علم ہو یا اس کا مشاہدہ کیا ہو اس پر قسم کھانا ہے، یہاں پر اولیاء مقتول جس چیز کو جانتے نہیں ہیں جس کا مشاہدہ نہیں کیا ہے اس پر قسم کھا رہے ہیں اور حدیث البینۃ علی اللدی و الیمین علی من انکر کے بھی خلاف ہے کہ مدعی سے قسم لی جائے پھر ایمان قسم سے کہیں پر قصاص و خون بہا ثابت نہیں ہے، آنحضرت نے قسامۃ پر کوئی حکم نہیں لگایا آپ نے لطیف پیرائے میں انصار کو بتلایا کہ اس طرح کے دعوے پر کوئی حکم نہیں

لگایا جاسکتا ہے جس کی وجہ سے آپ نے اٹھارہ خیموں کو خیموں میں لے کر آیا۔ تو انہوں نے کہا کہ کیف نخلت و لم نشاہد۔ اگر قسامتہ کا یہی حکم ہوتا تو آپ انکو بتلاتے کہ قسامتہ کا یہی طریقہ ہے مگر یہ اعتراض زیادہ تر ائمہ ثلاثہ کے قول پر وارد ہوگا۔ احناف قسامتہ کا عدہ کے موافق اولیائے مقتول کے بجائے مدعی علیہم سے قسم لینے کے قائل ہیں اور قصاص کے قائل نہیں ہیں بلکہ دیت کے قائل ہیں کہ بسا اوقات قتل پوشیدہ مقامات پر ہوتا ہے کہ وہاں پر شہادت کا قائم کرنا دشوار ہے۔ اگر ایسے قتل کی تحقیق نہ کی جائے اور باز پرس نہ کی جائے تو لوگ بھری ہو جائیں گے اور فساد عام ہو جائیگا۔ مسلمانوں کو باہم مجرمین کو پکڑوانے میں تعاون کرنا ضروری ہے، عام طور سے لوگوں کو قاتل معلوم ہوتا ہے مگر کبھی تو اس لئے شہادت نہیں دیتے کہ ہم کو کسی نے اس کے لئے بلایا نہیں ہے کبھی معاملے میں نہ پڑنے میں اپنی عافیت سمجھتے ہیں کبھی مجرمین اور ان کے رفقاء کا ڈر اور خوف ہوتا ہے یہ زبردستی قسم لینا لوگوں کو مجبور کرنا ہے کہ اگر انکو قاتل کا علم ہو تو بتلائیں پھر جہاں پر قتل ہوا وہاں کے لوگوں کی ذمہ داری تھی کہ مقتول کی مدد کرتے اور اس کو بچاتے اسلئے ان کو قسم کھانے پر مجبور کیا جاتا ہے پھر ان سے دیت دلوائی جاتی ہے تاکہ اور دوسرے لوگوں کو عبرت ہو۔

سَبَبٌ وَجُوبُ الْقَسَامَةِ | هُوَ الْمُتَقَصِّرُ فِي النَّصْرَةِ وَحِفْظِ الْمَوْضِعِ الَّذِي وَجَدَ الْقَتِيلَ مِنْهُ وَجِبَ عَلَيْهِ النَّصْرَةُ وَالْحِفْظُ لِأَنَّهُ

اذا وجب عليه الحفظ فلم يحفظ مع القدرة على الحفظ صار مقصرا ابتداء الحفظ (بالع) قسامتہ کے واجب ہونے کی متعدد شرطیں ہیں :- مقتول کا ایسی جگہ ملنا جو کسی کی ملکیت میں یا قبضہ میں ہو اور مقتول پر آثار قتل موجود ہوں یعنی زخم یا مار کا نشان یا گلا دبانے کا اسی طرح متعین طور سے قاتل معلوم نہ ہو۔ شرائط وجوب قسامتہ بیان کرتے ہوئے صاحب بدائع لکھتے ہیں: منها ان يكون الموجود قتيلاً وهو ان يكون به اثر القتل من جراحة او اثر ضرب او خنق ومنها ان لا يعلم قاتله ومنها الدعوى من اولياء المقتول ومنها انكار المدعى عليه ومنها المطالبة بالقسامته ومنها ان يكون الموضع الذي وجد فيه القتل ملكاً لاحد او في يد - قسامتہ کے شرائط کی یہ تفصیل احناف کے یہاں ہے، ائمہ ثلاثہ کے یہاں مدعی علیہ کا

متعین ہونا ضروری ہے چاہے وہ ایک شخص ہو۔ یا کئی اشخاص ہوں، اگر مدعی علیہ غیر معین ہو تو دعویٰ مسموع نہیں ہوگا لاسمیع الدعوی علی غیر المعین فلو كانت الدعوی علی اهل مدينة او محلة او واحد غیر معین او جماعة بغیر اعیانہم لم تسمع الدعوی وبهذا قال الشافعی وقال اصحاب الرأی تسمع (المغنی) ان لا یعلم القاتل عند ابي حنیفة فان علم فلا قسامة اما عند مالک رحمہ اللہ والشافعی واحمد فیشرط للقسامة تعین القاتل فاذا لم یعین فلا قسامة (التشریح الجنائی)

دوسری شرط یہ ہے کہ وہاں پر لوٹ ہو اور لوٹ کی تفصیل میں اختلاف ہے۔ اجمالی طور سے بیان کیا جاسکتا ہے کہ لوٹ اس چیز کو کہتے ہیں جس سے مدعی کے دعویٰ کی صداقت کا غلبہ ظن پیدا ہو۔ اسی طرح کوئی قرینہ ہو جس سے غلبہ ظن پیدا ہو، مثلاً مقتول کی لاش کا ایسے لوگوں کے درمیان ملنا جس سے پہلے عداوت ہو، لوگوں میں ان لوگوں کے قتل کرنیکی شہرت ہو، مدعی علیہ کا عالم نزع میں بیان کہ فلاں نے قتل کیا ہے۔ (ہذا عند مالک) اللوث ما یغلب علی الظن صدق المدعی وذلك من وجوب احدها العداوة والثانی ان یتفرق جماعة عن قتل الثالث ان یوجد قتیل لا یوجد بقربہ الا رجل معہ سیف او سگین ملطخ بالدم ولا یوجد غیرہ (المغنی) اسی طرح کی چیزیں لوٹ ہیں اس میں سے کچھ چیزوں کے لوٹ ہونے میں ائمہ ثلاثہ کا اختلاف ہے۔ اس تفصیل سے معکوم ہوا کہ ائمہ ثلاثہ کے یہاں قاتل معکوم ہو اور بینہ یا اقرار ہو تو قصاص کا حکم ضابطہ کے مطابق ہوگا، اگر بینہ یا اقرار نہیں ہے اور مقتول و قاتل کے درمیان لوٹ ہو تو قسامة ہوگی ورنہ نہیں گویا ان حضرات کے یہاں قسامة قصاص کے اثبات کا اصل کے خلاف ایک طریقہ ہے۔

قسامة سے کیا چیز لازم ہوگی؟ قتل شبہ عمد اور قتل خطار میں ائمہ اربعہ کے اتفاق ہے کہ دیت واجب ہوگی۔ قتل عمد میں امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے یہاں دیت واجب ہوگی اور امام مالک و احمد کے یہاں قصاص واجب ہوگا اور امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے۔

کیفیت قسامتہ

ابوصنیفہ کے یہاں مثل اور دعاوی کے مدعی علیہم سے قسم لی جائیگی اور مدعی علیہم میں سے پچاس آدمیوں کا انتخاب کر کے ان سے قسم لی جائے گی کہ وہ قسم کھا کر کہیں کہ نہ تم نے قتل کیا اور نہ قاتل کو جانتے ہیں۔ اگر مدعی علیہم کی تعداد کم ہوگی تو ان سے مکرر قسم لی جائے گی تاکہ پچاس کا عدد پورا ہو جائے اور پھر قتلِ عمد میں ان پر اور سلبہ اور خطا میں ان کے عاقلہ پر دیت لازم کر دی جائے گی۔

حلف خمسون رجلاً منهم یعتارہم الولی باللہ ما قتلناہ و ما علمناہ قاتلاً بان یحلف کل منہم باللہ ما قتلت و لا علمت لہ قاتلاً وان لم یتم العدد کرم الحلف علیہم لیتم خمسين یمیناً ثم قضی علی اہلہا بالدیۃ ان وقعت الدعوی بقتل عمد وان وقعت الدعوی بخطا فیقضی بالدیۃ علی عواقلہم (در مختار ص ۳۲۲) امام مالک و شافعی و احمد کے یہاں اولیاء مقتول پچاس قسم کھا لینگے اگر اولیاء مقتول قسم کھا لیں گے تو امام مالک اور امام احمد کے یہاں قتلِ عمد میں قصاص ہو گا اور امام شافعی کے یہاں دیت واجب ہوگی۔ اگر قاتل خطا کا دعوی ہے تو عدا کی جگہ خطا کہیں گے اور دیت واجب ہوگی۔

اگر اولیاء مقتول حتمی قسم کھانے سے انکار کریں تو مدعی علیہ سے پچاس قسم لی جائے اسی حتم و قطع کے ساتھ کہ وَاللّٰہِ مَا قَتَلْتَهُ و لا شَارَکَ تَہِ فِی قَتْلِہِ و لا فَعَلْتَ سَبَابَ مَاتَ مِنْہِ و لا کَانَ سَبَبًا فِی مَوْتِہِ و لا مَعِیْنَا عَلٰی مَوْتِہِ جب مدعی علیہم قسم کھا لیں تو بری ہو جائیں گے۔ فان لم یحلف المدعون حلف المدعی علیہ خمسين یمیناً و برئ ہذا ظاہر المذہب و اللیث و الشافعی و مالک (المغنی) اگر مدعی علیہم قسم کھانے سے انکار کریں تو دیت واجب ہوگی۔

اور امام احمد کی ایک روایت کے مطابق اسکو قید کیا جائے گا یہاں تک کہ قسم کھا لیں عن احمد فی روایۃ اخری انہم یجبسون حتی یحلفوا و فی روایۃ لم یجبسوا حتی یحلفوا روی عنہ حرب بن اسمعیل ان الدیۃ تجب علیہم و ہذا هو الصحیح (المغنی)

اور امام شافعی کے یہاں مدعی علیہم کے انکار کے بعد پھر قسم کو مدعی پر لوٹایا جائیگا اگر قسم کھا لیں تو دیت واجب ہوگی ورنہ مقدمہ خارج ہو جائے گا و قال اصحاب

الشافعی اذا نکل المدعی علیہم ردت الایمان علی المدعین فان حلفوا
استحقوا وان نکلوا فلا شیء لہم (المغنی)

مدعی سے قسم کی ابتداء پر ائمہ ثلاثہ کی دلیل :- حدیث سہیل بن ابی حمزہ ورافع
بن خدیج فقال لہم اتخلفون خمسين یمینا فتستحقون صاحبکم اوقاتکم
دوسری سند میں یقسم خمسون منکم علی رجل منهم فیدفع برمتہ اور بشیر
بن یسار کی روایت وهو یحدث عن من ادرك من اصحاب رسول الله
صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال تخلفون خمسين یمینا وتستحقون قاتلکم اوقا
صاحبکم اور سہیل بن ابی حمزہ عن رجال من کبار قومہ کی حدیث اتخلفون وتستحقون
دم صاحبکم ان تمام روایتوں میں مدعی سے قسم کھانے کو کہا جا رہا ہے اور ان
کے قسم نہ کھانے کی صورت میں یہود جو مدعی علیہم ہیں انکی قسم کا تذکرہ ہے۔

امام ابو حنیفہ کا استدلال :- یہ حدیث مضطرب ہے۔ امام بخاری نے سعید بن عبید
عن بشیر بن یسار عن سہیل بن ابی حمزہ کی روایت نقل کیا ہے اس میں ہے فقال
لہم قاتون بالبینۃ علی من قتله قالوا مالنا ببینۃ قال یخلفون قالوا لانرضی
بایمان الیہود اور رافع بن خدیج کی روایت ابو داؤد میں لکم شہدان یشہدان
علی قتل صاحبکم قالوا یا رسول اللہ لم یکن شمر واما ہم یہود وقد یجترون
علی اعظم من ہذا قال فاختاروا منہم خمسين فاستخفوم فابوا۔ ابو سلمہ اور سلیمان
بن یسار عن رجال من الانصار ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال للیہود وابدأ
بہم یخلف منکم خمسون رجلاً فابوا فقال للانصار استحقوا فقال یخلف

علی الغیب (ابو داؤد)

عبدالرحمن بن مجید کہتے ہیں حدیث جس میں آپ نے اولیاء مقتول سے قسم کھلا کر دم
قاتل کے حقدار ہونے کی بات کہی یہ سہیل کا وہم ہے۔ عن عبدالرحمن بن مجید
قال ان سہلاً واللہ اہم الحدیث ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کتب الی الیہود انہ قد وجد بین اظہر کم قتیل فدواہ فکتبوا یخلفون
باللہ خمسين یمینا ما قتلناہ وما علمنا قاتلا اخرجہ ابو داؤد ایک ہی قصہ
ہے اس کے نقل کرنیوالے کس قدر مختلف ہیں۔ اس سے کم اختلاف سے حدیث

مضطرب ہو جاتی ہے اس لئے ان احادیث سے کسی کا استدلال کرنا صحیح نہیں ہے اور اگر اضطراب کم کرنا ہے تو کہا جاسکتا ہے کہ انصار نے آکر جب قصہ بیان کیا آپ نے انصار سے بینہ کا مطالبہ کیا جیسا کہ روایتوں میں آنا ہوا ہے۔ جب انھوں نے کہا ہمارے پاس بینہ نہیں ہے آپ نے یہود کو خط لکھا تو پچاس لوگ قسم کھانے کو تیار ہو گئے اور انھوں نے خط میں اس کا تذکرہ بھی کیا مگر اس قسم کا اعتبار نہیں اسلئے کہ قسم حالت میں آکر کھانا ہوتی ہے انصار اس قسم پر راضی نہیں ہوتے اب آپ نے انصار سے کہا تم لوگ کس بنیاد پر اپنا حق ثابت کرو گے۔ تحلفون وتستحقون سے پہلے بعض روایتوں میں ہمزہ استفہام آیا ہوا ہے، تحلفون اور یہ ہمزہ انکار کیلئے ہے کہ تمہارا حق ان سے قسم کھلانا ہے، جب تم اس پر راضی نہیں ہو تو کیا تم قسم کھا کر اپنا حق وصول کرنا چاہتے ہو، امام طحاوی شرح معانی الآثار میں لکھتے ہیں: قول صلے اللہ علیہ وسلم للانصار تحلفون وتستحقون انما کان علی النکیر منہ علیہم کانہ قال ادعون وتاخذون وذلک ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم قال لہم فتبرأکم یہود بنمیین یمینا فقالوا کیف نقبل ایمان قوم کفار فقال لہم رسول اللہ تحلفون وتستحقون ای ان الیہود وان کانوا کفارا فلیس علیہم فیما تدعون علیہم غیر ایمانہم وکمالا یقبل منکم وان کنتم مسلمین ایمانکم فتستحقون بہا کذلک لا یجب علی الیہود بدعواکم غیر ایمانہم۔

نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے دورِ خلافت میں مدعی علیہم سے قسم لیا اور پھر ان پر دیت واجب کی، اور نیز آنحضرت نے زمانہ جاہلیت میں جو قسامتہ کا طریقہ تھا اسکو باقی رکھا ابو سلمہ و سلیمان ابن یسار عن رجل بن اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقر القسامۃ علی ما کانت علیہ فی الجاہلیۃ۔ اور طحاوی و بیہقی میں اتنا اضافہ ہے "وقتی بہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بن اناس فی قلیل ادعوه علی الیہود" اور زمانہ جاہلیت میں مدعی علیہم سے قسم لی جاتی تھی اور مدعی علیہم سے قسم لینا عام ضابطہ کے مطابق بھی ہے، چنانچہ بخاری کا بھی میلان اسی طرف ہے انھوں نے شاہد اک اوبینۃ، البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر وغیرہ سے استدلال کیا ہے۔

الذخیر تطبیق دینا ہو تو جیسا ہم نے ذکر کیا ہے تطبیق دو ورنہ اضطراب کی بنا پر یہ متروک ہو کر اصل ضابطہ کی طرف رجوع کرنا ہوگا اور اصل کے مطابق فیصلہ کرنا ہوگا اس کی تائید حضرت عمرؓ کے فیصلہ سے ہوتی ہے۔

قسامتہ سے امام مالک اور امام احمد کے یہاں قتل عمد میں قصاص واجب ہوتا ہے انکی دلیل تستحقون قاتلکم او صاحبکم، ایک روایت میں دم صاحبکم او قاتلکم اور فید فم برمتہ ہے۔

امام ابو حنیفہ، امام شافعی رحمہما اللہ دیت کے قائل ہیں۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ آپ نے یہود کو خط لکھا تو دیت دینے کی بات لکھی، قصاص کے بارے میں آپ نے نہیں لکھا ابو قتلابہ نے عمر بن عبدالعزیز کی مجلس میں تقریر کرتے ہوئے کہا کہ پچاس آدمی کسی شخص کے زنا کر نیکی قسم کھائیں اور اس کو زنا کرتے ہوئے دیکھا نہیں، کیا آپ اس کو رجم کریں گے، پچاس آدمی قسم کھا کر بیان دیں کہ فلاں نے چوری کی اور انہوں نے دیکھا نہیں کیا اس کا ہاتھ کاٹا جائیگا؟ اسی طرح یہاں پر قتل کر نیکا مکملہ ہے۔ آنحضرتؐ نے صرف تین صورت میں قتل کر نیکا حکم دیا ہے رجل قتل بجریرۃ نفسہ، قتل و جمل زنی بعد احصان و رجل حارب اللہ و رسوله۔ بخاری نے نقل کیا ہے کہ حضرت معاویہؓ نے قصاص نہیں لیا۔ عمر بن عبدالعزیز نے قصاص نہ لینے کا حکم دیا۔ عمر بن الخطاب کا عمل پہلے ذکر کیا جا چکا ہے اور ان حضرات کے استدلال کا جواب پہلے دیا جا چکا ہے کہ ہمزہ انکار کا ہے۔ دم صاحبکم میں صاحب سے مراد مقتول ہے اور استحقاق دم سے مراد دیت ہے اس لئے کہ اول حدیث میں دیت ہی کا تذکرہ ہے جیسا کہ امام محمدؒ مؤطا میں فرماتے ہیں دم صاحبکم سے مراد دیت ہے قصاص نہیں ہے اس لئے کہ اول حدیث میں آپ نے یہود کو دیت دینے کو لکھا تھا تستحقون دم صاحبکم یعنی بالذات کیس بالقود و ما یدل علی ذلک انه انما اراد الدیۃ لا القود قولہ فی اول الحدیث اما ان تد و صاحبکم و اما ان توذنوا بحرب فہذا یدل علی آخر الحدیث لان الدم قد یستحق بالدیۃ کما یستحق بالقود قال المحشی لان الدم کما یطلق علی استحقاق الدم فی القصاص کذا لک یطلق علی استحقاق الدیۃ و صدر الحدیث دل علی تعین المراد

ثم قال محمد لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقل لهم متخفون وتستحقون دم من ادعتهم فيكون هذا على القود وانما قال لهم متخفون وتستحقون دم صاحبكم فانما عني به تستحقون دم صاحبكم بالدية رعي في المراد بدم صاحبكم المقتول لا القاتل لان الخطاب للانصار وقال محمد قد قال عمر بن الخطاب القسامة توجب العقل ولا تشيط الدم فوداه رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبله عقله من عنده فوداه من ابل الصدقة -

آپ نے یہود کو لکھا کہ دیت دو ادھر انصار انکی قسم پر راضی نہیں ہوتے تو ضابطہ میں کوئی چیز واجب نہیں ہوتی لیکن آپ نے تالیف قلب کے طور پر اپنے پاس سے دیت دی اور ممکن ہے کہ یہود نے بھی نصف دیت بھیج دی ہو جیسا کہ بعض روایات میں مذکور ہے من ابل الصدقة سے دینے کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے اسکو خریدنا پھر دیا۔ یا صدقہ سے مراد صدقہ اصطلاحی نہیں ہے بلکہ بیت المال سے تالیف قلب کے طور پر دیا جس پر مجازاً صدقہ کا اطلاق کر دیا گیا۔ صدقہ اصطلاحی کے مصارف متعین ہیں۔ غیر مصرف میں صرف کرنا جائز نہیں ہے اسلئے یہ تاویل کی گئی ہے۔

فأذنا بحرب سے امام طحاوی نے استدلال کیا ہے کہ یہ واقعہ فتح خیبر سے پہلے کا ہے لایقال هذا الا لمن كان في امان وعهد في داره صلح بين اهلها وبين المسلمين -

کبر الکبر فی السن - الکبر فی السن یرید فعل مخدوف کا مفعول ہے معناه یرید الکبر فی السن الکبر منسوب باضمار یرید (نودی) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کبر ہے اور الکبر فی السن راوی کی تفسیر الکبر العقب کے وزن پر - الکبر الکبر کی جمع بضم الکاف وفتح الباء اور کبر معنی میں عظم کے ہو تو کبر الکبر انخضو کا مقولہ ہو گا فی السن راوی کی تفسیر ہوگی فوجد فی شربة مقتولا قد قتل وطرح فی عین او فقیر - شربة بفتح الشین والراء المهملة هو حوض یکون فی اصل النخلة فقیر هنا البئر القرية القعر الواسعة الفم وقيل هو الحفيرة التي تكون حول النخل -

درخت کے چاروں طرف حوض بناتے ہیں جسکو تخالا کہا جاتا ہے وہ ادنچا سمیا اسکو عین سے فقیر سے تعبیر کر دیا ہے فریضہ سے مراد اونٹ جو دیت میں دیئے گئے

النوق المفروض في الدية رمة بضم الراء الحبل المراد هنا الحبل الذي يربط في رقبة القاتل۔

باب حكم المكاربين والمرتدين

شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ انبیاء جن مقاصد کیلئے بھیجے گئے انہیں سب بڑا مقصد لوگوں سے باہمی ظلم و زیادتی کو دور کرنا ہے کیونکہ ان کا باہم ایک دوسرے پر ظلم کرنا انکی حالت خراب کرتا ہے اور تنگی پیدا کرتا ہے جو محتاج بیان نہیں۔

مظالم تین قسم کے ہیں۔ ۱، جان پر تعدی کرنا (۲، اعضا پر تعدی کرنا) ۳، لوگوں کے مال پر تعدی کرنا۔ حکمت الہی کا تقاضہ ہے کہ ان اقسام میں سے ہر قسم کو ایسی سخت سزاؤں کے ذریعہ روکا جائے کہ لوگ دوبارہ اس کے ارتکاب سے باز رہیں چونکہ تمام مظالم ایک درجہ کے نہیں ہیں اسلئے ہر ظلم کی الگ الگ سزا مقرر کی گئی ہے۔ جن معاصی میں اللہ تعالیٰ نے حد مقرر فرمائی ہے وہ ایسے معاصی ہیں جس میں طرح طرح کے مفسد ہیں جن سے زمین میں فساد برپا ہوتا ہے مسلمانوں کا سکون و اطمینان ختم ہوتا ہے اور وہ ایسے معاصی ہوتے ہیں کہ ان کیلئے انسانوں کے دلوں میں داعیہ پیدا ہوتا ہے اور جوش مارتا رہتا ہے اور پھر جب وہ دل میں پیوست ہو جاتا ہے تو اتنی عادت بن جاتی ہے اور لوگ اس سے باز نہیں آتے اور ان معاصی سے ضرر عظیم پیدا ہوتا ہے۔ عام طور سے مظلوم اس کے دفاع کی طاقت نہیں رکھتا ہے جس کی وجہ سے ایسے گناہوں میں عذاب آخرت سے ڈرانا کافی ہوتا ہے بلکہ اس قسم کے معاصی پر حد درجہ ملامت اور تکلیف کا پہنچانا ضروری ہے تاکہ ہر وقت وہ لوگوں کے آنکھوں کے سامنے رہے اور لوگ گناہوں کے ارتکاب سے باز رہیں۔ انہیں گناہوں میں زنا ہے کیونکہ شہوت اور عورتوں کے جمال میں رغبت کی وجہ سے زنا کا جوش پیدا ہوتا ہے۔ ادھر زنا میں عورتوں کے خاندان والوں کیلئے حد درجہ عار لاحق ہوتا ہے۔ ایک عورت پر کئی آدمیوں کے جمع ہونے سے انسانی فطرت میں تبدیلی آجاتی ہے اور اس کے سبب سے لوگوں کے درمیان

لڑائی کشت و خون کا اکثر احتمال رہتا ہے۔ پھر زنا اکثر زانی و زانیہ کی رضامندی سے ہوتا ہے اور تنہائی میں اس طرح ہوتا ہے کہ اس پر کچھ لوگ ہی واقف ہوتے ہیں اس پر سخت سزا مقرر نہ کی جائے تو روک ٹوک حاصل نہ ہوگی۔ اسی طرح چوری بھی ہے، انسان بسا اوقات کمانے کا بہتر ذریعہ نہیں پاتا ہے تو چوری کی طرف مائل ہو جاتا ہے اور اس کا چسکا پڑ جاتا ہے اور وہ چوری خفیہ طور سے ہوتی ہے کہ لوگ نہ دیکھ سکیں، انھیں میں سے ڈاکہ زنی بھی ہے کہ اس میں مظلوم اپنی جان و مال کی مدافعت نہیں کر پاتا ہے اس لئے ایسے افعال کی جزا و سزا زیادہ مقرر کرنا ضروری ہے۔

ڈاکہ زنی | ان لوگوں میں کچھ لوگ ایسے ہوتے ہیں جن میں درندگی کی صفت غالب ہوتی ہے ان لوگوں میں سخت جرات اور قتل و قمار کا مادہ ہوتا ہے۔ وہ قتل کرنے اور لوٹنے میں کچھ پرواہ نہیں کرتے اس کا فساد چوری کے فساد سے بدرجہا بڑھتا ہے کیونکہ لوگ چوروں سے مال محفوظ رکھ سکتے ہیں مگر ان سے نہیں بچ سکتے اور حکام اس جگہ بسہولت مدد نہیں کر سکتے نیز رہزنی ہر شخص نہیں کر سکتا ہے بلکہ رہزنی کیلئے ضروری ہے کہ وہ دلیر ہو قوی الجتہ ہو ان میں باہم اتحاد و اتفاق ہو۔

حضرت انسؓ کی حدیث | قبیلہ عکل و عرینہ کے لوگ بظاہر مسلمان ہو کر مدینہ

آئے، کسی روایت میں ان ناساً من عدینۃ اور کسی میں کے انو امن عکل کسی روایت میں من عکل و عدینۃ کسی میں ہے ثمانیۃ نفر من عکل طبری اور ابو عوانہ کی روایت میں تفصیل ہے۔ عرینہ کے چار اور عکل کے تین آدمی۔ اب جس روایت میں آٹھ ہے تو آٹھواں ان ہی میں سے کسی ایک کا تابع تھا۔

فاجتو وھا بولا جاتا ہے اجتویت البلد، جب وہاں قیام سے ضرر ہو جسکی وجہ سے قیام ناپسند ہو۔ ایک دوسری روایت میں ہے۔ استوخموا: اب وہاں کا ناموافق ہونا۔ مدینہ کی اب وہاں بتدار میں ٹھیک نہیں تھی جسکی وجہ سے مہاجرین بھی جب آئے تھے تو ملیے یا اوزنخار میں مبتلا ہو گئے تھے۔ جب عکل و عرینہ کے لوگ آئے تو بے پتے بھوکے پیاسے تھے پھر ان کا پیٹ پھول گیا تھا جسکو موم اور برسام

کہا جاتا ہے۔ ان لوگوں نے اپنے مرض کا سبب مدینہ کی آب و ہوا کو سمجھا اور اس کا تذکرہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا کہ اگر آپ ہم کو جہاں اونٹ چرتے ہیں وہاں جانیکی اجازت دیدیتے؟ آپ نے اجازت دیدی اور فرمایا ان شئتم ان تخرجوا الی ابل الصدقة وہاں پر جا کر اونٹ کے دودھ و پشاب کو استعمال کرو۔ یہاں ابل الصدقہ ہے اور کہیں پر ابل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ ممکن ہے ان کے ساتھ آپ کے ذاتی اونٹ بھی رہے ہوں اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپ زکوٰۃ کے اونٹوں کے متولی تھے اس بنا پر اس کی نسبت اپنی طرف کر دی ہو۔ وہ لوگ وہاں گئے دودھ اور پشاب کو پیا اچھے ہو گئے پھر انکی نیت بدل گئی اسلام سے پھر گئے، چرداہوں پر حملہ کیا اور قتل کیا اور اونٹوں کو بھگا کر لے گئے شہ مالوا علی الرعاء فقتلوم۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کئی چرداہوں کو قتل کیا ہے مگر ابل سیر کہتے ہیں کہ ایک ہی چرداہے کو قتل کیا تھا جن کا نام یسار تھا ان کے ہاتھ پیر کاٹ دیئے تھے، زبان و آنکھ میں کانٹا گھسا دیا تھا اور اسی میں انکا انتقال ہو گیا۔ آپ کو جب اس کی اطلاع ملی تو ایک فوجی دستہ روانہ کیا یہ سر یہ گرز بن جابر فہری کے نام سے مشہور ہے۔ جس میں بیٹش گھوڑ سوار تھے ان ہی میں حضرت سلمہ بن الاکوع تھے ان حضرات نے ان سب کو گرفتار کیا اور مدینہ لے آئے، آپ نے بھی ان کے ہاتھ پیر کٹوائے، انکی آنکھوں کو چھوڑ دیا سہل اعینہم، السمل، آنکھ کا چھوڑنا جس طرح بھی ہو۔ اور ایک روایت میں ہے سہرت اعینہم، نسیر اور سمر لوبے کی سلائی گرا کر آنکھ میں ڈالنا تاکہ بینائی ختم ہو جائے پھر آپ نے انکو اسی طرح چھوڑ دیا داغا نہیں کیونکہ انکا قتل واجب تھا اسلئے ان کو نہیں داغا گیا۔ پانی مانگ رہے تھے مگر انکو پانی نہیں پلایا گیا حدیث میں یہ بات کہیں نہیں ہے کہ آپ نے حکم دیا ہو کہ ان کو پانی نہ پلایا جائے، لیکن آپ کو اس کا علم ہوا ہو گا اور آپ نے اس پر انکار نہیں فرمایا۔

نبی کریم نے ان کے ساتھ یہ معاملہ اسلئے کیا کہ ان لوگوں نے بھی چرداہے کو پانی

نہیں دیا تھا اور وہ پیاسے مرے تھے۔

کچھ لوگ کہتے ہیں کہ آپ کیلئے دودھ آپ کی اونٹنیوں سے آتا تھا، جب اونٹوں کو ہنکالے گئے اور دودھ نہیں آیا تو آپ کو پتہ چلا کہ وہ لوگ مرتد ہو گئے اور اونٹ

ہانگ لے گئے۔ چرواہوں کو قتل کیا تو آپ نے فرمایا: **أَلْتَهُمْ عَطَشٌ مِّنْ عَطَشِ آلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اللَّيْلَةَ**؛ شاید اس بددعا کے اثر سے کسی کو پانی دینے کی طرف توجہ نہ ہوئی ہو۔ ابو قتادہ نے کہا ہے کہ اسلام سے مرتد بھی ہوئے، قتل بھی کیا، چوری بھی کیا۔ ان تینوں کی سزا آپ نے دی تھی۔

اس حدیث سے کئی مسئلے مستنبط ہوتے ہیں۔ دل اونٹ کے پیشاب کا پینا جس سے بول مایوکل کحمرہ کا مسئلہ پیدا ہوا۔ امام مالک و احمد اور امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ بول مایوکل کحمرہ پاک ہے۔ ان حضرات کا استدلال اسی حدیث سے ہے کہ اپنے اسکے پیشاب کے پینے کا حکم دیا۔ ادھر حدیث ام الدردار مروی ہے: **ان الله خلق الدواء والدواء فتداووا ولا تتداووا بالحرام** رواہ الطبرانی رجالہ ثقات جمع الزوائد۔ اسی طرح ام سلمہؓ کی حدیث آپ نے فرمایا ان الله لم يجعل شفاءكم في حرام اخرجہ ابو داؤد، ایسا ہی ابن مسعودؓ کا قول ہے جس سے معلوم ہوا کہ اونٹ کا پیشاب پاک ہے جس کی وجہ سے آپ نے پینے کا حکم دیا ہے اگر حرام ہوتا تو آپ یہ حکم نہ دیتے۔ امام ابو حنیفہ و امام شافعی اور امام ابو یوسف اس کے پیشاب کے ناپاک اور نجس ہونے کے قائل ہیں۔ ان لوگوں کا استدلال ابن عباسؓ کی حدیث ہے جس میں دو آدمیوں پر عذاب قبر کا تذکرہ ہے، جس میں سے ایک کے بارے میں آپ نے لکھا **استنزه من بولہ فرمایا مگر اس روایت سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے پیشاب سے احتراز نہیں کرتا تھا۔ مگر ابو ہریرہؓ کی حدیث استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منہ اخرجہ ابن ماجہ وقال الحاكم صحيح على شرط الشيخين۔ اسی طرح ابن عباس اور ابو امامہ سے بھی مروی ہے **انقوا البول فان اول ما يحاسب به العبد في القبر ساواہ الطبرانی ورجالہ موثوقون۔** اور یہ حضرات البول میں الف لام جنس یا استغراق کا مراد لیتے ہیں جس سے ہر طرح کے پیشاب سے احتراز کا حکم ہوگا اور امام مالک و احمد و محمد الف لام عہد کا مراد لیتے ہوئے بول ان کے ساتھ خاص قرار دیتے ہیں۔**

دوسری دلیل امام شافعیؒ اور امام ابو حنیفہؒ کی نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا جلالہ کے گوشت اور دودھ سے منع فرمانا ہے عن ابن عمر نہی رسول الله صلى الله

علیہ وسلم عن ارض الجلالة والبانہا۔ اور جلالہ کہتے ہیں جو مینگنی کھاتی ہے۔ تو یہی حکم اس کے پیشاب کا بھی ہوگا۔ اور حدیث انس کا جواب دیا جاتا ہے کہ عکلم وعرینہ کے لوگوں کو دودھ و پیشاب کے پینے کا حکم بطور علاج کے تھا۔ ابن عباس کی حدیث ان فی ابوال الابل شفاء لذربة بطونہم اخرجہ الطحاوی اور ذرہ معدہ کے خراب ہونے پر بولا جاتا ہے، اور نبی علیہ السلام کی حدیث ان اللہ لم يجعل شفاءکم فی حرام کا جواب یہ ہے کہ اختیاری حالت میں وہ حرام ہے اور اضطراری حالت میں حرام نہیں رہتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیکم اور امر حرام کا حلال ہونا امر واجب کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ حالت سفر میں افطار جائز ہے سفر واجب ہو یا نہ ہو۔ اسی طرح علاج اگرچہ واجب نہیں ہے پھر بھی اس کیلئے حرام حلال ہو جائے گا حضرت سعد کی طرف صاحب نورا لاناوار نے منسوب کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جب انکو ضمہ قبر ہوا تو آپ نے انکی اہلیہ سے ان کے بارے میں سوال کیا، انکی اہلیہ نے کہا کہ بکریاں چراتے تھے اور اس کے پیشاب سے احتیاط نہیں کرتے تھے اس موقع پر آپ نے فرمایا "استنزلھو من السبول" اگر یہ بات صحیح سند سے ثابت ہو تو اس مسئلہ میں نص ہے مگر اب تک اس کا ثبوت نہیں ہے۔ حافظ ابن حجر نے اس کی تردید کی ہے مگر بیہقی نے ایک روایت اسی طرح اور ابن سعد نے ایک روایت منقطع نقل کیا ہے ان یقصر فی بعض الطهور من البول اور ایک روایت میں لقد ختم ضمہ اختلفت فیہا اضلاعہ من اثر البول کذا فی شرح الصدقہ دوسرا جواب یہ ہے کہ عکلم وعرینہ کی حدیث مبیح ہے اور یہ احادیث محرم جسکی وجہ سے محرم حدیث کو ناسخ اور مبیح حدیث کو منسوخ کہا جائے یا احتیاطاً اسکو ترجیح دیا جائے گا۔

تداوی باحرام | امام ابو حنیفہ کے یہاں حرام سے تداوی ناجائز ہے۔ انکی طرف سے عکلم وعرینہ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ بذریعہ وحی آپ کو ان کے شفا کا علم ہو گیا تھا۔ اب قطعی علم کسی کو حاصل نہیں ہو سکتا ہے اسلئے یہ حکم حضور کے ساتھ خاص ہے اور امام ابو یوسف کے یہاں اگر اس شفا کا غلبہ ظن

ہو اور کوئی دوسری دوا دستیاب نہ ہو تو جائز ہے۔ اور غلبہ کبھی اپنے تجربہ سے اور کبھی حکیم کے قول سے ہو جاتا ہے مگر مشائخ نے طبیب حاذق کے قول پر جواز کا فتویٰ دیا ہے۔

امام شافعیؒ کے یہاں مسکرات کے علاوہ دیگر محرمات کا استعمال بطور دوا کے جائز ہے لیکن مسکرات کا استعمال کرنا صحیح نہیں ہے اور امام طحاویؒ کا بھی یہی مذہب ہے اور امام مالک اور امام احمد کے یہاں مطلقاً محرمات مسکرات وغیر مسکرات کسی کو بھی بطور دوا استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔

دوسرا مسئلہ حرابہ کا۔ انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ما ویسعون فی الارض فساداً قطع طریق و حرابہ کے تحقق کیلئے امام ابو حنیفہؒ کے یہاں چند شرطیں ہیں قطع طریق میدان اور جنگل میں ہو جو مسافت سفر کی دوری پر ہو۔ شہر مضافات شہر اور گاؤں میں قطع طریق کا تحقق نہیں ہوگا اسلئے کہ ان جگہوں پر مدد مل سکتی ہے۔ ہدایہ میں ہے ونحن نقول ان قطع الطريق بقطع المارة ولا تتحقق ذلك فی المصر وبقرب منه لان الظاهر لحقوق الغوث۔

اور امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے وفي المغنی وظاهر كلام الخرقی انهم غیر محاربین لان فی المصر یلحق به الغوث غالباً فتذهب شوكة المعتدین ویكونوا مختلسین والمختلس لیس بقاطع۔ مگر امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ شہر و مضافات شہر و گاؤں سب جگہ پر قطع طریق متحقق ہوگا اور مشائخ نے اسی پر فتویٰ دیا ہے افقی بها المشائخ دفعاً الشر المتغلبۃ المفسدین اور یہ بھی کہا ہے کہ یہ مسئلہ کا اختلاف نہیں ہے بلکہ زمانہ کے اختلاف سے یہ فرق ہو گیا۔ امام صاحب کے زمانہ میں حکومت اور لوگ مدد کرتے تھے بعد میں یہ حال نہیں رہا۔ اور یہی مذہب امام شافعی اور امام مالک کا ہے۔

(۲) قطع طریق میں جماعت کا ہونا شرط ہے یا نہیں؟ تو جمہور علماء کے نزدیک شرط نہیں ہے بلکہ اس میں غلبہ اور قوت کا ہونا کافی ہے تاکہ اختلاس نہ ہو من قصد قطع الطريق فی شمل ما اذا كان واحداً له منعة بقوته وبقوته وشملة العبد والمرأة فی ظاہر الروایة الا انها لا یصلب (شامی) اور یہی مذہب دیگر ائمہ کا ہے۔

(۳) ان کے پاس سلاح یا سلاح کے حکم میں چیز کا ہونا ضروری ہے یا نہیں؟
 تو امام احمدؒ کے یہاں ضروری ہے۔ معنی میں ہے الشرط الثاني ان يكون مع
 سلاح فان عرضوا بالعصا والحجارة فهم محاربون اور یہی مذہب امام
 ابو حنیفہؒ کا ہے اور امام ابو یوسف کا قول یہ ہے کہ دن میں سلاح کا ہونا ضروری ہے مگر رات
 میں سلاح کا ہونا ضروری نہیں ہے وفي الهداية وعنه ان قاتلوا نهارا بسلاح
 اوليآبها او بالخشب فهم قطاع الطريق لان السلاح لا يلبث والغوث بطي
 بالليالى۔

امام مالک اور امام شافعیؒ کے یہاں یہ سب چیزیں شرط نہیں ہیں انما تكفي القوة
 قال الشريبي لا يشترط في قاطع الطريق عدد ولا ذكورة ولا سلاح۔ اور
 شرح المنتقى باجی میں ہے قال ابن القاسم واشهب قد يكون محارباً وان خرج
 بغير سلاح وفعل فعل المحاربين من التلصص واخذ المال بمكابرة و
 قد يكون الواحد محارباً بغير سلاح (تكملة فتح الملهم)

اور جب متغلبین کے شر سے دفاع کیلئے ابو یوسفؒ کا قول اختیار کیا گیا ہے تو موجود زمانہ
 میں فساد اور بڑھ گیا ہے اسلئے امام شافعیؒ کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے۔

(۴) قاطع کا مقصد اخذ مال ضروری ہے یا نہیں؟ امام شافعیؒ و مالک کے یہاں
 اخذ مال کا قصد ضروری نہیں ہے۔ نہایت المحتاج میں ہے "هو البروز لاخذ
 المال اولقتل او اراهاب مكابرة اعتماداً على الشوكة مع البعد عن الغوث
 اور شرح مختصر نخلیل میں ہے المحارب الذي يترتب عليه احكام الحرابة
 قاطع الطريق ان يخيفها لمنع سلوك اي مرور فيها ولولم يقصد اخذ
 مال المارين" تکملہ فتح الملهم شرح المنتقى باجی ص ۱۶۹ میں ہے وفي القتيبة
 والموازية ان من خرج لقطع السبيل لغير مال فهو محارب مثل ان
 يقول لا ادع هؤلاء يخرجون الى الشام او الى مصر او الى مكة فهذا
 محارب وقال ابن القاسم قتل الغيلة ايضاً من المحاربة ان يقال
 رجلاً او صبياً فيخذله حتى يدخله موضعاً فياخذ مائة فهو
 في الحرابة ص ۱۶۹ -

حنفیہ کی عبارات کا بھی یہی تقاضہ ہے کہ اخذ مال کا قصد شرط نہیں ہے۔ اس سے ہوائی جہاز وغیرہ اغوار کرنیوالوں کا بھی حکم معلوم ہو گیا۔

حدِ صواب | اللہ تعالیٰ نے اُد کے ذریعہ بیان کیا ہے ان یقتلوا او یصلبوا
او تقطع ایدیہم وارجلہم من خلاف او ینفوا الارض۔

اُد کو تخییر کیلئے یا تفصیل کیلئے علی حسب اجنایات۔ امام مالکؒ کے یہاں بعض شکل میں تخییر اور بعض شکل میں تفصیل کیلئے ہے اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں تفصیل کے لئے ہے۔

۱) اگر قتل اور اخذ مال کا تحقق نہیں ہوا ہے تو نفی وجیل ہے۔ یہی مذہب شوافع کا ہے نیز امام احمدؒ کا بھی یہی مذہب ہے۔ امام مالکؒ کے یہاں امام کو اختیار ہے ان

چاروں میں جو مناسب ہو اختیار کرے۔ (۲) صرف قتل کیا ہو اور مال کو نہ لیا ہو تو عند الامام حد اقل کیا جائے گا اور اولیاء مقول کے معافی کا اختیار نہ ہوگا اور جس طرح

بھی قتل کیا ہو اسکو قتل کیا جائیگا، یہی مذہب امام احمد اور امام شافعی کا ہے اور امام مالک کا ہے۔ (۳) صرف مال کو لیا ہو تو امام ابو حنیفہ و احمد اور امام شافعی کے

یہاں شرط ہے کہ ہر ایک کو مقدار نصاب ملا ہو تو قطع ید ورجل ہوگا۔ امام مالک کے یہاں قلیل و کثیر مال سب کا حکم یکساں ہے مقدار نصاب ضروری نہیں ہے اور ان

کے یہاں اس کی عقوبت تین قتل صلب قطع ید ورجل میں اختیار ہے۔ (۴) قتل بھی کیا ہو اور مال بھی لیا ہو تو امام کو اختیار ہے قطع ید ورجل کے بعد قتل کرے یا

زندہ سولی پر چڑھا دے یا چاہے صرف قتل کرے یا چاہے صرف سولی دے۔ یا قتل و سولی دونوں دے یا قطع ید ورجل کے بعد قتل و سولی تینوں کا حکم دے۔ امام محمد

و شافعی و احمد کے یہاں قطع ید ورجل کا حکم نہ دیکر قتل و سولی کا حکم دے گا اسلئے کہ جان کے سوا دیگر جنایات جان کی جنایت میں داخل ہو جائیں گی۔

اُد کو تفصیل پر محمول کرنیکی روایت ابن عباس سے منقول ہے اور ابن جریر نے اسکو راجح قرار دیا ہے۔

وسمرت اعینہم :- تفعیل و مجرد دونوں سے ؛ گرم سلائی آنکھ میں پھیر دینا اور سمل

پھوڑنا جس چیز سے بھی ہو۔ آپ کا انکی آنکھوں کو پھوڑنا قصاص کے طور پر تھا، والجروح قصاص کے قاعدہ سے آپنے ایسا کیا۔ حضرت انسؓ کی روایت میں ہے انما سمل النبی

صلی اللہ علیہ وسلم اعین اولئک لانہم سملوا اعین الرعاۃ مگر ترمذی نے ابن سیرین سے نقل کیا ہے کہ انما فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم هذا قبل ان تنزل الحدود یعنی سورۃ مائدہ کی آیت انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ میں یہ عقوبت مذکور نہیں ہے، عکل وعرینہ کے واقعہ کے بعد یہ آیت نازل ہوئی۔ کچھ لوگ کہتے ہیں آپ پر عتاب کے طور پر نازل ہوئی جیسا کہ روح المعانی میں امام لیث نے محمد بن عجلان سے نقل کیا ہے سمعت ابن عجلان انزلت هذه الاية على رسول الله صلى الله عليه وسلم معاينة في ذلك وعلمه صلى الله عليه وسلم عقوبة مثلهم مگر ابو عمر نے اس پر انکار کیا اور کہا کہ یہ سزا خاص طور سے عکل وعرینہ والوں کی تھی پھر اس کے بعد دوسرے محاربین کے بارے میں یہ حکم نازل ہوا اور سمل اعین منسوخ ہو گیا بعض حضرات اس کا شان نزول مرتدین کو بتاتے ہیں اور دلیل کے طور پر کہتے ہیں کہ اللہ اور اس کے رسول سے محاربہ کفار ہی سے صادر ہو سکتا ہے نہ کہ مسلمانوں سے مگر الا الذین تابوا من قبل ان تقدر واکي آیت دلالت کرتی ہے کہ یہ آیت قطاع الطرق کے بارے میں اتری ہے اور آیت ربوا میں فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللہ ورسولہ سے معلوم ہوا کہ مسلمانوں کے عمل پر بھی محاربہ کا اطلاق ہوتا ہے اسلئے صحیح یہی ہے کہ یہ آیت مرتدین کے بارے میں نہیں ہے ان کے لئے تو من بدل دینہ فافتوہ کا حکم ہے۔ عکل اور عرینہ کے واقعہ میں اتفاق سے محاربہ کے ساتھ ارتداد بھی موجود تھا قال كنت جالسا خلف عمر بن عبد العزيز فقال للناس ما تقولون في القسامة فقال عنبسة - رواية مختصرة هي اس کی تفصیل بخاری شریف ص ۱۱۹ میں ہے۔ عمر بن عبد العزیز نے قسامت میں قصاص ہو گا یا نہیں، اس مسئلہ کو لوگوں سے پوچھا تو زیادہ لوگوں نے قصاص کا فتویٰ دیا، ابو قلابہ سے سوال کیا تو انہوں نے کہا کہ نہیں اور عقلی و نقلی دلیل پیش کیا تو لوگوں نے جس میں عنبہ بھی تھے حضرت انسؓ کی حدیث سے اعتراض کیا کہ موجب قتل تین میں منحصر نہیں ہے تو ابو قلابہ نے جواب دیا کہ حدیث انس اس میں داخل ہے۔ ہولاء ارتدوا عن الاسلام وقتلوا وسرقوا تو عنبہ نے انکی تعریف کی۔



بَابُ ثَبُوتِ الْقِصَاصِ فِي الْقَتْلِ بِالْحَرْوِ غَيْرِهِ

قتل کی مختلف قسمیں ہیں۔ (۱) قتل عمد (۲) شبہ عمد (۳) قتل خطا۔ پھر قتل خطا کی دو قسم۔ (۱) قاتل کے گمان میں غلطی واقع ہو شکار سمجھ کر قتل کیا اور انسان ثابت ہوا (۲) نفس فعل میں غلطی ہو گئی نہ کہ نشانہ بہک کر دو سر کو لگ گیا (۳) قائم مقام خطا کے ہو جیسے سونے والا کسی پر گر پڑے اور وہ مر جائے۔

قتل عمد :- عمد کے معنی قصد کے ہیں لہذا اصل تو یہ ہے کہ قتل کا قصد ہو مگر قصد امر مخفی ہے اسلئے شریعت نے قضاۃ آلہ کو اس کے قائم مقام کر دیا ہے۔

انما شرط فیہ الالۃ لان العمد هو القصد ولا یوقف علیہ الابدلیہ ودلیلہ استعمال القاتل الالۃ فاقیم الدلیل مقام المدلول لان الدلائل تقوم مقام مدلو لا تہافت فی المعارف الظنیۃ ولا یقبل قول القاتل لم اقصد قتله (شامی طہ ۳۳)

لیکن یہ قضا ہے ریائتہ اس کا اعتبار ہو گا حضرت ابو ہریرہ کی حدیث قتل رجل علی عبد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرفع ذلک الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فدفعہ الی ولی المقتول فقال القاتل یا رسول اللہ ما اردت قتله قال فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امانہ ان کان صادا قائم قتلہ دخلت النار

التمہۃ میں ہے وذلک لان البینۃ قامت علی قتل اخیه بفعل ظاہرۃ العمد والمدعی علیہ کان اعلم بنفسہ انہ غیر عامد فقوله علیہ السلام کنت مثله یعنی انہ فی الظاہر من اهل النار فان کان صادا قافی عدم القصد فقتلہ کنت ایضا من اهل النار۔

اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اگر عمد کے انکار میں سچا ہے تو تمہارا قتل کرنا فی نفسہ موجب نار ہے کہ جو تمہارے لئے عارض کی بنا پر موجب نار نہ ہو اس لئے کہ اس کا عمد سے انکار کرنے کو ولی کا تصدیق کرنا ضروری نہیں ہے۔ اگر ولی دل و زبان دونوں سے انکو جمعاً جانتا ہے تو قضاۃ و ریائتہ قتل کرنا جائز ہے البتہ بہتر ہو گا کہ قتل نہ کرے کہ ممکن ہو واقع

میں سچا ہو۔ اگر ولی زبان سے تکذیب کرتا ہے مگر دل میں سچا جانتا ہے تو قضاۃ قتل صحیح ہو گا دیانۃ قتل صحیح نہ ہو گا۔ اگر زبان و دل دونوں سے تصدیق کر دے گا تو دیانۃ و قضاۃ کسی طرح قتل جائز نہ ہو گا۔

اور اگر زبان سے تصدیق کر دیا، دل سے تصدیق و عدم تصدیق کچھ بھی نہیں تو قتل کرنا جائز نہ ہو گا اس لئے کہ زبان سے تصدیق یہ عفو کے حکم میں ہے عفو کے بعد قصاص جائز نہیں ہے۔

