قانونِ اسلامی ۔ اختصاصی مطالعہ ۲۴

اصولِ فقہ

قواعد کلیہ

(حصہ دوم)

شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

قانونِ اسلامی - اختصاصی مطالعہ

اصولِ فقہ---۲۴

قواعد کلیّہ - ۲

قواعد کلّیہ

(حصہ دوم)

ڈاکٹر محمود احمد غازی

شریعہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

قانون اسلامی۔ اختصاصی مطالعہ

اصول فقہ۔۔۔۔۲۴

قواعد کلیہ۔۲

عنوان	:	قواعد کلیہ (حصہ دوم)
مؤلف	:	ڈاکٹر محمود احمد غازی
نظر ثانی	:	ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی
ادارت	:	ڈاکٹر عرفان خالد ڈھلوں
حتمی تصحیح	:	ڈاکٹر شہزاد اقبال شام
نگران منشورات	:	ڈاکٹر اکرام الحق یٰسین
نگران مطالعہ اسلامی قانون کورس	:	ڈاکٹر شہزاد اقبال شام
ناشر	:	شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد
مطبع	:	ادارہ تحقیقات اسلامی
سال طباعت	:	اول: جنوری ۲۰۰۵ء — دوم: جون ۲۰۰۵ء — سوم: دسمبر ۲۰۱۱ء
تعداد	:	۱۰۰۰ — ۲۵۰۰ — ۱۰۰۰

ISBN 969-8263-34-9

فہرست

۱۔ پیش لفظ	۵
۲۔ تعارف	۷
۳۔ اصولی قواعد	۹
۴۔ قواعد بابت معاملات دیوانی	۳۰
۵۔ قواعد بابت معاملات فوجداری	۴۶
۶۔ قواعد بابت ضابطۂ شہادت	۴۹
۷۔ قواعد بابت عبادات	۵۵
۸۔ کتب برائے مزید مطالعہ	۵۹
۹۔ مصادر و مراجع	۵۹

پیش لفظ

کسی ریاست کا رائج قانون اس میں بسنے والوں کے اساسی نظریات وعقائد کا عکاس ہوتا ہے بصورت دیگر اجنبیت کے باعث نہ تو قانون اس قوم میں قبولیتِ عام کی سند حاصل کرتا ہے اور نہ قوم اس قانون کے احترام اور پاسداری میں گرمجوشی کا مظاہرہ کرتی ہے جس کا نتیجہ معاشرتی اشتات وانتشار اور بےچینی کی صورت میں نکلتا ہے۔ اگر قانون اجنبی اور مسلط کردہ ہو تو اس پر جبر کے تحت عمل ہوتا ہے اور مجبور قومیں آزاد نہیں ہوتیں۔ اجنبی قانون تو وہ قومیں اپناتی ہیں جو خود کسی دستور اور نظم قانون سے تہی دامن ہوتی ہیں۔

مسلم امہ اس لحاظ سے خوش قسمت ہے کہ دستور سازی اور قانون سازی پر اس کا علمی ورثہ بہت گراں قدر ہے۔ گزشتہ ۱۳ صدیوں سے مسلمان اہل علم کی تحریریں قانون اور اصول قانون پر دنیا بھر کی رہنمائی کر رہی ہیں۔ امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ)، امام محمد شیبانیؒ (م ۱۸۹ھ) اور امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) کی کتابیں آج بھی روشنی کا منبع ہیں۔

قرآن وسنّت کے علاوہ امت مسلمہ کے قانونی اور دستوری نظام کے دو اور بھی بنیادی عناصر ہیں جن کے بغیر اسلام کا قانونی نظام نہ تو اپنی صحیح شکل وصورت میں قائم رہتا ہے اور نہ ان سے فکری غذا حاصل کیے بغیر ترقی کی منازل طے کرتا ہے۔ پہلا بنیادی عنصر اسلامی عقائد ہیں جن کی وجہ سے اہل ایمان میں فکری استحکام پیدا ہوتا ہے۔ یہ فکری استحکام ایمان ویقین کی وجہ سے اس قدر مضبوط ہوتا ہے کہ صاحبِ ایمان کو ہر قسم کی فکری بے راہ روی سے محفوظ کر کے حق وصداقت کی جانب گامزن رکھتا ہے۔ دوسرا بنیادی عنصر اخلاق وتزکیہ ہے۔ مکارم اخلاق کی تعلیم اور تزکیہ نفس انسان کے کردار، مزاج اور رویہ کی اصلاح کر کے اسے معاشرہ میں تہذیب وشائستگی کے اعلیٰ مقام پر فائز رکھتے ہیں۔

امت مسلمہ جب تک اپنے فقہی اور قانونی ورثہ سے وابستہ رہی اس وقت تک اس کی ترقی کی رفتار بھی تیز رہی اور عالمی قیادت میں بھی اس کا نمایاں کردار رہا اور دنیا بھر کے انسانوں کی رہنمائی کے لیے بہترین نمونہ بھی پیش کرتی رہی۔

لیکن جب مسلمانوں میں بنیادی عقائد کی تعلیم وتربیت کا نظام کمزور پڑ گیا اور اخلاقی اقدار میں ضعف پیدا ہوا، تو اس کے اثرات مسلمانوں کی سیاسی، اجتماعی اور قانونی زندگی پر بھی مرتب ہوئے۔ پھر استعماری دور میں اسلامی روایات، نظام تعلیم، قانون اور تہذیب وتمدن کو مٹانے کے لیے منظم کوششیں کی گئیں جس کے نتیجے میں برصغیر میں ملک کے اسلامی عدالتی اور تعلیمی نظام کی جگہ استعمار کے اپنے نظام نے لے لی۔ اس صورت حال نے اس پورے خطہ کو بُری طرح متاثر کیا اور بتدریج ہر شعبہ زندگی میں شر وفساد سرایت کرتا چلا گیا جس کے تباہ کن اثرات سے آج ہم دوچار ہیں۔

حضرت عمر فاروقؓ نے برحق فرمایا تھا:

نَحنُ قَومٌ اَعَزَّنَا اللّٰهُ بِالْاِسْلَامِ، وَ اِنِ ابْتَغَيْنَا الْعِزَّةَ بِغَيْرِهِ اَذَلَّنَا اللّٰهُ

ہم وہ قوم ہیں جسے اللہ تعالیٰ نے اسلام کے ذریعہ عزت بخشی اگر ہم نے اس عزت کو اسلام کے علاوہ کہیں اور سے تلاش کیا تو اللہ ہمیں ذلیل کر دے گا۔

آج مسلمانوں میں موجودہ صورت حال کو تبدیل کرنے کی تڑپ پائی جاتی ہے۔ وہ چاہتے ہیں کہ غیر اقوام کے قانون سے خود کو آزاد کرا کے قرآن وسنّت کے نظام حیات میں دوبارہ عزت تلاش کریں۔ اسی تڑپ کے وہ مظاہر ہیں جو دنیا کے مختلف خطوں میں عالم اسلام اور عالم کفر کے مابین کشمکش کی صورت میں نظر آ رہے ہیں۔

امتِ مسلمہ کو ایسے رجال کار کی ضرورت ہے جن کی تنقیدی نظر جدید قانونی نظریات پر ہو اور جو فقہ اسلامی کے اصل مآخذ سے استفادہ پر دسترس رکھتے ہوں۔ اس کے ساتھ احکامِ شریعت کی اکملیت، حقانیت اور ان کے قابل عمل ہونے پر ان کا غیر متزلزل ایمان اور ان احکام کو روبہ عمل دیکھنے کی حقیقی تمنا اور لگن بھی ہو۔ ایسے رجال کار کی تیاری میں شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد بھی اپنے قیام کے روزِ اوّل سے مصروف عمل ہے۔ اس سلسلے میں بیرونِ ملک کے ساتھ پاکستان میں بھی قانون دان طبقوں کے تربیتی پروگراموں کا انعقاد مسلسل جاری ہے۔ اس کے علاوہ تصنیف و تالیف کے شعبہ میں فقہ اسلامی کے مختلف موضوعات پر ''سلسلہ مباحث فقہیہ'' کی تیاری اور اردو اور انگریزی زبانوں میں تراجم کا کام بھی ہو رہا ہے۔ شریعہ اکیڈمی کے تحت مطالعہ اسلامی قانون پر ایک ابتدائی کورس کامیابی سے چل رہا ہے۔ اس ایک سالہ فاصلاتی کورس کے ذریعے اندرون اور بیرون ملک ہزاروں افراد اسلامی قانون کے مختلف پہلوؤں سے آگاہی حاصل کر چکے اور کر رہے ہیں۔

ہم نے اس ابتدائی کورس کے آغاز پر اس عزم کا اظہار کیا تھا کہ فقہ اسلامی کے مختلف موضوعات پر ''ایڈوانس کورسز'' تیار کیے جا رہے ہیں اور جلد ہی ان کو شروع کر دیا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ کا احسانِ عظیم ہے کہ اس نے ہمارے عزم کو اپنی بارگاہ میں شرفِ قبولیت بخشا، ہماری راہیں آسان فرمائیں اور ہم اس قابل ہوئے کہ اصول فقہ (Islamic Jurisprudence) میں اختصاصی مطالعہ (Advanced Course) کا اجراء کر سکیں۔ فاصلاتی نظام کے تحت یہ اختصاصی مطالعہ چوبیس درسی اکائیوں (Units) پر مشتمل اور ایک سالہ دورانیہ کا ہے۔

اسلامی قانون میں دیگر اختصاصی مطالعہ جات کی تیاری کا کام جاری ہے۔ ہم بارگاہِ ایزدی میں دست بدعا ہیں کہ اس نے جس طرح ہمیں اصولِ فقہ میں اس اختصاصی مطالعہ شروع کرنے کی توفیق عطا فرمائی ہے، اسی طرح ہمارے دیگر منصوبوں کی تکمیل میں بھی اس کا فضل و کرم شامل حال رہے گا۔ ان شاء اللہ

پاکستان بلکہ پوری ملتِ اسلامیہ پر قانون الٰہی کے غلبہ و قیادت کے لیے مطلوبہ رجالِ کار کی تیاری کسی ایک ادارے کا کام نہیں ہے بلکہ اس میں امتِ مسلمہ کے ہر فرد کو اپنی حیثیت کے مطابق کردار ادا کرنا ہے۔

ہم اہل علم سے ایسی تجاویز کا خیر مقدم کریں گے جو ہمارے منصوبوں کی بہتری میں مدد و معاون ہوں۔

ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی
ڈائریکٹر جنرل
شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

تعارف

''قانون اسلامی ۔ اختصاصی مطالعہ'' کے سلسلہ میں اصولِ فقہ پر چوبیسویں اور آخری درسی اکائی آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ گزشتہ اکائی میں آپ نے قواعد کلّیہ (Legal Maxims) کی تاریخ و ارتقاء اور عمومی قواعد کلّیہ پڑھے۔ اب آپ اصولی، دیوانی، فوجداری، ضابطہ ءشہادت، دستوری اور عبادات سے متعلق قواعد کا مطالعہ کریں گے جن کی وضاحت مثالوں سے کی گئی ہے۔

شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد اس امر پر اللہ تعالیٰ کی سپاس گزار ہے کہ اس کے فضل و تائید سے اصول فقہ پر اختصاصی مطالعہ کا یہ کورس آپ تک پہنچا۔ شریعہ اکیڈمی آپ کو مبارک باد پیش کرتی ہے کہ آپ کورس کے آخری مرحلہ میں ہیں۔ امید ہے کہ گزشتہ درسی اکائیوں کی طرح اس اکائی کے مطالعہ اور اس سے متعلق سوال نامہ کی مشق میں کامیابی سے آپ یہ کورس مکمل کرلیں گے۔

آپ نے اس کورس میں اسلامی قانون کے حوالے سے جو کچھ حاصل کیا، اللہ کرے وہ آپ کے لیے علم نافع ثابت ہو۔ اب آپ کوشش کریں کہ یہ حاصل کردہ علم آپ کی ذات کے ساتھ ساتھ معاشرہ میں بھی مثبت تبدیلیوں کا باعث بنے۔ اگر واقعتاً ایسا ہوگیا اور دعا ہے کہ ایسا ہی ہو، تو امید واثق ہے کہ شریعہ اکیڈمی اپنے مقصد میں کامیاب ہوگئی ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قواعد کلّیہ (حصہ دوم)

اصولی قواعد

۲۹۔ قاعدہ کلّیہ: لَا مَسَاغَ لِلْاِجْتِهَادِ فِي مَوْرِدِ النَّصِّ

نص کی موجودگی میں اجتہاد کی اجازت نہیں ہے۔

نص سے مراد شارع (اللہ تعالیٰ اور آخری نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کا خطاب (Address) ہے۔ یعنی قرآن مجید کی آیات اور صحیح و ثابت شدہ احادیث۔ استاذ مصطفیٰ زرقاء کی رائے میں یہاں نص میں وہ ثابت شدہ اجماع بھی شامل ہے جو نقل صحیح سے ہم تک پہنچا ہو[1]۔

اجتہاد سے مراد وہ حتی الوسع علمی کوشش ہے جو شرعی دلائل و مآخذ سے حکم شرعی معلوم کرنے کے لیے کی جائے۔ اجتہاد کی دو اقسام ہیں:

۱۔ وہ اجتہاد (علمی کوشش) جو کسی نص شرعی کا مفہوم متعین کرنے کے لیے کیا جائے۔

۲۔ وہ اجتہاد جو کسی ایسے معاملہ میں حکم شرعی معلوم کرنے کے لیے کیا جائے جس میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو، یعنی کسی غیر منصوص حکم کو منصوص حکم پر قیاس کیا جائے۔

جہاں تک پہلی قسم کے اجتہاد کا تعلق ہے تو وہ اسی وقت ہوسکتا ہے جب نص میں ایک سے زائد مفہوم نکلتے ہوں یا اس کی تطبیق ایک سے زائد انداز میں ہوسکتی ہو۔ لیکن اگر ایسا نہ ہو تو کس اجتہاد کے نام سے اس نص کی کوئی ایسی تعبیر و تفسیر نہیں کی جاسکتی جو اسے اس کے ظاہری معنی سے نکال کر دور از کار تاویلات تک لے جائے۔

مثلاً ایک حدیث کی نص صریح ہے، البينة على المدعى و اليمين على المدعى عليه[2]۔ ''مدعی پر ثبوت ہے اور مدعا علیہ پر قسم ہے۔'' اس میں یہ بات واضح اور طے ہے کہ ثبوت پیش کرنا مدعی کی ذمہ داری ہے اور مدعا علیہ کو کوئی ثبوت پیش کرنے پر

۱۔ المدخل الفقهى العام ۲/۱۰۰۸

۲۔ ترمذی، الجامع الصحيح كتاب الأحكام، باب ماجاء فى أن البينة على المدعى و اليمين على المدعى عليه

مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ اب اس نص کا کوئی ایسا مفہوم کسی اجتہاد کے ذریعے نہیں لیا جا سکتا جس کا مقتضیٰ یہ ہو کہ مدعی کے لیے ثبوت پیش کرنا ضروری نہ ٹھہرے اور یہ مدعا علیہ کی ذمہ داری قرار پائے، یا مدعی کو ثبوت پیش کرنے کی اجازت نہ ہو، یا عدالت کو اختیار دے دیا جائے کہ وہ فریقین میں سے جس سے چاہے، قسم اور جس سے چاہے، ثبوت طلب کرے اور دوسرے فریق کو وہی چیز پیش کرنے سے روک دے۔

جوابی ثبوت اگر مدعا علیہ پیش کرنا چاہے تو اس کی اس حدیث میں گنجائش موجود ہے۔ اس صورت میں عدالت دونوں ثبوتوں کا موازنہ کر کے جس کو مضبوط تر پائے، اس کی بنیاد پر فیصلہ کر کے کمزور ثبوت کو رد کر دے گی۔ کیونکہ اس صورت میں مدعی کے اس حق پر کوئی زد نہیں پڑتی کہ وہ ثبوت پیش کرے (۳)۔

ان مسائل میں جس میں نص موجود نہ ہو اجتہاد سے کام لیا جا سکتا ہے۔ جب مسئلہ زیرِ غور میں کوئی ثابت شدہ نص موجود ہو تو وہ مسئلہ سرے سے لائقِ اجتہاد ہی نہیں ہے۔

بعض اوقات (احادیث کے معاملہ میں) نص کے ہونے یا نہ ہونے کی بابت فقہاء میں اختلاف ممکن ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ایک فقیہ کے نزدیک ایک حدیث صحت و استناد کے اس درجہ پر ہو کہ اسے ثابت شدہ قرار دے کر اس میں بیان کردہ مسئلہ کو ناقابل اجتہاد قرار دے دیا جائے، جب کہ دوسرے فقیہ کے نزدیک وہ حدیث صحت و استناد کے اس درجہ پر نہ ہو اور مسئلہ بدستور قابلِ اجتہاد رہے۔ لہٰذا نص کی موجودگی کی وجہ سے وہ اجتہاد ممنوع ہے جو کسی ایسی واضح اور صریح اور متفق علیہ نص سے متصادم ہو جس میں تاویل کی گنجائش نہ ہو (۴)۔ اس لیے کہ قاعدہ کلّیہ ہے: اَلْاِجْتِهَادُ لَا يُعَارِضُ النَّصَّ، اجتہاد نص صریح کا مخالف نہیں ہو سکتا۔

۳۰۔ قاعدہ کلّیہ: اَلْاِجْتِهَادُ لَا يُنْقَضُ بِالْاِجْتِهَادِ

ایک اجتہاد کے ذریعے دوسرے اجتہاد کو باطل قرار نہیں دیا جا سکتا۔

اس کلّیہ کا ثبوت امت کے اجماع اور تعامل سے ہے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے بہت سے مسائل میں فیصلے کیے، حضرت عمرؓ نے اپنے دورِ خلافت میں آپ سے اختلاف کیا اور اسی طرح کے مسائل میں آپ سے مختلف فیصلے کیے۔ لیکن حضرت عمرؓ نے اپنی اس مختلف رائے کی بنیاد پر حضرت ابوبکر صدیقؓ کے فیصلوں کو کالعدم قرار نہیں دیا بلکہ وہ جوں کے توں نافذ العمل رہے (۵)۔

نئے اجتہاد سے پہلے والا اجتہاد کالعدم نہیں ہوگا۔ پہلے اجتہادی فیصلہ پر جو عمل درآمد ہو چکا ہو وہ بدستور باقی رہتا ہے۔ البتہ

۳۔ المدخل الفقهى العام ۲/۱۰۰۹

۴۔ حوالہ بالا ۲/۱۰۱۰

۵۔ ابن نجیم، الأشباه و النظائر ۱/۲۹۳

نئے واقعہ میں نئے اجتہاد پر عمل ہوگا (۶)۔

حضرت عمرؓ نے ایک مقدمہ میں ایک خاص انداز سے فیصلہ فرمایا۔ اس کے کچھ دنوں بعد ویسے ہی ایک اور مقدمہ میں ایک دوسرا فیصلہ صادر کیا۔ جب عرض کیا گیا کہ ایک ہی نوعیت کے مقدمہ میں دو الگ الگ فیصلے کیوں؟ حضرت عمرؓ نے فرمایا: تلك على ما قضينا وهذه على ما نقضى (۷)۔ ''وہ ہمارے سابقہ فیصلے کے مطابق رہے گا اور اس پر ہمارے موجودہ فیصلہ کے مطابق عمل درآمد ہوگا۔''

اس قاعدہ کی حکمت یہ ہے کہ دونوں اجتہادات قانونی حیثیت اور آئینی قوت میں یکساں ہیں۔ بعد والے اجتہاد کو پہلے والے اجتہاد پر کوئی برتری حاصل نہیں ہے کہ وہ اسے کالعدم قرار دے سکے۔ پھر اگر ہر بعد والے اجتہاد کا نتیجہ یہ ہو کہ پہلے والے ہر اجتہاد اور اس کے مطابق ہونے والے سارے فیصلے کالعدم ہونے چاہیں تو اس سے نہ صرف بڑی افراتفری پیدا ہوگی بلکہ عدالتیں اور فقہاء کام ہی نہ کر سکیں گے اور عوام کو بہت مشقت کا سامنا کرنا پڑے گا۔

جس صورت میں جو اجتہاد ہو جائے اس کے مطابق عمل کیا جاتا ہے۔ پہلے اجتہاد کی بنیاد پر کیا جانے والا عمل بعد والے کسی اجتہاد سے متاثر یا کالعدم نہیں ہوتا۔ اگر ایک شخص ایک اجتہاد کی بنیاد پر ایک خاص سمت کو قبلہ قرار دے کر نماز شروع کرے، ایک رکعت پڑھ کر اس کی رائے بدل جائے اور دوسری سمت کی بابت یقین ہو جائے کہ قبلہ اس طرف ہے تو وہ نماز ہی میں دوسری سمت رخ کر لے۔ اس طرح پہلی سمت کی جانب رخ کر کے پڑھی جانے والی رکعت متاثر نہیں ہوتی۔ بلکہ اگر اس کا اجتہاد اسی طرح بدلتا رہا اور نماز کی چاروں رکعات اس نے چار مختلف سمتوں میں ادا کیں تو نماز ہو جاتی ہے اور قضا ضروری نہیں ہوتی (۸)۔

ایک اجتہاد کے دوسرے اجتہاد سے کالعدم نہ ہونے کی ایک وجہ علامہ مرغینانی (م ۵۹۳ھ) نے یہ بھی بیان کی ہے کہ پہلے اجتہاد کو دوسرے اجتہاد پر ایک گونہ برتری حاصل ہوتی ہے۔ پہلے اجتہاد کی بنیاد پر ایک عدالتی فیصلہ (یا ایک سے زائد عدالتی فیصلے) بھی ہو چکے ہوتے ہیں۔ اس لیے وہ اجتہاد کسی ایسے اجتہاد کی بنیاد پر کالعدم کیسے کیا جا سکتا ہے جو ابھی تک محض ایک رائے کی حیثیت رکھتا ہو اور عدالتی طور پر تسلیم کئے جانے کی وجہ سے جو قوت پہلے اجتہاد کو حاصل ہو چکی ہو وہ بعد والے اجتہاد کو حاصل نہیں ہوئی ہے (۹)۔

البتہ اگر کوئی اجتہاد کتاب وسنّت اور اجماع سے متعارض ہو، یا اس کی اساس غلط حقائق پر ہو، مثلاً قاضی یا مفتی یا مجتہد کے سامنے غلط واقعات پیش کئے گئے اور کوئی اجتہادی فیصلہ کر لیا گیا ہو، بعد میں معلوم ہو کہ وہ واقعات ہی غلط تھے جن کی بنیاد پر وہ اجتہادی

۶۔ المدخل الفقهى العام ۱۰۱۰/۲

۷۔ حوالہ بالا ۱۰۱۱/۲

۸۔ ابن نجیم، الأشباه والنظائر ۲۹۴/۱

۹۔ حوالہ بالا ۲۹۳/۱۔۲۹۴

فیصلہ کیا گیا تھا تو پہلا اجتہاد کالعدم ہو جائے گا (۱۰)۔

۳۱۔ قاعدہ کلّیہ: مَا ثَبَتَ عَلَى خِلَافِ الْقِيَاسِ لَا يُقَاسُ عَلَيْهِ

خلافِ قیاس ثابت شدہ امر پر کسی دوسرے امر کو قیاس نہیں کیا جائے گا۔

اس قاعدہ سے مراد یہ ہے کہ جب کوئی حکم قرآن، سنّت یا اجماع سے خلافِ قیاس ثابت ہو چکا ہو تو اب اس حکم کو قیاس کے ذریعہ کسی مشترک علّت کی بنا پر کسی اور جگہ پر ثابت نہیں کیا جا سکتا (۱۱)۔ شریعت بلکہ دنیا کے ہر نظام قانون میں بہت سے احکام اس نظام کے عمومی قواعد سے ہٹ کر ہوتے ہیں اور ان کی حیثیت خصوصی یا استثنائی احکام کی ہوتی ہے۔ کیونکہ ان کا مقصد بعض ایسے قانونی یا دوسرے تقاضوں کی تکمیل ہوتا ہے جو عمومی قواعد کی بنیاد پر قانون سازی سے پورے نہیں ہوتے۔ علاوہ ازیں شریعت اسلامی کے بعض احکام ایسے بھی ہوتے ہیں جن کی علّت وحکمت محدود انسانی بصیرت کی سمجھ میں نہیں آ سکتی اور بظاہر وہ احکام عام قواعد سے ہٹ کر معلوم ہوتے ہیں۔ لہٰذا ان استثنائی اور خصوصی قوانین کی استثنائی اور خصوصی حیثیت باقی رکھی جاتی ہے۔ ان کو کسی عمومی کلّیہ کی شکل نہیں دی جاتی اور ان کو بنیاد بنا کر ان پر دوسرے احکام کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے۔

مثال کے طور پر شریعت کا یہ اصول ہے کہ موت کے ساتھ ہی ہر شخص کی ملکیت ختم ہو جاتی اور اس کی ساری منقولہ وغیر منقولہ جائیداد کی ملکیت بحصہ رسدی اس کے قرض خواہوں اور وارثوں کو منتقل ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مرنے والا اپنی جائیداد میں (ایک تہائی سے زائد) تصرف کا مجاز نہیں ہے۔ اس قاعدہ کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ وصیت سرے سے ناجائز قرار پائے۔ کیوں کہ وصیت سے مراد میت کا اپنے مرنے کے بعد اپنی جائیداد کا دوسرے کو مالک بنا دینا ہے۔ جب کہ کوئی شخص مرنے کے بعد خود ہی مالک نہ رہے تو وہ دوسرے کو مالک کیسے قرار دے سکتا ہے۔ لیکن شریعت نے قیاس سے ہٹ کر وصیت کی اجازت دی۔ بعض ایسے تقاضوں کی تکمیل کے لیے وصیت کا ارادہ ہونا ضروری ہے جو اس کے بغیر پورے نہیں ہو سکتے۔ مثلاً کوئی شخص اپنی زندگی میں کوئی نیک کام نہ کر سکا ہو اور اپنی دولت کو کسی صدقہ جاریہ میں نہ لگا سکا ہو، وہ وصیت کے ذریعہ یہ کام کر سکتا ہے۔ اب اگر وصیت کا یہ راستہ بھی بند ہو جائے تو ایک نیک کام جو ہو سکتا ہے نہ ہو سکے گا۔ اپنی زندگی میں تو ایک شخص احتیاج، ضرورت مندی اور فقر و فاقہ کے خطرات کے پیشِ نظر اپنی دولت کو صدقہ ہائے جاریہ کے کاموں میں لگانے سے کتراتا ہے۔ لیکن مرتے وقت یادِ الٰہی اور آخرت کی جواب دہی کا تصور غالب آ جاتا ہے۔ اگر اس وقت یہ راستہ کھلا رہے تو وہ اس بات پر آمادہ ہو سکتا ہے کہ اب اس کوتاہی کی تلافی کرے اور کسی نیک کام میں روپیہ لگا جائے۔

۱۰۔ ابن نجیم، الأشباه والنظائر ۱/۲۹۵

۱۱۔ شرح المجلة، المقدمة ص ۴۲

لیکن یہ ایک استثنائی صورت ہے۔ اسے مستقل قانون قرار دے کر دوسرے معاملات کو اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی شخص مرنے کے بعد اپنی جائیداد عاریتاً کسی کو دے دے، یا رہن رکھ دے، یا فروخت کر دے، یا کرایہ پر دے دے۔ ہاں یہ وصیت کر سکتا ہے کہ فلاں جائیداد فلاں شخص کو (ایک نئے عقد کے ذریعہ) عاریتاً دے دی جائے (۱۲)۔

اس کی ایک اور مثال حضرت خزیمہؓ کی گواہی کا مقبول ہونا ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خزیمہؓ کی گواہی کو دو افراد کی گواہی کے مساوی قرار دیا تھا، حالاں کہ عام لوگوں کے حق میں ایسا نہیں ہو سکتا۔

عمارہ بن خزیمہؓ اپنے چچا سے جو صحابی تھے، روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے گھوڑا خریدا۔ آپ اس اعرابی کو اپنے ساتھ لے کر چلے تا کہ اسے گھوڑے کی قیمت ادا کر دیں۔ راستے میں اعرابی کو چند لوگ ملے اور اس گھوڑے کا سودا کرنے لگے۔ انہیں یہ معلوم نہیں تھا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس گھوڑے کا سودا کر چکے ہیں۔ اعرابی نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو آواز دیتے ہوئے کہا: اگر آپ یہ گھوڑا خریدنا چاہتے ہیں تو خرید لیں ورنہ میں اسے فروخت کرتا ہوں۔ یہ سن کر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم رک گئے اور اسے فرمایا: کیا میں نے اسے تم سے خرید نہیں لیا ہے؟ اعرابی نے کہا: اللہ کی قسم! میں نے اسے آپ کے ہاتھوں فروخت نہیں کیا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیوں نہیں، میں اسے تم سے خرید چکا ہوں۔ اعرابی نے کہا: اگر ایسا ہے تو کوئی گواہ لاؤ۔ اس پر حضرت خزیمہؓ نے کہا: میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ نے یہ گھوڑا خرید لیا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خزیمہؓ کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا: تم کس طرح گواہی دیتے ہو؟ حضرت خزیمہؓ نے عرض کی: یا رسول اللہ! آپ کو سچا جانتے ہوئے۔ اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خوش ہو کر حضرت خزیمہؓ کی گواہی دو آدمیوں کے برابر قرار دی (۱۳)۔

اب اگر کوئی شخص اس حکم کی کوئی علت بیان کر کے اس حکم کو حضرت خزیمہؓ کے علاوہ کسی اور شخص کے لیے بذریعہ قیاس ثابت کرنا چاہے تو یہ درست نہیں ہے، خواہ وہ شخص حضرت خزیمہؓ سے کسی اعتبار سے افضل ہی کیوں نہ ہو۔ ایسا کرنے کا یہ مطلب ہوگا کہ ہم نے حضرت خزیمہؓ کی وہ خصوصیت اور کرامت ضائع کر دی ہے جو حدیث سے ان کے لیے ثابت تھی۔ دربارِ نبویؐ سے حضرت خزیمہؓ کو یہ شرف و عزت اس خصوصی فہم کی وجہ سے عطا ہوا جس سے دوسرے لوگ قاصر تھے۔ وہ خصوصی فہم یہ تھا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول آپ پر ایمان لانے والے کے لیے اس امر کے مشاہدہ کا درجہ رکھتا ہے جس کے متعلق رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہو (۱۴)۔

۱۲۔ المدخل الفقهي العام ۲/۱۰۱۱۔۱۰۱۲

۱۳۔ سنن ابی داؤد، کتاب القضاء، باب اذا علم الحاكم صدق شهادة الواحد يجوز له أن يقضي به

۱۴۔ شرح المجلة، المقدمة ص ۴۴

۳۲۔ قاعدہ کلّیہ: اَلْمُطْلَقُ یَجْرِیْ عَلٰی اِطْلَاقِہٖ مَا لَمْ یَقُمْ دَلِیْلُ التَّقْیِیْدِ نَصًّا اَوْ دَلَالَۃً

مطلق اپنے اطلاق ہی پر قائم رہتا ہے جب تک کسی نص یا دلیل سے اسے مقید نہ کر دیا جائے۔

یہاں اطلاق اور تقیید دونوں الفاظ کی صفات ہیں۔ مطلق سے مراد وہ لفظ ہے جو اپنے مفہوم پر بغیر کسی قید، حد، بندش یا پابندی کے دلالت کرتا ہو۔ مقید سے مراد وہ لفظ ہے جو اپنے مفہوم پر کچھ قیود وحدود اور اوصاف کے اندر رہ کر دلالت کرتا ہو۔ مثلاً ''گھوڑا'' مطلق ہے اور ''سفید گھوڑا'' مقید ہے۔ ''جگہ'' مطلق ہے اور ''کھانے کی جگہ'' مقید ہے (۱۵)۔

جب قانون ساز، متصرّف (Dispositor)، عاقد (Promiser) اور موصی (Testator) وغیرہ کے کلام میں کوئی مطلق لفظ استعمال ہو تو اس کا مفہوم بغیر کسی قید، تحدید، وصف یا پابندی کے لیا جاتا ہے۔ جب تک کوئی ایسی دلیل موجود نہ ہو جس کی بنا پر اس پر کوئی قید، تحدید، وصف یا پابندی لگانا ضروری ہو جائے اس وقت تک ایسی کوئی قید، تحدید، وصف یا پابندی نہیں لگائی جاتی۔

مثلاً کوئی شخص کسی دوسرے کو وکیل (یاAgent) بناتے وقت کہے کہ میرے لیے ایک گھوڑا خرید لو۔ وکیل سرخ رنگ کا ایک گھوڑا خرید لے۔ اب اگر مؤکل (Principal) کا کہنا یہ ہو کہ میں نے سفید گھوڑا خریدنے کا ارادہ کیا تھا اور گھوڑا خریدنے کے لیے کہتے وقت میری مراد سفید گھوڑا ہی تھی تو اس کی یہ بات نہیں سنی جائے گی اور اسے مجبور کیا جائے گا کہ سرخ گھوڑا ہی قبول کرے۔ کیونکہ اس نے مطلقاً گھوڑے کا لفظ بولا تھا اور کوئی قید نہیں لگائی تھی۔

اس طرح کوئی شخص کسی سے کوئی چیز مثلاً موٹر کار عاریتاً لے اور کوئی خاص قید نہ لگائے کہ یہ فلاں جگہ جانے کے لیے ہے، یا صبح چلانا ہے یا شام، یا فلاں سڑک پر چلانے کے لیے ہے، یا فلاں شخص اس میں سوار ہوگا، تو اس عاریہ کو اس کے مطلق مفہوم میں لیا جائے گا۔ عام مروّج طریقہ کے مطابق وہ شخص اس گاڑی سے جتنا فائدہ اٹھانا چاہے، اٹھا سکتا ہے۔ بعد میں اس شخص کو بغیر کسی پیشگی شرط کے، کسی ایسی ذمہ داری کا پابند نہیں کیا جا سکتا جو پہلے طے نہ ہوئی ہو اور عرفاً اور عادتاً گاڑی کے استعمال میں شامل ہو (۱۶)۔

اگر کوئی ایسی قید، تحدید یا وصف موجود ہو جس کے پیش نظر اس مطلق لفظ یا عبارت کو محدود ومقید کرنا ضروری ہو تو وہ اس تحدید سے محدود اور ان قیود سے مقید ہوگی۔

تقیید کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ تقیید بالنص (قید صریح): اس سے مراد وہ حدود وقیود ہیں جو صراحتاً متعین کر دی جائیں۔ مثلاً کوئی مؤکل اپنے وکیل سے کہے، یہ سامان بیس روپے میں فروخت کر دو۔ یہاں ''بیس روپے'' کی قید کا ذکر صراحتاً موجود ہے۔ اس لیے اگر بیس روپے سے کم میں سامان

۱۵۔ مطلق اور مقید پر تفصیلی بحث آپ درسی اکائی نمبر ۱۳ میں پڑھ چکے ہیں۔

۱۶۔ المدخل الفقھی العام ۲/۱۰۰۵

فروخت کیا گیا تو بیع نافذ العمل نہیں ہوگی۔ مؤکل اس بیع کو منسوخ اور کالعدم کر سکتا ہے۔

۲۔تقیید بالدلالہ (قید ظاہر): اس سے مراد وہ حدود و قیود ہیں جو صراحتاً تو ذکر نہ ہوں لیکن حالات و قرائن اور معاملہ کے سیاق وسباق سے ظاہر و واضح ہوں۔ مثلاً کوئی عام غریب سا شخص کسی دوسرے شخص کو وکیل بنائے کہ میرے لیے ایک گھوڑا خرید لو۔ وکیل نہایت عمدہ اور قیمتی گھوڑا خرید لے۔ مؤکل اس خریداری کو قبول کرنے کا پابند نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی مالی حالت اور معاملہ کے سیاق و سباق سے صاف ظاہر ہے کہ وہ بار برداری کے عام کاموں کے لیے معمولی قسم کا گھوڑا خریدنا چاہتا تھا۔ اگرچہ الفاظ مطلق اور عام تھے لیکن دلالتِ حال بتا رہی تھی کہ مطلق گھوڑا مراد نہیں ہے بلکہ معمولی قسم کا عام گھوڑا مراد ہے جو بار برداری میں کام آ سکے (۱۷)۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک دلالتِ عرف بھی مطلق کی تقیید میں دلالتِ حال کی طرح ہے۔ اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے، میرا یہ مکان فروخت کر دو، تو سمجھا جائے گا کہ اس نے بازار کی عام قیمت اور نقد ادائیگی کی بنیاد پر فروخت کرنے کے لیے کہا ہے۔ اگر وکیل بازار کے بھاؤ سے بہت کم یا ادھار فروخت کر دے تو مالک مکان یہ بیع قبول کرنے کا پابند نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ دلالتِ عرف کو مطلق کی تقیید کے لیے واضح بنیاد خیال نہیں کرتے۔ ان کی رائے میں مندرجہ بالا صورت میں مؤکل پابند ہے کہ وکیل کے تصرفات کو قبول کرے۔ یہاں صاحبین (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) کا نقطہ نظر زیادہ مضبوط معلوم ہوتا ہے (۱۸)۔

۳۳۔قاعدہ کلّیہ: اَلْاَصْلُ فِی الْکَلَامِ الْحَقِیْقَۃُ

کلام میں اصل یہ ہے کہ اس کے حقیقی معنی مراد لیے جائیں۔

حقیقت سے مراد کسی لفظ کے وہ اصلی معنی ہیں جن کے لیے اس لفظ کو لغت میں وضع کیا گیا۔ اس کے برعکس مجاز سے مراد ہر وہ معنی ہے جس کے لیے وہ لفظ لغت میں وضع نہیں کیا گیا۔ لیکن اس کے باوجود کسی لفظ کے حقیقی اور مجازی معنی میں ایک تعلق اور رشتہ ضرور ہوتا ہے جس سے سننے والے کو فوراً پتہ چل جاتا ہے کہ متکلم نے یہاں اس لفظ کے حقیقی معنی مراد نہیں لیے بلکہ فلاں مجازی معنی مراد لیے ہیں (۱۹)۔

مثلاً عدالت کے حقیقی معنی وہ جگہ ہے جہاں قاضی بیٹھ کر اپنا اجلاس کرتا ہے۔ مجازاً اس سے خود قاضی بھی مراد لیا جاتا ہے۔ اکثر کہا جاتا ہے کہ عدالت نے یہ حکم دیا، کورٹ نے یہ فیصلہ سنایا۔ اسی طرح قتل حقیقی معنی میں کسی کی جان ضائع کر دینا اور کسی کو مار ڈالنا ہے، لیکن مجازاً بہت زیادہ زدوکوب کرنے کو بھی قتل کر دینا اور مار ڈالنا کہہ دیتے ہیں۔

اس قاعدہ کا مفہوم یہ ہے کہ جب کسی متکلم (قانون ساز، حلف اٹھانے والا، عقد کرنے والا، وصیت کرنے والا، کوئی بھی جائز

۱۷۔ المدخل الفقھی العام ۲/۱۰۰۶

۱۸۔ حوالہ بالا ۲/۱۰۰۶

۱۹۔ حقیقت و مجاز سے متعلق تفصیلی بحث درسی اکائی نمبر ۱۴ میں گزر چکی ہے۔

تصرف کرنے والا) کے کلام کو بامعنی بنایا جائے اور اس پر کسی قانونی نتیجہ کو مرتب کیا جائے تو ضروری ہے کہ اس کے الفاظ سے حقیقی معنی مراد لیے جائیں۔ البتہ اگر کوئی قرینہ یا قرائن ایسے ہوں جن کی وجہ سے حقیقی معنی مراد لینا ممکن یا مناسب نہ ہو بلکہ مجازی معنی مراد لینا ضروری ہو تو مجازی معنی ہی مراد لیے جاتے ہیں۔

اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے، میں نے اپنی یہ گھڑی تمہیں ہبہ کر دی۔ دوسرا شخص گھڑی لے لے۔ اب اگر پہلا شخص یہ کہے کہ ہبہ سے میری مراد ہبہ بالعوض تھی، یا میں نے ہبہ سے مجازاً بیع مراد لی تھی، لہٰذا مجھے اس گھڑی کی قیمت دلائی جائے تو اس کی یہ بات نہیں سنی جائے گی۔ کیوں کہ کسی کلام سے اس کے حقیقی مراد لینا ہی اصل حکم ہے۔ ہبہ کے اصل معنی یہی ہیں کہ کوئی چیز بلا معاوضہ دوسرے کی ملکیت میں دے دی جائے۔ یہاں اصل حقیقی معنی ہی مراد لیے جائیں گے اور یہ فیصلہ کیا جائے گا کہ پہلے شخص نے اپنی گھڑی بلا معاوضہ دوسرے شخص کی ملکیت میں دے دی تھی۔

اس کے برعکس اگر وہ کہتا ہے کہ میں نے یہ گھڑی دوسو روپے میں تمہیں ہبہ کر دی تو پھر اس عبارت سے بیع مراد لی جاسکتی ہے۔ کیونکہ دوسو روپے کا ذکر ایسا مضبوط قرینہ ہے جس سے اس بات کا صاف پتہ چلتا ہے کہ یہاں ہبہ سے اس کے حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ مجازاً بیع مراد ہے[۲۰]۔

۳۴۔قاعدہ کلّیہ : اِذَا تَعَذَّرَتِ الْحَقِيْقَةُ يُصَارُ اِلَى الْمَجَازِ

جب حقیقت پر عمل کرنا مشکل ہو تو مجاز مراد لیا جاتا ہے۔

جب حقیقی معنی مراد لینا ممکن نہ ہو اور عبارت کو بامعنی قرار دینا ضروری ہو تو پھر واحد راستہ یہی رہ جاتا ہے کہ مجازی معنی مراد لیے جائیں تاکہ اس کلام کو بے معنی اور مہمل قرار دینے سے اجتناب کیا جاسکے۔

مثلاً کوئی شخص اپنے ''بچوں'' کے لیے جائیداد وقف کرنے کے بعد مر جائے اور اب اس کے صرف نواسے نواسیاں ہوں تو مجازاً ''بچوں'' سے مراد نواسے اور نواسیاں ہی ہوں گے۔ اگرچہ ''بچوں'' سے مراد کسی شخص کی اپنی صلبی اولاد ہوتی ہے لیکن یہاں یہ مراد لینا ممکن نہیں کیونکہ اس کے اپنے بچے زندہ نہیں ہیں۔ چوں کہ نواسوں اور نواسیوں کو بھی مجازاً آدمی اپنے بچے کہتا ہے اس لیے یہاں وقف میں ''بچوں'' سے مراد نواسے نواسیاں ہی مراد ہوں گی تاکہ اس عبارت کو بے معنی ہونے سے بچایا جاسکے۔

جب حقیقی معنی مراد لینا ناممکن ہو تو مجازی معنی مراد لیے جاتے ہیں۔ اسی طرح اگر عبارت کے حقیقی معنی لینا بہت مشکل ہو تو بھی مجازی معنی لیے جائیں گے۔ ایک شخص قسم کھالیتا ہے کہ میں آم کا یہ سارا درخت کھالوں گا۔ اب ''آم کا سارا درخت کھا لینے'' کے حقیقی اور لغوی معنی تو یہ ہیں کہ وہ اس کا پھل، پتے، شاخیں، تنا اور جڑیں سب کھالے۔ لیکن عادتاً ایسا ناممکن ہے۔ اس لئے یہاں مجازی معنی

۲۰۔ المدخل الفقهي العام ۲/۱۰۰۳

مراد لیے جائیں گے اور سمجھا جائے گا کہ قسم کھانے والے نے درخت کا پھل کھانے کی قسم کھائی ہے (۲۱)۔

فقہاء کی اصطلاح میں جو چیز بہت مشکل ہو وہ ناممکن کے درجہ میں شمار کی جاتی ہے (۲۲)۔

۳۵۔قاعدہ کلّیہ: اِعْمَالُ الْکَلَامِ أَوْلَی مِنْ اِهْمَالِهِ

کلام کو بامعنی بنانا اس کے مہمل قرار دینے سے بہتر ہوتا ہے۔

اِعمال سے مراد کوئی حکم دینا، کوئی قانونی معنی پہنانا اور اس پر کوئی قانونی نتیجہ مرتب کرنا ہے۔ اِہمال کے معنی کوئی عملی نتیجہ مرتب نہ ہونا اور کوئی قانونی مفہوم نہ پایا جانا ہیں۔ اگر قانون ساز یا کسی قانونی تصرف رکھنے والے کسی شخص کی طرف سے جب کچھ الفاظ یا عبارت بولی جائے اور اس کے دو مطلب نکلتے ہوں، ایک مطلب کی رو سے اس پر نہ تو کوئی قانونی حکم مرتب ہوتا ہو اور نہ اس کا کوئی عملی نتیجہ نکلتا ہو اور دوسرے مطلب کی رو سے اس پر کوئی قانونی حکم مرتب ہوتا ہو اور اس کا کوئی عملی نتیجہ بھی نکلتا ہو، تو اس عبارت یا لفظ کے لازماً وہ معنی لیے جاتے ہیں جن کی رو سے اس پر کوئی قانونی حکم مرتب ہوتا ہو اور اس کا کوئی عملی نتیجہ بھی نکلتا ہو۔

مثلاً کوئی شخص ایک دستاویز کے ذریعہ اقرار کرے کہ میرے ذمہ فلاں شخص کے ایک ہزار روپے واجب الاداء ہیں، یہ نہ کہے کہ یہ رقم کیوں اور کس مد میں واجب الاداء ہے۔ پھر وہ ایک دوسری دستاویز کے ذریعے اقرار کرے کہ میرے ذمہ اس شخص کے ایک ہزار روپیہ واجب الاداء ہیں، تو اس کے ان دونوں اقراروں کو الگ الگ معنی پہنائے جائیں گے اور دونوں پر الگ الگ قانونی نتائج مرتب ہوں گے۔ اس سے دو ہزار روپے کی ادائیگی کا مطالبہ کرتے ہوئے اس کا یہ بیان قبول نہیں کیا جائے گا کہ یہ دونوں اقرار ایک ہی رقم کے بارے میں تھے، اس لیے اس کے ذمہ صرف ایک ہزار روپے واجب الاداء ہیں۔

کوئی شخص یہ وصیت کرے کہ میرے ترکہ میں سے سو روپے خیر و برکت کے کام میں صرف کر دیئے جائیں۔ پھر ایک اور وصیت میں کہے کہ میرے ترکہ میں سے سو روپے نیکی کے کام میں صرف کر دیئے جائیں۔ یہ دونوں وصیتیں الگ الگ قرار دی جائیں گی۔ اس کے ترکہ میں دو سو روپے نیکی کے کام پر خرچ کرنے کا حکم دیا جائے گا اور وارثوں کی یہ دلیل قبول نہیں کی جائے گی کہ ان دونوں وصیتوں سے ایک ہی وصیت مراد تھی، لہٰذا صرف ایک سو روپے خرچ کرنے کی اجازت دی جائے (۲۳)۔

۳۶۔قاعدہ کلّیہ: لَا عِبْرَةَ لِلدَّلَالَةِ فِی مُقَابِلَةِ التَّصْرِیْحِ

صراحت کے مقابلہ میں دلالت کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

یہ قاعدہ ان معاملات واحکام میں بہت اہم ہے جہاں کسی شخص کے ارادہ کا تعین مقصود ہو۔ مثلاً کوئی شخص کوئی خاص لفظ، جملہ

۲۱۔ المدخل الفقهی العام ۱۰۰۴/۲

۲۲۔ شرح المجلة، المقدمة ص ۱۵۸

۲۳۔ المدخل الفقهی العام ۱۰۰۱/۲۔۱۰۰۲

یا فقرہ استعمال کرے تو اس کا صحیح مفہوم متعین کر کے یہ طے کرنا کہ مثلاً ایجاب وقبول تھا یا نہیں، یا اذن ومنع تھا یا نہیں، یا اس سے رضامندی کا پتہ چلتا ہے یا نہیں وغیرہ وغیرہ۔

دلالتِ حال یعنی ماحول اور صورتِ حال کی گواہی سے اس وقت کام لیا جاتا ہے جب صریح کلام موجود نہ ہو۔ اگر صریح کلام موجود ہے تو چاہے دلالتِ حال اس سے متعارض ہو تب بھی کسی ارادہ کے تعین میں اس سے مدد نہیں لی جاتی۔ کیونکہ صریح کلام سے جس مفہوم وارادہ کا پتا چلتا ہے وہ یقینی ہوتا ہے اور دلالتِ حال سے جو ارادہ ظاہر ہوتا ہے وہ ظنی ہوتا ہے اور الیقین لا یزول با لشك (یقین شک سے زائل نہیں ہوتا)۔

اگر عقدِ بیع میں قیمت کی ادائیگی تک سامانِ فروخت کو روک لیا جائے اور خریدار کو اس کا قبضہ نہ دیا جائے تو اگر خریدار قیمت کی ادئیگی سے پہلے سامانِ فروخت کا قبضہ لے لے اور فروخت کنندہ خاموش رہے تو سمجھا جائے گا کہ اس کی اجازت سے قبضہ ہوا ہے۔ اب اس کا یہ حق ختم ہو جاتا ہے کہ وہ سامانِ فروخت روک سکے۔ اب وہ خریدار سے محض قیمت کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب فروخت کنندہ نے با قاعدہ صراحت سے یہ شرط طے نہ کی ہو۔ اگر وہ صراحتاً یہ طے کر لے کہ وہ اس وقت تک خریدار کو سامانِ فروخت کا قبضہ نہیں دے گا جب تک اس کو قیمت وصول نہ ہو جائے۔ پھر خریدار فروخت کنندہ کے دیکھتے دیکھتے سامانِ فروخت کا قبضہ لے لے اور فروخت کنندہ خاموش رہے تو یہ خاموشی رضامندی شمار نہیں ہوگی۔ فروخت کنندہ کو سامانِ فروخت کا قبضہ واپس لینے کا اختیار رہتا ہے۔ فروخت کنندہ کو یہ اختیار بھی ہوتا ہے کہ وہ سامانِ فروخت کو اس وقت تک اپنے پاس رکھے جب تک اس کو قیمت نہ مل جائے (۲۴)۔

اگر وقف کی اصل دستاویز گم ہو جائے اور کچھ پتہ نہ چلے کہ اس کی آمدنی کہاں اور کیسے خرچ کی جائے تو جو طریقہ پہلے سے چلا آ رہا ہو اور متولی اور منتظمین جس انداز سے پہلے سے خرچ کرتے آ رہے ہوں، فرض کیا جائے گا کہ وقف نامہ میں یہی لکھا ہوا تھا۔ کیونکہ اب تک ایک خاص انداز سے اخراجات کرتے چلے آنے کا مطلب یہی لیا جا سکتا ہے کہ وقف کرنے والے نے اسی طرح طے کیا تھا۔ لیکن اگر اصل دستاویز دستیاب ہو جائے اور پتہ چلے کہ متولی حضرات اس سے ہٹ کر یا اس کے برعکس کام کر رہے ہیں تو محض اس تعامل کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اور اصل دستاویز کے مطابق کام کیا جائے گا۔

اس سے واضح ہوا کہ اس قاعدہ کا اطلاق اس صورت میں ہوتا ہے جب دلالتِ حال اور تصریح دونوں ایک وقت میں موجود ہوں۔ لیکن اگر صرف دلالتِ حال موجود ہے اور اس کے مطابق کام ہو رہا ہے اور بعد میں کوئی ایسی تصریح آتی ہے جو دلالتِ حال سے متعارض ہے تو پھر اس بعد میں آنے والی تصریح کا اعتبار نہیں ہوگا۔ بایں معنی کہ اس تصریح سے وہ حکم کالعدم نہیں ہوگا جو دلالتِ حال کے

۲۴۔ المدخل الفقهي العام ۲/۹۷۲

نتیجہ میں پہلے اختیار کیا جا چکا ہے (۲۵)۔

دلالتِ شرعی کبھی صراحت سے زیادہ قوی ہوتی ہے۔ مثلاً ایک شخص اپنی بیوی کو طلاق رجعی دے کر یہ کہے کہ اس نے رجوع نہیں کیا تھا۔ لیکن اس کے بعد چھ ماہ یا اس سے کم مدت میں اس مطلقہ کے ہاں ایک بچہ جنم لے تو اس بچے کا نسب اس شخص سے ثابت ہوگا اور اس کا رجوع نہ کرنے اور خلوتِ صحیحہ نہ کرنے کا صریح قول باطل قرار پائے گا۔ اس لئے کہ شرعی دلالت مکلّف کی اپنی صراحت سے قوی تر ہوتی ہے (۲٦)۔

٣٦۔قاعدہ کلّیہ: إِذَا تَعَذَّرَ إِعْمَالُ الْكَلَامِ يُهْمَلُ

جب کلام کو بامعنی بنانا مشکل ہو تو وہ کلام مہمل قرار دے دیا جائے گا۔

جب کلام کو بامعنی اور بااثر بنانا مشکل اور ناممکن ہو جائے یعنی اس کے کوئی حقیقی یا مجازی معنی نہ نکالے جاسکیں، یا کسی اور وجہ سے کلام کو معقول اور بامعنی بنانا مشکل ہو مثلاً وہ کلام کسی حکمِ شریعت سے متصادم ہو یا لفظ کے دو معانی میں مشترک ہونے پر کوئی ایک معنی مراد لینے کے لیے کوئی قرینہ یا دلیل نہ ہو تو اس کلام کو مہمل، بیکار، لغو اور بے معنی قرار دے دیا جائے گا اور اس کا کوئی اثر اور نتیجہ مرتب نہیں ہوگا۔