عمد کی دلیل کس طرح کا آلہ ہو گا؟ اس میں امام صاحب، صاحبین اور ائمہ

ثلاثہ کا اختلاف ہو گیا۔ عند الامام ایسا آلہ ہو جو سلاح یا سلاح کے قائم مقام ہو۔ سلاح کے سلسلہ میں شامی نے جوہرہ سے نقل کیا ہے کہ جسیع ما كان من الحديد سواء كان يقطع او يبضع كالسيف و مطرقة الحديد سواء كان الغالب منه الهلاك ام لا و كذا كل ما يشبه الحديد كالصفر والرصاص والذهب والفضة سواء كان يبضع او يرض حتى لو قتله بالمتقل منها يجب القصاص۔ اس پر بندوق کے چھڑے سے قتل کیا ہو اس کو جنس حدید سے کہا ہے۔

اور صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں عمد کی دلیل ایسی چیز سے قتل کرنا جس سے عام طور سے آدمی مر جاتا ہے، دھار دار ہونا شرط نہیں ہے۔ لہذا بڑی لاٹھی بڑے پتھر وغیرہ سے مار دیا تو بھی قتل عمد ہے۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ ٹھیک ہے یہ آلات قتل ہیں مگر اس کو غیر قتل میں بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ اگر عمد کا انکار کرتا ہے تو اس کا اعتبار ہو گا، اگر اقرار کرتا ہے تو عمد ہو گا۔ اسی لئے علامہ شامی نے مجتبیٰ سے نقل کیا ہے يشترط عند ابي حنيفة في شبه العمد ان يقصد التاديب دون الالتلاف۔

امام صاحب کی دلیل انعمان بن بشير کی روایت کل شیء خطاء الا السيف و فی کل خطاء ارش و فرسند جابر الجعفی و

ابوعازب مسلم بن اراك اخرج الدارقطني من طريق زهير و قيس عن جابر عن ابي عازب عن النعمان و من طريق قيس عن ابي حصين عن ابراهيم

عن النعمان - ابن ماجہ نے مبارک بن فضالہ عن الحسن عن ابی ہریرۃ "لا قود الا بالسيف" کے الفاظ سے نقل کیا ہے اور دارقطنی نے اس سند سے نقل کر نیے کے بعد نقل کیا ہے کہ انس نے حسن سے سوال کیا کہ آپ نے کس سے سنا تو کہا نعمان بن بشیر سے۔ عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی روایت ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ میں اور ابن القطان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الا ان دیتہ الخطاء شبہ العمد ماکان بالسوط والعصا مائتہ من الابل الی اخرہ۔

دوسری روایت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جده عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم رواہ ابو داؤد قال غفل شبہ العمد مغلط مثل عقل العمد ولا یقل صاحبہ وذلك ان یزوال شیطان بین الناس فیکون رمیا فی عیمار فی غیر ضغینۃ ولا سلاح۔

اور ابن عمر کی روایت مرفوعاً اخریہ ابو داؤد و ابن ماجہ الا ان دیتہ الخطاء شبہ العمد ماکان بالسوط والعصا۔

اس کے علاوہ حضرت ابو ہریرہ کی حدیث جو بخاری مسلم اور دیگر کتب میں موجود ہے کہ قبیلہ ہذیل کی دو عورتوں نے باہم لڑائی کیا فرمت احدہما الاخریٰ بحجر اور دوسری روایت میں ہے "ضربت امرأۃ ضرتہا بعمود فسطاس" اور ایک روایت میں ہے "فضربت احدہما علی الاخریٰ بمسطح جس میں مفہوم مرگتی فجعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دیتہ المقتول علی عصبۃ القاتل یہ مضمون ابو ہریرہ اور مغیرہ بن شعبہ کی روایت میں موجود ہے، اسی طرح جابرؓ کی روایت میں بھی دیت کی بات منقول ہے۔ صرف ابو داؤد کی ایک روایت میں ابن جریج عن عمرو بن دینار عن طاؤس عن ابن عباس عن عمر میں ضارہہ کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا مگر ابن جریج نے اس پر اعتراض کیا تھا کہ طاؤس کے بیٹے اسکو نقل کرتے ہیں اور اس میں قتل کا ذکر نہیں۔ اسی طرح سفیان نے نقل کیا تو اس میں ضارہہ کے قتل کا ذکر نہیں ہے۔ شاید عمرو بن دینار کو قتل کے حکم میں شبہ ہو گیا تھا۔ امام صاحب کا استدلال ان روایتوں سے اس طرح ہے کہ آپ نے پتھر عصا اور سوط کے سلسلہ میں کوئی تفصیل نہیں بیان کی اور سب کو آپ نے شبہ عم قرار دیا اور اس عورت کے سلسلہ میں اس پتھر یا عمود

کی کوئی تفصیل نہیں پوچھی اور اس میں دیت لازم قرار دی اور نعمان بن بشیر کی حدیث کحل شیء خطاء الا بالسيف سے بھی اس کی تائید ہو رہی ہے اور ائمہ ثلاثہ و صاحبین اسکو چھوٹے پتھر اور چھوٹی لاٹھی پر محمول کرتے ہیں۔ جس سے عام طور سے جان نہیں جاتی۔

مگر حنفیہ نے امام صاحب کے قول کی تنقیح کرتے ہوئے بڑی تعمیم کر دی ہے کہ حدید جیسا بھی ہو اور اسی کے حکم میں سونا چاندی پتیل تانبہ سب کو داخل کر دیا ہے اس لئے موجودہ دور میں صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کا قول ہی زیادہ لائق عمل ہے اسلئے کہ لوگوں نے جان لینے کیلئے طرح طرح کی چیزیں ایجاد کر رکھی ہیں جس طرح زہر کا پلانا ظاہر الروایت کے مطابق موجب قصاص نہیں تھا مگر زمانے کے خراب ہونیکے بنا پر قصاص کو واجب قرار دیا جاتا ہے تو یہاں پر بھی صاحبین کا قول مناسب ہے۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث | ایک یہودی نے ایک لڑکی کو اس کا زیور لینے کے لئے اس کے سر کو پتھر سے کچل دیا، اس لڑکی کو آپہنچی خدمت

میں لایا گیا تو ابھی اس میں جان باقی تھی جن لوگوں کے بارے میں اس حرکت کا احتمال ہو سکتا تھا اس کا نام آپ نے لیا۔ ایک کا نام لیا تو لڑکی نے نہیں کا اشارہ کیا دوسرے کا نام لیا تب بھی نہیں کا اشارہ کیا، تیسرے کا نام لیا تو اس نے سر سے اشارہ کیا کہ ہاں اسی نے یہ حرکت کی ہے۔ تو آپ نے اس یہودی کو پکڑا اور اس کے سر کو کچلنے کا حکم فرمایا مگر صرف مقتول کے کہنے ہی سے مقدمہ ثابت نہیں ہوا ہے بلکہ دوسری روایت میں ”فأقتر“ اس قاتل نے اقرار کیا۔ جس سے قتل کا کیس ثابت ہوا۔ مقتول نزع کی حالت میں اپنے قاتل کی نشاندہی کرے تو صرف مجروح کے قول سے قتل ثابت نہیں ہوگا۔ اس پر ائمہ اربعہ رحمہم اللہ کا اتفاق ہے۔ لیکن امام مالک کے نزدیک اس سے لوٹ کا ثبوت ہوگا جو موجب قسامتہ ہوگا۔ اگر اولیاء مقتول اس پر قتل کا دعویٰ کر کے قسم کھائیں گے تب اس کو قتل کیا جائے گا۔

غیر سلاح سے قتل | ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کا مذہب ابھی بیان کیا جا چکا ہے کہ آلہ قتل ایسا ہونا چاہئے جس سے عام طور سے

جان چلی جاتی ہے تو وہ قتل عمد اور موجب قصاص ہے مگر امام صاحب کے نزدیک موجب قصاص نہیں ہے۔ یہ حدیث ابو حنیفہؒ کے خلاف ہے کیونکہ اس میں نبی کریم علیہ السلام نے قصاص لیا۔ امام صاحب کی طرف سے اس حدیث کا کئی ایک جواب دیا جاتا ہے۔

۱) آپ کا اس یہودی کو قتل کرنا تعزیراً و سیاستاً تھا، قصاص کے طور پر نہیں تھا اس لئے کہ وہ یہودی پہلے سے مجرم تھا۔ (۲) لا قود الا بالسيف کی حدیث سے اسکو منسوخ قرار دیا جائے، مگر صرف احتمال سے نسخ کا فیصلہ نہیں کیا جاتا ہے جب تک کہ مقدم و متوخر کا علم نہ ہو۔ (۳) یہودی کا مقصد ہی جاریہ کو قتل کرنا تھا تاکہ اسکے ہار لینے کا راز چھپا رہے اس لئے ممکن ہے جہاں اس نے اس فعل کا اقرار کیا اس کا بھی اقرار کیا ہو کہ میرا مقصد جان سے مارنا تھا۔ اور جب قتل کا قصد و عمد پایا جائے تو عند الامام آہ کے محدث ہونے کا اعتبار نہیں رہ جاتا کما بین من قبل قاتل سے کیفیت قتل میں قصاص

ساتھ قتل کیا ہے اسی طرح قاتل کو قصاص میں قتل کیا جائے گا بشرطیکہ وہ فعل خود گناہ نہ ہو۔ مثلاً کسی کو زنا کے ذریعہ قتل کر دیا ہو، لواطت سے قتل کر دیا ہو۔ تو یہ عمل اس کے ساتھ نہیں کیا جائیگا۔ ان لوگوں کا استدلال فان عاقبتہم بمثل ما عوقبتہم بہ سے ہے اور اسی طرح جزاء سیتہ سیتہ بمثلہا سے ہے۔ اور اس حدیث سے ہے کہ اس یہودی نے اس لڑکی کا سر پتھر سے کچلا تھا تو آپ نے بھی قصاص میں اس کے سر کو کچل دیا۔ امام ابو حنیفہؒ کے یہاں تلوار اور وہ جو تلوار کے حکم میں ہو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ آیت النفس بالنفس کی وجہ سے کہ نفس جان لینے میں مماثلت مطلوب ہے، جان لینے کے طریقے میں مماثلت مطلوب نہیں ہے۔

امام طحاویؒ نے مثلاً کی حدیث سے اس طرح کی حدیثوں کو منسوخ قرار دیا ہے مگر مثلاً ہر صورت میں ممنوع نہیں ہے۔ چور کا ہاتھ کاٹنا یا میدان جنگ میں حملہ کرتے وقت ہاتھ پیر پر وار کر دینا جس سے ہاتھ یا پیر کٹ جائے درست ہے۔

اسی طرح کہا جاسکتا ہے کہ قصاص کے طور پر درست ہو۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ جو شخص جرائم میں مشہور ہو تو تعزیر و سیاست کے طور پر ایسا کرنا جائز ہے۔ نبی کریم ﷺ کا عمل سیاست و تعزیر کے طور پر تھا۔

ابو حنیفہؒ اور عربی زبان | ابو حنیفہؒ سے ابو عمرو بن علاء مشہور قاری نحوی نے

پوچھا کہ کیا قتل بالمتقل موجب قصاص ہے؟ تو امام ابو حنیفہؒ نے اپنے مذہب کے مطابق جواب دیا کہ نہیں، تو ابو عمرو نے کہا ولوقتلہا بمجرد منجنيق، تو ابو حنیفہؒ نے فرمایا ولوقتلہا با با قبیس۔

ابو حنیفہ نے اسمارستہ مکبرہ کو حالت جرم میں الف کے ساتھ پڑھا، بانی قبیس کی جگہ ابا قبیس پڑھا، لوگ اس سے ابو حنیفہ پر اعتراض کرتے ہیں کہ انکو عربی نہیں آتی۔ الروض الباسم میں اس کے مختلف جواب دیئے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے اجتہاد پر اجماع ہے کہ اگر کوئی ان کے زمانے میں مخالف بھی رہا ہو تو بھی اس کے بعد اجماع ہو گیا ہے۔ ان کے اقوال علماء اسلام کے درمیان متداول ہیں۔

تابعین سے لیکر آج تک تمام مملکت اسلامی میں دائر و سائر ہیں مسلمانوں کا ایک طبقہ اس پر عامل ہے دوسرے طبقہ عمل کرنیوالوں پر انکار نہیں کرتا ہے۔ کسی مسئلہ میں اجماع کے اثبات کا یہی طریقہ ہے، کسی شخص کے مجتہد ہونے کی اور مفتی ہونے کی سب سے بڑی پہچان یہ ہے کہ کسی شخص کا فتویٰ دینا اور عام مسلمانوں کا اس کی طرف رجوع کرنا بلا علماء، فضلاء کے انکار کے یہ اسکے مفتی ہونے کی دلیل ہے۔ تو خیر القرون کے زمانے میں امام ابو حنیفہؒ کا فتویٰ دینا اور انہی طرف لوگوں کا رجوع کرنا بلا انکار کے کیوں نہیں دلیل ہے گا کہ وہ مجتہد و مفتی تھے اور اسی تو اتر سے ان کا فضل، انہی عدالت، ان کا تقویٰ اور انہی امامت بھی ثابت ہوگی۔

علماء کا ان کے مذہب کو نقل کرنا یہ خود دلیل ہے کہ لوگ ان کے اجتہاد کے قائل تھے۔ ابو حنیفہؒ نے عرب کا وہ دور پایا ہے جب عربی زبان صحیح درست تھی، اور وہ جریر و فرزدق کے معاصر ہیں، حضرت انسؓ کو سن تمیز میں دیکھتے

اس دور میں عربی زبان میں تغیر بہت کم واقع تھا اور اس زمانے میں بیشتر مشاہیر کا علم لغت اور فن ادب سے مشغول نہیں تھا اس لئے کہ اس کی ضرورت ہی نہیں تھی کجگو علم تاریخ سے ذرا بھی لگاؤ ہے اس پر یہ بات واضح ہے اور پھر ابن اثیر نے تو کتاب نہایت کے دیباچے میں اسکی تصریح بھی کر دی ہے۔ تو علم نحو میں مہارت اور عربیت کی تکمیل کو ابو حنیفہ ہی کہتے کیوں ضروری قرار دیا جائے، فرزدق و جریر کے اشعار سے استدلال کیونکر درست ہوگا۔

رہا اباقبس کا لفظ اگر اس کو غلط قرار دیا جائے تو سب سے پہلے اسکو صحیح سند سے ثابت کیا جائے کہ ابو حنیفہ نے کہا اور صحیح سند سے ثابت بھی ہو جائے تو اس کے مقابلے میں ابو حنیفہ کا اجتہاد ان کا علم و فضل متواتر و متفق علیہ ہے۔

ایک ظنی چیز سے قدر و اعتراض کرنا درست نہیں ہے۔ دوسری بات یہ کہ یہ لفظ استعمال کرنا عدم معرفت اور عدم علم کی دلیل نہیں ہو سکتی اسلئے کہ کتنے علماء عربیت عامی زبان میں گفتگو کرتے اور جان بوجہ کہ لفظ کا غلط تلفظ استعمال کرتے تھے مگر اس سے انکی عربی دانی پر اثر نہیں پڑتا، تو ابو حنیفہ پر کیوں پڑ جائے گا۔ اگر ابو حنیفہ سے قطعی طور سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ انھوں نے یہ لفظ استعمال کیا۔ تب بھی اس سے ابو حنیفہ کی عربیت پر اثر نہیں پڑتا ہے اس لئے کہ یہ لحن اور غلط نہیں بلکہ یہ صحیح لغت ہے، قرآن نے اسکو نقل کیا ہے۔ اسماء مستحکمہ کا اعراب تینوں حالت میں الف کے ساتھ بجا رت کی لغت ہے اور عربی الفاظ اور اس کے محاورات اتنے ہی نہیں ہیں جو کتابوں میں منقول چلے آ رہے ہیں اسلئے کہ اسلام کے بعد عرب جہاد میں مشغول ہو گئے، شعر اور اس کی روایت سے غافل ہو گئے اسلام جب فارس و روم میں پھیل گیا عرب امصار و بلاد میں اطمینان سے رہنے لگے تو پھر شعر کی روایت کی طرف لوٹے مگر اسوقت تک کتنے لوگ مر چکے تھے، نقل ہو چکے تھے اور کتنا حصہ ضائع ہو گیا اسلئے ابن جنی نے کہا کہ جب آدمی فصیح ہو ایک ادھ بات ایسی منقول ہو کہ عام استعمال اس کے خلاف ہو تو اس کے بار میں حسن ظن رکھنا چاہئے کہ اسکو یہ بات پرانی لغت سے حاصل ہوئی ہوگی جس کے اب آثار و نشانات مٹ گئے ہیں۔

باب الصَّائِلِ عَلَى نَفْسِ الْإِنْسَانِ أَوْ عَضْوِهِ

عمران بن حصین کی روایت :- یعلیٰ بن منیہ او ابن امیہ

باپ کا نام امیہ اور ماں کا نام منیہ تھا اسلئے دونوں بات صحیح ہے۔

رجلاً - یہ شخص یعلیٰ کا اجیر و ملازم تھا - صفوان بن یعلیٰ کے واسطے سے روایت ہے کہ ان اجیر الیعلیٰ عض رجل ذراعاً کاٹنے والے یعلیٰ تھے جیسا کہ باب کی پہلی حدیث سے معلوم ہوا۔ اکثر روایات میں ذراع کا لفظ آیا ہوا ہے، بعض میں ید کا۔ دونوں میں کوئی تعارض نہیں ہے مگر بخاری کی معلق روایت میں اصبع کا لفظ آیا ہے۔ حافظ نے ذراع کو ترجیح دیا ہے۔ کثرت روایت کی بنا پر اور اصبع کی روایت ابن علیہ تنہا ابن جریج سے نقل کرتے ہیں انفراد ابن علیہ عن ابن جریج بلفظ الاصبع لایقاوم ہذا الروایات المتعا ضد علی الذراع۔

جس کا ہاتھ کاٹا گیا اس نے زور سے اپنا ہاتھ کھینچا جس سے یعلیٰ کا آگے کا دانت گر گیا۔ مقدمہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش ہوا۔ اپنے دانت کاٹنے والے کو زجر تو بیخ فرماتے ہوئے کہا کہ تم اس کا گوشت کھانا چاہتے تھے، اونٹ کی طرح اس کو چبانا چاہتے تھے۔ آدمی اپنے دفاع کیلئے مجبور ہے آپ نے کچھ بھی واجب نہیں فرمایا نہ قصاص نہ دیت۔ یہ حدیث دلیل ہے کہ آدمی کو اپنے دفاع و بچاؤ کا حق ہے، اسی طرح اپنے مال کے بھی دفاع کا حق ہے۔ فسین اعتدی علیکم فاعتدوا علیہم مثل ما اعتدی علیکم۔

آپ نے فرمایا من اثار محمد یدة الی احد المسلمین یرید بہا قتله فقد وجب دمہ وہ حلال الدم ہو گیا اس لئے کہ اگر اپنے مقصد میں کامیاب ہو جاتا تو قتل کر دیتا جس سے وہ مباح الدم ہو جاتا تو اپنے مقصد کو پورا کرنے سے پہلے بھی مباح الدم ہو گیا۔ اگر مقصد کو پورا کرنے کے بعد مباح الدم نہ ہو تو مقصد کے پورا کرنے سے پہلے بھی مباح الدم نہ ہو گا۔ اسی لئے ابو حنیفہ نے فرمایا کہ کوئی کسی کے ہاتھ پر تلوار چلا کر اس کا ہاتھ کاٹ کر رک گیا تو اب اس کے دفاع میں اسکو قتل کرنا جائز نہ ہو گا

ہاں اگر اب بھی قتل کے درپے ہے تو اسکو قتل کرنا جائز ہے، اسی طرح کاٹنے والا اگر اپنے مقصد میں کامیاب ہو جاتا ہے تو قصاص واجب ہوتا۔ تو مقصد پورا کرنے سے پہلے دفاع میں ایسا کیا تو وہ بدر ہو گا۔ یہی مذہب ائمہ اربعہ کا ہے۔

باب اثبات القصاص في الاسنان

حدیث انس رضی | مرد و عورت میں باہم جان میں قصاص پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے مگر مرد و عورت کے اعضاء کے درمیان قصاص میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے یہاں جان کی طرح اعضاء میں بھی باہم قصاص ہے اور عند الاحناف اعضاء حکم میں مال کے ہیں اور دونوں کی مالیت میں تفاوت ہے اسلئے مساوات کا تحقق نہ ہوا، جسکی وجہ سے قصاص جاری نہ ہو گا۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال آیت قرآنی **السِّنُّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ** سے ہے اس طرح مسلم کی حدیث سے کہ اخت ربیع یا خود ربیع نے ایک انسان کا دانت توڑ دیا تو آپ نے قصاص کا حکم دیا۔

حدیث انس رضی میں اختلاف | امام مسلم نے ثابت عن انس نقل کیا تو اخت عن حمید عن انس نقل کیا تو اس میں ہے کہ ان الربیع کسرت ثنیة جاریتاً یعنی خود ربیع نے دانت توڑا۔ دوسرا اختلاف مسلم کی روایت میں قصاص کے حکم کے بعد ام الربیع نے قسم کھا کر کہا کہ قصاص نہیں لیا جاسکتا ہے۔ اور بخاری کی روایت میں ہے کہ ربیع کے بھائی انس بن نصر نے قسم کھائی تھی۔ بخاری کی اکثر روایات میں ربیع کا تذکرہ ہے اور جس کا دانت ٹوٹا وہ عورت ہے اور مسلم کی روایت میں انسان ہے مگر انسان کا اطلاق مرد و عورت دونوں پر ہوتا ہے۔ بخاری کی روایت کے قرینہ سے انسان سے جاریہ مراد لیا جائیگا جس کی وجہ سے یہ حدیث ائمہ ثلاثہ کی مستدل نہیں ہو سکتی اور یہ حدیث احناف کیلئے خلاف نہیں ہوگی۔

القصاص۔ القصاص ادوا فعل کی بنا پر منصوب ہے۔

الِیَقْتَصُ مِنْ فَلَانَةَ وَاللّٰهُ لَا یَقْتَصُ مِنْهَا اِسَّیْءَ بِنَظَرِ اِسَّیْءَ حَلْمٍ کُوْرِدْ کَرْنَا مَعْلُومٍ
ہوتا ہے اور آخر حدیث میں آپ نے اس قسم کھا نیوالے کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا
ان من عباد اللّٰه من لو اقسّم علی اللّٰه لا یرہ کہ اللّٰه کا ان سے غایت درجہ تعلق ہے
کہ اللّٰه کی بات کو پورا کر دیتا ہے۔ اس لئے کہا جائیگا کہ بظاہر عبارت سے آپ کے حکم
کو رد کرنا معکوم ہوتا ہے مگر انکی غرض رد کرنا نہیں تھا بلکہ خدا کے فضل پر اعتماد
کرتے ہوئے انکو اس کا یقین تھا کہ اللّٰه ان سے قصاص نہیں لینے دے گا۔
اس لئے قصاص کے وقوع کی نفی کی ہے۔ اس سے ایک بات اور معلوم ہوتی
کہ ہمیشہ ظاہر الفاظ پر حکم نہیں لگا دینا چاہئے اس لئے کہ آدمی بعض مرتبہ کسی حالت
کے غلبہ کے وقت کوئی صحیح بات کہنا چاہتا ہے مگر تعبیر میں کوتاہی ہو جاتی ہے اس لئے
اس میں چشم پوشی کرنی چاہئے۔

مَا يَبَاحُ بِهِ دَمُ الْمُسْلِمِ

حدیث ابن مسعود وعائشہ

عبداللہ بن مسعود کی حدیث

تین طرح کے لوگ مباح الدم ہو جاتے ہیں اس میں سے

التارک لدینہ المفارق للجماعۃ - المفارق للجماعۃ، التارک لدینہ کی صفت
ہے یعنی جماعت مسلمین کے عقیدہ سے الگ کوئی عقیدہ اختیار کیا ہو اسلئے کہ
مرتد ہونیکے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ دین کے ہر عقیدہ کا منکر ہو۔ موجبات قتل
کو تین میں منحصر کیا گیا ہے اس کے سوا وہ موجب قتل نہیں ہیں بلکہ موجب
قتال ہیں۔

قال السندهی المقصود من هذا الحدیث بیان انه لا یجوز قتله
الا باحدی هذه الخصائص الثلاث لا انه لا یجوز القتال معه فلا
اشکال بالباعنی لان الوجود هناك القتال لا القتل یجوز ان یجعل
قتل الصائل من باب القتال لا القتل۔

باب اثمین سے بے القتل

حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ | آدم کا پہلا بیٹا اس نے ظلماً قتل ایجاد کیا اور اس سے گے سب قتل کا فاعل بالسبب ہوا اسلئے ان سب کا گناہ اس کے ذمہ ہوگا۔
 من سن سنة سيئة مما في الاسلام كان عليه و نزلها و نزل من عمل بها كالمطابق ہے اور لا تزروا نزل و نزل اخري کے خلاف نہیں ہے اس لئے کہ یہ بھی اسی کا وزر ہے۔ اگر کوئی برا طریقہ ایجاد کرنے کے بعد میں اس سے توبہ کر لے تو اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے اس کے بعد اس طریقہ پر عمل کرنے والوں کا گناہ اس کے سر نہیں لگاتے ہیں۔

باب المجازاة بالدماء وانها اول ما يقضى

حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ | اس روایت میں دم کو اول ما يقضى بن الناس يوم القيامة فرمایا گیا ہے اور ابو ہریرہ کی ایک روایت میں اول ما يحاسب به العبد يوم القيامة صلاتہ فرمایا گیا ہے۔ علمائے دونوں کے درمیان جمع کرتے ہوئے کہا کہ دمار کی اولیت حقوق العباد کے اعتبار سے ہے اور صلاۃ کی حقوق اللہ کے اعتبار سے ہے اور اصح یہ ہے کہ دونوں میں کوئی تعارض نہیں ہے اسلئے کہ ایک میں فیصلہ کی بات ہے دوسرے میں حساب و کتاب کی بات ہے۔

باب تغليظ تخريم الدماء والاعراض والاموال

حدیث ابی بکرہ | ایوب عن ابن سیرین عن ابی بکرہ کی حدیث ان الزمان استدار کھدیتہ یوم خلق السموات والارض۔
 داؤد ابن کثیر فرماتے ہیں کہ اہل عرب قتل و غارت کے لئے محرم کی حرمت کو صفر میں منتقل

کردیتے تھے اور اس کا اعلان حج کے موقع پر ہوتا تھا کہ امسال محرم کی حرمت محرم میں برقرار رہے گی یا اس کی حرمت صفر میں منتقل کر دی گئی ہے اور محرم حلال ہوگا۔ انما النسئی زیادۃ فی الکفر کا یہی مفہوم ہے۔ اسی بنا پر حج اپنے وقت پر ہوتا تھا اس میں کوئی تغیر و تبدل نہیں ہوا تھا۔ آپ نے نسئی کی اس رسم کو باطل کرتے ہوئے فرمایا کہ اللہ نے جب آسمان و زمین کو پیدا کیا اور اس میں جس طرح چار ماہ حرمت والے تھے ذی قعدہ، ذی الحجہ، محرم، رجب اسی طرح سے اب احکامات جاری رہیں گے اور نسئی کی رسم کو ختم کیا جا رہا ہے۔

(۲) عرب میں قمری مہینے کا رواج تھا جس سے حج سردی گرمی برسات ہر موسم میں واقع ہوتا تھا۔ اہل عرب نے اسکو شمسی مہینہ کی مطابقت کیلئے لوند لگاتے تھے جسکو عربی میں کبیسہ کہا جاتا ہے تاکہ حج ایسے ایام میں واقع ہو جو تجارت کیلئے موافق ہو اس کیلئے وہ لوگ ہر سال میں گیارہ دن کا اضافہ کرتے یا ہر تین سال میں ایک ماہ کا اضافہ کر دیتے اور ایک ماہ کو دو ماہ کا کر دیتے تھے۔ جیسے کہ ہندوستان کے ہندوؤں کے یہاں ہے اس سے حج کے اوقات میں اور اشہر صرم کی تحسیم میں خلل ہو جاتا تھا اور اس بنیاد پر بعض لوگوں نے کہا کہ ۹۰ھ میں حضرت ابو بکرؓ کو امیر احجاج بنا کر آپ نے حج کر لیا خود آپ حج کیلئے تشریف نہیں لے گئے۔ اور ۱۰۰ھ میں یہ تغیر و تبدل ہوتے ہوئے اصلی صورت پر آ گیا تھا اس لئے کہ اس حساب ہر سال میں ہر ماہ اپنے اپنے وقت پر آ جاتے ہیں، اسی طرح ذی الحجہ اپنے وقت پر آ گیا تھا۔ جس کو آپ نے الزمان قد استدار کھینٹتا سے تعبیر فرمایا ہے۔

منہا اربعۃ حرم ثلاث متوالیات ذوالقعدہ وذی الحجۃ والمحرم

وہا جب شہر مضر بین جمادی و شعبان۔

بالاتفاق علماء کے اشہر حرم ہی چار ہیں البتہ اسکو شمار کرنے میں اختلاف ہو گیا ہے علماء مدینہ اور جمہور علماء کے یہاں اس کی ترتیب اسی حدیث کے مطابق ہے ذوقعدہ، ذوالحجہ، محرم، رجب ہیں، جس کی وجہ سے ذوقعدہ ذی الحجہ ایک سال میں اور محرم و رجب دوسرے سال میں ہوں گے اور علماء کوفہ کے یہاں محرم، رجب، ذوقعدہ و ذوالحجہ

کی ترتیب ہے جس سے سب ایک سال میں شمار ہوں گے۔
 رجب شہر مضر بنین جمادى وشعبان کہنے کی وجہ یہ ہے کہ رجب کے نام میں قبیلہ مضر
 و ربیعہ کا اختلاف تھا۔ قبیلہ ربیعہ کے لوگ رجب رمضان کو کہتے تھے اور قبیلہ مضر کے لوگ
 موجودہ رجب جو جمادى وشعبان کے درمیان واقع ہے اس پر اطلاق کرتے تھے۔ اس لئے
 اس کی تعیین کیلئے نبی علیہ السلام نے رجب مضر اور بنین جمادى وشعبان کی قید لگائی ہے
 دوسری وجہ۔ دوسرے قبائل کے لوگوں کی نسبت مضر کے لوگ رجب کی زیادہ تعظیم اور اس
 کا احترام کرتے تھے اس لئے رجب کی نسبت قبیلہ مضر کی طرف کر دی گئی۔

فان دماءکم و اموالکم و اعراضکم حرم علیکم بحرمۃ ین مکہ ہذا
 فی بلدکم ہذا فی شہرکم ہذا۔ آپ نے ای شہر ہذا، ای بلد ہذا، ای یوم ہذا
 کا سوال لوگوں کو متوجہ کرنے کیلئے کہا تھا تاکہ آنے والی بات دل و دماغ میں نقش
 ہو جائے۔ لوگوں کی جان و مال و عزت و آبرو اس دن جو اس ماہ میں اس بلد حرام
 میں واقع ہے تشبیہ دینا اس لئے تھا کہ انکی حرمت ان کے دل پر نقش تھی اور معروف
 و مشہور تھی اور جان و مال و عزت و آبرو کا احترام ان کے قلوب میں نہیں تھا۔ اس
 لئے آپ نے اس سے تشبیہ دیا ہے۔

لَا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ

کسی روایت میں کفار ہے۔

ابن عون عن ابن سیرین کی روایت میں ثم انکفأ الی کبشین املحین
 فذبحہما والی جزیعۃ من الغنم فقتلہما۔
 جزیعۃ مصغر بھی پڑھا گیا ہے، اور مکبر جزیعۃ، فعیلۃ بمعنی مفعولہ کے۔ مصغر کی صورت
 میں جزء بکسر الجیم کی تصغیر ہے: القلیل من الشئ، اور مکبر کی صورت میں القطعہ کے
 معنی میں ہے۔

ابن سیرین کے تلامذہ میں سے صرف ابن عون اس زیادتی کو نقل کرتے ہیں۔
 امام مسلم نے ایوب و قرہ عن ابن سیرین عن ابی بکرہ کی حدیث اس باب میں نقل کی
 اس میں یہ زیادتی نہیں ہے بلکہ کتاب الضحایا میں ایوب و ہشام عن ابن سیرین عن

انس کی روایت میں اس زیادتی کو نقل کیا ہے۔ ابن عون نے وہم کی بنا پر اسکو ابو بکرہ کی حدیث میں داخل کر دیا ہے قال الدارقطنی قولہ ثم انکفأ الی آخر الحدیث وہم من ابن عون فیما قیل وانما رواہ ابن سیرین عن ابی بکرہ فادرجہ ابن عون منہا فی ہذا الحدیث۔

حضرت وائل کی روایت | ایک شخص قاتل کو پکڑ کر لایا اور کہا کہ اس نے میرے بھائی کو قتل کر دیا ہے۔ آپ نے پوچھا۔ اس پر مقتول

کے ولی نے کہا کہ اگر منکر ہو تو میں ابھی شہادت پیش کرتا ہوں۔ قاتل نے کہا کہ ہاں میں نے قتل کر دیا ہے۔ مگر واقعہ یوں ہے کہ ہم لائچی سے مار مار کر بول کا پتا بھاڑ رہے تھے۔ اس نے مجھکو برا بھلا کہا اور مجھکو غصہ دلایا، میں نے کلاڑھی لیکر اس کے سر پر مار دیا جس سے وہ مر گیا۔

آپ نے فرمایا تمہارے پاس کچھ ہے جو تم اولیاء مقتول کو دیتے ہیں دے سکو۔ اس نے کہا کہ بس میرے پاس میری چادر اور کلاڑھی ہے، آپ نے فرمایا کہ تمہاری قوم کے لوگ تمہاری مدد کر کے تمہاری جان بخشی کرا سکتے ہیں؟ اس نے کہا کہ میری کوئی اہمیت ان کے یہاں نہیں ہے۔ آپ نے اولیاء مقتول سے کہا لے جاؤ، آپ نے فرمایا ان قتلہ فہو مثلہ۔ ایک روایت میں القاتل والمقتول فی النار، دوسری میں ان قتلہ فہو مثلہ ہے۔

ابوداؤد میں ابو ہریرہ کی حدیث میں تصریح ہے کہ قاتل نے کہا یا رسول اللہ ما اردت قتلہ تو آپ نے فرمایا اما انہ ان کان صادا قائم قتلہ دخلت النار۔ اسی طرح وائل کی روایت میں لمدارد قتلہ ہے۔

قتل عمد میں اصل تو قصد ہے مگر قصداً مخفی ہے شریعت نے آلہ کو اس کے قائم مقام قرار دیا ہے، مگر یہ قضا ہے دیانہ تو قصد ہی کا اعتبار ہے۔ اب قاتل قصد کا انکار کرتا ہے تو واقع و نفس الامر میں اگر وہ سچا ہے تو قتل عمد کا تحقق نہیں ہوا اس کو قصاص میں قتل کرنا نفس الامر کے اعتبار سے صحیح نہ ہوگا لیکن قاضی اس کا اعتبار نہیں کرے گا، وہ تو آلہ کو دیکھے گا۔ مگر اولیاء مقتول کو اس کی صداقت کا یقین ہے تو ان کو قتل کرنا دیانہ جائز نہ ہوا، اگر قتل کریں گے تو گنہگار ہوں گے جیسا کہ

ابوداؤد کی روایت میں امانہ ان کان صادقا ثم قتلته، دخلت النار۔ اور مسلم کی روایت میں ان قتلته فهو مشدہ ہے یعنی جیسے اس نے غیر مستحق کو قتل کیا اسی طرح اولیاءِ مقتول بھی بظاہر غیر مستحق کو قتل کریں گے۔

اور المعتمہ میں ہے کنت ایضا من اهل النار فی الظاہر اس لئے کہ وہ واقع میں تصد نہ کرنے والا ہے اگر اولیاءِ مقتول کو یقین نہیں ہو رہا ہے تو انکو قتل کرنا درست ہوگا اہل نار سے نہیں ہوں گے۔ اسی طرح اس کا قول کہ میں نے قتل کا قصد نہیں کیا تھا، قاضی کے یہاں معتبر نہیں ہے۔ اس لئے وہ بھی بظاہر جہنمی ہوگا۔ المعتمہ کی عبارت حسب ذیل ہے۔

وفي المعتمہ ۳۲۲ اما قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان قتلته کنت مثله معناه ما روى عن ابی ہریرۃ فی الحدیث من قول القاتل یا رسول اللہ ما اردت قتلہ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم للولی اما انہ ان کان صادقا ثم قتلته دخلت النار وذلك لان البینۃ قامت علی قتل اخیه بفعل ظاہر العمد والمدعی علیہ کان اعلم بنفسہ انہ غیر عامد فقوله علیہ السلام کنت مثله یعنی انہ فی الظاہر من اهل النار فان کان صادقا فی عدم القصد فقتلته کنت ایضاً وانکر القاتل بالمحدد التعمد للقتل ینبغی للولی العفو عن القصاص۔

ان قتلته، فهو مشدہ کی تاویل ————— (۱) جیسے اس نے غیر مستحق قتل کو قتل کیا، اسی طرح ولی مقتول بھی غیر مستحق کو قتل کرنے والا ہوا۔ (۲) اور امام نووی نے اس کی ایک تاویل ذکر کی کہ ایک کا دوسرے پر کوئی احسان و فضل نہیں ہوگا دونوں برابر ہو گئے کہ اس نے ناحق قتل کیا تو دوسرے نے اپنا بدل لیا۔ امام نووی نے ایک دوسری اور بھی تاویل کی کہ دونوں قاتل ہونے میں اور خواہش کی اتباع کرنے میں برابر ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ ایک کا قتل کرنا حرام دوسرے کا مباح۔ مگر یہ تاویل اس وقت مناسب ہوتی اگر ابوداؤد کی روایت نہ ہوتی، مگر ابوداؤد کی روایت میں قاتل کا اپنے عمد و قصد سے انکار موجود ہے پھر اس روایت میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے دخلت النار ہاں ابوداؤد کی روایت پر ایک اشکال وارد ہوگا کہ قاتل کے عمد کی تصدیق ولی مقتول پر لازم نہیں ہے ہو سکتا ہے کہ ولی مقتول اسکو جھوٹا

جاننا ہو جسکی وجہ سے ولی مقتول قتل عمد کا مرتکب نہ ہوگا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اصل عبارت یوں ہوگی "ان کان صادقا في انكار التعمد ثم قتلته فعملت فعلا موجب الدخول النار في نفسها وان لم يكن موجبا للدخول لعارض وهو عدم وجوب تصديقها بناء على كونها متهمًا في انكارها وكون انكارها خلافا للظاهر" ہاں اگر ولی مقتول دل و زبان سے تصدیق کرتا ہے یا صرف زبان سے تو قضا بھی قتل کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اگر زبان سے انکار کرتا ہے مگر دل میں اسکی صداقت کا یقین ہے تو دیانۃ قتل جائز نہ ہوگا۔

القاتل والمقتول في النار۔ قاتل و مقتول دونوں کس طرح جہنم کے مستحق ہوں گے جب کہ ایک اپنا حق وصول کر رہا ہے اسلئے اس کی تاویل کی گئی کہ قاتل یعنی قصاص لینے والا بھی جہنمی ہوگا اگر مقتول جس سے قصاص لیا گیا ہو عمد کے انکار کرنے میں سچا ہو اور مقتول جس سے قصاص لیا گیا ہے وہ اپنے عمد کا انکار کرنے میں جھوٹا ہے تو وہ جہنمی ہے۔

امام نووی فرماتے ہیں کہ اس سے واقعہ مذکورہ کا قاتل ولی مقتول مراد نہیں ہے بلکہ ایسے دو مسلمان مراد ہیں جو باہم قتال کریں مگر اس کے مراد لینے کیلئے قرینہ چاہتے اور میاں پر کوئی قرینہ نہیں ہے۔ بعض لوگوں نے کہا کہ قاتل یعنی ولی مقتول قصاص لینے کی وجہ سے جہنمی نہیں ہوا بلکہ کسی اور وجہ سے جسکو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام جانتے تھے یا آپ کو ناراض کرنیکی وجہ سے اور المعترضین^{۳۳} میں ہے کہ اس جملہ کے صحیح ہو سکی کوئی صورت نہیں ہے اسلئے کہ قاتل اگر عام ہے تو قصاص ولی مقتول کا حق ہے تو وہ کیسے جہنم میں ہوگا۔ اور اسی طرح اگر قاتل عام نہیں ہے تو وہ کیونکر جہنمی ہوگا۔ یہ روایت بالمعنی کیونکہ سے غلطی ہوئی۔ اس نے ان قتلۃ کان مثلہ کا یہ مفہوم سمجھا اور اس کے مطابق روایت کر دیا۔ اسلئے اکثر علماء روایت بالمعنی کی اجازت نہیں دیتے ہیں۔

ان قتلۃ فهو مثلہ والقاتل والمقتول في النار ان كان صادقا
ثم قتلته دخلت النار۔ یہ سب الفاظ اس کے ایک ظاہری معنی ہیں کہ قصاص
لینے والا بھی مثل قاتل کے گنہگار ہے، اور دوسرا معنی غیر ظاہر جبکہ تاویل کر کے اس کا

مفہوم واضح کیا جائے۔

آپ نے ایسا لفظ بطور تعریف فرمایا تاکہ ولی مقتول اسکو معاف کر دے۔ اس طرح کے اعراض کے لئے تعریف و توریہ صحیح ہے۔ چنانچہ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ۔ مفتی اگر مستفتی سے تعریف و توریہ کرنے میں مصلحت دیکھتا ہو تو تعریف و توریہ کر لینا چاہئے تاکہ مقصد بھی حاصل ہو جائے اور جھوٹ بھی نہ ہو۔ جیسے قتل کا ارادہ کر نیوالے کے جواب میں ابن عباس کا فرمانا لا توبۃ للقاتل اسی طرح روزہ کی حالت میں کوئی غیبت کے متعلق دریافت کرے تو کہہ دینا کہ الغیبة تفضل الصیام۔

امانت بیدان یسوء بائمک و اثم صاحبک - اگر صاحبک سے مراد مقتول ہو۔ اگر تم نے قتل کر دیا تو تم نے اپنا حق اس طرح مقتول کا حق وصول کر لیا ہے اور معاف کر دینے سے تمہارا اور تمہارے مقتول کا گناہ معاف ہو جائے گا۔ اب یہ مسئلہ مبہنی ہو گا اس بات پر کہ قتل سے قاتل پر تین حق متعلق ہوتا ہے (۱) اللہ کا حق۔ (۲) وارث کا حق (۳) مقتول کا حق۔ اور قصاص میں قتل سے وارث اور مقتول کا حق وصول ہو گیا۔ رہا خدا کا حق تو الحدود و کفارة کے قاعدہ سے خدا کا حق بھی وصول ہو گیا اور اگر وارث کے قصاص سے مقتول کا وصول نہیں ہوتا ہے تو آخرت میں اس کا حق باقی رہا۔ اگر اس نے توبہ کر لی ہے تو خدا اس کی طرف سے متکفل ہو کر اس کو اس کا عوض دے گا جیسے کہ کوئی کافر مسلمان کو شہید کر دے پھر مسلمان ہو تو ان الاسلام یدھم ما کان قبلنا کیوجہ سے اسکے حق کا خود خدا متکفل ہو گا اگر توبہ نہیں کیا ہے تو بقدر اس کے حق کے اس کا گناہ اس کے سر لگا دیا جائیگا۔

اور اگر اثم صاحبک میں قاتل مراد ہے تو اس وقت اسکی توجیہ ہوگی کہ قاتل ہی قصاص کیلئے اپنے آپ کو حوالے کر دیا ہے اور الحدود و کفارة کیوجہ سے اس کا گناہ معاف ہوا۔ اور تم معاف کر دو تو تمہارے گناہ بھی معاف ہو جائیں گے۔



باب دِیَةِ الْجَنِّینِ

حدیث ابو ہریرہ وغیرہ بن شعبہ | قبیلہ نذیل کی دو عورتیں جو بام سوکن تھیں اور حمل بن مالک بن نابغہ کی —

بیویاں تھیں۔ ایک کا نام ملیکہ، دوسرے کا نام ام غطیف تھا۔ ابو داؤد میں ابن عباس کی روایت میں ہے ومت احدہما علی الاخری اقتلت المرأتان۔ ضربت امرأة ضربتھا بجمود فسطاط، بعض روایات میں فرمت احدہما الاخری بحجر کسی میں بسطح ہے تو کسی میں ہے ان امرأة خذفت امرأة اخری پتھر سے مارا، ٹھیکرے سے مارا۔ ممکن ہے سب کو باری باری استعمال کیا ہو یا ایک کو صحیح قرار دیا جائے باقی کو راوی کا دم قرار دیا جائے۔

بغرة عبد او امة — غزہ کا اطلاق چہرہ کی سفیدی پر ہوتا ہے پھر جزر بول کر کل انسان مراد لیا گیا۔ بغرة عبد او امة اضافت کے ساتھ پڑھا جائے یا تنوین کے ساتھ اور عبد او امة بدل ہو۔ اس عورت کے مارنے سے دوسری عورت کا حمل ساقط ہو گیا۔

اگر جنین زندہ تھا پھر مر ہے تو بالفاق اتمہ اربعہ دیت واجب ہے۔ اگر مردہ ساقط ہو تو غزہ یعنی عبد یا امة دینا ہو گا۔ اور غزہ کی یہ تفسیر نبی علیہ السلام سے منقول ہے اسلئے بالاتفاق علماء کے عبد یا امة کے ادا کرنے سے ادائیگی ہو جائے گی۔ ویسے فقہاء کے یہاں اس سے مراد دیت کا بیسوال حصہ ہے۔

فقتلها وما فی بطنها یعنی عورت بھی مر گئی اور اسقاط بھی ہوا مگر دوسری روایت میں ہے ان المرأة التي قضی علیها بالغرة فوفیت جس سے معلوم ہوتا ہے جنایت کرنے والی ضاربہ عورت کا انتقال ہوا۔ امام نووی نے تاویل کرتے ہوئے کہا کہ علیہا کو معنی میں لہکے لیا جائے تاکہ دونوں روایت میں مطابقت ہو جائے مگر اس کا بھی احتمال ہے کہ ضاربہ بھی کسی وجہ سے مر گئی ہو۔ جس کا تذکرہ اس روایت میں ہے اور مضر وہ بھی مر گئی ہو جس کا تذکرہ دوسری روایت میں ہے۔ وقضی بدیة المرأة علی عاقلتها۔ ان تمام روایات میں یہی ہے کہ

مضروبہ کے مرنیکے بعد اسکی دیت کا حکم دیا، قصاص کا حکم نہیں دیا اور اسکو قتل شبہ عمد قرار دیا مگر امام ابو داؤد کی روایت میں ابن جریج عن عمرو بن دینار عن طاؤس عن ابن عباس عن عمر میں وان تقتل یعنی ضاربہ کے قتل کا حکم دیا مگر یہ روایت تمام روایات کے خلاف ہے۔ خود ابن جریج نے عمرو پر اعتراض کیا کہ انکرت علیٰ عمد وروایتہ عن طاؤس قولہ وان تقتل بہا وقلت اخبرنی ابن طاؤس عن ابیہ کذا وکذا، اور عمرو نے کہا شلگتنی بلکہ ابو داؤد نے سفیان عن عمرو نقل کیا تو خود انھوں نے اسکو ذکر نہیں کیا۔

کتب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علیٰ کل عاقلہ عصبات ہیں | بطن عقولہ۔ اس میں آباء و ابناء دونوں داخل ہیں

اور یہی مذہب امام مالک احمد کی ایک روایت ہے اور امام شافعی اور امام احمد کی دوسری روایت آباء و ابناء عاقلہ میں داخل نہیں ہیں۔ ان کا استدلال جابر کی روایت فجعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دیتہ المقتولۃ علی عاقلۃ القائلۃ وبراؤ زوجہا وولداہا اس روایت کو منذری نے معلول کہا ہے پھر ہو سکتا ہے کہ زوج و ابن ضاربہ کے عصبات سے نہ ہوں۔ علماء احناف کے یہاں دیت کا مدار تناصر پر ہے آپ کے زمانہ میں تناصر خاندان کی بنیاد پر تھا اور عصبات ایک دوسرے کی حمایت کرتے تھے بعد میں یہ کیفیت باقی نہ رہی، حضرت عمرؓ نے اپنے زمانہ میں دیت کو اہل دیوان پر لازم کیا ہے۔ حضرت عمرؓ کا فعل نبی علیہ السلام کے قول و فعل کے خلاف نہیں ہو سکتا ہے خاص کر جب اس کا تعلق عام لوگوں سے ہو جس سے معلوم ہوا کہ آپ کا حکم معلل ہے علت تناصر سے اور تناصر کی بنیاد پر یا حلف کی بنیاد یا اولاد کی بنیاد پر یا حرفت کی بنیاد یا پارٹی کی بنیاد یا یونین کی بنیاد پر تناصر ہونا، جہاں جیسا ہوگا ویسا حکم لگایا جائے گا، اگر اس طرح کی کوئی بات نہیں ہوگی تو عاقلہ پر دیت واجب ہوگی۔ ثم ان المرأۃ التی قضی علیہا بالغرة توفیت فقضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بان میں اثنا البنیہا ووزوجہا وان العقل علی عصبہا۔ اگر امام نووی کی طرح علیہا کو بمعنی لہا نہ لیا جائے تو ضاربہ کے مرنیکے بعد اس کے ورثار نے مطالبہ کیا کہ دیت تو ہم نے دیا لہذا میراث بھی ہمکو ملنی

چاہتے تو اس کا بیان ہے کہ دیت میں تو تمام عصبات شریک ہوں گے اور وراثت میں اس کے قاعدے کے مطابق عمل ہوگا۔

فقال حمل بن النابغة اصل میں حمل ابن مالک ابن نابغہ ہے، دادا کی طرف نسبت کر دیا ہے کیف اعظم اس جملہ کا قائل ان احادیث میں حمل ہے جو عورت کا شوہر تھا یہ ضاربہ کے عصبات سے تھا، بعض روایات میں ہے کہ اس کا قائل ضاربہ کا بھائی علام بن مسروح تھا۔

اسجع کسجع الاعراب۔ اس نے فی البدیہہ امر حق کو باطل کرنے کے لئے سجع و فاصلہ والے جملہ کو استعمال کیا۔ اسلئے آپ نے من اخوان الکھان کہا اور اس پر انکار کیا اور اعراض فرمایا اور اس کا جواب نہیں دیا بخلاف آپ سے بعض مرتبہ اس طرح کا جملہ صادر ہوا ہے تو اسی کے ذریعے امر حق کو دلنشین کرتا تھا۔ اسلئے وہ پسندیدہ ہوگا ملص واملص دونوں ہم معنی ہیں: بچے کا قبل از وقت باہر آجانا۔ ملاص جنین جو باہر آ گیا ہے۔ قال ابو داؤد بلغنی عن ابی عبیدہ انما سمی املاھا لان المرأة تزلقہ قبل وقت الولادة وکذلک کل ما زلق من الید وغیرہ فقد ملص۔

نظریۃ العقاب فی اسلام

سزا کی حقیقت مفاد عامہ کے پیش نظر کسی شرعی حکم کی خلاف ورزی پر مجرم کو جو بدلہ دیا جاتا ہے وہ سزا ہے۔

سزا کا مقصد فتنہ و فساد کا خاتمہ، ضلالت و گمراہی اور معصیت سے تحفظ اور اطاعت پر آمادگی۔

سزا کے اصول و ضوابط جب سزا کا مقصد افراد کی اصلاح جماعت و نظام کا تحفظ ہے تو اس کے لئے ایسے ضوابط و اصول ضروری ہیں جو اس

مقصد کی برآوری میں معین و مددگار ثابت ہوں۔

مثلاً ۱۔ کسی بھی جرم کی سزا ایسی ہونی چاہیے کہ جان بوجھ کر انسان اس جرم کے ارتکاب کی ہمت نہ کرے اور اگر کرے تو آئندہ اسکی جرأت نہ ہو اور دوسروں کیلئے بھی باعث عبرت ہو۔