اس ناممکن ہونے (تعذر) کی دو اقسام ہیں:

۱۔تعذر حسّی: اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص عدالت کے سامنے یہ دعویٰ کرتا ہے کہ فلاں شخص نے میری آنکھ پھوڑ دی، یا ایک شخص عدالت کے روبرو اعتراف کرتا ہے کہ میں نے فلاں کا ہاتھ کاٹ ڈالا ہے۔ حالاں کہ اس کی آنکھ بھی سلامت ہے اور اس کا ہاتھ بھی، تو یہ دعویٰ اور اعتراف دونوں مہمل قرار پائیں گے۔

اسی طرح کوئی شخص اپنے کسی ہم عمر یا قریب العمر شخص کے بارے میں دعویٰ کرے کہ یہ میرا بیٹا ہے، یا کسی دوسرے ثابت النسب لڑکے کے متعلق کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو یہ بھی تعذر حسّی ہے۔ اسے عقل و عادت محال قرار دیتے ہیں۔

۲۔تعذر شرعی: کوئی شخص یہ اعتراف کرے کہ میرے ماں باپ کے ترکہ میں سے میری بہن مجھ سے دوگنا وصول کرے گی تو یہ مہمل کلام مانا جاتا ہے۔ اس کا کوئی قانونی اثر مرتب نہیں ہوتا۔ البتہ وہ یہ اقرار کرے کہ میرے ماں باپ کے ترکہ میں سے میری بہن اتنی مقدار مال کی مستحق ہے (چاہے یہ مقدار اس کے اپنے حصہ سے دوگنا ہو) تو یہ اقرار صحیح ہوگا۔ کیونکہ ایسا استحقاق کسی اور سبب کی بنیاد پر بھی ہوسکتا ہے، ضروری نہیں کہ وراثت ہی کی بنیاد پر ہو (۲۷)۔

۲۵۔ المدخل الفقهي العام ٢/٩٧٣

٢٦۔ شرح المجلة، المقدمة ص ٣٠

۲۷۔ المدخل الفقهي العام ٢/١٠٠٨

۳۸۔قاعدہ کلّیہ: اَلْوَصْفُ فِی الْحَاضِرِ لَغْوٌ وَ فِی الْغَائِبِ مُعْتَبَرٌ

حاضر چیز میں اس کے وصف کا بیان لغو اور غائب چیز میں معتبر ہوگا۔

کسی چیز کا وصف بیان کرنے کا مقصد اسے جنس، نوع اور صفت میں دوسری اشیاء سے جدا اور ممیز کرنا ہوتا ہے۔ یہ امر اس صورت میں حاصل ہو جاتا ہے جب کسی موجود چیز کی طرف اشارہ کر کے اس کو متعین اور ممیز کر دیا جائے اور اگر وہ چیز غائب ہو تو ضروری اوصاف کے ساتھ اس کا ذکر کر دیا جائے۔ اگر چیز حاضر اور موجود ہو تو وصف بیان کرنے کی ضرورت نہیں رہتی، اس کی طرف اشارہ کافی ہوتا ہے کیونکہ اشارہ توصیفی بیان سے بہت قوی ہوتا ہے۔

اگر کسی صورت میں جنس کا بیان ہو اور وصف اس سے مختلف ہو، مثلاً کوئی شخص ایک گھوڑے کی طرف اشارہ کر کے کہے: یہ سیاہ رنگ کا گھوڑا میں نے تمہیں فروخت کیا۔ درحقیقت وہ گھوڑا بھورے رنگ کا تھا تو یہ بیع صحیح ہوگی۔ سیاہ یا براؤن کا وصف لغو قرار پائے گا۔ جنس یعنی گھوڑا ہونا درست ہے، صرف وصف کا اختلاف ہے۔ جب جنس کی طرف حسی اشارہ کیا جائے تو وصف کا اختلاف ناقابل اعتبار ہوتا ہے۔

اگر کسی صورت میں شے کی جنس ہی مختلف ہو جائے مثلاً فروخت کنندہ کہے: میں نے الماس کا یہ پتھر تمہیں اتنی قیمت میں فروخت کیا۔ خریدار قبول کر لے۔ بعد میں معلوم ہو کہ وہ کانچ کا ٹکڑا تھا تو یہ بیع باطل ہے کیونکہ جس چیز کی طرف اشارہ کیا گیا تھا اس کی جنس ہی مختلف تھی۔ یہاں اشارے کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ بیان کردہ جنس کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ جنس کے اختلاف کی صورت میں نام لینا اشارے کی نسبت سے زیادہ قوی ہوتا ہے۔

لیکن جہاں کوئی چیز غائب ہو وہاں اشارہ سے کام نہیں چلتا کیوں کہ یہ ممکن ہی نہیں ہے۔ لہٰذا اگر کسی غائب چیز کی نوع اور وصف بیان کیا گیا ہو، بعد میں وہ چیز بیان کے خلاف ظاہر ہو تو وصف کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اگر ایک شخص کہے: میں نے اپنا سیاہ گھوڑا اتنی قیمت پر تمہیں فروخت کیا۔ اب اگر بعد میں وہ گھوڑا سرخ رنگ کا نکلے تو خریدار کو اختیار ہے کہ وہ چاہے تو پوری قیمت پر اسے خرید لے اور چاہے تو بیع کو فسخ کر دے۔ اسے خیارِ وصف کہا جاتا ہے (۲۸)۔

۳۹۔قاعدہ کلّیہ: لَا يُنْسَبُ إِلَى سَاكِتٍ قَوْلٌ وَلَكِنَّ السُّكُوتَ فِي مَعْرَضِ الْحَاجَةِ إِلَى الْبَيَانِ بَيَانٌ

خاموش شخص کی طرف قول منسوب نہیں کیا جاتا، لیکن بیان کی صورت پیش آ جانے پر سکوت بیان متصور ہوتا ہے۔

علامہ ابن نجیم (م ۹۷۰ھ) نے یہ قاعدہ یوں بیان کیا ہے: لا ینسب إلی ساکت قول (خاموش شخص کی طرف کوئی قول

۲۸۔ شرح المجلة، المقدمة ص ۱۷۴ ومابعد

منسوب نہیں کیا جاتا)۔ انہوں نے اس قاعدہ کے تحت جو مثالیں دی ہیں ان میں ایک یہ ہے کہ کوئی شخص کسی اجنبی کو دیکھے کہ وہ اس کا مال فروخت کر رہا ہے، لیکن وہ خاموش رہے اور اسے نہ روکے تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس نے اجنبی کو وکیل بنا دیا ہے۔ اسی طرح قاضی کسی بچے یا بیوقوف کو دیکھے کہ خرید وفروخت اور تجارتی لین دین کر رہا ہے اور اسے کچھ نہ کہے تو اس سے یہ مطلب لینا صحیح نہیں ہوتا کہ قاضی نے اس کو لین دین کی اجازت دے دی ہے۔

یہ قاعدہ اس قدر بیان کرنے کے بعد علامہ ابن نجیم نے کہا ہے کہ اس کے بہت سے استثناءات ہیں۔ ان کے بقول بہت سے امور ایسے ہیں جہاں خاموشی گفتگو کے قائم مقام ہوتی ہے۔ انہوں نے ایسے ۳۷ امور کی مثالیں دی ہیں (۲۹)۔

مجلة الأحكام العدلية کے مرتبین کا خیال ہے کہ علامہ ابن نجیم کا یہ استثناء صحیح نہیں ہے۔ قاعدہ اپنی جگہ درست ہے لیکن علامہ ابن نجیم نے اسے نامکمل بیان کیا ہے جس سے ان کو یہ الجھن پیدا ہوئی اور ان کو ۳۷ استثناءات ماننے پڑے۔ مکمل قاعدہ جیسا کہ مجلّہ کے مرتبین (۳۰) نے بیان کیا ہے، وہی ہے جو اُوپر درج ہے۔

شریعت نے معاملات کو لوگوں کے کلام سے مربوط کیا ہے۔ لوگوں کے کلام سے ان کے مقاصد کا اظہار ہوتا ہے۔ احکام الفاظ پر مبنی ہوتے ہیں۔ اس لیے سکوت پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوتا۔ لیکن اس قاعدہ میں یہ استثناء ہے کہ جہاں کلام و بیان کی ضرورت پیش آئے اور اس ضرورت کے باوجود کوئی شخص خاموش رہے تو اس صورت میں اس کا سکوت کلام کا درجہ رکھتا ہے۔

یہاں دو صورتیں ممکن ہیں: ایک یہ کہ اس نے کچھ کہا ہو اور دوسری یہ کہ اس نے کچھ نہ کہا ہو۔ اب یہاں نہ کہنا تو یقینی ہے اور کہنا مشکوک ہے۔ لہٰذا دلالتِ سکوت سے جو قول معلوم ہوسکتا ہے وہ مشکوک ہے اور اس وقت تک مشکوک سمجھا جائے گا جب تک مضبوط قرائن سے اس کی تائید نہ ہو۔

مثلاً ایک شخص یہ دیکھے کہ کوئی دوسرا شخص اس کی کسی چیز کو قبضہ میں لے کر اسے کسی تیسرے شخص کے ہاتھ بیچ رہا ہے۔ یہ شخص خاموش رہتا ہے تو اس سے اس کا حق ختم نہیں ہوتا۔ وہ بعد میں فروخت کی جانے والی شے پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کر سکتا ہے۔ بیع کے وقت اس کی خاموشی کو نہ تو اجازت کے مفہوم میں لیا جاتا ہے اور نہ یہ خاموشی اس کی طرف سے فروخت کنندہ کی ملکیت کا اعتراف سمجھی جاتی ہے۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب فروخت کنندہ اصل مالک کا شوہر یا قریبی عزیز نہ ہو۔ اگر فروخت کنندہ مالک کا شوہر یا قریبی عزیز ہو تو بیع کے وقت اس کی خاموشی اس اعتراف کے قائم مقام سمجھی جاتی ہے کہ اب فروخت کی جانے والی شے میں اس کا کوئی حق باقی نہیں رہا۔ شوہر اور قریبی اعزاء کا یہ استثناء استحسان کی بنیاد پر ہے تاکہ لوگ رشتہ داروں کے ذریعہ یہ کام کرا کے دوسروں کا مال و دولت ہتھیانے اور انہیں دھوکا دینے کا موقع نہ پاسکیں۔ مزید برآں ان دونوں کے درمیان قریبی عزیزداری اور میل جول خود اس بات کا قرینہ ہوتا ہے کہ اس شخص کو بیع کے نافذ العمل قرار دیئے جانے پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔ قیاس یہی چاہتا ہے کہ اس معاملہ میں قریبی عزیز

۲۹۔ ابن نجیم، الأشباه والنظائر ۳۸۲/۱ ومابعد ۳۰۔ مجلة الأحكام العدلية کی دفعہ ۶۷ ملاحظہ ہو

اور اجنبی میں کوئی فرق نہ ہو (۳۱)۔

اس قاعدہ میں مَعْرَضِ الْحَاجَةِ إِلَى الْبِيَانِ یعنی گفتگو کے موقع سے مراد ایسی صورت حال ہے جہاں کسی کی خاموشی کا کوئی واضح مفہوم لیا جا سکے۔ ہر ایسا موقع جہاں کسی شخص کو اپنی ذات سے کسی نقصان، ضرر یا دھوکہ کے دفعیہ کے لیے بولنا چاہیے اور وہ وہاں نہیں بولتا تو اس کا صاف مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اس نقصان، ضرر یا دھوکہ کو برداشت کرنے کے لیے تیار ہے۔ یا ایسے مواقع پر جہاں خاموشی ہی کو رضا سمجھنے کا رواج ہو، وہاں بھی خاموش رہنا رضا ہی کے معنی میں سمجھا جاتا ہے۔

جب قاضی مدعا علیہ سے سوال کرے کہ تم مدعی کے دعویٰ کے بارے میں کیا کہتے ہو؟ اور وہ جواباً خاموش رہے تو سمجھا جاتا ہے کہ وہ دعویٰ کی صحت سے انکار کر رہا ہے۔ لہٰذا مدعی سے کہا جائے گا کہ وہ ثبوت پیش کرے۔ اگر مدعی ثبوت پیش کرنے سے قاصر رہے اور مطالبہ کرے کہ مدعا علیہ سے قسم کھانے کو کہا جائے اور عدالت مدعا علیہ سے قسم کھانے کو کہے اور مدعا علیہ خاموش رہے، نہ تو قسم کھائے اور نہ قسم کھانے سے انکار کرے تو سمجھا جاتا ہے کہ وہ قسم کھانے سے انکار (نکول) کر رہا ہے۔ لہٰذا نکول کی بنیاد پر اس کے خلاف فیصلہ کر دیا جاتا ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ مدعا علیہ کے بولنے کے انتظار میں عدالت کی ساری کارروائی رکی رہے اور اس کے نتیجہ میں مدعی اور دوسرے لوگ نقصان اٹھائیں (۳۲)۔

۴۰۔ قاعدہ کلیہ: لَا حُجَّةَ مَعَ الْاِحْتِمَالِ النَّاشِئِ عَنْ دَلِيْلٍ

دلیل سے پیدا شدہ احتمال کی موجودگی میں کوئی امر حجت نہیں رہتا۔

یہ قاعدہ سب سے پہلے امام دبوسیؒ (م ۴۳۰ھ) نے وضع کیا تھا۔ انہوں نے اپنی کتاب تاسیس النظر میں اس اصول کو ان الفاظ میں بیان کیا:

ان التهمة اذا تمكنت من فعل الفاعل حكم بفساد فعله۔

جب کسی فاعل کے خلاف بدگمانی اور تہمت کی مضبوط بنیاد موجود ہو تو اس کا وہ فعل غلط قرار دیا جاتا ہے۔

بعد کے فقہاء نے امام دبوسیؒ کے دریافت کردہ اسی اصول کو زیادہ بہتر اور جامع الفاظ میں مرتب کر کے مذکورہ بالا شکل دی۔

شوہر اور بیوی کی گواہی ایک دوسرے کے حق میں، اصول کی گواہی فروع کے حق میں، فروع کی گواہی اصول کے حق میں اور اجیر خاص کی گواہی مستاجر کے حق میں قبول نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہاں اس بات کا قوی اندیشہ موجود ہے کہ یہ لوگ اس تعلق کی بناء پر غلط گواہی دیں جو ان کے اور مشہود لہ (جس کے لیے گواہی دی جائے) کے درمیان پایا جاتا ہے۔ اس تعلق کی وجہ سے جانب داری کا مضبوط شبہ پیدا ہو جاتا ہے۔ جب کہ گواہی کے لیے ضروری ہے کہ وہ ہر طرح کی جانب داری سے پاک ہو۔

۳۱۔ المدخل الفقهي العام ۲/۹۷۳۔۹۷۴

۳۲۔ حوالہ بالا ۲/۹۷۴

کوئی شخص مرض الموت میں یہ اقرار کرتا ہے کہ اس کے فلاں وارث کا اتنا قرضہ اس کے ذمہ ہے۔ اس کا یہ اقرار صرف اس صورت میں قابل قبول ہوتا ہے جب اس کے دوسرے ورثاء بھی اس کی تصدیق و تائید کریں۔ کیوں کہ یہ شبہ کرنے کے مضبوط وجوہ موجود ہیں کہ مقر اپنے اس اقرار کے ذریعے اس خاص وارث کو ترجیح دینا اور ناجائز فائدہ پہنچانا چاہتا ہے۔

لیکن اگر یہ احتمال ایسا ہو کہ اس کی بنیاد کسی مضبوط دلیل پر نہ ہو، تو ایسے احتمال کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ مثلاً اگر حالتِ صحت میں اقرار کیا جائے تو یہ ایک فطری عمل ہے۔ اس کے نفاذ میں تأمل نہیں کیا جاتا اور ان بعید احتمالات کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے (۳۳)۔

۴۱۔قاعدہ کلّیہ: لَا عِبْرَةَ بِالظَّنِّ الْبَیِّنِ خَطؤُهُ

جس گمان کا غلط ہونا واضح ہو، اس کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا۔

اس قاعدہ کا مطلب یہ ہے کہ جس حکم یا حق کی بنیاد ظن پر ہو اور بعد میں اس ظن کا غلط ہونا واضح ہو جائے تو وہ حکم یا استحقاق کالعدم متصور ہوگا۔ اس قاعدہ کے مفہوم میں اجتہادی مسائل، عدالتی احکام اور لوگوں کے باہمی معاملات، عقود، اقرار اور عبادات سب داخل ہیں۔

کوئی شخص نماز عشاء پڑھے بغیر سو جائے۔ آدھی رات کے بعد اس کی آنکھ کھلے اور سمجھے کہ صبح قریب ہے اور نماز فجر کا وقت بھی نکلا جاتا ہے۔ وہ عشاء کی نماز قضاء کی اور فجر کی نماز ادا کرے۔ نماز فجر پڑھنے کے بعد اسے معلوم ہو کہ وقت تنگ نہیں تھا اور عشاء کی گنجائش موجود تھی۔ اس کی نمازِ فجر باطل ہے۔ اب وہ پہلے عشاء پڑھے اور پھر فجر ادا کرے۔ اگر اسی سوچ بچار میں پھر وقت تنگ ہو جائے اور عشاء کی گنجائش نہ رہے تو وہ دوبارہ نماز فجر ہی ادا کرے (۳۴)۔

کوئی مقروض اپنا قرض ادا کر دے۔ اس کے بعد لاعلمی میں مقروض کا وکیل یا کفیل بھی اس کی طرف سے یہ رقم ادا کر دے، یا وکیل اور کفیل کے یہ رقم ادا کرنے کے بعد مقروض خود بھی رقم دے دے تو یہ دوسری ادائیگی کالعدم ہوتی ہے اور لینے والے کو مجبور کیا جاتا ہے کہ وہ اسے واپس کرے (۳۵)۔

۴۲۔قاعدہ کلّیہ: مَا حَرُمَ اَخْذُهُ حَرُمَ اِعْطَاؤُهُ

جس چیز کا لینا حرام ہے اس چیز کا دینا بھی حرام ہے۔

جس چیز کا لینا حرام ہے اس چیز کا دینا بھی اس لیے حرام ہے کہ وہ ایک حرام کام میں تعاون کرنے کے مترادف ہے۔

۳۳۔ المدخل الفقهی العام ۲/۹۷۶

۳۴۔ ابن نجیم، الأشباه و النظائر ۱/۳۹۸

۳۵۔ المدخل الفقهی العام ۲/۹۷۷

اس لیے دینے والا بھی شریکِ جرم سمجھا جائے گا۔ چناں چہ رشوت لینا حرام ہے تو دینا بھی حرام ہے۔ سود لینا بھی حرام ہے تو دینا بھی حرام ہے۔ نوحہ گری (پیشہ ور بین کرنے) کی اجرت لینا حرام ہے تو دینا بھی۔ اسی طرح ہرنا جائز کام کی اجرت لینا بھی حرام ہے اور دینا بھی۔

لیکن ضرورت کی صورت میں دینے والے کے لیے یہ گنجائش نکل سکتی ہے کہ اگر کوئی ایسا ضرر پہنچ رہا ہو جو ایسی کوئی چیز (مثلاً رشوت) دیئے بغیر ختم نہ ہو سکے تو رشوت دے کر یہ ضرر دور کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً کوئی شرپسند اور بدمعاش کسی شریف آدمی کے درپے ہو جائے اور اس کو بلیک میل کرنے کے لیے اس سے رقم وصول کرنا چاہے تو اپنی عزت کی خاطر اس کے لیے مطلوبہ رقم دے دینا حرام نہیں ہے۔ لیکن یہ گنجائش اس صورت میں ہے جب اس شرپسند سے نمٹنے کا کوئی اور قانونی یا عقلی راستہ موجود نہ رہ گیا ہو۔

اسی طرح ایک شخص سخت ضرورت میں قرض لیتا ہے۔ قرض صرف سود پر مل سکتا ہے، بلا سودی قرضہ دینے پر کوئی تیار نہیں ہوتا، تو وہ مجبوراً سود پر قرض لے سکتا ہے اور اس پر سود ادا کر سکتا ہے۔ یاد رہے کہ یہ اجازت سخت ضرورت کی حالت میں ہے۔

یہ اور اس طرح کی جتنی بھی صورتیں ہیں، سب مذکورہ بالا قاعدہ سے استثناءات ہیں کیونکہ ان سب پر قانونِ اضطرار کا اطلاق ہوتا ہے۔ ان صورتوں میں مال لینے والے کے لیے لینا بدستور حرام ہے، لیکن دینے والے کے لیے بقدرِ ضرورت گنجائش موجود ہے (۳۶)۔

۴۳۔ قاعدہ کلّیہ: مَا حَرُمَ فِعْلُهُ حَرُمَ طَلَبُهُ

جس کام کا کرنا حرام ہے، اس کا حکم دینا بھی حرام ہے۔

جس طرح کسی شخص کے لیے ظلم کرنا، رشوت لینا، جھوٹی گواہی دینا اور جھوٹی قسم کھانا حرام ہے، اسی طرح اس کے لیے ان کاموں کا کسی دوسرے کو حکم دینا یا اسے ان کاموں پر آمادہ کرنا بھی حرام ہے۔

اس قاعدہ کا ایک استثناء اہم ہے: کوئی شخص نہایت سچا دعویٰ عدالت میں پیش کرے لیکن مدعا علیہ مکر جائے اور دعویٰ کی صحت سے انکار کر دے۔ اب اگرچہ مدعی جانتا ہے کہ مدعا علیہ جھوٹی قسم کھائے گا، جو خود اس کے لیے کھانا ناجائز ہے، لیکن مدعی مدعا علیہ سے پھر بھی قسم کھانے کا مطالبہ کر سکتا ہے (۳۷)۔ اس مطالبہ کے جواز کی علّت یہ امید ہے کہ شاید مدعا علیہ قسم کھانے سے انکار کر دے (۳۸)۔

۳۶۔ حوالہ بالا ۱۰۱۳/۲، ۱۰۱۴، ۱۰۱۔ ابن نجیم، الأشباه والنظائر ۳۹۱/۱

۳۷۔ ابن نجیم، الأشباه والنظائر ۳۹۲/۱

۳۸۔ شرح المجلة، المقدمة ص ۷۸

۴۴۔قاعدہ کلّیہ: اِذَا اجْتَمَعَ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ غُلِّبَ الْحَرَامُ

جب حلال اور حرام جمع ہو جائیں تو حرام غالب ہوتا ہے۔

یہ قاعدہ ایک حدیث کے الفاظ سے ماخوذ ہے جس کی عبارت یوں ہے: ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال۔ اگر چہ بہت سے محدثین نے یہ حدیث روایت کی ہے، لیکن حافظ عراقی (م ۸۰۶ ھ) اس حدیث کو صحیح اور مستند تسلیم نہیں کرتے۔امام بیہقی (م ۴۵۸ ھ) نے بھی اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔امام عبدالرزاق صنعانی (م ۲۱۱ ھ) نے اس کو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول بتایا ہے۔لیکن کنز الدقائق کے شارح علامہ زیلعی (م ۷۰۵ ھ) نے تبیین الحقائق کی کتاب الصید میں اسے حدیث قرار دیا ہے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی بتایا ہے (۳۹)۔بہر حال یہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ان الفاظ میں ارشاد مبارک ہو یا نہ ہو، یہ کلّیہ اپنی جگہ بالکل درست ہے اور شریعت کے بہت سے دوسرے احکام سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

فقہ اور اصولِ فقہ دونوں میں اس قاعدہ سے کام لیا جاتا ہے۔جہاں بھی دو ایسے دلائل میں تعارض (Contradiction) ہو جن میں سے ایک کا نتیجہ حلّت اور دوسری کا حرمت کی صورت میں نکلتا ہو، وہاں حرمت والی دلیل کو ترجیح دی جائے گی۔

اس میں احتیاط وتقویٰ کے علاوہ یہ پہلو بھی پیش نظر ہے کہ احکام شریعت میں کم سے کم حد تک ہی نسخ کا اصول مانا جائے۔اگر یہاں دلیل حرمت کے بجائے دلیلِ حلّت کو ترجیح دی جائے تو دہرا نسخ ماننا پڑتا ہے۔جب کہ دلیلِ حرمت کو ترجیح دینے کی صورت میں ایک بار نسخ مان لینے سے مسئلہ حل ہو جاتا ہے۔کلّیہ یہ ہے کہ ہر چیز میں حالتِ اصلی اس کا جواز ہے۔اب اگر ہم دو دلیلوں حلّت و حرمت میں حلّت کو ترجیح دیں تو حرمت کی دلیل کے بارے میں ماننا پڑے گا کہ وہ منسوخ ہے۔چوں کہ اصلاً وہ چیز جائز تھی اس لیے ماننا چاہیے کہ وہ دلیلِ حرمت جو اب منسوخ قرار پائی ہے وہ دراصل اباحت اصلیہ کی ناسخ تھی۔اس طرح دو نسخ ماننے پڑے، جب کہ دلیلِ حرمت کو ترجیح دینے میں یہ مسئلہ پیش نہیں آتا (۴۰)۔

اگر شکار کے جانوروں میں حلال اور حرام جانور خلط ملط ہو جائیں تو سب جانور حرام ہوں گے۔

اگر مسلمان اور مجوسی دونوں اکھٹے چھری پکڑ کر جانور کی گردن پر چھری چلا دیں تو ذبیحہ حرام ہوگا (۴۱)۔

اس قاعدہ میں بیان کردہ ''حلال'' کے تعیین میں فقہاء کا اختلاف ہے۔حنفی فقہاء کے نزدیک اس سے مراد وہ تمام کام ہیں جو کرنے چاہئیں یا کیے جاسکتے ہیں۔ان میں مباح، مستحب، فرض اور واجب سب شامل ہیں۔لیکن شافعی فقہاء کے ہاں اس سے مراد صرف

۳۹۔ ابن نجیم، الأشباه و النظائر ۳۰۲/۱

۴۰۔ حوالہ بالا ۳۰۲/۱

۴۱۔ حوالہ بالا ۳۰۴/۱

مباح اور مستحب امور ہیں، فرض اور واجب امور اس میں شامل نہیں ہیں۔ لہٰذا جب کسی واجب اور حرام میں تعارض ہو تو حنفیوں کے نزدیک حرام کو اور شافعیوں کے نزدیک واجب کو ترجیح ہوتی ہے (۴۲)۔

مسلمانوں اور کافروں کی بہت سی نعشیں آپس میں مل جائیں اور یہ الگ الگ کرنا دشوار ہو جائے کہ مسلمانوں کی نعشیں کون سی ہیں اور کفار کی کون سی، تو سب نعشوں کو غسل دینا اور نماز جنازہ ادا کرنا فرض ہے۔ یہ شافعی فقہاء کے نزدیک ہے۔ وہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک بار ایک ایسی مجلس میں تشریف لے گئے جہاں مسلمان اور غیر مسلم سب موجود تھے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سب کو اسلامی طریقہ سے سلام کیا (۴۳)۔

۴۵۔ قاعدہ کلّیہ: مَالَا یَتِمُّ الْوَاجِبُ اِلَّا بِهٖ فَھُوَ وَاجِبٌ

جس چیز کے بغیر واجب پورا نہ ہو وہ چیز بھی واجب ہے۔

شریعت جب کسی بات کا حکم دیتی ہے اور اس بات کا دارومدار کسی اور چیز کے حصول پر ہو تو اس دوسری چیز کا حصول بھی شریعت کی رو سے لازم متصوّر ہوتا ہے۔ مثلاً شریعت جب کہتی ہے کہ نماز کے لیے وضو کرو تو اس کا خود بخود مطلب یہ بھی ہے کہ وضو کے لیے پانی حاصل کیا جائے، غسل خانہ جا کر، کنویں پر جا کر، نل پر جا کر یا جہاں بھی پانی موجود ہو وہاں جا کر پانی حاصل کرنا بھی فرض قرار پائے گا۔ جب شریعت کہتی ہے کہ جہاد کیا جائے تو وہ خود بخود یہ کہتی بھی متصوّر ہوگی کہ اتنا کھانا ضرور کھایا جائے کہ جسم میں ضروری قوت موجود رہے اور جہاد کیا جا سکے۔ جب شریعت کہتی ہے کہ شے مغصوبہ اصل مالک کو لوٹا دی جائے تو وہ خود بخود یہ مطالبہ بھی کر رہی ہوتی ہے کہ شے مغصوبہ خود جا کر اصل مالک کو لوٹا دی جائے اور اگر ضروری ہو تو لے جانے کے اخراجات بھی برداشت کیے جائیں۔ جب شریعت کہتی ہے کہ ایناسِ رشد سے قبل سفیہ کو اس کا اپنا مال نہ دیا جائے تو اس سے خود بخود یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ اس کو اس مال میں تصرّف بھی نہ کرنے دیا جائے، ورنہ منعِ مال سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔ امتناعِ تصرف کی عدم موجودگی میں امتناعِ مال عبث ہوگا اور شریعت کے احکام میں عبث نہیں ہے (۴۴)۔

۴۶۔ قاعدہ کلّیہ: اَلتَّابِعُ تَابِعٌ

تابع، تابع ہی رہتا ہے۔

اس قاعدہ کا یہ مطلب ہے کہ جو چیز کسی دوسری چیز کے تابع (Ancillary) ہو وہ حکم میں بھی اس کے تابع رہتی ہے۔ تابع سے مراد وہ چیز ہے جو کسی دوسری چیز کا یا تو کسی پیدائشی سبب سے جزو ہو جیسے جانور کے سینگ، ہاتھی کے دانت، ماں کے پیٹ میں بچہ، بھیڑ کی

۴۲۔ حموی، غمز عیون البصائر ۱/۳۰۱

۴۳۔ حوالہ بالا

۴۴۔ المدخل الفقهي العام ۲/۷۸۴، ۷۸۵

اون، جانور کے تھن میں دودھ، یا وہ اس کی بنیادی ضروریات میں سے اس طرح ہو کہ اس کے بغیر دوسری چیز کا کام نہ چل سکتا ہو، جیسے تالہ کی چابی اور مشین گن کا اسٹینڈ وغیرہ۔

کوئی شخص بھیڑ فروخت کرے تو اس بیع میں وہ اون بھی شامل ہوتا ہے جو بیع کے وقت بھیڑ کے بدن پر موجود ہوتا ہے۔ کوئی شخص اقرار کرے کہ یہ تلوار فلاں شخص کی ہے تو اس اقرار میں تلوار کا دستہ اور اس پر تلہ بھی شامل ہوتا ہے۔ کوئی شخص گائے رہن رکھ دے وہاں وہ بچھڑا جنم دے تو وہ بھی مرتہن (Mortgagee) کے پاس رہتا ہے۔ گابھن گائے فروخت ہو تو اس بیع میں اس کے پیٹ میں موجود بچہ شامل ہوتا ہے (۴۵)۔

شارح مجلّہ علامہ خالد اتاسی نے مسلم الثبوت اور اس کی شرح فواتح الرحموت کے حوالہ سے اس قاعدہ کے تحت لکھا ہے: حنفیہ اور حنابلہ کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کے وہ تمام خطابات جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب ہیں، ان میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت بھی شامل ہے، سوائے اس کے کہ کسی مستقل دلیل سے یہ ثابت ہو کہ اس امر امت میں شامل نہیں ہے بلکہ یہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہے (۴۶)۔

۴۷۔ قاعدہ کلّیہ: إِذَا بَطَلَ الشَّيْءُ بَطَلَ مَا فِي ضِمْنِهِ

کسی چیز کے باطل ہو جانے سے اس کی ہر ضمنی چیز بھی کالعدم ہو جاتی ہے۔

استاذ مصطفیٰ زرقا کی رائے میں اس قاعدہ کے الفاظ یہ ہونے چاہیں: اذا بطل الشیء بطل ما فی ضمنه و ما بنی علیه۔ یعنی جب کوئی چیز باطل ہو جائے تو اس کی ہر ضمنی چیز اور اس پر قائم ہر چیز بھی باطل ہو جاتی ہے۔

جب ایک عقد باطل ہو جائے تو اس کے ضمن میں شرائط اور التزامات بھی کالعدم ہو جاتے ہیں۔ مثلاً مدعا علیہ مدعی سے راضی نامہ کرے اور اسے کچھ معاوضہ بھی دے دے۔ بعد میں مدعی اعتراف کر لے کہ اس کا دعویٰ جھوٹا ہے اور اس کا کوئی حق مدعا علیہ کے ذمہ نہیں بنتا۔ مدعی کے اس اعتراف سے راضی نامہ فوراً کالعدم ہو جاتا ہے۔ اس کے نتیجہ میں اس معاوضہ کی ملکیت بھی کالعدم ہو جاتی ہے جو مدعی کو حاصل ہوگئی ہو۔ مدعا علیہ وہ معاوضہ واپس لے سکتا ہے۔

جس طرح عقد کے باطل ہونے سے اس کے مندرجات باطل ہو جاتے ہیں، اسی طرح اگر اس عقد کی بنیاد پر کوئی نیا عقد یا تصرّف عمل میں آیا ہو تو وہ بھی باطل ہو جاتا ہے۔ مثلاً دو آدمی ایک چیز کی خرید و فروخت کریں۔ فروخت کنندہ اور خریدار دونوں قیمت اور مبیع (سامانِ فروخت) وصول کر لیں۔ دونوں نے ایک دوسرے کو اس بیع سے متعلق پیدا ہونے والے ہر دعویٰ اور ہر حق سے بری الذمہ قرار دے دیا۔ بعد میں کوئی تیسرا شخص آ جائے جو اس سامانِ فروخت کا اصل حق دار قرار پائے۔ اب خریدار فروخت کنندہ سے

۴۵۔ المدخل الفقهی العام ۲/۱۰۱۷، ۱۰۱۸

۴۶۔ شرح المجلة، المقدمة ص ۱۰۹

اصل قیمت واپس لینے کا حق رکھتا ہے۔ کیونکہ جب بیع ہی سامانِ فروخت کے استحقاق کی وجہ سے کالعدم ہو جائے تو اس پر مبنی جو تصرّف (ہر دعویٰ اور حق سے براءت) عمل میں آئے وہ بھی کالعدم ہو جاتا ہے۔

اس قاعدہ کے بعض استثناءات بھی ہیں۔ مثلاً ایک شفیع حق شفعہ کے سلسلہ میں مصالحت کر لے اور اس کے بدلہ میں معاوضہ وصول کر لے تو یہ صلح درست نہیں ہوتی اور اس کا حق شفعہ بلا کسی عوض کے کالعدم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ حق شفعہ صرف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ محسوس کرے کہ وہ بُرے پڑوسی سے بچ سکتا ہے تو شفعہ کے ذریعہ بچ جائے۔ حق شفع اس لیے نہیں ہے کہ اس کے بہانے سے لوگوں کا استحصال کر کے ان سے پیسے بٹورے جائیں۔ یہاں صلح تو باطل ہو جاتی ہے لیکن اس کے ضمن میں جو اسقاطِ حق شفعہ ہو وہ باطل نہیں ہوتا بلکہ شفعہ کا حق بدستور ساقط ہی رہتا ہے۔ حق شفعہ ساقط کر دینے پر شفیع کے راضی ہو جانے کے معنی یہ ہیں کہ اس کو نئے پڑوسی کے آنے سے کوئی تکلیف نہیں۔ جب کوئی تکلیف نہیں ہے تو حق شفعہ بھی ختم ہو جاتا ہے (۴۷)۔

۴۸۔ قاعدہ کلّیہ: قَدْ يَثْبُتُ الْفَرْعُ دُوْنَ الْأَصْلِ

کبھی اصل ثابت نہ ہونے کے باوجود فرع ثابت ہو جاتی ہے۔

بظاہر یہ قاعدہ عجیب معلوم ہوتا ہے کیونکہ یہ فطری اصولوں اور عام طریق کار سے ہٹ کر ہے۔ لیکن بعض اوقات قانونی معاملات میں ایسے عوامل کارفرما ہوتے ہیں جو فطری عوامل سے ہٹ کر بھی کام کرتے ہیں۔ اس قاعدہ کا تعلق عدالت کے روبرو بعض حقوق کے ثبوت سے ہے بلکہ بیرونی فطری دنیا میں حقائق کے ثابت ہونے سے ہے۔

عقلی اور منطقی طور پر یہ بات طے شدہ ہے کہ جہاں چیز کی فرع پائی جائے وہاں یہ ماننا پڑتا ہے کہ اس فرع کی کوئی اصل بھی ہے جس سے یہ فرع نکلی ہے۔ فرع کا وجود اصل کے موجود ہونے یا موجود رہنے کی دلیل ہے۔ لیکن قانونی حقوق وفرائض کو ثابت کرنے کے اپنے وسائل اور طریقے ہوتے ہیں۔ ممکن ہے کہ یہ وسائل اور طریقے فرع کے ثبوت کے لیے تو فراہم ہو جائیں لیکن اصل کے ثبوت کے لیے فراہم نہ ہوں۔

کوئی شخص دو اشخاص کے خلاف دعویٰ کرے اور کہے کہ ان میں سے ایک نے مجھ سے ایک ہزار روپیہ قرض لیا ہے اور دوسرے نے اس کی ادائیگی کا ذمہ لیا ہے یعنی وہ کفیل بنا ہے۔ لیکن مدعی کے پاس کوئی ثبوت نہیں ہے۔ اب اصل مقروض انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں نے کوئی قرض نہیں لیا۔ کفیل اقرار کرتا ہے کہ ہاں میں نے اس کے قرض کی ادائیگی کا ذمہ لیا تھا۔ چوں کہ مدعی کے پاس کوئی ثبوت نہیں ہے اس لیے وہ اصل مقروض کے خلاف اپنا دعویٰ ثابت نہیں کر سکا۔ جب کہ کفیل نے اقرار کر کے اس کے دعویٰ کی تصدیق کر دی۔ لہٰذا یہ رقم کفیل سے وصول کی جاتی ہے، اس لیے کہ قاعدہ ہے: انسان کے اپنے اقرار پر اس کا مواخذہ کیا جاتا ہے۔

۴۷۔ المدخل الفقهي العام ۲/۱۰۲۲۔۱۰۲۳

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اصل قرض کے بغیر کفالہ وجود میں آ سکتا ہے، قانون کا ہاتھ بغیر کسی عدالتی اور قانونی ثبوت کے حرکت میں نہیں آتا، اس لیے وہ مقروض کے خلاف کچھ نہیں کر سکتا۔ رہا کفیل تو اس کا اثر خود کفیل ہی پر پڑتا ہے، اصل مقروض پر نہیں، کیونکہ اقرار حجت قاصرہ ہے (۴۸)۔

۴۹۔قاعدہ کلّیہ: اَلْبَاطِلُ لَا یَقْبَلُ الْاِجَازَۃَ

کسی باطل امر کی اجازت، اجازت نہیں ہوتی۔

باطل چیز کسی صورت میں نافذ نہیں ہو سکتی، خواہ کوئی دوسرا شخص اس کی اجازت دے۔ مثلاً پاگل شخص کوئی لین دین کرے تو وہ عقد باطل کہلاتا ہے، کیونکہ پاگل شخص فاقد الأہلیت ہوتا ہے۔ اگر وہ صحت مند ہونے کے بعد اس عقد کو بحال کرنا چاہے تو درست نہیں۔ کیونکہ اس قسم کا عقد اسی وقت کالعدم ہو جاتا ہے۔ یہ کوئی عقد موقوف نہیں ہوتا کہ پاگل کی صحت یابی اور اس کی اجازت تک معلّق رہے۔

کوئی ولی یا وصی بچے کے مال میں کوئی تبرّع کرے، یا غبن فاحش کے ساتھ کوئی چیز بیچ ڈالے۔ جب بچہ بالغ ہو تو اگر وہ اس عقد کی اجازت دے دے تو اجازت کے باوجود یہ عقد جائز و صحیح نہیں ہوتا۔ کیونکہ اصل کارروائی کے وقت وہ عقد باطل تھا اور باطل کسی اجازت کو قبول نہیں کرتا۔

اگر کوئی شخص فضولی (Third party) کے کیے ہوئے عقد کو ابتداً مسترد کر دے، بعد میں اس کی اجازت دے تو اس اجازت سے وہ مسترد شدہ عقد بحال نہیں ہوتا۔ کیونکہ وہ پہلے استرداد ہی سے باطل اور کالعدم ہو جاتا ہے۔ وہ اجازت سے بحال نہیں ہو سکتا۔

ایک شخص نے ایجاب کیا۔ دوسرے نے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ اب بعد میں وہ پہلے ایجاب کی بنیاد پر دوبارہ قبول نہیں کر سکتا۔ اس لیے کہ جب پہلے اس نے قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا تو وہ ایجاب خود بخود باطل اور کالعدم ہو گیا تھا، اب وہ بحال نہیں ہو سکتا (۴۹)۔

۵۰۔ قاعدہ کلّیہ: اَلْمُمْتَنِعُ عَادَۃً کَالْمُمْتَنِعِ حَقِیْقَۃً

جو چیز بالعموم ناممکن ہو وہ حقیقت میں ناممکن جیسی ہی ہوتی ہے۔

حقیقتاً اور واقعتاً ناممکن چیز وہ ہے جو کبھی وقوع پذیر نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا ایسی کسی چیز کا دعویٰ سرے سے (ab initio) قبول نہیں کیا جا سکتا اور اسے ابتدا ہی میں (Prima facie) مسترد کر دیا جائے گا۔ مثلاً کوئی شخص اپنے ہم عمر کسی شخص کے بارے میں دعوی

۴۸۔ المدخل الفقهي العام ۲/۱۰۲۱۔۱۰۲۲

۴۹۔ حوالہ بالا ۲/۶۶۶۔۶۶۷

کرے کہ یہ میرا بیٹا یا باپ ہے، تو یہ دعویٰ بغیر کسی مزید تأمل کے مسترد کر دیا جاتا ہے۔

عام طور پر ممکن (ممکن عادی) سے مراد وہ چیز ہوتی ہے جس کے وقوع پذیر ہونے کا عقلی طور پر امکان تو موجود ہوتا ہے لیکن وہ عموماً وقوع پذیر نہیں ہوتی۔ مثلاً کوئی شخص جو سب لوگوں کے علم و یقین کے مطابق بہت تنگ دست اور نادار ہو، یکا یک یہ دعویٰ کرے کہ فلاں دولت مند شخص نے ساری دولت مجھ سے قرض لی تھی۔ اگرچہ عقلاً ایسا ہونا تو ممکن ہے لیکن عام طور پر (عادتاً) ایسا نہیں ہوا کرتا۔ اس لیے جب تک یہ شخص اپنا ذریعہ آمدنی ثابت نہ کرے کہ کب اور کس ذریعہ سے یہ دولت اس کو ملی تھی، نہ اس کا دعویٰ سنا جاتا ہے اور نہ اس کی پیش کردہ گواہیاں قبول کی جائیں گی۔

کوئی وقف کا متولی یہ دعویٰ کرے کہ اس نے وقف کی دیکھ بھال کے لیے فلاں رقم خرچ کر دی ہے۔ وہ رقم اتنی بڑی ہو کہ عام طور پر اتنے کام میں اتنی بڑی رقم خرچ نہیں ہوا کرتی تو اس متولی کا نہ یہ دعویٰ سنا جاتا ہے اور نہ اسے اپنے اس دعویٰ کے حق میں کوئی ثبوت پیش کرنے کی اجازت ہوتی ہے (۵۰)۔

قواعد بابت معاملات دیوانی

۵۱۔ قاعدہ کلّیہ: اَلْأَصْلُ بَرَاءَةُ الذِّمَّةِ

اصل یہ ہے کہ ذمہ داری سے برأت ہے۔

ذمہ سے یہ مراد ہے کہ انسان کسی شرعی عقد کے ذریعے خود کو دوسرے کے حق میں پابند کرنے کا اہل ہو۔ اصل یہ ہے کہ انسان کسی چیز کے وجوب یا لازم ہونے کی ذمہ داری سے بری ہے (۵۱)۔ کیونکہ جب انسان دنیا میں آتا ہے تو ہر قسم کے قرض اور ذمہ داری وغیرہ سے پاک اور خالی ہوتا ہے۔ جو چیز بھی اس کے ذمہ کوئی قرض یا ذمہ داری پیدا کرتی ہو یا کوئی حق اس پر عائد کرتی ہو وہ بعد ہی میں پیدا ہوتی ہے (۵۲)۔

کوئی شخص کسی دوسرے کے ذمہ کسی وجہ سے کسی التزام (Obligation) کا دعویٰ کرے، چاہے اس کا سبب کچھ بھی ہو مثلاً کسی عقد کے نتیجہ میں ہو یا اتلاف کے نتیجہ میں ہو۔ مخالف فریق اس دعویٰ کی صحت سے انکار کرے تو بارِ ثبوت مدعی پر ہوتا ہے۔ کیونکہ فریق مخالف کو حالتِ اصلی یعنی براءتِ ذمہ کی حمایت حاصل ہوتی ہے۔ حالتِ ظاہری سے اسی کی تائید ہوتی ہے تاوقتیکہ اس کے خلاف

۵۰۔ المدخل الفقهی العام ۲/ ۹۷۷

۵۱۔ شرح المجلة، المقدمة ص ۲۵۔۲۶

۵۲۔ المدخل الفقهی العام ۲/ ۹۷۰

ثابت نہ ہو جائے (۵۳)۔

اگر کوئی شخص کسی کنواری بالغہ لڑکی پر یہ دعویٰ کیا کہ لڑکی کے ولی نے لڑکی کی اجازت کے بغیر اس کے ساتھ لڑکی کا نکاح کر دیا اور جب لڑکی کو نکاح کی اطلاع ہوئی تو اس نے خاموشی اختیار کر لی۔ لڑکی دعویٰ کے جواب میں کہے: میں نے نکاح رد کر دیا، تو لڑکی کا قول معتبر ہوگا (۵۴)۔

۵۲۔ قاعدہ کلّیہ: اَلْأَصْلُ فِی الْأُمُوْرِ الْعَارِضَۃِ الْعَدَمُ

عارضی امور میں اصل ان کا عدم ہوتا ہے۔

یہاں مجلۃ الاحکام العدلیۃ کے مرتبین نے الامور کی جگہ الصفات کا لفظ استعمال کیا ہے (۵۵)۔ لیکن استاذ مصطفیٰ زرقاء نے اس کے بجائے الامور کے لفظ کو ترجیح دی ہے۔ ان کی رائے میں یہ قاعدہ صرف صفات ہی پر نہیں بلکہ مستقل بالذات امور مثلاً عقود وغیرہ پر بھی نافذ ہوتا ہے۔ پھر امور کا لفظ فقہاء کے ہاں کثرت سے مستعمل ہے اور اس میں امور مستقلہ اور صفات دونوں شامل ہوتے ہیں۔ اس لیے بھی امور کا لفظ زیادہ موزوں ہے (۵۶)۔

امور عارضہ سے مراد وہ امور ہیں جو اصل صورت حال یا غالب صورت حال میں موجود نہ ہوتے ہوں، یعنی عام اور غالب حالات میں جن کا عدم وجود، وجود کے مقابلہ میں بہت زیادہ ہو۔ ان معاملات میں اگر یہ اختلاف ہو جائے کہ یہ موجود ہیں یا معدوم اور وجود یا عدم وجود دونوں کی دلیل نہ ہو تو ان کا معدوم ہونا فرض کیا جاتا ہے۔ کیونکہ عدم ہی اصل صورت حال ہوتی ہے جس کا ہونا یقینی ہوتا ہے۔ اس کے برعکس وجود بعد میں پیدا ہوتا ہے جس کا ہونا یا نہ ہونا مشکوک ہے۔ لہٰذا عدم کو وجود پر ترجیح دی جاتی ہے۔

دو افراد کسی جانور کی خرید وفروخت کا لین دین کرتے ہیں۔ بعد میں ان میں اختلاف ہو جاتا ہے کہ جانور تندرست تھا یا بیمار، تو فروخت کنندہ کی بات ہی معتبر مانی جاتی ہے جو تندرستی کا مدعی ہے۔ کیونکہ بیماری ایک امر عارض ہے اور تندرستی ایک فطری اور اصلی کیفیت ہے۔

کوئی شخص مدعی ہو کہ اس نے فلاں کے ساتھ معاہدہ کیا تھا، یا فلاں نے میرا مال تلف کر دیا، یا فلاں نے فلاں جرم کا ارتکاب کیا۔ مدعا علیہ انکار کرتا ہے۔ یہاں کسی ثبوت کی عدم موجودگی میں فرض کیا جاتا ہے کہ مدعا علیہ کی بات درست ہے تا آنکہ مدعی اس کے خلاف کوئی ثبوت پیش کرے۔ کیونکہ یہ سب امور یعنی معاہدہ، اتلاف اور ارتکاب جرم عارض امور ہوتے ہیں (۵۷)۔

۵۳۔ المدخل الفقهی العام ۹۷۰/۲

۵۴۔ شرح المجلة، المقدمة ص۲۶

۵۵۔ مجلة الاحکام العدلیة دفعہ ۹

۵۶۔ المدخل الفقهی العام ۹۷۰/۲

۵۷۔ حوالہ بالا ۹۶۹/۲

۵۳۔ قاعدہ کلّیہ: اَلْأَمْرُ بِالتَّصَرُّفِ فِی مِلْكِ الْغَیْرِ بَاطِلٌ

دوسرے کی ملکیت میں تصرّف کا حکم باطل ہوتا ہے۔

کسی چیز یا منافع کا مالک ہونے سے پیدا ہونے والا حق ملکیت کہلاتا ہے۔شریعت نے صرف مالک کے لیے اس کی مملوکہ شے میں تصرّف کا حق تسلیم کیا ہے (۵۸)۔ جو چیز کسی کی ملکیت نہ ہو، اس میں وہ تصرّف کا مجاز نہیں ہے۔ایسا ہر حکم کالعدم ہوتا ہے جو دوسرے کی مِلک میں تصرّف کی خاطر دیا جائے (۵۹)۔

کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ فلاں شخص کا مال لے لو، یا اسے ضائع کردو، یا اسے دریا میں پھینک دو، یا اسے جلادو، یا فلاں کی بکری ذبح کردو تو اس حکم کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔وہ شخص اس حکم پر عمل کرتے ہوئے مال ضائع کردے تو وہ خود ہی تاوان ادا کرنے کا پابند ہوتا ہے، حکم دینے والا یا کہنے والا یا مشورہ دینے والا پابند نہیں۔

یہ حکم اس صورت میں ہوتا ہے جب مامور کو علم ہو کہ جس مال کے ضائع یا خرچ کرنے کا حکم دیا گیا ہے وہ آمر کا نہیں، کسی اور شخص کا ہے۔لیکن اگر اسے یہ علم نہ ہو یا اسے یہ تأثر دیا گیا ہو کہ یہ مال حکم دینے والے ہی کا ہے تو صاحبِ مال اپنا تاوان ضائع کرنے والے ہی سے وصول کرے گا۔اب یہ تاوان ادا کرنے والے کا کام ہے کہ وہ ادائیگی تاوان کے بعد وہ رقم آمر سے وصول کرے یا نہ کرے۔

کوئی شخص کسی کے پاس اپنا کچھ مال ودیعت رکھوادے اور کہے کہ میرے مرنے کے بعد یہ رقم میرے بیٹے کو دے دینا۔وہ شخص ایسے ہی کرے اور پہلے شخص کے مرنے کے بعد وہ رقم اس کے بیٹے کو دے دے۔بعد میں پتہ چلے کہ متوفی کا ایک وارث اور بھی ہے تو وہ شخص (ودیع) اس کا تاوان دوسرے وارث کو ادا کرنے کا پابند ہے۔کیونکہ مودع (ودیعت رکھوانے والے) کی وفات کے بعد وہ مال ودیعت ورثاء کی مِلک میں آجاتا ہے۔اس لیے مودع کا وصیت کرنا کہ یہ مال متعدد مالکوں میں سے کسی ایک مالک کو دے دیا جائے، باطل اور کالعدم ہے (۶۰)۔

اگر دائن (Creditor) مدین (Debtor) سے کہے: میرا دَین (Debt) دریا میں پھینک دو۔مدین دَین کے برابر رقم دریا میں پھینک دے تو مدین بری الذمہ نہیں ہوجاتا کیونکہ دَین کا تعلق اس خالص مال سے نہیں جو اس نے دریا برد کردیا۔بلکہ اس سے مراد وہ شغل ہے جو کسی کے ذمہ موجود ہے۔مدین نے جو مال دریا برد کیا وہ اس کا اپنا مال تھا۔کوئی شخص اپنی ذمہ داری دریا برد نہیں کرسکتا۔دائن کا حکم باطل اور کالعدم ہے اور دَین بدستور مدین کے ذمہ رہے گا (۶۱)۔دائن نے غیر کی ملکیت میں تصرف کا حکم دیا

۵۸۔ شرح المجلة، المقدمة ص ۲۶۰

۵۹۔ المدخل الفقهی العام ۲/۱۰۳۹

۶۰۔ حوالۂ بالا ۲/۱۰۴۰

۶۱۔ المدخل الفقهی العام ۲/۱۰۴۰

تھا، نہ کہ اپنی ملکیت میں۔

۵۴۔قاعدہ کلّیہ: لَایَجُوْزُ لِأَحَدٍ أَنْ یَّتَصَرَّفَ فِی مِلْكِ الْغَیْرِ بِلَا اِذْنٍ