۲۔ سزا کی مقدار میں مفاد عامہ کی رعایت ہو اور اسکے تقاضے کے مطابق سزایں تشدید یا تخفیف ہو کہ اگر جماعتی تحفظ مجرم کا خاتمہ کئے بغیر ناممکن ہو تو سزا بر موت یا حبس دوام ہے، تا آنکہ مجرم توبہ کر لے یا اپنے حالات بدل لے۔ اسی طرح سزا کا مقصد مجرم کی اصلاح ہے اسکے انتقام لینا نہیں، جیسے باپ بیٹے کو سزائش کرتا ہے یا طبیب مریض کے علاج و معالجہ میں اس پہلو کو کبھی بھی نظر انداز نہیں کرتا۔ یہی وجہ ہے کہ مجرم کی شخصیت کے لحاظ سے تادیب و تنبیہ میں فرق ہوتا ہے جسے باعزت و باحیثیت افراد اور بے حیثیت و حقیر افراد کی تادیب میں اس کا خیال رکھنا ضروری ہے۔ اصل مقصد زجر و توبیح ہے تاکہ آئندہ باز رہے۔ اس لئے کسی کے لئے ڈانٹ ڈپٹ کافی ہوتی ہے اور کسی کے لئے طمانچہ و مار پیٹ تو کسی کے لئے قید و بند کی بھی ضرورت پڑتی ہے۔

سزا شرعی نقطہ نظر سے

۱۔ معاشرے سے جرائم کا صفایا
۲۔ مجرم کی حیثیت کو مد نظر رکھنا۔ بظاہر ان دونوں اصولوں میں تضاد ہے۔ اسلئے کہ اگر ایک کو ملحوظ رکھیں تو دوسرے کو صرف نظر کرنا ہوگا۔ جرائم کا صفایا کرنا ہے تو مجرم کی حیثیت کو مد نظر نہیں رکھ سکتے۔

اسی طرح اگر مجرم کی حیثیت ملحوظ رہی تو جرائم کا صفایا ممکن نہیں، لیکن شرعی نقطہ نظر میں ان دونوں اصولوں کو اس طرح ضم کر دیا گیا ہے کہ تحفظ عامہ کا اصول تمام سزاؤں میں علی الاطلاق ملحوظ ہے یعنی سزاؤں کا معیار یہ رکھا گیا ہے کہ مجرم کی زجر و توبیح اور دوسروں کے لئے عبرت ہو لیکن جن جرائم کی زد براہ راست معاشرہ پر پڑتی ہے ان میں مجرم کی شخصیت کا خیال نہیں رکھا گیا ہے مگر جہاں معاشرہ اور جماعت زد ہیں ان میں مجرم کی شخصیت اس کے اخلاق و کردار کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔

جرائم کی اقسام | ان دو بظاہر متضاد اصولوں پر شرعی نقطہ نظر کے مبنی ہونے کی وجہ سے شریعت نے دونوں اصولوں کا دائرہ اثر متعین کر دیا ہے اور اسکے

واضح ضد و خال بتا دیئے ہیں۔

۱۔ معاشرہ کو متاثر کرنے والے جرائم۔ اس کے تحت ایسے جرائم آتے ہیں جن سے معاشرہ پر کاری ضرب آتی ہے، اس طرح کے جرائم کی دو قسمیں ہیں۔ قسم اول حدود کے جرائم جو سب آتی ہیں۔

چوری، ڈاکوئی، زنا، قذف، شرب خمر، رذیہ، بغاوت۔ شریعت نے ان جرائم کی سزائیں خود معین کر دی ہیں اس میں حاکم و قاضی کو کمی و بیشی کا کوئی حق نہیں ہے، اس میں مجرم کی شخصیت کا کوئی لحاظ نہیں ہے بلکہ معاشرہ و جماعت کے مفادات کو مدنظر رکھا گیا ہے اسلئے کہ یہ اتنے سنگین جرائم ہیں کہ ان میں ذرا بھی ڈھیل معاشرہ کو تباہی کے گڑھے پر کھڑا کر دے گی۔ لہذا اگر ان میں شخصی مفاد کو قربان کر دیا گیا ہے تو کوئی حیرت کی بات نہیں، بلکہ حیرت تو جب ہوتی جبکہ معاشرہ کے مفاد کو قربان کیا گیا ہوتا۔

قسم دوم۔ قصاص و دیت کے جرائم۔ شریعت نے ان جرائم کی سزائیں معین کر دی ہیں۔ ان سزاؤں کو قاضی و حاکم رد و بدل نہیں کر سکتا اور نہ ہی معاف کر سکتا ہے، البتہ اگر مظلوم یا اس کا ولی معاف کرنا چاہے تو شریعت نے اس کو یہ حق دیا ہے۔ اس لئے کہ اس کی زد براہ راست اسی پر پڑتی ہے معاشرہ کا نقصان تو اسی کے واسطے سے ہے۔ لہذا اگر وہ اپنے حق سے دست بردار ہونا چاہے تو کوئی اس کا ہاتھ نہیں پکڑ سکتا ہے کیونکہ جب اس نے بالکل معاف کر دیا تو اس کا مطلب ہے کہ آپسی رنجش و عداوت کو دفن کر دیا ہے، اسی طرح اگر دیت پر راضی ہو گیا تو اس نے مادی منفعت کو ترجیح دی اور اس میں شرعاً کوئی قباحت بھی نہیں ہے۔

۲۔ وہ جرائم جس سے معاشرہ پر کاری ضرب نہیں پڑتی ہے۔ یہ جرائم اتنے سنگین نہیں ہیں اسلئے شریعت نے قاضی کو سزا کے انتخاب کا اختیار دیا ہے کہ وہ مجرم کی شخصیت، مجرم کے حالات، سزا کی مقدار کو مدنظر رکھے۔

شریعت نے قسم اول کی سزاؤں کو سخت رکھا اسلئے ان کی زد براہ راست معاشرہ پر پڑتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ زد کس طرح سے پڑتی ہے؟ اس کی نوعیت کیا ہے؟ ذیل کی سطور میں ہم اس کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں:-

مختلف اصول و نظریات کی حامل دنیا کی تمام قوموں کا ایک نظام زندگی ہے جس کے عموماً چار ستون ہوتے ہیں (۱) خاندانی نظام (۲) شخصی ملکیت کا نظام (۳) معاشرتی نظام (۴) حکومتی نظام

خاندانی نظام | مرد و زن کا وجود تو والد و تناسل کی صلاحیت اولاد کی کفالت ان سب کا فطری تقاضا ہے کہ ہر آدمی کی بیوی متعین ہو، تاکہ اس سے پیدا ہونے والے بچے اس مرد کی طرف منسوب ہوں اور اس کے لئے خاندانی نظام ضروری ہے، پھر یہی خاندانی نظام معاشرتی نظام کا ڈھانچہ ہے کہ اس کے بغیر اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے۔

شخصی ملکیت کا نظام | ہر انسان کو اپنی اولاد اور خاندان کی ضروریات کو پوری کرنے کے لئے کھانے پینے اور کپڑے اور مکان

اور ذرائع آمدنی ضروری ہیں اور ہر ایک کے پاس یہ تمام چیزیں اپنی ہونی چاہئیں اس کے لئے شخصی ملکیت کا نظام ضروری ہے۔

معاشرتی نظام | مذکورہ بالا دونوں نظاموں کی رو سے اپنی حیثیت، اپنی آزادی اور اپنی روایت خاندان اور اپنے اپنے سرمایہ کے تحفظ کا حق ہونا چاہیے۔ لیکن

انسان یہ سارے کام خود نہیں کر سکتا ہے اس میں ایک دوسرے کے تعاون کی ضرورت ہوگی، یہیں سے معاشرتی نظام کا وجود شروع ہوتا ہے۔

حکومتی نظام | معاشرتی نظام ایک اجتماعی نظام ہے جس میں ہر فرد کی ذمہ داریوں اور حقوق کی نشاندہی ضروری ہوتی ہے۔ اس اجتماعی نظام اور ہر فرد کے حقوق اور امن امان

کے تحفظ کے لئے ایک حکومتی نظام بھی ضروری ہے۔ یہی چار بنیادی نظام ہیں جن پر نظام زندگی قائم ہے، ان میں سے کسی پر بڑے والی زد براہ راست معاشرہ پر پڑے گی۔ جن جرائم سے ان نظاموں پر زد پڑتی ہے شرعی جائزہ کے مطابق حدود کے جرائم اور قصاص و دیت کے جرائم میں اگر زنا کی چھوٹ دیدی جائے تو خاندانی نظام مفلوج ہو جائیگا، نسب ختم ہو جائیگا اور جس کا جس سے جی چاہیگا آدمی اپنا نسب جوڑ یا توڑ لے گا، طاقت کی حکمرانی ہوگی، والدین اور اولاد دونوں کے لئے مصیبت ہوگی۔ چوری کی اجازت سے شخصی ملکیت کا نظام متاثر ہوگا جو جس کا مال چاہے گا چھین لے گا، طاقتور دندناتے پھریں گے کمزور بھوکے مرجائیں گے۔

قذف | اس سے خاندانی نظام متاثر ہوتا ہے، عزت و ناموس پر آپخ آنے اور نسب مشکوک ہونے کے بعد پورے خاندان سے اعتماد اٹھ جاتا ہے اور نتیجہ

پوری جماعت بے ابر و بے حیثیت ہو کے رہ جاتی ہے۔

ڈاکہ | ڈاکہ میں اگر مال لوٹا گیا ہو تو شخصی ملکیت کا نظام اور اگر اسکے ساتھ قتل بھی ہو تو اس کی زدا فرادی زندگی پر بھی پڑتی ہے۔ اگر صرف خوف و ہراس

پیدا ہو تب بھی امن و امان غارت ہو جائے گا۔ ڈاکہ بہر صورت اجتماعی اور حکومتی دونوں نظاموں کے لئے سم قاتل ہے جہاں انسان کی زندگی اور مال و دولت ہر وقت خطرہ میں ہو اس معاشرہ کی شیرازہ بندی ممکن نہیں۔

ارتداد اس سے معاشرتی نظام ڈائنامیٹ ہو جائے گا۔ کیونکہ اسلامی معاشرہ کا معاشرتی نظام اسلام ہے اس سے بغاوت اور تشکیک سے وہ باقی نہیں رہ سکتا۔

بغاوت اس سے نظام حکومت پر زد پڑتی ہے، اس لئے کہ اس کا مقصد حکام کی خلاف ورزی نظام حکومت یا حکام کی تبدیلی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کی وجہ سے اختلاف و انتشار کو ہوا ملے گی، اقتدار کی رسوخ میں امن و نظام غارت ہو جائے گا جماعتی شیرازہ منتشر ہوگا۔

جرائم قصاص و دیت ان جرائم سے افرادی زندگی کے ساتھ اجتماعی و حکومتی نظام پر بھی زد پڑتی ہے کیونکہ اس سے جانی و جسمانی نقصان ہوتا ہے اگر اس کی اجازت دی گئی تو کوئی بھی خود کو محفوظ نہیں تصور کرے گا، کاروبار زندگی ٹھپ پڑ جائے گا اور ہر شخص اپنا تحفظ خود کرنے پر مجبور ہوگا پھر طاقت کی حکمرانی ہوگی اور کمزور و بیکس اس چکی میں پس کر رہ جائیں گے۔

شراب نوشی صحت کو تباہ کرتی ہے، مال کے ضیاع و بالآخر اقتصادی بربادی تک لے جاتی ہے اس سے اخلاق کا احساس کمزور پڑ جاتا ہے، پھر قتل و چوری، عصمت دری اور ڈاکہ کا ارتکاب آسان ہو جاتا ہے، جس سے پوری جماعت متاثر ہوتی ہے

یوں تو سبھی جرائم سے معاشرہ پر کسی نہ کسی طرح زد پڑتی ہے لیکن مذکورہ بالا جرائم ان سے تو معاشرتی ڈھانچہ براہ راست بے حد متاثر ہوتا ہے۔ اس لئے شریعت نے مجرم کی شخصیت کو مد نظر رکھے بغیر نہایت عبرت ناک سزائیں متعین کیں اور دوسرے جرائم چونکہ اس قدر سنگین نہیں اس لئے ان کی سزاؤں میں اتنی شدت نہیں ان میں مجرم کی شخصیت کی بھی رعایت کی گئی ہے۔

اس کے علاوہ جرائم کے ظہور کے اعتبار سے حدود و قصاص و دیت کے جرائم سب سے زیادہ وقوع پذیر ہیں۔ اگر معاشرہ سے ان کا صفایا کر دیا جائے تو لوگ جرائم کا نام بھول جائیں گے۔

حقیقت یہ ہے کہ اگر ان جرائم کو فہرست سے الگ کر دیا جائے تو بہت معمولی قسم

کے جرائم رہ جاتے ہیں جن سے امن عامہ نظام اور اخلاق پر کوئی خاص زد نہیں پڑتی ہے اور جس معاشرہ میں یہ تینوں چیزیں محفوظ ہوں تو اس کی تعمیر و ترقی میں کوئی چیز رکاوٹ نہیں رہ جاتی ہے۔ اسلامی شریعت کا یہی وہ امتیاز ہے کہ اس نے حقیقت پسندانہ طور پر حقیقی صورت حال کو مد نظر رکھ کر دونوں طرح کے جرائم کی مناسب سزا مقرر کی، مفاد عامہ اور مجرم کی شخصیت دونوں کو اپنی اپنی جگہ پر ملحوظ رکھا۔

اسلامی شریعت کا مدار تقویٰ و طہارت
شادی شدہ زانی کی سزا سنگسار کرنا
و تحفظ عزت و ناموس و نسب پر ہے۔

اسی وجہ سے جنسی جذبات پر قابو نہ پانے والے کے لئے شادی کرنا واجب قرار دیا اور زنا کے ارتکاب پر سو کوڑے کی سزا مقرر کی، اور ضرورت پر بشرط عدل و مساوات ایک سے زائد شادی کرنے کی اجازت دی۔ ضرورت پر طلاق دینے کا بھی اختیار دیا۔ شوہر کی طویل غیر حاضری، مخصوص قسم کے امراض اور تنگدستی کی بنیاد پر عورت کو طلاق طلب کرنے کی اجازت دی۔ غرضیکہ تمام جائز و حلال طریقے دونوں کے لئے متعین کر دیے۔ اس لئے شادی کے بعد انسان کو بدکاری کا خیال ختم کر دینا چاہیے۔ لیکن اگر کوئی اس صورت میں بھی حرام کاری پر اتر آتا ہے تو معلوم ہو گا کہ اس کے اندر شہوت رانی اور بدکاری کا جذبہ زندہ ہے لہذا اس کی سزا قدرے سخت ہونی چاہیے کہ اس کی سنگینی کا تصور ہی گناہ و بدکاری کے خیال کو ختم کر دے۔ یہ کہنا غلط ہے کہ جسم ضرورت سے زیادہ سخت سزا ہے۔ کیونکہ عام انسان اپنی بہن و بیٹی کو زنا کرتے ہوئے نہیں دیکھ سکتا ہے اگر اس کا بس چلے تو قتل کرنے سے دریغ نہ کرے۔ ہم آئے دن دیکھتے ہیں کہ بدکاری کرنے والوں کو زندہ جلا کر اور جسم کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے مار ڈالتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ زانی کو عام انسان بھی زندہ نہیں رہنے دیتے۔ یہی واقعی صورت حال ہے جس کا انکار نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اگر شریعت نے اس کی سزا رجم رکھی تو کونسا عذاب عظیم مسلط کر دیا۔ لوگ قانون کو اپنے ہاتھ میں لے کر مجرم کے ساتھ جو گھناؤنا سلوک کرتے ہیں رجم میں یہ بات نہیں ہے۔ رجم تو قتل کرنے کا ایک طریقہ ہے جس طرح سولی دینا، زہر دینا، بجلی کا جھٹکا، گولی مارنا۔ اور قتل کی سزا دوسرے انسان قوانین میں موجود ہے۔ سنگسار کرنے میں روح دیر سے نکلتی ہو اور گولی مارنے سے روح فوراً نکلتی ہو یہ کوئی ضروری امر نہیں ہے بلکہ پتھر بھی اگر ناقابل برداشت جگہ پر لگ جائے تو جان

نکلنے میں دیر نہیں لگتی۔ ادھر تجربات شاہد ہیں کہ پھانسی کے پھندے سے فوراً یا مطلوبہ مجلت کے ساتھ جان نہیں نکلتی۔ پھر مرنے سے انسان کم لیکن اس کی تکلیف سے زیادہ ڈرتا ہے اور شریعت کا مقصد بھی یہی ہے۔ اسلئے کہ شریعت نے اپنی سزاؤں میں انسانی نفسیات کو مد نظر رکھا ہے۔ امید و بیم انسان کی سرشت میں داخل ہے وہ کسی کام کو کرنے یا چھوڑنے میں اس کے نفع و نقصان کو دیکھ کر قدم اٹھاتا ہے۔ مثلاً انسان چلتی ٹرین سے چھلانگ لگانے سے گریز کرتا ہے خواہ اسے کتنا ہی نفع نظر آئے، اس لئے کہ اسے یقین ہے کہ موت کے منہ میں جا رہا ہے۔ اسکے برخلاف اگر کوئی اہم مفاد ہو تو بس وغیرہ سے کوڑ جانا کے لئے تیار ہو جاتا ہے۔ بہر کیف اگر فائدہ زیادہ نقصان کم ہو تو کر گذرتا ہے ورنہ گریز کرتا ہے، اچھا عمل ہو کہ بُرا، حلال ہو کہ حرام ہر جگہ یہ انسان سرشت سرگرم عمل ہے۔ سزاؤں کا بھی یہی حال ہے، اگر سخت ہوں گی تو انسان ان جرائم کے تصور ہی سے پھر اٹیگا ورنہ تکلف کر گذرے گا۔

اصل میں انسانوں کے خود ساختہ قوانین اس کو قانون کی منصفانہ بنیاد حاصل نہیں ہے۔ ماہرین قانون صدیوں سے اسے تلاش کر رہے ہیں مگر اب تک اسے حاصل نہ کر سکے۔ یہ اس لئے نہیں ہے کہ ابھی تلاش نامکمل ہے بلکہ تلاش بسیار کے باوجود اس کا حاصل نہ ہونا اس بات کا ثبوت ہے کہ اسے انسان حاصل ہی نہیں کر سکتا۔ زنا ناجائز اولاد کے مسائل پیدا کرتا ہے، رشتہ رنکاح کو کمزور کرتا ہے اور سطحی لذتیت کا ذہن پیدا کرتا ہے اور چوری و خیانت کی تربیت کرتا ہے اور قتل و ڈاکہ کو فروغ دیتا ہے اور سارے سماج کے دل و دماغ کو گندہ کر دیتا ہے، مگر ان ماہرین قوانین کی سمجھ میں نہیں آتا کہ اس کو جرم کیسے قرار دیں۔ یہی وجہ ہے کہ انسانی قانون میں زنا اصلاً جرم نہیں ہے۔ جرم اس وقت بنتا ہے جب طرفین میں سے کسی ایک نے جبر و اکراہ کیا ہو۔ رضامندی کی شکل میں قانون زنا کا محافظ بن جاتا ہے۔ اگر تیسرا شخص مداخلت کرتا ہے تو اُلٹا ہی مجرم بن جاتا ہے۔

چوری کی سزا ہاتھ کاٹنا چور کو مال چاہیے، خواہ کسی سے چرائے، پھر جو مال چلا گیا اس کی وجہ سے انسان کو زیادہ فکر بقیہ مال کے تحفظ کی ہوتی ہے، بلکہ پورا معاشرہ اپنے سرمایہ کے تحفظ کی فکر کرنے لگتا ہے۔

اس کی سزا میں شریعت نے چور کی نفسانیت کو ملحوظ رکھا ہے۔ چور یہ چاہتا ہے کہ دوسروں کی خون پسینہ کی کمائی ہڑپ کر لے، بغیر کسی محنت و مشقت کے دولت والا بن جائے، محنت مزدوری کی فکر ختم ہو جائے، مستقبل اپنے ہاتھ میں آجائے۔ شریعت نے قطع ید کے ذریعہ اس کا علاج بالصدقہ کیا ہے، تاکہ اس کو روزی روٹی کی فکر مزید دامن گیر ہو، پھر ہاتھ نہ ہونے کی وجہ سے اس کو اپنا مستقبل تاریک نظر آئے، لہذا اگر اس نے سابقہ جذبات سے شکست کھا کر چوری کر بھی لی تو آئندہ کے لئے اس کا تصور ہی اس کے رونگٹے کھڑے کر دے گا۔

دنیا میں آج تک اتنا مناسب اور کامیاب نظام سزا نہیں پایا گیا، جہاں اور جب بھی اس کا نفاذ ہوا ہے گوارہ امن و سکون بن گیا ہے، دورِ حاضر میں سعودیہ عرب اس کی زندہ مثال ہے، جہاں دن دھاڑے لوٹ مار ہوتی تھی جان و مال کچھ بھی محفوظ نہیں تھا، لیکن اس سزا کے نفاذ کے بعد دیکھتے ہی دیکھتے لوٹ مار کا یہ بازار پوری دنیا کے لئے امن و امان اور سکون کا نمونہ بن گیا۔

خود ساختہ قوانین میں چوری کی سزا قید ہے، لیکن نفسیاتی طور پر چور کو باز رکھنے میں یہ بُری طرح ناکام ہے، زیادہ سے زیادہ دورانِ قید محنت مزدوری نہیں کر سکتا، پھر اس میں اس کی ضرورت ہی کیا ہے، جیل میں اس کی ساری ضروریات کا نظم رہتا ہے، لیکن جیل سے نکلنے کے بعد شیر بنا پھرتا ہے، رفتہ رفتہ پاک باز بن جاتا ہے، دولت بھی ہاتھ آگئی اور کچھ گیا بھی نہیں۔

باعث حیرت یہ ہے کہ انسانی حقوق اور تمدن کے نام لیوا اسلامی سزا کو سخت کہتے ہیں کیا چاہتے ہیں کہ ہر وقت لوگوں پر خوف دہراں طاری رہے اور چور کو انعام دیا جائے کہ وہ لوگوں کی خون پسینہ کی کمائی کھاتا رہے؟ پھر کیا قانون کی رُو سے چور کو جیل کی کوٹھڑی میں طائرِ قفس کی طرح بے بس دبے کس نہیں رکھا جاتا ہے؟ جیل میں چوروں سے سخت سے سخت کام نہیں لیا جاتا ہے، بلکہ ان کو کبھی پھانسی بھی دی جاتی ہے، لیکن ان کی انسانی غیرت بیدار نہیں ہوتی۔ شریعت نے تو اس کا صرف ایک عضو ختم کیا اور پھر اس کو اپنے اہل و عیال میں چھوڑ دیا کہ آزادی سے کمائے کمائے، ادنیٰ عقل و بصیرت رکھنے والا بھی دونوں سزاؤں میں بہتر کون ہے باسانی فیصلہ کر سکتا ہے کہ احکامِ شریعت میں تشدد و سختی نہیں ہے۔

قتل کی سزا قصاص و دیت

اس جرم کا براہ راست اثر افراد پر پڑتا ہے اس لیے کہ قاتل اور اسی طرح اولیاءِ مقتول شخص معین کے قتل کی تاک میں رہتے ہیں، ہر کس و ناکس پر ہاتھ نہیں اٹھاتے، معاشرہ کا نقصان انہی کے واسطے سے ہے، اس لیے شریعت نے مظلوم اور اس کے ولی کو حق دیا ہے، جس کی بنا پر اگر وہ اپنے حق سے دست بردار ہونا چاہے تو اس کو کوئی روک نہیں سکتا، کیونکہ جب اس نے بالکل معاف کر دیا تو اس کا مطلب یہ کہ آپسی رنجش و عداوت کو دفن کر دیا، اس طرح اگر دیت پر راضی ہو گیا تو اس نے منفعت کو ترجیح دی۔

دو لوں کا مقصد جرم و جبرام کا صفایا کرنا ہے، دونوں نے مختلف طرح کے وسائل و ذرائع کا استعمال کیا، غیر شرعی نظریات کے حامل تو نہیں

سزا کے بارے میں شرعی اور غیر شرعی دونوں نقطہ نظر تجربات کی روشنی میں

مرض کا علاج ثابت نہیں ہوئے، کیونکہ ان میں یا تو صرف جرم پر نظر کی گئی یا صرف مجرم کی شخصیت پر جن کی تشریح میں خود قانون سازوں کا شدید اختلاف ہے وہ آج تک کوئی ٹھوس بنیاد قائم نہ کر سکے جس پر خود ساختہ قوانین عالم قائم رہ سکے، اور بالآخر بین الاقوامی قانون سازیوں کو مجبوراً یہ کہنا پڑا کہ سزاؤں کے بارے میں تجربات ہی رہنا ہو سکتے ہیں اور جو قوانین جبرام کا سدباب کرنے میں سب سے زیادہ مفید و کارساز ثابت ہوں وہی مفید تر ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ خود ساختہ قوانین کی سزائیں اس سلسلہ میں بڑی طرح ناکام رہیں۔

اسلامی سزاؤں کے کلی و جزئی دونوں تجربے بھرپور کامیابی سے ہمکنار ہوئے۔ سعودی عرب جہاں دن دھاڑے لوٹ مار کا بازار گرم رہتا تھا، سنگین قسم کے جرائم کے بارے میں ضرب المثل بن چکا تھا، حجاج کے ساتھ ان کے ملک کی فوجیں ان کے تحفظ کے لئے ہوتی تھیں، خود مقامی فوج ہوتی، لیکن ان تمام ٹڈی دل فوج کی آنکھوں کے سامنے جرائم پیشہ گروہ اپنا کام کر جاتے، اور ایسے سنگین قسم کے جرائم ہوتے کہ آدمی سن کر تصدیق نہ کر سکیں۔ لیکن لوٹ مار و قتل و غارت گردی کی یہ تہم اسلامی سزاؤں کے نفاذ کے بعد دیکھتے ہی دیکھتے امن و امان سکون و بے خوفی کی جنت بن گئی۔ دنیا کا سب سے زیادہ پرخطر علاقہ سب سے زیادہ پرامن بن گیا۔ مقامی اور بیرونی فوجوں کا ٹڈی دل لشکر جس کو انجام دینے سے قاصر رہا

اس کے لئے معنی بھر مقامی پولیس ہی کافی ہو گئی۔

اسلامی سزا کا جزئی تجزیہ کچھ ملکوں نے کیا، ان ملکوں نے صرف ایک اسلامی سزا یعنی کوڑا نافذ کیا۔ انگلینڈ نے اپنے فوجداری اور فوجی قوانین، مصر نے اپنے فوجی قوانین اور امریکہ نے قیدیوں کے جرائم میں کوڑے کو بنیادی سزائے کے طور پر تسلیم کیا۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد تقریباً تمام ہی ملکوں نے بعض ایسے جرائم جن کی زد انتظام یا امن عامہ پر پڑتی تھی ان کی سزا کوڑا متعین کیا۔ بہر کیف عالمی طور پر یہ تسلیم کیا گیا کہ اس باب میں کوڑے سے زیادہ کوئی بھی سزا کارآمد نہیں ہے۔ اور ضمناً اس بات کا بھی اعتراف ہے کہ جرائم کا صفایا کرنے کے لئے اسلامی قوانین کی نظیر نہیں ہے۔ اسلامی نظام میں سزا کا بنیادی عنصر بدنی سزا کوڑا ہے جبکہ خود ساختہ قوانین میں سزا کا بنیادی عنصر قید و بند ہے البتہ جرائم کے اعتبار سے اس کی نوعیت و مدت میں تفاوت ہوتا ہے۔

سزا کا مقصد مجرم کو سبقت دینا اور عبرت بنانا ہے

قید و بند کی سزا میں تاثیر سزا کا فقدان ہے

آئندہ ارتکاب کا تصور کر کے لیکن سزائے قید میں یہ مقصد کسی طرح پورا نہیں ہوتا۔ بامشقت سزائے قید جو جیل کی سب سے سنگین سزا ہے کاٹنے والے مجرمین جیل سے نکلنے ہی دوبارہ اس جرم کو کر بیٹھتے ہیں۔ اعداد و شمار سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس طرح کے مجرم جیل سے نکلنے کے پندرہ دن سے ایک سال کے عرصہ میں پھر وہی جرم کر بیٹھتے ہیں۔ بعض مخصوص جیلوں کے نصف مجرم پانچویں سے دسویں بار وہی سزا جھگت رہے ہوتے ہیں۔ اس طرح جرائم کی روزمرہ بڑھتی ہوئی تعداد بھی اس سزا کی نااہلی کی غمازی کرتی ہے۔

ہر ملک میں مختلف درجہ کی جیلیں ہوتی ہیں جہاں ملزمان سزائے قید کے منفی اثرات کو رکھا جاتا ہے اور اپنی وقتی و دائمی سزا کاٹتے ہیں،

جس کی وجہ سے ملکی خزانہ گراں بار ہوتا ہے، قوت پیداوار معطل ہو جاتی ہے اور خاندان کے لئے اقتصادی مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔

یہ ملزمان عموماً صحت مند و صلاح کار ہوتے ہیں اس سزا سے ان کی عملی سرگرمیاں رُک جاتی ہیں، پھر ان جیلوں میں ایک خطرناک سرمایہ پائی کی طرح بہایا جاتا ہے جو کسی سے مخفی نہیں، اس کے ساتھ صلاح کار افراد کا جیلوں میں پڑے رہنے سے کاروباری زندگی کا جو نقصان ہوتا ہے

دونوں کو ملایا جائے تو اس کے منفی اثرات کا اندازہ لگانا بھی مشکل ہے۔ اسی لئے اسلامی نظام سزائے قید و بند کو بنیادی سزا نہیں قرار دیا۔ دو چار مسائل ایسے ہیں جہاں پر اس سزا کو عائد کیا گیا اور وہ بھی عارضی طور پر۔ مثلاً قدرت کے باوجود کوئی واجب نفقہ نہیں دیتا ہے تو اس واجب نفقہ کی ادائیگی پر مجبور کرنے کے لئے اس کو قید کیا جاتا ہے۔ اگر دلائل سے ثابت ہو جاتا ہے کہ وہ بے بس ہے تو قید کی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی اور وہ آزاد ہو جاتا ہے۔ اسلامی نظام سزائیں کوڑے کی سزا بنیادی سزا ہے، جس کا جرائم کے سبب باب میں حد درجہ موثر ہونا پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اور اس کی وجہ سے مجرم کی روزمرہ کی سرگرمی بھی متاثر نہیں ہوتی ہے، کاروباری زندگی کا بھی نقصان نہیں ہوتا، اس کے خاندان کی اقتصادیات کے لئے مسئلہ نہیں پیدا ہوتا، ملکی خزانہ بھی زبردبار نہیں ہوتا۔

قید و بند کی سزا مجرمانہ ذہنیت پیدا کرتی ہے | قید و بند کی وجہ سے مجرموں کے مجرمانہ جذبات اگر مژدہ ہو جاتے

اور ان کی اصلاح ہو جاتی تب تو نقصانات قابل تحمل بھی ہو سکتے تھے، لیکن یہاں تو مزید مجرمانہ ذہنیت کی تربیت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ ان جیلوں میں جرائم پیشہ مجرم کسی خاص جرم کا رسیا اور اسی طرح نو آموز مجرم بلکہ نام نہاد مجرم جس کو عرف میں جرم بھی نہیں کہا جاتا ہے۔ ان جیلوں میں ہر طرح کے مجرمین ہوتے ہیں، اس ماحول میں جرائم پیشہ مجرموں کو دوسرے سادہ لوح نئے مجرمین میں جرائم کی تربیت کے لئے اچھی فضا ملتی ہے۔ آئے دن کار و زمرہ مشاہدہ ہے کہ ایک شخص جرائم سے گھن کرتا ہے، جرائم کے نام سے اس کو کراہت محسوس ہوتی تھی ایک معمولی جرم بلکہ جس کو عرف عام میں جرم بھی نہیں کہتے، مثلاً کوئی معمولی ہتھیار رکھنے کے جرم میں جیل میں ڈال دیا جاتا ہے لیکن جب وہاں سے نکلتا ہے تو اچھے خاصے جرائم کی تربیت لے کر نکلتا ہے اور پیشہ ور مجرم بن جاتا ہے۔ اس نزاکت کو بھانپ کر اب بہت سے جج صاحبان اعتباری جرائم میں جن میں مجرمانہ جذبات ناپید ہوتے ہیں اس میں قید کی سزا سناتے ہوئے پرج کھاتے ہیں، بلکہ مجرم نے اگر پہلی دفعہ جرم کیا ہے تو بہت سے حقیقی جرائم میں بھی سزائے قید موقوف کر دیتے ہیں۔ چنانچہ قید جس کو جرائم کا شفاخانہ تصور کیا جاتا تھا اب تخریبی تعلیمات اور جرائم کا اڈا بن گیا ہے۔

قید و بند کی سزا احساسِ ذمہ داری کو ختم کر دیتی ہے | ایک طویل زمانہ تک کسی نہ کسی درجہ میں بیکاری کی زندگی

گزارنے سے قیدیوں کے اندر احساسِ ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے، چنانچہ جیلوں سے نکلنے کے بعد آل و اولاد تو دور کی بات خود ذاتی ضروریات کی تکمیل کے لئے تنگ و دوڑ کرنے کا جذبہ ہی باقی نہیں رہتا ہے، وہ مجبوراً کوئی نہ کوئی ایسا جرم کر بیٹھتے ہیں کہ دوبارہ جیل کی سلاخوں میں بیکاری کی زندگی گزارنے کا موقع نصیب ہو جائے اور ان تمام پریشانیوں سے نجات مل جائے۔ اس لئے نہیں کہ ان کو جرائم یا اس کی سزائیں کاٹنے کا شوق ہوتا ہے۔

جرائم پیشہ عناصر کے تسلط میں اضافہ | ائے دن کا مشاہدہ ہے کہ بہت سے مجرم جیلوں سے نکل کر اپنے سابقہ جرائم کا سکہ چلا کر لوگوں کو

ہراساں کرتے ہیں اور ان کے مال و دولت کو ناجائز ہڑپ کرتے رہتے ہیں۔ کسی باعزت پیشہ یا حلال روزی کی انھیں فکر کرنے کی ضرورت ہی کیا ہے، بلکہ اب تو ان جرائم پیشہ عناصر کا تسلط حکومت سے کہیں زیادہ سخت ہو چکا ہے، حکومت بھی بوقتِ ضرورت ان سے بھیک مانگتی ہے۔ الیکشن کے موقع پر ووٹ حاصل کرنے کیلئے ہر پارٹی اپنے لئے جرائم پیشہ افراد کو استعمال کرتی ہے، ہندوستان میں تو یہ ایک معمولی بات بن چکی ہے، بلکہ سمجھی پارٹیاں اپنے ایسے ہی افراد کو کنڈیڈیٹ بناتی ہیں جس کے نتیجے میں نوجوانوں کا ایک بڑا طبقہ مال و منصب کے لالچ میں اپنی جرائم پیشہ عناصر کی زیر تربیت پر دان چڑھ رہا ہے، عزت و ذلت کا معیار ہی بالکل بدل گیا۔ جرائم جو خود مجرم اور اس کی قوم و معاشرہ کی پیشانی پر کلنک کا ٹیکہ تصور کیا جاتا تھا ہر جگہ ذلیل و بے آبرو ہوتا تھا لیکن اب باعثِ شان و شوکت اور فخر بن چکے ہیں، بڑی مضبوط گردنیں بھی اب ان کے سامنے جھکنے میں فخر محسوس کرتی ہیں اور ان کے احکام کی بجا آوری اپنی زندگی کی بقا کا ذریعہ سمجھتی ہیں۔

اخلاقی پستی اور صحت کا زوال | جرائم اور مجرموں کی تعداد روز افزوں ہے جبکہ قید خانوں میں کوئی قابل ذکر اضافہ نہیں

ہوتا ہے، مجبوراً جیل حکام قیدیوں کی غیر معمولی تعداد کو ایک ہی کمرہ میں بھر دیتے ہیں جو اصولِ حفظانِ صحت کے بالکل خلاف ہوتا ہے۔ قید خانہ کو دیکھ کر انسان کے ذہن میں ماچس کے ڈبے میں اس کی تلیوں کا خیال آ جاتا ہے، ان قیدیوں میں مریض اور صحت مند سمجھی ہوتے ہیں، عرصہ تک وہ اپنی جنسی خواہش پوری کرنے سے بھی قاصر ہوتے ہیں، ضروری اور ڈھنا

اور بستر بھی دستیاب نہیں ہوتا، نتیجہً وہ بُری عادتوں اور مختلف امراض کا شکار ہو کر اپنی مردانگی اور صحت اور اخلاق سب کچھ کھو بیٹھتے ہیں۔ دوسری طرف ان کی بیویاں اور بیٹیاں فاقہ کے نتیجہ میں دوسروں کے سامنے ہاتھ پھیلائے پر مجبور ہوتی ہیں اور معاشرہ کے لئے باعثِ فتنہ و فساد بن جاتی ہیں۔

جسراہم میں اضافہ | مختلف جرائم کی سزائے قید مقرر ہونے کے باوجود جسراہم کی تعداد روز افزوں ہے۔ اعداد و شمار سے معلوم ہوتا ہے کہ آبادی کے بڑھتے ہوئے تناسب کے اعتبار سے بھی جرائم میں غیر معمولی اضافہ ہو رہا ہے۔ اگر سزائیں مقرر ہوں تو اقتصادی پستی بھی جرائم کو نہیں بڑھا سکتی۔ چنانچہ سعودی عرب میں جس وقت سے اسلامی قانون سزا نافذ کیا گیا اقتصادی حالت بہت بہتر نہ تھی لیکن اس کے بعد ہی سے بہت بہتر ہو گئی ہے، لہذا اقتصادی یا اجتماعی حالت یا آبادی کے اضافہ کو جرائم کے بڑھانے کی وجہ قرار دینا غلط ہے، کیونکہ جرائم درحقیقت مرض ہیں، اگر ان کی صحیح تشخیص اور مناسب علاج ہو جائے تو ختم ہو جائیں گے یا کم از کم ٹھنڈے پڑ جائیں گے، بصورت دیگر وہ ایڈز ہو کر رہ جائیں گے، جو پورے معاشرہ کا گلا گھونٹ دیں گے۔ (ملقط من التشریح الجنائی)

بابُ حَدِّ السَّرِقَةِ وَنَصَابِهَا

السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللّٰهِ
وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ۔

نبی علیہ السلام کی بعثت کے مقاصد میں سے ایک مقصد قرآن کی توضیح و تفسیر ہے۔ دوسروں کا مال لینا کئی طرح پر ہوتا ہے۔ چوری کے طور پر، ڈاکہ کے طور پر، اچکنے کے طور پر، خیانت، کسی گری پڑی چیز کو اٹھا لینا، غضب کر لینا، لاپرواہی اور بے احتیاطی کے طور پر لے لینا۔ اسی لئے ضروری ہو کہ نبی علیہ السلام ان کے درمیان فرق کو واضح کریں اور ضرورت ہوئی کہ ہر ایک کی ذاتیات پر نظر کی جائے۔ جو چوری میں نہیں پائی جاتی ہے اور جس کی بنا پر عرف میں چوری دوسرے سے ممتاز ہوتی ہے۔ ڈاکہ میں ظالم مظلوم کی بہ نسبت اپنی طاقت و قوت پر اعتماد کرتا ہے اور ایسا وقت

و موقعہ تلاش کرتا ہے جہاں مسلمانوں اور جماعت و حکومت کی طرف سے مدد نہ پہنچ سکے۔ اچکنا، اس میں لوگوں کے سامنے پھرتی سے کسی دیکھی سنی چیز کو لے لینا ہوتا ہے۔ غصب: زبان زوری و سینہ زوری سے ہوتا ہے اور اس اعتماد پر ہوتا ہے کہ تقدیر عدالت میں نہیں جائے گا اور اس کا حال منکشف نہ ہوگا۔ گرمی پڑنی چیز اٹھالیا۔ اس سے معکوم ہوتا ہے کہ وہ چیز حرز و حفاظت میں نہ تھی۔ خیانت میں پہلے سے کوئی شرکت یا کوئی معاملہ یا تصرف کی اجازت ہوتی ہے۔ اور لاپرواہی و بے احتیاطی کا اطلاق ادنی چیزوں میں ہوتا ہے جس کے ذریعہ مدد کرنے کا لوگوں میں رواج و دستور رہتا ہے۔ ان امور کی بنا پر نبی علیہ السلام نے سرقہ کو دوسروں سے ممتاز کرنے کیلئے سرقہ میں نصاب کی شرط لگائی۔ اس لئے کہ ادنی و گھٹیا اور اعلی چیزوں میں عرف رواج اور نرخ کے گھٹنے بڑھنے سے فرق ہوتا رہتا ہے اس لئے اس کا نصاب کا فہرہ درج ہے۔ رَحْبَةُ اللَّهِ بِالْفَتْحِ

مقدار نصاب میں علماء کا اختلاف ہے | اہل ظاہر اور بعض دوسرے علماء کے یہاں سرقہ کیلئے کوئی نصاب نہیں

ہے۔ قلیل و کثیر سب میں قطع ید ہے مگر جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے یہاں شرط ہے البتہ مقدار نصاب میں اختلاف ہو گیا ہے، امام شافعی کے یہاں ربع دینار ہے۔ اس سے دوسری چیزوں کو متعین کہا جائے گا۔ یہاں تک کہ اگر تین درہم بھی قیمت میں ربع دینار سے کم ہے تو قطع ید نہ ہوگا۔

امام مالک کا مختلف قول ہے مگر مفتی بہ قول ربع دینار سے کم نہ ہو۔ اگر ذہب سے ہو اور تین درہم سے کم نہ ہو، اگر چاندی سے ہو اور دوسری اشیاء میں فضہ کا اعتبار ہوگا۔

امام احمد کی بھی مختلف روایت ہے۔ ایک روایت ذہب سے ربع دینار چاندی سے تین درہم، اور ان دونوں کے غیر سے فضہ سے قیمت میں تین درہم کے برابر ہو۔ اور دوسری روایت میں ربع دینار یا تین درہم جس کی قیمت کے برابر ہو قطع ید ہوگا۔ امام ابو حنیفہ کے یہاں دس درہم یا ایک دینار ہے۔ ائمہ میں اختلاف کیونکہ روایات کا اختلاف ہے۔ حضرت عائشہؓ کی روایت زہری عن عمرہ عن عائشہ کی روایت۔

دا، سفیان بن عیینہ و عمر سلیمان بن کثیر و ابراہیم بن سعد قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقطع السارق بربع دینار فصاعداً ایہ فعلی حدیث ہے اور یونس عن زہری کی حدیث عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تقطع ید السارق الا فی ربع دینار فصاعداً ہے قولی حدیث ہے۔

سلیمان بن یسار و ابو بکر بن محمد عن عمر عن عائشہ یہ قولی حدیث ہے یقول لا تقطع ید سارق الا فی ربع دینار فصاعداً و اخرج النسائی من طریق یونس عن الزہری عن عروۃ عن عائشہ مرفوعاً لا تقطع الید الا فی ثمن المجن ثلث دینار او نصف دینار و اخرج النسائی من طریق سلیمان ابن یسار عن عمرۃ عن عائشہ سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تقطع ید السارق فیما دون ثمن المجن قیل لعائشہ ما ثمن المجن قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقطع ید السارق فی ثمن المجن و ثمن المجن ربع دینار۔

ہشام عن عروۃ عن عائشہ قالت لم تقطع ید سارق فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی اقل من ثمن المجن جحفۃ او ترس و کلاهما ذو ثمن و فی روایتہ و هو یومئذ ذو ثمن (مسلم شریف) امام مالک نے عن یحییٰ بن سعید عن عمرۃ عن عائشہ انہا قالت ما طال علی و ما نسیت القطع فی ربع دینار فصاعداً۔

حضرت عائشہ کی ایک ہی روایت ہے اور روایت بالمعنی کی وجہ سے یہ اختلاف واقع ہوا۔ اب ان سب کو یکجا کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قطع ید ثمن مجن میں ہے آگے اس کی قیمت ہے۔ ابن عمر کی حدیث نافع عن ابن عمران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قطع سارقاً فی مجن قیمتہ ثلثہ دراہم اور نسائی میں ہے قطع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی مجن قیمتہ خمسہ دراہم۔

ولیل الخفاف | عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال ثمر المجن علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عشرۃ دراہم اخرجہ النسائی و مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے قال رسول اللہ صلی اللہ

عليه وسلم لا تقطع يد سارق في دون ثمن المعلن قال عبد الله وكان ثمن المعلن عشرة دراهم۔

ابن عباس کی روایت ابو داؤد میں ہے قطع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ید رجل فی معلن قیمتہ دینار۔ نسائی میں ہے کان ثمن المعلن علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقوم عشرة دراهم۔ عن مجاہد عن ایمن قال لم تقطع الید علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الا فثمن المعلن وثمانہ یومئذ دینار اخرجہ النسائی۔ ایمن کے متعلق اختلاف ہے آیا یہ ام ایمن کے لڑکے ہیں یا دو سکر ہیں، اگر ام ایمن کے لڑکے ہیں تو غزوہ حنین میں شہید ہوئے یا بعد تک زندہ رہے۔ زلیعی کہتے ہیں فالاحاصل ان الحدیث معلول فان کان ایمن صحابیا فطاء ومجاہد لم یدرکاکا فهو منقطع وان کان تابعیا فالحدیث مرسل۔

ان روایات کے مطالعہ کے بعد جو چیز سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ اصل ثمن معلن ہے اور ثمن معلن میں اختلاف ہے۔ امام محمد مؤطا امام محمد میں فرماتے ہیں قال محمد قد اختلف الناس فيما یقطع فیہ الید فقال اهل المدينة ربع دینار، وواہذہ الاحادیث و قال اهل العراق لا تقطع الید فی اقل من عشرة دراهم ورووا ذلک عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ وعن عمرو عن عثمان وعن علی وعن عبد اللہ بن مسعود وعن غیر واحد فاذا جاء الاختلاف فی الحدود اخذ فیہا بالثقة وهو قول ابی حنیفة والعامۃ من فقہاءنا۔

حدیث ابی ہریرۃ عن الاعمش عن ابی صالح عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعن اللہ السارق یسرق البیضۃ فتقطع یدہ ویسرق الحبل فتقطع یدہ۔

لعن اللہ السارق اوصاف کی بنا پر لعنت بالاتفاق جائز ہے۔ اس حدیث سے بظاہر شبہ پیدا ہوتا ہے کہ قطع ید کیلئے کوئی نصاب اور اس کی مقدار نہیں ہے جیسا بعض علماء کا قول ہے مگر جمہور علماء کے یہاں نصاب ضروری ہے۔ وہ حضرات اس حدیث کا ایک جواب تو یہ دیتے ہیں جسکو بخاری نے اس حدیث کے ساتھ اعمش سے

نقل کیا ہے کہ برفیہ مرغ مراد نہیں ہے بلکہ بیضہ احدود مراد ہے یعنی لوہے کا خود اور ہر سی مراد نہیں ہے۔ اور بعض رسیاں جیسے جبل السفینہ وغیرہ مراد ہے۔ مگر جہور علماء نے اس تاویل کو پسند نہیں کیا ہے اس لئے کہ یہ چیزیں تو قیمتی ہوتی ہیں۔ اور عرب و عجم کی عادت نہیں ہے کہ ایسے موقع پر قیمتی اشیاء کا ذکر کریں بلکہ ایسے موقع پر حقیر اشیاء کو ذکر کیا جاتا ہے۔ یہ نہیں بولا جاتا ہے کہ خدا کی لعنت ہو کہ اس نے اپنے کو سونے کے ہار کھیلے۔ برباد کیا بلکہ بولا جاتا ہے معمولی سی چیز کیلئے ایسا کر دیا۔ (۲) بعض لوگ کہتے ہیں کہ پہلے کوئی نصاب نہیں تھا بعد میں اس کا نصاب مقرر ہوا ہے۔ اس لئے یہ حدیث منسوخ ہے (۳) مبالغہ مقصود ہے کہ کتنا بڑا خسارہ اٹھا رہا ہے چاہے وہ شئی کتنی ہی قیمتی ہو مگر خسارہ کے مقابلہ میں اس کی یہی حیثیت ہے (۴) تدریج کے قبیل سے ہے۔ انسانی فطرت ہے کہ چھوٹا چھوٹا جرم کرتے کرتے بڑا بڑا جرم کرتا ہے، یکبارگی بڑا جرم نہیں کرتا ہے۔ برا کام ہو اچھا کام ہوا سکو انجام دینے میں تخلف درجات آتے ہیں، جسکو الازاعات غرقاً والنشاط نشطاً والسامعات سمعاً فالمدبرات امراً میں بیان کیا گیا ہے جیسا کہ شاہ عبدالعزیز کی تفسیر عزیزی میں اس کی تشریح کی گئی ہے۔ اور حدیث الحرام بیتن والحرام بیتن کے تحت اس کو ذکر کیا جا چکا ہے۔

قطع السارق والشرف غیرہ والنہ عن الشفاعۃ والحدود

حدیث عائشہ | ایک مخزومی عورت فاطمہ بنت الاسود حضرت ام سلمہ کے سابق شوہر ابو سلمہ کی بھتیجی تھی، فتح مکہ کے موقع پر چوری میں پکڑی گئیں۔ آپ سے سفارش کرنے کی کسی کو جرأت نہیں ہوئی تو حضرت اسامہ سے جو آپ کے پوتا کے درجے میں تھے ان سے سفارش کرائی گئی۔ حب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بکرا حار حب بمعنی محبوب۔

آپ نے حضرت اسامہ پر انکار کیا اشفع فی حد من حد و اللہ جس سے معلوم ہوا کہ عدالت میں مقدمہ آجانے کے بعد سفارش پسندیدہ نہیں ہے۔

عدالت میں پیش ہونے سے پہلے سفارش کی جاسکتی ہے۔

عمر بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت ابو داؤد میں تعافوا الحدود فیما بینکم فما بلغنہ من حد فقد وجب۔ پھر آپ نے تقریر فرمائی کہ بنی اسرائیل کی ہلاکت کا باعث یہی بات ہوئی کہ اغنیاء و مالداروں پر حد سرقہ جاری نہ کرتے تھے اور فقراء پر جاری کرتے تھے پھر آپ نے قسم کھا کر اگر فاطمہ بنت محمد سے یہ بات صادر ہوئی تو میں اس کا بھی ہاتھ کاٹتا اس سے حضرت فاطمہ کی منقبت ثابت ہوتی ہے کہ ان سے آپ کو سب سے زیادہ تعلق تھا اس لئے کہ ایسے موقع پر آدمی سب سے زیادہ عزیز کا نام لیا کرتا ہے۔

دوسری سند سے معمر عن الزہری عن عروۃ عن عائشۃ میں کانت امرأۃ مخزومیۃ تستعیر المتاع وتجددہ یعنی عاریت لیکر انکار کر دیتی کہ میں نے نہیں لیا تھا اس کی بنا پر ہاتھ کاٹا گیا۔ اس اختلاف کی بنیاد پر بعض حضرات کہتے ہیں کہ لیث نے زہری سے نقل کیا تو سرقہ کا ذکر کیا۔ ان کا متابع یونس ایوب سفیان بن عیینہ وغیرہ ہیں اور معمر کا متابع شعیب۔ نسائی کی روایت میں اور یونس ابو داؤد کی روایت میں پائے جاتے ہیں اس لئے سند کے اعتبار سے ایک دوسرے پر ترجیح نہیں ہے۔ (۲) بعض لوگ دو واقعہ کہتے ہیں، ایک سرقہ کا دوسرا عاریت کا مگر واقعہ تو ایک ہی ہے دو قرار دینا درست نہیں اس لئے سرقہ والی روایت کو ترجیح دیا جائے اس لئے کہ آپ نے تقریر میں سرقہ کا ذکر فرمایا ہے، عاریت سے انکار کو ذکر نہیں کیا ہے۔ دوسری حدیث عن جابر مرفوعاً لیسر علی الخائن ولا مشتبہ قطعاً اخرجہ الاربعۃ وقال الترمذی حسن صحیح اس کا تقاضہ ہے کہ عاریت کا انکار کرنے پر قطع ید نہ ہو۔ (۳) عاریت سے انکار کی بات اس عورت کے تعارف کے طور پر ہے نہ کہ عار کے انکار پر قطع ید مرتب ہے۔ ان ذکر العاریۃ وقع لقصد التعریف لا اناء سبب للقطع۔