کسی کے لیے جائز نہیں کہ دوسرے کی مِلک میں بلا اجازت تصرّف کرے۔

مجلة الأحكام العدلية میں بلا اذن کے بجائے بلا اذنه آیا ہے(۶۲)،یعنی مالک کی اجازت کے بغیر کسی شخص کی ملک میں تصرف جائز نہیں ہے۔استاذ مصطفیٰ زرقاء کی رائے میں اگر محض بلا اذن (اجازت کے بغیر) کے الفاظ ہوں تو زیادہ مناسب ہے۔ کیونکہ بعض اوقات مالک کی اجازت کے بغیر قانون یا شریعت کی اجازت سے بھی کسی کی ملک میں تصرّف کیا جا سکتا ہے(۶۳)۔

ملکِ غیر میں تصرّف دو طریقوں سے ممکن ہے:

۱۔ تصرّف فعلی

۲۔ تصرّف قولی

تصرّف فعلی سے مراد مثلاً کسی کی چیز لینا، اسے خرچ کر ڈالنا اور اس سے مماثل معانی ہیں۔اگر یہ سب امور بلا اجازت ہوں تو ان کا شمار تعدّی میں ہوتا ہے جس کا فاعل غاصب متصور ہوتا ہے اور تاوانِ ضرر کی ادائیگی کا پابند ہوتا ہے۔لیکن اگر یہ تصرّف عرف یا قانون وشریعت کی اجازت سے ہو تو ضمان (Compensation) کی ادائیگی نہیں ہوتی۔مثلاً کوئی چرواہا اجرت پر لوگوں کی بکریاں چراتا ہو۔ان میں سے ایک بکری زخمی ہو جائے جس کے گھر تک زندہ پہنچنے کی اُمید نہ ہو تو چرواہا اس بکری کو ذبح کر سکتا ہے جس کا کوئی تاوان چرواہے پر نہیں ہوتا۔

تصرّف قولی کسی عقد کے ذریعے ہوتا ہے۔مثلاً دوسرے کا مال بیچ دینا، دوسرے کی چیز ہبہ کر دینا، رھن رکھ دینا، اجارہ یا اعارہ کر دینا وغیرہ۔اس میں ذرا تفصیل ہے:

اگر تصرّف قولی کے بعد متصرّف اس پر عمل درآمد کر کے مثلاً وہ چیز خریدار، موہوب لہ، مرتہن، مستاجر یا مستعیر وغیرہ کو دے کر اس تصرّف کو مکمل کر دے تو یہ تصرّف فعلی ہو جاتا ہے اور اس پر غاصب کے احکام جاری ہوتے ہیں۔

اگر بات قولی تصرّف سے آگے نہ بڑھے تو یہ تصرّف فضولی شمار ہوتا ہے۔کسی دوسرے کی خاطر اس کی مرضی، اجازت یا رضامندی کے بغیر کوئی کام کرنے پر وہ دوسرا اس کام کی توثیق (Ratification) کر دے تو کام کرنے والے کو فضولی (Agent subject to ractification) کہتے ہیں۔فضولی کے تمام اقدامات مالک کی اجازت پر موقوف ہوتے ہیں۔اگر مالک کی اجازت

۶۲۔ مجلة الاحكام العدلية دفعہ ۹۶

۶۳۔ المدخل الفقهي العام ۲/۱۰۳۸

سے پہلے متصرّف اس تصرّف کو عملی جامہ نہ پہنائے تو مالک کا اس میں کوئی خاص ضرر نہیں ہے۔ اسے ہر وقت یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اس تصرّف قولی کو جائز اور نافذ العمل یا مسترد کر دے۔ قولی تصرّف کو بھی بعد میں جائز اور نافذ العمل قرار دیا جا سکتا ہے (۶۴)۔

۵۵۔ قاعدہ کلّیہ: اَلْعِبْرَۃُ فِی الْعُقُوْدِ لِلْمَقَاصِدِ وَالْمَعَانِی لَا لِلْاَلْفَاظِ وَالْمَبَانِیْ

عقود میں مقاصد اور معانی کا اعتبار ہوتا ہے، نہ کہ الفاظ اور ان کی ترکیب اور بناوٹ کا۔

عقد سے مراد فریقین کا کسی امر میں اپنی ذات پر ذمہ داری لے کر خود کو اس کا پابند کر لینا ہے (۶۵)۔ عقود خاص مقاصد کے تحت وجود میں آتے ہیں۔ عقود و معاہدات میں استعمال کیے گئے الفاظ اور عبارات کی ترکیب کے مقابلہ میں یہ مقاصد اور معانی اہم ہوتے ہیں۔ جب کسی معاہدہ میں درج الفاظ اور عبارتوں کی تشریح کی جائے تو الفاظ اور ان کی ترکیب اور بناوٹ کے بجائے ان کے مقاصد و معانی کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

کوئی شخص کسی کو ہبہ کرے اور عوض کی شرط رکھ دے۔ مثلاً یہ کہے: میں تمہیں یہ چیز فلاں چیز کے عوض ہبہ کرتا ہوں، یا اس شرط پر ہبہ کرتا ہوں کہ تم مجھے فلاں چیز یا اتنی رقم ادا کر دو۔ اس عقد پر ہبہ کے بجائے بیع کے احکام جاری ہوتے ہیں۔ اگر چہ عاقد نے یہاں ہبہ کا لفظ استعمال کیا ہے لیکن دراصل یہ عقد بیع ہے۔ لہٰذا اگر ہبہ کی گئی چیز میں کوئی عیب ہو تو وہ خیارِ عیب کے تحت واپس کی جا سکتی ہے اور موہوب لہ اپنا وہ عوض واپس لے سکتا ہے جو اس نے دیا ہو (۶۶)۔

اگر کوئی شخص کہے: میں یہ مکان تمہیں ہر ماہ کے لیے اتنی رقم پر عاریتاً دیتا ہوں، یا کوئی عورت پیغامِ نکاح دینے والے سے کہے: میں نے تمہیں اتنے مال کے عوض اپنا نفس ہبہ کیا، یا ایک مدیون دائن سے کہے: میں نے اس قرض کے عوض جو آپ کے ایک ہزار روپیہ کی صورت میں مجھ پر ہے، یہ کپڑا ایک ہزار روپیہ میں فروخت کیا لیکن شرط یہ ہے کہ جب میں قرض ادا کر دوں تو آپ یہ کپڑا مجھے واپس کر دیں گے۔ دوسرا فریق اسی طرح یہ عقود قبول کر لے تو پہلی صورت میں یہ عقد اجارہ، دوسری میں بیع، تیسری میں نکاح اور چوتھی صورت میں عقد رھن بن جاتا ہے (۶۷)۔

۵۶۔ قاعدہ کلّیہ: تَبَدُّلُ سَبَبِ الْمِلْكِ كَتَبَدُّلِ الذَّاتِ

سببِ ملکیت میں تبدیلی کسی چیز کی ذات میں تبدیلی جیسی ہے۔

یہ قاعدہ ایک حدیث سے ماخوذ ہے۔ حضرت عائشہؓ روایت کرتی ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت بریرہؓ (آزاد

۶۴۔ المدخل الفقهی العام ۲/ ۱۰۳۸-۱۰۳۹

۶۵۔ شرح المجلة، المقدمة ص ۱۷ (بحوالہ مجلة الاحكام العدلية کی دفعہ ۱۰۳)

۶۶۔ المدخل الفقهی العام ۲/ ۹۶۶

۶۷۔ شرح المجلة، المقدمة ص ۱۶

کردہ لونڈی) کے گھر تشریف لائے۔ ہانڈی میں گوشت پک رہا تھا۔ آپ کو شوربہ کے ساتھ روٹی پیش کی گئی۔ آپ نے فرمایا: کیا میں یہ نہیں دیکھتا کہ اس ہانڈی میں گوشت بھی ہے؟ گھر والوں نے جواب دیا: ہاں، لیکن وہ صدقہ کا گوشت ہے جو حضرت بریرہؓ کو ملا تھا اور آپ صدقہ نہیں کھاتے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: علیها صدقة ولنا هدية (۶۸)، یعنی یہ اس پر صدقہ ہے اور ہمارے لیے ہدیہ وتحفہ ہے۔

یہ گوشت حضرت بریرہؓ کو صدقہ دیا گیا تھا لیکن ان کی ملکیت میں آ جانے کے بعد ان کی طرف سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہدیہ ہو گیا تھا۔ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ کسی چیز کی ملکیت کا سبب بدل جانے سے اس کی ذات میں تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے۔

اس قاعدہ کلّیہ پر بہت سے فقہی مسائل مرتب ہوئے ہیں۔ مثلاً زید ایک گھوڑا علی کو بیچے، بعد میں زید ہی علی سے وہ گھوڑا خرید لے اور دیکھے کہ وہ گھوڑا بہرا یا لنگڑا ہے اور یہ عیب اس وقت سے موجود ہے جب زید نے علی کو بھی بیچنے سے پہلے یہ گھوڑا کسی اور شخص سے خریدا تھا۔ اب زید کو یہ حق نہیں کہ خیارِ عیب کی بنیاد پر یہ گھوڑا پہلے فروخت کنندہ کو واپس کرے۔ کیوں کہ اب جو گھوڑا زید کی ملکیت میں آیا ہے اس کی بنیاد ایک نیا سبب ہے اور وہ سبب علی سے خریداری ہے۔ اب موجودہ ملکیت کا تعلق اس کی سابقہ خریداری سے نہیں رہا۔

زید اپنی گھڑی علی کو ہبہ کر دے۔ علی وہ گھڑی بیچ دے یا ہبہ کر دے، لیکن دوبارہ کسی ذریعہ مثلاً ہبہ خرید یا وراثت وغیرہ سے علی کو مل جائے۔ اب زید علی سے وہ گھڑی اس بنیاد پر واپس نہیں لے سکتا کہ وہ اپنے ہبہ سے رجوع کرنا چاہتا ہے کیونکہ اب اس کے پاس یہ گھڑی دوسرے ذریعہ کی وجہ سے ہے۔ اس لیے سببِ ملکیت تبدیل ہو جانے کی بنا پر سمجھا جاتا ہے کہ گھڑی بھی بدل گئی ہے (۶۹)۔

۵۷۔ قاعدہ کلّیہ: اَلسَّاقِطُ لَا یَعُوْدُ

کسی ساقط شدہ امر کا اعادہ نہیں ہوتا۔

اس قاعدہ کا یہ مطلب ہے کہ جو حق ایک بار کسی سبب سے ساقط ہو جائے تو وہ ہمیشہ کے لیے کالعدم ہو جاتا ہے، پھر وہ بحال یا زندہ نہیں ہو سکتا۔ جس طرح کوئی اور معدوم چیز واپس نہیں آ سکتی اسی طرح معدوم حق بھی واپس نہیں آ سکتا۔

مثلاً دائن نے مدین کو قرض سے بری کر دیا تو دائن کا حق ساقط ہو گیا۔ اب اگر وہ یہ محسوس کرے کہ اس نے غلطی کی اور وہ اپنے کیے پر پچھتائے تو اس سے دائن کا حق دوبارہ بحال نہیں ہو سکتا۔

اگر فروخت کنندہ قیمت وصول کرنے سے پہلے ہی سامانِ فروخت خریدار کو دے دے تو فروخت کنندہ کا یہ حق ساقط ہو جاتا ہے کہ وہ قیمت کی پوری وصولیابی تک سامانِ فروخت کو روکے رکھے اور اس کا قبضہ خریدار کو نہ دے۔ اب یہ حق دوبارہ بحال نہیں ہو

۶۸۔ صحيح البخاری، کتاب الطلاق، باب لایکون بیع الأمة طلاقا

۶۹۔ المدخل الفقهی العام ۲/ ۱۰۲۷۔۱۰۲۸

سکتا۔ لہٰذا وہ شے سامانِ فروخت کو واپس نہیں لے سکتا (۷۰)۔

کچھ حقوق ایسے ہیں جو ساقط کرنے سے ساقط نہیں ہوتے۔ اگر صاحبِ حق انہیں ساقط کردے، چھوڑ دے یا دستبرداری اختیار کرلے تب بھی وہ حقوق کالعدم نہیں ہوتے۔ حق دار بعد میں بھی ان کا مطالبہ کرسکتا ہے۔ ایسا اس لیے نہیں ہے کہ وہ حقوق کالعدم ہونے کے بعد بحال ہوسکتے ہیں، بلکہ اس لیے کہ وہ کالعدم ہوتے ہی نہیں ہیں۔ ایسے حقوق کا پایا جانا اس قاعدہ سے متعارض نہیں ہے اور نہ وہ حقوق اس قاعدہ کی استثنائی صورت کہے جاسکتے ہیں، اس لیے کہ وہ اس قاعدہ کے تحت آتے ہی نہیں ہیں۔

مثلاً کوئی شخص چیزوں کی ملکیت اپنی ذات سے ختم نہیں کرسکتا، البتہ شرعی اسباب کی بنا پر کسی اور کو منتقل کرسکتا ہے۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ مثلاً کوئی شخص اپنی گاڑی سے اپنی مِلک ساقط کردے اور کسی دوسرے کی مِلک میں بھی اسے منتقل نہ کرے۔ اسی طرح وقف کا مستفید (موقوف علیہ) اگر (مدتِ تقادم کے اندر اندر) اپنا حق ساقط کردے اور چھوڑ دے تو وہ دوبارہ (مدت تقادم سے پہلے پہلے) اس کا مطالبہ کرسکتا ہے (۷۱)۔

سوال یہ ہے کہ اس کا ضابطہ کیا ہے کہ کون سے حقوق ساقط ہوسکتے ہیں اور کون سے ساقط نہیں ہوسکتے۔ قدیم فقہاء کرام نے غالباً اس پہلو پر بحث نہیں کی۔ جدید فقہاء میں علامہ احمد زرقاء نے اپنی غیر مطبوعہ شرح القواعد میں اس مسئلہ پر بحث کی ہے۔ انہوں نے حنفی نقطۂ نظر کی حد تک فقہاء کی بحثوں سے استنباط کرکے ایک ضابطہ وضع کیا ہے جس کی مدد سے ان دونوں حقوق کے مابین تمیز کی جاسکتی ہے۔

استاذ علامہ احمد زرقاء فرماتے ہیں کہ ساقط ہوجانے والے حقوق میں حسب ذیل چار باتیں موجود ہوتی ہیں:

۱۔ ساقط کرتے وقت وہ حق موجود ہو۔ کسی سابقہ یا آئندہ ہونے والے حق کا اسقاط درست نہیں ہوتا ہے۔

۲۔ اس حق کا تعلق کسی عین (چیز) کی ملکیت سے نہ ہو۔

۳۔ اس حق میں صاحبِ حق کی مصلحت اور مفاد نمایاں اور غالب ہو یا خالص اسی کی مصلحت و مفاد ہو۔ چناں چہ وقف کے متولی یا یتیم کے وصی کی جانب سے جائیدادِ وقف یا مالِ یتیم میں حقِ تصرف کو ساقط کرنے سے وہ حق ساقط نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ اس حق میں خود متولی یا وصی کا حق نہ خالص ہے اور نہ غالب۔

حدود کی سزائیں بھی مجنی علیہ (Aggrieved person) یا ولی الأمر کے ساقط کرنے سے ساقط نہیں ہوتیں، کیونکہ وہ حق اللہ ہوتی ہیں۔ بخلاف قصاص کے کہ وہ ساقط کرنے سے ساقط ہوجاتا ہے۔ قصاص میں بندے (صاحب حق) کا حق غالب ہوتا ہے یعنی اسے سزا کی نوعیت یعنی قصاص یا دیت یا بدل صلح کے تعین کا حق ہے۔

۷۰۔ المدخل الفقهي العام ۲/۱۰۲۴

۷۱۔ حوالہ بالا ۲/۱۰۲۵

۴۔ اس اسقاطِ حق کے نتیجہ میں کوئی غیر شرعی صورت حال پیدا نہ ہوتی ہو۔ مثلاً کوئی شخص ایک چیز رہن رکھ دے اور بعد میں اسے فروخت کر دے۔ اب خریدار کو اختیار ہے کہ یا تو بیع ختم کر کے اپنی رقم واپس لے لے یا رہن کے ختم ہونے کا انتظار کرے اور جب رہن چھوٹے تو سامانِ فروخت کا قبضہ لے لے۔ اگر وہ اپنے اس اختیار کو ساقط کر دے تو راجح رائے یہ ہے کہ وہ ساقط نہیں ہوتا کیونکہ سامانِ فروخت کے قبضہ کی بابت اس کا حق محض معلّق ہو کر رہ جائے گا اور معلوم نہیں کب تک رہن چلتا رہے اور اسے انتظار کرنا پڑے۔ یہ ایک ایسا ضرر ہے جس کی شریعت میں گنجائش نہیں ہے۔ شریعت کا یہ ایک طے شدہ اصول ہے کہ انسان کو کوئی ایسا ضرر برداشت کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا جو عقد کا لازمی تقاضا اور منطقی نتیجہ نہ ہو، چاہے عاقد اس پر راضی ہی کیوں نہ ہو (۷۲)۔

۵۸۔ قاعدہ کلّیہ: مَنِ اسْتَعْجَلَ الشَّيْءَ قَبْلَ اَوَانِهِ عُوْقِبَ بِحِرْمَانِهِ

جو قبل از وقت کسی چیز کے حصول میں جلدی کرے، اسے اس شے سے محرومی کی سزا دی جاتی ہے۔

اس قاعدہ سے یہ مراد ہے کہ جو شخص کسی چیز کو اس کے وقت سے قبل حاصل کرنا چاہے یا اس چیز کا فائدہ وقت سے قبل حاصل کرنا چاہے، اسے بطور سزا اس چیز یا فائدے سے محروم کر دیا جائے گا۔ یہ قاعدہ سیاست شرعیہ کی ایک صورت ہے یعنی سدِّ ذرائع میں سے ایک ذریعہ ہے۔

حضرت عمرؓ نے ایک بار یہ حکم دیا تھا کہ جو عورت پہلے شوہر سے طلاق پانے کے بعد دورانِ عدّت ہی دوسرا نکاح کر لے، دوسرا شوہر دورانِ عدّت اس سے خلوت صحیحہ کر لے تو وہ عورت دوسرے شوہر پر ابدی طور پر حرام قرار دے دی جائے گی۔ حضرت عمرؓ کے اس حکم سے مندرجہ بالا قاعدہ کلّیہ کی مزید وضاحت ہو جاتی ہے (۷۳)۔

جو شخص جلد میراث حاصل کرنے کی خاطر اپنے مورث کو قتل کر دے تو وہ مورث کی میراث سے محروم کر دیا جاتا ہے (۷۴)۔

جو کوئی مرض الموت میں اپنی بیوی کو طلاق بائن دے دے اور عورت کی عدّت ہی میں فوت ہو جائے تو مطلقہ کو مرنے والے کی میراث میں حصہ ملتا ہے۔ مرنے والے نے مرض الموت میں اپنی بیوی کو وراثت سے محروم کرنے کے لیے طلاق دی تھی، لہٰذا اس کا یہ ارادہ اسی کی طرف لوٹا دیا جاتا ہے (۷۵)۔

۷۲۔ المدخل الفقهی العام ۲/۱۰۲۵۔۱۰۲۶

۷۳۔ حوالا بالا ۲/۱۰۱۵

۷۴۔ ابن نجیم، الأشباه والنظائر ۱/۳۹۳، المدخل الفقهی العام ۲/۱۰۱۴

۷۵۔ ابن نجیم، الأشباه والنظائر ۱/۳۹۴، المدخل الفقهی العام ۲/۱۰۱۵

۵۹۔ قاعدہ کلّیہ : مَنْ سَعٰی فِی نَقْضِ مَا تَمَّ فِیْ جِهَتِهِ فَسَعْیُه مَرْدُوْدٌ عَلَیْهِ

جو اپنے مکمل کردہ امر میں نقص پیدا کرنے کی کوشش کرے تو یہ کوشش اسی پر لوٹا دی جاتی ہے۔

مثلاً اقرار کرنے کے بعد اس بنیاد پر رجوع کرنا درست نہیں ہے کہ پہلے اقرار میں غلطی ہوگئی تھی۔
سب ورثاء مل کر ورثہ تقسیم کریں اور ایک وارث کہے کہ ترکہ کا فلاں حصہ میرا ہے۔ لہٰذا تقسیم کو کالعدم قرار دے کر پہلے میرا مال مجھے دیا جائے، پھر ترکہ کی تقسیم کی جائے۔ اس کا یہ دعویٰ نامقبول ہے، کیونکہ جب وہ تقسیم میں شریک تھا تو گویا اس نے ضمناً اقرار بھی کیا تھا کہ جن کو جو حصہ ملا ہے وہ ان کے حق کے مطابق ملا ہے اور ان کے حصہ میں میرا کوئی حق نہیں ہے۔

کوئی شخص بیع وشراء کرے۔ بعد میں اس بنا پر اسے فسخ کرنے کا دعویٰ کرے کہ میں کسی اور کا فضولی (Agent) تھا اور اس نے میرے اس اقدام کی منظوری نہیں دی۔ اس شخص کا یہ دعویٰ نہیں سنا جائے گا۔

اس قاعدہ کے بعض استثناءات ہیں۔ جس اقدام، تصرّف یا اقرار وغیرہ سے کسی قاصر اہلیت (بچہ اور مجنون وغیرہ) کا حق مجروح ہوتا ہو، یا وقف کو نقصان پہنچتا ہو، یا اجتماعی مفاد پر زد آتا ہو تو وہ اس قاعدہ کے اطلاق سے مستثنیٰ ہوتا ہے۔

مثلاً کسی بچہ کی جائیداد بہت اونے پونے داموں بیچ دی جائے تو یہ بیع نافذ نہیں ہوتی۔ وقف کی جائیداد معمولی کرایہ پر اٹھا دی تو اجارہ باطل ہوتا ہے۔ کوئی شخص باغ خرید کر اس بنا پر بیع فسخ کرنا چاہے کہ فروخت کنندہ نے اسے وقف کرکے مدرسہ بنا دیا تو اجتماعی مفاد کی خاطر اس کا یہ دعویٰ سنا جائے گا۔ ایسا ثابت ہوجانے پر عقد فسخ کردیا جائے گا(۷۶)۔

۶۰۔ قاعدہ کلّیہ : لَایَتِمُّ التَّبَرُّعُ اِلَّا بِالْقَبْضِ

کوئی تبرّع بغیر قبضہ مکمل نہیں ہوتا۔

تبرّع سے مراد کسی کو اپنی چیز کا بلا معاوضہ مالک بنا دینا ہے۔ اس قاعدہ کی رو سے کوئی تبرّع اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا جب تک اس چیز کا قبضہ نہ لے لیا جائے۔

اسلامی شریعت میں کسی عقد سے متعلق عام قانون یہ ہے کہ وہ ایجاب اور قبول سے مکمل ہوجاتا ہے۔ جوں ہی ایجاب وقبول مکمل ہوجائیں، عقد مکمل ہوجاتا ہے۔ لیکن عقد کی بعض اقسام ایسی بھی ہیں جن میں تکمیلِ عقد کے لیے محض ایجاب وقبول کافی نہیں ہوتا، بلکہ موضوعِ عقد (Subject matter) کی سپردگی اور قبضہ ضروری ہے۔ ایسے عقود پانچ ہیں:

۱۔ ہبہ
۲۔ اعارہ (ادھار دینا)
۳۔ ایداع (بطور امانت دینا)
۴۔ قرض
۵۔ رہن

۷۶۔ المدخل الفقهی العام ۲/۱۰۱۵۔۱۰۱۶

چوں کہ ان سب عقود میں بنیادی چیز ایک فریق کی طرف سے تبرّع ہوتا ہے، اس لیے وہ عقد کی ماہیت میں شامل ہوتا ہے۔ ان عقود میں محض لفظی ایجاب وقبول بے معنی ہوتا ہے۔ مثلاً اگر رہن میں راہن اور مرتہن ایجاب وقبول کرلیں تو مرتہن اور قرض دار محض اس کی بنیاد پر مدیون کو رہن کے قبضہ پر مجبور نہیں کرسکتا۔ لیکن اگر اس نے خود ہی قبضہ دے دیا ہو تو اسے یہ قبضہ برقرار رکھنے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح موہوب لہ اور واہب کو مجبور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ شے موہوبہ اسے دے دے۔

اس قاعدہ سے وصیت مستثنیٰ ہے۔ اگرچہ وہ بھی عقود تبرّع میں سے ہے لیکن اس میں چوں کہ موصی کا موصی لہ کو عملاً قبضہ دینا ممکن نہیں ہے، اس لیے اس میں احکام خلافِ قیاس ثابت ہوتے ہیں (۷۷)۔

۶۱۔قاعدہ کلیہ: اَلْمَوَاعِیْدُ بِصُوْرَةِ التَّعَالِیْقِ تَکُوْنُ لَازِمَةً

معلّق وعدوں کی پابندی لازمی ہے۔

اصل یہ ہے کہ کوئی وعدہ قانوناً بذریعہ عدالت قابل پابندی اور قابل نفاذ نہیں ہوا کرتا، چاہے مذہبی طور پر اس کی پابندی کتنی ہی واجب تعمیل کیوں نہ ہو۔ مثلاً ایک شخص دوسرے سے یہ وعدہ کرلیتا ہے کہ میں تمہیں دس ہزار روپیہ قرض دوں گا، یا فلاں چیز تمہیں بیچوں گا یا تمہیں ہبہ کردوں گا یا اپنا فلاں قرضہ جو تمہارے ذمہ ہے معاف کردوں گا، تو وہ شخص جس سے یہ وعدہ کیا گیا ہے، اس وعدہ کی بنیاد پر عدالت میں جاکر وعدہ کرنے والے شخص سے کوئی حق وصول نہیں کرسکتا۔ البتہ وعدہ کرنے والے کو چاہیے کہ اس وعدہ کا ایفاء کرے، ورنہ وہ گناہ گار ہوگا۔

لیکن فقہاء نے محسوس کیا کہ اگر کوئی وعدہ شرط کے ساتھ معلّق کردیا جائے تو پھر وہ عام معنوں میں وعدہ نہیں رہتا بلکہ اس میں التزام اور ذمہ داری کا رنگ آجاتا ہے اور وہ وعدہ کرنے والے کے لیے ایک لازمی حیثیت اختیار کرلیتا ہے۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ جب وعدہ میں التزام کا رنگ آجاتا ہے تو موعود لہ (جس سے وعدہ کیا گیا ہو) اس سے دھوکا کھاسکتا ہے اور اس بات کا قوی امکان رہتا ہے کہ وہ اس وعدہ کی بنیاد پر کوئی اقدام کرڈالے (۷۸)۔

کوئی شخص دوسرے سے کہے: یہ گھڑی فلاں شخص کے ہاتھ بیچ دو، اگر اس نے قیمت ادا نہ کی تو میں ادا کردوں گا۔ اب اگر وہ اس کہنے کے مطابق گھڑی اس شخص کو بیچ دے اور وہ شخص قیمت ادا نہ کرے تو یہ وعدہ کرنے والا شخص قیمت کی ادائیگی کا پابند ہوگا (۷۹)۔

۷۷۔ المدخل الفقهی العام ۲/۳۳۶ تا ۳۴۰

۷۸۔ حوالہ بالا، (بحوالہ شرح المجلة از علی حیدر) ۲/۱۰۲۹

۷۹۔ حوالہ بالا ۲/۱۰۳۰

۶۲۔قاعدہ کلیہ: اَلْخَرَاجُ بِالْضَّمَانِ

استفادہ کی بنیاد تاوان میں شراکت ہے۔

یہ ایک صحیح حدیث کے الفاظ ہیں۔حضرت عائشہؓ صدیقہ بیان کرتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک شخص نے حاضر ہوکر عرض کیا: یارسول اللہ! میں نے اس شخص سے یہ غلام (۸۰) عرصہ ہوا خریدا تھا۔ یہ کافی دن میرے پاس رہا۔اب مجھے اس میں فلاں عیب کا انکشاف ہوا ہے۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مقدمہ سن کر فیصلہ فرمایا کہ غلام واپس کر دیا جائے۔اس پر مدعا علیہ نے عرض کیا: یا رسول اللہ! اس شخص نے اتنے دن اس غلام سے کام جولیا ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: الخراج بالضمان (۸۱)۔استفادہ کی بنیاد تاوان یا نقصان میں شراکت ہے یعنی جو شخص کسی چیز کا نقصان برداشت کرنے کا خطرہ مول لے لیتا ہے وہی اس سے فائدہ اٹھانے کا حق دار بھی ہوتا ہے۔مثلاً یہاں اگر وہ غلام خریدار کے قبضہ کے دوران مر جاتا تو نقصان خریدار ہی کا ہوتا، فروخت کنندہ کا نہ ہوتا۔ چوں کہ خریدار نے یہاں نقصان کا خطرہ برداشت کیا، لہٰذا وہ غلام سے اس دوران مستفید ہونے کا حق دار بھی تھا۔

اس قاعدہ میں خراج سے مراد کسی چیز کی وہ پیداوار یا نفع ہے جو اس سے حاصل ہوتا ہے۔مثلاً زمین کا غلّہ اور سواری کا کرایہ وغیرہ۔ضمان سے مراد ہے کسی کو پہنچنے والے ضرر کا مالی معاوضہ ادا کرنے کی قانونی ذمہ داری (۸۲)۔

کسی چیز سے حصولِ منفعت جس طرح اس چیز کا مالک ہونے کی بنا پر ہوتی ہے، اسی طرح جب وہ چیز کسی شخص کی ضمان (نقصان) میں داخل ہو جائے تو بھی وہ اس چیز سے حصولِ منفعت کا حق دار بن جاتا ہے۔حصولِ منفعت کا مدار انسان کے ذمہ دار ہو جانے پر ہے کہ اگر وہ چیز ضائع ہو جائے یا اس میں کوئی نقصان واقع ہو تو اسے اس شخص کی ملکیت کا ضیاع یا نقصان تصور کیا جاتا ہے (۸۳)۔

کوئی شخص ایک جانور خیارِ عیب کی شرط پر خریدے اور اسے استعمال کرے۔پھر وہ جانور واپس کر دے تو وہ اسے استعمال

۸۰۔ زیرِ حدیث اس خاص دور سے متعلق ہے جب جزیرۃ العرب میں غلام اور لونڈی وہاں کی معاشرت، معیشت اور تجارت میں کثرت سے پائے جاتے تھے۔آپ درسی اکائی نمبر ۳ ''قرآن'' میں پڑھ چکے ہیں کہ شارع نے نزولِ احکام میں تدریج کا لحاظ رکھا ہے۔قرآن وسنّت کی تعلیمات اس دور میں غلام اور لونڈی رکھنے والوں کو رضاکارانہ ترغیبات دیتی رہیں کہ وہ انہیں آزاد کردیں۔بعض گناہوں کے کفارہ میں انہیں آزاد کرنے کا حکم دیا۔یوں اسلامی معاشرہ میں غلام اور لونڈی بتدریج کم ہوتے چلے گئے۔تفصیلی مطالعہ کے لیے ملاحظہ ہو کتاب: اسلام میں غلامی کی حقیقت، از مولانا سعید اکبر آبادی، مکہ بکس، بیرون موری گیٹ لاہور

۸۱۔ سنن ابی داؤد، کتاب البیوع، باب فیمن اشتری عبداً فاستعمله ثم وجد به عیباً

۸۲۔ المدخل الفقهی العام ۲/۱۰۳۲۔۱۰۳۳

۸۳۔ شرح المجلة، المقدمة ص ۲۴۱

کے بدلہ میں کچھ ادا نہیں کرے گا، کیونکہ واپسی سے قبل اگر جانور ضائع ہو جاتا تو یہ اس شخص ہی کا مال ضائع ہوتا، بائع کو کچھ نقصان نہ پہنچتا۔

مندرجہ بالا حدیث یا قاعدہ کلّیہ سے استنتاج کرتے ہوئے امام ابو حنیفہؒ نے اپنا یہ مشہور اور معرکتہ الآراء کلّیہ وضع کیا: ان الغاصب لا یضمن منافع الغصب (۸۴)۔ غاصب غصب کے منافع کا ضامن (ذمہ دار) نہیں ہوا کرتا۔ کیونکہ مغصوب کا منافع اس کا غلّہ اور خراج ہوتے ہیں۔ پس جب کہ وہ مغصوب کا ضامن ہوا اور اگر شے مغصوب اس کے قبضہ کے دوران ضائع ہو جاتی تو وہ اس کا تاوان بھگتتا، اس لیے اس کے منافع کا وہ حق دار ہوتا ہے۔ وہ اس کا تاوان کیوں دے۔

جلال الدین سیوطیؒ نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حدیث بالا میں ضمان سے مراد ضمانِ مِلک ہے۔ یعنی جو شخص جس زمانہ میں جس چیز کا مالک ہے وہ مالک ہونے کی حیثیت میں اس کے منافع کا بھی حق دار ہے، جیسے خریدار۔ شوافع کی رائے میں منافع مغصوب پر اس کا انطباق صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ غاصب شے مغصوبہ کا مالک نہیں ہوتا (۸۵)۔

۶۳۔ قاعدہ کلّیہ: اَلْغَرَمُ بِالْغُنْمِ

نقصان نفع کے ساتھ ہوتا ہے۔

یہ اس قاعدہ کا عکس ہے: الخراج بالضمان۔ یعنی کسی چیز کا نقصان اور تاوان وہی برداشت کرے گا جو اس چیز سے مستفید ہونے کا حق رکھتا ہے۔ اسی طرح کسی چیز کے سلسلہ میں جو اخراجات ہوں وہ بھی اسی کے ذمہ ہوتے ہیں جسے اس سے استفادہ کا حق حاصل ہوتا ہے۔

عاریہ (ادھار) کے طور پر لی جانے والی چیز کی اصل مالک کو واپسی کے اخراجات وہی شخص برداشت کرتا ہے جس نے اسے عاریہ پر لیا ہوتا ہے اور جو اس سے دوران عاریہ مستفید ہوتا ہے۔

ودیعت (امانت) کو واپس لینے کے اخراجات وہی برداشت کرتا ہے جس نے اسے رکھوایا ہوتا ہے اور جو اس کی حفاظت کے دوران اس سے بےفکر رہتا ہے۔

وثیقہ خریداری (Sale deed) کی تیاری پر اخراجات خریدار ادا کرتا ہے کیونکہ ملکیت کی منتقلی اس کو ہو رہی ہوتی ہے۔

مشترکہ جائیداد کی ترمیم و اصلاح کے اخراجات تمام شرکاء مطابق حصہ رسدی ادا کرتے ہیں۔

۸۴۔ شرح المجلۃ، المقدمۃ ص ۲۴۲

۸۵۔ سیوطی، الأشباہ والنظائر ۲۲۰/۱

لقیط (لاوارث بچہ) کے اخراجات بیت المال برداشت کرتا ہے۔ کیونکہ اگر وہ مر جائے تو اس کا ترکہ بھی بیت المال کو جاتا ہے(۸۶)۔

۶۴۔ قاعدہ کلّیہ : اَلْأَجْرُ وَالضَّمَانُ لَا یَجْتَمِعَانِ

اجرت اور تاوان یکجا نہیں ہوتے۔

اس سے یہ مراد ہے کہ اجرت اور تاوان کا سبب جب ایک ہی ہو تو یہ دونوں ایک جگہ جمع نہیں ہوتے۔ ضامن ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ انسان کو شے کا مالک تصور کیا جائے اور مالک کا اجرت ادا کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اجرت ادا کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ انسان اس شے کا مالک نہ متصور نہ ہو۔ اجرت اور تاوان ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ جس مقام پر انسان ضامن نہ ہو، وہاں اس پر اجرت کی ادائیگی واجب ہو۔ جس مقام پر انسان ضامن ہے وہاں اس پر اجرت کی ادائیگی واجب نہیں ہے۔

مثلاً کوئی شخص کسی کا اونٹ غصب کرکے اپنے استعمال میں لے آئے حتیٰ کہ وہ اونٹ کمزور اور لاغر ہو گیا۔ اس طرح اونٹ کی قیمت کم ہو جائے۔ اب غاصب اونٹ کے مالک کو اس کا تاوان ادا کرے گا اور اس کی اجرت غاصب پر واجب نہیں ہوگی۔

مجلّۃ کے شارح نے اس قاعدہ کی تشریح میں یہ قید لگائی ہے کہ اجرت اور ضمانت کا سبب ایک ہو۔ اگر دونوں کا سبب مختلف ہوا تو اجرت اور تاوان کا جمع ہونا ممکن ہے۔ مثلاً ایک مستاجر کا اجارہ کردہ چیز پر قبضہ بطور امانت ہوتا ہے۔ اگر یہ قبضہ غصب کی صورت اختیار کر لے مثلاً اس چیز سے مکمل منفعت حاصل کرنے کے بعد اس چیز پر قبضہ غصب میں تبدیل ہو جائے تو پوری اجرت اور اس چیز کا تاوان دونوں واجب ہوتے ہیں(۸۷)۔

یہ قاعدہ فقہائے احناف کا ہے۔ دوسرے فقہاء اسے قبول نہیں کرتے۔ اس قاعدہ کا حنفیوں کے اس مشہور اصول سے گہرا تعلق ہے کہ غاصب شے مغصوبہ سے اٹھائے جانے والے فوائد و منافع کا تاوان ادا کرنے کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے۔

استاذ شیخ مصطفیٰ زرقاء کی رائے میں یہ بات نہایت ہی عجیب و غریب ہے۔ ان کے نزدیک یہ ایک قانونی اصول کی حد سے بڑھ کر نظری تطبیق (Theoretical application) کے مترادف ہے جس میں کسی عملی اور تطبیقی مصلحت کو پیش نظر نہیں رکھا گیا۔ ان کی رائے میں اگر یہ کلّیہ اختیار کر لیا جائے تو حیلہ پردازوں کو ایک گر ہاتھ آ جائے گا۔ وہ مختلف حیلوں بہانوں سے لوگوں کے مال اور جائیدادوں سے بغیر کسی بدل (Consideration) کے خوب مستفید و نفع اندوز ہوا کریں گے۔ مثلاً کوئی شخص کسی چیز سے جو نفع حاصل کرنا چاہتا ہے، اس کے علاوہ کسی اور نفع کے لیے وہ چیز اجرت پر لے لیا کرے گا اور پھر اس سے ظاہر کردہ نفع کے بجائے کوئی دوسرا نفع اٹھائے گا۔ (مثلاً موٹر کار کرایہ پر لے کر کہ فلاں جگہ کے لیے درکار ہے، لیکن عملاً اسے کہیں اور لے جائے)۔ اب چوں کہ موٹر

۸۶۔ المدخل الفقهی العام ۲/۱۰۳۵

۸۷۔ شرح المجلة، المقدمة ص ۴۴،۴۳

کا تاوان اس کے ذمہ میں ہوتا ہے کہ اگر وہ ضائع ہو جائے تو قیمت ادا کرنی پڑتی ہے، اس لیے اس کی اجرت واجب الادا نہیں ہوگی۔
اب ظاہر ہے کہ موٹر کار حادثے کا شکار ہونا شاذ اور نادر الوقوع امر ہے، اس لیے لوگ تاوان کی پرواہ کئے بغیر اس طرح کا اجارہ کیا کریں گے اور لوگوں کا مال بے جا اور نا جائز صرف کرنے کا ایک راستہ کھل جائے گا۔

اگر فقہائے احناف (بقول استاذ زرقاء) یہ کلّیہ بناتے کہ اگر ضمان واقعتاً دینا پڑ جائے (مثلاً شے ماجور ضائع ہو جائے) تو اجرت اور تاوان بیک وقت واجب الاداء نہ ہوں گے، تو کچھ بات بنتی۔ مثلاً کہا جا سکتا تھا کہ منافع کی اجرت اصل قیمت ہی میں مدغم ہو گئی ہے۔ اگرچہ یہ بات بھی کمزور رہتی، تاہم اس میں کچھ نہ کچھ وزن ضرور ہوتا (۸۸)۔

۶۵۔ قاعدہ کلّیہ: اَلْجَوَازُ الشَّرْعِيُّ يُنَافِي الضَّمَانَ

شرعی جواز ضمان کے منافی ہے۔

اس قاعدہ کا یہ مطلب ہے کہ جس کام کا کرنا یا نہ کرنا کسی کے لیے جائز ہو اور اس کے وہ کام کرنے یا نہ کرنے کے نتیجہ میں کسی کو (غیر ارادی طور پر) ضرر پہنچ جائے تو وہ شخص کوئی ضمان ادا کرنے کا پابند نہیں ہوگا۔ جب شارع نے وہ کام کرنا یا نہ کرنا اس شخص کے لیے جائز قرار دیا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس فعل یا ترکِ فعل کی مسئولیت اس پر سے اٹھالی گئی ہے۔

کوئی شخص خاص اپنی زمین میں گڑھا کھودے۔ وہاں کسی کی گائے آ جائے اور اس گڑھے میں گر کر مر جائے تو گڑھا کھودنے والا شخص ضمان ادا کرنے کا پابند نہیں ہوتا۔ البتہ اگر وہ شخص کسی عام گزرگاہ پر گڑھا کھودے اور اس میں کسی کا جانور گر کر مر جائے تو گڑھا کھودنے والے پر تاوان ہوتا ہے۔

کسی شخص کو کوئی لُقطہ (گری پڑی ہوئی چیز) ملے۔ وہ حفاظت کی غرض سے اٹھالے اور عدالت کی اجازت سے اس کی دیکھ بھال کرتا رہے۔ جب اس کا مالک دستیاب ہو تو وہ شخص مالک کو وہ چیز واپس کرنے سے انکار کر دے اور اس چیز کی دیکھ بھال پر اٹھنے والے اخراجات کی ادائیگی کا مطالبہ کر دے۔ اس اثناء میں وہ چیز ضائع ہو جائے تو یہ شخص تاوان دینے کا پابند نہیں ہے۔ البتہ اگر اس کے کوئی اخراجات ہی نہ ہوتے ہوں یا عدالت کی اجازت کے بغیر اخراجات کئے گئے ہوں تو اس کو قبضہ نہ دینے کا اختیار حاصل نہیں۔ اس دوران اگر وہ چیز ہلاک ہو جائے تو تاوان واجب ہوتا ہے۔

بظاہر یہ قاعدہ اس قید کے ساتھ مشروط ہے کہ جس شرعی جواز کی بنیاد پر تاوان ختم ہو جاتا ہے، وہ مطلق (Absolute) ہو، کسی قید کے ساتھ مقید نہ ہو۔ اگر وہ کسی قید کے ساتھ مقید یا کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو تو اس قید یا شرط کی پابندی نہ کرنے پر تاوان واجب ہوتا ہے۔ مثلاً سڑک پر گھوڑے پر سوار ہو کر جانا جائز ہے لیکن یہ جواز اس قید سے مقید ہے کہ تمام ممکنہ تدابیر کے ذریعے

۸۸۔ المدخل الفقهي العام ۲/۱۰۳۷

دوسروں کی جان و مال کی حفاظت کی جائے۔ اگر کوئی شخص گھوڑے پر سوار ہو کر لا پرواہی سے جا رہا ہو اور جانور کسی کو زخمی کر دے تو اس کا تاوان دینا پڑتا ہے۔

استاذ مصطفیٰ زرقاء کی رائے میں اس قاعدہ کے الفاظ یہ ہونے چاہئیں : الجواز الشرعی المطلق ینافی الضمان (۸۹)۔ یعنی مطلق شرعی جواز ضمان کے منافی ہے۔ اس طرح وہ الجھن دور ہو جاتی ہے جو بعض مصنفین کو ہوئی ہے جس کی وجہ سے انہیں اس قاعدہ میں بہت سے مستثنیات تلاش کرنا پڑے ہیں۔

۶۶۔ قاعدہ کلّیہ : مَنْ مَلَكَ شَيْئًا مَلَكَ مَا هُوَ مِنْ ضَرُوْرَاتِهِ

جو شخص کسی چیز کا مالک ہو وہ اس کی ضروریات کا بھی مالک ہوتا ہے۔

اس قاعدہ میں ضروریات سے مراد وہ تمام اشیاء ہیں جو کسی چیز کے تابع ہو کر متبوع ہی کی طرح عبارت سے مفہوم ہوتی ہیں۔ ان پر عبارت کے الفاظ کی دلالت وضعی (بناوٹ کے لحاظ سے) سے نہیں ہوتی بلکہ ان اشیاء کا اپنے متبوع کے ساتھ شامل ہونا بلاتردد اور یقینی ہوتا ہے (۹۰)۔

مکان خریدنے والا شخص مکان میں کنواں کھودنے یا تہہ خانہ وغیرہ بنانے کا حق دار ہوتا ہے۔

بند گلی میں مکان خریدنے والا اپنے سامنے والے حصہ میں آمد و رفت کا حق بھی رکھتا ہے۔ اگر وہ گلی ان اہلِ محلّہ کی ملک ہو تو بقدر حصہ رسدی یہ شخص اپنے مکان کے قریبی حصہ کا مالک ہوتا ہے، چاہے عقد میں اس کی وضاحت نہ ہو۔

اس قاعدہ کا اطلاق محض ملک عین (چیز) کے ساتھ خاص نہیں بلکہ مِلک تصرّف پر بھی ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی دَلّال (Agent) ایک چیز کسی دوکان پر بکنے کی غرض سے رکھ دے۔ دُکان دار وہ چیز لے کر بھاگ جائے تو دَلّال ضامن نہیں ہوتا کیونکہ اس چیز کا وہاں دُکان پر چھوڑ دینا اس بیع کی ضروریات میں سے ہے (۹۱)۔

۶۷۔ قاعدہ کلّیہ : اَلْمُعَلَّقُ بِالشَّرْطِ يَجِبُ ثُبُوْتُهُ عِنْدَ ثُبُوْتِ الشَّرْطِ

شرط پر معلّق شے شرط کے ثبوت پر ثابت ہو جاتی ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ جس شرط پر وہ حکم معلّق کیا جاتا ہے وہ نہ صرف متکلم کے ارادہ بلکہ شریعت کی اجازت سے اس حکم کا ایک طرح سے سبب قرار دیا جاتا ہے۔ جس طرح مسبب کا تعلق سبب سے ہوتا ہے اسی طرح اس حکم کا تعلق بھی شرط کے ہونے یا نہ ہونے سے

۸۹۔ المدخل الفقهی العام ۲/۱۰۳۲۔۱۰۳۳

۹۰۔ شرح المجلة، المقدمة ص ۱۱۳

۹۱۔ المدخل الفقهی العام ۲/۱۰۱۸

ہوتا ہے۔ اگر شرط پائی جائے تو حکم بھی پایا جاتا ہے، ورنہ نہیں (۹۲)۔ تعلیق بالشرط کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس وقت تو معدوم ہو لیکن اس کے وجود میں آنے کا امکان موجود ہو۔

مثلاً دائن مدین سے کہے: اگر آج تم میرا آدھا قرض ادا کر دو تو باقی میں نے معاف کیا، یا دائن کسی تیسرے شخص سے کہے: اگر آج عدالت سے میرے حق میں مدین کے خلاف ڈگری ہو گئی تو پھر تم میرے وکیل ہو اور اس سے رقم وصول کر لو۔ یہ تعلیق بالشرط ہے۔ جب دونوں شرطیں ثابت ہو جائیں تو ابراء (بری کر دینا) اور توکیل جو معلّق بالشرط ہیں وہ بھی ثابت ہو جاتے ہیں (۹۳)۔

اگر شرط اس وقت موجود ہو تو پھر اسے معلّق کرنا نہیں کہا جا سکتا بلکہ حکم فوری نافذ ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے: اگر آسمان ہمارے اوپر ہے تو تمہیں طلاق ہے۔ اس صورت میں طلاق فوراً نافذ ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اگر کسی شرط کا وجود میں آنا محال ہو تو ایسی تعلیق باطل ہے۔ مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے: اگر اونٹ سوئی کے ناکے میں داخل ہو جائے تو تمہیں طلاق ہے (۹۴)۔

۶۸۔ قاعدہ کلّیہ: اِنَّ الحَقَّ اِذَا کَانَ مِمَّا لَا یَتَجَزَّأُ فَاِنَّهٗ یَثْبُتُ لِکُلٍّ عَلَی الْکَمَالِ

کسی حق کے جداگانہ حصے نہ کیے جا سکیں تو وہ کامل شکل میں جملہ حق داروں کے لیے ثابت ہوتا ہے۔

مثلاً قصاص کا حق تمام ورثاء کو یکساں طور پر حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح معاف کرنے کا بھی سب کو یکساں حق حاصل ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس قاعدہ کے منطقی تقاضوں کے مطابق امام ابوحنیفہؒ نابالغ وارث کے بالغ ہونے کا انتظار ضروری نہیں سمجھتے۔ بلکہ اگر بالغ وارث پہلے ہی قصاص لینا چاہے تو لے سکتا ہے۔ البتہ اگر دونوں بالغ ہوں تو پھر بالاتفاق سب کا مطالبہ کرنا ضروری ہوتا ہے کیونکہ ممکن ہے دوسرا معاف کر دے۔ نابالغ بچے کا نکاح کرنے کا حق تمام اولیاء کو برابر حاصل ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ یکساں ولایت رکھتے ہوں اور ایک سے زائد ہوں۔ مثلاً چار چچا ہیں اور دو بھائی ہیں تو ہر چچا اور ہر بھائی کو مکمل طور پر یہ حق حاصل ہوتا ہے۔ ان میں سے جو بھی نکاح کر دے، درست ہوتا ہے۔

۶۹۔ قاعدہ کلّیہ: اَلْخِیَانَةُ لَا تَتَجَزَّأُ

خیانت قابل تقسیم نہیں ہے۔

مثلاً ایک وصی جو بہت سے ترکات پر وصی بنایا گیا، اگر ایک میں خیانت کرے گا تو وہ تمام ترکات کی وصایت سے معزول کر دیا جائے گا۔ بہت سے اوقاف کا نگران متولی اگر ایک وقف میں خیانت کرے تو سارے اوقاف سے اس کی معزولی واجب

۹۲۔ المدخل الفقهي العام ۲/ ۱۰۲۸

۹۳۔ حوالہ بالا ۱/ ۵۰۵

۹۴۔ شرح المجلة، المقدمة ص۲۳۳

ہوتی ہے (۹۵)۔

قواعد بابت معاملات فوجداری

۷۰۔قاعدہ کلّیہ: يُضَافُ الْفِعْلُ إِلَى الْفَاعِلِ، لَا الآمِرِ، مَا لَمْ يَكُنْ مُجْبَرًا

جب تک فاعل زیر اکراہ ہے فعل کی نسبت اسی کی طرف ہوتی ہے، حکم دینے والے کی طرف نہیں۔

یعنی جب تک کسی کی طرف سے جبر کیا جانا ثابت نہ ہو فعل کی نسبت اس کے بجائے فاعل ہی کی طرف ہوتی ہے۔لیکن اگر حکم دینے والا خود مکرہ ہو اور فاعل مجبور محض ہو تو اس کی حیثیت ایک آلہ سے زیادہ نہیں ہوتی اور فعل کی ذمہ داری آمر پر ہوتی ہے۔یہاں اگرچہ "الفعل" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، لیکن مراد محض فعل نہیں بلکہ وہ فعل ہے جو کسی تعدّی پر منتج ہو یعنی جس سے کسی کے جان یا مال کو نقصان یا ضرر پہنچتا ہو۔

کوئی شخص دوسرے شخص کو حکم دے کہ فلاں مال ضائع کردو، یا راستہ میں کوئی گڑھا کھودے جس میں کوئی جان دار گر کر مر جائے، یا کوئی جرم کرنے کا حکم دے جو کر دیا جائے تو مال ضائع کرنے والا، گڑھا کھودنے والا اور جرم کا ارتکاب کرنے والا ہی ضامن ہوتے ہیں، نہ کہ حکم دینے والا۔ کیونکہ اصل فاعل وہی ہوتا ہے، محض حکم دینے والا فاعل نہیں ہے۔

اگر حکم دینے والا حکم دینے کے ساتھ زبردستی اور اکراہ سے بھی کام لے ہو تو پھر فعل کا ذمہ دار حکم دینے والا ہوتا ہے۔جب بھی فعل کو فاعل کے بجائے حکم دینے والے کی طرف اس لیے منسوب کیا جائے کہ وہ مکرہ ہے تو اس پر وہ تمام ذمہ داریاں عائد ہو جاتی ہیں جو مکرہ پر عائد ہوتی ہیں (۹۶)۔

وہ اکراہ جس کے نتیجہ میں فعل کی نسبت فاعل کے بجائے حکم دینے والے کی طرف کی جاتی ہے، بعض اوقات تقدیری اور حکمی (Theoretical) بھی ہوتا ہے۔مثلاً اگر حکم دینے والا سلطان یا حکمران ہو تو اس کا محض حکم ہی اِکراہ کے قائم مقام ہوتا ہے۔

اگر حکم دینے والا کوئی عاقل و بالغ شخص ہو اور مامور نابالغ، قاصر الأہلیت یا مجنون شخص ہو تو پہلے ماموران افعال اور ان کے نتائج کا ذمہ دار ہوتا ہے جو وہ کرتا ہے یا جو املاک وہ تلف کرتا ہے۔بعد میں وہ حکم دینے والے سے ان مصارف کی وصولیابی کا حق دار ہوتا ہے جو اسے برداشت کرنا پڑیں۔عاقل بالغ شخص کا کسی نابالغ یا مجنون کو حکم دینا ہی اِکراہ کے قائم مقام ہوتا ہے۔

۹۵۔ المدخل الفقهي العام ۲/۱۰۸۵۔بحوالہ تنقيح الفتاوىٰ الحامدية، باب الثامن من الوقف