حدیث جابر اس میں بھی بنی مخزوم کی عورت کے چوری کا تذکرہ ہے۔ اس میں مزید ایک بات ہے فعادت بام سلمۃ بعض روایات میں زینب ہے اس سے

مراد ام سلمہ کی لڑکی آپکی ربیبہ ہیں یہ دوسری عورت ہے جس کا نام ام عمرو ہے اور یہ قصہ حجۃ الوداع میں پیش آیا۔ ابو سلمہ سے رشتہ تھا اسلئے ام سلمہ اور ان کی لڑکی کا واسطہ لیا۔

عاریت کے انکار پر قطع ید

اور اس حدیث میں عاریت وجہ قطع نہیں ہے بلکہ اس کا تذکرہ بطور تعارف کے ہے امام احمدؒ کی ایک روایت میں منکر عاریت بھی حکم میں سارق کے ہے اور اس حدیث کو دلیل میں پیش کرتے ہیں۔

حَدُّ الزِّنَا

عبادہ بن صہامت کی حدیث

خُذْ وَأَعِنِّي خُذْ وَأَعِنِّي فَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِهَيْئَتِ سَبِيلًا۔
اللَّهُ تَعَالَى كَارِشَارٍ فَامْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا اس کی تفسیر کرتے ہوئے اپنے فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے یہ سبیل بیان فرمائی ہے۔

الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدٌ مِائَةٌ وَنَفْسٌ سَنَةً۔ الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ كَالْقَابِلِ بِطُورِ شَرْطِ احْتِرَازِي كَيْ لَا يَكُونَ مِنْهُنَّ سَبِيلًا اس لئے کہ بکر نے بکر سے زنا کیا ہو یا ثیبہ سے، سب کی سزا ایک ہے اس لئے یہ شرط اغلبی ہے۔ بکر سے مراد عاقل بالغ حر مرد یا عورت ہے جس نے نکاح صحیح سے وطی نہ کیا ہو۔ اسی طرح الثیب بالثیب میں مقابلہ بطور شرط احترازی کے نہیں ہے۔ اس لئے کہ ثیب سے بھی زنا کیا ہو ایک ہی سزا ہے۔ رجم کی اس لئے یہاں پر بھی شرط اغلبی ہے۔ ثیب سے مراد عاقل بالغ حر مرد یا عورت جس نے نکاح صحیح سے وطی کیا ہو۔

حد الزنا للبكر :- امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے یہاں مرد یا عورت اسکی حد سو کوڑے اور ایک سال جلا وطنی۔ امام مالک کے یہاں مرد کیلئے سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی، اور عورت کیلئے صرف سو کوڑے، اور امام ابو حنیفہ کے یہاں

حد سو کوڑے مرد ہو یا عورت۔ جلا وطنی یا قید کی سزا تعزیر ہے۔

امام شافعی و احمد کا اس حد لال عبادہ بن صامت کی حدیث البکر بالبکر جلد مائتہ و نفی سنتہ۔ اسی طرح حضرت ابو ہریرہ و زید بن خالد جہنی کی حدیث جس میں آپ نے فرمایا علی ابنک جلد مائتہ و تغریب عام اخرجہما اصحاب السنۃ زید بن خالد جہنی کی دوسری حدیث قضی فیمن زنی ولم یحصن بجلد مائتہ و تغریب عام اخرجہ البخاری، ابو ہریرہ کی حدیث قضی فیمن زنی ولم یحصن بنفی عام و باقامۃ الحد علیہ اخرجہ البخاری۔

امام مالک کی دلیل یہی احادیث ہے مگر وہ کہتے ہیں کہ عورت کی حفاظت و صیانت کی ضرورت ہوگی اگر تغریب محرم کے ساتھ ہو تو محرم مجرم نہیں ہے اس کو سزا دینا ہوگا، اگر بغیر محرم کے ہو تو فتنہ و فساد اور زیادہ ہوگا۔ اور اخبار کا شان نزول مردوں کے بارے میں ہے اور صحابہ کا عمل مردوں کے متعلق پایا جاتا ہے اس لئے عورت کو اس سے مستثنیٰ کر لیا جائیگا۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل۔ الزانیۃ و الزانی فلجلد و اکل واحد منهما مائة جلد ہے کہ جمیع ماوجب بالزنا مائة جلد ہے۔ اب اگر اس میں اضافہ کیا جائیگا تو یہ کتاب اللہ کو مقید کرنا ہوگا کسی امر زائد کالگ سے اضافہ نہیں ہوگا۔ ایسا نہیں ہے کہ کتاب اللہ اس سے ساکت ہے بلکہ کتاب اللہ اس کے سوا کی نفی کرتی ہے رہ گئی یہ حدیث تو یہ فقط تین صحابہ سے مروی ہے اس لئے مشہور نہیں ہے بلکہ خبر واحد ہے جس سے عند الاحناف کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں ہے۔ اگر تغریب کو عمل کے اعتبار سے مشہور تسلیم کر لیا جائے تو یہ ہم کو مضر نہیں ہے۔ ہم نفس تغریب کا انکار نہیں کرتے ہیں بلکہ حد کا جزو رہو اس کا انکار کرتے ہیں اور قرآن فی اللفظ قرآن فی المعنی پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ مائة جلد کو تغریب عام پر عطف کیا گیا ہے لہذا وہ بھی حد ہو۔ اور ابو ہریرہ کی حدیث بخاری میں بنفی عام و باقامۃ حد ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نفی عام بطور حد کے نہیں ہے۔

غلام و باندی کی سزا نص قرآنی سے ثابت ہے فعلیہن نصف ما علی المحصنات من العذاب اس کا تقاضہ تھا کہ باندی پر سچاس کوڑے

کے ساتھ چھ ماہ کی جلا وطنی ہوتی مگر احادیث میں فلیجلدھا ولا یثرب علیہا اور اخیر میں فروخت کر دینے کا حکم دیا ہے۔

ابن عمر کی حدیث اخرجہ الترمذی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ضرب وغرب و ابو بکر ضرب وغرب و عمر ضرب وغرب۔ قال الترمذی حدیث ابن عمر حدیث غریب رواہ غیر واحد عن عبد اللہ بن ادریس فرفعوا وروای بعضهم عن عبد اللہ بن ادریس عن عبید اللہ عن نافع عن ابن عمر ان ابابکر ضرب وغرب وان عمر ضرب وغرب وھکذا رواہ محمد بن اسحاق عن نافع عن ابن عمر ان ابابکر ضرب وغرب وان عمر ضرب وغرب ولم یذکر وافیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ابن ادریس کے شاگردوں میں اختلاف ہے، زیادہ تر لوگ صرف ابوبکر و عمر کا ذکر کرتے ہیں بنی علیہ السلام کا ذکر نہیں کرتے۔ اس کا تالیف بھی موجود ہے۔

عمر بن شعیب سے مرسل منقول ہے کہ جس میں تغریب کو سنتی فرمایا گیا ہے ادھر حضرت علی کا مقولہ زنا میں تغریب کے متعلق الفتنة ان تنفیاً (مصنف عبد الرزاق) حضرت عمر نے شراب کے سلسلے میں ایک شخص کی تغریب کی تھی وہ نصرانی ہو گیا تو حضرت عمر نے کہا لا اغرب بعد مسلماً اسکو شراب کے ساتھ خاص نہ کرنا چاہتے اسلئے کہ علت مشترک ہے۔ بنی علیہ السلام نے اس شخص کو جس نے اپنے غلام کو قصداً قتل کر دیا ایک سال کی تغریب فرمائی۔ یہ سب امور دلالت کرتے ہیں کہ زنا کی اصل سزا جلد مآۃ ہے، تغریب عام یہ سیاست کے طور پر ہے۔ جس طرح شراب کو حرام قرار دیا تو اس کے برتنوں کو استعمال کرنے سے روک دیا گیا، مشیکزہ کو پھوڑا دیا۔ اسی طرح اس کو امام کے صوابدید پر ہونا چاہئے جسکو تعزیر کہا جاتا ہے۔ والثیب بالثیب جلد مائة والرجم۔

جمہور علماء کے یہاں ثیبہ کو صرف رجم ہے۔ رجم اعلیٰ سزا ہے اس لئے جلد مآۃ اس میں داخل ہوگا الگ سے اس کو جاری کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ امام احمد کے یہاں پہلے سو کوڑے لگایا جائیگا پھر رجم کیا جائے گا جیسا کہ حدیث عبادہ میں ہے اور حضرت علی نے اپنے زمانہ میں شراب ہمدانیہ پر دونوں کو جمع کیا تھا

الفاظ منسوخ مگر حکم باقی ہو اسکی مثال میں اس قسم کی احادیث کو ذکر کرتے ہیں۔
 شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے اسکو انباء کے قبیل سے قرار دیا ہے اور انباء کی
 تفصیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ منسی اور فراموش کر دینے کا یہ مطلب نہیں
 کہ اس کے تمام الفاظ اور اس کا مضمون ذہن سے فراموش ہو جاتا ہے۔ بلکہ اس
 کا مطلب یہ ہے کہ بعض الفاظ یا اس کی ترتیب میں اشتباہ ہو جاتا ہے جس سے
 ان الفاظ کا یا ترتیب کا بالیقین منزل من اللہ ہونا باطل ہو جاتا ہے اور تبلیغ سے
 پہلے یا بعد میں عدد تو اتر باقی نہیں رہ جاتا ہے۔ بخلاف اس صورت کے کہ آپ کو
 نماز کے درمیان قرابت قرآن میں کوئی آیت بھول گئی اس میں یہ آیت آپکے حافظ
 سے نکل گئی مگر دیگر لوگوں کے حافظ میں اس کا تو اتر باقی ہے جسکی وجہ سے اس کی
 قرآنیات باقی ہے اور منسی اور فراموش شدہ میں اس کا شمار نہ ہوگا اس قسم کی آیت
 کے نسخ کیوجہ بیان کرتے ہوئے شاہ عبدالعزیز فرماتے ہیں کہ علوم کا القاء پہلے قوت
 مدد کہ پر سہو تہ ہے پھر اس کے بعد وہاں سے خیال میں، اور خیال میں الفاظ کا جامہ
 پہنایا جاتا ہے پھر زبان پر اس کا اجراء ہوتا ہے۔ اس طرح مرتبہ تعقل سے نیچے
 مرتبہ خیال تک عالم غیب کا قرب ہوتا ہے۔ اس طرح کا القاء اولو العزم مغبروں
 بلکہ نبی علیہ السلام پر خاص طور سے ہوا ہے ورنہ وحی متلو کی شکل صفحہ خیال کے
 بجائے لوح پر نقش ہو کر نازل ہوتی تھی۔ جیسے حضرت موسیٰ کو الواح عنایت کی گئی
 تھی اور پہلے قلب پر نازل ہوتی پھر صفحہ خیال پر یہ قوی بشری کے اعتبار سے
 بہت نادر چیز تھی اس لئے کبھی مشق و تمرین کے طور پر کسی مرتب کلام کا القاء کیا
 جاتا تھا جس کی بقا لوح محفوظ میں منظور نہ تھی۔ بلاتشبیہ جس طرح بچوں کو
 حروف ہجاء کی تکلیف دی جاتی ہے جس سے حروف کی صورت کو ذہن نشین
 کرانا ہوتا ہے۔ اب اس طرح کی منسی و فراموش شدہ آیات کے نسخ کیوجہ فرداً
 فرداً بیان کرنا تفصیل طلب ہے۔ اجمالی طور سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ کبھی تو
 اس کے مضامین کے مماثل و مشابہ آیات باقیہ کا مضمون رہتا ہے اور ان
 آیات کے انزال کا مقصد فوری تو ضیح و تفہیم تھا جس کی ضرورت اب باقی نہیں
 رہی اور اس کو منسوخ و منسی کر دیا گیا، تسلی و تسفی خاطر کیلئے فوری طور سے

اسکو نازل کر دیا گیا پھر اب ضرورت باقی نہ رہی اسلئے اسکو منسوخ و منسوخ کر دیا گیا کبھی مضمون اس کا ہولناک ہوتا بار بار کان کو اس کا سننا مناسب نہ جانا گیا۔ اور منسوخ و منسوخ کر دیا گیا۔ جیسے الشیخ والشیخ والی آیت۔ بعض لوگ اسکو قرآن نہیں کہتے ہیں بلکہ یہ وحی کی ایک دوسری قسم ہے اسلئے کہ قرآن کے لئے تو اثر شرط ہے اس طرح کی احادیث سے جو بات ثابت ہوتی ہے وہ حد تو اثر میں داخل ہی نہیں ہے۔ حکم القاضی ابو بکر فی الانتصار عن قوم انکار هذا الضعوب لان الاخبار فیہ اخبار آحاد ولا یجوزہ القطع علی انزال قرآن و نخبہ باخبار آحاد لاجتہاد فیہا (اتقان ص ۳۳) مگر یہ فرق ہمارے اعتبار سے ہے لیکن خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور جن حضرات نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ان کے اعتبار سے یہ فرق نہیں ہے سننے کے ساتھ ہی قرآن ہونا ثابت ہو گیا اس لئے قرآن، غیر قرآن میں فرق کرنے کیلئے یہ کہا جائے کہ قرآن کے نازل ہونے کے بعد فوراً آپ اس کے لکھوانے کا اہتمام کرتے تھے اور اس کے لکھوانے کا آپ نے اہتمام نہیں کیا بلکہ کسی نے لکھنا چاہا تو آپ نے منع فرما دیا۔

اتقان ص ۳۳ میں نسائی سے نقل کیا ہے کہ مروان نے زید بن ثابت سے نقل کیا ہے کہ آپ اس کو مصحف میں کیوں نہیں نقل کرتے ہیں تو فرمایا کہ جو ان شیب ہوں تو ان کو بھی تو رجم کیا جاتا ہے اور کہا کہ ہم نے آپس میں اس کا ذکر کیا تو عمرؓ نے کہا انا اکتفیکم فقال یا رسول اللہ اکتب لی آیتہ الرجم یعنی مجھ کو اجازت دیں کہ لکھوں تو آپ نے فرمایا لا تستطيع اور سنن کبریٰ میں ہے اکتب آیتہ الرجم قال لا استطیع۔ اسی طرح مستدرک حاکم سے زید بن ثابت اور سعید بن العاص کا قصہ نقل کیا گیا ہے کہ زید نے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو الشیخ والشیخہ اذ انبأ فارجموہما البتہ پڑھتے سنا تو عمرؓ نے کہا جب یہ آیت اتری تو میں نے حضرت سے کہا کہ اکتبھا فکانت مکروہ ذلک آپ نے نہ خود لکھوایا اور نہ لکھنے کی اجازت دی بلکہ منع فرمایا یا ناپسند فرمایا اس لئے عمر بن الخطاب کا فرمانا کہ والذی نفسی بیدہ لو لا ان یقول الناس زاد عمر فی کتاب اللہ لکتبھا فانا قرأناھا۔ عمر کا قرآن کا جزر کے

طور پر لکھنا مراد نہیں ہے اس لئے انہوں نے خود حضرت سے اجازت چاہی مگر آپ نے اجازت نہیں دی پھر حضرت ابو بکر کے دور میں انہی اعانت سے زید بن ثابت نے قرآن کے جمع کا کام کیا تھا۔ اس وقت نہیں لکھوایا تو اب کیسے لکھوا سکتے تھے اس لئے اس کا مطلب یہی ہے کہ قرآن میں بطور تفسیر و حاشیہ کے لکھ دیتا۔ مگر قرآن کا غیر قرآن سے خلط کا اندیشہ تھا اس لئے صحابہ بھی اور حضرت عمرؓ نے بھی اس کو پسند نہیں کیا۔ مگر قرآن اناہا سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ کسی زمانہ میں قرآن کا جز تھا مگر اب منسی ہو گیا مگر ماقبل روایات کی روشنی میں مطلق پڑھنے کے معنی مراد لیا جائیگا جیسے اور دیگر وحی الہی ہو اور اس کی تائید حضرت علیؓ کے جملہ سے ہوتی ہے۔ شراہہ ہمدانیہ کو سزا دیتے وقت کہا تھا جلدت بکتاب اللہ وراجعت بسنت رسول اللہ رجم کو سنت رسول اللہ کہاہے۔ اور ان الذم فی کتاب اللہ حق سے مراد حکم اللہ ہے۔ رجم کی احادیث متواتر ہیں۔ کتاب اللہ کی تخصیص و نسخ اس طرح کی احادیث سے بالاتفاق جائز ہے۔

اوکان الحبل او الاعتراف۔ زنا کے ثبوت کیلئے شہادت اور اقرار بالاتفاق علماء دلیل ہے مگر حمل میں اختلاف ہے۔ امام مالک کے یہاں نفس حمل کا ظہور کسی عورت سے جو غیر شادی شدہ یا شادی شدہ ہے مگر شادی کے بعد چھ ماہ سے پہلے بچہ پیدا ہو گیا یا ایسے شخص سے شادی ہے جو نابالغ یا محبوب ہے تو بچہ اس سے منسوب نہیں ہو سکتا ہے تو اس حمل کا ظہور موجب حد ہے۔ اگر اکراہ وغیرہ کا دعویٰ کرے تو بلا دلیل یا قرینہ معتبر نہ ہوگا۔

مگر ائمہ ثلاثہ کے یہاں نفس حمل کا ظہور موجب حد نہیں بلکہ شہادت ہو یا اعتراف ہو امام مالک کا استدلال حضرت عمرؓ کے قول سے ہے۔ حضرت علیؓ سے بھی اسی کے مثل منقول ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل ادراء والحدود ما استطعتم اس میں احتمال ہے کہ یہ حمل اکراہ سے ہو یا شبہ کی بنا پر وطی سے ہو یا بلاوطی کے منی کو فرج میں داخل کرنے کی بنا پر ہو۔ اور حضرت عمروؓ علیؓ کا فعل دلالت کرتا ہے کہ انہوں نے حمل کے ظہور میں اسی کے اسباب کو دریافت کیا اور اس کا اعتبار کیا۔ چنانچہ ان دونوں سے

ایک قصہ منقول ہے کہ انہوں نے حمل کے ظہور کے وقت فوراً حد جاری نہیں کیا ہے بلکہ اس کی تحقیق کیا ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام احمد کے یہاں اقرار چار بار ہونا شرط ہے پھر ابو حنیفہ کے یہاں چار مجلس میں ضروری ہے۔ امام احمد

مثبت زنا اقرار

کے یہاں ایک مجلس میں کافی ہے۔ ہدایہ میں ہے ان یقر البالغ العاقل علی نفسه بالزنا اربع مرات فی اربع مجالس کما اقرہ ردہ۔ اس لئے کہ زنا میں جاری شہادت ضروری ہے تو اقرار بھی چار بار ضروری ہو اور چار مجلس بھی۔ اس لئے کہ مجلس کو جامع متفرقات مانا جاتا ہے۔ تو ایک مجلس میں چار مرتبہ ہو تو ایک کا شبہ ہوگا۔

امام شافعی و مالک کے یہاں ایک مرتبہ اقرار کافی ہے دیگر حقوق کی طرح۔ امام شافعی و مالک کا استدلال: حضرت عمرؓ کے خطبہ میں اذا کانت البینة او کان الحبل او الاعتراف۔ ایک مرتبہ کا اعتراف بھی اعتراف ہے۔ اسی طرح عیسیٰ والی حدیث جسکو بخاری و مسلم نے ابو ہریرہ و زید بن خالد جہنی سے نقل کیا ہے واغدا یا انیس علی امرأة هذا فان اعترفت فارجمها۔ اور حضرت ابو ہریرہ کی حدیث جسکو مسلم نے ذکر کیا ہے کہ غامدیہ عورت آئی، اس میں ہے اترجیدان تودی کما رددت ماعزاً۔ آپ نے اس سے پوچھا اور جہد میں آپ نے رجم کیا۔ اس میں چار مرتبہ اقرار کا ذکر نہیں ہے۔ اور جابر بن سمہ کی حدیث مسلم میں ہے فردہ مرتین اور ابو سعید کی روایت مسلم میں ہے اعترف بالزنا ثلاث مرات اس سے معلوم ہوا کہ چار مرتبہ اقرار ضروری نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہ اور احمد کی دلیل (۱) ابو ہریرہ کی حدیث متفق علیہا میں حقی ثنی ذلک علیہ اربع مرات فلما شہد علی نفسه اربع شہادات دعا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ (۲) جابر کی حدیث مسلم میں ہے فشمہد علی نفسه اربع مرات انہ ذنی فقال علیہ السلام۔ دوسری سند سے اس میں فردہ مرتین ہے۔ مگر امام مسلم نے شعبہ کے دوسرے شاگرد ابو عامر سے نقل کیا ہے فردہ ثلاثا او مرتین اور سماک نے جب سعید بن جبیر سے نقل کیا تو انہوں

نے فرمایا کہ انہ رده اربع مرات۔ دوسری تاویل یہ بھی ہے کہ ابو داؤد و نسائی میں سماک عن عکرمہ عن ابن عباس، اس میں ہے فأعترف مرتین فقال اذہبوا بہا ثم قال ردها فأعترف مرتین حتی اعترف اربعاً فقال اذہبوا بہا فأرجموا۔

یہ دلیل ہے کہ راوی نے اسکو مختصر کر دیا ہے اور چار میں سے دو کا ذکر کیا۔ اس طرح جس روایت میں تین ہے۔ اس میں بھی اختصار ہے کہ چار میں سے تین کا ذکر کیا ومن قصی فلیس بحجۃ علی من حفظ۔ (۳) ابن عباس کی حدیث مسلم میں فشهد علی نفسہا اربع مرات انہ زنی۔ دوسری سند میں حتی شہد اربع مرات ثم امر برجمہا۔ (۴) بریرہ کی حدیث مسلم میں ثم رجع الراجعتہ فأعترف اور اس میں یہ بھی ہے قال بریرہ کنا نتحدث اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم ان ما عز الوجلس فی رحلہ بعد اعترافہا ثلاث مرات لم یطلبہا ہما رجمہا عند الراجعتہ۔ (۵) جابر بن عبد اللہ کی روایت متفق علیہ حتی شہد علی نفسہا اربع شہادات۔ (۶) نسیم بن ہزال کی روایت ابو داؤد و نسائی میں الی ان اتاہ الراجعتہ فقال لہ انک قد قلتہا اربع مرات۔

یہ روایات چار کی شرط میں صریح ہیں۔ عمر بن خطاب و عسیف کی روایت میں اعتراف سے مراد اعتراف یہود ہے یعنی جو معتبر ہے لظہور ان الاطلاق متروک اذ لا یصح الامر بالرجم کیف ما قال الا قرار کیف ولو اعترف مع دعویٰ الا کراہ او الحيوان او غیر ذلک فلا حد (سندھی)۔

ابوسعید کی روایت میں راوی کا اختصار ہے، اسی طرح غامدیہ کی روایت میں بھی اختصار ہے۔

حضرت ماعز کا قصہ | ہزال کے یہاں رہتے تھے۔ ان کے قبیلے کی جاریہ تھی اس کے ساتھ گناہ کا صدور ہو گیا۔ ہزال نے مشورہ دیا کہ نبی علیہ السلام کے یہاں جاؤ اور ذکر کرو ممکن ہے آپ تمہارے لئے استغفار کریں۔ آپ نے ہزال سے فرمایا: واللہ یا ہزال لو کنت ستوت، بشوبک لکان خیر لک مما صنعت بہا۔

حضرت ماعز: رجل قصير اعضل قصير اشعث ذي عضلات، كغصيلة بدن کے تھے
قصیر پستہ قد تھے۔ اعضل گھیلے بدن اور کبھی کبھی پنڈلی کے پُر گوشت ہونے
پر بھی بولا جاتا ہے۔

قد زنا الآخر۔ ہمزہ مقصورہ اور خاں مکسورہ کے ساتھ۔ ارنڈل العدثی لیتیم کے
معنی میں۔ ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ خود نبی علیہ السلام نے سوال کیا :
قال لما عزاحق ما بلغني عنك قال ما بلغك عنى لیکن دیگر روایات مشہورہ
میں ہے کہ ماعز نے آکر کہا کہ طہرنی، امام نووی نے فرمایا کہ اصل میں انکی قوم کے
لوگوں نے انکو بھیجا تھا اور کچھ لوگ ان کے ساتھ تھے انھوں نے آپ سے ذکر
کیا تو آپ نے ماعز سے سوال کیا اس موقع پر آپ نے ہزال سے کہا لو سہرتنا
بشوبك لكان خيرا لك۔

فرجمناء بالمصلى فانطلقنا الى بقيع الخرقه مراد مصلى اجناز
رجم کی جگہ ہے فلما اذلقته الحجارة اصابتها بحدها تو بھاگ کھڑے
ہوئے لوگوں نے دوڑایا۔ فرمیناء بجملامید الحرة یعنی الحجارة۔

جملامید۔ جلد اور جلور کی جمع: الحجارة الكبار۔ حرة: ایک جگہ کا نام ہے۔
ہزال کی روایت میں ہے کہ عبد اللہ بن انیس نے اونٹ کی ٹانگ و پنڈلی والی
بڑی سے مارا فینزعك، بوطفیف بعین فرماہ بہ، فقتلہ (رواہ ابو داؤد)
اور ابو سعید کی روایت میں ہے فرمیناء بالعظام والسدر والخزف مگر ان میں
تعارض نہیں ہے۔ جو چیز ہاتھ میں آئی اس سے مارنا شروع کیا، جب وہ بھاگے تو
کسی کے ہاتھ میں بڑا پتھر آ گیا، کسی کے ہاتھ میں اونٹ کی ٹانگ آ گئی اس نے
اس سے مار دیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء میں تو ایسی چیزوں سے
مارا جائے کہ تکلیف کا زیادہ احساس ہو بعد میں ایسی چیز استعمال کی جائے جس
سے جلدی سے جان نکل جاتے تو کوئی حرج نہیں ہے۔ لہذا بعد میں گولی
بھی ماری جاسکتی ہے البتہ ابتداء ایسا نہیں کرنا چاہئے۔

رجم کرنے کیلئے گڑھا کھودنا | ابو سعید کی حدیث، فما وثقناه ولا
مخرفنا۔ اس سے معلوم ہوگا مرد کو رجم

کرنے کیلئے گڑھا نہیں کھودا جائیگا۔ ہدایہ میں ہے لایحفر للرجل لانه علیہ السلام
 ما حفر لہما عزم مگر حضرت بریدہ کی روایت میں حفر لہما حفرة ثم امر بہا
 فرجہ ہے۔ مگر حضرت ماعز کے قصہ میں اور جتنے لوگوں نے روایتیں نقل کی ہیں
 انہوں نے ایک ایک جزئیہ کو نقل کیا ہے مگر گڑھا کھودنے کا ذکر نہیں ہے اس لئے
 یہ روایت منکر ہے۔ اس روایت میں بشیر ابن المہاجر راوی ہیں امام احمد بن حنبل
 ان کو منکر الحدیث کہا ہے۔ ابو حاتم نے کہا یکتب حدیثہ لایعتج بہ۔ امام بخاری
 نے کہا یخالف فی بعض حدیثہ۔ ابن حبان نے کہا کان یخطئ کثیرا
 ابن معین نے توثیق کی ہے اس لئے اس زیادتی کو غیر معتبر مانا جائے گا اور
 امام مسلم کا حدیث کو ذکر کرنا تو ولا عیب علی مسلم فی اخراج ہذا الحدیث فانه اتی بہ
 الطبقة الثانية لبین اطلاعہ علی طرق الحدیث (نصب الرایۃ)

البتہ ابو داؤد کے اندر ایک روایت ہے، ماعز کے سوا دوسرے قصہ میں مروی ہے
 فرجہ قال فخرجنا بہ فحفرنا لہ حتی امكننا ثم میناہ بالحجارة حتی ہدم
 اور ماعز کے قصہ میں نائی کے اندر ہے فذہبوا بہ الی حائط یبلغ صدرہ
 فذہب ینیب فرماہ رجل فاصاب اذنه فصرع فقتلہ۔ تو ممکن ہے کہ جن لوگوں
 نے گڑھا کھودنے کی بات کہی ہو اسی دیوار کو گڑھے سے تعبیر کر دیا ہو اس لئے کہ یہ دیوار
 ان کے لئے مثل گڑھا کے ہو گئی۔

مرد کیلئے گڑھا نہیں کھودا جائیگا، یہی مذہب ابو حنیفہ و احمد اور امام مالک کا ہے۔
 اور شوانع کے یہاں بھی یہی قول ہے۔ اور عورت کیلئے شوانع کے یہاں تین قول
 ہے۔ (۱) مباح (۲) مستحب (۳) جسکو امام نووی نے اصح قرار دیا ہے کہ
 اگر زنا کا ثبوت اقرار سے ہو تو گڑھا نہیں کھودا جائیگا۔ اور اگر شہادت سے
 ہو تو گڑھا کھودنا مستحب ہے۔ اور یہی ایک روایت امام احمد کی ہے۔
 امام مالک کے یہاں گڑھا نہیں کھودا جائیگا۔ احناف کے یہاں ہدایہ میں
 ہے ان حفر لہما جاز لانہ علیہ السلام حفر لہما مدینۃ، وان اولہ
 لایضی والحق احسن۔ حضرت بریدہ کی حدیث میں ہے حفر لہما لے
 صدرہا۔ ابو داؤد میں ابو بکر کی حدیث میں ہے رجما مرأۃ فحفر لہما

المشردوة - اور حضرت علی نے شراب ہمدانیہ کیلئے گڑھا کھودوایا تھا
 فقام رجل فاستنكہ حضرت ماعز جب چار مرتبہ اقرار کر چکے تو آپ نے اس کے
 بارے میں تحقیق کیا کہ یہ پاگل تو نہیں۔ پھر آپ نے پوچھا شراب تو نہیں پی رکھا
 ہے۔ ایک صاحب نے ان کا منہ سونگھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شراب کی حالت
 میں زنا کا اقرار کرے گا تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔ یہی مذہب ابو حنیفہ، امام احمد
 اور امام مالک کا ہے مگر امام شافعی کے یہاں صحیح قول کی بنا پر اس کے اقرار
 کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے امام نووی تاویل کرتے ہیں کہ آپ کے کہنے کا مطلب
 یہ تھا کہ اگر نشہ میں ہے تو اس حالت میں اس پر حد جاری نہیں ہوگی۔ شام کو نبی
 ﷺ نے تقریر فرمائی، تقریر کی غرض مفسدین کو متنبہ کرنا تھا کہ وہ لوگ اس
 سزا سے عبرت حاصل کریں۔ اس تقریر میں آپ نے فرمایا: جب ہم لوگ جہاد میں
 چلے جاتے ہیں تو بدینہ مردوں سے خالی ہو جاتا ہے موقعہ کو غنیمت سمجھتے ہوئے کچھ
 لوگ عورتوں پر شہوت کو ظاہر کرتے ہیں اور سقوڑی بہت کوئی چیز دیکر انکو پھسلا
 لیتے ہیں المیس بکرا۔ یذب بجرے کے جماع کرنے کے وقت میں اس کے منہ
 کی آواز اور چلانے کے بھی معنی آتے ہیں ینح احد سلھن الکشبۃ القلیل
 من اللبن والقلیل من کل طائفۃ من طعام او مترا و تراب۔

بعض منافقین جو اس قسم کی حرکتیں کرتے تھے انکو ڈرانا تھا۔ یہ مطلب نہیں کہ
 حضرت ماعز اس طرح کے تھے، کیونکہ ان کے قبیلہ کے لوگوں نے ان کے صراح
 ہونے کی گواہی دی تھی۔ اور نبی کریم نے فرمایا اس وقت وہ جنت کی نہروں میں
 غوطہ لگا رہے ہیں۔ یہ جرم ان سے اتنا قاصد رہا کہ ان کو گناہ تھا۔ حضرت ماعز کے بارے
 میں کوئی کہتا ہے کہ وہ ہلاک و برباد ہو گیا، کوئی کہتا کہ ماعز کی توبہ سے بڑھ کر کسی
 کی توبہ نہیں ہے۔ دو یا تین دن کے بعد آپ نے لوگوں سے فرمایا کہ ماعز کے لئے
 دعا مغفرت کرو۔ پھر آپ نے فرمایا کہ ماعز نے اتنی بڑی توبہ کی ہے کہ ایک جماعت
 کہلے کافی ہوتی۔

فلما اذلفت الحجارة هرب :- زانی کا اقرار سے رجوع کرنا ہر وقت صحیح ہے
 فیصلہ سے پہلے، فیصلہ کے بعد، حد جاری کرنے سے پہلے، حد جاری کرنے کے دوران

پھر رجوع کرنے کی دو صورت ہے۔ صراحتہ رجوع کرے، یا دلالتہ رجوع ہو کہ حد کے دوران بھاگ کھڑا ہو جیسے حضرت ماعز بھاگنے لگے۔ دونوں صورتوں میں حد کو موقوف کر دینا چاہئے۔ اگر دلالتہ رجوع تھا اس کے باوجود حد نافذ کر دیا تو لوگوں پر ضمان واجب نہ ہوگا اسلئے کہ نبی علیہ السلام سے جب حضرت ماعز کے بارے میں کہا گیا تو ابوداؤد کی روایت میں ہے "هل انترکتوا فلعله یتوب فیتوب اللہ علیہ مگر آپ نے ضمان واجب نہیں کیا اور اگر صراحتہ رجوع کیا اس کے باوجود حد نافذ جاری کر دیا تو ضمان واجب ہوگا یہی مذہب ائمہ ثلاثہ کا بھی ہے لاف، قد زال اقرارہ بالرجوع عنہ فصار کمن لم یقر ولا قصاص علی قاتلہ لان صحۃ الاقرار مما یخفی فیکون عذرا مانعاً من وجوب القصاص (المغنی ۱۹۹)"

قبیلہ جہینہ کی ایک شاخ کا نام غامد ہے۔
ابوداؤد کہتے ہیں قال الغسانی جہینۃ

قصة المرأة الغامدية

وغامد وبارق و احد۔ حضرت بریدہ کی روایت میں اس عورت کو غامدیہ کہا ہے اور عمران بن حصین کی روایت میں امراة جہینۃ کہا گیا ہے۔ دونوں قصہ ایک ہے۔ ایک میں نیچے کی پیڑھی کی طرف نسبت ہے، دوسرے میں اوپر کی پیڑھی کی طرف نسبت ہے۔ قال امالا فاذهبی۔ اما اصل میں ان ما تھا، ادغام کر دیا گیا ہے یعنی ان لم تفعلی ہذا فاذهبی۔ یعنی اسکو چھپانا نہیں چاہتی ہے اور مطالبہ کرنا چاہتی ہو تو فی الحال جاؤ۔ اس نے آکر اقرار کیا کہ مجھ کو زنا کا حمل ہے تو آپ نے اس کے سر پرست کو بلایا اور فرمایا احسن الیہا آپ نے اس کیساتھ احسان کا حکم دیا کہ ممکن ہے کہ دیگر رشتہ داروں کو غیرت اور عار لاحق ہو۔ جس کی بنا پر لوگ اسکو ایذا اور تکلیف دیں اور اس بنا پر بھی کہ عام طور سے لوگوں کو ایسے لوگوں سے نفرت ہو جاتی ہے۔ مگر اس نے توبہ کر لیا تھا اسلئے احسان کا معاملہ فرمانے کا حکم دیا۔ آپ نے فرمایا کہ جب بچہ ہو جائے تب آنا۔ جب بچہ ہو گیا تو اسے کپڑے میں لپیٹ کر لائی، تو آپ نے فرمایا کہ کیسے اسکو رجم کر دیں بچہ کو کون دودھ پلائے گا۔ سلیمان بن بریدہ عن امیہ کی روایت میں ہے کہ ایک انصاری اٹھے اور اس بچہ کی رضاعت کا ذمہ لیا تو آپ نے سنگسار کرنے کا حکم دیا۔ اور

عبداللہ بن بریدہ عن امیہ کی روایت میں جس کے راوی بشیر ابن المہاجر ہیں اس میں ہے کہ آپ نے اس عورت کو اسے دودھ پلانے کو کہا جب مدت رضاعت ختم ہوئی تو بچہ کو لے آئی۔ اس حال میں کہ بچہ کے ہاتھ میں روٹی کا ٹکڑا تھا۔ تو آپ نے اس بچہ کو ایک مسلمان آدمی کی کفالت میں دیا پھر سنگسار کا حکم دیا۔ ان دونوں روایتوں میں تعارض ہے۔ امام نووی نے بشیر ابن المہاجر کی روایت کو ترجیح دیا ہے اس لئے کہ وہ صریح ہے، اور دوسری روایت میں تاویل کیا ہے کہ قام رجل من الانصار فقال الی رضاعہ انما قال بعد الفطام و امراد بالرضاعۃ کفالتہ مطلب یہ ہے کہ دودھ کے چھڑانے کے بعد کفالت میں لیا تھا اور اسکو رضاع سے تعبیر کر دیا ہے۔ مگر اس جمع میں تکلف ہے جس کی وجہ سے بعض لوگوں نے اس کو دو عورت کا واقعہ بتلایا ہے لیکن ما قبل میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ غامد لقب رجل ہو ابو قبیلہ وہم بطن من جہینۃ۔ اس لئے کہا جائیگا کہ اس طرح کے قصہ میں تھوڑا بہت اختلاف ہو جاتا ہے اور ایک کو دوسرے پر ترجیح دی جاسکتی ہے۔ پہلے ذکر کیا گیا ہے کہ بشیر بن مہاجر پر لوگوں نے کلام کیا ہے اسلئے اس روایت کو مرجوح قرار دیا جائے۔ فسبہا حضرت خالد نے پتھر سے مارا تو خون کا چھینٹا ان کے چہرہ پر آ گیا، انھوں نے برا بھلا کہا، آپ نے منع فرمایا کہ لقد تابت نوبتہ لو قسمت بین سبعین من اهل المدینۃ لو سعتہم۔ مکس زمانہ جاہلیت میں تاجروں سے بطور ٹیکس کے ناحق لیا جاتا تھا۔ مکس نہایت قبیح جرم ہے۔ لوگوں کا حق کثرت سے ماکس کے ذمہ ہوتا ہے۔

غامد پر صلوة جنازہ | ثم امر بها فصلة عليها و دفنت فرجعت

ثم صلی علیہا فقال لہ امرت صلی علیہا

یا نبی اللہ۔ امام نووی نے قاضی عیاض سے نقل کیا ہے کہ جمہور رواۃ مسلم نے پہلے صلی کو معروف پڑھا ہے مگر ابو داؤد و ابن شیبہ کی روایت میں صیغہ مجہول ہے اور ابو داؤد کی ایک روایت میں ہے۔ ثم امرہم ان یصلوا علیہا۔ لوگوں نے بہر حال نماز جنازہ پڑھی، آپ نے بذات خود پڑھی یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔ اس لئے ائمہ اربعہ متفق ہیں کہ جو حد میں مرے اس کی صلوة

جنازہ ہوگی۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اہل فضل و علم اس کے جنازہ میں شریک ہوں گے یا نہیں۔ امام مالک و احمد کے یہاں شریک نہ ہوں، اور امام ابو حنیفہ امام شافعی کے یہاں شریک ہونا چاہئے۔ ان لوگوں کا استدلال اسی حدیث سے ہے اور ان لوگوں نے معروف ضیفہ کی روایت کو ترجیح دیا ہے۔ شامی میں ہے انہ علیہ السلام صلی علی الغامدیۃ اما انہ صلی علیہ ما عزر فیہ تعارض۔ حضرت ماعز پر صلوة جنازہ کی روایت امام مسلم نے نہیں نقل کیا ہے بلکہ مسلم شریف میں ہے کہ دو تین دن کے بعد آپ نے لوگوں سے ماعز کیلئے دعا مغفرت کیلئے کہا اور آپ نے ان کے توبہ کی تعریف کی۔ اور بعض لوگوں نے انکو برا بھلا کہا تو ابو داؤد میں ہے والذی نفس بیدہ انہ الآن لفی انہار الجنۃ فی خمس فیہا۔ ابتداء میں آپ نے سکوت فرمایا جیسا کہ مسلم میں ہے۔

اور ابو داؤد میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت میں ہے عبد الرزاق عن معمر کے واسطے سے فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم خیرا ولم یصل علیہ مگر بخاری نے ثقہ کی زیادتی کا اعتبار کرتے ہوئے اپنی کتاب میں ذکر کیا ہے اور اسکی تائید ایک روایت سے ہوتی ہے جسکو زیلعی نے نقل کیا ہے جس میں صلی علیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم والناس ہے۔ بعض لوگوں نے کہا کہ یہ دعا پر محمول ہے اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ ابتداء میں آپ نے نہیں پڑھا بلکہ بعد میں آپ اور لوگوں نے نماز جنازہ پڑھی۔ جب ان پر خدا کی رحمت نازل ہوئی اور بذریعہ وحی آپ کو معلوم کرایا گیا اسلئے کہ حضرت ماعز سے ابتداء میں ایسی بات سرزد ہوئی مثلاً ان کا بھاگا اور کہنا کہ قوم نے مجھ کو دھوکہ دیا بخلاف غامدیہ کے کہ ان سے ایسی حرکت سرزد نہیں ہوئی۔ المعتمد میں ہے ان من سنتہ الصلوۃ علی المحمودین لا علی المذمومین کالغالی وقاتل النفس وما اشبهہما۔ والجنیۃ حمدات لانہا جادت بنفسہا للہ وما عزم یجد بنفسہ وانما جاء وهو یرئ انہ لا یفعل بہ ذلک ولذا قال یا قوم ردونی الی رسول اللہ فان قومی قتلونی وغرونی من نفسی واخبرونی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غیر قاتلی الی آخرہ۔

سنن ابی قرہ کی روایت ابو امامہ سے جب کو زبلی نے نقل کیا ہے اس میں تصریح ہے فلما کان من الغد قال صلوا علی صاحبکم فصلى علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور بریدہ کی روایت ابو داؤد میں ہے لم یامر بالصَّلوة علی ما عزی ولم ینہ عن الصَّلوة میں جمع اس طرح ہو گا کہ پہلے دن کچھ نہیں فرمایا اور دوسرے دن صلوٰۃ جنازہ پڑھی۔

رجم کی ابتداء کون کرے؟

شتم امربہا فرجم۔ فامرنا ان نرجم حضرت ماعز کے قصہ میں ہے۔ اور غامدیہ کے قصہ میں و امر الناس فرجموها اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ لوگوں نے رجم کیا ہے اپنے رجم نہیں فرمایا۔ امام شافعی اور امام مالک کے یہاں امام کا رجم میں حاضر ہونا ضروری نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ اگر زنا کا ثبوت اقرار سے ہے تو ابتداء امام یا قاضی کریں، اور شہادت سے ہے تو شاہدین ابتداء کریں۔ مگر امام احمد کا مذہب معنی ابن قدامہ میں استجاب کا نقل کیا ہے قال احمد سنة الاعتراف ان یرجم الامام ثم الناس ولا نعلم خلافاً فی استتباب ذلك والاصل فیہ قول علی۔ اور ابوبکرہ کی روایت ابو داؤد میں ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجم امراًة فحضر لها ثم رماها بحصاة مثل الحصاة مگر یہ روایت فی اسنادہ شیخ لم یسم کی وجہ سے منقطع ہے۔

علماء حنفیہ کا مذہب ہے:۔۔۔ ظاہر متون کی دلالت تو اسی پر ہے کہ شاہدین سے ابتداء واجب ہے، اگر شاہدین رجم سے انکار کریں تو حد میں شبہ پیدا ہو گا۔ اور حد ساقط ہو جائے گی۔ اس طرح امام کا ابتداء کرنا اقرار کی صورت میں ضروری ہے اور وجہ وہی شبہ کا پیدا ہونا ہے۔ مگر شامی نے ابن الکمال سے نقل کیا ہے کہ واجب نہیں ہے، اسی طرح صاحب نہرنے بھی اس کی تائید کی ہے۔ وردہ فی النہر بانہ انما یتم لو سلم وجوب حضور الامام کالشہود وهو غیر لازم کما فی ایضاح الاصلاح لابن کمال۔ اگرچہ شامی نے اس کی تردید کی ہے اور ظاہر متون کو ترجیح دیا ہے مگر ابن کمال کی تحقیق سے ائمہ کے درمیان اختلاف ختم ہو جائیگا۔

ابو ہریرہ وزید بن خالد جہنی کی حدیث : ——— انشدك الله الا قضيت۔

انشد بفتح الهمزة وضم الشين معن انشدك
قال الرضى: نشدتك الله من قولهم نشدتة كذا فنشداى
ذكرته فتذكر۔

فشد المتعدى الى واحد مطاوع للاول المتعدى الى اثنين والمعنى
ذكرتك الله بان اقسمت عليك بها وقلت بالله لتفعلن او يكون نشدت
معنى طلبت اى نشدت لك الله من بين جميع ما يقسم به الناس
لا قسم به تعالى عليك الا قضيت استشار مفرغ میں الا استعمال کلام موجب
میں اسی سے ہے کہ یہ متضمن ہے نفی کے معنے کو۔ قسم نفی کے معنے کو متضمن ہے۔
الاسے وہ نفی ختم ہوتی اس لئے جب تم دوسرے کو قسم دیکر مطالبہ کر رہے ہو اور
اس کام کیلئے اس کو مجبور کر رہے ہو گویا تم کہہ رہے ہو میرا کوئی مطالبہ نہیں بجز اس
کے کہ میرا کام کرو تو جیسے نشدتك الله الافعلت کے معنے ما اطلب منك
الافعلت۔ اسی طرح یہاں پر نشدتك الله الا قضيت ما اطلب منك الا
قضاء لك کے معنی میں ہے۔ اور نشدتك اطلب پر دلالت کرتا ہے قضيت يا فعلت
مصدر کے معنی ہو کر اس کا مفعول بہ ہے۔ اور اس مصدر کو فعل ماضی استعمال
کیا مبالغہ پیدا کرنے کیلئے۔ قال الرضى قد تدخل الاعلى الماضى اذا تقدم
قسم السؤال والماضى بمعنى المصدر مفعولا به لما اطلب الذى دل عليه
نشدتك الله وانما جعلت ما ضيا لقصد المبالغة فى الطلب۔

کتاب اللہ سے مراد قرآن یا کتاب اللہ سے مراد حکم اللہ ہے۔ کتاب اللہ کا لفظ
قرآن پر بولا جاتا ہے، اسی طرح خدائی حکم پر جو رسول کی زبانی ہو اس پر بھی بولا جاتا
ہے۔ جیسے کتاب اللہ علیکم اور کتاب اللہ القضا ص۔

دوسرا اس سے سمجھا رہا تھا اسلئے کہ آپ جب فیصلہ کریں گے خدا کے حکم کے
مطابق کریں گے اس لئے خدائی حکم کے مطابق فیصلہ فرمائیں گے مگر صورت حال
بیان کرنے کی اجازت دیں۔

اس نے گفتگو شروع کرنے سے پہلے اجازت طلب کی تاکہ لا تقدموا

بین یدای اللہ و سؤلہا کے بظاہر خلاف نہ ہو۔ اس نے اجازت کے بعد واقعہ بیان کیا میرا لڑکا اس کے یہاں ملازم و اجیر تھا۔ عیثیٰ اجیر کے معنی میں۔ اس نے اس کی بیوی سے زنا کیا مجھ کو معلوم ہوا کہ میرے لڑکے پر رجم ہے۔ میں نے اس شخص سے ایک جاریہ اور سو بکری پر صلح کر لی۔ ان لوگوں نے سمجھا کہ زنا سے شوہر کی حق تلفی ہوئی اور شوہر کو معاف کرنے کا اور رجم کرانے کا حق ہے اس لئے صلح کر لی پھر مجھ کو اہل علم سے معلوم ہوا کہ میرے بیٹے پر سو کوڑے اور تعزیر عام ہے اور اس کی بیوی پر رجم ہے۔ اپنے فرمایا کہ کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کرتا ہوں۔ کتاب اللہ سے مراد قرآن، تو یہ منسوخ ہو چکا تھا جیسا کہ اس کے پہلے الشیم و الشیخہ کی آیت پر بحث گذر چکی ہے۔ اور الزانیۃ و الزانی قرآن میں موجود ہے یا اس سے حکم اللہ مراد ہے اور یہی معنی زیادہ بہتر ہے۔

الولیدۃ والغنم رد۔ الصلح جائز بین المسلمین الا صلحاً حرم حلالاً او اھلاً حراماً جو حرام لعینہ ہو جیسے شراب، سور وغیرہ یا حلال لعینہ ہو جیسے بیوی سے جماع کرنا۔ ایسی صلح جس سے حرام لعینہ حلال ہو جائے یا حلال لعینہ حرام ہو جائے ناجائز ہے کیونکہ صلح بیع کے معنی میں ہے۔ بیع سے قبل دو سکر کا مال حرام تھا اب بیع سے حلال ہو گیا۔ یا صلح ہبہ کے معنی میں ہے یا اسقاط کے معنی میں ہے۔ جو چیز قبل الہبہ و قبل الاسقاط ناجائز اور بعد الہبہ و بعد الاسقاط جائز ہو وہ صلح صحیح ہوگی لہذا حدیث کا مطلب یہی ہوا کہ جو صلح حرام کے حاصل ہونیکا ذریعہ ہو حرام رہتے ہوئے، اسی طرح جو حلال کو حرام بنادے حلال رہتے ہوئے وہ ناجائز ہے۔

حقوق دو قسم کے ہیں۔ حقوق اللہ۔ حقوق العباد۔ حق اللہ کو صلح میں کوئی دخل نہیں ہے۔ حقوق العباد میں جو معاوضہ و اسقاط قبول کرے اس پر صلح ہوتی ہے، جس صلح میں خدا کی رضا اور خصمین کی رضا ہو وہ صلح جائز ہے۔ اور بالاتفاق علماء انہی صلح حقوق اللہ کے اسقاط بھی تھی اسکے باطل اور عوض لینا صحیح نہیں بنی کریم علیہ السلام نے اسکو واپس کرادیا۔

اغدا یا انیس الی امرأۃ ہذہ فان اعترفت فارجمها وہ عورت بھی

اسلمی تھی اور انیس بھی اسلمی تھے۔ اس لئے آپ نے انکو مقرر کیا۔ معلوم ہوا کہ حدود کے اجراء کیلئے دوسرے کو قاضی بنایا جاسکتا ہے۔

سوال — حدود میں پردہ پوشی ملحوظ ہوتی ہے تو نبی کریم علیہ السلام نے حضرت انیس کو اس عورت کے پاس کیوں بھیج دیا کہ وہ زنا کا اعتراف کرتی ہے یا نہیں؟

امام نوویؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ اس ملازم نے ایک متعین عورت کیساتھ زنا کا اعتراف کیا تھا۔ اس کا اعتراف اس عورت پر تہمت لگانے پر مشتمل ہے۔ تو اسکو بتلانا تھا کہ یہ تمہارا حق ہے اسکو تم معاف کرو یا مطالبہ کرو یا اعتراف کرو۔ یہ تاویل بظاہر خلاف ہے مگر اس کی ضرورت اسلئے پیش آئی کہ حد زنا کے لئے تجسس، تحقیق و تفتیش نہیں کی جاتی ہے بلکہ زانی زنا کا اعتراف کرنے تو رجوع کی تلقین مستحب ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ احوال و واقعات کے اختلاف سے فرق ہو کہ کہیں پر جہاں مفسدین کی ہمت افزائی ہوتی ہو تحقیق و تفتیش ہی مناسب ہے۔