۹۶۔ المدخل الفقهي العام ۲/۱۰۴۳

اِکراہ ہی کے حکم میں تغریر (دھوکہ دہی) بھی ہے۔ کوئی شخص دوسرے سے کہے: میری یہ دیوار توڑ دو، یا کسی اور طریقہ سے یہ تأثر دے کہ یہ دیوار میری ہے، جب کہ وہ کسی اور کی ہو۔ مامور کو یہ علم نہ ہو کہ دیوار کسی اور کی ہے، تو مامور خود ضمان ادا کر کے حکم دینے والے سے رجوع کرے اور اس سے وصولی کرے۔ البتہ اگر اس نے کوئی غلط تأثر دیے بغیر یہ کہا کہ یہ دیوار گرا دو اور کوئی قرینہ بھی ایسا نہ ہو جس سے یہ التباس ہو سکتا ہو کہ حکم دینے والا ہی دیوار کا مالک ہے (مثلاً وہ اس میں رہتا بھی نہیں ہے) تو یہ تغریر کے حکم میں نہیں ہے۔

مزید برآں جہاں بھی فعل کی نسبت حکم دینے والے کی طرف سے ہوتی ہے وہاں ضمان کی وصولیابی کے لیے دعویٰ مامور ہی کے خلاف دائر کیا جاتا ہے۔ پہلے مامور تاوان ادا کرے اس لیے کہ وہ مباشر ہے، بعد میں وہ حکم دینے والے سے وصولی کرے (۹۷)۔

۷۱۔ قاعدہ کلّیہ: اَلْمُبَاشِرُ ضَامِنٌ وَاِنْ لَمْ يَتَعَمَّدْ

مباشر ذمہ دار ہوتا ہے اگر چہ وہ قصداً نہ کرے۔

مباشر سے مراد وہ شخص ہے جس کے براہ راست فعل کے نتیجہ میں کوئی عمل یا اثر عمل پیدا ہو۔ یہاں وہ شخص مراد ہے جس کے براہ راست فعل سے کسی دوسرے شخص کو کوئی ضرر پہنچے۔ جس شخص کے براہ راست فعل کے نتیجہ میں کسی کا مال ضائع ہو جائے وہ اس کا تاوان ادا کرتا ہے، چاہے وہ فعل اس نے جان بوجھ کر کیا ہو یا غلطی اور سہو سے۔

کسی شخص کے پاؤں پھسلنے اور کسی کے برتنوں پر جا گرنے سے برتن ٹوٹ جائیں تو گرنے والے شخص کو ان برتنوں کا تاوان ادا کرنا پڑے گا۔

لوہار کی دوکان سے چنگاری اڑ کر کسی کے کپڑے جلا ڈالے تو کپڑے کے نقصان کا تاوان لوہار ادا کرے گا (۹۸)۔

کوئی شخص لڑائی میں کسی دوسرے شخص سے چمٹ جائے اور اس کی کوئی چیز گر کر ضائع ہو جائے تو چمٹنے والا ضامن ہوتا ہے۔ البتہ اگر وہ چیز مالک کے اتنے قریب گرے کہ وہ اسے صحیح حالت میں اٹھا سکے تو چمٹنے والا شخص ضامن نہیں ہوتا (۹۹)۔

۷۲۔ قاعدہ کلّیہ: اِذَا اجْتَمَعَ الْمُبَاشِرُ وَالْمُتَسَبِّبُ يُضَافُ الْحُكْمُ اِلَى الْمُبَاشِرِ

جب مباشر اور متسبب دونوں اکٹھے ہو جائیں تو حکم مباشر پر لگایا جاتا ہے۔

متسبب اور مباشر دونوں کے جمع ہونے کی صورت عموماً یہ ہوتی ہے کہ متسبب کے فعل اور اس کی وجہ سے حادثہ کے پیش آنے کے درمیان کسی اور شخص کا کوئی آزادانہ فعل ہو جس کے براہ راست نتیجہ میں وہ واقعہ پیش آ جائے، تو اس دوسرے شخص کو مباشر قرار دیا

۹۷۔ المدخل الفقهی العام ۲/۱۰۴۳۔۱۰۴۴

۹۸۔ حوالہ بالا ۲/۱۰۴۴۔۱۰۴۵

۹۹۔ شرح المجلة، المقدمة ص ۲۵٦

جاتا ہے اور وہی اس واقعہ کا ذمہ دار مانا جاتا ہے۔ متسبب کی بہ نسبت فعل، واقعہ یا حادثے کو وجود میں لانے کا وہ زیادہ ذمہ دار ہوتا ہے۔ وہی اس ضرر کا تاوان بھی ادا کرتا ہے جو اس فعل، واقعہ یا حادثہ سے پیدا ہوا ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ متسبب پر کوئی ذمہ داری نہیں ہے۔ وہ بہر حال اپنی جگہ پر ظلم و زیادتی کا مرتکب ہوا ہوتا ہے۔ جہاں تک تاوانِ ضرر کا تعلق ہے وہ مباشر پر عائد ہو گا، کیونکہ فعل براہ راست اس کے عمل کا نتیجہ ہوتا ہے۔

کوئی شخص شارع عام پر گڑھا کھودے۔ دوسرا شخص آ کر اس گڑھے میں کسی کے جانور کو دھکا دے دے جہاں وہ گر کر مر جائے تو اگر چہ گڑھا کھودنے والا بھی ظلم و زیادتی کا مرتکب ہوتا ہے جس کی سزا اسے ملنی چاہیے لیکن جانور کا تاوان اس شخص کو دینا پڑے گا جس نے اسے گڑھے میں دھکا دیا ہو۔ کیونکہ جانور کی موت براہ راست اسی کی حرکت کا نتیجہ ہے۔ البتہ اگر جانور خود ہی گڑھے میں گر کر مر جائے تو پھر متسبب (گڑھا کھودنے والا) ہی کو تاوان دینا پڑے گا، کیونکہ یہاں کوئی مباشر موجود نہیں ہے (۱۰۰)۔

یہاں یہ بات ملحوظ خاطر رکھنا ضروری ہے کہ مباشر میں اس عمل کی اہلیت کتنی ہے اور وہ اس عمل کے نتائج کا ادراک کس قدر رکھتا ہے۔ اگر کوئی شخص کسی بچے کے ہاتھ میں ہتھیار تھما دے یا اس کے ہاتھ میں ہتھیار دے کر اس کا ہاتھ تھامے رکھے اور اس کے کہنے پر بچہ ہتھیار استعمال کرے تو اس فعل کی ذمہ داری اس شخص پر ہوتی ہے، بچے پر نہیں۔

اگر مباشر فاعل غیر مختار ہو اور اس کی طرف فعل کی نسبت نہ کی جا سکتی ہو تو متسبب اس فعل کے نتیجہ کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص دوسرے شخص کے جسم پر موذی کیڑے ڈال دے، جو اسے ڈنک ماریں تو کیڑے ڈالنے والا شخص مستوجب سزا ہوتا ہے۔ اگر چہ یہ شخص ڈنک مارنے کے فعل کا سبب بنتا ہے اور ڈنک مارنا کیڑوں کا فعل ہے لیکن کیڑوں کی طرف فعل کی نسبت نہیں کی جا سکتی۔ وہ غیر مختار فاعل ہیں (۱۰۱)۔

۷۳۔ قاعدہ کلّیہ: جَنَایَةُ الْعَجْمَاءِ جُبَارٌ

جانوروں کے ضرر کا تاوان نہیں ہے۔

یہ قاعدہ ایک مشہور حدیث پاک سے ماخوذ ہے۔ حضرت ابو ہریرۃ ؓ راوی ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

العجماء جرحها جبار (۱۰۲)

جانوروں کا زخمی کرنا لغو ہے۔

۱۰۰۔ المدخل الفقهي العام ۲/۱۰۴۷

۱۰۱۔ شرح المجلة، المقدمة ص ۲۵۰

۱۰۲۔ صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب جرح العجماء والمعدن والبئر جبار ۔ یہ حدیث بخاری، مالک، احمد ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی روایت کی ہے۔

عجماء سے مراد جانور (بہیمہ) ہے۔ان کے زخم سے مراد وہ تمام نقصانات (ضرر) ہیں جو وہ کسی کو پہنچائیں تو اس کا نہ کوئی مواخذہ ہے اور نہ تاوان۔ یہاں ضرر سے مراد وہ ضرر ہے جو جانور از خود کسی تحریص کے بغیر پہنچائے۔مثلاً بیل رسی تڑا کر بھاگے اور راستہ میں کسی کی مرغی کچل دے تو بیل کے مالک پر کوئی تاوان عائد نہیں ہوتا۔دو آدمیوں کے بکریاں ایک ہی جگہ چر رہی ہوں۔ایک بکری دوسری کو سینگ مار کر زخمی کر دے تو اس پر کوئی تاوان نہیں ہوتا (۱۰۳)۔اگر کسی جانور کا پہنچایا ہوا کوئی ضرر اس کی اپنی کسی حرکت کا نتیجہ نہ ہو بلکہ کسی دوسرے شخص کی تحریص یا مثلاً ہشکارنے کا نتیجہ ہو تو وہاں اس قاعدہ کا اطلاق نہیں ہوتا۔مثلاً ایک شخص گھوڑے پر جا رہا ہو۔راستہ میں رکھی انڈوں کی تھیلی کو گھوڑا دولتی مار کر سارے انڈے توڑ ڈالے تو یہاں سوار کو تاوان دینا ہوگا، کیونکہ وہ مباشر ہے۔کوئی شخص بیل کو ہشکار دے اور اس طرح بیل کسی کو سینگ مار دے تو ہشکارنے والے کو تاوان ادا کرنا پڑے گا، کیونکہ وہ متسبب ہے (۱۰۴)۔

قواعد بابت ضابطۂ شہادت

۷۴۔قاعدہ کلّیہ: اَلْبَیِّنَۃُ عَلَی الْمُدَّعِی وَالْیَمِیْنُ عَلَی الْمُدَّعٰی عَلَیْہِ

بارِ ثبوت مدعی پر ہے اور قسم مدعا علیہ پر ہے۔

یہ ایک حدیث نبوی کے الفاظ ہیں جسے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ نے روایت کیا ہے (۱۰۵)۔

البینۃ سے مراد واضح ثبوت و دلیل اور الیمین قسم کھانے کو کہتے ہیں (۱۰۶)۔ مدعی وہ ہے جو امر ظاہر کے خلاف دعویٰ کرے۔لہٰذا اسی کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنا دعویٰ کسی دلیل وثبوت سے ثابت کرے۔مدعا علیہ اس کے برعکس امر ظاہر اور حالتِ اصلیہ کو برقرار رکھتے ہوئے دعویٰ کا انکار کرتا ہے۔چوں کہ قاعدہ ہے: الأصل براءۃ الذمۃ (۱۰۷) یعنی اصل یہ ہے کہ انسان ہر طرح کی ذمہ داری سے بری ہوتا ہے، اس لیے جب تک کوئی شخص کسی دلیل سے اس کے خلاف کوئی چیز ثابت نہ کر دے، اسے بری الذمہ ہی تصور کیا جاتا ہے۔یہی وجہ ہے کہ مدعا علیہ کے ذمہ بارِ ثبوت نہیں ہے۔البتہ دروغ گوئی کے احتمال سے بچنے کے لیے اس کو قسم دینے کا

۱۰۳۔ المدخل الفقھی العام ۲/ ۱۰۴۸

۱۰۴۔ حوالہ بالا ۲/ ۱۰۴۸-۱۰۴۹

۱۰۵۔ ترمذی، الجامع الصحیح، کتاب الأحکام، باب ماجاء فی أن البینة علی المدعی والیمین علی المدعی علیه

۱۰۶۔ شرح المجلة، المقدمة ص۲۱۴، ۲۱۵

۱۰۷۔ آپ یہ قاعدہ پیچھے پڑھ چکے ہیں۔ملاحظہ ہو: کلّیہ نمبر ۵۱

اصول رکھا گیا ہے بشرطیکہ مدعی ثبوت پیش کرنے سے قاصر ہو اور وہ مدعا علیہ کو قسم دلانے کا مطالبہ کرے (۱۰۸)۔

۷۵۔قاعدہ کلّیہ: اَلْبَیِّنَۃُ لِاِثْبَاتِ خِلَافِ الظَّاھِرِ وَالْیَمِیْنُ لِاِبْقَاءِ الْاَصْلِ

دلیل کسی امر ظاہر کے برعکس کو ثابت کرنے کے لیے اور قسم کسی امر کی اصل صورت حال برقرار رکھنے کے لیے ہوتی ہے۔

اگر فروخت کنندہ اور خریدار کے مابین یہ اختلاف ہو کہ فروخت کنندہ بیع قطعی ہونے اور خریدار بیع کے بیع الوفاء (۱۰۹) ہونے کا دعویٰ کرے تو بارِ ثبوت اس فریق پر ہوتا ہے جو بیع کے بیع الوفاء ہونے کا قائل ہو، کیونکہ وہ مدعی ہے اور خلافِ اصل دعویٰ کر رہا ہے۔ فروخت کنندہ پر قسم عائد ہوتی ہے، کیونکہ وہ اس دعویٰ کا انکار کر رہا ہوتا ہے۔

کوئی فریق یہ دعویٰ کرے کہ بیع بحالت اِکراہ و اضطرار ہوئی ہے، جب کہ دوسرا فریق بیع کے بحالتِ رضا ہونے کا دعویٰ دار ہو، تو پہلا فریق مدعی ہوتا ہے اور دوسرے فریق سے قسم طلب کی جاتی ہے (۱۱۰)۔

کوئی شخص کسی کی ملکیتی چیز تیسرے شخص کو عاریت (ادھار) دے دے اور یہ خیال کرے کہ چیز کے مالک نے تیسرے شخص کو یہ چیز عاریتاً دینے کی اجازت دے دی ہوگی۔ مالک اجازت سے انکار کر دے تو عاریتاً دینے والا شخص ضامن ہوتا ہے، کیوں کہ اس کا یہ دعویٰ ہے کہ مالک نے وہ چیز عاریت پر دینے کی اجازت دے دی تھی۔ مالک انکار کر رہا ہوتا ہے اس لیے اس سے قسم کا مطالبہ کیا جائے گا، کیونکہ وہ ظاہر حال یعنی عدم اجازت سے استدلال کر رہا ہوتا ہے۔ اجازت دینے کے مدعی پر بارِ ثبوت ہوتا ہے کیوں کہ وہ ظاہر حال کے برعکس ثابت کر رہا ہوتا ہے (۱۱۱)۔

۷۶۔قاعدہ کلّیہ: اَلثَّابِتُ بِالْبُرْهَانِ کَالثَّابِتِ بِالْعِیَانِ

جو امر قطعی دلائل سے ثابت ہو وہ ایسے ہی ہے جیسے مشاہدہ سے ثابت ہو۔

یہاں برہان اور دلیل سے مراد وہ عدالتی ذرائع ثبوت ہیں جو کسی عدالت کے روبرو اثباتِ دعویٰ کے لیے پیش کیے جائیں۔ ان میں وہ تمام واقعات، حوادث اور ان کے قانونی نتائج شامل ہیں جو اتنے یقینی ہوں کہ امر واقعہ کی طرح مقدمہ کو ثابت کر دیں اور

۱۰۸۔ المدخل الفقهی العام ۲/۱۰۵۷

۱۰۹۔ بیع الوفاء یہ ہے کہ کوئی ایسا شخص جسے نقد رقم کی ضرورت ہو، اپنی جائیداد اس شرط پر فروخت کر دے کہ وہ یہ رقم خریدار کو واپس کر دے گا اور اپنی جائیداد واپس لے لے گا۔ بیع کی یہ صورت رہن سے مختلف ہے کیوں کہ رہن کا مقصود محض توثیق بھی ہوتا ہے اور قرض دہندہ خریدار کا جائیداد سے انتفاع بھی ہے (کشاف اصطلاحاتِ قانون (اسلامی) از ڈاکٹر ساجد الرحمٰن صدیقی)۔

۱۱۰۔ شرح المجلة، المقدمة ص ۲۱۸

۱۱۱۔ حوالہ بالا ص ۲۱۹

ان کی بنیاد پر فیصلہ دیا جا سکے۔ اگرچہ کوئی بعید سا احتمال یہ بھی موجود رہے کہ جو کچھ ثابت کیا جا رہا ہے، امر واقعہ اس سے مختلف ہو۔ مثلاً یہ احتمال کہ گواہ جھوٹ بول رہے ہوں اور انہوں نے اپنے جھوٹ پر پردہ ڈالنے کے لیے نیکوکاری کا لبادہ اوڑھ رکھا ہو، یا مثلاً یہ احتمال کہ کوئی ایسا مخفی سبب موجود ہو جس کی وجہ سے مدعا علیہ بری ہو چکا ہو اور کسی کو اس کا علم نہ ہو، وغیرہ وغیرہ۔ وضح دلائل کے مقابلہ میں اس طرح کے تمام احتمالات کی حیثیت موہومات کی ہے اور قاعدہ کلّیہ لا عبرة للتوهم [۱۱۲] کے مطابق ان کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی۔

قاضی اور جج کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ امر ظاہر اور ثابت شدہ دلائل کی بنیاد ہی پر فیصلہ کرے۔ قاضی اس بات کا پابند نہیں ہوتا ہے کہ امر واقعہ کی رو سے حقائق کا پتا چلائے اور پھر فیصلہ کرے، یہ اس کے اختیار سے باہر ہے [۱۱۳]۔

۷۷۔ قاعدہ کلّیہ: اَلْبَیِّنَةُ حُجَّةٌ مُتَعَدِّیَةٌ وَالْاِقْرَارُ حُجَّةٌ قَاصِرَةٌ

بیّنہ حجت متعدیہ اور اقرار حجت قاصرہ ہے۔

گزشتہ صفحات میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ البینة سے مراد وہ عدالتی ذرائع ثبوت ہیں جن سے کوئی دعویٰ ثابت ہوتا ہے۔ متعدی وہ چیز ہوتی ہے جو آگے بڑھ کر غیر تک پہنچ جائے۔ اقرار سے مراد ہے کہ انسان کسی دوسرے کا حق اپنے اوپر لازم کر لینے کے بارے میں بتلائے۔ قاصرہ وہ ہے جو عاجز ہو جائے۔

جو چیز تمام ذرائع ثبوت سے ثابت ہو چکی ہو اور عدالت اسے قبول کر کے اس کی بنیاد پر فیصلہ بھی دے دے تو اسے حقیقت واقعیہ سمجھا جاتا ہے۔ اس کے برعکس اقرار کا اثر، اقرار کرنے والے (مقر) کی ذات تک محدود رہتا ہے، دوسرں پر اس کا اثر نہیں پڑتا۔

مثلاً کوئی شخص اقرار کرے کہ میں نے اور زید نے مل کر فلاں شخص سے ایک لاکھ روپیہ قرض لیا تھا جو ہم دونوں کے ذمہ واجب الاداء ہے۔ اب اگر زید اس کی تصدیق نہ کرے تو محض اس اقرار کے بموجب زید پر قرض کی ادائیگی لازم نہیں ہوگی بلکہ اقرار کرنے والے ہی پر وہ قرض لازم آتا ہے [۱۱۴]۔

۷۸۔ قاعدہ کلّیہ: اَلْمَرْءُ مُؤَاخَذٌ بِاِقْرَارِهٖ

کسی شخص کا مواخذہ اس کے اقرار کے باعث ہوتا ہے

دیوانی امور میں جو شخص کوئی اقرار کرتا ہے وہ اس سے پھر نہیں سکتا۔ وہ شخص کامل اہلیت والا ہو، مثلاً بچہ نہ ہو، بے عقل نہ ہو تو ماننا چاہیے کہ جو ذمہ داری وہ اپنے سر لے رہا ہوتا ہے وہ ٹھیک طور پر لے رہا ہوتا ہے، کیونکہ وہ اپنی ذمہ داریوں کو دوسروں سے بڑھ کر

۱۱۲۔ آپ یہ قاعدہ کلّیہ پہلے پڑھ چکے ہیں۔ ملاحظہ ہو درسی اکائی نمبر ۲۳، قاعدہ کلّیہ نمبر ۲۸

۱۱۳۔ المدخل الفقهی العام ۲/۱۰۵۵

۱۱۴۔ حوالہ بالا ص ۲/۱۰۵۶

جاتا ہے۔ مزید برآں کوئی شخص جب آج خود پر کوئی نئی ذمہ داری عائد کرسکتا ہے، مثلاً کوئی لین دین کرکے قیمت کی ادائیگی یا سامانِ فروخت کی سپردگی اپنے اوپر واجب کرسکتا ہے تو وہ گذشتہ کسی ذمہ داری کی اطلاع کیوں نہیں دے سکتا۔ بلکہ اس کا فرض ہے کہ اگر پہلے سے کوئی ذمہ داری اس پر عائد شدہ ہو تو اس سے لوگوں اور بالخصوص عدالت کو باخبر کرے، کیونکہ حقوق کا چھپالینا حرام ہے(۱۱۵)۔

شریعت اسلامی نے اقرار کے حجت ہونے کا حکم دیا ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد ہوا ہے:

وَلْيُمْلِلِ الَّذِيْ عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللّٰهَ رَبَّهٗ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا [البقرة ۲ : ۲۸۲]

اور جو شخص قرض لے وہی (دستاویز کا) مضمون بول کر لکھوائے اور اپنے رب اللہ تعالیٰ سے ڈرے اور زرِ قرض میں سے کچھ کم نہ لکھوائے۔

جس شخص پر کسی کا حق ہو اسے حکم دیا جاتا ہے کہ وہ یہ حق تحریر کرادے۔ یہی اقرار ہے۔ تحریر کرادینے کے بعد یہ حق اس کے خلاف ثابت ہوجاتا ہے۔

۷۹۔ قاعدہ کلّیہ: يَمْلِكُ الْإِقْرَارُ مَا لَا يَمْلِكُ الْإِنْشَاءُ

بعض باتیں اقرار سے تو وقوع پذیر ہوسکتی ہیں، اِنشاء کے ذریعہ نہیں۔

مثلاً ایک قرض خواہ یہ چاہے کہ مشترک قرض میں سے اپنا حصہ وصول کرنے کی تاریخ بڑھادے اور دوسرا قرض خواہ اس سے انکار کرے تو پہلا بھی ایسا نہیں کرسکتا۔ البتہ اگر قرض خواہ یہ اقرار کرے کہ جب قرض واجب ہوا تھا تو اس وقت فلاں تاریخ طے ہوئی تھی تو وہ ایسا اقرار کرسکتا ہے اور اس کے مطابق ہی فیصلہ ہوگا۔ اسی طرح مقذوف کو یہ حق نہیں کہ قاذف کو معاف کردے، البتہ اگر مقذوف یہ اقرار کرے کہ میں نے جھوٹا دعویٰ دائر کیا تھا تو حد ساقط ہوجائے گی۔

کوئی شخص مرض الموت میں یہ کہے کہ میں نے اپنے فلاں وارث کو جو میرا مقروض بھی ہے، قرض سے بری کردیا تو یہ ابراء دوسرے ورثاء کی رضامندی کے بغیر نافذ العمل نہیں ہوتا۔ البتہ اگر وہ یہ اقرار کرے کہ فلاں وارث کے ذمہ میرا کوئی حق نہیں ہے تو دوسرے ورثاء کو اس وارث سے کسی مطالبہ کا حق نہیں رہتا(۱۱۶)۔

۸۰۔ قاعدہ کلّیہ: يُقْبَلُ قَوْلُ الْمُتَرْجِمِ مُطْلَقًا

مترجم کا قول مطلقاً قابل قبول ہوتا ہے۔

مترجم اور ترجمان سے مراد وہ شخص ہے جو کسی زبان کی عبارت کا ترجمہ اور مفہوم کسی دوسری زبان میں بیان کرے۔

۱۱۵۔ المدخل الفقهي العام ۱۰۵۴/۲

۱۱۶۔ ابن نجیم، الأشباه والنظائر ۳۱۷/۱ ـ ۳۱۸

اگر مدعی، مدعا علیہ، گواہان اور ماہرین وغیرہ میں سے کسی ایک یا سب کی زبان حاکم عدالت کی زبان سے مختلف ہو اور حاکم عدالت براہ راست ان سب یا ان میں سے کسی سے گفتگو نہ کر سکتا ہو تو، اس صورت میں مترجم پر بھروسہ کیا جا سکتا ہے جو ان لوگوں کی گفتگو حاکم تک پہنچا سکے۔ اگر ترجمان میں مندرجہ ذیل دو اوصاف ہوں تو اس کی بات قابل قبول ہوتی ہے اور اس کی ترجمہ کردہ عبارت کی بنیاد پر فیصلہ دیا جا سکتا ہے:

۱۔ وہ عادل ہو، فاسق نہ ہو، کیونکہ فاسق کی بات پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا۔

۲۔ وہ دونوں زبانیں اچھی طرح اس حد تک جانتا ہو کہ اس عبارت کے ترجمہ میں اس پر بھروسہ کیا جا سکتا ہو۔

یہ ضروری نہیں ہے کہ ایک سے زائد ترجمان ہوں۔ گواہی کے نصاب کے برعکس ترجمانوں کی کوئی تعداد مقرر نہیں بلکہ ایک ترجمان کافی ہے۔

اس قاعدہ کلّیہ کا مطلب یہ ہے کہ ہر قسم کے دعاوی اور ہر قسم کے ذرائع ثبوت کے ضمن میں مرد، عورت، ایک یا دو ہر قسم کے ترجمان کی بات قابل قبول ہے۔ البتہ فقہائے کرام نے حدود کے جرائم میں احتیاط کے پیش نظر ترجمان کا مرد ہونا ضروری قرار دیا ہے (۱۱۷)۔

۸۱۔ قاعدہ کلّیہ: تَصَرُّفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنُوْطٌ بِالْمَصْلِحَةِ

حکمران کا عوام کے لیے تصرف مصلحت پر مبنی ہوتا ہے۔

ایک اسلامی ریاست میں یہ قاعدہ حاکم اعلیٰ، وزراء، جج صاحبان، انتظامیہ کے افسران اور متولیان وقف وغیرہ کے ان اختیارات کی نہایت واضح حد بندی کر دیتا ہے جو انہیں عوام پر تصرّف کے سلسلہ میں حاصل ہوتے ہیں۔ ریاست کا حاکم اعلیٰ اور وہ تمام افراد جو ان کی طرف سے مقرر ہوں، سب اس قاعدہ کلّیہ کے تحت آتے ہیں۔ عوام پر ان تمام افراد کے اختیارات بلاتحدید اور غیر مقیّد نہیں ہیں بلکہ عوام کے مفاد اور مصلحت سے محدود اور مقیّد ہیں۔ ان کے صرف وہی احکام نافذ العمل ہوتے ہیں جن میں عوام کی مصلحت اور مفاد کا خیال رکھا گیا ہو۔ مصلحت اور مفاد سے ہٹ کر دیئے جانے والے احکام غیر نافذ العمل اور حدود سے متجاوز (Ultra vires) ہوتے ہیں۔