باب رجم الیہود اہل الذمۃ فی الزنا

عبداللہ بن عمر کی ہمشا آپ کی مجلس میں ایک یہودی اور ایک یہودیہ عورت کو لایا گیا جنہوں نے زنا کیا تھا۔ مسند حمیدی میں حضرت جابر سے مروی ہے کہ فدک کے ایک آدمی نے زنا کیا تھا تو فدک کے لوگوں نے یہودیوں کے پاس لکھا کہ مجھ سے پوچھو اگر کوڑا لگانے کا حکم دیں تو مان لینا اور اگر رجم کا حکم دیں تو اسے مت قبول کرنا۔ اور ابو داؤد کی روایت میں حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ بعض یہود نے بعض سے کہا کہ ہم سب کو اس نبی کے پاس لے چلو کیونکہ اس نبی کے یہاں احکامات آسان ہیں اگر رجم کے علاوہ کسی بھی چیز کا حکم دیں گے اسے قبول کر لیں گے اور خدا کے یہاں عذر کر دیں گے کہ تمہارے نبی کا فتویٰ تھا آپ مسجد میں تشریف فرما تھے۔ اگر انہوں نے پوچھا ابو ہریرہ کی روایت میں ہے کہ آپ ان کے مکتب میں تشریف لے گئے اور زید بن اسلم عن ابن عمر کی روایت میں

ہے کہ آپ کو وہ لوگ بلا کر قف نامی مکان میں لے گئے۔ جو ان کا مکتب تھا۔ آپ کے لئے تکمیل پیش کیا۔ آپ نے اللہ کی قسم دیکر پوچھا کہ تورات میں زانی کا کیا حکم بیان کیا گیا ہے۔ جب وہ محسن (شادی شدہ) ہو تو ان لوگوں نے کہا نسو و جوہما کوئلے سے ان کا منہ کالا کرتے ہیں۔ و فعملہما اور کسی نسخہ میں ہے بجملہما دونوں کے معنی ایک ہیں یعنی اونٹ پر سوار کرتے ہیں۔ ابو داؤد میں گدھے پر سوار کر نیکا ذکر ہے اور بعض نسخوں میں نحمہما ہے۔ امام نووی نے تکرار کی بناء پر ضعیف کہا ہے، کہ تسوید میں بھی چہرہ کالا کرنا ہے نجیم میں بھی۔ مگر اس کا ترجمہ کیا جائے کہ مار جمیم گرم پانی ڈالتے ہیں ان کے چہرہ پر تو تکرار نہ ہوگا۔

ابن عمر کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہودیوں نے سزا دینے سے پہلے آپ سے آکر پوچھا مگر برابر بن عازب کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے سامنے ایک یہودی جس کا منہ کالا کیا گیا تھا یا گرم پانی ڈالا گیا تھا اور اس پر کوڑا برسایا گیا تھا۔ گذرا تو آپ نے انکو بلایا اور پوچھا کہ کیا زانی کی سزا تمہارے تورات میں ایسے ہی ہے۔ ان دونوں روایت میں تعارض ہے۔

بعض لوگوں نے اسکو دو واقعہ قرار دیا ہے۔ ایک ابتداء اسلام کا دوسرا فتح خیبر کے بعد کا مگر دونوں میں ایک ہی واقعہ تورات سے رجم کا اثبات ہے۔ اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ لوگ مرد کو تو سزا دیکر پھر رہے تھے ابھی عورت کو سزا دینا باقی تھی کہ ان لوگوں نے آپ سے سوال کیلئے آدمی بھیجا اس اثنائے میں جسکو پھر رہے تھے اس کا آپکی جانب گذر بھی ہو گیا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

زنا کا ثبوت چار آدمیوں نے زنا کی گواہی دی حضرت جابر کی روایت ابو داؤد میں مجالد عن الشعبي عن جابر مروی ہے مگر شعبی کے شاگردوں میں مغیرہ اور ابن شبرمہ نے گواہوں کا تذکرہ نہیں کیا مگر مجالد سے مسلم نے متابعت کے طور پر ان سے روایت کیا ہے۔

ائمہ میں احناف کے یہاں غیر مسلم کی غیر مسلم پر شہادت معتبر ہے مگر امام شافعی کے یہاں غیر مسلم کی گواہی کا اعتبار نہیں ہے جس کی وجہ سے امام نووی فرماتے ہیں کہ وہ گواہ مسلمان رہے ہوں گے، اگر کافر ہوں تو ان لوگوں نے زنا کا اقرار کیا

ہوگا۔ فان قيل كيف رجم اليهوديان ابا البينة ام بالاقرار قلنا الظاهر انه بالاقرار وقد جاء في سنن ابي داود وغيره انه شهد عليهما اربعة انهم راوا اذ كره في فرجها فان صح هذا فان كان الشهود مسلمين فظاهر وان كانوا كفارا فلا اعتبار لشهادتهم ويتعين انهما اقرارا بالزنا۔ لیکن معتصم میں ہے کہ آپ نے مسلمانوں سے گواہ نہیں طلب کیا بلکہ جابر کی روایت میں ہے فشهد اربعة منهم على ذلك فرجمها رسول الله صلى الله عليه وسلم۔ آگے لکھتے ہیں وعلى ذلك وجدنا المتقدمين عن ائمة الامصار في الفقه يجيزون شهادة اهل الكتاب بعضهم على بعض آگے یحیی بن اکتھم کا قول نقل کیا ہے وعن یحیی بن اکتھم قال جمعت قول مائة فقيه من المتقدمين في قبول شهادة اهل الكتاب بعضهم على بعض۔ پھر آگے لکھا انما جاز شهادتهم دون الفساق من لان الكفر لم يخرجهم من ولا بية بعضهم على بعض في تزويج بناتهم والبيع على صغارهم كما اخرج اهل الفسق فسقهم عن ذلك وهو قول ابي حنيفة واجي ليل والثوري وسائر الكوفيين۔

غیر مسلم پر رجم رجم کیلئے بالاتفاق علماء کے محصن ہونا شرط ہے مگر صفت احصان کب حاصل ہوگی۔ تو بالاتفاق عاقل بالغ حر ہونا شرط ہے لیکن اس کا مسلمان ہونا بھی ضروری ہے نہیں؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ و مالک کے یہاں محصن ہونے کیلئے اسلام شرط ہے امام شافعی و احمد کے یہاں محصن ہونے کے لئے اسلام شرط نہیں ہے۔ امام شافعی و احمد کا استدلال یہود کے قصہ سے ہے جن کو آپ نے رجم کا حکم دیا۔ اور برابر بن عازب کی روایت میں ہے اللهم اني اول من احيا امرتك اذ ماتوه اس میں ہے کہ آیت قرآنی من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون نازل ہوئی۔

اس حدیث میں اسکو امر اللہ کہا گیا ہے اور آیت میں حکم اللہ کہا گیا ہے۔

جس سے معلوم ہوا کہ آپ نے خدائی حکم کے مطابق فیصلہ کیا اور نبی دوسرا فیصلہ کیت کر سکتا ہے۔ اگر تورات ہی کا حکم تھا تو اللہ تعالیٰ نے اس کی تصدیق فرمائی ہے۔ اصول فقہ میں یہ مسئلہ موجود ہے کہ شرائع من قبلنا شرع لنا اذا قصده الله ورسوله من غير انكار ولم يظهر نسخها پھر اللہ تعالیٰ نے زرات و انجیل کو نور و ہدایت فرمایا ہے اور اس کی تصدیق بھی کرتا ہے اور یہ بھی کہتا ہے کہ اہل کتاب اخفا و تخفیف کرتے تھے اور فرماتا ہے یرید الله لیبین لکم ویهدیکم سنن الذین من قبلکم اور اس کے ساتھ مہین بھی ہے اور اس کی بنیاد پر اہل کتاب پر حکم کر نیکا حکم دیا ہے۔ انا انزلنا الیک الكتاب بالحق مصدقا لما بین یدیک من الكتاب ومہیئنا علیہ فاحکم بینہم بما انزل الله مہین کے مختلف معانی ہیں اور قرآن پر سب معنی بیک وقت صادق ہیں۔ قرآن توریت و انجیل کا مصدق بھی ہے۔ اگر انھوں نے تغیر کر دیا ہے تو اس غلطی کو ظاہر کرنے والا ہے اگر بعینہ محفوظ ہے تو ان پر بھی مشتمل ہے۔ اور اہل کتاب کو توریت و انجیل کے انہیں احکامات پر عمل کا حکم دیتا ہے جس کا قرآن مصدق ہے۔ الغرض توریت کے مطابق کہو یا نیا حکم کہو دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے اور ہمارے لئے حجت ہے اس لئے اہل کتاب پر رجم ہوگا۔ اخاف کی دلیل کہ بیشک اہل کتاب پر رجم جاری کی جائے گی مگر جب آپ نے رجم کا حکم جاری کیا تھا اس وقت تک رجم کیلئے احصان و اسلام شرط نہیں تھا بعد میں احصان کی شرط کا اضافہ ہوا ہے اور دلیل میں ابن عمر کی حدیث پیش کرتے ہیں من اشرك فلیس بمحصن مسند اسحق بن راہویہ میں مرفوعاً و موقوفاً ہے اگرچہ احصان کا اطلاق شادی پر ہوتا ہے چنانچہ بیہقی نے اسکو شادی و نکاح پر محمول کیا ہے مگر امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ حد میں شبہ کا فائدہ دیا جاتا ہے اسلئے حد رجم کے بجائے جلد کا حکم ہونا چاہئے اور یہودیوں کے قصہ کو منسوخ قرار دیتے ہیں۔ وفي المعتصم ۳۲ ان الحکم فی التوراة الرجم او لم یحصن علی ما یدل علیہ ظاہر الآثار من غیر اشتراط الاحصان وكان ذلك قبل ان یازل الله فی کتابہ فی حد الزنا ما انزل من الامساك فی البیوت والایذاء ثم نسخہ بما فی سورۃ

النور، وبقولہا خذ واعتی قد جعل اللہ لہن سبیلاً فبین حد کل صنف۔
الغرض ذمیوں پر حدود کا اجراء ہوگا مگر حد رجم کے بجائے ان پر حد جلد ہوگی۔

عبداللہ بن اوفیٰ کی روایت | ان سے سوال تھا کہ سورۃ نور کے نازل ہونے سے پہلے رجم کا حکم تھا یا سورۃ نور کے نازل ہونے کے بعد

انہوں نے فرمایا کہ مجھے اس کا علم نہیں ہے۔ یعنی شاگرد کو شبہ پیدا ہوا کہ الزانیۃ والزانی میں کوئی قیہ نہیں ہے سب کیلئے مائة جلدۃ کا حکم ہے۔

اگر سورۃ نور کے نازل ہونے سے پہلے ہی تو ممکن ہے کہ منسوخ ہو یا عھن پر رجم ہو۔ اور عھن کی روایت سے اس آیت میں تخصیص ہو جاتی۔ مسند احمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہودی و یہودیہ کے رجم کا قصہ اس کے بارے میں پوچھا تھا کہ سورۃ نور کے نازل ہونے سے پہلے کا ہے یا بعد کا اس سے لاعلمی کا اظہار کیا تھا

سورۃ نور کا نزول واقعہ انکس کے سلسلہ میں ہے اور یہ غزوہ بنی المصطلق میں پیش آیا ہے۔ زیادہ تر لوگوں کا خیال ہے یہ ۶ھ میں ہے، بعض لوگوں نے ۷ھ میں ذکر

کیا ہے۔ یہودیوں کے رجم میں حضرت ابوہریرہ موجود تھے۔ ایک روایت میں ہے جو ابن جریر میں ہے گنت جالساً عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اور حضرت

ابوہریرہ ۶ھ میں مسلمان ہوئے ہیں اور یہودی کا رجم سب سے پہلا رجم ہے۔ حضرت ابوہریرہ کی روایت اول مرحوم رجسٹرار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الیہود اور

ابھی برابر بن عازب کی روایت میں گذرا کہ حضرت خالد کے چہرہ پر اس کے خون کا چھینٹا پڑا تو انہوں نے برا بھلا کہا اور حضرت خالد ۶ھ صفر میں مدینہ آئے ہیں۔ عیسیٰ

والے واقعہ میں اہل علم کا جلد کا فتویٰ دینا اس آیت کی بنیاد پر تھا پھر ابوہریرہ اس میں موجود تھے، ماعز کا قصہ اس میں حضرت ابن عباس موجود تھے مگر وہ روایت

سند کے اعتبار سے کمزور ہے مگر یہودیوں کے رجم کے بعد کا ہے۔ یہ سب روایات دلالت کرتی ہیں کہ آپ نے آیت نور نازل ہونے کے بعد رجم فرمایا۔ رجم کی احادیث متواتر ہیں۔ کتاب اللہ کا نسخ و تخصیص ایسی احادیث سے بالاتفاق علماء جازرہ

حَدَّثَنِي الْأَمَةُ وَهَلْ يَقِيمُ عَلَيْهَا سِيدَهَا

ابو ہریرہ کی حدیث

فتبین یعنی تحقق

فاجلدوا كل واحد منهما کے عموم سے غلام اور باندیاں مستثنیٰ ہیں فاذا احصن فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب۔ لہذا محصن جاریہ و غلام پر آدمی سزا ہے۔ اور رجم کا آدھا نہیں ہو سکتا ہے اسلئے ہر صورت میں یہی سزا پچاس کوڑا کی ہوگی۔ قرآن نے محصن کی سزا ذکر کی حدیث میں مطلقاً اذ ازنی امتہ احد کم جو عام ہے محصن وغیر محصن کو بلکہ دوسری روایت میں تو تصریح ہے کہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن الامۃ اذا لم تحصن آپ نے جلد ہی کا حکم دیا۔ قرآن میں اذا احصن کی قید احترازی نہیں ہے بلکہ شبہ ہو سکتا تھا کہ حرہ میں محصنہ غیر محصنہ میں فرق ہے تو باندی میں بھی فرق ہوگا تو بتلادیا کہ جب محصنہ ہو تو نصف ہے تو غیر محصنہ کا یہ حکم بدرجہ اولیٰ ہوگا۔ ابن عباس و داؤد ظاہری کے یہاں اگر غیر محصنہ ہو تو کوئی حد ہی نہیں ہے مگر یہ حدیث کے خلاف ہے۔ جب تیسری یا چوتھی مرتبہ زنا کا صدر ہو تو بیع کا حکم دیا ہے۔ یہ بیع کا حکم بطور استجاب کے ہے۔ ممکن ہے کہ مولیٰ اس کے حقوق کا لحاظ نہ کرتا ہو مشتری کے یہاں اس کی عادت بدل جائے البتہ یہ عیب ہے اسلئے بائع کو بتلانا ضروری ہے۔

مالکین کو حد جاری کرنے کا اختیار | ائمہ ثلاثہ کے یہاں مالک و سید غلام و باندی پر حد جاری کر سکتے ہیں۔

احناف کے یہاں اس کو عدالت میں پیش کرنا ہوگا۔ ان لوگوں کا استدلال انہیں احادیث سے جس میں جلد کا حکم دیا گیا ہے۔ اور حضرت علی کا قول مسلم میں اور بعض کتابوں میں مرفوعاً کہ اقیمو الحدود علی ما ملکت ایمانہم اور حضرت حفصہ نے اپنی باندی پر حد سحر جاری کیا۔ ابن عمر نے اپنے غلام کا ہاتھ چوری میں کاٹا۔ ابن عمر سے زنا میں تفصیل ہے۔ اگر شادی شدہ باندی ہے تو اسکو حاکم کے یہاں پیش کرنا ہے۔ اگر غیر شادی شدہ ہے تو خود مالک حد جاری کر سکتا ہے۔

احناف کی دلیل | کان ابو عبد اللہ رجل من الصحابة يقول الزکوة والحدود والفقہ الی السلطان۔

اور جیسے السارق والسارقة، الزانیة والزانی کے مخاطب حکام ہیں اسی طرح ان احادیث کے مخاطب حکام ہیں جنکو حد جاری کرنے کا اختیار ہے۔ حضرت حفصہ نے از خود سحر کی حد جاری کر دیا اس پر حضرت عثمان نے اعتراض کیا، حضرت جذب نے ساحر پر از خود حد جاری کی تو حضرت عثمان نے قید کر دیا۔

حدود کے اجراء کیلئے شہادت اقرار اپنی شرائط کے ساتھ ضروری ہیں، ہر مالک اسکو ٹھیک سے انجام نہیں دے سکتا ہے اسلئے اسکو امام کے حوالہ کرنا مناسب ہے اس میں غلام و باندی کو ظلم سے بھی بچانا ہے کہ مالکین خواہ مخواہ مارا کرینگے جن لوگوں کے یہاں سید و مالک کو اختیار ہے ان حضرات کے۔ سید کا بالغ عاقل

اور حدود اور اس کی کیفیت سے واقف ہونا ضروری ہے اور حد کا ثبوت اقرار یا شہادت سے ہو، وہ غلام مشترک نہ ہو، وغیر ذلک۔ پھر ان میں آپس میں اختلاف ہے کہ صرف حد زنا کا اختیار ہے جو تاویب کے قبیل سے یا حد قتل و قطع کا بھی اختیار ہے۔

تاخیر الحد عن النفساء

حضرت علی کی بیٹھ | ان امة رسول الله آپ کے آل کی تھی جیسا کہ ابوداؤد میں ہے۔ فجرت جارة لال رسول الله

آپ نے حد جاری کرنیکا حکم دیا تو حضرت علی گئے، تو ابھی اس کا نفاس ختم ہوا تھا ایسی حالت میں عورت کمزور ہوتی ہے تحمل نہ کر پاتی اور مر سکتی تھی، اس کو مار ڈالنا سزا نہیں ہے۔ اس لئے حضرت علی نے اگر بتلایا تو آپ نے تحمین فرمائی اور فرمایا کہ مؤخر کرو جسے تماثل اصل میں تماثل تھا۔ یعنی تصح و تبدل مریض جن کے شفا کی امید ہے اور حد قتل نہیں ہے انکی حد کو مؤخر کر دیا جائیگا اور جن کے شفا کی امید نہیں ہے۔ ان پر فوری حد جاری کی جائے گی۔ اس طرح سے کہ ہلاکت نہ ہو۔

بَابُ حَدِّ الْخَمْرِ

ابتداء میں شراب پر کوئی حد یا تعزیر نہیں تھی۔ ابن عباس کی روایت میں ہے کہ ایک شخص شراب پی کر شہ میں سٹھا اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لایا جا رہا تھا کہ حضرت عباس کے مکان میں بھاگ گیا اور حضرت عباس سے چپٹ گیا، آپ نے تذکرہ کیا گیا تو آپ نے اپنے اور لمبا مرد لایا، اخرجہ ابو داؤد۔ حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ اخیر میں آپ نے مارنے کا حکم دیا۔ آپ کے پاس شرابی لاتے جاتے آپ لوگوں سے مارنے کو کہتے، جس کے ہاتھ میں جو چیز ہوتی اس سے مارنا شروع کرتے منہم من ضربہ بالنعال ومنہم من ضربہ بالعصا ومنہم من ضربہ بالیختہ، قال ابن وہب الجرید الرطبة۔ دوسری سند سے اس میں ہے کہ پھر آپ فرماتے بس کرو، لوگ بس کر دیتے تھے قال لہم ارفعوا فرجوا اخرجہ ابو داؤد عن عبد الرحمن بن اذہر۔ پھر چالیس جریدہ مارا جیسا حضرت انس کی روایت میں ہے بعض میں جلد باجرید والنعال اربعین، اور بعض میں جلدہ بجریدتین اربعین۔ ممکن ہے بالقصد چالیس کا عدد استعمال کیا۔ ایک شاخ والے سے یا دو شاخ والے سے۔ حضرت ابو بکر نے اس بات کا لحاظ کیا کہ آخر میں آپ کا کیا عمل تھا اس پر عمل کیا۔ حضرت عمر کے زمانہ میں فارغ السبالی آئی اور جب لوگ ملک شام و فارس کے دیہات میں جا بسے جہاں انگور وغیرہ کثرت سے تھے تو اس کا زیادہ رواج ہونے لگا۔ تو مشورہ کیا حضرت عبد الرحمن نے کہا انھیں حدود حد قذف ہے وہی مقرر کر دی جاتے، موطا مالک میں ہے کہ حضرت علی نے مشورہ دیا۔ دونوں حضرات نے مشورہ دیا ہوگا۔ حضرت عمر کے زمانہ میں اسی پر اجماع ہو گیا۔

مقدار حد خمر | ائمہ ثلاثہ امام ابو حنیفہ و مالک و احمد کا مذہب ہے کہ حد خمر اسی کوڑا ہے اور امام شافعی اور امام احمد کی ایک روایت چالیس کوڑا ہے اس لئے کہ حضرت علی نے جب ولید کو شراب میں حد جاری کی تھی تو چالیس لگوا یا حتی بلغ اربعین فقال امسک ثم قال جلد النسبی صلی اللہ علیہ وسلم اربعین و ابو بکر اربعین۔ بنی کے مقابلہ میں کسی کے فعل کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

اس لئے کہا جائیگا کہ حضرت عمرؓ نے بطور تعزیر کے اضافہ کیا تھا۔
 ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عمرؓ کے زمانے میں اسکے حد ہونے پر اجماع ہو گیا۔
 اور حدیث جس میں اپنے چالیس گلوئے تو حضرت انسؓ کی روایت میں بجز بدتین
 غنوا ربیعین ہے، آلہ کے اعتبار سے اسی ہو جاتے ہیں۔ اور حضرت ابو بکرؓ نے بھی ایسا
 ہی کیا۔ ابو سعید خدریؓ کی روایت کنز العمال میں ان ابا بکر ضوب فی الخمر
 بالنعلین اربعین ضرب کے اعتبار سے چالیس اور آلہ کے اعتبار سے اسی ہو گئے
 حضرت عمرؓ کے زمانہ میں اجماع ہو گیا اس بات پر کہ ضرب کے اعتبار سے اسی ہونا
 چاہئے۔ حضرت علیؓ نے مسلم کی روایت میں چالیس پر اکتفا کیا مگر بخاری کی روایت
 میں ہے کہ اسی لگاتے، اور طحاوی میں ہے کہ حضرت علیؓ نے دو طرفہ کوڑے سے
 پٹوایا تھا اخرجہ من طریق جعفر بن محمد بن علی بن الحسين ان علیا
 جلد الولید بسوط لہ طرفان۔

حصین بن منذر کی حد | حضرت عثمان کی خدمت میں ولید گورنر کوفہ کا
 مسئلہ پیش ہوا جس نے فجر کی نماز دو رکعت
 پڑھانے کے بعد کہا تھا کہ اور نماز پڑھاؤں۔ دو آدمیوں نے گواہی دی۔
 داہمراں مولیٰ عثمان نے کہ میں نے شراب پیتے دیکھی۔ وہ دوسرے نے گواہی دی کہ
 شراب کی قے کرتے دیکھی۔ حضرت عثمان نے کہا شراب کی قے کرنا بغیر شراب پیئے
 ممکن نہیں ہے۔

شراب کی قے پر حد | امام ابو حنیفہؒ کے یہاں اگر گواہ شراب کی قے پر گواہی
 دیں تو حد جاری نہیں ہوگی۔ لا حد علی من وجد
 منه رائحة الخمر او تقيأها یہی مذہب امام شافعیؒ کا بھی ہے۔ امام نوویؒ
 فرماتے ہیں و مذہبنا انہ لا یحد۔ اور صاحب ہدایہ و نووی دونوں دلیل دیتے
 ہیں کہ پینا بہت سے ایسے اذکار کی بنا پر ہو سکتا ہے جو حد کو ساقط کر نیوالے ہوتے
 ہیں جیسے اکراہ وغیرہ اور حد شبہ سے ساقط ہو جاتی ہے اور امام مالک اور احمد کی
 ایک روایت میں حد جاری کی جائے گی۔ جیسا حضرت عثمان نے ولید پر حد جاری
 کی اس طرح حضرت عمرؓ نے عثمان بن مظعون پر علقمہ کی شہادت سے جو شراب کی

تے کرنے پر تھی حد جاری کی اور یہ سب صحابہ کے مجمع میں ہوا۔ امام نووی کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب جو اب دیتے ہیں کہ حضرت عثمان کو علم تھا اس کے شراب پینے کا اور حضرت عثمان کا مذہب رہا ہو کہ قاضی اپنے علم کی بنیاد پر حد جاری کر سکتے ہیں مگر امام مالک کا قول قوی ہے اور اس تاویل کو ضعیف قرار دیا ہے۔ امام نووی کہتے ہیں دلیل مالک ہمارا قوی ہے۔

ولی حالہا من تولى قارها۔ حضرت علی اس کام کیلئے با اختیار وزیر تھے انہوں نے حضرت حسن سے حد لگانے کو کہا تو انہوں نے یہ جملہ کہا کہ جو امیہ مزے لوٹتے ہیں تو تکلیف دہ کام بھی وہی کریں۔

خمر کی حقیقت

عند الاحناف انور کا کچا رس جس میں سکر آجائے اور نقیغ زریب و نقیغ تمر اور عصیر مطبوخ جسکو باذق کہتے ہیں اس کا پینا حرام ہے قلیل مقدار ہو یا کثیر مقدار۔ البتہ حد کے بارے میں تفصیل ہے۔ خمر میں حد جاری کرنے کیلئے بالفعل سکر ضروری نہیں ہے اس لئے معمولی مقدار پر بھی حد جاری ہوگی اور بقیہ تین قسم کی شراب اس پر حد جاری کرنے کیلئے بالفعل سکر ضروری ہے ان چار قسموں کے علاوہ دیگر چیزوں کی نبیذ بنایا اور مسکر ہو گئی تو قلیل مقدار جس سے نشہ نہ ہو برائے تقوی جائز اور بطور لہو و لعب و مستی کے ہو تو ناجائز۔ اور جب سکر آجائے گا تو اس پر حد جاری کی جائے گی، اور امام محمد کے یہاں دیگر چیزوں کی نبیذ کا وہی حکم ہے جو نقیغ زریب و تمر وغیرہ کا ہے کہ قلیل مقدار بھی حرام ہے۔ ما اسکر قلیلہ فکثیرہ حرام اور عند الاحناف فتویٰ اسی پر ہے۔

و حذم محمد الاشریبة المتخذة من العسل والتین ونحوهما مطلقاً قلیلہا و کثیرہا وہب، یفتی (در مختار) ائمہ ثلاثہ کے یہاں جس مادہ کی شراب بنائی جائے جب وہ مسکر ہے تو قلیل و کثیر سب کا پینا حرام ہے جیسا امام محمد کا قول ہے۔ البتہ حد کے بارے میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے یہاں مثل خمر قلیل مقدار پر بھی اگرچہ اس سے سکر نہ ہو حد واجب ہے اور عند الاحناف پینے کی حرمت کے سلسلہ میں امام محمد کے قول پر فتویٰ ہے مگر حد کیلئے بالفعل اس میں سکر شرط ہے۔ و ہذا الاشریبة عند محمد و موافقہ کثیر بلا تفاوت لکن یستثنیٰ منہ

الحد فانہ لا یجب الا بالسكر بخلاف الخمر (شامی ص ۲۹۳)۔ وقد حقق في الفتح قول محمد ان ما اسكر كثيرا فقليلة حرام وانما لا يلزم من حرمة قليلة انما يجد به بلا اسكار والخمر خلافاً للامة الثلاثة وان استدل لهم على الحد بقليلها بحديث كل مسكر خمر وبقول عمر في البخاري ان الخمر ما خامر العقل وغير ذلك لا يدل على ذلك لانه محمول على التشبيه البليغ كزيد اسد والمراد به ثبوت الحرمة ولا يلزم منه ثبوت الحد بلا اسكار وكون التشبيه خلافاً للاصل اوجب المصير اليه قيام الدليل عليه لغةً وشرعاً ولا دليل لهم على ثبوت الحد بقليله سوى القياس ولا يثبت الحد به نعم الثابت الحد بالسكر منه (شامی ص ۱۶۳) يعنى مقدار مسكر اور مقدار غير مسكر کو برابر قرار دیا گیا ہے حرام ہونے میں جس سے ان کا حد میں برابر ہونا لازم نہیں آتا ہے۔ اور حد کا ثبوت مقدار مسكر میں ہے مقدار غير مسكر میں نہیں ہے اور شامی نے قہستانی سے اس پر بھی حد جاری کرنے کی روایت نقل کر کے پھر اسکی تردید کی ہے۔ زاد في الدر المنتقى عن القهستاني ويحد به وان لم يسكر كما في المصنفات وغيرها۔ اقول هذا مخالف لما ذكرنا انما من تقييد الحد بالسكر ولعله صواب ان سكر ص ۳۹۳۔

کوئی حد میں مرجائے | حضرت علی فرماتے ہیں کہ میں کسی پر حد جاری کروں اور وہ مرجائے تو مجھے کوئی غم و فکر نہیں، ہاں شرابی پر حد جاری کروں اور وہ مرجائے تو مجھ کو غم و فکر ہوگا اور میں دیت ادا کروں اس لئے کہ آپ نے اس کیلئے کوئی تعداد متعین نہیں کی تھی فاجد منہ فی نفسی الوجد بمعنی

الحزن۔ سزا کی دو قسم |

(۱) حد۔ (۲) تعزیر۔ اگر حد کو ضابطہ میں ٹھیک طور پر لگایا تو بالاتفاق ائمہ اربعہ کے اگر محمد و عمر جائے تو ضمان واجب نہیں ہے۔ لا تعلم بین اهل العلم خلافاً فی سائر الحدود انہ اذا اتى بها على الوجه المشروع من غير زيادة انہ لا یضمن من تلف بها لانہ فعلها بامر الله وامر رسولہ فلا یواخذ به ولانہ نائب

عن الله فكان التلف منسوباً اليه (مغنی لابن قدامة ص ۳۱۲) اگر حد سے زیادہ لگوا یا تو ضمان واجب ہوگا۔

اور تعزیر میں محدود مر جائے تو امام شافعیؒ کے یہاں ضمان واجب ہے اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں اگر ضابطہ کی رعایت کرتے ہوئے لگوا یا تو ضمان واجب نہیں ہے۔

ضرب شارب جمہور علماء کے نزدیک بطور حد ہے البتہ مقدار میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے یہاں مقدار حد چالیس، ائمہ ثلاثہ کے یہاں مقدار اسی ہے اور بعض حضرات کے یہاں ضرب شارب بطور تعزیر ہے۔ المعقر میں ہے ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جلد أربعين ولم يكن ذلك حداً منه في الخمر أربعين إنما قصد له الجلد لا توقيت فيه وقد جلد أبو بكر بعد النبي صلى الله عليه وسلم في الخمر أربعين و جلد عمر فيه باستشارة الصحابة ثمانين ولو كانت الأربعون فيها حداً لما تجاوز عمر وكان ضرب أبي بكر وعمر على التحريم لضرب النبي صلى الله عليه وسلم لأن ذلك الضرب كان مقصوداً إلى عدد معلوم۔

جمہور کا استدلال کہ ابتداء میں حد مقرر نہ تھی مگر بعد میں حد مقرر ہوئی امام طحاوی نے حضرت قدامہ کے واقعہ سے استدلال کیا ہے کہ حاطب بن ابی بلتعہ کو بدر میں شریک ہوئی بنا پر آپ نے معاف فرمایا اور قدامہ بھی غزوہ بدر میں شریک تھے مگر حضرت عمر نے شراب کے پینے پر معاف نہ کیا اسلئے کہ ذوالبیات سے چشم پوشی و درگزر کا حکم حدود میں نہیں ہے۔ حضرت حاطب جو بات سرزد ہوئی اس کیلئے کوئی خاص حد مقرر نہ تھی اسلئے معاف فرما دیا اور شراب کی حد مقرر تھی اس لئے حضرت عمر نے معاف نہ کیا۔ رہا حضرت علی کا فرمان تو آپ کے زمانہ میں چالیس جریدہ لگایا جاتا تھا مگر حضرت انس کی روایت میں ہے کہ آلہ کے اعتبار سے اسی ہے اور عدد کے اعتبار سے چالیس ہے اسلئے حضرت علی کو تذبذب تھا۔

باب قدر أسواط التعزير

حدیث ابو بکریرہ — تعزیر کے لغوی معنی تادیب کے آنے ہیں اور

تعظیم کے بھی آتے ہیں۔ یہ اضداد میں سے ہے ہولغۃ التادیب مطلقاً بضر و غیر
ویطلق علی التعظیم والتعظیم فہو من اسماء الاضداد (شامی ص ۱۶)

المنعنی میں ہے والاصل فی التعزیر المنع ومنہ التعزیر بمعنی النصیۃ
لانہ منع لعدوہ من اذاہ۔

عقوبت کی دو قسم ہے۔ (۱) جس کی مقدار و کیفیت شارع نے متعین کر دی ہے جیسے
حد قصاص و دیت۔ (۲) جس کی مقدار و کیفیت شارع نے متعین نہیں کی ہے بلکہ
شارع نے قاضی کو مختلف سزا کے درمیان اختیار دے رکھا ہے کہ جو مناسب سزا ہو
اسکو دے۔

حد و تعزیر کے درمیان فرق | عقوبات مقدرہ یعنی حد کو قاضی معاف نہیں
کر سکتا ہے۔ اور عقوبات غیر مقدرہ یعنی

تعزیر کو قاضی مصلحت کی بنا پر معاف کر سکتا ہے۔ عقوبات مقدرہ میں مجرم کی
شخصیت کا لحاظ نہیں ہوتا ہے۔ اور تعزیرات میں مجرم کی شخصیت اور حیثیت کا
لحاظ کیا جاتا ہے اور حد و شبہات سے ساقط ہو جاتے ہیں اور تعزیر شبہات سے
ساقط نہیں ہوتے ہیں۔ حدود کا معاملہ عدالت میں آنیکے بعد اس کی سفارش جائز
نہیں ہے اور تعزیر میں سفارش جائز ہے۔

تعزیر میں مارنا قید کرنا زجر و توبیخ سب داخل ہے لیکن اگر جلد و کوڑا لگانا ہے
تو اقل کی کوئی حد متعین نہیں ہے۔ البتہ اکثر کی حد متعین ہے یا نہیں۔ تو امام ابوحنیفہ
کے یہاں اتالیس کوڑا ہے اسلئے کہ اقل حد غلام کی چالیس کوڑا ہے۔ اس میں
ایک عدد کم کر دے نعمان بن بشیر کی روایت کی وجہ سے۔ قال قال رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم من بلغ حد فی غیر حد فہو من المعتدین اخرجہ
البیہقی والمحفوظ مرسل (نصب الرایۃ) امام شافعی کے یہاں خمر کی حد چالیس کوڑا
ہے لہذا غلام کی حد میں عدد ہے اسلئے ان کے یہاں انیس کوڑا تعزیر ہے۔
امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ حدود میں اصل مرد آزاد ہیں اور انکی کم از کم حد اتالیس
کوڑا ہے اسلئے ایک کم اتالیس کوڑا اکثر تعزیر ہے۔ اعدتہ ابو یوسف اقل
حدود الاحرار لان الاصل الحرۃ فنقص سوطا فی روایتہ عنہ وظاہر الروایۃ

عنه تنقیح خمسة كما روى عن علي ويجب تقليد الصحابي فيما لا يدرك
بالدراي (شامی) امام ابو یوسف کی ایک دوسری روایت میں غلام کی تعزیر میں غلام
کی اقل حد کا اعتبار ہے اور حر کی تعزیر میں حر کی اقل حد کا اعتبار ہے مگر حر کی تعزیر
میں ایک عدد کم کرنے کے بجائے پانچ عدد کم کر کے پھتر کر دیا ہے۔ قال ابو یوسف
اکثره في العبد تسعة وثلاثون سوطا وفي الحر خمسة وسبعون سوطا
اور ابو یوسف کی ایک دوسری روایت کے مطابق جس نوع کا جرم ہوگا اس
نوع کی حد کے قریب قریب سزا ہوگی جیسے قبلہ اور لمس میں حد زنا کے قریب (شامی)
اور ایک روایت کے مطابق کوئی تعداد مقرر نہیں ہے۔ جیسا جرم ہوا سکے مطابق
سزا دے (شامی) امام احمد کے یہاں زیادہ سے زیادہ دس کوڑا ابو بردہ کی حدیث مذکور
فی الباب کی وجہ سے کہ لایجلد احد فوق عشرة اسواط الا فی حد من حدود
الله۔ انکی دوسری روایت امام ابو یوسف کی طرح سے ہر جرم کو اس نوع کے جرم کی
حد کے قریب سزا دینا ہے۔

ويحتمل كلام احمد والمخرقي ان لا يبلغ بكل جنابة حدا مشى و عا في جنسها
ويجوز ان يزيد على حد غير جنسها جيسه نعمان بن بشير في حدیث میں شوہر نے
اپنی بیوی کی جاریہ سے زنا کر لیا اور بیوی نے اس کیلئے حلال کر دیا تو سو کوڑے لگوائے
چونکہ شوہر محسن تھا جس کی حد جرم تھی۔ امام مالک کے یہاں اکثر کی بھی کوئی حد مقرر
نہیں ہے، امام کی صوابدید پر ہے جیسا کہ ایک روایت امام ابو یوسف کی ہے جس کا
بیان گذر چکا۔

حدیث ابو بردہ کا جواب حد کا اطلاق جیسے اصطلاحی حد پر ہوتا ہے جیسے ادرقا
المحدود عن المسلمین ما استطعتم وغیرہ میں اس طرح عام معصیت پر بھی ہوتا
ہے۔ اور حدیث ابو بردہ میں حد سے مراد گناہ کبیرہ ہے۔ گناہ کبیرہ کے سوا صغیرہ وغیرہ
میں اسی تعداد سے زیادہ نہ ہونا چاہئے۔ اسی طرح جو چیز فی نفسہ معصیت نہیں
ہے مگر کسی عارض کی وجہ سے معصیت ہوگی جیسے امور مباحہ میں والدین کی اطاعت
استاذ کی اطاعت، امام کی اطاعت واجب ہو جاتی ہے اور نافرمانی معصیت ہو جاتی
ہے اس طرح کے امور میں اس سے زیادہ سزا نہیں دینی چاہئے۔

الحدود کفارات لاهلہا

حدیث عبادۃ بن الصّامت

فمن وفق منکم فاجرة علی اللہ - ولا نعصی فالجنة ان فعلنا ذلک
 امام نووی نے بارزی سے نقل کیا ہے کہ پہلے جملہ میں لا نعصی نہیں ہے، فرمایا اسلئے
 کہ اسکی جزا فاجرة علی اللہ ہے کہ ان اعمال صالحہ کا اسکو ثواب ملے گا۔ اسلئے کہ آدمی
 بسا اوقات ان گناہوں سے پرہیز کرتا ہے مگر دوسرا گناہ کرتا ہے اس لئے اس پرہیز
 پر ثواب ملے گا مگر دیگر معاصی کے ارتکاب پر گناہ بھی ہوگا۔ اور دوسرے جملہ میں
 لا نعصی کا اضافہ ہے اور اس کی جزا فاجرة ہے اس لئے کہ اس کے سوا مزید
 دیگر گناہوں سے پرہیز کرتا ہے تو فله الجنة کا حقدار ہوگا۔

بایعناہ - اس بیعت کا وقت - اس میں علماء کا اختلاف ہے، حافظ بن حجر کی
 رائے ہے کہ فتح مکہ کے بعد سورۃ ممتحنہ کے نزول کے بعد ہے اس لئے کہ امام بخاریؒ
 نے کتاب الحدود میں ذکر کیا ہے کہ لما بایعہم قرأ الآية کلاہا اسی طرح
 مسلم و بخاری میں قتلنا علینا آیت النساء یا اخذ علینا کما اخذ علی النساء
 مروی ہے۔ اور حافظ عینی کی رائے ہے کہ یہ لیلۃ العقبہ میں بیعت ہوئی تھی اس میں
 آپ نے نقبار مقرر کئے تھے۔ عقبہ میں آپکی انصار سے ملاقات ہوئی اور وہیں
 پر انصار کا خیمہ تھا اور اسلام کی دعوت دی تھی اور بارہ نقیب مقرر ہوئے تھے۔
 لا یعضہ - العضة بمعنی السحر او بمعنی البهتان و بمعنی التهمة قال
 الخلیل العضة الافک والبهتان وقول الزور فمن اصاب شیئا من
 ذلک فعوقب بہا فهو کفارة لہ۔ من اتی منکم حدًا فاقیم علیہ فهو
 کفارتہ۔

من ذلک کا مشار الیہ شرک کے علاوہ ہے۔ اس لئے کہ بالاتفاق علماء شرک
 بلا توبہ معاف نہیں ہوتا ہے۔ ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہا ویغفر ما دون
 ذلک۔ اور کفر و ارتداد کی سزا گناہوں کیلئے سزا نہیں ہے بقیہ گناہ کیلئے حدود
 کفارہ ہیں جیسا کہ اس حدیث میں وارد ہے۔

مشہور یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے یہاں حدود کفارہ ہیں۔ یعنی شرک کے سوا دوسرا گناہ مثلاً زنا کیا چوری کیا، امام نے اس پر حد جاری کی۔ یہ حد اس گناہ کے لئے کفارہ ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے یہاں گناہ کے ختم ہونے کیلئے توبہ ضروری ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل حدیث عبادہ اور ابن عمر کی حدیث مرفوعاً ما عوقب رجل علی ذنب الا جعله الله كفارة لما اصاب من ذلك الذنب۔

احناف کی دلیل اللہ تعالیٰ کا قول السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من اللہ واللہ عزیز حکیم، فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان اللہ يتوب عليه۔ اس قطعید کے بعد توبہ کا ذکر کیا گیا ہے، قطعید کو نکال فرمایا گیا ہے جو دوسروں کیلئے عبرت ہو زاجر ہو۔ حد قذف میں فرمایا گیا ہے فاجلدوهم ثمانين جلدة و لا تقبلوا لهم شهادة ابداً اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا۔

حد کے اجراء کے بعد بھی فاسقین کہا گیا اور توبہ کے بعد فسق کا ازالہ ہے اور حد کے بارے میں ایک روایت حضرت علیؓ کی جبکو ترمذی نے نقل کیا ہے من اصاب حدا فعجل عقوبته، في الدنيا فالله اعديل من ان يثني على عبده العقوبة، في الآخرة ومن اصاب حدا فستره الله وعفاه عنه فالله اكرم من ان يعود في شيء قد عفى عنه كالتفاحه حد کا کفارہ ہونا۔ بطور رجاء اور امید کے ہے

کوئی حتمی و یقینی طور پر نہیں ہے۔ اس کے سوا حضرت ابو ہریرہ کی ایک روایت حاکم میں ہے ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا ادري الحدود كفارة لاهلها ام لا قال الحافظ وهو صحيح على شرط الشيخين۔ شوافع حدیث عبادہ کو بعد کی اور حضرت ابو ہریرہ و حدیث علیؓ کو پہلے کی بتلاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آپکو پہلے علم نہ تھا اس لئے توقع اور امید کی بات فرمائی۔ پھر بعد میں علم ہوا تو قطع و حتم کے طور پر کفارہ فرمایا مگر ادھر آیات قرآنی ہیں، خبر واحد کا ان کے مقابل میں اعتبار نہیں ہے پھر یہ بھی احتمال ہے کہ کہا جائے یہ حکم بطور رجاء و توقع ہے مگر اسکو قطع کے انداز میں ذکر کیا گیا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ خاص حدود کے بارے میں کوئی مخصوص حکم نازل نہیں ہوا ہے جیسے آپ سے گدھے کی زکوٰۃ کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ کوئی خاص حکم تو اس بارے میں نہیں ہے۔ البتہ آیت جامعہ ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره موجود ہے۔

اسی طرح یہاں آپ نے قانون کلی ذکر فرمایا اور جزئی حکم کی نفی فرمائی چونکہ آلام و مصائب کفارہ ہیں۔ اور اس کے بارے میں آیات و احادیث کثیرہ موجود ہیں اور حدود یقیناً مصیبت ہیں اور اس عموم کے اندر وہ داخل ہیں مگر جزئی اور خاص طور سے کوئی حکم نہیں آیا ہے۔ عوقب یہ عام ہے حد ہو، تعزیر ہو، آسمانی مصیبت ہو سب اس میں داخل ہیں جسکی وجہ سے بطور قاعدہ کلیہ کے قطع و جزم فرمایا اور جزئی حکم کے طور پر آپ نے لا علمی کا اظہار کیا۔

باب جرح العجماء والمعدن والبدجبار

البدجبار۔

حدیث ابو ہریرہ

کسی کو اجیر رکھ کر کنواں کھودو اور ہاتھ جس میں آدمی گرنے کے بعد دب کر مر گیا، اسی طرح اپنی ملکیت میں اور موات میں کنواں کسی نے بنوایا اس میں کوئی گر کر مر گیا تو مالک پر کوئی ضمان یا دیت نہیں ہے۔ ہاں عام راستہ میں بلا سلطان کی اجازت کے کنواں بنوایا ہے یا دوسرے کی ملکیت میں بلا اس کی اجازت کنواں بنوایا دیا ایسی صورت میں ضامن ہوگا یعنی کفارہ اس کے مال میں اور عاقلہ پر دیت ہوگی۔ جبار۔ امام مالک نے فرمایا معناه لادیتا فیہ۔ ابن ماجہ نے کہا الجبار الہمدار الذی لا یغرم۔ جبار میں سلب ماخذ ہے رفع و اہلار کے معنی میں۔

العجماء جرحها جبار۔ اعجم کا مؤنث: جانور۔ جرح بفتح الجیم مصدر و بضم الجیم اسم مصدر: زخم۔

جرح کا ہونا ضروری نہیں ہے مراد اس سے نقصان اور اتلاف ہے، عام طور سے زخم ہو جاتا ہے اسلئے یہ تعبیر اختیار کی گئی ہے۔ عام راستہ میں چلنے کا حق سب کو ہے مگر دوسروں کو نقصان پہنچانے بغیر حدیث لاضرر و لاضرار کی وجہ سے یعنی جس نقصان و ضرر سے احتراز ممکن ہے اس سے احتراز ضروری ہے۔ ہدایہ میں ہے والاصل ان المروءات فی طریق المسلمین مباح مقید بشرط السلامة لانه یتصرف فی حقہ من وجہ و فی حق غیرہ من وجہ لكونہ مشترکاً بین کل الناس فقلنا بالاباحۃ مقیداً بما ذکرنا ليعتدل النظر من الجانبین ثم انما

یتقید بشرط السّلامۃ فیما یمكن الاحتراز عنه ولا یتقید بها فیما لا یمكن التحرز عنه لما فیہ من المنع عن القبرف وسد بابہ وهو مفتوح۔
اس لئے اگر جانور کے ساتھ راكب یا سائق یا قائد موجود ہے تو اٹلاف اسکی جانب منسوب ہوگا البتہ اگر پیر چلا دیا اور اس سے نقصان ہوا تو اس کا ضمان نہیں ہوگا۔ یہی مذہب امام احمد کا بھی ہے اور امام شافعی کے یہاں پیر چلانے سے اگر نقصان ہوا اور اس کے ساتھ کوئی موجود ہے تو ضمان ہوگا۔

امام ابو حنیفہ و احمد کی دلیل کہ آپ نے فرمایا ہے الرجل جباراً اخرجہ ابو داؤد۔ اور عقلی دلیل کہ اس کے پیر کو روکنا ان لوگوں کے اختیار میں نہیں ہے الرجل لیس یکنہ الاحتراز عنہ مع السیر علی الدابة فلم یتقید بہاں اگر احتراز ممکن ہو مثلاً راستہ میں خواہ مخواہ روک دیا تو ایسی صورت میں ضمان ہوگا۔ فان اوقفہا فی الطريق ضمن النعۃ ایضاً۔ اور اگر جانور کے ساتھ کوئی نہیں منقلہ ہے تو عند الاحاف کوئی ضمان نہیں ہے۔ العجماء جرحہا جباراً کو منقلہ پر محمول کرتے ہیں اور امام شافعی کے یہاں جانور منقلہ دن میں تلف کریں تو ضمان نہیں اور رات میں نقصان کریں تو ضمان ہے اور امام احمد کے یہاں یہ حکم صرف زراعت کے سلسلے میں ہے، غیر زراعت میں ضمان نہیں ہے۔ المغنی میں ہے وان اتلفت البھیمة غیر الزرع لم یضمن مالکھا اتلفت لیلان او نهارا مالکھا کن یدہ علیہا۔

امام شافعی کی دلیل محیصہ کی روایت ابو داؤد میں ہے کہ برابر بن عازب کی اونٹنی نے ایک باغ میں جا کر نقصان کر دیا تھا تو فقہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان حفظ الحوائط بالنہار علی اہلہا وان حفظ الماشیۃ علی اہلہا وان علی اہل الماشیۃ ما اصاب ما شیئہم باللیل۔ آپ نے دن میں ذمہ داری باغ والوں کے سر ڈالی اور رات میں مولشی والوں پر۔

احاف کہتے ہیں کہ اصل ضابطہ تو وہی ہے جو اپنے العجماء جرحہا جباراً میں فرمایا مگر حفاظت میں کوتاہی کی بنا پر ضمان واجب کیا اس لئے کہ اونٹ دن میں چراتے جاتے ہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اونٹ چرواہے کے قابو سے باہر ہو جاتا

ہے مگر رات میں اپنے باڑ میں رہتے ہیں۔ ایسے موقع پر اپنے یہ فرمایا ہے رات میں ایسا ہونا دلالت کرتا ہے کہ مولیٰشی والے کھیتی کو نقصان پہنچانے کا ارادہ کرتے ہیں۔ ورنہ عمرو بن عاص کی روایت میں ما اصابنا الابل باللیل والنهار غنم اہلہا وما اصابنا بالنهار فلا شیء فیہا وما اصابنا الغنم باللیل والنهار غنم اہلہا اخرجہ الدار فظنہ اس میں اپنے بھری والوں کو بہر حال میں ضامن قرار دیا جس سے معلوم ہوا کہ یہ حکم اونٹ کے ساتھ خاص ہے اور وجہ کو تابی کا ہونا ہے۔

المعدن جباراً۔ کان کنی میں مزدور دہ کر مر گئے تو اس کا ضمان واجب نہیں ہے۔ وفی الرکاز الخمس۔ یہاں پر تین لفظ ہے۔ کنز، معدن، رکاز۔ کنز: گڑے ہوئے خزانہ پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ معدن: قدرتی کان پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ رکاز کے اطلاق میں اہل عراق و حجاز کا اختلاف ہو گیا، اہل حجاز گڑے ہوئے خزانہ پر اطلاق کرتے ہیں اور اہل عراق قدرتی کان اور گڑے ہوئے دونوں پر کرتے ہیں۔ اہل حجاز نے حدیث کی اسی ترتیب سے استدلال کیا ہے جس میں المعدن جباراً وفی الرکاز الخمس ہے کہ اگر رکاز معدن سمجھا تو اسم ظاہر لانے کے بجائے ضمیر لانے اور فیہ الخمس کہتے۔ مگر اسم ظاہر لانا دلالت کرتا ہے کہ معدن اور چیز ہے اور رکاز اور چیز ہے۔ نیز مؤطا مالک میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال بن حارث کو فرج کی جانب قبلہ نامی ایک جگہ واقع ہے وہاں کے معادن عطا فرمائے تھے۔ اس سے آجنگ زکوٰۃ لی جاتی ہے۔ یہ حدیث دلیل ہے کہ معادن میں زکوٰۃ ہے خمس واجب نہیں ہے۔ ائمہ ثلاثہ کا یہی مذہب ہے۔ احناف کا مذہب یہ ہے کہ غیر مسلموں کا دینیہ ہو یا قدرتی کان سب میں خمس ہے اس لئے کہ مسلمانوں نے جب ملک کو فتح کیا اور قبضہ کر لیا تو زمین اور کفار کا مال مال غنیمت ہے، اس میں خمس ہے۔ تو زمین کے اندر جو قدرتی خزانہ ملا وہ بھی مال غنیمت کے حکم میں ہے اس میں بھی خمس ہوگا۔ ان حضرات کا یہ کہنا کہ کان سے بڑی محنت سے سونا چاندی نکلتا ہے اس لئے اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی تو مال غنیمت کیلئے تو جہاد کرنا پڑتا ہے جس میں جان و مال دونوں کی ہلاکت ہوتی ہے اس میں اس سے زیادہ محنت و مشقت ہے۔

امت ثلاثہ کا استدلال کہ اسم ظاہر لائے ضمیر نہ لائے، یہ استدلال تو حد درجہ کمزور ہے
اس لئے کہ تمام روایات اس ترتیب سے مروی نہیں ہیں کہ المعدن جبار کے بعد معاً
فی الرکاز الخمس آیا ہو، کتنی روایات ایسی ہیں کہ اس میں یہ ترتیب مروی نہیں ہے
دونوں کے درمیان دو سکر جملے آتے ہوئے ہیں۔ جو دلیل ہے کہ آپ کی بیان
کردہ یہ ترتیب نہیں ہے بلکہ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا ہے کہ آپ نے ایک ساتھ تمام جملوں
کو بیان کیا ہو بلکہ ممکن ہے کہ آپ نے ان جملوں کو مختلف اوقات میں بیان کیا ہو اور
راوی نے ان سب کو ایک ساتھ بیان کر دیا ہو۔ نیز المعدن جبار کے ذریعہ
کان کنی میں کوئی دہ گیا ہو اس مسئلہ کو بیان کیا ہے اگر ضمیر کے ساتھ دوسرے
مسئلہ کو بیان کرتے تو مسئلہ میں اشتباہ ہو جاتا اس لئے دوسرے لفظ کو ذکر
کیا تاکہ اشتباہ نہ رہے۔ پھر رکاز عام ہے، معدن خاص۔ مسئلہ عام بیان کرنا تھا
اس لئے ضمیر نہ لاکر فی الرکاز الخمس فرمایا۔

رکاز کا اطلاق دینہ جاہلیت پر تو بالاتفاق ہوتا ہے، قدرتی کان پر ہوتا ہے
یا نہیں ہوتا ہے اس سلسلے میں امام محمد نے فرمایا قال محمد الحدیث
المعروف ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی الرکاز الخمس قیل یا
رسول اللہ وما الرکاز قال المال الذی خلقہ اللہ تعالیٰ فی الارض
یوم خلق السموات والارض فی هذه المعادن فیہا الخمس وهو قول
ابی حنیفہ والعامۃ من فقہائنا۔ مؤطا امام محمد میں یہ حدیث امام ابو یوسف سے
روایت کیا ہے ابو ہریرہ سے جس کی سند میں عبداللہ بن سعید المقبری ہیں جو اپنے پاس
اور وہ ابو ہریرہ سے نقل کرتے ہیں لیکن محمد بن عبداللہ کے بارے میں کلام کرتے ہیں
اور ابو داؤد میں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت وسئل عن اللقطة
فقال ما کان منہا فی طریق المیتاء والقریۃ الجامعۃ فعرفہا سنتہ فان جاء
طالبہا فادفعہا الیہ وان لم یات فہی لک وما کان فی الخراب یعنی
فیہا و فی الرکاز الخمس۔

دینہ جاہلیت کو الگ اور رکاز کو الگ ذکر کر کے دونوں میں خمس واجب کیا۔
یہ دلیل ہے کہ رکاز قدرتی خزانہ ہے جو زمین میں پیدا ہوا ہے اور امت ثلاثہ کی

دلیل میں یہ بات مذکور نہیں ہے کہ خود نبی کریم علیہ السلام زکوٰۃ لیتے تھے اس لئے یہ مرفوع نہیں ہے اور جس روایت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت ہے وہ ضعیف ہے۔ اصل مسئلہ اجتہادی ہے کہ خمس کے وجوب کی علت کیا ہے عند الاحناف اس کا مال غنیمت میں شمار ہوتا ہے جسکی وجہ سے اس میں خمس کے قائل ہو گئے۔

کتاب الاقضية

قضائر کے مختلف معنی آتے ہیں۔ روکنے، محکم و مضبوط کرنے کے، فارغ ہونیکے، اور خبر دینے کے۔ القضاء هو الحكم بين الناس بالحق "مخصوص طریقہ پر قطع منازعات و فصل خصومات کا نام قضائر ہے

قضائر کی ضرورت | اسلام، مسلمانوں میں اجتماعیت چاہتا ہے۔ اجتماعیت کے حصول کیلئے ضروری ہے کہ کسی کو امیر مقرر

کیا جائے، لوگ اس سے راضی ہوں، اس کے ساتھ توفیر سے پیش آئیں، اور اسکے احکام کی اطاعت کریں۔ وہ دینی اور دنیاوی امور کا انتظام کرتا ہے اور نبی علیہ السلام کا نائب ہوتا ہے۔ اسی لئے اس کی اطاعت رسول کی اطاعت قرار دی گئی ہے۔

اسی طرح وہ عوام کا بھی نائب ہوتا ہے اور اسکو لوگوں پر ولایت حاصل ہوتی ہے اگر طاقت و قوت نہ ہو تو وہ نظم و انتظام کو نہیں چلا سکتا ہے، لوگ طاقت و قوت کے خوف سے اور اپنی خوشی سے اس کے احکام کی اطاعت کریں تو مقصد حاصل ہوتا

ہے ورنہ جس مقصد کیلئے مقرر کیا گیا ہے وہ مقصد حاصل نہ ہوگا۔ اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے جس امیر کے احکام نافذ و جاری نہ ہوں وہ امیر ہی نہ ہوگا، چنانچہ شامی میں ہے "والامام يصير اماماً بامرین بالمبايعة من الاشراف والاعيان

وبان ينفذ حكمه في رعيتها خوفاً من قهرة وجبروتيه فان بايع الناس الامام ولم ينفذ حكمه فيهم لعجزه عن قهرهم لا يصير اماماً اي يشترط مع وجود المبايعة ولفاء حكمه وكذا هو شرط ايضا مع الاستئذان

فيما يظهر بل يصير اماماً بالتغلب ولفاء الحكم والقهر وبدون مبايعة

اولاً استخلاف، اصل وجہ یہ ہے کہ وہ مسلمانوں کا والی اور نائب ہوتا ہے۔

سلطۃ شریعتہ فی النفس اوالمال یترتب علیہا
نفاذا لتصرف فیہما شرعاً۔

ولایت کی تعریف

یہ ولایت انسان کو کبھی کسی شخص کے نفس میں، کبھی کسی کے مال میں، کبھی دونوں میں حاصل ہوتی ہے۔

ولایت کے اقسام | ۱۔ ولایت ذاتی ۲۔ ولایت متعدیہ
ولایت ذاتی میں خود آدمی کو اپنے اوپر ولایت ہوتی

ہے کہ اسکے تصرفات اپنے نفس و مال میں نافذ و جاری ہوتے ہیں۔
ولایت متعدیہ، کسی شخص کو دوسرے کے اوپر ولایت حاصل ہو کسی ایسی وجہ سے
جسکو شارع نے سبب و علت قرار دیا ہو۔ ولایت متعدیہ کی ایک قسم ولایت اہلیہ
ہے جو باپ، دادا کو ابوت کی بنیاد پر حاصل ہوتی ہے، یہ ولایت کسی دوسرے کے ذریعہ
نہیں حاصل ہوتی ہے بلکہ شارع کی جانب سے حاصل ہوتی ہے۔

ولایت نیابتیہ۔ دوسرے کے نائب بنانے سے یہ ولایت حاصل ہوتی ہے جیسے وکیل
یا وصی کو ولایت حاصل ہوتی ہے، امام و امیر کی ولایت بھی اسی طرح حاصل ہوتی
ہے، اس کے احکامات کی اطاعت و اس کا اجراء و نفاذ علامت ہے اس بات کی
کہ وہ نائب اور وکیل ہے۔ اگر اس کے احکامات کا اجراء و نفاذ نہ ہو اور لوگ اطاعت
نہ کریں تو یہ ولایت ختم ہو جاتی ہے۔

ہندوستان جیسے ملک میں اگر کسی کو امیر یا قاضی بنایا جائے اور اسکی اطاعت کا
التزام کیا جائے اور اس کے احکامات جاری ہوں تو ایسے مسائل جس میں حکومت
دخیل نہ ہو تو مثل امیر و قاضی کے ہوگا اور اس کے احکامات جاری و نافذ ہوں گے
اسلئے کہ امارۃ و خلافت میں اصل اطاعت ہے، اور اطاعت اختیار و رضا سے
ہوتی ہے، اور طاقت و قوت کے خوف سے ہوتی ہے، یا دونوں سے ہوتی ہے۔

جیسا کہ خلافت راشدہ میں حضرت ابو بکر و عمر کی امارت و خلافت تھی، اسی لئے اگر
مسلم معاشرہ ایسا ہو جائے کہ لوگ اطاعت کریں اور اطاعت نہ کرنیوالے کا معاشرتی
بائیکاٹ کریں جس سے اس کے احکامات نافذ ہوں تو ایسا شخص قاضی و امیر

القاضی یقصد بطلب حق قبل غیرہ او دفعہ عن حق نفسہ۔

مُدعی: جو ظاہر کے خلاف کہتا ہے۔ مدعی علیہ: جو ظاہر کے موافق کہتا ہے، یا مدعی جو امر زائد کو بیان کرتا ہے، مدعی علیہ جو امر زائد کا انکار کرتا ہے، یا مدعی جو سکوت اختیار کرے تو اس کو چھوڑ دیا جائے، مدعی علیہ جسکو جواب دہی پر مجبور کیا جائے۔ فی الهدایۃ المدعی لا یجبر علی الخصومة اذا ترکھا، والمدعی علیہ من یجبر علی الخصومة. وقیل المدعی من لا یتحقق الالبجحة کالخارج، والمدعی علیہ من یتحقق الالبجحة من غیر حجة۔

قضائر کیلئے دو چیز کی ضرورت ہوتی ہے۔ (۱) جس امر میں دونوں کا جھگڑا ہے اس کی اصل حقیقت معلوم کرنا۔ (۲) مقدمہ میں انصاف سے حکم دینا، قاضی کو کبھی دونوں کی ضرورت ہوتی ہے کبھی صرف ایک کی ضرورت ہوتی ہے، نبی کریم علیہ السلام نے قضائر کے دونوں مقام کو قواعد کلیہ کے ذریعہ منضبط فرمایا ہے۔ اسلئے کہ جو لوگ واقعہ میں موجود تھے وہ خبر دے رہے ہیں۔ اور اپنے لئے اس سے کسی قسم کا نفع نہیں حاصل کر رہے ہیں اور نہ اپنے سے کسی قسم کا ضرر دفع کر رہے ہیں، اس کی وجہ سے جانب مدعی ظاہر کے خلاف ہونیکلی وجہ سے کمزور تھی اب قوی ہو جائے گی اور اگر وہ شہادت نہیں پیش کرتا ہے، مدعی علیہ ظاہر سے دلیل پکڑتا ہے اپنے نفس کو بچانے کیلئے اپنے مقدمہ کو ایسی تاکید یعنی قسم سے بیان کرتا ہے کہ کذب کا گمان نہیں رہ جاتا ہے۔

مدعی سے بینہ کے مطالبہ کی حکمت خود حدیث میں مذکور ہے کہ اگر بلا دلیل مدعی کی بات کا اعتبار کر لیا جائے تو پھر کسی کی جان یا اس کا مال یا عزت و آبرو محفوظ نہیں رہ جاتے گی، لوگ دوسرے پر خون یا مال کا دعویٰ کر دیں گے آدمی کو اپنی جان یا مال بچانا مشکل ہو جائے گا۔ یہ حدیث اسلام کے قواعد و اصول میں سے ایک اہم قاعدہ و اصل ہے۔

اس حدیث کو ابن ابی ملیکہ سے نافع اور ابن جریج دونوں مرفوعاً نقل کرتے ہیں اور ابو بکر ابن عباس کا قول نقل کیا ہے، مگر ثقہ کی زیادتی معتبر ہے۔ ترمذی نے حدیث حسن صحیح کہا ہے، اور اس مضمون کے مطابق دیگر حضرات صحابہ

سے منقول ہے، ابن عمر سے طبرانی میں وسندہ حسن و صحیح، اور عبداللہ بن عمرو بن العاص سے ترمذی میں اس کی سند میں عبید اللہ العزرمی ہیں اور دارقطنی میں جس کی سند میں مسلم بن خالد زبجی ہیں، اسی طرح حضرت ابوہریرہ سے دارقطنی نے جسکی سند میں وہی مسلم بن خالد زبجی ہیں، اور صفیہ بنت شیبہ سے واقعے ذکر کیا ہے۔ ادھر اشعث بن قیس کی روایت متفق علیہ جس میں ہے شاهدک او یمینتہ ہے۔ وائل کی حدیث میں اللک بینتہ قال لا قال فلک یمینتہ، قال لیس لک منہ الا ذلک رواہ الترمذی، وقال حسن صحیح۔ عمر بن خطاب کا حضرت ابو موسیٰ اشعری کے نام خط اس میں بھی البینتہ علی من ادعی والیمین علی من انکر بہ یہ سب روایات اخبار آحاد کے قبیل سے ہیں مگر تلقی بالقبول کی وجہ سے حکم میں مشہور و متواتر کے ہیں، ائمہ ثلاثہ کے یہاں مدعی کیلئے یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کا مدعی علیہ سے اختلاف رہا ہو اور اس کا دعویٰ صحیح ہو گا، اور امام مالک کے یہاں مدعی کے دعویٰ کی صحت کیلئے شرط ہے کہ اس کا مدعی علیہ سے اختلاف رہا ہو تاکہ لوگ شرفار کو عدالت کے کٹہرے میں کھڑا کر کے قسم نہ کھلایا کریں۔ پھر ان کے یہاں اختلاف کی تفسیر و تشریح میں اختلاف ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ مدعی کا مدعی علیہ سے لین دین رہا ہو اور معاملہ کرتا رہا ہو، کوئی کہتا ہے کہ اس طرح کا معاملہ ایسے شخص کا اس کے مناسب حال ہو مگر حدیث اپنے عموم کی بنا پر دلالت کرتی ہے کہ جو بھی مدعی علیہ ہے اس پر یمین ہے چاہے اس سے اختلاف رہا ہو یا نہ رہا ہو اور ایسی شرط لگانا ظلم کو باقی رکھنا اور لوگوں کے حقوق کو ضائع کرنے کے مترادف ہے، اس لئے کہ جب قاضی اس کا مقدمہ نہیں سنے گا تو اس کا حق ضائع ہو گا مدعی، یہ کا ظلم باقی رہا اور مدعی علیہ کا عدالت میں آنا کوئی عیب کی بات نہیں ہے۔ حضرت ابی و عمر و حضرت علی حاضر عدالت ہوئے پھر بذات خود عدالت میں حاضر ہونا بھی ضروری نہیں ہے کسی کو وکیل بنا سکتا ہے۔ یہ مدعی علیہ پر یمین ہے مگر حقوق العباد میں (نکاح، رجعت فی، ایلاء، رقی، ام ولد ہونا، نسب، ولات ان سات میں) مدعی علیہ پر یمین نہیں ہے اور صاحبین کے یہاں یمین ہے اور فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے، اور حدود و لعان میں بالاتفاق یمین نہیں ہے۔

استحلاف کا مقصد

حلف سے انکار کر دے تو مدعی کے حق میں فیصلہ کیا جائے ورنہ چیز تو پہلے ہی سے مدعی علیہ کے پاس ہے۔ اب قسم سے انکار کرنا مدعی کے دعویٰ کا اقرار اور اسکو تسلیم کرنا ہے ورنہ اپنے سے ضرر کو رفع کرنے کے لئے قسم کھاتا۔ اس قسم کھانے میں کوئی گناہ نہ سمٹا اور ان امورِ سبعہ میں اقرار جاری ہوتا ہے لہذا قسم لی جائے گی اور حدود و شبہات سے ختم ہو جائے ہیں اور نکول میں اقرار ہے مگر شبہ ہے اسلئے حدود میں قسم نہ لی جائے گی مگر امام صاحب کہتے ہیں کہ نکول میں جہاں اقرار کا احتمال ہے، اسی طرح یہ بھی احتمال ہے کہ دفعِ خصومت کیلئے اپنے مال سے اعراض کرنا ہو اسلئے بذل قرار دینا بہتر ہے تاکہ مدعی علیہ جھوٹا نہ ہو جائے اور ان امور میں بذل نہیں ہوتا ہے اسلئے یمین بھی نہیں ہوگی مگر حدیث الیمین علی من انکر ہے اور صرف حدود کے باب میں اجماع ہے اسلئے اس کے عموم پر عمل کرتے ہوئے عند الاخاف صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے۔

فی المغنۃ الحقوق علی ضربین احدہما ما هو حق الادھی والثانی ما هو حق اللہ فحق الادھی ینقسم قسمین احدہما ما هو المال او المقصود منه المال فہذا تشرع فیہ الیمین بلا خلاف بین اهل العلم . والقسم الثانی ما لیس بمال ولا المقصود منه المال ففیہ روایتان احدہما لا یتخلف المدعی علیہ ولا تعرض علیہ الیمین ہذا قول مالک ونحوہ قول ابی حنیفہ والروایۃ الثانیۃ یتخلف و ہذا قول الشافعی و ابی یوسف ومحمد والضرب الثانی حقوق اللہ وهو نوعان احدہما الحد ود فلا تشرع فیہا یمین لا نعلم فی ہذا خلاف۔

مدعی علیہ اگر یمین سے انکار کرے تو قاضی فیصلہ کر دیگا اور مدعی پر یمین کو نہیں لوٹا دیگا۔ یہ مذہب امام ابو حنیفہ اور احمد کا ہے، اور امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ اگر مال کا دعویٰ ہے تو مدعی علیہ کے انکار کے بعد مدعی پر یمین لوٹائی جائے گی اور امام شافعی کے یہاں تمام دعاوی میں مدعی پر یمین لوٹائی جائے گی اگر مدعی قسم کھا لیتا ہے تو اس کے مطابق فیصلہ ہوگا ورنہ نہیں۔

امام شافعی و مالک کا استدلال ابن عمر کی حدیث "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم رد الیمین علی طالب حق، امام ابوحنیفہ و احمد کی دلیل کہ ابن عمر کی یہ روایت ضعیف ہے اور اس کے مقابلہ میں خود ابن عمر سے منقول ہے کہ انھوں نے غلام زورخت کیا تھا، حضرت عثمانؓ کے یہاں مقدمہ تھا حضرت عثمانؓ نے کہا قسم کھا کر کہو، انھوں نے قسم سے انکار کر دیا تو حضرت عثمانؓ نے اس وقت مدعی پر قسم نہیں لوٹائی بلکہ بیع فسخ کر کے غلام ابن عمر کو لوٹا دیا۔ نیز البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر سے۔ اس میں الف لام ہے اور جب کوئی معہود نہ ہو تو لام استغراق یا جنس کیلئے ہوتا ہے اس لئے جنس ایمان منکرین کیلئے ہوگی۔ مغسبی میں ہے یمین جانب مدعی علیہ میں ہے اور اس میں حصر کر دیا ہے فجعل جنس الیمین فی جنبۃ المدعی علیہ کما جعل البینۃ فی جنبۃ المدعی۔

اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت ابن ماجہ میں ہے کہ اگر کوئی عورت طلاق کا دعویٰ کرے اور ایک گواہ پیش کرے تو شوھر سے قسم لی جائے گی، اگر قسم کھالیا تو شہادت باطل، اور اگر انکار کر دیا تو طلاق صحیح ہو جائے گی اور یہ انکار درجہ میں ایک شہادت کے ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نکول کو خصم کی شہادت کے درجہ میں قرار دیا ہے اور خصم کیلئے شہادت دینا اقرار ہے والمرأیوخذ باقرارہ۔ اور اقرار میں تکرار کی حاجت نہیں ہوتی، اور حدیث شاہد آخر میں آخر کی قید واقعہ کے مطابق ہے قید احترازی نہیں ہے، اور یمین سے مراد یمین باللہ ہے یمین بالطلاق وغیرہ کا انکار کرے تو نکول کے حکم میں نہیں ہے، اسلئے کہ غیر اللہ کی قسم کھلانے کا حق نہیں ہے۔

اما ثبوت الحق علی المدعی علیہ بنکولہ فان الفقہاء اختلفوا فی ذلك قال مالک والشافعی وطائفة من العراقین اذا نکل المدعی علیہ لم یجب للمدعی شیء بنفس النکول الا ان یحلف المدعی او یكون لہ شاهد واحد وقال ابوحنیفہ واصحابہ وجہور الکوفیین یقطعی للمدعی علی المدعی علیہ بنفس النکول۔

ردایۃ المجتہد

باب الحكم بشاهد ومين

حضرت ابن عباس کی حد | ثبوت زنا کی شہادت میں ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ چار مرد کا ہونا ضروری ہے۔

عورتوں کی گواہی کا اعتبار نہیں۔ اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ حدود و قصاص میں دو مرد کا ہونا ضروری ہے، عورت کی گواہی کا اعتبار نہیں ہے۔ اس کے سوا حقوق غیر مالی میں بھی امام شافعی و مالک کے یہاں دو مرد کا ہونا ضروری ہے عورت کی گواہی کا اعتبار نہیں۔ امام ابو حنیفہ کے یہاں عورت کی گواہی کا اعتبار ہے کہ اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی معتبر ہوگی۔ اور حقوق مالی میں سب کے نزدیک عورت کی گواہی کا اعتبار ہے کہ دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورت کافی ہیں۔ اور حقوق مالی میں ائمہ ثلاثہ کے یہاں اس کے اثبات کیلئے ایک اور شکل ہے کہ ایک گواہ ہو اور مدعی کی یمین اس سے بھی حق مالی ثابت ہو جاوے اور امام ابو حنیفہ کے یہاں ایک گواہ اور مدعی کی یمین سے حق کا اثبات نہیں ہو سکتا۔

وفي المغنۃ لا یقبل فی الاموال اقل من رجل وامرأتین ورجل عدل مع یمین الطالب و اکثر اهل العلم یرون ثبوت المال لمدعیہ بشاهد ومین وهو قول مالک والشافعی وقال اصحاب الرأی لا یقضہ بشاهد ومین مندرجہ ذیل اصحاب کی احادیث سے ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال

۱، ابن عباسؓ (۲) ابو ہریرہؓ (۳) جابرؓ (۴) عمارہ بن حزم (۵) علی بن ابی طالبؓ (۶) سرقہؓ (۷) سعد بن عبادہؓ (۸) زبیبؓ (۹) عمر بن خطابؓ (۱۰) مغیرہؓ (۱۱) زید بن ثابتؓ (۱۲) عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ (۱۳) ابن عمرؓ (۱۴) ابوسعید خدریؓ (۱۵) بلال بن حارثؓ (۱۶) سلمہ بن قیسؓ (۱۷) عامر بن ربیعہؓ (۱۸) تمیم داریؓ (۱۹) ام سلمہؓ (۲۰) النضرؓ (۲۱) سہیل بن سعدؓ

ابن عباسؓ کی حد | مسلم، ابوداؤد، ابن ماجہ میں: قال البزار فی الباب احادیث حسنہ اصحاب حدیث ابن عباس

قال النسائی اسنادہ جید قال الشافعی هذا الحديث ثابت لا يردہ احدًا من اهل العلم لو لم يكن فيه غيره مع ان معاً ما يشدہ البتہ يحيى بن معين نے ليس بمحفوظ کہا ہے۔ بخاری نے کہا کہ ان عمرو بن دينار لم يسمعہ عن ابن عباس، وابن القطان قال في كتابہ هذا الحديث وان كان مسلم قد اخرجہ في صحيحہ عن قيس بن سعد عن عمرو بن دينار عن ابن عباس فهو يروي بالانقطاع في الموضوعين، قال الترمذی قال البخاری عمرو بن دينار لم يسمع عن ابن عباس هذا الحديث مگر حديث معنعن میں بخاری کا مذہب یہ ہے کہ لقار کا ثبوت ہو، اور امام مسلم معاصیہ مع امکان لقاء کافی قرار دیتے ہیں۔ اذا كان الراوی ثقة وروى حديثاً عن شيخه يحتمل سنده ولقيه وكان غير معروف بالتدليس۔

حاکم نے جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ قد سمع عمرو بن دينار عن ابن عباس عدة احاديث وسمع عن جماعة عن اصحابہ فلا ينفك ان يكون سمع عنه حديثاً وسمعاً من بعض اصحابہ عنه۔

حديث ابى هريرة | اخرجہ الترمذی و ابو داؤد و ابن ماجہ ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى باليمن مع الشاهد، قال

الترمذی هذا حديث حسن غريب۔ در اورادی عن ربیعة عن سهيل عن ابيه عن ابى هريرة۔ اور ابو داؤد نے اسکو سليمان بن بلال عن ربیعة عن سهيل کے واسطے سے نقل کیا ہے اور سليمان سے نقل کیا قال سليمان فقلت سهيلا فسألت عن هذا الحديث فقال ما اعرفه فقلت ان ربیعة اخبرني عنك فقال ان كان ربیعة اخبرك به عنی فحدث به عن ربیعة عنی... قال وكان سهيل اصابتہ علة اذ هبت بعض عقله ونسي بعض حديثه فكان سهيل بعد يحدث به عن ربیعة عنده عن ابيه، قال ابن رسلان انه صحح حديث الشاهد واليمن الحافظان ابو زرعة و ابو حاتم من حديث ابى هريرة و زيد بن ثابت و كذلك نقل ابن ابى حاتم في علة سألت ابى و ابازرعة عن حديث ابى هريرة فقالا هو صحيح قلت ان بعضهم

يقول عن سهيل عن ابيه عن زيد بن ثابت قال هو ايضاً صحيح جميعاً
 ليكن اسي كتاب العلل بين يمي به قيل لا بي يصح حديث ابي هريرة فوقفت
 وقفته فقال ترى الدراوردي ما يقول يعني قوله قلت لسهيل فلم يعرفه
 قلت فليس نسيان سهيل دافعاً لما حلى عنه ربيعة وربيعة ثقة والرجل
 يحدث بالحديث وينسئ قال اجل هكذا هو ولكن لم نران يتبعه متابع
 على روايته وقد روى عن سهيل جماعة كثيرة ليس عند احد منهم هذا
 الحديث قلت انما يقول بخبر الواحد قال اجل غير ان لا ادري لهذا الحديث
 اصلاً عن ابي هريرة اعتبر به -

حديث جابر | اخرجه الترمذى وابن ماجه عن عبد الوهاب الثقفى
 عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر ان النبى صلى الله عليه وسلم

قضى باليمين مع الشاهد ثم اخرجه الترمذى عن اسمعيل بن جعفر
 عن جعفر عن ابيه ان النبى عليه الصلوة والسلام قضى باليمين مع الشاهد
 الواحد قال الترمذى هذا اصح هكذا روى سفيان عن جعفر عن ابيه
 عن النبى صلى الله عليه وسلم مرسلًا، ورواه عبد العزيز ويحيى بن سليم
 عن جعفر بن محمد عن ابيه عن على عن النبى صلى الله عليه وسلم -

قال ابن ابى حاتم فى العلل عن ابيه وعن ابى زرعة هو مرسل، قال
 الدارقطنى كان جعفر ربما ارسله وربما وصله قال الشافعى والبيهقى عبد الوهاب
 ثقة وهو وصله وقد صحح حديث جابر ابو عوانة وابن خزيمة -

حديث على بن ابى طالب | دارقطنى بين ہے باسناد منقطع قضى بشهادة

شاهد واحد ويمين صاحب الحق، سرق
 كى حديث ابن ماجه بين عن رجل من اهل مصر عن سرق ان النبى صلى الله عليه وسلم
 اجاز شهادة رجل ويمين الطالب

احناف كى دليل | ابو الزناد اور ابن شبرمه كامناظره بخارى ميں مذکور ہے،
 ابن شبرمه نے فاستشهد و اشھيدين من رجالكم

فان لم يكنوا فرجل وامراتان سے استدلال كيا ہے كہ ايك شاهد كے وقت

میں دو عورت کی گواہی کو ذکر کیا ہے لہذا ایک گواہ کی موجودگی میں مدعی کی شہادت کا اعتبار کیا جاتے تو آیت کی نفی ہوگی اس لئے کہ آیت ایک شاہد کے وقت دو عورت کی گواہی کو لازم کرتی ہے، اگر ایک شاہد کے ساتھ مدعی کی یمین کافی تھی تو عورت کو عدالت میں لانے کے کوئی معنی نہ تھے، جو بھی آیت کو سنے گا وہ یہی سمجھے گا کہ دو مرد یا ایک مرد اور دو عورت کا ہونا ضروری ہے جس طرح فاجلد وہم ثمانین جلدۃ میں اس سے کم پر اکتفا کرنا جائز نہیں ہے، وادنی ان لاترتابوا میں شہادت کی اس تعداد کا فائدہ بیان کیا گیا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ یہ فائدہ اسی وقت حاصل ہوگا جب دو مرد یا ایک مرد اور دو عورت کو گواہ بنایا جائے، اور ایک مرد کی گواہی اور مدعی کی قسم سے وہ فائدہ نہیں حاصل ہوگا۔ اسی طرح البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر کے خلاف بھی ہے، جیسا کہ اس کے پہلے طریقہ استدلال بیان کیا جا چکا ہے اسی طرح شاہد الکریمینا دوسری روایت میں ہے لیس الا ذلک... ان تمام روایتوں کے خلاف ہے، اور ائمہ ثلاثہ کا متدل حدیث فعلی ہے قولی نہیں ہے اور جو قولی حدیث ہے وہ بالکل ضعیف و ناقابل اعتبار ہے اور فعل میں عموم نہیں ہوتا ہے آپ نے کس موقع پر اس کو استعمال کیا ہے، اس کی تصریح نہیں ہے پھر یہ یمین مدعی کی ہے یا مدعی علیہ کی کسی صحیح حدیث میں اس کی تفصیل نہیں ہے، اور سرق اور حضرت علیؓ وغیرہ کی حدیث میں یمین طالب ہے مگر وہ روایات صحیح نہیں ہیں ادھر ایک حدیث ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ کی موجودگی میں مدعی علیہ سے قسم لیا مدعی سے نہیں لیا، جیسا کہ ابن ماجہ کی روایت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے طلاق کے بارے میں بخد گذر چکی ہے۔ اگر مدعی ہی کی یمین ہو تو ابوداؤد میں ایک قصہ ہے جسکو وہ لوگ قضی یمین و شاہد کی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں، وہ زبیب کی روایت ہے کہ بلعبر کے لوگوں نے ان کے محلہ پر حملہ کر کے لوگوں کو گرفتار کر لیا اور اموال کو مال غنیمت بنا لیا، زبیب نے ان کو شکایت کی کہ ہم لوگ مسلمان ہو چکے تھے اور آپکی فوج نے آکر ہم پر حملہ کیا، جب بلعبر کے لوگ آئے تو آپ نے زبیب سے پوچھا کہ تم لوگوں کے پاس کوئی گواہ ہے تو انھوں نے کہا کہ ہاں اور انھوں نے بلعبر کے ایک آدمی سمرہ اور دوسرے آدمی کو بطور گواہ پیش

کیا دوسرے آدمی نے گواہی دی مگر سمرہ نے گواہی سے انکار کر دیا، تو آپ نے فرمایا کہ تم لوگ دوسرے گواہ کے ساتھ قسم کھاؤ گے تو انہوں نے فرمایا کہ ہاں چنانچہ انہوں نے قسم کھائی، آپ نے بطور صلح فوج اور ان کی قوم کے درمیان مال کو تقسیم کر دیا، اور فرمایا کہ اولاد کو ہاتھ نہ لگایا جائے یعنی اولاد تو مال غنیمت میں شمار نہ ہوں گے، اور اموال کو ادھا ادھا تقسیم کر دیا، گویا دعویٰ تھا کہ جب ہم مسلمان ہو چکے تھے تو ہمارے اموال و اولاد کو مال غنیمت بنانا صحیح نہیں ہے، لہذا ہمارا تمام مال اور اولاد واپس دلایا جائے، آپ شاید واحد اور یمین کا اعتبار کرتے تو کل مال واپس دلاتے مگر آپ نے ایسا نہیں کیا بلکہ آپ نے اسکو صلح کا ذریعہ بنا دیا، اور ایسا کرنے میں کوئی نزاع نہیں ہے۔

وفي فتح الودود وجعل اليمين مع الشاهد سبباً للصِّلح والاختذ بالوسط بين المدعى والمدعى عليه لا انه قضى بالدعوى بهما۔
قضا بشاہد واحد واليمين پر لوگوں نے انکار کیا ہے، زہری کہتے ہیں ہذا شیء
احدث الناس هي بدعة واول من قضه معاوية، اور عطار بن رباح
کہتے ہیں ادركت هذا البلد يعني مكة وما يقضه فيه في الحقوق الا بشاهدين
حتى كان عبد الملك بن مروان۔

عمر بن عبد العزیز جب تک مدینہ میں تھے بشاہد واحد و یمین سے فیصلہ کرتے تھے مگر جب خلیفہ ہوئے تو اس پر عمل ترک کر دیا۔ مصنف عبد الرزاق میں انکا عمل منقول ہے فاجی عمران یاخذ اليمين مع الشاهد۔ ابن ماجہ کی روایت عمر بن شعیب عن ابيه عن جده میں عورت کے دعویٰ طلاق، اور ایک گواہ پیش کر نیکی صورت میں آپ نے مدعی علیہ شوہر سے قسم کا مطالبہ کیا اور کہا کہ قسم کھالے گا تو ایک شاہد کی شہادت باطل ہوگی، آپ نے مدعی سے یمین کا مطالبہ نہیں کیا۔

ان وجوہات کی وجہ سے احناف کی کتابوں میں ہے کہ اذا رفع اليها حكم قاض اخر نفذ اى الزم الحكم بمقتضاها الا ما خالف كتابا لم يختلف في تاويله السلف كمتروك التسمية او سنة مشهورة كتحليل بلا و طخ لمخالفة حديث العسيلة المشهور، واجماعات محل المتعة ومن ذلك لو قضى بشاهد

ومین المدعی لمخالفتہ للحديث المشهور۔ جس کی بنا پر دوسرے مذاہب کے ائمہ نے اعتراض کیا ہے کہ کیسے اس مختلف فیہ مسئلہ میں قضایہ قاضی باطل ہو جائیگی مگر علماء احناف کے راجح قول کی بنا پر دوسرا قاضی اس فیصلہ کو برقرار رکھے گا۔

ابن ہمام کہتے ہیں لایخفی ان کل خلاف بیننا وبين الشافعی وغیرہ محل اشتباہ الدلیل فلا يجوز نقضه بلا توقف علی كون الخلاف بين الصّدر الاول والذی حققه فی البحران صاحب الهدایة اشار الی القولین فانه ذکر اولی عبارۃ القدوری وہی اذ ارفع الیہ حکم حاکم امضاء الا ان یخالف کتاب او السنة او الاجماع و ذکر ثانیاً عبارۃ الجامع الصغیر وهو ما اختلف فیہ الفقہاء فقضی بہ القاضی ثم جاء قاضی آخر یری غیرہ امضاء، اور آگے چل کر لکھا ہے، فقد ظہر انہما قولان مصححان والوجه ما فی الجامع ولذا رجحہ فی الفتح (شامی ص ۳۳۳)

بیان ان حکم الحاکم لا یغیر الباطن

حدیث ام سلمہ | الحن۔ ابلغ۔ دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے۔ ابلغ واعلم بحجة وافطن بہا۔ اپنا مطلب بہتر طور پر اور مؤثر انداز میں بیان کرنا۔ یہاں پر عبارت محذوف ہے ان یكون الحن بحجة، وهو كاذب۔

جلبة۔ لجة۔ معانہما اختلاط الاصوات الخضم هو من الالفاظ التي تقع علی الواحد والجمع۔ انما انابشی کصہ مجازی ہے اسلئے کہ آپ میں دیگر انسانوں کے اعتبار سے اور کبھی خصوصیات تھیں جن کو قرآن نے بیان کیا انما انابشی کمثلکم یوحی الیّ اسلئے قصر قلب ہے ان لوگوں کے گمان کو رد کرنے کیلئے ہے جو یہ سمجھتے ہوں کہ جب رسول ہیں تو تمام مغیبات سے واقف ہوں گے جس کی وجہ سے آپ کو از خود علم ہو جاتا ہے کہ کون ظالم ہے کون مظلوم۔

فانما اقطع لہ قطعاً من النار یعنی جو ناحق پر تھا مگر اس نے اپنی دلیل اس طرح پیش کیا بظاہر وہی حق نظر آنے لگا جس کی وجہ سے اس کے مطابق فیصلہ کر دیا۔

تو یہ نہ سمجھے کہ نبی علیہ السلام نے فیصلہ کر دیا ہے لہذا ناجائز بھی تھا تو اب وہ جائز ہو گیا۔
انما اقطع لہا قطعۃ من انکار تمثیل کے طور پر ہے اس کی شدت کو بیان کرنے
کیلئے جیسے انما یا کلون فی بطونہم ناراً ہے۔

اشکال — انبیاء علیہم السلام معصوم ہوتے ہیں پھر ایسا کیسے ہو سکتا ہے کہ
بیاطن ایک چیز ناحق ہو اسکے حق ہونیکا فیصلہ کر دیں؟

جواب — عصمت کے متعلقات، عقائد، تبلیغ، اجتہاد، افعال و عادات

ہیں۔ عقائد سے متعلق تمام انبیاء توحید و ایمان پر منطور ہوتے ہیں۔ تمام علماء کا
اتفاق ہے کہ انبیاء کرام سے کفر و گمراہی کا صدور ناممکن ہے۔ تبلیغ احکام میں بھی
تمام علماء کا اتفاق ہے کہ اس سے قصداً اور سہواً کسی طرح غلطی نہیں ہو سکتی ہے۔
افعال و عادات جن کا تعلق تبلیغ سے نہ ہو اس میں تفصیل ہے کیا تر سے معصوم اور
صغائر یا خلاف اولیٰ امور سہواً و حیثاً صادر ہو سکتے ہیں مگر قصداً نہ ہونیکا وجہ سے

وہ معصیت نہیں ہے بلکہ زلہ و لغزش کے قبیل سے ہے۔ اجتہاد کے متعلق تو انتظارِ وحی
کے بعد امور غیر منصوصہ میں اجتہاد کرتے ہیں اور اس میں غلطی ہو سکتی ہے مگر وہ
حضرات غلطی پر باقی نہیں رہتے ہیں بخلاف دیگر مجتہدین کے وہ غلطی پر باقی رہ سکتے ہیں

اب فیصلہ میں خدا کی طرف سے ایک قانون بنا دیا گیا ہے کہ بینہ بین اقرار کی بنیاد
پر فیصلہ کیا جائے اس کا مطلب سب کو بتایا گیا ہے حدیث متلاعنین میں آپ نے

لولا الایمان لکان لی ولہا شان۔ زمرہ کی جاریہ کے لڑکے کے بارے میں آپ نے
ضابطہ کے مطابق الولد للفراش وللعاهر الحجر فرمایا اس کے باوجود آپ نے

حضرت سودہ کو اس کا سامنا کرنے سے منع فرمایا، خدا چاہتا تو غیب کی خبر آپ کو دے
دیتا اور اس کے مطابق فیصلہ کر نیکا حکم دیتا اور آپ کے ذاتی علم کی بنیاد پر فیصلہ کا حکم

دیتا مگر خدا نے ایسا حکم نہیں دیا ہے اسلئے ان امور کا تعلق اجتہاد سے نہیں رہا۔
مقدمہ میں دو چیز ہے۔ جھگڑے کی حقیقت سمجھنا اور مدعی و مدعی علیہ متعین کرنا پھر

مدعی و مدعی علیہ سے ضابطہ کے مطابق گواہ و قسم لینا اور اس کے مطابق فیصلہ کرنا۔
حقیقت حال کیا ہے اس کا ہم کو مکلف نہیں بنایا گیا ہے جیسے کوئی لالا اللہ کی

شہادت دیتا ہے تو ہم کو مان لینے کا حکم ہے و حسابہم علی اللہ اس لئے اشکال

بی نہیں وارد ہوتا ہے کہ آپ اس غلطی پر کیسے باقی رہ گئے اس لئے کہ اجتہاد کا تعلق حکم شرعی کی خبر دینا ہے اور یہاں پر شریعت کے ایک معلوم حکم کو جاری کرنا ہے۔

قال النووی لا تعارض بین الحدیث وقاعدة الاصولیین لان مراد الاصولیین فیما حکم باجتہادہ فہل یجوز ان یقع فیہ خطا فیہ خلاف الاکثرون علی جوازہ ومنعم من منعہ فالذین جوزوا قالوا لا یقر علی امضائہ بل یرحمہ اللہ تعالیٰ بہا ویتدارکہ، واما الذی فی الحدیث فمعناہ اذا حکم بغیر اجتماع کالبینۃ والیمین فہذا اذا وقع منہ ما ینخالف ظاہرہ باطنہ لا یسمی الحکم خطاء

قضاء قاضی بشہادۃ الزور | قضاء قاضی کا تعلق عقود و فسوخ سے ہوگا یعنی اس کا تعلق عقود جیسے بیع و نکاح

وغیرہ سے ہوگا یا فسوخ جیسے اقالہ یا طلاق وغیرہ سے ہوگا یا املاک مرسلہ سے ہوگا جس میں ملکیت یا حق کے کسی متعین سبب کو ذکر نہیں کیا جاتا ہے قاضی نے گواہوں کی تحقیق کی اور اس کے علم کے مطابق عادل ہیں مگر واقع کے مطابق جھوٹے ہیں اور فیصلہ کرتا ہے تو قضاء قاضی املاک مرسلہ میں بالاتفاق علماء کے ظاہر ہی نافذ ہوگی باطناً نافذ نہیں ہوگی جس کی وجہ سے جس کیلئے فیصلہ ہوا اسکو استعمال کرنا جائز نہ ہوگا اگر قضاء قاضی کا تعلق عقود اور فسوخ سے ہے اور محل میں انشاء کی قابلیت نہیں ہے یعنی اس کو قاضی عدم سے وجود میں نہیں لاسکتا ہے مثلاً عورت معتدۃ الغیر ہو محرمات سے ہو تو قاضی نکاح بھی کر دے تو نکاح منعقد نہیں ہو سکتا ہے جیسے وراثت کا مسئلہ ہے تو قاضی کسی کو وارث بنانا چاہے تو نہیں بنا سکتا ہے۔ ان تمام صورتوں میں قضاء قاضی صرف ظاہراً نافذ ہوگی باطناً نافذ نہیں ہوگی۔

اور اگر عقود و فسوخ سے متعلق ہے اور محل میں قابلیت انشاء ہے تو اس میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف اور ایک روایت امام محمد کی ہے کہ صرف ظاہراً نافذ ہوگی باطناً نافذ نہ ہوگی اور امام ابو حنیفہ اور دوسری روایت امام محمد کی ہے کہ ظاہراً و باطناً نافذ ہوگی یہی ایک روایت امام احمد کی ہے۔ جمہور علماء کا استدلال اس حدیث ام سلمہ سے ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ انما اقطع لہ قطعۃ

من النار۔ اور جب املاکِ مرسلہ میں باطناً نافذ نہیں ہوتی ہے تو نکاح کا مکملہ
تو اس سے زیادہ اہم ہے اس میں بدرجہ اولیٰ باطناً نافذ نہ ہونا چاہئے۔

ابو حنیفہ کی دلیل — حاکم کو عاقدین پر اور اسی طرح دیگر لوگوں پر ولایت
حاصل ہے جس کی وجہ سے عنین اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کر دیتا ہے،
مفقود و عنہا زوجہ کی تفریق کر دیتا ہے۔ امام شافعی کے نزدیک اعسار کی بنا پر تفریق
کر دیتا ہے، لعان میں تفریق کر دیتا ہے۔ صغیر و صغیرہ کا نکاح کر دیتا ہے تو نکاح و
تفریق ہو جاتی ہے تو جب قاضی نے تحقیق کیا اور اس کی تحقیق کے مطابق گواہ
عادل ہیں تو اب اس کے ذمہ واجب ہے کہ اس کے مطابق فیصلہ کرے۔ اور حکمِ حاکم
اس کے ارادہ کا نام ہے اور ساتھ وہ خدا اور اس کے رسول کا بھی نائب ہے۔
لہذا جن امور میں اسکو ولایت حاصل ہے اس کا تصرف لازم ہوگا۔

بائع و مشتری جب ثمن میں اختلاف کریں دونوں سے قسم لیکر قاضی بیع کو فسخ
کر دیتا ہے تو پہلے وہ جاری مشتری کیلئے حلال تھی اب بائع کیلئے حلال ہو گئی حالانکہ ان
دونوں میں کا ایک جھوٹا ہے مگر قاضی کو علم نہیں ہے، لعان میں احد الزوجین یقیناً
کاذب ہیں مگر قاضی کو اس کا علم نہیں ہے تفریق کر دیتا ہے شوہر کیلئے اسکی بہن
سے شادی جائز ہو جاتی ہے، بیوی کیلئے کسی دوسرے شوہر سے نکاح جائز ہو جاتا ہے
مفقود جب واپس آجائے اور اس کی بیوی نے دوسرے سے شادی کر لی تو عمر بن
خطاب رضی اللہ عنہ نے اس کو اختیار دیا ہے کہ اس شوہر سے اپنی بیوی کو لے یا چھوڑ
دے اور مہر وصول کرے آخر قضاہ قاضی ہی سے تو اس نے دوسرے سے نکاح کیا
ہے اور یہ حلال تھا۔ ابن عمر نے بشرط البراءة غلام بیچا تھا مشتری نے عیب پایا
ابن عمر پر واپس کرنا چاہا مگر ابن عمر نے انکار کر دیا۔ حضرت عثمان کے یہاں مقدمہ
پیش ہوا حضرت عثمان نے ابن عمر سے قسم لی مگر انھوں نے قسم کھانے سے انکار
کر دیا۔ حضرت عثمان نے اس غلام کو واپس کر دیا تو ابن عمر نے اس کو اور زیادہ قیمت
سے فروخت کر دیا اگر حضرت عثمان کا فسخ کرنا حلال نہ کرتا تو ابن عمر کو دوبارہ فروخت
کرنا جائز نہ ہوتا حالانکہ ابن عمر کے خیال میں مشتری کو اختیار عیب نہیں تھا۔
مختلف فیہ مسائل میں مدعی یا مدعی علیہ کے اعتقاد و مسلک کے خلاف قاضی کا

فیصلہ ہو جائے وہ نافذ ہوتا ہے جیسے نکاح بلا ولی وغیرہ، یہ سب امور اسی لئے ہیں کہ قضاہ قاضی کی صیانت و حفاظت کیلئے اس کو انشاء عقد کی ولایت ہے پہلے سے عقد موجود نہ تھا اس کی قضاہ اس عقد کو موجود کر دے گی اگر پہلے سے عقد تھا اس کی قضاہ اس کو فسخ کر دے گی اور اس سلسلہ میں تو خاص ایک واقعہ بھی حضرت علی سے منقول ہے کہ حضرت علی کے یہاں ایک شخص نے کسی عورت سے نکاح کا دعویٰ کیا، عورت نے انکار کر دیا تو اس نے دو گواہ پیش کئے، حضرت علی نے نکاح کا فیصلہ کیا عورت نے کہا جب آپ نے نکاح کا فیصلہ کر دیا ہے تو نکاح پڑھا دیجئے مگر حضرت علی نے فرمایا لا اجد د نکاحك الشاهدان زوجاك۔

اور ام سلمہ کی حدیث تو اس مسئلہ میں نص نہیں ہے اس لئے کہ اس میں شہادت و بیعت کا ذکر موجود نہیں ہے بلکہ خصم کے کلام سننے کا ذکر ہے ایسی صورت میں کسی کے یہاں بھی حکم باطناً نافذ نہیں ہوتا پھر من قضیت لہ جملہ شرطیہ ہے جس کا وقوع ضروری نہیں ہے ایسی صورت کو کسی عرض صحیح کیلئے فرض کیا جاتا ہے اور لفظ کا مدلول مطابق مقصود نہیں ہوتا ہے تو اسی طرح یہاں پر خصومت کے ذریعہ لوگوں کے اموال کو غلط طور سے لینے کے اقدام سے زبرد تو بیخ کیلئے آپ نے ارشاد فرمایا پھر ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث املاک مرسلہ کے مقدمہ میں ہے جیسا کہ ابوداؤد میں اس کی تفصیل موجود ہے لہذا حکم حاکم کے باوجود قطعاً من النار اس وقت ہو گا جب املاک مرسلہ میں فیصلہ ہو۔

حضرت شیخ الہند ایضاً الادلۃ میں تحریر فرماتے ہیں کہ انبیاء اور اولی الامر خدا کے نائب ہیں اصل حاکم اللہ تعالیٰ ہے ان الحکم الا للہ جیسے نور قمر اور دیگر ذرات کا نور آفتاب سے مستفاد ہے قمر کے واسطے سے ذرات سے ظاہر ہو رہا ہے اس لئے قمر اور ذرات کی طرف منسوب ہے اسی طرح وہ حکم انبیاء اور اولی الامر کے واسطے سے ظاہر ہوتا ہے اس لئے انبیاء اور اولی الامر کی طرف منسوب ہے اور جیسے حکام ماتحت کو اختیار کلی نہیں ہوتا ہے بلکہ ان کا اختیار حد قانون سرکار میں محدود ہوتا ہے اسی طرح انبیاء اور اولی الامر کے احکام قانون شریعت کے اندر محدود ہوں گے اس لئے ان کو خدا کے احکامات دائمہ کو منسوخ کرنے کا اختیار نہیں ہو گا یہی وجہ

ہے کہ منکوہہ غیر اور معتدہ غیر کے بارے میں قاضی کا فیصلہ ہو تو نافذ نہیں ہوتا اسلئے کہ منکوہہ غیر جب تک غیر کے نکاح میں ہے کسی کے نکاح میں دینے کا اختیار نہیں ہے اسی طرح جب تک دوسرے کی عدت میں ہو وہی حکم ہے بخلاف غیر منکوہہ وغیر معتدہ وغیر محرّمہ کے اس میں قابلیت ملک ہے اسی طرح اموال مملوک غیر میں اس غیر کی ملکیت کے دوام کا حکم کہیں پر نہیں ہے اس لئے بوسیلہ حکم حاکم دوسرے کی ملکیت میں آسکتے ہیں اور خدا کے کسی حکم کا نسخ لازم نہ آئیگا جب مالک اموال بطور بیع یا بیع وغیرہ نقل ملک کر سکتا ہے تو حاکم کو بھی تملیک کا حق حاصل ہے مگر جب حاکم کو حقیقت حال کا علم ہو تو اس وقت حکم کرنے میں خدا کا نائب نہیں رہتا ہے اسلئے اس کا حکم نافذ نہ ہوگا جب تک نائب خدا ہے جیسے خدا کا حکم ظاہر ادا باطن نافذ ہوتا ہے حکم حاکم بھی ظاہر ادا باطن نافذ ہوگا اور حدیث "انما اقطع لہ قطعۃ من النار" قضاء کے لئے جو طریق اختیار کیا گیا ہے اس کی مخالفت کے لئے ہے یہ عدم نفاذ قضاء قاضی میں نص نہیں ہے اسلئے کہ حدیث کا عبارت النص فقط اتنا ہے کہ کسی کا حق میں اسکو دلو اوں تو اسکو نہ لینا چاہئے کیونکہ میں اسکو آگ کا ٹکڑا دیتا ہوں۔ قطعۃ من النار ہونے کی وجہ کیا ہے حدیث اس سے ساکت ہے قطعۃ من النار ہونا عدم نفوذ قضاء کو مستلزم ہو جیسے للفقراء کیلئے خروج ملک تو عدم نفوذ قضاء کو اشارۃ النص کہا جاتا اور جیسے اُف سے بڑھ کر ضرب ہے تو لا اقل لہا اُف میں ضرب بطور دلالت النص ہے اسی طرح قطعۃ من النار ہونا عدم نفوذ قضاء قاضی سے کمتر ہوا اور عدم نفوذ قضاء قاضی بڑھ کر ہوتا تو دلالت النص ہوتا اور جیسے اعناق مالکیت پر موقوف ہے جس کی وجہ سے اعناق عنی بالف درہم بیع کو مقتضی ہے اور بیع اقتضائے النص ہے اسی طرح قطعۃ من النار ہونا موقوف ہو عدم نفوذ قضاء قاضی پر تو اقتضائے النص ہے یہ حدیث عدم نفوذ قضاء قاضی میں نہ عبارت النص ہے نہ اشارۃ النص۔ نہ دلالت النص اور نہ اقتضائے النص۔ قضاء قاضی از قسم اشارہ ہے اور شہادت از قسم اخبار ہے اسی لئے شہادت کے بعد حکم حاکم کی ضرورت ہوتی ہے اور شہادت از قبیل علم ہے اس لئے اس میں مطابقت کی ضرورت ہوتی ہے اور قضاء از قبیل عمل ہے اس لئے مطابقت لازم نہیں ہے البتہ یہ قضاء شہود کے واسطے سے

ہوتی ہے اور واسطہ دو قسم پر ہے۔ واسطہ فی العروض، واسطہ فی الثبوت۔ واسطہ فی العروض میں ایک ہی وصف ہوتا ہے جو واسطہ ذمی واسطہ دولوں میں مشترک طور سے پایا جاتا ہے، واسطہ اس سے متصف بالذات اور ذمی واسطہ متصف بالعرض ہوتا ہے جس کی وجہ سے واسطہ کی خرابی اچھائی اور حلت و حرمت ذمی واسطہ میں بھی آتی ہے فرق اصل و فرع کا ہوتا ہے اور واسطہ فی الثبوت میں واسطہ ذمی واسطہ کا وصف الگ الگ ہوتا ہے واسطہ کا کام محض دو چیزوں کے درمیان اتصال پیدا کر دینا ہوتا ہے جیسے رنگ اور کپڑا کے درمیان رنگ ریز واسطہ فی الثبوت ہے رنگ تو واسطہ فی العروض مگر رنگ ریز واسطہ فی الثبوت ہے اسی لئے واسطہ فی الثبوت کے اوصاف ذمی واسطہ میں منتقل نہیں ہوتے ہیں۔ اب دیکھنا ہے کہ شہادت شہود قضاء قاضی کیلئے واسطہ فی الثبوت ہے یا واسطہ فی العروض۔ ظاہر بات ہے کہ شہادت شہود کا کام قضاء اور محل قضاء میں اتصال کا ہے وہ ذریعہ اتصال ہے عروض کا علاقہ نہیں ہے لہذا شہادت زور کا فساد اور اس کی حرمت قضاء قاضی تک نہیں پہنچے گی اور یہ اس واسطہ تک محدود ہوگی اسکے لئے کہ تعدی و سرایت علاقہ عروض سے ہوتا ہے۔ جیسے کلام اللہ میں یضرب بہا کثیرا و یهدی بہا کثیرا ہے جس سے معلوم ہوا کہ سبب کا حسن و قبح، حلت و حرمت سبب میں اس وقت آتا ہے جب علاقہ عروض کا ہو اگر علاقہ ثبوت کا ہو تو تعدی و سرایت نہیں ہوتی ہے شہادت زور جس کا علم قاضی کو نہیں ہے اس کی خرابی قضاء تک متعدی نہیں ہوگی۔ الغرض مدعی اس شہادت زور دلانے کی وجہ سے گنہگار ہوگا، اس گناہ کے ازالہ کیلئے توبہ کافی ہے یا اس سے علیحدگی بھی ضروری ہے۔ شاہ انور صاحب قدس سرہ کا خیال ہے کہ محض توبہ کافی نہیں ہے بلکہ علیحدگی بھی ضروری ہے لہذا بیوی کو طلاق دے اور بیوی ہو تو طلاق لے اور بیع کو فسخ کرے خاص طور سے جیسا کہ شربنالیہ میں برہان سے فتویٰ بھی صاحبین کے قول پر نقل کیا ہے و قالوا زفر و الثلاثہ ظاہراً فقط و علیہ الفتویٰ شربنالیہ عن البرہان و نقلہ الفہستاف عن الحقائق فی البرہان ابی الیث و لکن قال و فی الفہم من النکاح و قول ابی حنیفہ هو الوجه قلت قد حقق العلامة قام فی رسالتہ

قول الامام بما لا مزيد عليه ثم اوراد اشکالاً واجاب عنه وعليه
المتون (شامی ص ۳۳۳)

باب قصاص المظلوم اذ وجد مال ظالمه القضاء على الغاوقضية

حدیث عائشہ ما كان على ظهر الارض اهل خباء احب الى من ان
يذلهم الله من اهل خبائك وفي رواية احب الى
ان يذلوا من اهل خبائك - ایک روایت میں من کا اضافہ ہے، اور ایک روایت
میں من نہیں ہے، اور من اہل خبائک کا من تفضیلیہ ہے۔

بتدریج اپنا حال بیان کر رہی ہیں کہ پہلے تو میرا حال یہ تھا کہ میری تمنا و خواہش تھی کہ آپ اور
آپ کے گھرانے کو اللہ سب سے زیادہ ذلیل و خوار کرے (معاذ اللہ) اور اب یہ حال ہے کہ
اب تمنا اور خواہش ہے کہ اللہ آپ کو اور آپ کے گھرانے کو سب سے زیادہ عزت دے۔
اہل خبار سے مراد آپ کی ذات گرامی ہے بطور کنایہ آپ کی تعظیم میں آپ کا نام نہیں
لیا۔ یا اہل خبار سے اہل بیت ہوں گھرانہ ہو۔ خبار دار مسکن مکان کو کہتے ہیں۔

فقال النبي صلى الله عليه وسلم وايضا - اس کا مطلب کہ اللہ تمہارے اس نیک جذبہ
کو اور بڑھائے گا اور ایمان تمہارے دل پر جاگزیں ہوگا جس سے اس جذبہ میں اور
ترقی ہوگی قال النووي معناه ستزيد من ذلك ويتمكن الايمان من
قلبك ويزيد حبك لله ولسوله صلى الله عليه وسلم - دوسرا مطلب یہ ہے کہ میرا
بھی یہ جذبہ ہے کہ تم لوگ اور عزت پاؤ۔ اس کا تعلق صرف احب الى ان يعزوا سے ہوگا
پہلے جملہ سے نہیں ہوگا کہ میری بھی پہلے یہ خواہش تھی کہ تم لوگ سب سے زیادہ ذلیل ہو جاؤ
اس لئے کہ یہ آپ کے اخلاق کریمانہ کے خلاف ہے اس کے بعد حضرت ہند نے سوال
کیا کہ ابوسفیان میرا شوہر جل شیعج یا مسیک ہے۔ مسیک بروزن فعیل یا میم کے کسرہ
اور سین کی تشدید کے ساتھ، یا میم کے فتح اور سین کی تحقیف کے ساتھ جس کے
معنی ایک ہی ہیں بخیل ہے۔ اور زہی معنی شیعج کے بھی ہیں ابوسفیان میرا شوہر مجھے
اتنا خرچ نہیں دیتا ہے جو میرے اور میرے بچے کے لئے کافی ہو تو کیا بغیر اسکی اجازت

کے اس کے مال سے اتنا لے سکتی ہوں جو میرے اور میرے بچہ کیلئے کافی ہو۔ آپ نے فرمایا: لا الابل بالمعروف، اگر اتنا لو جس کا رواج ایسے گھرانہ میں ایسے شوہر سے ہو تو کوئی حرج نہیں ہے زیادہ لینا جائز نہیں ہے۔

مسئلہ الظفر وقصاص المظلوم

اگر کسی کا کسی پر حق ہے وہ اس کا اقرار کرتا ہے اور دینے کو کہتا ہے تو بالاتفاق علماء

کے از خود بلا اسکی مرضی کے اس کے مال سے بقدر اپنے حق کے لینا جائز نہیں ہے اسلئے کہ اس کا حق اس کے ذمہ میں ہے کسی متعین شئی میں نہیں ہے اور آدمی کی اپنی غرض کسی متعین شئی سے متعلق ہوتی ہے اس لئے اسکی اجازت کے بغیر اس شئی معین کو لینا بالاتفاق ناجائز ہے اور اگر مال مٹول کر رہا ہے اور نہیں دے رہا ہے اور اسکو بذریعہ حاکم وصول کر سکتا ہے اور اس سلسلے میں کوئی پریشانی نہیں ہے تو بذریعہ حاکم وصول کر لے اور اگر منکر ہے یا شہادت اس کے پاس نہیں ہے یا حاکم کے یہاں لے جانا مشکل ہے تو امام احمد کی ایک روایت اور امام مالک کی ایک روایت ہے کہ اپنے حق کی مقدار کسی طرح کی چیز بلا اجازت لینا صحیح نہیں ہے اسلئے بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے اد الامانة الی من اتتمنک ولا تخن من خانک رواہ الترمذی وقال حدیث حسن۔ اور جب اسکی مرضی کے خلاف اس کے مال سے لیا تو خیانت ہے اگرچہ اپنے حق کے جنس سے لے اسلئے کہ اس کا حق ذمہ میں ہے عین مال سے متعلق نہیں ہے۔ اور امام شافعی اور ایک روایت امام احمد کی ہے کہ اپنے حق کے جنس وغیر جنس سے لے سکتا ہے اور امام مالک کا مشہور مذہب یہ ہے کہ اگر اور کسی کا اس پر دین نہیں ہے تو جنس وغیر جنس سے لے سکتا ہے اور اگر دین موجود ہے تو دو سکر و آئین بھی اس کے مفلس ہونیکے صورت میں مقدار میں اسلئے لے اور امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ اگر عین حق کے جنس سے ہو تو لے سکتا ہے۔ اسی طرح درہم ہو اور دینار پا گیا، یا دینار ہو درہم پا گیا تو بقدر حق لے سکتا ہے اور غیر جنس میں مبادلہ اور بیع کے معنی پائے جاتے ہیں اسلئے نہیں لے سکتا ہے مگر عند الاخاف فتویٰ امام شافعی کے قول پر ہے۔

قال الحموی فی شرح الكنز نقلاً عن العلامة للقدس عن جده

الاشقر عن شرح القدری للاخصب ان عدم جواز الاخذ من خلاف
الجنس كان في زمانهم لمطاو عتم في الحقوق والفتوى اليوم على جواز
الاخذ عند القدرة من اى مال كان لا سيما في ديارنا المدوامتهم
العقوق (رثامی ص ۹۵)

اور دوسری جگہ ہے لیس لڈی حق ان یاخذ غیر جنس حقہ وجوزہ
الشافعی وهو الاوسع لتعینہ طریقاً لاستیفاء حقہ فینتقل حقہ من الصور
الی المالیتہ ص ۵۵۔ اور امام شافعی کی دلیل بھی قوی ہے ہند کو آپ نے بالمعروف
حق لینے کی اجازت دی۔ دوسری حدیث ضیافہ جو عقبہ بن عامر کی حدیث ہے جس کو
مسلم نے آگے نقل کیا ہے فان لم یفعلوا فخذوا منهم حق الضیف الذی یبغی
لہم اور حدیث لا تخن من خانک تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تم نے امانت
قبول کر لیا تو اب اس میں خیانت مت کرو اور اس کا بدلہ مت چکاؤ لیکن غیر امانت
میں یہ قصاص کے قبیل سے ہے فعاقبتہم بمثل عواقبتہم بہا کے قبیل سے ہے
اور اپنے حق کے تعین کا حق اس وقت نہیں ہے جب اسکی طرف سے تعین کی توقع
ہو اس کے ظلم سے امید نہیں رہی اس وجہ سے تعین کا حق حاصل ہو جائے گا
البتہ لینے میں اس کی احتیاط کرے کہ کہیں اسکو ثابت نہ کر سکے اور خود اپنے
اوپر چوری یا غضب کا الزام آجائے۔

باب القضاء علی الغائب

حدود میں بالاتفاق علماء کے مدعی و مدعی علیہ کی غیر موجودگی میں فیصلہ نہیں دیا
جا سکتا ہے جس کی وجہ سے مدعی علیہ کی عدم موجودگی میں زنا یا سرقتہ پر گواہی ہو تو
حد کا فیصلہ نہیں ہو گا لان مبناہا علی المسأله والاسقاط اور حقوق العباد
میں عند الاحاطہ خصین کا موجود رہنا ضروری ہے یا اس کے نائب کا۔ ولا یقضی
علی غائب ولا لہ الا بحضور نائبہ حقیقۃً تو کلیلہ اوصیہ و متولی الوقف
اونائبہ شرعاً کو صبی نصب القاضی وحکما بان یكون ما یدعی علی الغائب

سبباً الاحالة۔ اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں قضاء علی الغائب اپنی تفصیل کے ساتھ جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل یہی حدیث عائشہ ہے جس میں آپ نے ابوسفیان کے خلاف اسکی عدم موجودگی میں فیصلہ دیا۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل حضرت علی کی حدیث ہے جس میں آپ نے ان کو حکم دیا فلا تقضین حتیٰ تسمع الآخر كما سمعت من الاول فانہ احرى ان يتبين لك القضاء رواه ابوداؤد والترمذی وقال حدیث حسن صحیح۔ اور عبداللہ بن زبیر کی حدیث قضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الخصمان یقعدان بین یدئ الحکم۔ رواه ابوداؤد۔

ان احادیث سے اس طرح استدلال ہے کہ حضرت علی کی حدیث میں تو بغیر دوسرے کی بات سے فیصلہ سے منع فرمادیا ہے اور عبداللہ بن زبیر کی حدیث میں دونوں کو سامنے بٹھانے کو کہا ہے۔ گرچہ وہ لوگ کہتے ہیں کہ یہ اس وقت ہے جب دونوں موجود ہوں مگر ان حضرات کا حضرت عائشہ کی حدیث سے استدلال صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ابوسفیان مکہ میں موجود تھے بلکہ آپکی مجلس میں موجود تھے۔ مستدرک حاکم میں فاطمہ بنت عقبہ سے مروی ہے کہ ان کے بھائی حذیفہ بن عقبہ انکو اور ہند کو آپکی خدمت میں بیعت کیلئے لائے آپ نے بیعت لیا جب آپ نے لایسرقن فرمایا تھا تو ہند نے کہا کہ میں اپنے شوہر کے مال میں چوری کر لیتی تھی میں بیعت اس پر نہیں کروں گی، تو ابوسفیان کو بلایا گیا اور ان سے معاف کرنے کو کہا گیا تو انھوں نے کہا اما الرطب فنعیم اما الیابس فلا وقال تحدیث صحیح الاسناد واقراء الذہبی۔ اسی لئے امام نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں لا یصح الاستدلال بھذا الحدیث لان ہذا القضية كانت بمکة وكان ابوسفیان حاضرًا بها وشرط القضاء علی الغائب ان یکون غائبًا عن البلد او مستترًا لا یقدر علیہ او متعذرًا ولم یکن ہذا الشرط فی ابی سفیان موجودًا فلا یکون قضاء علی الغائب بل هو افتاء كما سبق، اور اسکو فتویٰ پر محمول کرتے ہوئے فرمایا کہ فتویٰ بلا شرط ہوتا ہے مگر مقصد یہ ہوتا ہے کہ جیسا مستفتی کہتا ہے تو یہ حکم ہے مفتی کو تعلیق کی ضرورت نہیں ہے

اور استقار میں اگر ایسی بات ذکر کرے جو کسی کو ناگوار ہو تو جائز ہے یعنی وہ غیبت میں داخل نہیں ہے۔

حنفیہ کا اصل مذہب تو یہی ہے کہ قضاہ علی الغائب یا للغائب جائز نہیں ہے مگر قضاہ کا مقصد لوگوں کے حقوق کو دلوانا ہوتا ہے اس لئے ضرورت کی بنا پر علماء حنفیہ نے قضاہ علی الغائب کا فتویٰ دیا ہے۔ چنانچہ شامی میں جامع الفصولین سے نقل کیا ہے قال فی الجامع الفصولین قد اضطرب أراءهم وبیانهم فی مسائل الحكم للغائب وعليه ولم يصف ولم ينقل عنهم أهل قوی ظاهر بینی علیہ الفروع بلا اضطراب ولا اشكال فالظاهر عندی ان يتامل فی الوقائع ويمتاط ویلاحظ الحرج والضرورات فیفتی بحسبها جواز او فساداً۔ آگے چل کر کہا: وكذا المفتی ان یفتی بجوازہ دفعا للحرج والضرورات وصیانة للحقوق علی الضیاع مع انه مجتهد فیہ ذهب الیه الائمة الثلاثة وفیه روایتان عن اصحابنا وینبغی ان ینصب عن الغائب وکیل یعرف انه یراعی جانب الغائب ولا یفرط حقة واقرة فی نور العین قلت ویویده ما یاتی قریباً من المسخر وكذا ما فی الفتم من باب المفقود لا یجوز القضاء علی الغائب الا اذ ارأى القاضی مصلحة فی الحكم له، وعليه فحكم فانه ینفذ لانه مجتهد فیہ، قلت فظاهرة ولو كان القاضی حنیفاً ولو فی زماننا ولا ینافی ما مر لان تجویز هذا المصلحة والضرورة ص ۳۳۹۔

اس لئے موجودہ زمانہ میں شرعی پنچائت میں اور امارت شرعی میں اس پر

عمل ہے۔

بَارَ النَّهْيَ عَنْ كَثْرَةِ الْمَسْأَلِ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ وَالنَّهْيَ مَبْنَعٌ

حدیث ابو ہریرہ و حدیث مغیرہ | ان الله یرضی لکم ثلاثاً
رضاء و کراہت خدا کی

طرف منسوب ہو تو بہت سے لوگ مجاز پر محمول کرتے ہیں کہ امر و نہی و ثواب و عقاب

کا ارادہ مراد ہے تو اس وقت صفات ذاتیہ سے ہوگا اور کچھ لوگ نفس ثواب و عقاب مراد لیتے ہیں تو صفات فعلیہ سے ہوگا اور سلف کے یہاں اپنی حقیقت پر محمول ہے کما یلیق بشانہ کے ساتھ۔

اعتصام بحبل اللہ سے مراد کتاب اللہ کی اتباع اور اس کے حدود کا لحاظ رکھنا ہے جل کا لفظ عہد کیلئے ہے جو جوڑنے کا ذریعہ ہوتا ہے لفظ عہد کو بطور استعارہ استعمال کیا گیا ہے

حرم علیکم عقوق الامہات وودؤ البنات — عقوق امہات کبار سے ہے اسی طرح عقوق آبا بھی مگر عقوق امہات کو ذکر اس لئے کیا کہ لوگ زیادہ تر اس میں مبتلا ہوتے ہیں دوسرے اس لئے بھی کہ اگرچہ اکرام و تعظیم اور اطاعت میں باپ بہ نسبت ماں کے بڑھا ہوا ہے مگر بر و احسان میں ماں کا حق زیادہ ہے اسلئے کہ ایک سائل نے سوال کیا تھا من ابد؟ تو آپ نے تین مرتبہ ماں کا نام لیا پھر باپ کا۔ اسلئے کہ ماں تین ایسی مصیبت برداشت کئے ہوتے ہیں جس میں باپ شریک نہیں ہے۔ حملتہ کرھا ووضعتہ کرھا وحملة وفضالہ ثلثون شہرا۔

منعاً وھات — ہات بکسر التاء ہے یعنی آدمی پر جو حقوق واجب ہیں اسکو ادا نہ کرے اور ہات سے مراد جس کا حقدار نہیں ہے اس کا مطالبہ کرے۔ ویکرة لکم قیل وقال وکثرة السؤال واضاعة الاموال۔ قیل وقال ماضی مجہول و معروہ یا متوین کے ساتھ مصدر قال یقول قولاً و قیلاً وقال۔ قیل وقال الگ سے اور کثرة السؤال الگ سے اس لئے دونوں میں فرق کرتے ہوئے کہا جاتا ہے کہ لایعنی طور پر لوگوں کے اقوال اور حکایات کو بیان کرنا اور اس کا مشغلہ اختیار کرنا قیل وقال ہے۔ اور کثرت السؤال سے مراد مال کا سوال اور اس پر اصرار یا خود مال کی کثرت کا سوال ہے۔ آپ نے فرمایا: الید العلیا خیر من الید السفلی بہت سے صحابہ سے مطلقاً کسی چیز کے نہ مانگنے پر آپ نے بیعت لی، آپ نے فرمایا ان المسئلة کدیکہ بہ الرجل و جہہ الا ان یسئل الرجل سلطانا و فی امر لا بد منه، ومن سئل ولم یغنیہ جاءت یوم القیمة خد و سنا او کد و سنا۔ الغرض بہت

سی احادیث اس قسم کی وارد ہیں۔
دوسرا مطلب کثرتِ سوال سے تکوینی و تشریحی امور کا سوال کرنا یا یَا أَيُّهَا الَّذِينَ
أَمَّنُوا لَاسْتَأْذِنُوا عَنْ أَشْيَاءَ أَنْ تَبْدُلَكُمْ تَسْوِكُمْ۔

بَلَّغَهُ عَلَى النَّاسِ حِجَابِ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ كِي آیت نازل ہوئی

تو ایک صاحب نے عرض کیا کہ کیا ہر سال فرض ہے؟ آپ نے اس سے اعراض کیا،
تین مرتبہ اس نے ایسا کیا، آپ نے اعراض فرمایا، چوتھی مرتبہ میں آپ نے فرمایا کہ
اگر میں کہہ دیتا تو واجب ہو جاتا اور تم اس پر عمل نہ کر پاتے۔ اسی طرح آپ کا ارشاد
ہے کہ بہت سی چیزوں کے متعلق اللہ تعالیٰ نے تم پر رحم کرتے ہوئے اس کے حکم
کو بیان نہیں کیا اس کے بارے میں بحث مت کرو، اصحاب بقرہ نے سوال کر کے
خود مصیبت مول لیا۔ ابن عباس فرماتے ہیں: لَوْ ذَبِحُوا بَقْرَةَ مَا اجْزَأَتْهُمْ
وَلَكِنْ شَدِدُوا فَشَدَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ۔

نبی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الاغلوطات۔ امام اوزاعی فرماتے
ہیں کہ اللہ جب کسی بندہ کو علم کی برکت سے محروم کر لے گا ارادہ فرماتا ہے تو اس کی زبان
پر اغالیط کو جاری کر دیتا ہے۔

علامہ شاطبی نے تفصیل کرتے ہوئے (جہاں جہاں پر سوال ممنوع و مکروہ ہے)
فرمایا کہ دینی اعتبار سے غیر مفید چیز کا سوال جیسے عبد اللہ بن حذافہ کا سوال کہ میرا باپ
کون ہے، یا تفسیر کی کتابوں میں ہے کہ آپ سے سوال کیا گیا کہ چاند کیوں باریک
ہوتا ہے پھر بہت آہستہ بڑھتا ہے (۲)۔ ضرورت پوری ہو گئی ہے پھر خواہ مخواہ کا سوال
کرنا جیسے علی الناس حج البيت میں ہے (۳)۔ مشکل مسائل اغلوطات کی قبیل سے
(۴) جس کی کوئی ضرورت نہیں ہے سکتا عن اشیار رحمۃ لکم لا عن نسیان فلا یحتموا
(۵) تعبیدی وغیر معقول مسائل کی خواہ مخواہ علت کے بارے میں سوال کرنا (۶) تکلف
و تعمق کی حد تک سوال و ما انا من المتکلفین (۷) رائے اور قیاس کو کتاب و سنت
کے معارضہ کے طور پر پیش کرنا (۸) متشابہات کے بارے میں سوال ہو (۹) سلف
میں جو اختلاف ہوا ہے اس کو خواہ مخواہ چھیڑنا (۱۰) مقابل کو خاموش کرنے اور
غلبہ پانے کے لئے۔ کسی سوال کی کراہیت شدید ہے، کسی کی ہلکی ہے اور رفع

اشکال یا استعداد معلوم کرنیکے لئے، اور اسی طرح ایسے سوالات جس سے فہم میں مدد ملے ممانعت میں داخل نہیں ہیں۔

باب بیان اجر الحاکم اذا اجتهد اصاباً و اخطأ

(اذا حکم الحاکم اذا اراد الحاکم کے معنی میں ہے)

حدیث عمرو بن العاص و ابو ہریرہ — اجتہاد: احکام کے معلوم کرنے میں پوری کوشش کرنا، اس کے پیلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ حاکم کی ذمہ داری ہے، مقدمہ کی نوعیت کو معلوم کرنا پھر اس کا صحیح شرعی حکم معلوم کرنا، اسکے لئے جب اجتہاد کرنے کے بعد صحیح حکم پالیتا ہے تو دو عدد ثواب پاتا ہے اور اگر کوشش کے باوجود صحیح حکم نہ پاسکا تو ایک عدد ثواب کا مستحق ہوگا، عمرو بن العاص کی روایت سنن سعید بن منصور میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے یہاں ایک مقدمہ آیا آپ نے عمرو بن العاص سے فرمایا کہ تم فیصلہ کرو۔ میں نے کہا اس کے لئے آپ زیادہ مناسب ہیں۔ آپ نے فرمایا: ہاں مگر تم فیصلہ کرو! میں نے کہا کس بات پر۔ آپ نے فرمایا: اگر حکم کو صحیح پالیا تو دس عدد ثواب ملے گا، اگر اجتہاد کے بعد بھی غلطی ہوگئی تو ایک عدد ثواب ملے گا۔ یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ مجتہد اجتہاد کے بعد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی ہوتا ہے، یہ مذہب ائمہ اربعہ سے منقول ہے اور ابوالحسن اشعری قاضی ابوبکر اور صاحبین سے منقول ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے۔ یہ مسئلہ اس بات پر مبنی ہے کہ عند اللہ اس مسئلہ کا حکم متعین ہے اور اس پر دلیل و علامت اللہ کی طرف سے قائم ہے جو کوئی اسکو پالیگا وہ مصیب اور جو کوئی کوشش کے بعد بھی نہ پاسکے وہ مخطی ہے بنا علی المختار من ان حکم اللہ فی کل مسألة واحد معین و جب طلبہ، فمن اصاباً فهو المصیب ومن لا فهو المخطی ونقل عن الائمة الاربعة۔ اور مخطی کو خطا کے باوجود اس کے اجتہاد و محنت پر ثواب ہوگا جس طرح نماز میں استقبال قبلہ کا حکم ہے، قبلہ نفس الامر میں ایک سمت و جانب میں متعین ہے مگر لوگوں کو اسکا

علم نہیں ہے، لوگ اجتہاد و تحری سے سمت قبلہ کو متعین کرتے ہیں کوئی واقعی سمت قبلہ کو پالیتا ہے کوئی نہیں پاتا ہے مگر نماز سب کی صحیح ہوتی ہے.....
 دو سے لوگ کہتے ہیں واقع میں حکم خداوندی معین و مشخص نہیں ہے بلکہ مجتہد کا اجتہاد جس حد تک پہنچا وہیں حکم خداوندی ہے جیسے کفارہ میں حائث ہو نیوالا جسکو چاہے اختیار کرے، اس میں ہر ایک واجب بھی ہے واجب نہیں بھی ہے جو نیوالا جسکو چاہے اختیار کرے، بس فرق افضل غیر افضل کا ہوگا۔ اور جیسے رخصت و عزیمت میں جس کی وجہ سے ثواب میں کمی زیادتی ہوتی ہے، جس طرح کسی مسئلہ میں نص یا اجماعاً اختیار دیا گیا ہو جیسے قرآن سب سے جس قرآن کو اختیار کرے، یا دعا یا ماثورہ میں جس دعا کو پڑھ لے ہر ایک حق پر ہے۔ تو اسی طرح جس مسئلہ میں ظناً اختیار ہے اس کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔ شاہ ولی اللہ اس میں تفصیل ذکر کرتے ہیں۔

۱۱) جس میں حق دلیل قطعی سے متعین ہے جیسے ایسا مسئلہ جس میں قاضی بھی فیصلہ کر دے تو اس کی قضاء توڑ دی جاتی ہے اس میں اس کے خلاف اجتہاد باطل ہے ہاں جسکو دلیل کا علم نہ ہو سکا ایسا شخص جہالت کی بنا پر معذور ہوگا.....
 ۱۲) مجتہد کا تحری میں اجتہاد جیسے کہا گیا ہو کہ جو فقیر ملے اسکو دید و اس نے پوچھا کہ کیسے معلوم ہوگا کہ یہ فقیر ہے، تو کہا گیا کہ فقر کے قرآن کو دیکھو اطمینان ہو جائے گا تو دیدینا۔ اب اگر دونوں نے ایک کے بارے میں اجتہاد کیا اور آثار و قرآن کی بنا پر ایک نے کہا کہ یہ فقیر ہے اور دیدیا، دوسرے نے کہا کہ فقیر نہیں ہے اور نہیں دیا۔ دونوں کی معلومات کے ذرائع قریب قریب ہیں تو دونوں کو مصیب کہا جائے گا۔ بخلاف کسی بڑے تاجر کو دیدیا جس پر مالداروں کے آثار نمایاں ہیں تو ایسی صورت میں معذور نہیں ہوگا، الغرض ایک ہے اس کا واقع میں فقیر ہونا تو حق ایک ہی ہے۔

دوسرا مسئلہ کسی کو فقیر سمجھ کر دیدیا وہ واقع میں فقیر نہیں تھا تو یقیناً وہ مطیع مانا جائے گا۔ اگر اس کا گمان واقع کے مطابق بھی ہو گیا تو نور علی نور۔
 شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ فقہاء کے اختلاف دو طرح کے ہیں ۱) کسی مجتہد

کو ایک حدیث معلوم ہوئی اور اس نے اسکے مطابق عمل کیا، دوسرے مجتہد کو وہ حدیث نہیں معلوم ہوئی جس کی وجہ سے اس نے اس کے خلاف قول کیا اس میں ایک مصیب دوسرا مخطی معذور ہے (۲) ہر ایک کے پاس حدیث ہے جو باہم مختلف ہیں ہر مجتہد نے بعض کو بعض سے تطبیق دینے کی کوشش کی، یا ترجیح دینے کی کوشش کی جسکی وجہ سے ایک نے ایک حدیث کو، دوسرے نے دوسری حدیث کو اصل قرار دیا دوسرے میں تاویل کی، یا مرجوح قرار دیا یا جو الفاظ استعمال کئے گئے ہیں اس کی تفسیر و تعین میں اختلاف ہو اور تفسیر و تعین کا ماخذ دونوں کا قریب ہے تو اس طرح کے مختلف فیہ مسائل میں حکم ہی مجتہد کے اجتہاد کی تحری پر ہے جیسے سمت قبلہ نامعلوم ہونیکے وقت میں قبلہ کی تعین مبتلی بہ کی تحری پر چھوڑ دیا گیا ہے اسکے دونوں مصیب ہوں گے۔

مواضع الاختلاف بين الفقهاء معظمها امور احدى ان يكون واحد قد بلغه الحديث والاخر لم يبلغه والمصيب رظنا ههنا متعين والثاني ان يكون عند كل واحد احاديث واثار متخالفة قد اجتهد في تطبيق بعضها على بعض او ترجيح بعضها على بعض، والثالث ان يختلفوا في تفسير الالفاظ المستعملة وحدودها الجامعة المانعة وتخريج المناط وصدق ما وصف وصفا عاما على هذه الصورة الخاصة فادى اجتهاد كل واحد الى مذهب، والرابع ان يختلفوا في المسائل الاصولية يتفرع عليه الاختلاف في الفروع والمجتهد ان في هذه الاقسام مصيبا اذا كان ما خذاهما متقاربين بالمعنى الذى ذكرنا وقال قبل ذلك والحق ان الاختلاف اربعة اقسام احدها ما تعين فيه الحق قطعا ويجب ان ينقض لانه باطل يقينا وثانيهما ما تعين فيه بغالب الرأى وخلافه باطل ظنا وثالثهما ما كان كلا طرفي الخلاف مخيرا بالقطع ورابعها ما كان كلا طرفي الخلاف مخيرا فيه بغالب الرأى وتفصيل ذلك انه ان كانت المسئلة مما ينقض فيه قضاء القاضى بان يكون فيها نص صحيح معروف فكل اجتهاد خلافه باطل نعم بما يعذر به جهل

نصہ صلے اللہ علیہ وسلم الی ان یبلغ وتقوم الحجة وان کان الاجتهاد فی امر مفوض الی محرمی المجتهد وکان الماخذ ان متقاربین فالمجتهد مضمیان انتهى بتغییر سیر عقد الجید۔

کراهیۃ قضاء القاضی وهو غضبان

لا یحکم احد بین اثنین وهو غضبان۔

حدیث ابو بکرہ | شدت غضب و غصہ آدمی کو صحیح طور پر غور و فکر کرنے سے مانع ہوتا ہے اسلئے ایسے حالات میں فیصلہ کرنے سے منع فرمایا۔ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ میں ذکر کرتے ہیں کہ جب ایک شخص کا دل غصہ سے بھرا ہو تو وہ شخص دلائل و قرائن میں غور و خوض کر کے حق کو معلوم نہیں کر سکتا ہے، اور فقہاء نے دیگر چیزوں کو جو آدمی کے غور و فکر میں رکاوٹ پیدا کریں اس پر قیاس کر کے یہی حکم لگایا ہے۔ اور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کو اللہ نے محفوظ رکھا ہے۔ آپ نے فرمایا ہے کہ ہر حالت میں میرے منہ سے حق بات ہی نکلے گی، اسلئے آپ کیلئے یہ حکم نہیں ہے اور آپ نے غصہ کی حالت میں فیصلہ دیا ہے۔

رفائد کا (قاضی غصہ میں فیصلہ دیدے تو نافرمان ہوگا، یہ کراہت لعینہ نہیں ہے بلکہ کراہت لغیرہ ہے۔

باب یقصر الاحکام الباطلۃ وحدثات الامور

حدیث عائشہ | من احدث فی امرنا هذا ما لیر منہ فهو رد۔
رد مصدر معنی میں اسم مفعول مردود کے ہے۔

ہذا الحدیث قاعدۃ عظیمۃ من قواعد الاسلام وهو من جوامع الکلم
ہذا الحدیث مما ینبغی حفظہ واستعمالہ فی ابطال المنکرات و اشاعة
الاستدلال بہ، (نودی)

فی امرنا هذا سے مراد دین ہے اسلئے کہ دوسری روایت میں ہے اذا احدثنا
شیء من امر دینکم فخذوا بہ، واذا امرتکم بشیء من رائی فانما انا بشر،

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ غیر دین میں اتباع واجب نہیں ہے لہذا اس میں احداث بھی ممنوع نہیں ہوگا، پھر جس چیز کو انبیاء کے ساتھ خصوصیت ہے وہ دین ہی ہے اس لئے امرنا سے دین مراد ہوگا، دین سے مراد احکام سمعیہ ہیں اس لئے کہ اس کے مقابل میں فرمایا گیا اذا امرتکم بشئ من رائی، احکام سمعیہ پر اطلاع بدون شارع کے عقل سے ممکن نہیں ہے۔

احکام سمعیہ سے مراد :- شارع کی جانب سے جو عقیدہ یا عمل مطلوب ہو، یا اس کی ترغیب ہو یا اس سے اجتناب کا حکم ہو اس سے تنفیہ ہو یا اس طور کہ یہ ضروری یا دین یا مکملات دین سے ہے، یا دین کیلئے مضر و نقصان دہ ہیں یا باعث نزول رحمت اور موجب قرب خداوندی ہیں یا مورد لعن ہیں یا جہنم میں داخل ہونے کا سبب ہیں، یا خدا کے یہاں مرضی و پسندیدہ ہے، یا نامرضی و مکروہ ہیں، کسی چیز کا واقع و نفس الامر میں حق ہونا یا باطل ہونا، یا عرفاً محمود ہونا یا مذموم ہونا، یا باعث کمال نفسانی ہونا، یا اس کے لئے نقصان دہ ہونا یا دنیاوی مصلحت یا مضرت پر مشتمل ہونا، اسی طرح کی تحقیقات و تدقیقات جس کا اخروی اغراض سے تعلق نہ ہو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ منصب نبوت کے ساتھ جو چیزیں خاص ہیں وہ یہی چیزیں ہیں یعنی امور نافعہ فی الآخرہ کی ترغیب اور امور ضارہ فی الآخرہ سے تنفیہ، اور یہی اصل دین ہیں اور یہی تمام ادیان سماوی میں مشترک ہیں۔ شرع لکم من الدین ما وصی بہ نوحاً و الذی اوحینا الیک اور امور مذکورہ کی تحدید و تشخیص جو آخرت میں نافع و مضر ہیں اسی کو شرع و منہاج کہا جاتا ہے، وہ رسولوں کے مختلف ہونے سے مختلف ہو سکتی ہے لکل جعلنا منکم شرعاً و منہاجاً اور صورت مخصوصہ کی تعیین اور حدود معینہ کی تحدید بطریق لزوم و وجوب ہو تو اس کی ادائیگی دوسری صورت میں نظر شارع میں کالعدم ہے اگر بطریق تکمیل ہو تو صورت مخصوصہ میں ادائیگی مستحسن و ممدوح ہے۔

من احدث فی امرنا ہذا ما لیس منہ میں ما سے مراد انہیں دو قسم کا احداث ہے یعنی امور نافعہ و ضارہ فی الآخرہ کا احداث اور اس امور ضارہ و نافعہ ثابت فی الشرع کی جو صورت و شکل اور حد شارع کی جانب سے متعین ہے اس میں احداث غیر

احداث سے مراد :- قیاس سے احکام مشروئہ کا ثبوت ہے اور اسکی اتباع کا حکم ہے، اسی طرح خلفاء راشدین کی سنت کی اتباع کا حکم ہے علیکم بسنتی و سنتہ الخلفاء الراشدين المہدین، اور صحابہ کی اتباع کا حکم ہے حدیث قالوا من ہی یارسول اللہ قال ما انا علیہ واصحابی، اسی طرح قرون مشہود لہا بانجیر میں خیر القرون قرنی ثم الذین یلوونہم الخ اس لئے احداث سے مراد جو زمانہ رسالت میں نہ ہو اور نہ اس کی نظیر ہو، اس لئے کہ نظیر کا ہونا خود اس کے ہونیکے حکم میں ہے، قیاس سے اسی طرح دو صحابہ اور قرون مشہود لہا بانجیر میں بلا تکبر اس پر عمل جاری نہ رہا ہو۔

احداث فی الدین جو چیزیں عند اللہ نافع نہیں ہیں انکو نافع سمجھنا، یا عند اللہ مضر نہیں ہیں انکو مضر جاننا، یا اس کا اعتقاد تو نہیں رکھنا ہے مگر اس کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کرے جیسا کہ امور ضارہ و نافعہ کے ساتھ کرتا ہے۔

بدعت کی تعریف جو عند اللہ نافع یا ضار نہیں ہیں انکو نافع و ضار سمجھ کر عمل کرتا، اور دین میں داخل جانتا ہے، یا اعتقاد نہ ہو مگر اس کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کرتا جیسے امور دینیہ کے ساتھ کیا جاتا ہے۔

بدعت کا حکم اشیاء متعددہ جب کسی عام کے تحت میں ہوں تو کبھی حکم شرعی عام من حیث ہو ہو سے متعلق نہیں ہوتا ہے بلکہ ہر فرد پر الگ الگ حکم لگایا جاتا ہے۔ مثلاً مسلم و کافر ان کے تحت میں ہیں، بکری کا گوشت سور کا گوشت مطعوم کے تحت ہیں، اور کبھی عام پر منفہ حکم شرعی متعلق ہوتا ہے، اور وہ حکم اس کے افراد پر جاری ہوتا ہے تو بدعت کا حال ایسا ہی ہے کہ بدعت اپنے تمام اقسام کے ساتھ قبیح و مکروہ ہے۔

بدعت کے پیدا ہونے کے اسباب جو چیزیں معاد میں مضر یا مفید نہیں ہیں اور خدا کی رضا و برکت اور ناراضی کا باعث نہیں ہیں، پھر آدمی اس کو مضر یا مفید باعث رضا و برکت یا ناراضی کا باعث سمجھنے لگتا ہے، اس کے بظاہر چند اسباب ہیں۔

۱) سینہ زوری سے اور اتباع ہوی و خواہش نفسانی کی بنا پر ایسا دعویٰ

کرتا ہے بغیر کسی دلیل سے استشہاد کے اتقوا لَوْنَ عَلٰی اللّٰهِ مَا لَا تَقْلَمُوْنَ، مدارِ
تشیخ اس آیت میں یہی بات ہے کہ بدون دلیل کیوں ایسا اقدام کیا، اس سے بحث
نہیں کہ وہ چیز صحیح ہے یا غلط، اسی لئے یہ نہیں کہا کہ اتقوا لَوْنَ عَلٰی اللّٰهِ خِلَافَ مَا
انزل علیکم۔ اسی طرح حدیث یفعلون ما لا یؤمرون یہ نہیں کہا گیا کہ یفعلون
ما ینہون عنہ (۲) عقلی ظن و گمان پر کچھ چیزوں کا نفع یا نقصان تجربہ کی روشنی میں
معلوم ہو یا دوسری چیزوں پر قیاس کرنے سے معلوم ہو اور اصول کی طرف مراجعت
نہ کی اور محض اپنے گمان و انکل سے خدا کی مرضیات و نامرضیات میں داخل کر دیا
یہ استحسان عقلی دنیاوی امور میں تو بے حد مفید و کارآمد ہے مگر آخری امور میں
اسی قدر ناپسندیدہ اور مضر ہے، قل هل عندکم من علم فتخرجوه لنا ان
تبتعون الا الظن وان انتم الا تخرضون، اور اس استحسان عقلی کا بڑا سبب
رواج قدیم ہے جو زمانہ دراز سے چلا آ رہا ہے۔ اجماع و رواج میں فرق جب کوئی
واقعہ پیش آتا ہے، اسی وقت ضرورت ہوتی ہے کہ شرعاً اس کا حکم معلوم کیا جائے
اہل حل و عقد دین کے اصول میں غور و فکر کر کے اس کی اصل سے واقف ہو جاتے
ہیں اور سب پر اس کی اصل منکشف ہوتی ہے اور اس پر اجماع ہوتا ہے اور رواج
میں کسی مصلحت کے پیش نظر اس زمانہ کے لوگوں میں اس کا رواج عادت کے
طور پر جاری ہوتا ہے اور عوام و خواص کی نظر میں وہ چیز مقبول ہو جاتی ہے اور
اس کے ترک پر لوگ لعن و طعن کرتے ہیں اور جب اس کی دلیل تلاش کی جاتی
ہے تو چند لوگوں کے اچھا جان کر رواج دینے کے سوا کوئی دلیل ہاتھ نہیں آتی ہے
(۳) شریعت میں کسی چیز کی ترغیب ہوتی ہے اور شریعت سے ثابت شدہ ہے کوئی
شخص گمان کرتا ہے کہ جس قدر اس میں افراط و زیادتی کی جائے گی اس قدر آخری
منفعت حاصل ہوگی حالانکہ امور دینیہ میں شارع نے ہر ایک کی ایک حد مقرر کر دی
ہے اور اس کا موقع و محل متعین کر دیا ہے، خدا کی رضا اس حد اور موقع و محل کے
ساتھ متعلق ہوتی ہے تلك حدود الله فلا تعدووها و ما من يتعد حدود
الله فقد ظلم نفسه، حدیث میں ہے ان الله فرض فرائض فلا تضيعوها
و حرم حرما ت فلا تنتهكوها و حد حدودا فلا تعدووها، امور دینیہ

مثل ادویہ کے ہیں جن کے اوزان مختلف ہوتے ہیں طبیب حاذق ہر دوا کے اوزان کو مقرر کرتا ہے اور اس کے استعمال کا طریقہ بتلاتا ہے اس میں افراط و تفریط پر یقین جہانی کیلئے مضر ہے اسی طرح معالجہ روحانیہ میں بھی مداہنت مضر و مردود ہے۔ اگر افراط اعتقاد یا مقامات و احوال میں ہے تو اسکو غلو کہتے ہیں۔ اگر علوم میں ہو تو اس کو تعمق کہتے ہیں، اگر اخلاق و عبادات میں ہے تو اس کو تشدد و رہبانیت کہتے ہیں، اگر عادات میں ہو تو اس کو تکلف کہتے ہیں، طہارت و نجاست کے باب میں ہو تو اس کو وسواس کہتے ہیں، وسائل و مقاصد میں فرق مراتب نہ کرے اور وسائل کو مثل مقاصد اور مقاصد کو مثل وسائل پس پشت ڈال دے اسکو ظلم و سفاہت کہتے ہیں، فرق مراتب کی رعایت ملحوظ رکھے اسکو انصاف فقہت کہتے ہیں۔ (ایضاح الحق المرئج)

احکام باطلہ کا نقیض و رد | قاضی کا خود اپنا فیصلہ ہو یا دوسرے کا، قاضی اسکو جاری و نافذ کرے گا مگر یہ کہ وہ فیصلہ

قرآن و حدیث مشہور یا اجماع کے خلاف ہو، اذ ارفع الی القاضی حکم عالم امضاء الا ان یخالف الكتاب او السنة او الاجماع بان یكون قولاً لا دلیل علیہ اور جامع صغیر میں ہے و ما اختلف فیہ الفقہاء فقضی بہ، القاضی ثم جاء قاضی آخر یری غیر ذلک امضاء، اسلئے کہ جب قرآن و حدیث و اجماع کے خلاف اس کا فیصلہ ہے تو اس فیصلہ کے وقت قاضی قاضی ہی نہیں تھا، جیسا کہ قضائے قاضی ظاہر و باطن کے باب میں تفصیل ہے بیان کیا گیا ہے کہ انکو اختیار و ولایت من جانب اللہ حاصل ہے۔ مگر ان کو اس بات کی ولایت نہیں ہے کہ حکم خدا کو منسوخ کر دیں اور عوام کی ولایت بھی شرعاً حاصل ہے تاکہ خدائی احکام نافذ و جاری کریں و کیل موکل کے دیتے ہوئے اختیار کے خلاف کرتا ہے تو وہ موکل پر نافذ نہیں ہوتا ہے، ہاں اگر اجتہادی مسئلہ ہے تو اس کے دیتے ہوئے اختیار کے خلاف نہیں ہے اسلئے نافذ ہوگا۔ کتنے مسائل ہیں کہ حضرت ابو بکرؓ نے اجتہاد سے فیصلہ کیا اور حضرت عمرؓ نے اپنے زمانہ میں اپنے اجتہاد سے اس کے خلاف کیا مگر ابو بکرؓ کے فیصلہ کو باقی رکھا، اسی طرح حضرت علیؓ نے کتنے مسائل میں

حضرت عمرؓ سے اختلاف کیا مگر حضرت عمرؓ کے فیصلہ کو باقی رکھا، اگر اجتہادی مسائل میں دوسرے قاضی کو سابق قاضی کے فیصلہ کو کالعدم قرار دینے کی اجازت دی جائے تو اس کے فیصلہ کو تیسرا قاضی توڑ دے گا پھر اس کے فیصلہ کو چوتھا قاضی، اس طرح قضاۃ کے فیصلہ کو استقرار نہ ہوگا اور قضا کی غرض یعنی ایصالِ حقوق باطل ہو جائے گی۔ دوسری بات یہ ہے کہ قاضی اول کے اجتہاد کے ساتھ قضا متعلق ہو چکی ہے اور دوسرے قاضی کا اجتہاد ابھی محض اجتہاد ہے لان الاجتہاد الثانی کا اجتہاد الاول وقد تدرج الاول باقتضال القضاء به، فلا ینقض بما هو دونہ، اسی طرح حضرت عمرؓ نے ایک مقدمہ میں ایک فیصلہ کیا، پھر اسی طرح کا دوسرا مقدمہ پیش ہوا تو دوسرا فیصلہ کیا اور فرمایا: تلك علی ما قضینا، وھذا علی ما نقضی ولم ینقض قضاء الاول۔ ابو ثور و داؤد کا مذہب یہ ہے کہ اجتہادی مسائل میں بھی فیصلہ کو کالعدم کیا جا سکتا ہے۔ اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو خط لکھا جس میں ہے: لا یمنعك قضاء قضیۃ بالامس ثم راجعت نفسك الیوم فھدیت لرشدك ان تراجع فیہ الحق فان الرجوع الی الحق خیر من التمادی فی الباطل والحق قدیم لا ینقضہ شیء۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو مراد یہ ہے کہ رائے و اجتہاد سے فیصلہ کیا پھر نص کا علم ہوا یا رائے بدل گئی تو اس خیال سے کہ پہلے ایسا فیصلہ کیا جا چکا ہے اس لئے دوبارہ بھی یہی فیصلہ ہونا چاہئے تو اس کی نفی کی ہے جیسا کہ اس سے پہلے ان کا قول نقل کیا جا چکا ہے۔

نگرانی اور اپیل | موجودہ عدالتوں کا جو نظم ہے اس میں حاکم کے فیصلہ کے بعد اسی حاکم کی عدالت میں درخواست دی جاتی ہے کہ فیصلہ پر نظر ثانی کی جائے، اس طرح کی درخواستوں کو مقدمہ بازوں کی اصطلاح میں نگرانی کہا جاتا ہے اور عربی میں مراجعہ کہا جاتا ہے اور اس سے اونچی عدالت میں اس سلسلہ میں درخواست دی جاتی ہے اس کو اپیل کہا جاتا ہے۔

کیا اسلامی عدالت میں نگرانی و اپیل ہو سکتی ہے؟ | موجودہ عدالتی نظام میں اوپر

کی عدالت کو حق پہنچتا ہے کہ وہ اسکو دیکھے کہ قانون کے مطابق فیصلہ ہوا ہے یا نہیں، اسی طرح خود اس کی عدالت میں بھی پیش کرنے کا مقصد یہی ہوتا ہے کہ کوئی قانونی سقم تو مقدمہ میں نہیں رہ گیا اور ان تمام امور کا مقصد اس بات کا اطمینان پیدا کرنا ہے کہ واقعی عدل و انصاف ہوا ہے۔

اسلامی عدالت میں بھی یہ بات ممکن ہے خود اسی حاکم کی عدالت یا اس سے اونچی عدالت میں درخواست دی جائے کہ مقدمہ کے دیگر امور میں یا خود فیصلہ کرنے میں کوئی چیز بھول چوک یا جان بوجھ کر رہ گئی ہو یا مقدمہ میں اور کوئی سقم ہو تو اسکی اصلاح کر دی جائے۔ پہلے دور میں قاضی مجتہد ہوتے تھے اور ان سب لوگوں کو ایک نظام کے تحت مربوط نہیں کیا گیا تھا، اور اب تو سب کو ایک نظام کے تحت مربوط رکھا جاتا ہے، اور اسلامی نظام بھی ایسا بنایا جاسکتا ہے بلکہ بنانا چاہئے۔ قاضی امیر کا یا صدر جمہوریہ یا پارلیمنٹ جس کو بھی کہا جاوے اس کا وکیل ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر اس کا دائرہ کار محدود و مخصوص کر دیا جاتا ہے تو اسی دائرہ میں اسکا حکم نافذ ہوتا ہے و لوقیدہ السلطان بصحیح مذہبہ تقید بلا خلاف لکونہ معزولاً عنہ ای عن غیر ما قید بہ اسلئے مربوط نظام بنا کر ایسا کیا جانا چاہئے اور کس طرح کے مقدمہ کو قطعی طور سے رد کر دیا جائے گا۔ اسکو ما قبل میں بیان کیا گیا ہے کہ قرآن، حدیث مشہورہ یا اجماع کے خلاف ہے تو قطعی طور سے رد کرے۔ اور مختلف فیہ اور مجتہد فیہ مسئلہ اور اس کا مختلف فیہ و مجتہد فیہ ہونا بھی متفق علیہ ہو تو اس فیصلہ کو باقی رکھے، اگر کسی کے یہاں مجتہد فیہ ہے اور کسی کے یہاں نہیں ہے تو تناقض سے بچنے کے لئے امیر کو ایک جہت متعین کر دینا چاہئے، عند الاحاف بہت سے لوگوں کا قول ہے کہ جب ائمہ کا اس میں اختلاف ہو گیا اور وہ مسلم امام ہیں تو لازمی طور سے مسئلہ مختلف فیہ و مجتہد فیہ ہو گیا خواہ مجتہد فیہ نفس قضا یعنی طریقہ قضا ہو یا نفس حکم ہو اور اسی کو برقرار رکھے گا۔ فقہ کی کتابوں میں خاص طور سے معین الحکام میں اس سلسلہ میں زیادہ تفصیل ہے۔

سألت القاسم عن رجل لثلاث مساکن فإوھى بثلاث کل مسکن عنھا قال یجمع ذلک کلمۃ فی مسکن واحدین کمرہ ہے کسی نے

برکرو سے ایک ایک تہائی کی کسی کو وصیت کی تو اس کا تقاضہ تھا کہ ہر ایک کمرہ سے اسکو تہائی ملے مگر اس تقسیم میں ورثہ کو ضرر ہوگا اور خود موصلیٰ لہ کو بھی، اس لئے فیصلہ ایسا ہوگا کہ ورثہ کو ضرر نہ ہو اور نہ موصلیٰ لہ کو، لہذا تینوں حصص ایک کمرہ میں کر دیا جائے گا اور وصیت میں بظاہر ورثہ کو ضرر تھا اسلئے اسکو رد کر دیا جائیگا اس مقصد کیلئے قاسم نے حضرت عائشہؓ کی حدیث مرفوعہ نقل کر دیا۔

والبیوت فی عیلة واحدة أو محال متعددة تقسم قیمة واحدة لان التفاوت بینہما یسیرة المنازل المتلازمة کالبیوت والمتباينة کالدور (ہدایہ)

بیان خیر الشہود

زید بن خالد جہنی کی حدیث | اَلَا اٰخِبْرُكُمْ بِخَيْرِ الشَّهْدَاءِ الَّذِي يَأْتِي بِشَهَادَتِهِ قَبْلَ اَنْ يَسْأَلَ

اس کے خلاف ایک دوسری حدیث عمران بن حصین کی متفق علیہ ہے ثم ان من بعدہم قومًا یشہدون ولا یشہدون ویخونون ولا یؤتمنون وفی روایت مسلم ثم یخلف قوم یشہدون قبل ان یشہدوا۔

بظاہر ایک دوسرے کے معارض ہیں۔ پہلی حدیث میں ایسے لوگوں کی تعریف ہے، دوسرے میں ایسے لوگوں کی مذمت ہے۔ (۱) اس کا ایک جواب امام مالکؒ و امام محمدؒ نے دیا ہے کہ کسی شخص کے پاس معاملہ سے متعلق شہادت ہے مگر صاحب معاملہ کو اس کا علم نہیں ہے جس کی وجہ سے اس کو اپنا حق ثابت کرنے میں پریشان ہے تو اس شخص کو آگے بڑھکر ایصالِ حق اور اسکو ظلم سے بچانے کے لئے شہادت دینے کی بات اس حدیث میں ہے اور اس کی تعریف ہے، امام محمدؒ

موطا امام محمدؒ میں عنوان قائم کرتے ہیں باب الرجل یكون عندہ الشہادة اور یہ حدیث ذکر کر کے فرماتے ہیں قال محمد وبہذا انأخذ من کانت عندہ شہادة لانسان لا یعلم ذلک الانسان بہا فلیخبرہ بشہادۃ وان لم یسألہا۔ یہی جواب امام مالکؒ نے اور ان کے استنباطی نے دیا

ومنهم من قال ان المراد بحديث زيد من عند شهادة لانسان
بحق لا يعلم بها صاحبها فيأتي اليه فيخبر بها او يموت صاحبها
العالم بها قال الحافظ هذا احسن الاجوبة وبها اجاب يحيى بن
سعيد شيخ مالك ومالك وغيرهما - اور عمران کی حدیث کو ایسے شاہد پر محمول
کیا ہے جو واقعہ کا مشاہدہ نہیں کئے ہوئے ہے اور تحمل شہادت کے لئے اسکو نہیں
بلا یا گیا تھا، اب سنی سنائی بات پر شہادت دینے کیلئے چلا آ رہا ہے یہ ناجائز ہے اسلئے
کہ ادارہ شہادت کے لئے مشاہدہ ضروری ہے قال الطحاوی فقد ذم النبي صلى الله
عليه وسلم في هذا الحديث الذي لا يستشهد في بدأ الامر فيكون في
شهادة عند الحاكم شاهد بما لم يشهد عليه ولا يعلمه - اور ترمذی نے
بعض اہل علم سے نقل کیا ہے کہ حدیث عمران شاہد زور پر محمول ہے اور قرینہ یہ ہے
کہ فرمایا گیا یفشو الکذب حتی یشهد الرجل ولا یشہد اور زید بن خالد کی
حدیث میں اسے شاہد بنا یا گیا تھا پھر شہادت دے رہا ہے اور اس سے اباہر و انکار
نہیں کرتا ہے مطالبہ کے بعد ادارہ شہادت کے لئے لیت و لعل نہ کرنے کو کنایہ قبل
ان یسألہا سے تعبیر کیا ہے۔ جیسے الجواو یعطی قبل السؤال ای یعطی سریعًا
من غیر توقف، اصل میں تحمل شہادت اور ادارہ شہادت فرض ہے۔ لایأب
الشهداء اذا ما دعوا، اور لاتکتبوا الشہادة ومن یکتھا فانما انشم
قلبا، اگر تحمل شہادت کیلئے بلا یا جائے اور وہاں پر دوسرے لوگ بھی موجود ہیں
اور یہ کام کر سکتے ہیں اور اسکو تحمل شہادت سے ضرر نہیں ہے تو خلاف اولیٰ اور مکروہ
تتزیہی ہے اور اگر کوئی وہاں نہ ہو تو تحمل شہادت فرض ہوگا اور بعد تحمل شہادت
کے مدعی کی طلب کے بعد ادارے شہادت فرض ہے لایأب الشهداء اذا ما دعوا
اسی طرح مدعی کو علم نہ ہو اور حق کے فوت ہونیکا اندیشہ ہو تو اس وقت آگے بڑھکر
شہادت دینا فرض ہے، اسلئے کہ مطالبہ کے بعد شہادت کا فرض ہونا اس کی بھی
علت فوت حق ہے، وہ یہاں پر بھی موجود ہے اور دوسرے گواہ کی موجودگی
یا مدعی کے علم کے بعد بلا طلب پسندیدہ نہیں ہے اور بعض علماء قبل ان یسألہا
کے ظاہر سے استدلال کرتے ہوئے بہتر قرار دیتے ہیں۔

(۲) تعارض کا دوسرا جواب یہ ہے کہ زید کی حدیث حقوق اللہ سے متعلق بہت طویل حدود سے متعلق نہ ہو، اور حدیث عمران حقوق العباد سے متعلق ہے۔

(۳) بعض لوگوں نے تعارض کی وجہ سے حدیث زید کو ترجیح دیا اس لیے کہ اس حدیث کے راوی مدنی ہیں اور حدیث عمران کے راوی عراقی ہیں، بعض لوگوں نے اس کے خلاف حدیث عمران کو ترجیح دیا ہے کہ وہ متفق علیہ ہے اور دوسری حدیث سے اس کی تائید ہوتی ہے اور حدیث زید صرف مسلم میں ہے۔ مگر یہ جواب صحیح نہیں ہے۔ جب جمع و تطبیق ممکن ہے تو ترجیح غلط ہے خاص طور پر جب دونوں کی سند صحیح ہے۔

باب اختلاف المجتہدین

حدیث ابو ہریرہ رضی دو عورتوں کے ساتھ ان کا بچہ بھی تھا، بھیڑ یا آ کر ایک کے بچے کو لے گیا، دونوں عورتوں میں جھگڑا ہوا، ایک عورت عمر میں بڑی دوسری اس سے چھوٹی، وہ دونوں حضرت داؤد علیہ السلام کی عدالت میں حاضر ہوئیں، حضرت داؤد نے بڑی عمر کی عورت کے حق میں فیصلہ دیا، راستہ میں حضرت سلیمان علیہ السلام سے ملاقات ہوئی، ان دونوں نے قصہ بیان کیا حضرت سلیمان نے کہا کہ چھری لاؤ میں بچہ کو آدھا آدھا کاٹ کر باہم تقسیم کر دیتا ہوں، تو چھوٹی عورت نے کہا: اللہ آپ پر رحم کرے، آپ بچہ کو نہ کاٹیں اسی کا بچہ ہے تو حضرت سلیمان نے چھوٹی کو بچہ دینے کا حکم دیا۔

یہاں پر چند سوال ہے۔ (۱) جب قضا قاضی ہو جائے اور وہ مسئلہ دلائل قطعیہ کے خلاف نہ ہو تو دوسرا قاضی اس کو رد نہیں کر سکتا ہے تو حضرت سلیمان نے یہ فیصلہ کیسے رد کر دیا؟

(۲) حضرت داؤد نے بلا شہادت کے کس بنیاد پر بڑی عورت کو بچہ حوالہ کیا؟

۲۔ کا جواب یہ ہے کہ مدعی و مدعی علیہ کا چھوٹا بڑا ہونا وجہ ترجیح نہیں ہے بلکہ صورت مسئلہ یہ ہے کہ بچہ بڑی کے قبضہ میں ہوگا چھوٹی مدعیہ ہوگی اور بڑی مدعی علیہا، مدعیہ کے ذمہ شہادت پیش کرنا تھا اس نے شہادت نہیں پیش کیا تو حضرت

داؤد نے بچہ اس کے ہاتھ میں رہنے دیا اور اسلامی شریعت میں بھی یہی مسئلہ ہے۔ حضرت سلیمان نے جیسا کہ نسانی کی روایت میں ہے کہ جب حضرت سلیمان نے فرمایا کہ لڑکے کو دو ٹکڑے کر کے آدھا ایک کو آدھا دوسری کو دیدیا جائے فقالت الکبریٰ نعم اقطعوه اور قالت الصغریٰ لا تقطعوه ہو ولدہا تو حضرت سلیمان نے بڑی سے کہا کہ اگر تیرا بیٹا ہوتا تو کاٹنے پر راضی نہ ہوتی لو کان ابنک لمترض ان یقطع اگرچہ آگے روایت میں کچھ نہیں ہے مگر یہ ہوا ہو گا کہ آخر میں بڑی نے اعتراف کر لیا ہو گا کہ بچہ چھوٹی کا ہے۔ ایسی صورت میں سب کے نزدیک سابق فیصلہ رد ہو جائیگا قال ابوہریرۃ واللہ انی ماسمعت بالسکین قط الا یومئذ ما کننا نقول الا المدینۃ۔

ایک ہی مسٹی کے لئے لفظ سکین بھی ہے اور مدیہ بھی ہے۔ قریش کی زبان نسبت دوسرے قبائل کے زیادہ فصیح تھی۔ اس لئے کہ ان لوگوں نے تمام قبائل کی زبان سے اچھے اچھے الفاظ کا انتخاب کر لیا تھا اور قرآن نے آکر اور بھی اس انتخاب کا معیار اونچا کر دیا، قرآن عربی مبین ہے یعنی مکالی زبان ہے جیسے اردو میں اردو معلیٰ۔

باب استحباب صلاح الحاکم بین الخصمین

ابو ہریرہ کی حدیث | اشتری رجل من رجل عقاراً لہ فوجد الرجل الذی اشتری العقار فی عقارہ الخ

اشتری اکثر نسخوں میں شری ہے اور اکثر علماء نے اسی کو اصح کہا ہے شری بمعنی باع۔

عقار کے معنی اصل کے ہیں مراد زمین۔ زمین میں گھڑا ملا جس میں سونا تھا، مشتری باع کے پاس لایا کہ اسکو لے لو میں نے زمین خریدی تھی سونا نہیں خریدا تھا باع نے کہا کہ جب میں نے زمین بچی تو اندر کی چیز بھی بچی یا اسلئے میں نہیں لیتا عدالت میں مقدمہ آیا حاکم نے صورت حال دیکھا اور کہا کہ تم دونوں کے لڑکا لڑکی ہیں تم دونوں اپنے لڑکی لڑکے کا ایک دوسرے سے نکاح کر دو اور یہ سونا اسی میں خرچ

کردو، اس طرح قاضی نے صلح کرادی۔ **وَالصَّلْحُ خَيْرٌ** کا مقدمہ واضح اور صاف ہو جس سے ایک کا حق دوسرے پر ثابت ہوتا ہو یا مقدمہ میں اشتباہ ہو، دونوں صورتوں میں اگر صلح کی امید ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور جمہور کا قول یہی ہے کہ صلح بہتر ہے، انکو صلح کا مشورہ دے یا خود صلح کرادے، البتہ بعض مالکیہ کہتے ہیں کہ جب مقدمہ مشتبہ ہو تو صلح کرائے، اور اگر فریقین میں سے کسی کی دلیل بالکل واضح ہو تو صلح کا مشورہ نہ دے بلکہ فیصلہ کرے، مگر جمہور کہتے ہیں کہ آپؐ نے کعب بن مالک سے صلح کو کہا حالانکہ وہاں پر مقدمہ بالکل واضح تھا، فیصلہ باہم بفضن نفرت پیدا کرتا ہے جہاں تک ہو سکے اس کو ختم کرنا چاہئے۔

اسی طرح حضرت زبیر اور انصاری کا پانی کے بارے میں جھگڑا، آپؐ پہلے صلح کے طور پر فرمایا پھر فیصلہ کیا۔

حضرت عمرؓ کا قول: **ردوا للخصوم حتى يصطلحوا فان فصل القضاء يورث الضغائن**۔ قرآن میں بکریوں کے کھیت چرنے کا قصہ بیان کیا گیا ہے اس میں حضرت سلیمان نے صلح کرادی۔

مذکورہ مسئلہ کا ہماری شریعت میں حکم | اگر سونے میں علامت کفر ہو تو وہ رکاز ہے۔ اور

رکاز میں خمس ہے اور بقیہ پانے والے کا ہوگا۔ اگر اسلامی علامت موجود ہے تو لفظ کے احکام جاری ہوں گے،

کتاب اللقطۃ

مشہور لغت لقطہ بفتح القاف ہے، دوسری لغت بسکون القاف ہے۔ قیاس کا تقاضہ تو سکون کے ساتھ ہے مفعول کے معنی میں اور فتح کے ساتھ اسم فاعل کے معنی میں۔ لیکن اہل عرب سے مسموع فتح کے ساتھ ہے۔ اسم للمال الملتقط، یا۔ مال یوجد لایعرف مالکہ ولیس بمباح کمال احرابی۔

جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم | **زيد بن خالد جهني کی چید**
سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اللقطۃ

لِقْمَةُ الْمَنَعَمِ | كَا حَكْمِ | امام احمدؒ کا مذہب ہے کہ نہ اٹھانا افضل ہے اور امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ و مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ اگر اٹھانے

والے کو اپنے اوپر اطمینان ہے کہ اعلان کرے گا تو افضل ہے، اور اگر اسکو اندیشہ ہے کہ میں نہ اٹھاؤں تو ضائع ہو جائے گا۔ تو خلاصہ وغیرہ میں ہے کہ واجب ہے اور یہی امام شافعیؒ کا مذہب ہے، اور بدائع وغیرہ میں ہے کہ واجب نہیں ہے اور اپنی ملکیت بنانے کے لئے اٹھانا مثل غضب حرام ہے اور اگر اعلان کی نیت سے اٹھالیا پھر اس کے بعد اسی جگہ رکھ دیا تو لم یضمن فی ظاہر الروایۃ اور اگر ملک بنانے کی نیت سے اٹھایا تھا تو جب تک مالک کو نہ دیدے ضامن رہے گا۔

اٹھانے کے بعد شاہد بنانا | عیاض بن حمار کی حدیث
رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ

من وجد لقطۃ فلیشہد - اور شاہد بنانے کے لئے اتنا کافی ہے کہ وہ کہے: کسی کو گم شدہ چیز تلاش کرتے ہوئے سنو یاد کیجھو تو میرے پاس بھیج دو۔ شاہد بنانے کا فائدہ یہ ہوگا کہ اگر مالک اور ملقط کے مابین اختلاف ہو جائے، مالک کہے کہ تم نے دینے کیلئے نہیں اٹھایا تھا بلکہ اپنے لئے اٹھایا تھا اور ملقط کہتا ہے کہ میں نے اعلان کیلئے اٹھایا تھا، اگر شاہد بنا رکھا ہے تو بالاتفاق علماء کے ضائع ہونے کی صورت میں ضمان واجب نہ ہوگا، اگر شاہد نہیں بنا رکھا ہے تو ایسی صورت میں امام صاحب کے یہاں ضامن ہوگا، اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں ملقط کے قول کا اعتبار ہوگا یضمن عند ابی حنیفۃ و محمد و قال ابو یوسف لا یضمن والقول قولہ۔ اور یہی مذہب امام احمدؒ، شافعیؒ، مالک کا ہے۔ وہ حضرات کہتے ہیں کہ اگر شاہد بنانا ضروری تھا تو زید بن خالد وغیرہ کی روایت میں ذکر ہوتا۔ اس موقع پر تو لقمہ کا حکم پوچھا گیا تھا، آپ نے موقع بیان میں صرف اعلان کرنے کا حکم دیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم بطور استجاب ہے تاکہ خود کو محفوظ رکھے کہ کہیں اپنی نیت خراب ہو جائے، اس لئے اس کا قول معتبر ہوگا اعرف وکاءہا و عفاصہا ثم عرفہا سنۃ بعض روایات میں عرفہا سنۃ فان لم تعترف فاعرف عفاصہا وکاءہا ہے۔

لقطہ عام ہے، ضالہ خاص ہے ذی روح کے ساتھ، اور لقیط و ضال انسان کے ساتھ۔ بعض لوگوں نے کہا کہ الضال ہو الا انسان، والفضالہ ہو احيوان الضال من ذکر وانثی تشمل الانسان الضال و غیره من احيوان و يقال بغير احيوان ضالغ و لقطه۔ حدیث میں لقطہ ضالہ کے مقابل میں آیا ہے اس لئے خاص ہو گیا۔ پہلی روایت میں عفاص و وکار کی معرفت کا حکم اعلان سے پہلے ہے اور دوسری روایت میں اعلان کے بعد ثم اعرف و کاتبہا و عفاصہا ہے جس کی وجہ سے امام نووی فرماتے ہیں کہ دو مرتبہ علامت کی معرفت کا حکم ہے اٹھلتے وقت بھی تاکہ جب کوئی آئے تو اس کے صادق، کاذب ہونیکو جان سکے اور سال بھر اعلان کے بعد اب رکھنا ہے یا صدقہ کرنا یا استعمال کرنا ہے تو پھر علامت کی معرفت کی تجدید کرے تاکہ اچھی طرح یاد رہے اسی لئے بعض لوگوں نے کہا کہ اس پر لکھدے تو بہتر ہے۔ مگر حافظ بن حجر نے کہا کہ روایت ایک ہی ہے، یہ جمع تو اس وقت مناسب تھا جب روایت دو ہوتی اس لئے کہ جب مخرج متعدد ہوتے ہیں تو قصہ متعدد ہوتا ہے، مگر جب مخرج ایک ہے تو قصہ بھی ایک ہے اس لئے تاویل کرتے ہوئے کہا جائے کہ ثم کالفظ بمعنی واؤ ہے۔

عفاص۔ وہ جھولا یا کپڑا یا کاغذ جس میں روپیہ ہے۔ عفاص کے ایک معنی وہ چمڑا جو شیشی کے منہ پر ہوتا ہے اور جو اندر ہوتا ہے (ڈاٹ) اسکو صام کہتے ہیں۔ عفاص جب وکار کے ساتھ بولا جائے تو و عار سے جھولا وغیرہ مراد ہوتا ہے، اور عفاص کو جب و عار کے ساتھ بولا جائے تو مراد وہ کپڑا ہے جو شیشی کے منہ پر باندھا جاتا ہے، اس سے اشارہ ہوا کہ اس کی جنس و تعداد وغیرہ بھی دیکھ لے اور معلوم کر لے۔

عرفہا آسنہ اور ابی بن کعب کی روایت عرفہا عاقاً و احداً ہے اور ایک روایت میں تین سال ہے، مگر تین سال والی روایت کے بارے میں شعبہ کہتے ہیں دس سال بعد میرے استاذ سلمہ بن کہیل کہنے لگے لا ادری بثلاثة احوالی او حول واحد اس لئے شک کا اعتبار نہ ہوگا قال ابن الجوزی والذی یظہر لی ان سلمة اخطأ فیہا ثم ثبت واستمر علی عام واحد ولا یؤخذ الا بما لا یشک فیہ۔

لقطہ کا اعلان ایک سال ہے یہی مذہب امام مالک، شافعی اور احمد کا ہے اور

امام صاحب سے ظاہر روایت یہی ہے۔ اسلئے کہ بیشتر روایات میں ایک سال کے اعلان کا حکم ہے۔ دوسری روایت امام صاحب کی یہ ہے کہ دس درہم سے کم کا لفظ ہے تو جتنے دن مناسب ہو اعلان کرے اور اگر دس درہم یا اس سے زیادہ کا ہے تو ایک سال اعلان کرے، اور امام نووی نے بھی فرمایا کہ اما الشيء الحقیق فوجب تعریفه زمنایظن ان فاقدہ لا یطلبہ فی العادۃ اکثر من ذلك الزمان۔ امام محمدؒ مؤطا میں فرماتے ہیں من التقط لقطۃ تساوی عشرة دراهم فصاعدًا عرفها حولًا وان كان قيمتها اقل من عشرة دراهم عرفها على قدر ما يرى ايامًا اور حنفیہ کی تیسری روایت جو مبسوط میں سرخسی نے اختیار کیا ہے اور صاحب ہدایہ جس کو صحیح کہتے ہیں قیل والصحیح ان شیئاً من هذه المقادیر لیس بلازم ویفوض الی رائی الملقط یعرفها الی ان یغلب علی ظنہ ان صاحبها لا یطلبها کما بعد ذلك۔ یعنی لقطہ کی مقدار کم ہو یا زیادہ مبتلیٰ یہ کی رائے پر ہے۔ یعنی بن مرہ کی روایت من التقط لقطۃ یسیرۃ ثوبًا او شہمۃ وفي لفظ درہمًا او حبلاً او شہمًا ذلك فلیعرفہ ثلثۃ ايام، ومن التقط اکثر من ذلك فلیعرفہ ستۃ ايام۔ اس میں راوی عمر بن عبداللہ ضعیف ہیں، ابن رسلان نے کہا کہ رجال اسنادہ ثقات۔ اس لئے معمولی شئی کیلئے سال بھر تک اعلان کو ضروری قرار دیا جائے تو لوگوں کو حرج ہوگا اور لوگ اٹھانا چھوڑ دیں گے جس سے شئی ضائع ہو جائیگی۔

اعلان کی جگہ | جہاں لقطہ کو پایا ہے اور لوگوں کے مجمع میں، بازار، مسجد کے دروازہ وغیرہ پر۔

کس طرح کے لقطہ کا اعلان ضروری نہیں ہے | جس کے بارے میں عادت یہ

بات معلوم ہے کہ مالک اس کو تلاش نہیں کرے گا۔ صاحب ہدایہ نے کہا کہ ان کان شیئاً یعلم ان صاحبها لا یطلبها کالنواۃ وقشور الرمان یكون القاءہ اباحۃ حتی جاز الانتفاع بہ من غیر تعریف۔ اور شرح سیر کبیر میں ہے لو وجد مثل السوط والحبل فهو بمنزلة اللقطۃ اور ابوداؤد میں حضرت جابرؓ سے مروی ہے رخص لنا رسول الله صلی الله علیہ وسلم فی العصا

والحبل والسوط وأشباہہ یلتقط الرجل وینتفع بہ۔ مگر ابو داؤد نے کہا کہ مغیرہ بن سلمہ کے شاگردوں میں محمد بن شعیب نے مرفوعاً نقل کیا ہے اور نعمان و شبابہ نے نقل کیا تو حضرت جابرؓ کا قول نقل کیا ہے۔ ما قبل کی احادیث کے عموم کا تقاضہ یہی ہے کہ ہر طرح کے لفظ کا اعلان ہو مگر عرف و رواج کی بنیاد پر کہ مالک نے چھوڑ دیا ہے اس کا طالب نہیں ہے، اس کو مستثنیٰ کیا ہے، خود نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے راستہ میں کھجور کا دانہ پایا آپ نے فرمایا کہ اگر صدقہ کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں کھا لیتا۔ اس سلسلے میں ابو داؤد میں حضرت علیؓ کی ایک حدیث ہے کہ ایک دینار انھوں نے پایا آپ سے سوال کیا تو آپ نے فرمایا ہو رزق اللہ اور مصنف عبدالرزاق میں تین دن اعلان کا حکم دیا، حضرت علیؓ کی حدیث مضطرب ہے، اور اعلان کی حدیث متعدد اور صحیح ہے۔ پھر عند الاحناف ایک قول کے مطابق بتلی یہ یا امام کی رائے پر ہے، اس معمولی مقدار کے لئے آپ کی بھری مجلس میں تذکرہ ہی اعلان کے قائم مقام ہو۔

والافشانك، ثم استنق، كانت ودیعة عندك، فاستنقها ولكن ودیعة عندك، والافهسی لك۔ اور ابی بن کعب کی روایت میں فاستمتع بها والافهسی تسبیل مالك۔

اور ہدایہ میں محض اباحت کا حکم ہے اور لفظ میں مالک کی ملک باقی رہے گی۔ مگر شیخ الاسلام اور صدر الشہید ملتقط کی ملکیت پر فتویٰ دیتے تھے اور حضرت ابو الدرداءؓ نے اپنی بیوی کو اسی کا فتویٰ دیا ہے، امام اوزاعی کا یہی قول ہے اس لئے کھیت سے غلہ کاٹ کے کھلیان میں لایا جائے راستہ میں جو بالیاں گر پڑیں جو لے لے اس کا وہ مالک ہے۔

اس حدیث کے ظاہر سے ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ امیر ہو یا غریب ایک سال اعلان کے بعد اسکو اختیار ہے چاہے بطور ودیعت اپنے پاس رکھے یا اس کے مالک بننے کی نیت کر کے مالکانہ تصرف کرے، اگر مالکانہ تصرف کرنا چاہتا ہے تو ضمان کی نیت کرنی ہوگی کہ اگر مالک آئے گا تو اس کا ضمان دوں گا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے یہاں بطور ودیعت رکھے گا اور مالکانہ تصرف اور مالک بننے کی نیت کرنا غریب ہونے کی

صورت میں تو صحیح ہے بشرطیت ضمان، کہ اگر مالک آئیگا تو ضمان ادا کر دوں گا۔ اور اگر وہ مالدار ہے تو اپنے اوپر نہیں خرچ کر سکتا بلکہ صدقہ کرے گا، یہ صدقہ نافلہ کے حکم میں ہے ہر ایک کو دے سکتا ہے جو بھی غریب ہو ہاشمی ہو یا اس کے ماں باپ ہوں یا اولاد ہوں فاتفق فقہاء الامصار مالک والثوری والاوزاعی والوحنیفة والشافعی و احمد وابوعبید وابونور اذا انقضت کان لہ ان یا کلہا ان کان فقیرا او یتصدق بہا ان کان غنیاً فان جاء صاحبها کان مخیرا بین ان یجیز الصدقہ فی نزل علی ثوابها ویضمنہ (بدایۃ المجتہد) البتہ غنی میں اختلاف ہے قال ابوحنیفہ لیس لہ الا ان یتصدق بہا اس لئے کہ کسی مسلمان کا مال بغیر اسکے اذن کے حلال نہیں ہے لا یحل مال امرئ مسلم الا عن طیب نفس منہ اور لفظ اعلان کے بعد بھی مالک کی ملکیت سے نہیں نکلتا ہے اسی لئے بعد میں اسکو ضمان وصول کرنے کا حق ہوتا ہے، اسی طرح ایک روایت میں ہے جو عیاض بن حمار کی ہے۔ اخرجه ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ والافہو مال اللہ یؤتیہ من یشاء اور خدا کی طرف جس مال کی نسبت کی جاتی ہے تو اسکے حقدار صدقات کے مستحقین ہوتے ہیں۔

غریب ہو تو خود اپنے اوپر صرف کرنا مثل صدقہ کرنے کے ہے، اور مالک کے معلوم نہ ہونے کی صورت میں اگر اصل شی کو مالک کی طرف نہ لوٹایا جاسکے تو اس کا بدل لوٹایا جاتے یہاں پر بدل ثواب ہے۔ حضرت ابن مسعود نے ایک شخص سے ایک غلام سات سو روپیہ میں خریدا پھر اس کا پتہ نہ چل سکا تو ایک سال اعلان کیا، پھر بھی پتہ نہ چلا تو مسکینوں کو جمع کر کے ثمن کو ان کے حوالہ کرتے ہوئے کہا: اللہم عن صاحبها فان ابی ذلک فمنی و علی الثمن۔ اور اس کے بعد فرمایا ہکذا ایفعل بالضوال جس کی بنا پر علماء حنفیہ کہتے ہیں کہ کسی کے ذمہ لوگوں کے دیون ہوں اور دانتین کا علم نہ ہو تو اسکی طرف سے اتنا صدقہ کرے، یعلی بن مرہ کی روایت میں بھی والا فلیتصدق بہا ہے۔ اسی طرح حضرت علی نے لفظ میں صدقہ کرنیکا حکم دیا والا فتصدق بہا غیر ان صاحبها بالخیار ان شاء ضمنہ وان شاء ترکہا اسی طرح حضرت عمر سے منقول ہے تصدق بہا فان جاء صاحبها فاختار المال غرمت لہ وکان الاجر لک وان اختار الاجر کان الاجر لہ و لک مانویت۔ اسی طرح ابن عباس سے منقول ہے اور

عبداللہ بن عمرو بن العاص سے، اور ابن مسعود کا قول تو پہلے ذکر کیا جا چکا ہے۔ اور ائمہ ثلاثہ نے لفظ والی احادیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے درمیانی راہ اختیار کی کہ ایک سال اعلان کے بعد مالک بنا چاہے تو مالک بن سکتا ہے ضمان کی ادائیگی کی شرط پر، حضرت ابی کو آپ نے استمناح کا حکم دیا حالانکہ وہ مالدار صحابہ میں سے تھے، اور حضرت علیؓ کو آپ نے اجازت دی جنکو صدقہ لینا جائز نہیں ہے۔ اگرچہ احناف جواب دے سکتے ہیں کہ حضرت ابی کو آپ نے اجازت دی بحیثیت امیر کے دی اور ہمارے یہاں بھی اگر قاضی اجازت دے تو جائز ہے، ملقط کے التقاط کی بنا پر از خود جائز نہیں ہے۔ یا حضرت ابیؓ پہلے غریب تھے اسی لئے ابو طلحہ نے اپنا باغ صدقہ کیا تو آپ نے فرمایا اجعلها فی فقرائہ اقداریك تو انھوں نے حضرت ابیؓ کو بھی دیا تھا، بعد میں حضرت ابیؓ مالدار ہو گئے مگر دلیل کے اعتبار سے بظاہر ائمہ ثلاثہ کا قول قوی ہے، البتہ احناف کا قول اس میں احتیاط ہے نیز اگر استمناح کی اجازت عام ہو تو لوگ اعلان میں سستی کریں گے۔

زید بن خالد جہنی کی بیشتر روایات میں فاستنقہا ہے، مگر سلیمان بن ربیع عن یزید کی روایت میں فان لم یجئ صاحبها كانت ودیعتہ عندك ہے، اور یحییٰ بن سعید عن یزید کی روایت میں فاستنقہا ولتكن؛ وودیعتہ عندك دونوں موجود ہے ابن دقیق العید نے ولتكن میں واؤ کو او کے معنی میں لیا ہے کہ چاہے ضمان کی شرط پر خرچ کرے اور چاہے تو ودیعت رکھے، امام نوویؒ نے بھی فرمایا کہ معناه تكون امانة عندك بعد السنة ما لم تملكها فان تلفت بغیر تفریط فلا ضمان علیك اور یہ بھی مطلب ہو سکتا ہے کہ خرچ کرنے کے بعد ضمان ساقط نہیں ہوگا تو وہ تمہارے ذمہ مثل ودیعت کے ہے کہ اس میں تصرف کرنے سے ضمان واجب ہوگا؛ والمداد بكونها وودیعتہ انہ، يجب ردھا فتجوز بذکر الودیعتہ عن وجوب ردبدها بعد الاستنفاق لانها وودیعتہ حقیقۃ تجب ان تبقى عنہا لان الماذون فی استنفاقہ لا تبقى عنہ۔

فان جاء طالبها يومًا من الدهر فادها لیه اور حماد بن سلمہ عن یحییٰ بن سعید و ربیعۃ الرای عن یزید کی روایت میں ہے فان جاء صاحبها فعرف عفاصها وعددها ووكاء فاعطها آتاه والا فهي لك کا اضافہ ہے۔ اور ابو داؤد نے بھی اضافہ والی روایت

نقل کیا ہے، نیز حماد عن سلمہ بن کہیل کی روایت ابی بن کعب والی اس میں بھی اضافہ ہے فان جاء صاحبها فعرفت عددها ووكاءها فادفعها اليه اور مسلم نے بھی سفیان اور زید بن ابی انیسہ اور حماد بن سلمہ کی روایت میں کہا کہ فان جاء احدنا بخبرك بعدد ما وعاءها ووكاءها فاعطها اياها، اسی طرح ابو داؤد نے کہا کہ: قال حماد اليضا عن عبید اللہ بن عمر عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله - پھر ابو داؤد نے زید بن خالد اور ابی بن کعب اور عمرو بن شعيب کی روایت میں حماد کے اس اضافہ کو غیر محفوظ کہا قال ابو داؤد هذه الزيادة التي زادها حماد في حديث سلمة بن كهيل ويحيى بن سعيد وعبيد اللہ ربيعة ليست محفوظة، مگر ابی بن کعب کی حدیث میں تنہا حماد نقل کرنے والے نہیں ہیں بلکہ ان کے ساتھ سفیان اور زید بن ابی انیسہ بھی ہیں اس لئے ابو داؤد کا کلام صحیح نہیں ہے، حافظ ابن حجر نے کہا کہ: قد صحت هذه الزيادة

اگر کوئی آکے اس کے اوصاف بیان کرے تو دینا واجب ہے، یا ضابطہ کے مطابق شہادت ضروری ہے، تو امام مالک و احمد کے یہاں دینا واجب ہے اسی حدیث سے کہ اس میں امر ہے اور امام شافعی و ابو حنیفہ کے یہاں اگر ملقط کو اسکی صداقت کا ظن غالب ہے تو دے سکتا ہے، امر اباحت کیلئے ہے وجوب کیلئے نہیں ہے، وجوب تو ضابطہ کے مطابق شہاد پر ہوگا البينة على المدعى واليمين على من انكر، فقال يا رسول الله فضالة الغنم قال خذها فانما هولك او لا خيك اول لذئب، و في رواية قال لك اول لذئب، ذئب کا لفظ ذکر کر کے ترغیب ہے اٹھانے پر کہ کمزور ہے ہلاکت کا اندیشہ ہے اس لئے کوئی نہ کوئی لے جائیگا اور نہیں تو بھیڑ یا کھا جائے گا۔

للذئب میں لام تملیک کا نہیں ہے بسطرح لک اور لاجیک میں بھی نہیں ہوگا اسی طرح خذ کا لفظ تملیک پر دلالت نہیں کرتا ہے۔

فضالة غنم کا بھی ائمہ ثلاثہ ابو حنیفہ اور شافعی و احمد کے یہاں اعلان ہوگا اگرچہ حدیث میں اعلان کا ذکر نہیں ہے مگر آپ اسکو لقطہ میں ذکر کر چکے تھے اس لئے یہاں پر ذکر کی حاجت نہیں رہی۔ جانور کو کھلانا پلانا پڑتا ہے اس لئے عند الاحناف قاضی کے پاس لے جاتے اور قاضی دو چار روز کھلانے کی اجازت دے اس دوران مالک آجائے تو اس سے خرچ وصول کر کے واپس کر دے، اگر مالک نہیں آتا ہے تو اس کو فروخت کر نیکا

حکم دے اور ثمن کو محفوظ رکھے، اگر نفس ضالہ یا اس کے ثمن کا صدقہ کرتا ہے تو بشرطینۃ الفہما
دیگر لفظوں کی طرح صدقہ کرنا صحیح ہوگا۔

قال یارسول اللہ فضالت الابل :- آپ کا چہرہ النور غصہ سے سرخ ہو گیا پھر فرمایا :
مالک ولہا خداء ما وسقاء ما حتن یلقتی ربہا۔ خدا رہا ہے مراد اس کا پیر اور
سقا سے اس کا پیٹ مراد ہے، یعنی جنگل میں چلنے پھرنے کی قدرت رکھتا ہے، گھاٹ
پر آ کر خود پانی پی سکتا ہے جو کئی کئی دن کیلئے کفایت کرتا ہے اسلئے کھانے پینے کی
تکلیف سے اس کے مرنے کا اندیشہ نہیں ہے، اور بھڑیا وغیرہ اس پر حملہ کر کے ہلاک
کرے تو اس کا بھی اندیشہ نہیں، الغرض ضیاع کا اندیشہ نہیں ہے۔ اس لئے اس کو
پکڑنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ یہی مذہب ائمہ ثلاثہ کا ہے مگر امام ابو حنیفہ نے کہا
کہ اس دور میں صلاح غالب تھا اس لئے چر لینے کا اندیشہ نہ تھا۔ مالک تلاش کرتے
کرتے اس کو پالیتا مگر اب زمانہ ایسا نہیں رہا، اب تو لوگ ہاتھی بھی ہضم کر لیتے ہیں
وفی المبسوط کان اذ ذاک لغلبة الصلاح والامانة وامافی زماننا
فلا یامن من وصول ید خائنتہ الیما ففی اخذ ما احياء ما وحفظها فهو
اولی وبتغیر الزمان یتغیر الحکم۔

موطا امام محمد میں ہے کہ حضرت عمرؓ کے دور تک کوئی ہاتھ نہیں لگاتا تھا۔ حضرت عثمانؓ
نے اپنے زمانہ میں اعلان کرنیکے بعد فروخت کا حکم دیا اور کہا کہ مالک آئے تو اس کو اس
کا ثمن دیا جائے۔

باب لقطۃ الحاج

عبدالرحمن بن عثمان تیمی کی حدیث | نہی عن لقطۃ الحاج۔
اس حدیث میں بلا استثناء منع فرمایا ہے

مگر دوسری حدیث ابو ہریرہ کی اس میں ہے لا تحل لقطتها الا لمنشد۔
منشد معروف ناشد طالب، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعریف و اعلان کی غرض سے اٹھانا
جائز ہے اور یہی حکم دیگر مقامات کے بھی لقطہ کا ہے کہ ملکیت کے لئے اٹھانا جائز نہیں
ہے اس طرح حل و حرم کے لفظ میں کوئی فرق نہ ہوا۔ مگر بعض علماء نے حل و حرم کے

لقمہ میں فرق کیا ہے۔ کہ حل کا لقمہ اس نیت سے کہ اعلان کے بعد پتہ نہیں چلے گا تو اپنی ملکیت بنا لوں گا، جائز اور حرم کا لقمہ اس نیت سے بھی جائز نہیں ہے، صرف اعلان ہی اعلان کرنا ہوگا۔ وروی عن احمد فی روایتہ اخری انہ لا یجوز النقاۃ لقمۃ المحرم للملک انما یجوز حفظها لصاحبها فان التقطها عرفها ابدًا حتی یاتیها صاحبها وهو قول عبد الرحمن بن مہدی وابو عبیدہ وعن الشافعی کالمذہبین۔ اکثر موالک وشوائع اور احناف وحنابلہ کے یہاں اس طرح کا کوئی فرق نہیں ہے اسلئے کہ امانت ہے اور حل و حرم سے کوئی فرق نہیں پڑتا ہے والتخصیص اذا وافق الغالب لم یکن للمفهوم (فتح الباری) رہا آپ کا تخصیص فرمانا اس کی ایک حکمت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حاجی بقدر ضرورت سامان لے کر آتا ہے اسلئے فوراً اس کی تلاش شروع کرے گا، اس لئے جہاں گرا ہے وہیں رہنے دے جیسا کہ ابو داؤد میں ابن وہب سے نقل کیا ہے یتذکرہا حتی یجدہا صاحبها اور الا لمنشد کی اسلئے بھی تخصیص ہے کہ حج میں دنیا بھر کے لوگ آتے ہیں اب اس کا مالک کہاں مل سکتا ہے یہ سوچ کر اعلان میں کوتاہی کرے۔ امام طحاوی نے نہی عن لقمۃ الحاج کا مطلب ابن وہب کے مطابق بیان کیا ہے کہ ان الحج یمجم اهل البلد ان المتفرقة فاحذ اللقمۃ عسوی لا یلق صاحبہ وهو الغالب فیبقی فی ضمانہ حتی یلقى رباً بخلاف اللقمۃ التي یرجولقاء صاحبها فیدفعها صاحبها ویخلص من تبعثها اور الا لمنشد کا مفہوم یہ بیان کیا ہے کہ جب کوئی کہے کہ کسی نے ایسی ایسی چیز دیکھی ہے اسکو جسنے والا وہاں پر ہو تو اٹھائے الذی یرى لقمته لا یأخذ الا ان یسمع رجلاً یقول من وجد کذا وکذا ما یوافق ما رأاه فیرفعها ثم یقول اھو ہذا اور منشد بمعنی طالب مراد لیا ہے، منشد بمعنی طالب یہ ترجمہ ابو عبیدہ نے نقل کیا ہے قیل المراد بالمنشد الطالب رواہ ابو عبیدہ (فتح الباری)

حکم النقاۃ اللقمۃ

حدیث زید بن خالد :- من أخی ضالۃ فهو ضال ما لم یعرفها

ابوداؤد کی روایت جریر سے اس میں بلا استثناء لایادی ضالۃ الاضال ہے اسکو اس حدیث سے مقید کیا جائے۔ اور بعض روایات میں ضالۃ المسحوق النار ہے، اس کا بھی یہی مفہوم ہے۔ ضالہ سے مراد حیوان ضائع، ضال سے مراد گمراہ المفارق للہواب۔

امام طحاوی نے کہا کہ ذی روح وغیر ذی روح سب پر ضالہ کا اطلاق جائز ہے۔ حضرت عائشہؓ کا ہار گم ہوا تو آپ نے فرمایا ان امکم ضلت قلا دتھا فابتغوا قافل ان الفقد لمالہ روح ولمالیس لہ روح قد یطلق علیہ انہ ضال۔ بالاتفاق علماء کے اگر اپنی ملکیت بنانے کی نیت سے لفظ کو اٹھائے تو یہ غضب کے حکم میں ہے، جائز نہیں ہے۔

تحریم حلب الماشیة بغیر اذن مالکھا

المشیۃ بنتا، میم اور رار کے فتح کے ساتھ، میم کے فتح اور رار کے ضمہ کے ساتھ۔ غزفہ، کوٹھڑی۔ فینتقل۔ فینتل۔ انتل۔ النثل، النثر و واحدۃ بسوۃ۔ اس روایت میں بلا اجازت مالک کی بکری کا دودھ نکالنے سے منع فرمایا ہے۔ اور تھن میں دودھ کو، مکان میں محفوظ غلہ سے تشبیہ دیا ہے۔

اور آیت قرآنی لا تا کلو اموالکم بینکم بالباطل میں بلا اجازت مالک استعمال اکل بالباطل ہے۔ مگر اسکے خلاف سمرہ کی روایت اخرجہ ابوداؤد کہ وہاں پر کوئی نہ ہو تو تین بار آواز دو، اگر جواب دے تو اجازت لو ورنہ پی لو مگر نکال کر کے نہ لے جاؤ۔ اور ابن عمر کی حدیث اخرجہ الترمذی وقال غریب کہ اگر باغ جاؤ تو کھا لو مگر چھپا کر نہ لاؤ۔ رافع کی روایت اخرجہ الترمذی و ابوداؤد میں ایک لڑکا باغ میں ڈھیلے مار کر پھیل گرا تا تھا آپ نے سر پر ہاتھ پھیرا اور دعای اللہم اشبع بطنہ اور فرمایا جو پھیل گرا ہے اسکو کھا لو، مار کر مت گراؤ۔

پھر نبی کریم علیہ السلام اور حضرت ابو بکرؓ نے ہجرت کے موقع پر بکری کا دودھ دیا۔ ان سب کا جواب یہ ہے کہ اذن کی دو قسم ہے۔ (۱) اذن صریح۔ (۲) اذن عرفی

وہاں پر اس طرح کی چیزوں کو کھانے اور پینے کا رواج تھا یا مالک کی طرف سے اجازت ہے
اذن جیسا بھی ہو کافی ہے۔

بَابُ الضِّيَافَةِ

ضيافت جمہور علماء کے یہاں سنت ہے اور امام احمدؒ کے یہاں واجب ہے، ایک روایت کے
مطابق دیہات میں واجب اور شہر میں سنت ہے۔
جمہور علماء نے مکارم اخلاق پر محمول کیا ہے، بعض لوگوں نے اس کو اضطراری حالت
پر محمول کیا ہے۔

جائزۃ یوم ولیلۃ - جائزہ کا ایک معنی پہلے دن تکلف کے ساتھ کھانا، بعض لوگوں نے
کہا رخصت کرتے ہوئے ایک دن کا زاد سفر دینا۔
مہان کو تین دن سے زیادہ مقیم رہنا جبکہ میزبان کو ناگوار ہو جائز نہیں ہے۔

عقبہ بن عامرؓ کی حدیث فخذوا منہم حق الضیف سے وجوب معلوم ہوتا ہے کہ اپنا حق
بلا اسکی اجازت کے لینے کا حکم ہے۔ یہ دلیل ہے امام احمدؒ کی مگر جمہور نے اس کے مختلف
جواب دیئے ہیں۔ حق ضیف سے مراد ان تاخذوا من اعدائکم بالسننکم کہ اس کی
یہ برائی بیان کرنا جائز ہے (۲) ابتداء اسلام میں مواساة واجب تھی اب منسوخ ہے (۳) مضطرب
کھیلنے یہ حکم ہے (۴) آپ کے عمال و مصدقین کیلئے یہ حکم ہے کہ وہ لوگ انھیں کا کام کرتے
ہیں لہذا انفقہ بھی ان کے ذمہ ہے اس لئے لینے کا آپ نے حکم دیا ہے۔ اور قرینہ انک تبعث
ہے۔ یہ اس وقت ہے جب بیت المال کا نظم نہ ہو۔ بیت المال کا نظم ہو تو پھر حکومت کو اس کا
نظم کرنا ہے بخران کے لوگوں پر آپ نے جزیہ کے ساتھ آنے والوں کی ضیافت کی شرط لگائی
تھی اس لئے ممکن ہے کہ وہ لوگ مراد ہوں۔

بَابُ اسْتِحْبَابِ الْمَوَاسَاةِ بِفِضُولِ الْمَاءِ

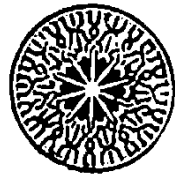
حدیث ابو سعیدؓ | فَجَعَلَ يَصُوفُ بَصَوًا يَمِينًا وَشِمَالًا -
اپنی حالت کو دکھلانے لگا تاکہ اس کی حالت کو دیکھ کر لوگ

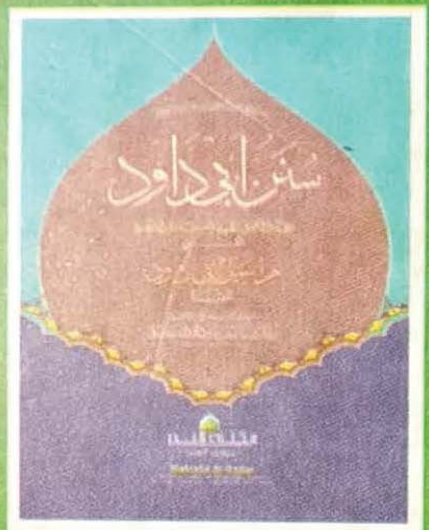
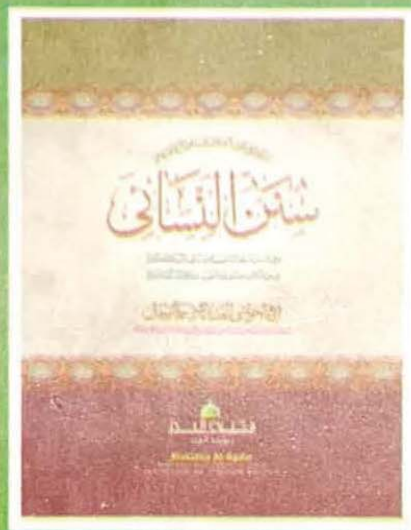
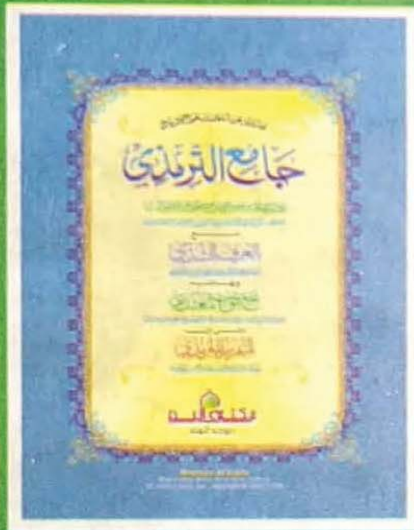
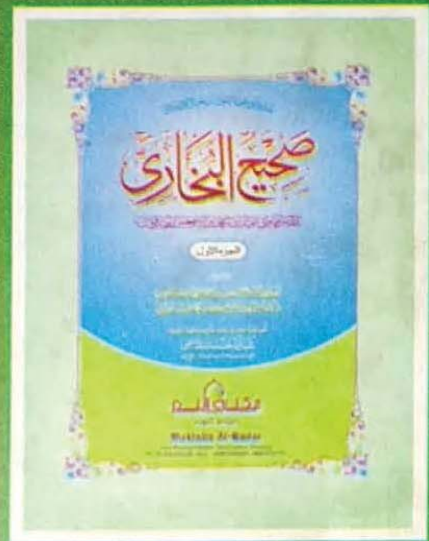
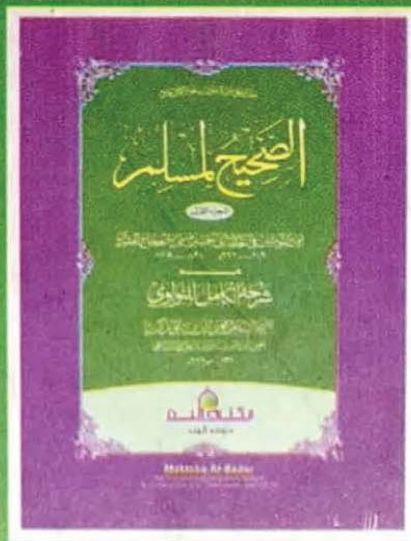
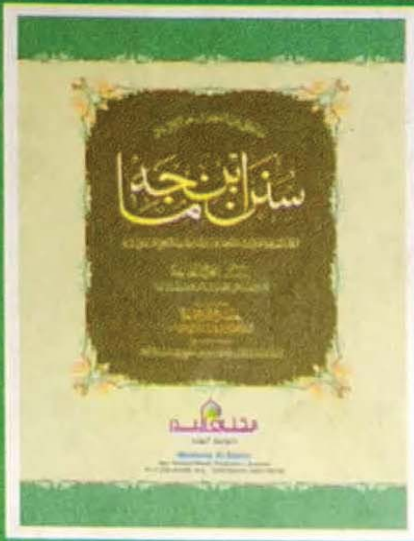
امداد کریں۔ نوویؒ کہتے ہیں انہاں یکتفی فی حاجة المحتاج بتعرضہ للعطاء و تعريضہ من غیر سؤال، آپ نے چندہ کی اپیل کی۔ آدمی کے پاس ضرورت سے زائد چیز ہو اور کوئی حاجت مند اور قابل رحم حالت میں ہو تو اس کی مدد کرنا ضروری ہے۔

راستہ میں زادراہ کم ہونے کی وجہ سے آپ نے سب کے زادراہ کو یکجا کرنے کا حکم دیا۔ تاکہ سب آپس میں برابر تقسیم کریں

حدیث سلمہ بن اکوع

یہ بھی مواساۃ کی ایک قسم ہے کہ ہر ایک اپنے حصہ کو دوسرے کے لئے مباح کر دے آپ سے بکثیر طعام و بکثیر مار کا معجزہ متعدد مرتبہ ثابت ہے۔ جو الگ الگ اجباراً حاد ہیں مگر مجموعہ کے اعتبار سے اور قدر مشترک کے اعتبار سے متواتر ہیں۔





Maktaba Al-Badar

Near Rasheed Masjid, Darul uloom, Deoband

Ph: 01336-225588 Mob. : 09897860399, 09897700799