حضرت ابوبکر صدیق ؓ نے جب تنخواہیں اور روزینے مقرر کیے تو سب کو برابر رکھا اور سب کو یکساں تنخواہ ملنے لگی۔ کچھ لوگ آپ کے پاس آئے اور عرض کیا: امیر المومنین! آپ نے تنخواہوں اور روزینوں میں سب کو برابر کر دیا ہے، جب کہ بعض لوگوں کی خدمات زیادہ ہیں۔ انہوں نے دین کے ہر معاملہ میں پیش قدمی کی ہے اور وہ تو ابتداء ہی سے اسلام کے خادم چلے آ رہے ہیں۔

۱۱۷۔ المدخل الفقهي العام ۱۰۵۲/۲

لہٰذا مناسب ہوتا اگر آپ ان حضرات کی تنخواہیں اور روزینے زیادہ رکھتے جن کی خدمات زیادہ ہیں۔

یہ سن کر حضرت ابوبکر صدیق ؓ نے فرمایا: تم نے جس سبقت اور خدمت کا ذکر کیا ہے، میں اس سے سب سے زیادہ واقف ہوں۔ لیکن یہ چیز ایسی ہے جس کا اصل اجر اللہ تعالیٰ کے ہاں ملے گا۔ یہاں تو دنیاوی زندگی کا سوال ہے۔ اس میں میرے نزدیک مساوات بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ لوگوں کی تنخواہوں میں کمی بیشی کی جائے اور کسی کو کم اور کسی کو زیادہ دیا جائے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے عہد خلافت میں یہی سلسلہ چلتا رہا۔

حضرت عمر فاروق ؓ خلیفہ ہوئے اور فتوحات کی وجہ سے حالات بہتر ہوئے تو آپ نے خدمات والوں کو دوسروں پر ترجیح دی اور فرمایا: رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ جس شخص نے جان و مال قربان کیا اس کو میں دوسروں کے برابر نہیں کر سکتا۔ آپ نے مہاجرین و انصار میں سابقین اوّلین کی تنخواہ چار ہزار درہم سالانہ مقرر کی، اس طرح درجہ بدرجہ بعد والوں کے لیے تنخواہیں کم کرتے گئے (۱۱۸)۔

بظاہر یہ دونوں آراء اور ان کے نتیجے میں ہونے والے فیصلے دو مختلف سمتوں میں نظر آتے ہیں لیکن جیسا کہ مندرجہ بالا قاعدہ کا تقاضا ہے کہ حاکم کا تصرف اس طرح ہو کہ اس میں مصلحت عامہ ہو۔ عہدِ حضرت ابوبکرؓ میں مصلحتِ عامہ اس عہد کے اپنے حالات کے مطابق طے ہوئی۔ یہ طے کرنے میں حاکم کے پیش نظر لاتعداد عوامل ہوتے ہیں جن سے عوام بے خبر ہوتے ہیں۔ سیاسی حالات، رائے عامہ، ریاست کی مالی حالت اور قرآن و سنّت کے دائرے میں رہتے ہوئے حکمران کی سیاسی ضروریات وغیرہ، یہ وہ چند عناصر ہیں جو فیصلہ سازی میں کام آتے ہیں۔ عہدِ فاروقی میں فیصلہ سازی کے لیے درکار عناصر کی نوعیت بدل چکی تھی۔ اس لیے حضرت عمرؓ کا فیصلہ گزشتہ فیصلے کی تنسیخ تھا۔ لیکن دونوں فیصلے قرآن و سنّت کی تعلیمات کی وسعت (Scope) سے باہر نہیں تھے۔

دراصل ان تمام مذکورہ بالا عناصر کے ساتھ ساتھ حکمران کے فیصلہ کرتے وقت وہ منہج (Medthadology) بہت اہم ہوتا ہے جس کے ذریعے حکمران اپنے فیصلے پر عمل درآمد کراتا ہے۔ حضرت عمرؓ کی رائے، حضرت ابوبکرؓ کے عہد میں بھی وہی تھی جو انہوں نے اپنے دور میں نافذ کی۔ ہر دو صورتوں میں رموزِ جہانبانی کا فہم اور تنفیذ ایک کلیدی عنصر ہوتا ہے۔

حضرت عمرؓ نے حضرت عمار بن یاسر ؓ کو نمازوں کا امام اور فوجوں کا سربراہ مقرر کر کے بھیجا، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو قاضی اور ناظم بیت المال بنا کر بھیجا اور حضرت عثمان بن حنیف ؓ کو زمینوں کی پیمائش اور آمدنی کی نگرانی کے لیے بھیجا۔ ان حضرات کے روزینے کے طور پر بیت المال سے ایک بکری روزانہ مقرر کر دی اور یہ طے کیا کہ بکری کا آدھا حصہ جس میں اس کا پیٹ بھی شامل ہوگا، حضرت عمار بن یاسرؓ کے لیے اور بقیہ آدھے میں نصف نصف حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عثمان بن حنیف ؓ کا ہوگا۔ اس موقع پر

۱۱۸۔ ابویوسف، کتاب الخراج ص ۴۳

حضرت عمرؓ نے فرمایا: میں خود کو تمہیں اس مال کے سلسلہ میں یتیم کے ولی کے مقام پر سمجھتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيْرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوْفِ [النساء ۴:۶] جو شخص آسودہ حال ہو اسے (ایسے مال سے قطعی طور پر) پرہیز کرنا چاہیے اور جو بے مقدور ہو وہ مناسب طور پر (یعنی بقدر خدمت) کچھ لے لے۔ اللہ کی قسم میں کسی ایسی سرزمین کو نہیں جانتا کہ وہاں سے روزانہ ایک بکری وصول کی جائے مگر یہ کہ وہ سرزمین بڑی تیزی کے ساتھ خرابی و بربادی کی طرف بڑھتی ہے (۱۱۹)۔

ایک شخص یہ وصیت کرتا ہے کہ میرے ترکہ میں ایک تہائی رقم فلاں مفید کام میں صرف کر دی جائے۔ قاضی اس کے متولی کی حیثیت سے ایک تہائی رقم میں اس کی وصیت پر عمل درآمد کر دیتا ہے۔ بعد میں پتا چلتا ہے کہ اس متولی کے ذمہ قرض بھی تھا جو دو تہائی ترکہ کی رقم سے زیادہ تھا۔ یہ وصیت اور قاضی کی طرف سے اس کا نفاذ دونوں کالعدم قرار پائیں گے۔ اس لیے کہ اس وصیت کے نفاذ کا یہ مطلب ہے کہ قرض داروں کو نقصان پہنچایا جائے اور ان کے مفاد کے خلاف کام کیا جائے جو قاضی کی حدودِ اختیار سے متجاوز ہے۔

اوقاف میں اوقاف کی رقم سے بلا وجہ مناصب نکالنا (Creation of posts) درست نہیں ہے۔ واقف کی شرائط سے ہٹ کر اوقاف کی رقم سے جو تنخواہیں دی جائیں گی وہ ناجائز اور حرام ہوتی ہیں (۱۲۰)۔

۸۲۔ قاعدہ کلّیہ: اَمْرُ الْاِمَامِ يُصَيِّرُ الْمُبَاحَ وَاجِبًا

حکمران کا حکم مباح کو واجب بنا دیتا ہے۔

ایسا فعل جو اپنی ذات میں مباح ہو، اسے اگر حکمران کرنے کا حکم دے تو وہ فعل واجب ہو جاتا ہے۔ لیکن جیسا کہ پچھلے قاعدہ میں بیان کیا جا چکا ہے کہ حکمران کا ایسا حکم مصلحتِ ملّی سے مشروط ہے۔ مثلاً کسی قومی و ملّی موقع پر حکمران نماز شکرانہ ادا کرنے کا حکم دے تو ملک کے تمام لوگوں پر نماز شکرانہ کی ادائیگی واجب ہو جاتی ہے۔

قواعد متعلقہ عبادات

۸۳۔ قاعدہ کلّیہ: لَا ثَوَابَ اِلَّا بِالنِّيَّةِ

ثواب نیّت کے ساتھ ہے۔

لغت میں نیّت کا معنی ہے: کسی چیز کا دل سے عزم و ارادہ کر لینا۔ اصطلاح میں اس سے مراد ہے: کوئی کام کرنے میں اللہ تعالیٰ کا قرب اور اس کی اطاعت و فرمانبرداری کا ارادہ کرنا (۱۲۱)۔

۱۱۹۔ ابو یوسف، کتاب الخراج ص ۳۶

۱۲۰۔ ابن نجیم، الأشباه والنظائر ۱/۳۳۳

۱۲۱۔ حموی، غمز عیون البصائر ۱/۶۳

عبادات میں نیّت شرط ہے، اس پر اجماع ہے۔ اس کے علاوہ مندرجہ ذیل آیت سے بھی استدلال کیا جاتا ہے:

وَمَا أُمِرُوٓا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ حُنَفَاءَ [البينة ۹۸:۳۱]

اور انہیں یہی حکم ہوا تھا کہ اخلاص کے ساتھ عبادت کریں یکسو ہوکر۔

نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج، نذر، کفارات اور ذبح کے لیے نیّت شرط ہے، یہ بلانیّت صحیح نہیں ہوتے۔ جہاد جو بڑی عبادات میں سے ہے، اس کے لیے بھی خلوصِ نیّت شرط ہے۔ اسی طرح نکاح میں بھی حصولِ ثواب کے لیے نیّت ضروری ہے۔

ثواب کے لیے عبادات کا صحیح ہونا شرط نہیں ہے بلکہ ثواب بندے کی نیّت پر ملتا ہے، خواہ عبادت بلا ارادہ فاسد ہی کیوں نہ ہو۔ کوئی شخص خود کو پاک سمجھتے ہوئے ناپاکی کی حالت میں نماز پڑھ لے تو اسے عبادات کا ثواب مل جاتا ہے (۱۲۲)۔

کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ فلاں کو امامت نہیں کرائے گا۔ پھر فلاں اس کی اقتداء میں نماز پڑھ لے تو مقتدی کی اقتداء صحیح ہے مگر امام کو اس کی امامت کا ثواب نہیں ملتا (۱۲۳)۔

تمام عبادات کی صحت کے لیے نیّت شرط ہے صرف قبولِ اسلام میں نیّت شرط نہیں ہے، اسلام بلانیّت بھی صحیح ہے۔ لہٰذا مجبور شخص کا قبولِ اسلام درست ہوتا ہے۔ مگر وہ اسلام کی محض نیّت کر لینے ہی سے مسلمان نہیں ہوتا (بلکہ اس کے لیے زبان سے اقرار) بھی ضروری ہوتا ہے۔ اس کے برعکس مجبور شخص کا کفر بلانیّت صحیح نہیں ہوتا بلکہ اس کے لیے نیّت شرط ہوتی ہے (۱۲۴)۔

۸۴۔ قاعدہ کلّیہ: مَاكَانَ أَكْثَرَ فِعْلاً كَانَ أَكْثَرَ فَضْلاً

جو چیز عمل میں زیادہ ہے وہ فضل و مرتبہ میں بھی زیادہ ہوتی ہے۔

یہ قاعدہ ایک حدیث سے ماخوذ ہے۔ حضرت عائشہؓ نے عرض کی: یا رسول اللہ صلی اللہ وعلیہ وسلم! لوگ مکہ سے دو عبادتوں کے ساتھ لوٹتے ہیں (یعنی حج اور عمرہ الگ الگ ادا کر کے)۔ آپ صلی اللہ وعلیہ وسلم نے فرمایا:

انتظری فاذا طَهُرَت فاخرجی إلی التنعيم فآهلّی ثم القينا عند كذا وكذا، قال اظنه قال: غدا ولكنه علی قدر نصبك أو نفقتك (۱۲۵)۔

(اے عائشہؓ) آپ ٹھہریں اور جب آپ پاک ہو جائیں تو تنعیم (ایک جگہ کا نام) جائیں اور لبیک پکاریں۔ پھر ہم فلاں فلاں مقام پر ملیں۔ (راوی کہتا ہے کہ) میں گمان کرتا ہوں کہ آپ نے فرمایا: کل کے روز، اور آپ

۱۲۲۔ ابن نجیم، الأشباه والنظائر ۱/۷۷

۱۲۳۔ حوالہ بالا ۱/۷۳۔۷۴

۱۲۴۔ حوالہ بالا ۱/۲۔۷۱۔۷۲

۱۲۵۔ صحيح مسلم، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام

کے عمرہ کا ثواب آپ کی تکلیف و مشقت اور خرچ کے موافق ہے۔

اس قاعدہ کی رو سے بیٹھ کر نفل نماز پڑھنے کا ثواب کھڑے ہو کر پڑھنے کے ثواب سے نصف ہے۔

اس قاعدہ میں سے بہت سی مستثنیات ہیں، مثلاً مسافر کے لیے پوری نماز پڑھنے سے قصر نماز پڑھنا افضل ہے۔ نماز میں نامکمل بڑی سورت پڑھنے سے چھوٹی سورت پوری پڑھنا افضل ہے۔ نماز فجر دوسری نمازوں سے زیادہ افضل ہے، حالاں کہ نماز فجر دیگر نمازوں سے چھوٹی ہے، وغیرہ وغیرہ۔

ان مستثنیات کے پیش نظر قاضی عز الدین بن عبد السلام (م ۶۶۰ ھ)، اس قاعدہ یوں وضع کیا ہے:

ان تساوی العملان من کل وجه فی الشرف والشرائط و السنن کان الثواب علی اشقهما اکثر

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر دو عمل شرف و منزلت، شرائط اور سنن میں ہر پہلو سے برابر ہو تو ان میں سے زیادہ مشقت والا عمل زیادہ ثواب والا ہوتا ہے۔

مثلاً گرمی اور سردی میں غسلِ مسنون عمل کے لحاظ سے برابر ہیں لیکن سردی کا غسلِ مسنون گرمی کے غسلِ مسنون سے افضل ہے اور اس میں زیادہ اجر ہے، کیونکہ سردی کے غسل میں مشقت زیادہ ہے۔ دور سے مسجد میں یا مکہ آنے والے کا ثواب زیادہ ہے بہ نسبت قریب والے کے۔

خوشی اور رغبت سے زکوٰۃ ادا کرنا بخل اور تنگئی دل سے زکوٰۃ ادا کرنے سے افضل ہے (۱۲۶)۔

۸۵۔ قاعدہ کلّیہ: اَلْاِیْثَارُ فِی الْقُرَبِ مَکْرُوْہٌ وَفِی غَیْرِ ھَا مَحْبُوْبٌ

قرب الٰہی حاصل کرنے والے امور (عبادت) میں ایثار مکروہ اور دیگر امور میں پسندیدہ ہے۔

یعنی ایسے نیک کام جن میں عبادت کا پہلو نمایاں ہو اور جن کا اوّلین اور بزرگ ترین مقصد اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کرنا ہو، ان میں دوسروں کے لیے ایثار کرنا مکروہ ہے۔ علامہ ابن نجیم کا کہنا ہے کہ یہ کلّیہ پہلے پہل شافعی فقہاء نے مرتب کیا، قدیم حنفی فقہاء کے ہاں اس مفہوم کا کوئی کلّیہ علامہ ابن نجیم کو نہیں ملا (۱۲۷)۔

قواعد الزرکشی میں ہے: أن الایثار فی القرب لا یجوز۔ یعنی قربِ الٰہی والے امور میں ایثار جائز نہیں ہے۔ علامہ ابن نجیم نے یہ قاعدہ شافعی علماء کے حوالہ سے لکھا ہے۔ لہٰذا یہاں مکروہ سے مراد غیر جائز ہے (۱۲۸)۔ علامہ زرکشی شافعی عالم ہیں۔

اس قاعدہ کی رو سے: اگر دو آدمی برہنہ ہوں اور کپڑا ایک ہی ہو جس سے صرف ایک کی برہنگی دور ہو سکتی ہو تو جس کا کپڑا ہو

۱۲۶۔ سیوطی، الأشباہ والنظائر ۱/۲۳۵۔۲۳۷

۱۲۷۔ ابن نجیم، الأشباہ والنظائر ۱/۳۲۰

۱۲۸۔ حموی، غمز عیون البصائر ۱/۳۲۱

وہ برہنگی دور کرے اور نماز ادا کر لے۔ پہلی صف میں ایک ہی آدمی کی جگہ ہو تو جو شخص پہلے پہنچ جائے وہ وہاں کا مستحق ہوتا ہے، دوسرے کو جگہ دینا مناسب نہیں ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ عبادات اور تقرب میں بنیادی بلکہ واحد مقصد اللہ تعالیٰ کی تعظیم واجلال ہے۔ اب اگر کوئی شخص خود تعظیم و اجلال کرنے کے بجائے دوسروں کو موقع دیتا ہے تو گویا اللہ تعالیٰ کی تعظیم واجلال کے ترک کا مرتکب ہو رہا ہے۔

کسی شخص کے پاس وضو کے لیے بقدر ضرورت پانی ہو اور وہاں ایک اور شخص وضو کرنا چاہتا ہو جس کے پاس پانی نہ ہو تو ایثار سے کام لینا مناسب نہیں ہے بلکہ جس کے پاس پانی ہے وہ خود وضو کر کے نماز ادا کر لے۔ اس کے برعکس کوئی شخص جو خود اضطراری کیفیت میں ہو اور وہ دوسرے مضطر شخص کو کھانا دے کر اس کی جان بچا سکتا ہو تو وہ ایسا کر سکتا ہے، چاہے اس میں خود اس کی اپنی جان جانے کا خطرہ ہو۔

ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ وضو اور طہارت میں اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ یہ دونوں کام عبادت ہیں اور تقرب إلی اللہ کی نیت سے کیے جاتے ہیں، اس لیے ان میں ایثار جائز نہیں ہے۔ اس کے برعکس اپنی جان بچانے میں اپنا حق فائق ہے اور اس میں عبادت اور تقرب إلی اللہ کی نیت نمایاں نہیں ہوتی، اس لیے وہاں ایثار جائز ہے۔

اگر کہیں تعلیم و تعلّم کے حلقہ میں طلبہ اپنی اپنی باری سے پڑھتے ہوں تو وہاں بھی اپنی باری پر دوسروں کو موقع دینا مکروہ ہے۔ علم دین کا حصول بھی عبادت اور تقرب إلی اللہ کا بڑا ذریعہ ہے۔ اس لیے ایثار کر کے دوسرے کو موقع دینے کے بجائے ہر ایک کو آگے بڑھ کر پیش قدمی کرنی چاہیے (۱۲۹)۔

۸۶۔ قاعدہ کلّیہ: اَلْمُتَعَدِّیُ اَفْضَلُ مِنَ الْقَاصِرِ

متعدی قاصر سے افضل ہوتا ہے۔

گزشتہ صفحات میں بیان کیا جا چکا ہے کہ متعدی وہ چیز ہے جو آگے بڑھ کر دوسروں تک پہنچ جائے اور قاصر اسے کہتے ہیں جو عاجز ہو جائے۔ اس قاعدہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ عبادت جس کا اثر دوسروں تک پہنچے، اس سے بہتر ہے جس کا اثر فاعل کی ذات تک محدود رہے، بشرطیکہ کسی خاص عبادت قاصرہ کے افضل ہونے کی شارع نے تصریح نہ کی ہو۔

امام غزالیؒ (م ۵۰۵ ھ) کا قول ہے کہ افضل اطاعت و فرمانبرداری وہ ہے جو لوگوں کے مصالح اور فوائد سے موافق ہو (۱۳۰)۔

۱۲۸۔ حموی، غمز عیون البصائر ۱/۳۲۱

۱۲۹۔ ابن نجیم، الأشباه والنظائر ۱/۳۲۰۔۳۲۲

۱۳۰۔ سیوطی، الأشباه والنظائر ۱/۲۳۸

جو قید اوپر لگائی گئی ہے، اس سے وہ اعتراض دور ہو گیا جو قاضی عز الدین بن عبد السلام (م ۶۶۰ ھ) نے کہا ہے کہ فلاں فلاں نیکیوں کو شارع نے افضل قرار دیا ہے جب کہ وہ قاصر ہوں (۱۳۱)، مثلاً جہاد فی سبیل اللہ کو ایمان باللہ سے افضل کہا گیا ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ وعلیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کون سا عمل افضل ہے؟ آپ صلی اللہ وعلیہ وسلم نے فرمایا: اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لانا۔ پوچھا گیا: پھر کون سا عمل افضل ہے؟ آپ نے فرمایا: اللہ کی راہ میں جہاد کرنا۔ پوچھا گیا: پھر کون سا عمل افضل ہے؟ آپ نے فرمایا: حج مبرور (۱۳۲)۔ یعنی جس حج کے بعد انسان گناہ کا ارتکاب نہ کرے۔

کتب برائے مزید مطالعہ

۱۔ شرح مجلّہ از علامہ محمد خالد اتاسی، مترجم مفتی امجد العلی، ادارہ تحقیقات اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

۲۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر از محمد تقی، امینی اسلامک پبلی کیشنز لمٹیڈ لاہور

۳۔ فقہ اسلامی کی نظریہ سازی از ڈاکٹر جمال الدین عطیہ، مترجم مولانا عتیق احمد قاسمی، الفیصل ناشران و تاجران کتب، اردو بازار لاہور

۴۔ اسلامی قانون کے کلیات از عبد المالک عرفانی، قانونی کتب خانہ کچہری روڈ لاہور

مصادر و مراجع

۱۔ ابن نجیم، زین الدین بن ابراہیم (م ۹۷۰ ھ) **الأشباہ و النظائر مع شرحہ غمزعیون البصائر، ادارۃ القرآن و العلوم الإسلامیۃ**، کراچی پاکستان ۱۴۱۸ھ

۲۔ ابو داؤد، سلیمان بن اشعث (م ۲۷۵ ھ)، **سنن ابی داؤد، دارالسلام للنشر والتوزیع، الطبعۃ الأولی** ۱۴۰۲ھ/ ۱۹۹۹ء

۳۔ ابو یوسف، یعقوب بن ابراہیم (م ۱۸۲ھ)، **کتاب الخراج، دارالمعرفۃ، بیروت لبنان** ۱۳۹۹ھ/ ۱۹۷۹ء

۴۔ اتاسی، محمد خالد، **شرح المجلۃ**، مکتبہ حقانیہ، پشاور، سال اشاعت ندارد

۵۔ بخاری، محمد بن اسماعیل (م ۲۵۶ ھ)، **صحیح البخاری، دارالفکر، بیروت لبنان** ۱۴۰۱ھ/ ۱۹۸۱ء

۶۔ ترمذی، محمد بن عیسیٰ (م ۲۹۷ ھ)، **الجامع الصحیح، داراحیاء التراث العربی بیروت لبنان** ۱۴۱۵ھ/ ۱۹۸۱ء

۱۳۱۔ سیوطی، الأشباہ والنظائر ۱/ ۲۳۸

۱۳۲۔ صحیح البخاری، کتاب الإیمان، باب من قال إن الإیمان ھو العمل......

۷۔ حموی، احمد بن محمد مصری (م ١٠٩٨ھ)، غمز عیون البصائر شرح الأشباه والنظائر لإبن نجیم، ادارة القرآن والعلوم الإسلامیة، کراچی پاکستان ١٤١٨ھ

۸۔ زرقاء، مصطفیٰ احمد، المدخل الفقهی العام، دار الفکر ١٣٨٧ھ/ ١٩٦٨ء

۹۔ سیوطی، جلال الدین عبدالرحمٰن (م ٩١١ھ)، الأشباه والنظائر فی قواعد وفروع فقه الشافعیة، مکتبة نزار مصطفیٰ الباز، مکة المکرمة، الریاض، المملکة العربیة السعودیة ١٤١٨ھ/ ١٩٩٧ء

۱۰۔ صدیقی، ساجدالرحمٰن، کشاف اصطلاحات قانون (اسلامی)، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، طبع اوّل ١٩٩١ء

۱۱۔ مسلم بن الحجاج (م ٢٦١ھ)، صحیح مسلم، مکتبة الغزالی، مؤسسة مناهل العرفان، سال اشاعت ندارد

''مطالعہ اسلامی قانون'' کے مطبوعہ مضامین

اختصاصی مطالعہ: اصول فقہ کورس

ا۔	علم اصول فقہ: ایک تعارف (حصہ اول)
۲۔	علم اصول فقہ: ایک تعارف (حصہ دوم)
۳۔	قرآن
۴۔	سنت
۵۔	سنت کی حجیت کا جائزہ
۶۔	اجماع
۷۔	قیاس
۸۔	شرائع سابقہ: اقوالِ صحابہؓ: استصلاح
۹۔	استحسان۔ استصحاب۔ استدلال
۱۰۔	عُرف اور سدّ ذرائع
۱۱۔	حکمِ شرعی۔۱ (حکمِ تکلیفی)
۱۲۔	حکمِ شرعی۔۲ (حکمِ وضعی)
۱۳۔	خاص
۱۴۔	عام۔ مشترک۔ حقیقت ومجاز۔ صریح وکنایہ
۱۵۔	دلالات
۱۶۔	اسلام کا نظریۂ اجتہاد
۱۷۔	مناہج واسالیبِ اجتہاد
۱۸۔	تقنین (اسلامی احکام کی ضابطہ بندی)
۱۹۔	پاکستان میں قوانین کو اسلامیانے کا عمل
۲۰۔	فقہ حنفی وفقہ مالکی
۲۱۔	فقہ شافعی وفقہ حنبلی
۲۲۔	فقہ جعفری وفقہ ظاہری
۲۳۔	قواعد کلیہ (حصہ اول)
۲۴۔	قواعد کلیہ (حصہ دوم)

ابتدائی کورس

ا۔	اسلامی قانون کے مآخذ، مأخذ اول۔ قرآن
۲۔	اسلامی قانون کے مآخذ، مأخذ دوم۔ سنت
۳۔	اسلامی قانون کے مآخذ، مأخذ سوم۔ اجماع
۴۔	اسلامی قانون کے مآخذ، مأخذ چہارم۔ قیاس
۵۔	اجتہاد کی تعریف
۶۔	اسلام میں قانون سازی کا تصور اور طریق کار
۷۔	دینی مسائل میں اختلافات، اسباب اور ان کا حل
۸۔	اسلام کا قانون نکاح وطلاق
۹۔	اسلام کا قانون وراثت ووصیت
۱۰۔	اسلام میں عورت کی استثنائی حیثیت اور اس کی وجوہ
۱۱۔	اسلام کا تصور ملکیت ومال
۱۲۔	اسلام کا تصور معاہدہ
۱۳۔	اسلام میں شراکتی کاروبار کا تصور
۱۴۔	مزارعت اور مساقات
۱۵۔	اسلام کا نظام محاصل
۱۶۔	اسلام کا نظام مصارف
۱۷۔	اسلام میں عدل وقضاء کا تصور
۱۸۔	اسلام کا نظام احتساب
۱۹۔	اسلامی نظام عدل میں شہادت کا تصور
۲۰۔	اسلام کا تصور جرم وسزا
۲۱۔	اسلام کا فوجداری قانون
۲۲۔	اسلام کا دستوری قانون
۲۳۔	اسلام کا قانون بین المما لک
۲۴۔	اسلام میں ربا کی حرمت اور بلاسود سرمایہ کاری

شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد