

حقوق کی خرید و فروخت اور مراہمہ کا مروجہ طریقہ

[اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کے تیسرے سمینار مورخہ ۸ تا ۱۱ جون ۱۹۹۰ء
منعقدہ دارالعلوم سمیل الرشاد بنگلور میں پیش کئے جانے والے علمی و تحقیقی
مقالات، مباحثات اور مناقشات کا مجموعہ]

ترتیب

حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)

جملہ صفحہ بحور (اسلامک فنڈ (کنڈرمی) (ڈرنا) محفوظ

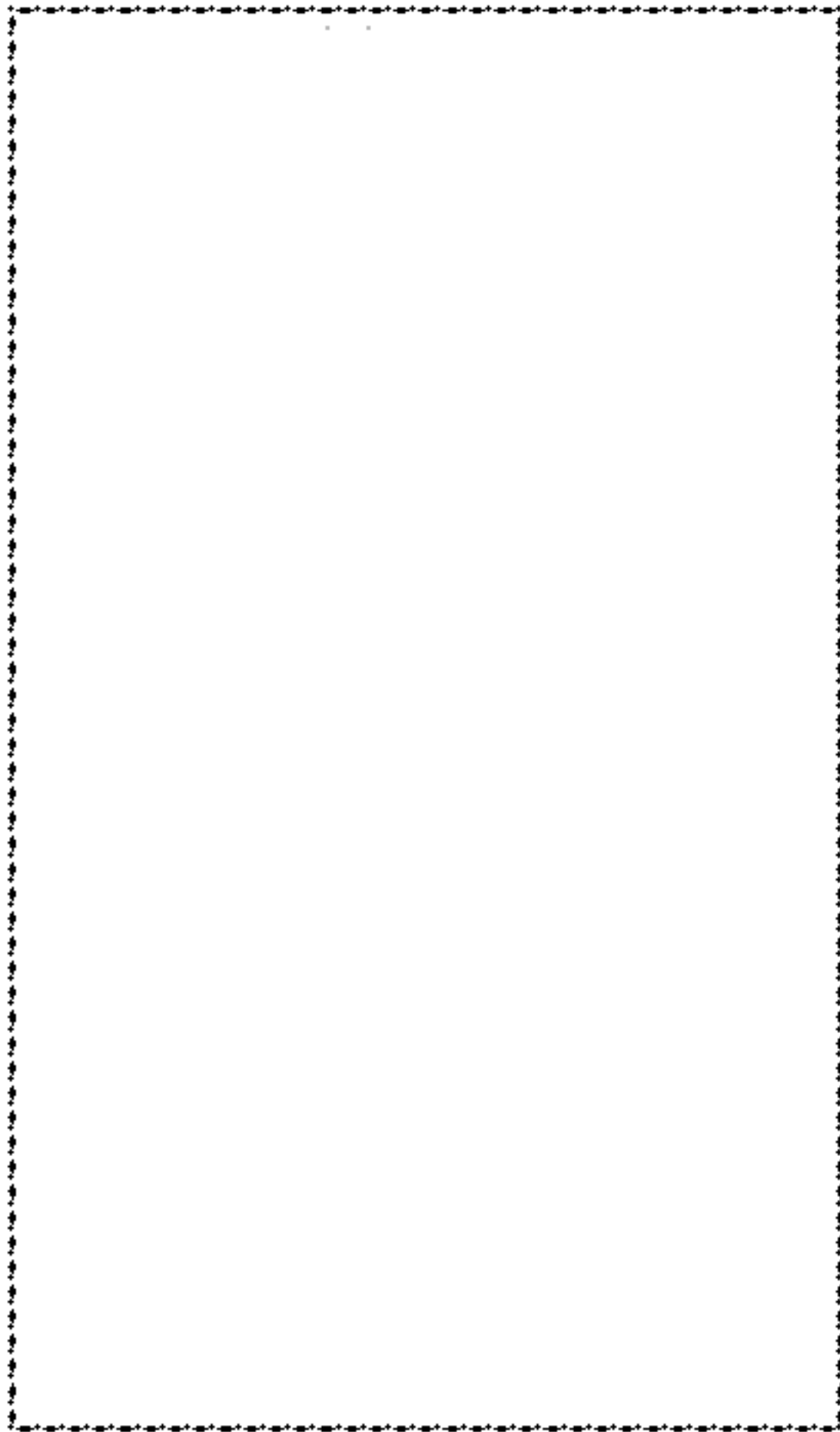
نام کتاب	:	جدید فقہی تحقیقات (جلد سوم)
ترتیب	:	حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی
صفحات	:	۵۹۱
قیمت	:	
سن طباعت	:	نومبر ۲۰۰۶ء

ناشر

کتب خانہ نعیمیہ
دیوبند، ضلع سہارنپور (یوپی)

مجلس اولیٰ

- ۱- مولانا مفتی محمد ظفر الدین مفتاحی
- ۲- مولانا محمد برہان الدین سنبھلی
- ۳- مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
- ۴- مولانا عتیق احمد بستوی
- ۵- مولانا عبید اللہ سعیدی
- ۶- مولانا محمد فہیم اختر ندوی



فہرست مضامین

صفحہ	عنوان
۵۶-۹	پہلا باب : تمہیدی امور
۱۱	پیش لفظ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
۱۳	ابتدائیہ مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی
۱۷	خطبہ استقبالیہ مولانا مفتی اشرف علی باقوی
۱۹	عرض داعی مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی
۲۵	خطبہ افتتاحیہ حضرت مولانا ابواسود احمد
۳۳	خطابات حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی
۳۶	شیخ محمد محروس المدرس بغداد
۴۲	خطبہ صدارت حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی
۵۵	اختتامی کلمات قاضی مجاہد الاسلام قاسمی
۴۵۶-۵۷	دوسرا باب : حقوق و منافع کی خرید و فروخت
۵۹	اکیڑمی کا فیصلہ
۶۱	بیع حقوق، مسئلہ کا تعارف اور چند سوالات مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی

۷۱	اسرار عالم ریڈیئس دہلی	بیع حقوق
۹۵	حضرت مولانا مفتی نظام الدین	بیع کی تعریف
۹۷	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	مال کی حقیقت اور حقوق کی خرید و فروخت
۱۲۲	ڈاکٹر محمد محروس المدرس	حقوق و منافع کی خرید و فروخت
۱۷۶	مولانا محمد صدراکمن ندوی	حقوق کی بیع، ایک علمی جائزہ
۱۹۸	مولانا جدید عالم ندوی قاسمی	حقوق کی خرید و فروخت
۲۲۷	مولانا عبید اللہ اسعدی	بیع حقوق و منافع
۲۶۷	مولانا محمد نظام الدین رضوی	بیع حقوق
۲۸۰	مولانا عتیق احمد قاسمی بستوی	مال کی حقیقت اور منافع کی مالیت کا مختصر جائزہ
۲۸۸	مفتی نسیم احمد قاسمی	مال کی حقیقت اور بیع حقوق کا مسئلہ
۳۲۰	مولانا محمد ظہیر الدین مفتاحی	مسئلہ بیع حقوق و منافع
۳۲۶	مولانا سجاد الاسلام سنہلی	حقوق کی بیع
۳۳۲	مولانا محمد طیب الرحمن	مسئلہ بیع حقوق
۳۳۷	مولانا زبیر احمد قاسمی	مسئلہ بیع الحقوق
۳۵۲	مولانا رفیق انسان قاسمی	بیع حقوق کا مسئلہ
۳۸۳	ایضرحان جٹئی	بیع
۳۸۸	مولانا خمس پیرزادہ	بیع حقوق
۳۹۱	مفتی محمد زبیر مظاہری	بیع کی تعریف
۴۰۹	مولانا عبد اللہ طارق	بیع حقوق
۴۱۵	مولانا محمد طاہر مدنی	بیع کی حقیقت اور حقوق کی بیع

۳۲۳	منشی محمد افضل حسین	بیج حقوق
۳۲۸	مولانا اختر امام عادل	بیج حقوق کا مسئلہ
۳۳۲	مولانا مفتی عبدالوہاب	بیج حقوق
۳۳۳	مولانا انور علی اعظمی	حقوق کی خرید و فروخت
۳۳۸		مناقشہ
۳۵۷-۵۷۷		تیسرا باب: مراجعہ
۳۵۹		اکیڑمی کا فیصلہ
۳۶۱	مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی	سوال نامہ
۳۶۳	مولانا محمد رفیع بن الدین سنبھلی	عقد مراجعہ
۳۷۲	مولانا خمس پیر زادہ	مراجعہ
۳۷۷	مولانا محمد عبید اللہ اسعدی	مراجعہ سے متعلق سوالات کے جوابات
۳۸۳	مولانا محمد نظام الدین رضوی	مراجعہ
۳۹۱	مولانا محمد شہاب الدین مدوحی	بیج مراجعہ اور اسلامی بینک کاری
۵۰۷	مولانا محمد صدر الحسن ندوی	مراجعہ سے متعلق مسائل
۵۱۶	مولانا عبدالجلیل قاسمی	مراجعہ
۵۲۰	مولانا محفوظ الرحمن	مراجعہ
۵۲۱	مولانا عبدالعظیم اصلاحی	مراجعہ کے بارے میں
۵۲۵	منشی عزیز الرحمن مدنی	مراجعاتی کاروبار
۵۳۰	مولانا جمیل احمد زبیری	مراجعہ سے متعلق سوالات کے جوابات
۵۳۳	منشی محمد زبیر مظاہری	مراجعہ

۵۳۳	مولانا سراج احمدی	مراجہ
۵۳۹	مفتی نسیم احمد کا سی منظر پورٹی	مراجہ، اسلامی تجارت کا ایک اہم جزء
۵۵۸		مناقشہ
۵۷۸		تاثرات
۵۸۵		شرکاء سمینار

☆☆☆

جدید فقهی تحقیقات

۳

پہلا باب

تمہیدی امور

جدید فقہی تحقیقات

۳

دوسرا باب

حقوق و منافع کی خرید و فروخت

جدید فتنہ تحقیقات

۳

تیسرا باب

مراجہ

پیش لفظ

پیغمبر اسلام جناب محمد رسول اللہ ﷺ کے ذریعہ جو شریعت انسانیت کے لئے بھیجی گئی ہے، وہ قیامت تک کے لئے ہے، اسی لئے قرآن و حدیث میں بعض اصطلاحی الفاظ کو اس طرح ذکر کیا گیا ہے کہ ان کے مصداق و مفہوم کو پوری طرح متعین نہیں کیا گیا ہے اور ایک حد تک ابہام کو باقی رکھا گیا ہے، تاکہ وہ قیامت تک ہونے والی تبدیلیوں کا احاطہ کرے، ایسے ہی الفاظ میں ایک مال بھی ہے۔ مال کا لفظ قرآن و حدیث میں بہت سے مواقع پر استعمال ہوا ہے، لیکن نصوص میں کہیں مال کی تعریف نہیں کی گئی ہے، کیونکہ جس دور میں قرآن نازل ہوا، اگر اس دور کے عرف کے اعتبار سے مال کی حقیقت متعین کر دی جاتی، تو مال کی بہت سی وہ صورتیں جو بعد میں پیدا ہوئیں، اس میں شامل نہ ہو پاتیں۔ موجودہ دور میں بہت سی ان دیکھی اور مادی اعتبار سے ناقابل ذخیرہ اشیاء بھی مال کہلاتی ہیں، ان ہی میں ایک وہ حقوق ہیں جنہیں صرف قانونی طور پر محفوظ کیا جاسکتا ہے، سوال یہ ہے کہ ان کی حیثیت مال کی ہے یا نہیں؟ اور یہ قابل عوض شمار کئے جائیں گے یا نہیں؟

اس مجموعہ میں تارئین کو اس موضوع پر تفصیلی مقالات اور اہل علم کے باہمی مناقشات ملیں گے، اسی طرح اس میں دوسرے موضوعات پر تفصیلی مقالات اور اہل علم کے باہمی مناقشات کے بعد نفع کے ساتھ اس طرح فروخت کرنا ہے کہ خریدار پر سابقہ قیمت اور اس پر لیا جانے والا نفع واضح کر دیا جائے۔ موجودہ دور میں اسلامک بینک سرمایہ کاری کے جو طریقے اختیار کرتے ہیں ان

میں مراسم کو بڑی اہمیت حاصل ہے، اور چونکہ اس میں نقصان کا خطرہ بہت کم رہتا ہے، اس لئے زیادہ تر اسلامک بینک اسی طریقہ کو استعمال کرتے ہیں۔ مراسم کے درست ہونے کے لئے شرعاً ضروری ہے کہ بیچنے والے کا قبضہ کچھ دیر کے لئے سہی، اس شہی پر ثابت ہو جائے، تاکہ چند لمحوں کے لئے سہی اسے نقصان کا خطرہ قبول کرنے والا سمجھا جائے۔

ان دونوں موضوعات کی اہمیت کے پیش نظر اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا نے اپنے تیسرے سمینار منعقدہ بنگلور میں ان کو بحث کا موضوع بنایا تھا۔ یہ مجموعہ ان ہی مضامین پر مشتمل ہے، جس کا نیا ایڈیشن کتب خانہ نعیمیہ دیوبند کے ذریعہ شائع ہو رہا ہے۔

اللہ تعالیٰ جزائے خیر دے عزیز گرامی مولوی صفدر زبیر ندوی، رفیق شعبہ علمی امور کو کہ انہوں نے اس مجموعہ کی ایڈیٹنگ کی اور اس کا پروف پڑھا۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اکیڈمی کی اس خدمت کو قبول فرمائے اور اسے لوگوں کے لئے نفع کا ذریعہ بنائے۔

خالد سیف اللہ رحمانی
(جنرل سکرٹری)

۳۱ رمضان المبارک ۱۴۲۷ھ
۲۸ ستمبر ۲۰۰۶ء

ابتدائیہ

مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ

زندگی حرکت و تغیر سے عبارت ہے، یہ جتنی صحیح ہے حقیقت ہے، اسی طرح یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ انسان کی اصل فطرت ایک ثبات پذیر شئی ہے جو تاریخ کے ہر دور میں یکساں رہی ہے، دنیا کے اکثر مذاہب و قوانین میں ان دونوں پہلوؤں کی رعایت نہیں کی جاسکتی ہے، اسی کا نتیجہ ہے کہ وہ ایک عہد کے بعد دوسرے عہد اور ایک علاقہ و ماحول سے نکل کر دوسرے علاقہ و ماحول اور سماج میں ناقابل عمل ہو کر رہ گئے، اور اس جمود نے آخر زندگی سے ان کا رشتہ کاٹ دیا، اس کے بالمقابل ایک طبقہ وہ ہے جس نے انسانی فطرت کے بجائے زندگی کے وسائل و اسباب ہی کو قانون کی اساس بنا لیا ہے۔ اور آئے دن نظام زندگی میں اسی تبدیلی کو کوارہ کرتے چلے گئے جو انسانی خواہشات اور نفسانی مرغوبات کے عین مطابق ہو کہ کہیں اس کی وجہ سے انسان کی چاہتوں میں کوئی خلل پیدا نہ ہونے پائے۔

اسلام جو دنیا میں واحد محفوظ الہامی مذہب اور قانون حیات ہے۔ اس نے ان دونوں کے درمیان توازن اور اعتدال قائم رکھا ہے، انسانی فطرت کے تقاضے ہمیشہ یکساں رہے ہیں اور خیر و شر کی طرف میلان اس کی فطرت میں ودیعت ہے۔ پس اسلام انسانی میلانات و رجحانات اور اس کی خواہشات و مرغوبات کی تہذیب کرتا ہے اور صحیح و غلط کے درمیان امتیاز پیدا کرتا ہے، کتاب

وسنت کے نصوص اور دین کے بنیادی اصول و قواعد کا اصل مقصود یہی ہے کہ زندگی کے مختلف شعبوں میں جاہد ہمدل کی رہنمائی کر دی جائے اور حلال و حرام کے درمیان خط امتیاز کھینچ دی جائے۔

دوسری طرف کتاب و سنت میں بہت سی جزئیات ایسی ہیں جن سے خاموشی اختیار کی گئی ہے، ہر زمانہ کے بالغ نظر اور بلند پایہ فقہاء نے شریعت کے مقاصد، اس کے مزاج و مذاق، احکام شرع کے مدارج اور دین کے بنیادی اصول و قواعد کو سامنے رکھ کر ان کے بارے میں فیصلے کئے ہیں، اگر بدلتے ہوئے حالات میں ایسا محسوس ہو کہ شریعت کے مقاصد و مصالح کی اس طرح تکمیل نہیں ہو سکتی، تو ضروری ہوگا کہ نصوص کی حدود اربعہ میں رہتے ہوئے، اور شریعت کی روح کو سامنے رکھتے ہوئے ان پر نظر ثانی کی جائے، یہ اجتہاد نہیں بلکہ ائمہ مجتہدین کی آراء کی بدلتے ہوئے حالات میں تطبیق ہے، اور یہ دلیل و برہان کا اختلاف نہیں بلکہ عہد و زمانہ کا اختلاف ہے، اسی کی طرف فقہاء نے ”من لم يعرف اهل زمانه فهو جاهل“ کہہ کر اشارہ کیا ہے۔

پس جہاں دین کے مسلمات کے دائرہ سے نکلتا، اور سلف صالحین کے اجتہادات کو نظر انداز کر دینا ناقابل عفو گمراہی ہے، وہیں فقہی جزئیات پر جمود جو کسی خاص زمانہ اور عرف پر مبنی تھے۔ شریعت کی مصالح سے بے خبری اور اس کے مقاصد اور روح سے بے اعتنائی ہے، اور اگر اصحاب افتاء اور مخلص علماء اس کے لئے آگے نہیں بڑھے اور انہوں نے جرأت کا ثبوت نہیں دیا تو اندیشہ ہے کہ ما اہل اور دین کے معاملہ میں غیر مخلص، اور مغربی تہذیب و تمدن سے مرعوب، تجدد پسند طبقہ کو دین سے کھلواڑ کا موقع ہاتھ آجائے گا۔

اسی مقصد کے پیش نظر چند سال قبل راقم السطور نے کچھ نوجوان علماء کی رفاقت میں مرکز انجمن علمی کی بنیاد رکھی، جس نے ماہ اپریل ۱۹۸۹ء میں انسٹی ٹیوٹ آف انجیلو اسٹڈیز کے تعاون سے دہلی میں پہلا سیمینار منعقد کیا، جس نے باہم تبادلہ خیال اور اجتماعی غور و فکر کی ایک نئی طرح ڈالی، اسی سے حوصلہ پا کر مرکز انجمن علمی کو مزید وسعت دی گئی، اور اسلامک فقہ اکیڈمی کی تشکیل عمل میں آئی، اور اس نے دوسرا فقہی سیمینار دہلی ہی میں دو اہم مسائل کرنسی نوٹوں

کی شرعی حیثیت، اور بینک انٹرسٹ اور سودی قرض پر منعقد کیا، ان دونوں سمینار کے مقالات کے مجموعے شائع ہو کر قارئین کے سامنے آچکے ہیں، اور اکثر اہل علم کا احساس ہے کہ اردو زبان میں اب تک ان موضوعات پر اتنی وسعت اور عمق کے ساتھ نہیں لکھا گیا ہے اور نہ تبادلہ خیال عمل میں آیا ہے۔

اسی سلسلہ کا تیسرا سمینار اکیڈمی کے زیر اہتمام دارالعلوم سمیل الرشاد بنگلور میں منعقد ہوا، جس میں پورے ملک سے علماء و ماہرین معاشیات نے شرکت کی، ہندوستان کے علاوہ پاکستان سے مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی اور عراق سے ڈاکٹر محمد حروس المدرس نے بھی شرکت کی۔ اس سمینار میں دو اہم مسائل زیر بحث تھے، ایک حقوق کی خرید و فروخت کا مسئلہ، دوسرے غیر سودی بینک کاری کے نظام کا، غیر سودی بینک کاری کے سلسلہ میں چونکہ ابھی صرف رہنما خطوط مقرر کئے جانے تھے، اس لئے مسئلہ زیر بحث کے بعض گوشوں پر ہی شرکاء کو اظہار خیال کی دعوت دی گئی تھی، چنانچہ اس مسئلے سے متعلق مقالات آئے، جن میں بعض بینکنگ کے فنی پہلو سے متعلق تھے، اور بعض اس کے فقہی پہلو پر لکھے گئے تھے۔ حقوق کی خرید و فروخت کے مسئلہ پر بڑی تعداد میں مقالات موصول ہوئے اور مجھے اس امر پر مسرت ہے کہ خصوصیت سے ہمارے نوجوان فضلاء اور تازہ دم اہل قلم نے اس موضوع پر توقع سے زیادہ محنت کی ہے، اور نہایت قیمتی مواد جمع کر دیا ہے، جو قارئین کی نذر ہے، امید ہے کہ گذشتہ مجلات کی طرح اسے بھی شوق کے ہاتھوں لیا جائے گا۔

اس فقہی اجتماع نے جہاں وسعت و عمق کے ساتھ جدید مسائل پر سوچنے کا ایک منہج عطا کیا ہے، مختلف آراء کو سننے اور برداشت کرنے کی صلاحیت پیدا کی ہے، نیز مختلف مذاہب فقہ اور مکاتب فکر کو ایک دوسرے سے قریب کیا ہے، وہیں یہ نہایت خوش آئند حقیقت ہے کہ اس اجتماع نے اعتراف اور قوت دلیل کی بنا پر اپنی رائے سے بے تکلف رجوع کی سنت (جو سلف صالحین کا طرہ امتیاز رہا ہے) کی مثالیں زندہ کی ہیں، نیز ان سمیناروں کی یہ خصوصیت رہی ہے کہ اس نے کبھی بھی فیصلہ میں عجلت اور جلد بازی کو راہ نہیں دی ہے، بلکہ قابل اطمینان حد تک بحث و مناقشہ

اور تبادلہ خیال کے بعد ہی فیصلے کئے ہیں، چاہے ایک مسئلہ پر غور کرنے کے لئے ایک کے بجائے دوسرے سمینار تک توقف کیوں نہ کرنا پڑے۔

چنانچہ اس سمینار میں بھی اسلامی طرز کی بینک کاری کے مسئلہ پر بحث غیر مختتم رہی، اور توقع ہے کہ آئندہ سمینار ہی میں اس سلسلہ میں کسی آخری فیصلہ تک پہنچا جاسکے گا۔

زیر نظر مجلہ تین حصوں پر مشتمل ہے، پہلے حصہ میں خطبہ استقبالیہ، خطبہ افتتاحیہ، خطبہ صدارت، ڈاکٹر محمد محروس المدرس عراقی کا کلیدی خطاب اور اس سمینار کی مختصر رپورٹ اور منظور شدہ تجاویز شامل ہیں۔ دوسرے حصہ میں حقوق کی خرید و فروخت سے متعلق مقالات اور زبانی مباحثے شریک اشاعت ہیں۔

تیسرا حصہ مراجعہ سے متعلق تحریروں پر مشتمل ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سلسلہ کو ثبات و دوام عطا فرمائے، ایسے فیصلے کرائے جن سے وہ راضی ہو، اور ہمیں اس ملک میں شریعت اسلامی کی حفاظت اور کسی مداخلت کے بغیر اس کی تطبیق کا فریضہ انجام دینے کا اہل بنائے۔

والله الموفق و هو المستعان

مجاہد الاسلام قاسمی

۱۱ جون ۱۹۹۰ء

خطبہ استقبالیہ

مفتی اشرف علی صاحب، کنویر سمینار

اس عظیم مبارک شہر میں خوش آمدید کہہ رہا ہوں، اللہ تعالیٰ کا فضل ہے کہ اس سمینار کے لئے ہم لوگوں کو توفیق عطا فرمائی۔

قاضی صاحب کا شکر گزار ہوں کہ مجھ کا کارہ علم کو جوہر طرح چھوٹا اور کھوٹا ہے، آغاز کرنے کا موقع دیا، میں اس موقع پر آپ تمام حضرات کا خیر مقدم کرتا ہوں، خوش آمدید کہتا ہوں۔ اہلاً وسہلاً ومرحباً کہتا ہوں۔

حدیث پاک میں ارشاد ہے کہ میرا علم اور میری ہدایت جو میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے لے کر آیا ہوں، اس کی مثال موسلا دھار بارش کی ہے۔ ”مثل ما بعشنى الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير الخ“ (بخاری: کتاب العلم، باب فضل من علم وعلم)، تشبیہ اس اعتبار سے بھی ہے کہ بارش اوپر سے نازل ہوتی ہے، میں جو علم لایا ہوں اس کا تعلق بھی عالم بالا سے ہے، میں جو علم لایا ہوں وہ بھی بارش کی طرح شفاف ہے، لیکن یہ علم و ہدایت کی بارش قلوب انسانی پر ہوتی ہے، حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ انسانی قلوب کی تین قسمیں ہیں، جس طرح زمین تین طرح کی ہوتی ہے: ایک حصہ زرخیز ہوتا ہے، وہ بارش کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے، پانی پینے کے بعد وہ زمین اپنے خزانوں کو باہر اگلنے لگتی ہے۔ دوسرا حصہ خشک کا ہوتا ہے، یہاں پانی جمع تو ہوتا ہے لیکن خود نہیں پیتا، جذب نہیں کرتا لیکن دوسرے لوگ اس سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ تیسرا قطعاً

ارض وہ ہے جو نہ نرم ہے اور نہ خشک ہے۔ نہ وہ پانی اپنے اندر جذب کرتا ہے اور نہ وہاں جمع ہوتا ہے کہ لوگ پانی پی سکیں۔ تو حضور ﷺ نے فرمایا: میرے علم کی بارش جب قلوب پر ہوتی ہے تو اسی طرح ان کی بھی تین قسمیں ہیں: ایک وہ لوگ ہیں کہ حدیث جب سیکھتے ہیں تو اس کو اپنے سینہ میں اتار کر اس سے ان گنت مسائل و معارف دنیا کے سامنے پیش کرتے ہیں۔ دوسرے لوگ وہ ہیں جو احادیث کو صرف محفوظ رکھتے ہیں اور دنیا کے سامنے پیش کرتے ہیں، پہلی قسم سے مراد مجتہدین ہیں، دوسری قسم سے مراد حضرات محدثین اور اصحاب حدیث ہیں، تیسری قسم زمین کی طرح ہے، جو نہ سنتی ہے، نہ سمجھتی ہے اور نہ غور کرتی ہے۔ حضرات مجتہدین کا زمانہ گزرا، ان کے زمانہ میں جو نیا مسئلہ پیدا ہوا انہوں نے اس کا حل پیش کیا۔ ہر دور کے علماء کا فریضہ منصبی ہے کہ جب بھی کوئی نیا مسئلہ پیدا ہو تو وہ اس کا حل امت کے سامنے پیش کریں۔

شہر بنگلور خصوصیت سے ٹیپو سلطان سے خصوصی تعلق رکھتا ہے۔ ایسے شہر میں ہم سب آپ کا خیر مقدم کرتے ہیں۔ اسلامی فقہ اکیڈمی کے انتہائی شکر گزار ہیں کہ ہمیں اس قابل سمجھا گیا۔ میں تمام حضرات کی خدمت میں ارکان استقبالیہ کی طرف سے شکریہ پیش کرتا ہوں۔

عرض داعی

مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی ☆

نحمدہ و نصلی علیٰ رسولہ الکریم.

حضرت صدر محترم، باہر سے آئے ہوئے معزز مہمانان خصوصی ڈاکٹر محروں امدرس، مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب، اکیڈمی کے دوسرے سرپرست حضرت امیر شریعت مولانا ابوالسعود صاحب، ملک کے گوشہ گوشہ سے آئے ہوئے حضرات علماء، فضلاء، ماہرین علوم جدیدہ، اور دین کا درور کھنے والے، اور ہمارے عزیز طلبہ، استقبالیہ کے ارکان، اس شہر کے ہمارے عزیز نوجوان، جو اس امت کے لئے مستقبل کا ایک بڑا سہارا ہیں، اس وقت میں اکیڈمی کے ایک ذمہ دار کی حیثیت سے آپ سب کو خوش آمدید کہتا ہوں۔ اور آپ سب کا تہہ دل سے انتہائی شکر گزار بھی ہوں، قبل اس کے کہ آگے کی کارروائی جاری ہو، بحیثیت داعی میرا فرض ہے کہ میں چند باتوں کی وضاحت کر دوں، میں اس یقین کے ساتھ یہ بات کہتا ہوں کہ اسلام کی علمی تاریخ میں جب بھی، جس عہد میں بھی جو نئے مسائل پیدا ہوئے ہیں، اور جو نیا چیلنج سامنے آیا ہے، چاہے وہ چیلنج کسی رخ پر ہو۔ ہمارے سلف نے اسلام کی تعلیمات کے مطابق ہر اس چیلنج کا سامنا کیا ہے۔ اور ہر دور کے اٹھنے والے سوالات کا شافی جواب دیا ہے۔ علم اور قانون کی دنیا میں فقہ اسلامی کی سب سے

☆ بابی و سکرٹری جنرل اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)۔

بڑی خصوصیت یہ ہے کہ فقہ اسلامی اور خاص کر فقہ اسلامی کے جو مصادر SOURCE OF LAW ہیں، جو سرچشمہ قانون ہیں، یعنی اللہ تعالیٰ کی کتاب، حضور ﷺ کی سنت مبارکہ اور کتاب و سنت کی روشنی میں ہر عہد میں مسائل پر فقہاء اور علماء کا اجماع، اور صحیح عقلی اصولوں کی روشنی میں کتاب و سنت سے نئے احکام کا استنباط کے اصول، اس کے مناجیح، اس کے قواعد، جس کو ہمارے فقہاء نے اصول شرع میں قواعد میں، اشباہ و نظائر میں، اور حکمت اسلامی کے عنوان سے ہر دور میں جمع کر دیا ہے، کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ، قیاس اور اجماع، استحسان، استصلاح، سد ذرائع، قوانین شرعیہ کے اصول ہوں یا دوسرے اصول، متفق علیہ ہوں یا مختلف فیہ، ان تمام بنیادی سرچشموں اور اجتہاد کے طریقوں اور استنباط کے مناجیح کو اتنی تفصیل کے ساتھ مرتب کر دیا گیا ہے کہ قیامت تک آنے والے زمانے میں بھی جب بھی کوئی مسئلہ پیدا ہوگا، اپنے وقت کا عالم جو ان سرچشموں پر نگاہ رکھتا ہو، جو سلف کے قول سے آشنا ہو، جو ”ما أجمعوا علیہ و ما اختلفوا فیہ“ (اجماعی احکام اور مختلف فیہ احکام) سے واقف ہو، جو احکام کے مدارج سے واقف ہو، جو شریعت کی روح پر نگاہ رکھتا ہو، جو طرق استنباط پر نظر رکھتا ہو، شرع کے قواعد کو شاذ، اور نادراں کی روشنی میں چھوڑنے پر آمادہ نہ ہو، جو شواذ و نو اور کی تلاش میں نہیں بلکہ قواعد اور دین کے بنیادی اصول کے تحت دین کے تحفظ کا کام کرتا ہو، ورنہ کوئی باب ایسا نہیں ہے جس میں کوئی نادراں قول آپ کو نزل جائے۔ لیکن نو اور اور شواذ قول کبھی حجت نہیں رہے ہیں، پس موقعہ ہے اس بات کا کہ ہر عہد میں پیدا ہونے والے مسائل کو حل کیا جائے۔ ہمیں اس پر پورا اطمینان ہے، ورع و تقویٰ اور ہوی اور عقل سلیم کے درمیان فرق، اور دور نبوت سے اور نور نبوت سے کسب کرنے کی استعداد، ایک طرف مسائل کو علم کی روشنی میں یقین کے ساتھ حل کرنے کا عزم اور دوسری طرف اپنے اوپر اتنا بڑا جرم لادنے کا خطرہ۔ دونوں باتیں جب ساتھ ہوں گی تو کام بڑھے گا۔ شریعت اسلامی کی سب سے پہلی خاص بات یہ ہے کہ جزئیات کا نام شریعت نہیں، بلکہ اصول اور کلیات کا نام شریعت ہے،

جزئیات ادوار کے مطابق بدلتی رہ سکتی ہیں، اصول اور کلیات ہمیشہ قائم رہنے والے ہیں۔ اور جس قانون کی بنیاد اصول اور کلیات پر ہوگی وہ قانون کبھی مردہ نہیں ہو سکتا، اس کو ہمیشہ زندہ رہنا ہے، اس لئے کہ اصول و کلیات کی تطبیق ہر عہد میں کی جا سکتی ہے۔ جزئیات میں اپنے وقت، اپنے زمانے، اپنے شہر، اپنے خاندان، اپنے قبیلہ کی چھاپ ہو کرتی ہے۔ اصول وہ روح ہے جو ہر جگہ سرایت کرتا رہتا ہے۔ پچھلی پوری صدی میں سائنس، ٹکنالوجی کی ترقی میں یورپ کی نئی تہذیب نے ہمارے بدلتے ہوئے حالات کو معاشرت میں آنے والی تبدیلیوں میں نہ جانے کتنے مسائل پیدا کئے ہیں، بہت سے لوگوں کا کہنا ہے کہ علماء چپ چاپ بیٹھے رہے، جواب نہیں دیا۔ یہ اللہ کے وہ معصوم بندے ہیں جنہوں نے پڑھنے کی کبھی کوشش ہی نہیں کی، اور بغیر پڑھے اپنی بات کہنے کی عادت پڑ گئی۔ ورنہ پچھلی صدی کے اندر ہندستان میں جو محقق علماء پیدا ہوئے، جو صاحب حکمت علماء پیدا ہوئے، دین کا عمیق علم رکھتے تھے، میں کم از کم حضرت تھانویؒ کا نام، حضرت عبدالحی فرنگی مکیؒ کا نام، حضرت مفتی کفایت اللہ کا نام اور بہت سے بزرگوں کا نام گنوا سکتا ہوں۔ جنہوں نے اپنے وقت کے نازک مسئلوں کو حل کرنے میں کبھی ایک قدم پیچھے نہیں ہٹایا، لیکن لوگ جو چاہتے ہیں وہ انہوں نے نہیں کیا، شریعت جو چاہتی ہے وہ انہوں نے ضرور کیا، ہم ان کے وارثین ہیں۔ ہمارا بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ ہم ان کے وارث کی حیثیت سے چاہے اس سمینار میں بیٹھیں یا افتاء کی مسند پر بیٹھیں یا قضا کی کرسی پر بیٹھیں یا کسی علم و تحقیق کی محفل میں بیٹھیں، ہمیں اتباع اہواء الناس نہیں کرنا ہے۔ ہمیں اتباع امر نبی ﷺ کرنا ہے۔ جب نبی کو صاف یہ کہہ دیا گیا کہ لوگ یہ چاہتے ہیں کہ اس کتاب کی جگہ آپ دوسری کتاب لا کر دے دیں۔ لوگ یہ چاہتے ہیں کہ آپ بدل دیجئے اس قرآن کو، اور کوئی دوسرا قرآن لا کر دے دیجئے۔ کہہ دیا گیا کہ آپ کہہ دیجئے کہ ”مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَسْأَلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ اتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ“ (پولس، ۱۵)۔ مجھے اس کا حق کہاں سے آگیا کہ میں اپنے جی سے اللہ تعالیٰ کی شریعت، اس کی

کتاب اور اس کے قانون کو بدل ڈالوں۔ اللہ کی طرف سے جو وحی آتی ہے میں تو اس کا پابند ہوں، اس کے خلاف میں نہیں کر سکتا۔ پس جو دارن ان رسول ہیں، ایک طرف تو ان کو اپنے عہد کو پڑھنا ہوگا۔ اپنے زمانہ کے تقاضہ کو جاننا ہوگا۔ اصول شریعت کی روشنی میں انسانوں کے مسائل، ان کی دشواریاں، معاشرے کی مشکلات، حرج اور ضرر کو دور کرنے کے سلسلہ میں محض اوہام کا شکار ہو کر امت کو دشواریوں میں نہیں ڈالنا ہوگا، اور دوسری طرف محض لوگوں کی خواہشات پر چل کر شریعت کو ترک نہیں کرنا ہوگا، یہی ہے بیچ کا معتدل راستہ، جو ہم کو ہمارے بزرگوں سے ملا ہے، جو کتاب و سنت سے ملا ہے۔ اور آئندہ آنے والی نسلوں کو اسی راستہ پر چلانا ہے۔ بہت عرصہ سے ہم لوگ فکر مند تھے، یہ ساری چیزیں دراصل مسلم پرسنل لاء کی تحریک کا اثر کہا جاسکتا ہے۔ ہم نے بھی پڑھا پڑھا یا مدرسوں میں بیٹھ کر، لیکن پرسنل لاء کی تحریک کے سلسلہ میں ملک کے گوشے گوشے میں جانے، لوگوں اور ان کی دشواریاں اور جدید و قدیم طبقہ سے ملنے کا موقع ملا۔ ایک دوسرے کو ہم نے پہچانا، انہوں نے اپنی دشواریاں ہمیں بتائیں۔ تو اس کے نتیجے میں بہت شدت سے احساس ہوا کہ جلد سے جلد کوئی ایسی اجتماعیت وجود میں آنی چاہئے، جو منظم طریقہ پر جدید مسائل پر غور کر کے فقہ اسلامی کی روشنی میں صحیح فیصلہ دے سکے، یا کم از کم صحیح سمت متعین کر سکے۔ ورنہ اگر علماء حق نے اپنا فریضہ ادا نہیں کیا تو جو آرزو اور فکر ہے وہ ہے تو یورپی فکر کی غلام، لیکن یہاں آ کر اپنے کو بہت آزاد کہتی ہے، اس کی فکری آزادی اور امت کی اس کشتی کو ڈبو لے جائے گی، اور وہ امت کو غلط راستے پر لے جائے گی۔ اگر مسائل کا حل نہیں ہوگا تو لوگ غلط سلط سوچ کر غلط راستے پر لوگوں کو لے جائیں گے۔ میں بھی ایمانداری سے سمجھتا ہوں کہ اس عہد کے علماء کا فریضہ ہے کہ وہ آج کے اٹھنے والے سوالات کو حل کریں۔ یہ وہ بات تھی دوستو! جسے ہم نے اپنے بڑوں کے سامنے بھی رکھا تھا۔ بہر حال حیدرآباد میں چند بہت ہی ہم جیسے چھوٹے درجہ کے لوگ اکٹھا ہوئے، جب پرسنل لاء کا اجلاس ہو رہا تھا۔ اور ہم نے ایک چھوٹی سی مجلس بنائی تھی مرکز انجٹ

العلمی کے نام سے، بڑا اضطراب تھا ہماری طبیعتوں میں کہ کچھ کرنا ہے۔ جو ایک نوجوانی کا جوش ہوتا ہے۔ بڑھتے بڑھتے کچھ قدم آگے بڑھے، پھر کچھ قدم پیچھے ہٹے۔ اس کے بعد بحث و نظر کا اجراء ہوا، اس رسالہ نے ملک میں مختلف مدارس، علماء اور اصحاب فکر اور دانشوروں میں پہنچ کر ایک نئی تحریک پیدا کی۔ پھر میں بہت شکر گزار ہوں اپنے بہت سی عزیز دوست ڈاکٹر منظور عالم چیرمین انسٹی ٹیوٹ آف آئیٹیکنیو اسٹڈیز کا کہ میں نے جوانی کے سامنے بات رکھی تو انہوں نے بہت سی تیزی کے ساتھ اور بلا کسی بوجھ کے مکمل تعاون کا وعدہ فرمایا، اور اس طرح پہلا فقہی سمینار ہوا، دوسرا فقہی سمینار ہوا، میں سمجھتا ہوں کہ اب ملک کے کسی گوشہ میں یہ فقہی اور علمی جدوجہد جو ہو رہی ہے مانوس نہیں رہی ہے۔ ہر جگہ لوگ اس کو جاننے لگے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسے کاموں میں کچھ باتیں کہی جاسکتی ہیں۔ کوئی کہہ سکتا ہے کہ یہ غیر مقلد ہوتا جا رہا ہے، اور کوئی کہہ سکتا ہے کہ یہ حنفیت کی اشاعت چاہ رہا ہے۔ جیسے دل ویسی ان کی فکر، اللہ تعالیٰ ان کو معاف فرمائے، میں تو یہ چاہتا ہوں کہ آپ ہر شک و شبہ سے بالاتر ہو کر علم اور مطالعہ اور تحقیق کے ساتھ آ کر بیٹھیں، ایک دوسرے کے آراء اور خیالات کو سمجھیں۔ اور کوئی بھی رائے کثرت رائے یا جبر کے ساتھ یا مجریوں کے ساتھ نہیں ہوگی۔ یہ بات اچھی طرح جان لیجئے، پوری دیانت داری کے ساتھ۔ فتویٰ کا مسئلہ ہے۔ اس میں کوئی ایسی بات نہیں کی جاسکتی ہے، موقعہ اس کا موجود ہے کہ آپ کے ساتھ، آپ کے عہد کے مختلف علوم کے جاننے والے فضلاء اور دانشور بھی یہاں موجود ہوں۔ یہ خلیج بہر حال ٹھنی چاہئے، اور امت کے درمیان مسئلوں میں فرق اور امت کے درمیان مختلف صلاحیتوں کا اپنے کو اپنے خول میں بند رکھنا، یہ اتنا عظیم فتنہ ہے کہ اگر ہم اس پر قابو نہیں پاسکتے تو اس امت کو ہم ترقی کی اس راہ پر نہیں لے جاسکتے جو اس کا حق ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ آپ میں سے ہر شخص، ہمارے یونیورسٹی کے دانشور، مختلف علوم کے ماہرین بیٹھیں علماء کے سامنے، شریعت کے احکام اور اس کے مصادر سے براہ راست استفادہ کریں۔ آج جو سائنس اور ٹکنالوجی میں جدید تر قیاں

ہوئی ہیں، نئے مسائل آئے ہیں، نئے نظریات آئے ہیں۔ ان میں ہم اپنے عزیز دوستوں سے جنہوں نے یونیورسٹی میں پڑھ کر اس فن میں کمال حاصل کیا ہے، ہم علماء ان سے براہ راست استفادہ کریں، اور آپس میں مسائل کے فرق کو بھول کر شریعت کے عام اصولوں کو سامنے رکھ کر ایک ساتھ جمع ہو کر مسائل کو سوچنے کی کوشش کریں۔

گروہ بندی اور تفریق اسلام میں لعنت ہے، دوستو! کچھ بھی یہ موجب رحمت نہیں ہو سکتا، ہندوستان میں اگر اس امت کا تحفظ کرنا ہے تو ہر محاذ پر آپ کو کلمہ کی بنیاد پر اکٹھا ہونا پڑے گا۔

خطبہ افتتاحیہ

مولانا ابوالسعود احمدؒ

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم۔

ساری تعریفیں اس وحدہ لا شریک کے لئے ہیں جو ہر دور میں عالم انسانیت کی فلاح و بہبود کے لئے انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کو بھیجتا رہا اور سلسلہ ختم ہوا خاتم النبیین محمد ﷺ پر اور فرمایا: ”مَا كَانَ مُحَمَّدٌ ابًا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ“ (ہزاب، ۴۰) کہ آپ ہادی عالم ہیں، عربی ہو یا عجمی مشرقی ہو یا مغربی ہر جگہ اور ہر خطے والے کے لئے آپ ہی رہبر مطلق ہیں، اور فرمایا: ”الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا“ (مائدہ، ۳) کہ جو ”الکتاب لا ریب فیہ“ آپ لائے ہیں وہی ضابطہ حیات ہے ساری انسانیت کے لئے، پتھر کے زمانے والوں کے لئے بھی اور آج کے اس دور کے لئے بھی جو کمپیوٹریز اور آٹم والا زمانہ کہلاتا ہے، بلکہ قیامت تک نہ جانے اور کیسے کیسے حالات آئیں گے۔ غرض ہر زمانے کے لئے یہی ”الکتاب“ واحد راستہ ہے جس پر چل کر آدمی منزل مقصود تک پہنچ سکتا ہے، کہ جو بھی، جہاں کہیں بھی ہو، جس زمانے میں بھی ہو جب تک اس ”الکتاب“ اور اس کے لانے والے ﷺ کو تھامے رہے گا کامیاب رہے گا۔ اس لئے کہ آپ ﷺ اس قرآن مجید کو سمجھانے کے لئے آئے ہیں قرآن کہتا ہے: ”وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ

لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ“ (نمل، ۲۴)۔

چوں کہ قرآن مجید اصول و کلیات بیان کرتا ہے، لہذا فروع و جزئیات کی تفصیل سرکارِ دو عالم ﷺ کی ”تبیین“ ہی سے ہو سکتی تھی جس کو ”سنت“ اور ”حدیث“ کہتے ہیں: ”السنة تطلق على قول الرسول و فعله أو سكوته و على أقوال الصحابه و أفعالهم“، یہی سنت شریعت اسلام کا دوسرا ماخذ ہے جو پہلے ماخذ ”الکتاب“ سے جدا نہیں ہے، جس کی عظمت کی دلیل کلام پاک کی آیت ہے: ”مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا“ (حشر، ۷)۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ قریش کے لوگوں نے مجھ سے کہا کہ چونکہ آپ ﷺ بشر ہیں، غصہ کی حالت میں بہت سی باتیں فرما دیتے ہوں گے، اس لئے حدیث (سنت) نہ لکھا کرو۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ قریش کے کہنے سے میں نے لکھنا بند کر دیا، آپ ﷺ سے اس سلسلہ میں عرض کیا تو آپ ﷺ نے جواباً ارشاد فرمایا: تم لکھا کرو، اور اپنے منہ کی طرف اشارہ کر کے فرمایا کہ اس سے (میری زبان سے) حق کے سوا کوئی بات نہیں نکلتی (ابوداؤد: کتاب العلم)۔

اسی بات کی طرف یہ آیت اشارہ کرتی ہے:

”وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ“ (نجم، ۳، ۴)۔

غرض یہ کتاب اور ”إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ“ وہ اساس ہیں جن پر دین اور شریعت مطہرہ قائم ہیں۔ اور رہتی دنیا تک قائم رہیں گے کہ جو کچھ پانا ہے انہی دونوں سے پانا ہے۔ لیکن یہ دونوں تو رات کی طرح ”تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ“ نہیں ہیں ورنہ ان کی سینوں میں حفاظت بلکہ ہاتھوں میں اٹھانا مشکل ہو جاتا۔

چوں کہ جزئیات لامتناہی ہوتے ہیں بلکہ زمانے کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں، اس لئے حکم دے دیا گیا کہ قرآن و سنت کو ہی اصل سمجھو اور مانو اور جو کچھ پاؤ انہی سے پاؤ۔

اور امت مسلمہ کی رہنمائی کے لئے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی جماعت تیار کی گئی کہ دیکھو زمانے والو، بدلتی دنیا والو، ما سمجھو اور سمجھ والو، ان کو پرہو اور دیکھو کہ وہ کس طرح ڈھونڈتے ہیں نکالتے ہیں اور انہی ”الکتاب“ اور ”السنہ“ سے پاتے ہیں جو کچھ کہ پانا ہے۔ اور حکم دے دیا گیا: ”فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ“ (حشر ۲) کہ اسے سمجھ والو سمجھو، اپنی عقل کو استعمال کرو)۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے ایک کلمہ کو جو نبی کے فیصلے سے غیر مطمئن تھا قتل کر دیا۔ آیت نازل ہوئی:

”فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ“ (نساء ۶۵)۔
کہ عمر فاروق کا اعتبار معتبر ہے، ہمیں منظور ہے۔ اور اس رضی اللہ عنہم اجمعین والی جماعت کو اعتبار جسے فقہاء قیاس کہتے ہیں، سکھانے کے لئے خاتم النبیین سے کہا گیا ہے: ”وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ“۔ (اس جماعت کی رائے لیا کیجئے) تاکہ وہ آئندہ فاقد لزوج اور اس جیسے ہزاروں لاکھوں مسائل کا حل تلاش کریں اور نکالیں، اسی لئے کہا گیا: ”القياس مظهر لا مثبت“۔

اور قدرت نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو اس کے مواقع فراہم کئے تاکہ آنے والی امت کو نمونہ ملے، انتظام کیا گیا ہے، ضرورتیں مہیا کی گئیں، کہ ایسا ہی ہونا تھا اور قدرت کو بھی یہی منظور تھا۔

ورنہ ”حفاة عرارة يتطاولون في البنيان“، ”کاسیات عاریات“ اور ”لا یبقی فیہ بیت مدر“ جیسی پیشین گوئی کرنے والا آقا اگر قیامت تک آنے والے سارے مسائل کے حل پیش کر دیتے تو ”الراسخون فی العلم“ اور کائنات بنی اسرائیل والی جماعت کیسے وجود میں آتی، اور ان کا کام ہی کیا رہ جاتا، ”خیر لمتہ“ کیسے کہلاتی، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

”فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ“ (نمل، ۲۳)۔

اہل ذکر کا وجود نہ ہوتا تو ”لا تعلمون“ کس سے سوال کرتے۔

ایک جگہ ارشاد باری ہے:

”لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ“ (لک، ۱۰)۔

صرف ”سمع“ رہ جاتے ”نعقل“ والی جماعت کہاں پائی جاتی؟ سرکارِ دو عالم ﷺ

نے فرمایا: ”فليبغ الشاهد الغائب۔ فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه“ (داری، ابن ماجہ)۔

افقہ کیسے دنیا میں آتے اور کیوں آتے؟ الغرض سکھایا گیا کہ بوجھو پوچھو، سوچ کر پوچھو،

بے ضرورت مت پوچھو: ”لا تسئلوا عن أشياء“ کیا ہے، کس سے بنا ہے؟ تمہیں اس کی

ضرورت نہیں ہے، جو تمہارے لئے ضروری ہے حالات جیسے جیسے پیش آتے رہیں اس کے مطابق

تحقیق کرو، تلاش کرو کہ تم ہی نمونہ ہو، تم ہی انجوم ہو۔

حضرت معاذ بن جبلؓ یمن میں عہدہ قضا سنبھالنے کے لئے روانہ ہونے سے پہلے

دربار رسالت میں حاضر ہوئے تو سرکارِ دو عالم ﷺ نے دریافت فرمایا: معاذ فیصلہ کس طرح

کرو گے؟ عرض کیا: کتاب اللہ سے فیصلہ کروں گا۔ پھر ارشاد ہوا: اگر وہ مسئلہ کتاب اللہ میں نہ

ملے؟ جواب دیا: تو پھر ”سنت الرسول“ سے فیصلہ کروں گا۔ پھر ارشاد ہوا: سنت میں بھی اگر وہ

فیصلہ نہ ملے؟ حضرت معاذ بن جبلؓ نے فرمایا: تو پھر اجتہاد کروں گا، یعنی قیاس سے فیصلہ

کروں گا۔ حضرت معاذؓ کے اس جواب پر دربار رسالت سے شاباشی ملی، ارشاد ہوا:

”الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضى رسول الله“ (ابوداؤد)

کتاب لا تفسية، باب اجتہاد الراي في القضاء)۔

وارث نے وارث ہونے کا حق ادا کر دیا۔ پھر نئے نئے حالات پیش آتے رہے۔ اور

صحابہ کرامؓ وراثت ثبوت کو استعمال کرتے رہے۔

حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی خلافت کا موقع آیا تو صحابہ کرام نے قیاس کیا کہ ”رضیہ الرسول لدیننا أفلا نرضاه لدینانا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”اتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ“ (تھمان ۱۵)۔

سرکارِ دو عالم ﷺ نے فرمایا: ”علیکم بسنتی و سنتی الخلفاء الراشدین“ (ابوداؤد کتاب السنن باب لزوم السنن)۔

خلیفہ اول حضرت ابو بکر صدیقؓ ایک موقع پر فرماتے ہیں:

”أقول فيها برأبي فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأً فمني ومن الشيطان“ (دارئ: کتاب لفرغ باب الكلام)۔

خلیفہ دوم حضرت عمر بن الخطابؓ فرماتے ہیں:

”أقضي فيه برأبي، ذكر سفيان بن عيينة عن عبيد الله بن يزيد قال: سمعت ابن عباس رضي الله عنه إذا سئل عن شيء فإن كان في كتاب الله قال به، وإن لم يكن في كتاب الله وكان عند رسول الله ﷺ قال به، فإن لم يكن في كتاب الله ولا عن رسول الله ﷺ ولا عن أبي بكر و عمر اجتهد“ (سنن دارئ ۱/ ۵۵، قدرے تغیر کے ساتھ)۔

بہر حال اس قسم کے حالات خیر القرون میں ہوئے۔ جو آئندہ والوں کے لئے رہنمائی کرتے ہیں کہ خدا کی دی ہوئی ابدی ہدایت سے قیامت تک استفادہ کرنے کی راہ قیاس و اجتہاد ہے، جس کے حقدار الراسخون فی العلم اور ورثة الانبياء ہیں۔

اکابرین امت! ہم بڑی مسرت کے ساتھ آپ کا یہ کہتے ہوئے استقبال کرتے ہیں:

کس قدر شاد ہیں سب خورد و کھاں پیر و جوان
ہر طرف عید کا منظر ہے مسرت کا سماں
خیر مقدم کو ہے ٹیپو کی زمیں وجد کناں

مرحبا کہتی ہے مہمانوں سے ہر ایک زباں
آج بنگلور میں وہ شمس و قمر آئے ہیں
پیشوایان حرم بن کے خضر آئے ہیں

آپ حضرات اسی احساس کو لے کر یہاں جمع ہوئے ہیں کہ امت پر جو نئے نئے
حالات آرہے ہیں ان کا حل قرآن و سنت اور آثار صحابہؓ میں تلاش کریں، آپ کا جمع ہونا مبارک
کہ آپ ہی کے سلسلے میں حق تعالیٰ شانہ فرماتے ہیں:

”فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ“ (توبہ: ۱۲۲)۔

سرکارِ دو عالم ﷺ نے فرمایا:

”من یرد اللہ بہ خیراً یفقیہہ فی الدین“ (بخاری: کتاب العلم، باب من یرد اللہ بہ

خیراً...)

آپ جیسی ایک جماعت ہونی ہی چاہئے جیسا کہ ہر دور میں اس کی ضرورت محسوس کی
گئی، امامِ اعمش فرماتے ہیں:

”یا معشر الفقہاء أنتم الأطباء ونحن الصیادلة (جامع بیان العلم)۔“

”خیر القرون“ میں خلیفہ دوم سیدنا عمر فاروقؓ نے ایسی ہی مجلس مرتب فرمائی جس میں
خود خلیفہ دوم حضرت زید بن ثابت اور حضرت عبداللہ بن مسعود جمع تھے، بعد میں ایک دوسری مجلس
تقائم ہوئی جس میں حضرت علی، ابی بن کعب رضی اللہ عنہما اور حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ تھے، ثم
الدین یلونہم میں حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اپنے لائق ترین شاگردوں کی ایک
جماعت ایسی تیار فرمائی جن کے سامنے پیش آمدہ نیز امکانی مسائل پیش ہوتے اور ان پر کھلی بحث
ہوتی، ہر وارث نبی اپنے نکتہ نظر کو دلائل کے ساتھ پیش کرتا اور امام صاحبؒ کے زیر سرپرستی
مسائل حل ہوتے۔

شام و سحر یہی ان کا مشغلہ تھا، پیچیدہ مسائل ہوتے تو نعرہ ہائے تکبیر بلند ہوتے۔ انہی کے لئے آقائے دو عالم ﷺ کی یہ اللہ علی الجماعۃ والی بشارت ہے۔ ایک موقع پر ارشاد ہوا ”ان اللہ لا یجمع امتی علی ضلالۃ“ (ترمذی: کتاب الفتن، باب ما جاعنی لزوم الجماعۃ) اور کہیں ”علیکم بالسواد الاعظم“ فرمایا گیا۔

اللہ کرے یہ سلسلہ چلے جب تک سورج چلے اور سارے عالم کو اس کا نفع پہنچتا رہے۔

آمین

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین۔

خطابات

قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ

اسلامک فقہ اکیڈمی کی طرف سے تیسرا فقہی سمینار شروع ہو رہا ہے، بڑی مسرت ہے کہ حضرت مولانا ابوالحسن علی ندوی دامت برکاتہم اہل اجلاس کی صدارت فرمائیں گے۔ حضرت کا تعارف کرانے کی ضرورت نہیں ہے اور نہ مجھ میں جرأت ہے کہ اس سلسلہ میں کچھ کہہ سکوں، اللہ تعالیٰ کا بے حد شکر ہے کہ بزرگوں کی سرپرستی کی بھرپور دولت کا خزانہ ہمیں نصیب ہے، اللہ تعالیٰ دیر تک ان کو سلامت رکھے۔

جب یہ طے کیا گیا کہ تیسرا فقہی سمینار بنگلور میں منعقد ہو تو کام کی زیادتی اور عظیم ذمہ داری ہونے کی وجہ سے لوگوں میں فکر اور تشویش تھی، ہم سب نے متفقہ طور پر حضرت مفتی اشرف علی صاحب کو کنوینر منتخب کیا۔ ہم درمیان میں بنگلور آئے تو دیکھا کہ بنگلور کے نوجوان حضرت امیر شریعت کرناٹک مدظلہ کی سرپرستی میں کاموں کو بخوبی انجام دے رہے ہیں۔ بہر حال ہم اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرتے ہیں۔

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع صاحب

عزت مآب حضرات علمائے کرام، بزرگان محترم اور معزز حاضرین! مجھ جیسے ادنیٰ طالب علم کے لئے یہ عظیم سعادت ہے کہ اس فاضل اجتماع میں حاضری کا موقع ملا۔ آج کے اس اجلاس میں، افتتاحی اجلاس میں میرے کسی خطاب کا پہلے سے کوئی پروگرام تو نہیں تھا، لیکن بزرگوں کے ارشاد کی تعمیل کے طور پر چند کلمات عرض کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں، فقہی اکیڈمی کی طرف سے ماشاء اللہ یہ تیسرا سمینار ہے جو امت کو درپیش جدید ترین، انتہائی پیچیدہ اور نازک مسائل کا حل تلاش کرنے کے لئے منعقد ہوا ہے، پچھلے سمینار میں جو فقہ اکیڈمی کا دوسرا سمینار تھا، اور دہلی میں منعقد ہوا۔ اس میں بھی مجھے حاضری کا موقع ملا تھا، یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ فقہ اکیڈمی کی طرف سے اجتماعی غور و فکر اور مسائل کی جستجو اور تلاش کا جو راستہ یہاں ہندوستان میں اختیار کیا گیا وہ ہم اہل پاکستان کے لئے قابل رشک بھی ہے اور قابل تہلیل بھی، میں آپ سے عرض کروں کہ اس قسم کی مجلس جس میں ملک بھر کے جید علماء اور فقہاء اور اہل فتویٰ جمع ہوں اور اختلاف مکاتب فکر سے بالا ہو کر محض تحقیق کے لئے اور شرعی مسائل کو شرعی حدود اور ان کے مطابق حل کرنے کے لئے ایک ایسی علمی مجلس کی شدت سے ضرورت محسوس کی جاتی تھی۔ میرے والد ماجد مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع نے اور ان کے دیگر جلیل القدر رفقاء نے ساہا سال کی بھرپور کوشش کی کہ پاکستان کی اس نئی مملکت اسلامی کفر آن و سنت کے راستہ رواں دواں کرنے کے لئے فرقہ واریت اور مسالک کا اختلاف کہیں سد راہ نہ بن جائے، اس کے لئے انہوں نے یہ کوشش کی اور اس حد تک وہ کامیاب ہوئے کہ جب تک یہ بزرگ بقید حیات رہے، الحمد للہ پاکستان میں مسالک کا اختلاف علمی حلقوں تک ہی رہا، عوامی سطح تک نہیں آیا۔ میرے والد ماجد کی برسوں کی یہ کوشش رہی کہ پاکستان میں کوئی ایسی مرکزی مجلس علماء قائم ہو جائے جو

امت کو درپیش جدید ترین مسائل کا حل کرنے کے لئے اور تمام مسالک کے اختلاف سے بالاتر ہو کر محض اللہ کی رضا مندی کے لئے کام کرے، لیکن افسوس ہے کہ اس میں وہ اس حد تک کامیاب نہ ہو سکے کہ تمام مکاتب فکر کے علماء پر مشتمل کوئی علمی مجلس قائم ہو جائے، البتہ انہوں نے اور علامہ یوسف بنوری نے مل کر ایک مجلس ”مجلس تحقیق مسائل حاضرہ“ کے نام سے قائم فرمایا تھا، اور اسی مجلس میں متعدد جدید مسائل میں تحقیق کی تھی، اور ان کے نتائج تحقیق شائع بھی ہوئے، بزرگوں کا یہ طبقہ ایک ایک کر کے ہم سے رخصت ہوا۔ اب مجھ جیسے کم عمر اور کم تجربہ کار لوگوں کا دور ہے، افسوس ہے کہ ہم پاکستان میں ایسی کوئی مجلس قائم نہیں کر سکے، یہ طرہ امتیاز مسلمانان ہند کا ہے اور یہاں کے اکابر علمائے کرام کی کاوشوں کا مبارک نتیجہ ہے کہ یہ ایک ایسی سطح قائم ہو گئی ہے، ایک ایسا مرکز قائم ہو گیا ہے کہ جہاں محض تحقیق مسائل کے لئے ہر مکتبہ فکر کے علمائے کرام اور جید علمائے کرام کا اجتماع ہوتا ہے، خاص کر محترم دوست، قاضی شریعت، کرم فرما حضرت مولانا مجاہد الاسلام کی روز و شب جدوجہد کا یہ ایک خوشگوار نتیجہ ہمارے سامنے ہے، ایک باوقار تیسرا سمینار یہاں منعقد ہو رہا ہے، اس سمینار کی اور فقہ اکیڈمی کی یہ خوش نصیبی ہے کہ اس کو مفکر اسلام حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی دامت برکاتہم، اور حضرت مولانا ابوالسعود صاحب دامت برکاتہم کی سرپرستی اور رہنمائی حاصل ہے۔ اللہ تعالیٰ سے میری دعا ہے کہ اس کام کو زیادہ سے زیادہ بار آور فرمائے اور اس کام میں جو حضرات علماء عملی حصہ لے رہے ہیں غیب سے ان کی نصرت فرمائے ان کو سدا اور اعتدال کی توفیق عطا فرمائے۔

آج فراط اور تفریط کا دور ہے، کچھ لوگ تھلید جامدہ کو سرمایہ نجات سمجھتے ہیں کہ کچھ بھی دنیا میں ہوتا رہے، مسلمانوں پر کچھ بھی بیت جائے، مسلمان مرتد ہونے لگیں، العیاذ باللہ، اور بڑے بڑے گناہوں میں مبتلا ہونے لگیں، دین سے مایوس ہونے لگیں، تب بھی ان کے کانوں پر جوں تک نہیں ریگتی اور تھلید جامدہ پر وہ جیسے رہتے ہیں، ایسے افراد بھی ہیں۔ اور ایک طبقہ ان

آزاد منہش محققین کا ہے جو بزرگان دین اور سلف صالحین کی تحقیقوں سے بے نیاز ہو کر اور شریعت کے بہت سے مسلمات کو نظر انداز کر کے اپنا اجتہاد مسلط کرنا چاہتے ہیں، ایک عام خیال جو عام لوگوں میں اچھا خاصا پایا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ یوں سمجھتے ہیں کہ اجتہاد اس بات کا نام ہے کہ اپنے اس زمانہ کے علماء محض اپنی عقل سے جو کچھ ان کی سمجھ میں آئے لوگوں کی مرضی کے مطابق کچھ مسئلہ نکال کر داد تحسین حاصل کریں، اجتہاد اس کا نام نہیں ہے، اجتہاد نئے مسائل بنانے کا نام نہیں ہے۔ میرے والد ماجد فرمایا کرتے تھے کہ مفتی مسئلہ بنانا نہیں ہے بلکہ بتانا ہے۔ مجتہد کا کام بھی مسئلہ بنانا نہیں ہے مسئلہ بتانا ہے۔ مجتہد کا کام صرف یہ ہوتا ہے کہ شریعت کے جو چار مصادر ہیں، کتاب اللہ، سنت نبویہ، اجماع امت اور قیاس۔ ان چاروں دلائل میں شریعت کے متعین کردہ اصول و حدود میں رہتے ہوئے غور و فکر کر کے اللہ کا حکم معلوم کرنے کی کوشش کریں کہ اللہ اور اس کے رسول کا حکم کیا ہے؟ اور اس کے معلوم کرنے میں اگر اتفاق ہو جاتا ہے کسی زمانہ کے علماء کا تو وہی اجماع کہلاتا ہے، اور اتفاق نہ ہو، ایک مجتہد کا بھی اختلاف ہو جائے تو پھر وہ اجماع نہیں رہتا، وہ مسئلہ مختلف فیہ ہو جاتا ہے، اس زمانہ میں ایک اور افتاد بھی آئی ہے کہ چونکہ لوگوں کو حقیقت اختلاف علماء معلوم نہیں وہ محض اختلاف رائے کو ہی برا سمجھتے ہیں، حالانکہ میرے والد ماجد فرماتے تھے کہ جہاں عقل مند اور دیانت دار لوگوں کا اجتماع ہوگا کسی مسئلہ پر غور کرنے کے لئے وہاں اکثر و بیشتر اختلاف ضرور رونما ہوگا۔

شیخ محمد محروس المدرس بغداد

بعد حمد و صلاة!

حاضرین کرام، سماحۃ العلامہ الشیخ المجاہد ابو الحسن علی الندوی، علماء عظام اور ہندوستان کے مومن بھائیو! میری طرف سے اور اس شہر بغداد کے بھائیوں کی طرف سے بھی یہ سلام قبول کیجئے، جو سیدنا امام اعظم ابوحنیفہ العمان الکوفی کا مسکن، سیدنا شیخ عبدالقادر جیلانی کا مرقد، علماء و فقہاء مجتہدین، اقطاب و صوفیاء کا مولد ہے۔

حضرات! جو کچھ میں نے یہاں دیکھا اس سے بے حد مسرت ہوئی، میرے کان ان چیزوں سے آشنا تھے، اسی لئے آنکھ دیکھنے کو ترس رہی تھی، اس دیرینہ خواہش کی تکمیل سے دل باغ باغ ہے، مجھے اس مبارک سیمینار میں بھی حاضری کا بہت شوق تھا، لیکن اس کی ذمہ داری اور بار گراں سے میں بوجھل تھا، میں نے اس بوجھ کو ہلکا کرنے کے لئے رات دن ایک کر دیا تاکہ آپ کے سامنے اس وقت اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہو سکوں، اللہ کا لاکھ لاکھ شکر ہے کہ مجھے اپنے محبوب بھائیوں، کھلتے ہوئے چہروں اور آباد دلوں سے ملاقات کا شرف حاصل ہوا ہے، امام شافعی نے سچ فرمایا ہے:

سفر کرو، جن سے جدا ہو رہے ہو ان کا بدل پا لو گے، تکلیف اٹھایا کرو، اس لئے کہ زندگی کی لذت تکلیف اٹھانے میں ہے، میں دیکھتا ہوں کہ پانی اگر رک جائے تو خراب ہو جاتا ہے، اگر بچے تو خوشگوار رہتا ہے، نہ بچے تو بے لذت ہو جاتا ہے، شیر اگر جنگل سے جدا نہ ہو تو شکار نہیں کرے گا، تیرا اگر کمان سے نہ نکلے تو نشا نہ پر نہیں پہنچے گا، سونا اپنی کان میں مٹی کی طرح ہے، چندن اپنے جنگل میں ایک لکڑی کی طرح ہے۔

بخدا مجھے آپ کی ملاقات سے بڑی سرخروئی اور کامیابی حاصل ہوئی ہے، میں اپنا

معمولی سودا آپ کے سامنے کیا رکھوں، میں تو ایک معمولی طالب علم ہوں، استفادہ کے لئے حاضر ہوا ہوں، ملک ہندوستان تو بڑے بڑے علماء، بلند پایہ شخصیات، محققین، مصنفین، اور مورخین کا ملک ہے، یہ خصوصیات تو ابھی بھی میں پا رہا ہوں، جو خود علم و تحقیق کی دنیا میں سیرابی کا کام کر رہے ہوں انہیں کیا سیراب کیا جاسکتا ہے، لیکن چونکہ میرے عزیز بھائی شیخ قاضی مجاہد الاسلام کو مجھ سے بہت زیادہ حسن ظن ہے، انہوں نے مجھے بڑے بڑے علماء کے سامنے پیش کر دیا ہے، حالانکہ میں اس مقام کا اہل نہیں، لہذا اللہ جل جلالہ سے دست بستہ درخواست کرتا ہوں کہ وہ میری زبان پر مفید باتیں جاری کر دے۔

حضرات! اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب محکم میں ارشاد فرمایا ہے:

”وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً، فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ“ (توبہ، ۱۲۲)۔

(تمام مسلمانوں کو یہ نہیں چاہئے کہ سب کے سب جہاد کے لئے نکل پڑیں، بلکہ وہ ایسا کیوں نہیں کرتے ہیں کہ ان میں سے بڑی جماعت میں کچھ لوگ رک جایا کریں تاکہ دین میں تفقہ اور گہرائی حاصل کریں، اور جب اپنی قوم میں لوٹیں تو انہیں اللہ کی گرفت سے ڈرائیں، امید کہ لوگ ڈرجائیں)۔

یہ وہ آیت ہے جو بتاتی ہے کہ علم کا حاصل کرنا مسلمانوں کے لئے فرض کفایہ ہے، یہی وہ فریضہ تھا، جس کی اوائلی کے لئے وقت کے علماء اٹھے اور انہوں نے اس فریضہ اور ذمہ داری کو ہر دور میں پوری طرح سے انجام دیا، یہی وہ جذبہ اور فریضہ تھا جس کی وجہ سے الحمد للہ آپ کے ملک ہندوستان میں بے شمار اللہ کے بندے اٹھے اور انہوں نے علوم شریعت کو حاصل کیا، خاص طور پر علم فقہ پر پوری توجہ فرمائی، اور زمانہ اور حالات، اور لوگوں کی ضروریات کو سامنے رکھ کر پیش آمدہ مسائل کا حل تلاش کیا، شریعت اسلامی کے آنے کا منشاء بھی یہی ہے کہ حالات اور ضروریات

کو مد نظر رکھتے ہوئے موجودہ مسائل کو شریعت اسلامی کی روشنی میں حل کیا جائے اور اس کی صحیح تطبیق دی جائے، مسائل پر شریعت کی صحیح تطبیق اور مشکلات کا حل اسی وقت ہو سکے گا جبکہ لوگوں کی ضروریات اور معاشرے کے تقاضوں کو سامنے رکھا جائے، ابتدائے اسلام سے ایسا ہی ہوا ہے، قرآن کے نزول اور حضور اقدس ﷺ کی موجودگی میں بھی ایسا ہوا ہے۔

محترم حضرات! اس وقت ایک حقیقت بلکہ عظیم حکمت کو تازہ کر لیا جائے کہ بہت سے احکام ہیں جو ہم سے پوشیدہ ہیں، ان احکام کے پوشیدہ ہونے میں وجہ یہ نہیں ہے کہ شریعت اسلامی میں کوئی نقص اور کمی ہے، حاشا اللہ ایسا ہو ہی نہیں سکتا کہ شریعت اسلامی اور دین محمدی میں کوئی کمی اور نقص ہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے خود اعلان فرما دیا ہے کہ دین اسلام ایک مکمل دین ہے، ارشاد باری ہے: "الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمْ الْاِسْلَامَ دِينًا" (مائدہ ۳) (آج میں نے تمہارے لئے تمہارا دین مکمل کر دیا ہے، اور میں نے اپنی نعمت تم پر پوری کر دی، میں نے تمہارے لئے دین اسلام کو پسند کیا ہے)، لیکن یاد رکھئے! قرآن اتنا ہی ہے جو مصحف میں موجود ہے اس کے حروف و کلمات متعین ہیں، اور ہمیشہ اتنے ہی رہیں گے لیکن واقعات و حوادث غیر محدود ہیں، جس کا لامتناہی سلسلہ جاری ہی رہے گا، روزانہ ایسے نئے نئے مسائل، حوادث و واقعات پیش آتے ہیں جو ہمارے فقہاء کرام کے خیال میں نہ آیا ہوگا قرآن و احادیث کا محدود متعین ہونا اور واقعات کا لامحدود اور غیر متناہی ہونا، یہ وہ نکتہ ہے جس کی وجہ سے اجتہاد جائز قرار دیا گیا۔

چنانچہ بہت سے لوگوں نے یہ کہا بھی ہے کہ جو چیزیں محدود ہوں وہ غیر محدود کو منضبط نہیں کر سکتی ہیں، آج روز بروز واقعات و حوادث آرہے ہیں، نئی نئی ایجادات سامنے آرہی ہیں، جس نے بڑی مشکلات پیدا کر دیئے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ آج ہم سب ایک جگہ جمع ہوئے، جس کی سابقہ زمانہ میں ضرورت بھی

نہیں تھی، گویا ہم نے ایک نیا طرز پایا ہے جو پہلے معروف و مشہور نہیں تھا، آجکل کی کانفرنسیں اور سمینار جو بڑی تعداد میں ہمیں آپ کے ملک، مسلم اور غیر مسلم ممالک میں نظر آتے ہیں، خدا کرے اگر تمام مسائل و واقعات جو ان دنوں درپیش ہیں ان کا احاطہ کر لے اور ان کا حل تلاش کر لے تو یہ بہت ہی خوشگوار اور مبارک کام ہو جائے گا، اور یہ اللہ کی ذات اور اس کی قدرت سے کوئی بعید نہیں، وہ ہر چیز پر قادر ہے، لیکن اس میں ہمارے لئے بڑی محنت و مشقت اور غیر معمولی جدوجہد درکار ہے، مسئلہ کے ہر جز کو ہر مکلف پر منطبق کرنا ایک ایسا طویل کام اور ایسا عظیم سرمایہ ہے کہ بے شمار ضخیم جلدوں کی ضرورت ہو جائے گی اور اس کی فہرست بھی اتنی ہی طویل ہو جائے گی، یہی وجہ ہے کہ ہمارے لئے اجتہاد جائز ہے، اور بعض احکام جو ہم سے پوشیدہ ہیں یہ عین حکمت کا تقاضا ہے، بعض لوگ ہم پر یہ اعتراض کرتے ہیں، اور الزام لگا رہے ہیں کہ بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو قرآن میں اور تمہارے دین میں ہم نہیں پاتے دراصل یہ دشمنان اسلام کی باتیں ہیں، بہت افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ہمارے بعض جاہل اور ان پڑھ مسلمان بھی اس دھوکہ میں پڑ جاتے ہیں اور وہی کہنے لگتے ہیں جو معاندین اور دشمنان اسلام اعتراض اور الزام کے طور پر کہتے ہیں، ہم ان سے یہ صاف کہہ دینا چاہتے ہیں کہ بعض احکام کا پوشیدہ ہونا نعوذ باللہ یہ دین اسلام کی کمی نہیں، بلکہ عین حکمت کا تقاضا ہے، یہ کوئی بھول چوک اور کوئی غفلت نہیں ہے، العیاذ باللہ ایسا ہو بھی نہیں سکتا ہے، مثال کے طور پر غور کر لیجئے کہ لیلۃ القدر کی تعیین ہم سے پوشیدہ ہے، کیا نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ یہ نہیں بتا سکتے تھے کہ تینس، یا پچیس، یا ستائیس کو ہے، لیکن اس میں ہمارے لئے بہت سی حکمتیں اور مصلحتیں مضمحل ہیں، کہ ہم آخری عشرہ میں اس کی جستجو کرتے رہیں تو اس طرح ہمارے اعمال کا ایک بڑا ذخیرہ جمع ہو جائے گا۔ اسی طرح دوسری مثال پر غور کر لیجئے! قمری مہینے کا ابتدائی حصہ کا پوشیدہ ہونا، یہ بھی حکمت پر مبنی ہے، ورنہ شمسی مہینے کا اعتبار کر لیا جاتا، اور ایک ایک منٹ و سکند کا حساب رہتا جیسا کہ دو ہزار سال سے لے کر اب تک ہو رہا ہے، لیکن اسلام نے اس

طریقہ کو چھوڑ دیا ہے، اور ایک ایسا طریقہ اختیار کرنے کا حکم دیا ہے جس میں مسلمانوں پر ہر مہینے میں بڑی وقتیں پیش آتی رہتی ہیں، ایک دوسرے سے اس کی تحقیق کرتے ہیں، اور آپس میں ایک دوسرے سے پوچھ گچھ بھی ہوتی رہتی ہے، اور انہیں اس وقت تک اطمینان و سکون نہیں ملتا جب تک کہ چاند کے اگنے کی خبر اور اس کا ثبوت نمل جائے، اور اہتمام کرنے والے ہر مہینہ میں اس طرح اہتمام کرتے رہتے ہیں، اس میں بھی حکمت ہے، جیسا کہ شب قدر میں ہے، کسی شاعر نے کہا ہے:

ليس الخفا بعار على امر ذى جلال فليلة القدر تخفى وهو خير الليالي

(کسی اہم کام اور معاملہ کی وجہ سے کسی چیز کا پوشیدہ رہنا کوئی عیب اور شرمندگی کی بات نہیں کیونکہ شب قدر پوشیدہ ہوا کرتی ہے، جب کہ وہ سب سے بہتر رات ہوا کرتی ہے)۔

لہذا یاد رکھئے! کسی چیز کا صیغہ راز میں رکھنا اور اس کو لوگوں سے پوشیدہ رکھنا نہ کوئی توہین ہے اور نہ کمی، نہ عیب ہے نہ غفلت، اور نہ ہی کوئی اور نقص کی بات ہے، ایسے وقت میں اللہ تعالیٰ کی جو مراد اور منشاء ہو ہماری ذمہ داری ہے کہ اسی کے مطابق احکام کو تلاش کریں اور شریعت و فقہ کے درمیان فرق کریں، فقہاء کی رائے کو اللہ کی شریعت کی طرف منسوب نہ کریں، اس لئے کہ اصولیوں کے نزدیک حکم شرعی اللہ کا خطاب ہے اور آراء کے متعدد ہونے کی جو حکمتیں ہیں ان میں ایک یہ ہے کہ ہم اخذ و استنباط اور تھلید میں عام انداز سے کسی خاص فتویٰ مکتب کی روشنی میں تغیر و تبدل کریں کیوں کہ ہم لوگ کوئی مجتہد نہیں، اس لئے ہماری ذمہ داری ہے کہ ہم اس فقیہ و مجتہد کی طرف رجوع کریں جن پر اجماع ہو چکا ہے، اور وہ ایسے عادل اور معتمد حضرات میں سے ہیں جن کا اجتہاد قوی اور صحیح ترین ہوا کرتا ہے، اور غلطیوں کا امکان کم رہتا ہے، اور جن سے امت کو حسن ظن بھی ہے، لہذا اس طرح سے آراء میں تعدد ہو جایا کرتا ہے جو شارع کے منشاء کے مطابق ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ جو مسائل و احکام ہندوستانی مسلمانوں کے لئے صحیح اور درست

ہوں گے وہ ممکن ہے کہ عرب کے لوگوں کے لئے درست نہ ہوں، یہی وجہ ہے کہ امام ابوحنیفہ گوفہ کے عرف و عادت کے مطابق فتویٰ دیا کرتے تھے جس میں مکلفین کے حالات کی رعایت کی جاتی تھی، اور یہ رعایت شرعی تو اہل و ضوابط کے مطابق ہوا کرتی تھی جو ضرورت مندوں کے حالات کے پیش نظر ہوا کرتی تھی، زمانہ کے مطابق تبدیلی انہی امور میں ہو سکتی ہے جو قطعی نہ ہو اور جن پر امت کا اجماع بھی نہ ہوا ہو، کیونکہ جن چیزوں میں اجماع ہو جاتا ہے اگر وہ ظنی ہوں، قطعی بن جاتی ہیں، یہی وجہ ہے کہ فقہاء اور مفتیوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ اجماع اور اختلاف کے اسباب اور وجوہات سے پوری طرح سے باخبر ہوں۔

یہ فقہی سمینار جو مسلمانوں کے شہروں اور ملکوں میں آج کل منعقد ہو رہے ہیں بہت ہی خیر و برکت کا ذریعہ ہیں، جو امت کے حق میں بہت ہی نافع ہیں، مسلم ممالک وسیع سے وسیع تر ہوتے جا رہے ہیں اور مسلمانوں کی تعداد میں بھی کافی اضافہ ہوتا جا رہا ہے، ان کی ضرورتیں بھی بڑھتی جا رہی ہیں، اور ایک دوسرے سے ربط و تعلق، اور ملاقات بہت سے امور کے حل کرنے میں کارگزار بھی ہوتی ہے، کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس زمانہ میں اجماع ممکن ہے، ہماری حقیر رائے ہے کہ ایسا ممکن نہیں، اس لئے کہ اجماع تو ایسے علم پر مبنی ہے جس میں مخالفت نہ ہو، ایسا نہ ہو کہ مخالفت کا علم ہی نہ ہو۔

خطبہ صدارت

حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی
ترجمہ: مولانا نورالحق رحمانی

میرے لئے بڑی خوشی و مسرت کی بات ہے کہ اسلامی علوم پر وسیع اور گہری نظر رکھنے والے علماء اور اصحاب تحقیق نے عصر حاضر کے فقہی و اجتہادی مسائل کی طرف اپنی توجہ مبذول کرنی شروع کر دی ہے، آج کا یہ اجلاس اس کی کھلی دلیل ہے۔

علوم و فنون کے خزانوں پر کسی خاص طبقے کا تسلط کبھی نہیں رہا ہے اور نہ اس کی ضرورت تھی۔ جہاں تک اسلام کا تعلق ہے تو آپ اچھی طرح واقف ہیں کہ دین اسلام میں کوئی ایسا مذہبی طبقہ نہیں ہے جو سلا بعد نسل مذہبی امور کا وارث ہو، مذہبی جاگیر داری کے مفہوم نے نصرانیت کے کھوکھ سے جنم لیا ہے۔ لیکن دنیائے اسلام کے لئے یہ لفظ غریب اور غیر مانوس ہے، اگر بعض اہل علم کی عبارتوں میں اس طرح کی کوئی تعبیر پائی جاتی ہے تو اس کی بنیاد مغرب کی اندھی تقلید پر ہے۔ ہمارے اس دور میں مذہبی پروہت، رجال دین کی ایسی تعبیر بہت عام ہے حتیٰ کہ عرب اوباء و اہل قلم کے درمیان بھی، یہ لوگ لفظ کو ٹھیک اسی مفہوم میں استعمال کرنے لگے ہیں جس مفہوم پر لفظ ”کھنہ“ عالم نصرانیت میں استعمال ہوتا ہے۔ لیکن ایسے محتاط اہل قلم جو دین پر مضبوطی سے قائم ہیں اور جو اسلامی فکر اور اسلامی روح کا صحیح تعارف کرنا چاہتے ہیں وہ حضرات سختی کے ساتھ ایسی عبارتوں کے استعمال سے پرہیز کرتے ہیں۔

اسلامی علوم، اسلامی فقہ اور عصر حاضر کے اسلامی مسائل کی طرف علمی مدارس و مراکز کے خصوصی توجہ مبذول کرنے پر اپنے رشک و مسرت کے ساتھ اس حقیقت کا اظہار بھی ضروری سمجھتا ہوں کہ اسلام میں تیسریت اور مذہبی جاگیرداری کی گنجائش بھی نہیں ہے، اس کے ساتھ ساتھ ایسے علماء کی ایسی جماعت ہمیشہ موجود رہی ہے جنہیں اپنے فن میں پوری مہارت و بصیرت اور کامل درجہ کا اختصاص حاصل رہا ہے، لیکن اس دور میں جب کہ علم کے مختلف شعبوں میں کافی ترقی ہوئی ہے اور علوم و فنون کا دائرہ غیر معمولی وسعت اختیار کر گیا ہے اور کسی ایک انسان کے بس کی بات نہیں رہی کہ وہ علم کے جملہ اقسام سے واقف اور ہر فن کا ماہر ہو، یورپ میں ترقی اس وقت شروع ہوئی جبکہ وہاں لوگوں نے علم کی مختلف فنون میں سے کسی خاص فن میں مہارت حاصل کرنے کے لئے اپنے آپ کو وقف کر دیا اور وہاں کے علماء نے بیک وقت جملہ علوم و فنون پر حاوی ہونے کی کوشش نہیں کی، میرا خیال ہے اس اصول پر اس وقت بھی مشرق سے زیادہ یورپ میں عمل ہو رہا ہے، وہاں ہر شعبے کا ماہر اپنے پیشے اور میدان اختصاص کے متعلق بلا تردد اس بات کا اعتراف کرتا ہے کہ اسے دوسرے شعبوں اور دوسرے فنون کے ماہر کے میدان اختصاص میں کوئی دخل نہیں ہے، اب ہمارے لئے بھی ضروری ہو گیا ہے کہ ہم اس بات کی پوری کوشش کریں کہ اپنی علمی و فکری کاوشوں کو کسی خاص موضوع اور علم و تحقیق کی بہت سی شاخوں میں سے کسی مخصوص شاخ تک محدود رکھیں۔

معیار ثقافت:

مجھے اس بات پر فخر ہے کہ میں بھی اس علمی قافلے کا ہم سفر ہوں اور اس وقت کو غنیمت خیال کرتے ہوئے بعض تجاویز پیش کرنے کی جرأت کرتا ہوں، آپ ہماری اس بات سے اتفاق کریں گے کہ ہمارے حلقے میں ثقافت کا معیار پست ہوتا جا رہا ہے، میں نے یہ چیز مغرب میں

بھی محسوس کی اور مجھ سے وہاں کے بعض علماء نے کہا کہ مشرقی علوم کے مطالعہ و تحقیق میں بھی فساد و فحاشی پائی ہے، ضرورت ہے کہ علماء کی نئی نسل صبر و استقلال، اور پوری توجہ اور یکسوئی کے ساتھ بحث و تحقیق میں لگے، اس انحطاط کے متعدد اسباب ہیں جن میں کچھ سیاسی ہیں اور کچھ اقتصادی و معاشی۔

استشرق کی ترقی کا راز:

وہاں علم کی مختلف شاخوں میں سے ہر شاخ کے پیچھے شروع سے اب تک کچھ ایسے اشیاء و عوامل کارفرما رہے ہیں۔ انہیں عوامل نے استشرق کو اس بام عروج تک پہنچا دیا۔ اس میں بعض طبیعیاتی علوم کا استثناء کیا جاسکتا ہے۔

مستشرقین کی تحقیقات کو اہم مقام حاصل تھا اور مستشرقین اپنی کتابوں کے ذریعہ بڑی اہمیت اور نمایاں حیثیت حاصل کر رہے تھے، کیونکہ اس کے پیچھے جو سب سے بڑا عامل کارفرما تھا وہ اہل یلزم (IMPERIALISM) (اس کا مفہوم ہے کمپنیوں اور اقتصادی اداروں اور سیاسی نفوذ کے ذریعہ اپنے اثرات پھیلانا) تھا، اور ہمیں خوشی ہے کہ وہ عامل اب مؤثر نہیں رہا، چنانچہ مشرق کا سب سے مالدار ملک مسلمانوں کے زیر حکومت تھا، اور مغرب ان مسلمانوں کو ان برکات و ثمرات کی وجہ سے جو ان کے پاس تھا غیرت اور حسد کی نگاہ سے دیکھ رہا تھا۔

مغربی اہل یلزم نے نوآبادیات قائم کرنی چاہی اس لئے اس کے لئے ضروری ہو گیا کہ وہ ان ممالک کی قومی خصوصیات کا جائزہ لے، اور وہاں کی عوام کے علمی و دینی مصادر میں شکوک و شبہات اور بد اعتمادی پیدا کرے، اور ان ممالک کے تعلیم یافتہ نوجوانوں اور اسکالروں کے دل میں احساس کمتری پیدا کرے تاکہ یہ چیزیں ان ممالک میں بیرونی اثر و رسوخ قائم کرنے میں معاون ثابت ہوں، کیونکہ تہذیبی و ثقافتی اثرات، اور عقلی اور علمی سرانگندگی، سیاسی تفوق اور

برتری سے زیادہ مؤثر ہوا کرتی ہیں۔ اور کم از کم یہ کہ سیاسی نفوذ کے لئے معاون ثابت ہوتی ہیں اور اس کے لئے راہ ہموار کرتی ہیں۔

یہ مستشرقین سامراجیوں کے ہر اول دستہ تھے، چنانچہ انہیں سرکاری حلقوں کا بھرپور تعاون ملا، اور ڈھیر سا مال ان کے تصرف میں دیدیا گیا، بادشاہوں کے دربار اور حکمرانوں کی قلمرو میں ان کا پر جوش خیر مقدم کیا جاتا اور بھرپور اعزاز و اکرام ہوتا تھا۔

اس عامل کا وجود اب ختم ہو گیا، رہا دوسرا عامل یعنی اقتصادی تو اس نے بھی اپنی تاثیر کھو دی، اور اقتصادی اساس تو وہ انقلاب کا شکار ہو گئی، یہاں تک کہ مشرقی علوم کے مطالعہ و تحقیق کا جاری رکھنا پہلے کی طرح مادی نفع کا باعث نہیں رہا۔

علمی و تحقیقی یکسوئی:

اس دور کے علماء اور تعلیم یافتہ افراد میں محنت اور جانفشانی کی روح کمزور پڑ گئی جس کی وجہ سے علم کا شوق بھی کم ہو گیا اور اس کے ساتھ جدوجہد کی قدرت کا چشمہ خشک ہو گیا، میرا اشارہ کسی خاص مدرسے یا علمی مرکز کی طرف نہیں ہے، بلکہ یہ ایک عام بات ہے جسے تقریباً ہر جگہ محسوس کیا جاسکتا ہے۔ حصول علم و کمال کے لئے وہ مکمل یکسوئی اور جان توڑ کوشش جو ماضی کے علماء کا طرہ امتیاز تھا دور حاضر میں اس کا کوئی وجود باقی نہیں رہا، اس کے اسباب کا تعلق کسی خاص چیز سے نہیں بلکہ سیاست، اقتصاد و معیشت اور ادب و اخلاق سب سے اس کا مساویانہ تعلق ہے۔ اس کے اسباب سے بحث کرنا ناممکن ہے اور نہ یہاں اس کی ضرورت ہے، بہت واضح سی بات ہے کہ علم کا شوق جو ہر چیز پر فوقیت رکھتا ہے اور انسان کو اس درجہ بے قرار کر دیتا ہے کہ وہ کھانے پینے اور لباس و پوشاک کی بھی پروا نہیں کرتا، وہ شوق اگر ختم نہیں ہوا ہے تو ماور و نایاب ضرور ہو گیا ہے۔

علم برائے علم:

ماضی میں ایک تنہا عالم متعدد اکیڈمی کا کام انجام دیتا تھا۔ اب صورتحال یہ ہو گئی ہے کہ بڑی بڑی اکیڈمیاں اور علمی و تحقیقی ادارے قائم ہیں۔ لیکن اسکے باوجود نتائج اور کارکردگی تشفی بخش نہیں ہے اور کوئی اہم اور نئی تحقیق کم ہی سامنے آتی ہے۔

اس وقت ہمیں اس کی شدید ضرورت ہے کہ ثقافتی معیار بلند ہو، رسوخ فی العلم اور فقی بصیرت میں ترقی ہو، علم میں ایک طرف محنت ہے پھر اس کا ثمرہ ہے۔ پہلے پیاس ہے پھر آسودگی ہے، بھوک ہے پھر شکم سیری ہے۔ انسان کو چاہئے کہ وہ علم و جستجو کی راہ میں پوری دیانتداری کے ساتھ محنت کرے اور اس کو وہ اپنے عمل کا بدلہ اور مکافات تصور کرے، اور اس محنت اور تخصص کو کسی یونیورسٹی میں اونچی پوسٹ کا ذریعہ نہ بنائے۔

اس دور کا ایک المیہ یہ ہے کہ اہل علم اپنی محنت کا ثمرہ نقد وصول کرنا چاہتے ہیں۔ اور ان کی زیادہ توجہ شہرت و ناموری، عہدہ کی ترقی اور زیادہ معاوضہ حاصل کرنے پر مرکوز رہتی ہے، اور ان کی طاقت و صلاحیت کا حصہ ان مقاصد کے حصول کی راہ میں صرف ہوتا ہے، گویا مادی منفعت ہی ان کی نگاہ میں اصل معیار ہے، آپ نے بہت سے اصول کے بارے میں سنا ہوگا، اور نیا اصول جو ہمارے ثقافتی اداروں میں عام ہے وہ ہے کیریئرزم (CAREERISM)۔

علم کی پیاس وقتی نہیں ہونی چاہئے:

دوسری چیز یہ ہے کہ ثقافتی سرگرمیوں کی طرف نظر اور توجہ سرسری نہیں ہونی چاہئے کہ ہم غور و فکر کے لئے ایک موضوع کا انتخاب کریں، پھر فوراً ہی جگالی کر کے اسے باہر ڈال دیں جیسا کہ جانور جگالی کیا کرتا ہے، پس ایسا نہ ہو کہ ہمیں نہ موضوع کا زیادہ اہتمام و التزام ہو، اور نہ اس سے کوئی گہرا ربط و تعلق ہو کہ جب اس موضوع پر بحث ختم ہو جائے تو ہم ہاتھ جھاڑ کر الگ ہو

جائیں، اس موقع پر اقبال کا یہ شعر ہمارے پیش نظر ہے:

مقصود ہنر سوز حیات ابدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثل شرر کیا؟

اسلامی تحقیق کے سرچشمے ایمان میں پوشیدہ ہیں:

اسلامی علوم اور عصر حاضر کے دینی مسائل میں اجتہاد کی ضرورت کا تذکرہ آپ علمی و دینی مقالات میں ضرور پڑھتے ہوں گے، اور ہم میں سے ہر شخص کو اس ضرورت کا احساس اور اس فکر سے اتفاق ہوگا، لیکن سوچنا یہ ہے کہ باب اجتہاد بند کیوں ہو گیا؟ اس کے اسباب کیا ہیں اور اس دعویٰ میں کس درجہ صحت ہے؟ یہ ایک دوسرا مسئلہ ہے اور عنقریب میں اس حقیقت کی طرف اشارہ کروں گا کہ علوم اسلامیہ کے اصول دین میں پوشیدہ ہیں، اور دین ہی ان اصول کا سب سے بڑا سرچشمہ ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ ہمارا موقف مستشرقین سے جداگانہ ہو، اور یہ کہ ہمارا موقف کسی اکیڈمی جیسا نہ ہو کہ ہم کسی التزام اور احساس ذمہ داری کے بغیر مسائل پر بحث کریں بلکہ ان کے بارے میں ہمارا اعتقاد یہ ہونا چاہئے کہ یہ چیزیں ارکان ایمان کے ساتھ مر بوط اور ہماری علمی زندگی میں جاری و ساری ہوں، میں نے بچپن میں مقولہ سنا تھا: ”برائے یک من علم رادہ من عقل باید“، اگر ایسا نہ ہو تو انسان علم کا حقیقی فائدہ حاصل نہ کر سکے گا۔ اور نہ مناسب صورت میں اس کا استعمال کر سکے گا۔ میں اس میں تھوڑی سی ترمیم کرتے ہوئے کہوں گا کہ بحث و تحقیق کے ساتھ مناسب مقدار میں تقویٰ کا ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ یہ مسئلہ اسلامی علوم کا ہے جس کا دین سے گہرا ربط ہے۔ لہذا ان دینی اصول کو بحث و تحقیق کے سامنے اس طرح پیش نہیں کر سکتے جس طرح کسی لاش کو پوسٹ مارٹم کے لئے پیش کیا جاتا ہے، جی ہاں! انصاف کا تقاضہ یہ نہیں ہے کہ ایسا ہو، اس لئے یہ بھی ضروری ہے کہ بحث میں نقد و اعتراض، استہزا اور

تختیر و تزییل سے خالی ہو۔ جن حضرات کو بحث و تحقیق کی ذمہ داریوں کا شعور اور افکار و نظریات کی تبدیلی کا احساس ہے انہیں چاہئے کہ وہ اپنی آراء و احکام کو قطعی اور یقینی شکل میں پیش نہ کریں اور اپنے کسی نظریے کی توجیہ اس انداز میں نہ کریں کہ گویا وہ اس موضوع پر حرف آخر ہو، اور مزید غور و فکر کی اس میں مطلق کوئی گنجائش موجود نہ ہو، بلکہ ان کا موقف اور پیش کرنے کا انداز ایسا ہو جیسے کوئی کسی نتیجے تک پہنچا اور اس وقت ایسا محسوس ہو رہا ہو کہ وہ صحیح ہے، ہمارے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ ہم غور و فکر اور بحث و مباحثے میں صبر و تحمل کا اصول اختیار کریں، اور علم اور ان حاملین کا اعتراف کرنا سیکھیں جنہوں نے اپنی زندگی اور اپنی تمام تر طاقتیں اور صلاحیتیں اس راہ میں صرف کر دی ہیں۔

انتشار پیدا کرنے سے اجتناب:

کچھ لوگ اپنی رائے کے اظہار میں بڑی عجلت سے کام لیتے ہیں، پھر فوراً ہی اس سے رجوع بھی کر لیتے ہیں، اس میں شک نہیں کہ وہ اپنی ذمہ داری پوری کر رہے ہیں، لیکن پھر ان لوگوں کا کیا ہوگا جو ان کے فتوؤں کی اتباع کر کے اور غلطی پر عمل کر کے اس دنیا سے چل بسے؟ اور مسئلہ اس وقت زیادہ سنگین ہو جاتا ہے جب ان آراء کا تعلق دین اور عقیدے سے ہو، لہذا ضروری ہے کہ رائے کے اظہار میں صبر کا دامن ہمارے ہاتھ سے نہ چھوٹے، خاص طور پر جب کہ مسئلہ کا تعلق عالم دین سے ہو، تو ہمیں چاہئے کہ تھوڑی دیر سنجیدگی کے ساتھ اس پر غور و فکر کریں، اور اس فن کے ماہرین کے سامنے اسے پیش کریں اور ان کے فیصلوں کا انتظار کریں۔ ان مرحلوں سے گزرنے کے بعد ہی فتویٰ کی اشاعت ہو اور اسے منظر عام پر لایا جائے، یہ دور انتشار ہے، اور انسان سست و کاہل واقع ہوا ہے، فطری طور پر لا پر واہی کی طرف اس کا میلان ہوتا ہے، اس زمانہ کی تہذیب علمی ترقی کی تیز رفتاری اور معیاری زندگی میں مسلسل ترقی، یہ وہ چیزیں ہیں جنہوں نے انسان کو آرام و آسائش کا دلدادہ اور اختلاف و انتشار کا جلد شکار

ہو جانے والا بنا دیا ہے، جب یہ صورت حال ہے تو ہماری ذمہ داری ہے کہ ہم ایسی چیزوں کے اظہار سے باز رہیں جو لوگوں میں فکری اضطراب پیدا کر سکتی ہوں یا اس میں اضافے کا سبب بن سکتی ہوں۔

زمانہ میں تغیر اور ثبات:

عام طور پر یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ زمانہ میں ثبات اور دوام نہیں ہے، بلکہ تغیر اور انقلاب ہی کا دوسرا نام زمانہ ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، زمانہ دو عناصر سے مرکب ہے، تغیر اور استمرار، اگر زمانہ میں ان دونوں کا توازن برقرار نہ رہے، اس طور پر کہ استمرار دوام، تغیر اور تبدیلی پر غالب آجائے یا تغیر اور انقلاب ثبات اور دوام پر حاوی و مستولی ہو جائے تو معاشرہ اور تہذیب و تمدن پر اس کے برے اثرات مرتب ہوں گے، انسانی معاشرے کے لئے ان دو عناصر کا توازن و اعتدال کسی بھی کیمیائی مرکب سے زیادہ ضروری ہے۔ زمانہ میں انقلاب کی قدرت و صلاحیت اور اس میں انقلاب کا رونما ہونا ضروری ہے، اور یہ کسی ضعف یا نقص کی علامت نہیں ہے بلکہ وہ تو قانونی زندگی ہے، اور بقول علامہ اقبال:

جاوداں پیہم رواں ہر دم جواں ہے زندگی

لیکن اسی کے ساتھ زمانے میں انقلابات و تغیرات کا مقابلہ کرنے کی صلاحیت بھی بھر پور ہے، تغیر و انقلاب کے آثار و مظاہر واضح طور پر ہمارے سامنے ہیں اور ہم میں سے ہر شخص محسوس کر سکتا ہے کہ کتنے وسیع پیمانے پر تبدیلی رونما ہوتی ہے۔

عام اور مادی امور میں ہمیں اس کشمکش کا پوری طرح احساس نہیں ہو سکتا جو زمانہ اپنی عمدہ خصوصیات اور اپنی طبیعت اور حقیقی صفت کی حفاظت کے لئے کر رہا ہے، اس کے لئے ایک خاص خوردبین کی ضرورت ہے۔

ایک ندی کو لے لیجئے جو حرکت کا ایک نمونہ پیش کرتی ہے اس کی دو موجیں بالکل ایک جیسی نہیں ہوتیں، اور اپنی گزر جانے والی موجوں کے باوجود وہ اپنے نام اور تمام خصوصیات کے ساتھ ہزاروں سال سے اپنی جگہ موجود ہے۔ یہ درجہ فزات، دریائے نیل، گنگا اور جمنا کل پچھلی صدیوں کی طرح آج بھی انہیں خصوصیات کی حامل ہیں۔

اسی طرح زمانہ متحرک ہونے کے ساتھ ساکن بھی ہے، زمانہ کی یہ دونوں جوہری صفتیں ہیں، اسی طرح زمانہ اپنی دونوں بنیادی صفتوں میں سے کسی ایک کے بغیر اپنی افادیت باقی نہیں رکھ سکتا، کیونکہ مثبت اور منفی قوتیں عالم میں موجود تمام زندہ و مردہ چیزوں میں قوت و نمود پیدا کرتی ہیں، اور اپنے عمل اور ردعمل کے نتیجے میں یہ چیزیں اپنی قدر و قیمت کو باقی رکھتی ہیں۔

دین زندگی کا محافظ ہے:

میں اپنے اس عقیدے کے ساتھ کہ یہ دین دائمی و ابدی ہے کبھی اس بات کو قبول نہیں کر سکتا کہ یہ دین کسی حال میں بھی ہر تغیر کو قبول کر سکتا ہے اور آپ لوگ بھی اس سے اتفاق نہیں کر سکتے ہیں، کیونکہ دین کوئی تھرما میٹر نہیں ہے جس کا کام صرف درجہ حرارت کو ناپنا ہوتا ہے اور نہ وہ مرغباد پیمانہ ہے جس کے ذمہ صرف ہوا کے رخ کو متعین کرنے کا کام ہو۔

ایسی عبارتوں کے ذریعے دین کی تعریف نہیں کی جاسکتی، اور ہمارے درمیان کوئی ایسا شخص نہیں ہوگا جو دین کا یہ مطلب سمجھے کہ اس کا کام ایک رجسٹر کی طرح ہے جو حوادث زمانہ کو بتلاتا ہے، کوئی نام نہاد وضعی دین اس صورت حال کو برداشت نہیں کر سکتا۔ تو پھر اللہ کا نازل کردہ وہ سچا دین جو قیامت تک کے لئے ہے وہ کس طرح اس صورت حال کا تحمل کر سکتا ہے۔ دین تغیر و تبدیلی کو ایک حقیقت و واقعہ کی طرح تسلیم کرتا ہے، اور صحیح سالم انقلاب کی بنا پر امور و معاملات کے فروغ کے لئے ایک وسیع میدان فراہم کرتا ہے، دین زندگی کے ساتھ شانہ بشانہ چلتا ہے، وہ اس کی جلو

میں ایک خادم یا تابع کی حیثیت سے صرف چلنے والا نہیں ہے بلکہ اس کا یہ بھی فریضہ ہے کہ وہ بتلائے کہ فلاں انقلاب انسانی کے لئے یا اس کے پیروکاروں کے لئے مفید ہے یا مضر۔ دین اگر زندگی کے ساتھ ایک طرف چلتا ہے تو دوسری طرف وہ اس کا محافظ، گارڈ اور اتالیق بھی ہے، اس پر اس کی پاسبانی و نگرانی کی ذمہ داری بھی عائد ہوتی ہے، ایک مربی اور سرپرست کا یہ کام نہیں کہ اس کی سرپرستی میں جو بچہ ہے اس کے ہر عمل کو جائز قرار دے، اور اس کے تمام برے میلانات و رجحانات کی تائید و تصویب کرے۔ اور وہ جس چیز کے پیچھے بھی دوڑ رہا ہے اس پر تائیدی مہر لگائے، اس کے پاس تو صرف ایک مہر ہے اور ایک سیاہی اور ایک ہاتھ ہے، اس کی یہ نشان نہیں ہے کہ وہ اپنی مہر کسی بھی دستاویز یا چک پر لگا دے، بلکہ اس پر لازم ہے کہ وہ صحیح غلط کے درمیان امتیاز کرے، پہلے وہ دستاویز کی تفتیش کرے، پھر اپنا حکم صادر کرے، اگر اس میں کوئی غلطی و ضرر پائے تو دین اس کی کوشش کرے کہ نرمی کے ساتھ اسے چھوڑ دے اگر ایسا ممکن ہو، یا اگر ضرورت ہو تو اس سلسلے میں قوت کا استعمال کرے، اور اگر اس کے سامنے کوئی نسخہ پیش کیا جائے اور وہ اسے نسل انسانی کے لئے مضر سمجھتا ہے تو محض اس کی تصدیق و تائید اور مہر لگانے ہی سے باز نہیں رہتا بلکہ اس کے مقابلے کے لئے اٹھ کھڑا ہوتا ہے، یہیں سے دین و اخلاق کے درمیان فرق واضح ہو جاتا ہے، دین اپنی ڈیوٹی اور ذمہ داری سمجھتا ہے کہ غلط خیالات اور غلط کام کو روکے، اور اس کی راہ میں رکاوٹ بن کر کھڑا ہو جائے، جب کہ اخلاق اس کے جائز و ناجائز اور اس کے ممدوح یا مذموم ہونے کی طرف محض اشارہ کر دینا کافی سمجھتا ہے۔ ہمارے با بصیرت فقہاء اور راجحین علماء کرام کی ذہانت و عبقریت، زمانے کی ترقیات، عرف و پیمانہ کے بدل جانے، نئے آلات و وسائل کے وجود میں آجانے، حوادث و مشکلات کے پیدا ہونے، نئے تجربات کے سامنے آنے اور نئی تہذیب سے پیدا ہونے والے مسائل کا حل تلاش کرنے میں پوری طرح ظاہر ہوئی، اسی طرح فتاویٰ اور شرعی احکام میں حالات زمانہ کی رعایت کرنے، روح شریعت اور

مقاصد شریعت کی حفاظت کرنے میں دین اسلام کی ابدیت اور اس کے وہ آخری اور پسندیدہ دین ہونے کا اعتقاد رکھنے اور اللہ رب العزت کے فرمان: ”الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا“ (المائدہ ۳) پر کامل یقین رکھنے پر بھی ان کی ذہانت و صلاحیت کا پورا ظہور ہوا۔

اس کا اندازہ کرنے کے لئے ہمیں اس عالمی فقہی کتب خانے کا وسیع تاریخی جائزہ لینا ہوگا جو اسلام کی طویل تاریخ اور عالم اسلام کی وسیع مساحت پر پھیلی ہوئی ہے، اگر یہ کام پوری امانت و دیانت، صبر و تحمل اور غیر جانب داری اور انصاف کے ساتھ انجام دیا جائے تو علمی و دینی ذہانت و عبقریت اور قانون سازی کی بے مثال صلاحیت کا اندازہ ہوگا جو سب کے لئے باعث حیرت و تعجب ہیں، اور یہ چیز اس اجتہاد اور فقہی بحث و تحقیق کے حق میں بھی مفید ہوگی جس کی ضرورت اس دور اور وسیع اسلامی معاشرے کو ہے۔

اس موقع پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس برصغیر کے اندر ماضی قریب میں افتاء اور فقہی تحقیقات کا جو کام ہوا ہے اس پر ایک سرسری نگاہ ڈال لی جائے، اور جہاں تک علمی و فقہی تصنیفات فتاویٰ کے مجموعوں اور حدیث و فقہ کی بحثوں کا تعلق ہے تو اس مختصر سے مقالہ میں ان کا نام شمار کرنا بھی مشکل ہے، اس کی تفصیلات معلوم کرنے کے لئے ہمارے والد ماجد حضرت علامہ عبدالحی حسنی کی تصنیف ”الثقافة الاسلامیة فی الہند“ کی طرف رجوع کیا جائے، جسے مجمع اللغة العربیة دمشق نے شائع کیا ہے۔ یہاں پر میں فقہ الحدیث پر علامہ ظفر احمد عثمانی کی تالیف اعلاء السنن کی طرف اشارہ کرنے پر اکتفا کروں گا جو انہوں نے مرنبی جلیل حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کے حکم پر تالیف کی ہے، یہ عظیم تصنیفی کام اکیس ضخیم جلدوں میں مکمل ہوا ہے۔

اسی طرح معاشرتی و ازدواجی زندگی سے متعلق بعض پیچیدہ مسائل کا شرعی و فقہی حل

تلاش کرنے میں بھی کچھ مفید اور قابل قدر علمی کاوشیں ہوئی ہیں، مثال کے طور پر مرثیہ کبیر عالم جلیل حضرت مولانا اشرف علی تھانوی کی ”الحیلة الناجزة للتحلیلة العاجزة“ اور ”بو اور انوار“ کا تذکرہ کیا جاسکتا ہے، اسی طرح حضرت مولانا مفتی شفیع صاحب دیوبندی مفتی اعظم پاکستان کی ”جوہر الفقہ“ تین جلدوں میں اور ان کی ”احکام القرآن“ اور عظیم مصلح مولانا عبدالشکور لکھنوی کی ”علم الفقہ“، اور اس کے علاوہ فتاویٰ کے بہت سے مجموعے ہیں، مثلاً مفتی عزیز الرحمن سابق مفتی اعظم دارالعلوم دیوبند کی ”عزیز الفتاویٰ“ بارہ جلدوں میں، اور حضرت تھانوی کی ”امداد الفتاویٰ“ چھ ضخیم جلدوں میں، اور مفتی عبدالرحیم لاچپوری کی ”فتاویٰ رحیمیہ“ چھ جلدوں میں۔

اس بابرکت تاریخی موقع پر میں اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے قیام کا خوشی و مسرت اور احترام و عقیدت کے ساتھ تذکرہ کروں گا، یہ ایک نہایت مبارک اور بر محل اقدام تھا جو اپنے وقت پر اٹھایا گیا، اور یہ مفید تعمیری علمی و فقہی نظریے کے حق میں فتح شمار کی جائے گی، جس نے جدید فقہی کتب خانہ تیار کرنے، اور اس ترقی یافتہ اور روز افزوں ترقی پذیر دور میں علمی کام کے میدان میں نئے گوشے کھولے، اور یہ اقدام ان لوگوں کے خلاف بھی ایک دلیل ہے جو فقہی موضوعات پر اختصاص کرنے والوں پرستی اور کابلی، اور باہم علمی تعاون نہ کرنے اور ایک ساتھ مل کر نہ بیٹھنے کا الزام لگاتے ہیں۔

الحمد للہ اس اکیڈمی کے متعدد کامیاب اور نتیجہ خیز اجتماعات ہو چکے ہیں، امید کہ اللہ تعالیٰ اس مبارک سلسلے کو قائم و دائم رکھے۔

اس بحث کو ختم کرنے سے قبل فخر و اطمینان کے ساتھ اس اجتماعی فقہی کام کی طرف اشارہ کرنا ضروری سمجھتا ہوں جسے فقہ اسلامی کے ممتاز علماء کی ایک کمیٹی انجام دے رہی ہے اور وہ ہے مسلم پرسنل لا پر مشتمل ایک ایسی جامع کتاب کی تدوین جو اس ملک میں مسلمانوں کے لئے

ایک دستور ہو، اور حکومت کی عدالتوں میں مقدمات کا فیصلہ کرنے اور نکاح، طلاق اور وراثت و غیرہ کے مسائل میں شرعی حکم نافذ کرنے میں حجت اور وجہ ترجیح ثابت ہو۔

یہ مثبت تصنیفی کام مسلم پرسنل لا بورڈ کی زیر نگرانی اور حضرت امیر شریعت مولانا منت اللہ رحمانی صاحب جنرل سکریٹری بورڈ کی سرپرستی میں انجام پا رہا ہے، اور اس طرح اب ان لوگوں کے خلاف حجت قائم ہو جائے گی اور ان لوگوں کی زبانیں بند ہو جائیں گی جو احتجاج کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مسلم پرسنل لا بورڈ میں ایسی کوئی کتاب موجود نہیں جو قائل اعتماد اور متفق علیہ ہو۔

اختتامی کلمات

فاضل مجاہد الاسلام قاسمیؒ

آپ نے یہ قیمتی خطبہ سنا۔ اس پورے خطبہ کو سننے کے بعد میں اللہ تعالیٰ کے سامنے سجدہ شکر بجالاتا ہوں اور اس پر اپنے پورے اطمینان کا اظہار کرتا ہوں کہ جب تک ہمارے ایسے بزرگوں کی سرپرستی قائم ہو، انشاء اللہ ہم علم و تحقیق کی دنیا میں اور اسلام کی خدمت میں اور جدید حالات و مسائل پر فتنہی حیثیت سے غور کرنے میں کبھی بھی راہ حق سے منحرف نہیں ہوں گے۔ شخص کی بھی اور کسی ملت کی بھی بڑی سعادت ہے کہ اس کی ہمت افزائی کریں اور اس کے غلط کاموں پر ان کے ہاتھ پکڑ لیں یہ بہت بڑی سعادت ہے کسی گھر کے لئے کسی شخص کے لئے کسی خاندان کے لئے اور کسی ملک کے لئے، حضرت نے جس عظیم الشان خدمت کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ہمارے سلف نے اسلام کے ثابت اصولوں اور بدلے ہوئے حالات میں شریعت کی تطبیق کے درمیان کس طرح کا متوازن کام کیا ہے وہ تاریخی تحقیق کے ساتھ ہمارے بزرگوں کے سامنے آنا چاہئے، بیشک یہ بڑا قیمتی مشورہ ہے اس پر انشاء اللہ یہ اکیڈمی آئندہ پروگرام بنائے گی۔

مجھے بہت خوشی ہے کہ اس وقت ہمارے بیچ ڈاکٹر محمد محروس المدرس موجود ہیں۔ یہ بڑے عالم ہیں، ان کے علم کا اندازہ آپ کو ان کے خطاب سے ہوا ہوگا، میں نے جو ان کو جانا ہے ان کی ایک کتاب سے جانا ہے، اس کتاب کا نام سن کر میں اتنا مشتاق ہوا کہ مکہ، مدینہ اور جدہ کی گلی گلی میں پھیلے ہوئے کتب خانوں میں اس کی تلاش میں گھومتا رہا، اس کتاب کی بنیاد اس پر ہے

کہ مشائخِ بلخ نے بدلے ہوئے حالات اور زمانے میں کن اصولوں کی رعایت کرتے ہوئے سابق آراء سے عدول کیا، ”مشائخِ بلخ وما انفردوا من المسائل الفقہیہ“ یہ وہ کتاب ہے جس نے ہمارا اور انکارِ شیعہ مضبوط کیا ہے، حضرت نے جس موضوع کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مشائخِ بلخ، جن کو کچھ نئی تہذیب، نئی ثقافت اور نئے حالات سے دو چار ہونا پڑا، انہوں نے سابق کے فیصلوں یا آراء سے عدول کرتے ہوئے کس طرح نئے حالات کی رعایت کی اور اسلام کے ثابت اور راسخ اصولوں کو بھی اپنی جگہ باقی رکھا، میں امید کرتا ہوں کہ ہماری اکیڈمی اور اس اکیڈمی کے صاحبِ تحقیق ارکان اس موضوع پر آئندہ سوچیں گے۔

پوری دنیا میں اور خاص کر اندلس میں ہمارے پاس ۱۴، ۱۵ جلدوں میں وہ فتاویٰ ہیں جو علمائے اندلس، مراکش اور علمائے مغرب کے مختلف حالات میں دیئے ہیں، خاص کر ان حالات میں جبکہ اندلس میں ایک نیا انقلاب آچکا تھا اور مسلمانوں کا زوال ہو چکا تھا، ان حالات میں جو نئے مسائل پیدا ہوئے جو ہمارے آج کے حالات سے بہت زیادہ قریب ہیں، اور بہت سے مسائل متشابہ ہیں، ہمیں ان تمام تحقیقات کو جمع کر کے اور اسلام کے ثابت اور راسخ اصولوں کو اپنی جگہ برقرار رکھتے ہوئے شریعت کی ہدایت کے مطابق نئے حالات کی رعایت کا حوصلہ ملے گا۔

اکیڈمی کا فیصلہ

یہ سمینار منعقدہ ۸ تا ۱۱ جون ۱۹۹۰ء مطابق ۱۴ تا ۱۷ ذیقعدہ ۱۴۱۰ھ حقوق کی خرید و فروخت کے مسئلہ پر کافی غور و خوض کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا کہ:

- ۱۔ بیع میں مال کی شرط جوہری ہے۔
- ۲۔ مال کی حقیقت نصوص شرعیہ نے متعین نہیں کی ہے۔ پس اس کا اصل مدار ہر عہد کے اس عرف و رواج پر ہے جو شریعت سے متصادم نہ ہو۔
- ۳۔ وہ تمام حقوق جن کی مشروعیت اصالتاً نہیں بلکہ صاحب حق سے کسی ضرر کو دور کرنے کے لئے ہوتی ہے، ایسے حقوق پر عوض لینا جائز نہیں ہے جیسے حق شفیعہ۔
- ۴۔ جو حقوق نصوص شرعیہ سے ثابت ہوں، البتہ ان سے مالی منفعت متعلق ہوگی اور عرف میں ان کا عوض لینا مروج اور معروف ہو چکا ہو، نیز ان کی حیثیت محض دفع ضرر کی نہ ہو، اور وہ شریعت کے عمومی مقاصد و مصالح سے متصادم نہ ہوں، ایسے حقوق پر عوض حاصل کرنا جائز اور درست ہے۔

۵۔ کون سے حقوق کس نوع میں داخل ہیں، اور اس تفصیل کے مطابق عصر حاضر میں مروج کون سے حقوق قابل عوض ہیں، اور کون قابل عوض نہیں ہیں، اس کی تعیین و تطبیق کے لئے مستند دارالافتاء اور اصحاب فتاویٰ کی طرف رجوع کیا جائے۔

یہ سمینار عربی مدارس کے ذمہ داروں سے درخواست کرتا ہے کہ:

۱۔ طلبہ کو جدید حالات پر احکام شرعیہ کے اظہار کا اہل بنانے کے لئے فقہی سمینار میں آنے والے مسائل اور دوسرے جدید مسائل پر طلبہ کا بین المدارس مذاکرہ منعقد کرائیں اور اگر مدارس خواہش کریں تو اسلامک فقہ اکیڈمی ایسے مذاکروں میں تعاون کے لئے علماء میں سے کسی صاحب سے ایسے موقع پر شرکت کے لئے درخواست کر سکتی ہے۔

۲۔ دینی مدارس کے طلبہ کے لئے سمینار یہ بھی مناسب سمجھتا ہے کہ معاشیات اور مختلف عصری علوم کے ماہرین کے محاضرات کا نظم کیا جائے تاکہ طلبہ ان علوم کی مبادیات اور اس کی بنیادی فکر کو سمجھ سکیں اور احکام شرعیہ کو ان سے مربوط کر سکیں، اور ”اسلامک فقہ اکیڈمی“ اس سلسلہ میں ہر ممکن تعاون کے لئے تیار ہے۔

یہ سمینار اس بات کی بھی ضرورت محسوس کرتا ہے کہ عصری درس گاہوں کے طلباء و فضلاء کے لئے ایسے محاضرات اور کیمنٹس کا نظم کیا جائے کہ اس کے ذریعہ ان کو اسلام کے مختلف شعبوں کی بنیادی تعلیمات، اسلام کے بنیادی اصول و قانون، اسلامی قانون کی تاریخ اور اس کی ہر عہد میں انسانیت کی رہنمائی کی صلاحیت اور ضروری اصطلاحات سے واقف کرایا جائے۔ سمینار کی خواہش ہے کہ اسلامک فقہ اکیڈمی اس سلسلہ میں مناسب اقدام کرے۔

بیع حقوق

مسئلہ کا تعارف اور چند سوالات

قاضی مجاہد الاسلام قاسمی*

بہت سی ایسی چیزیں جن کی خرید و فروخت کا کوئی تصور پچھلے زمانہ میں نہیں تھا، آج وہ چیزیں دولت اور قیمتی سرمایہ تصور کی جاتی ہیں، اور ان کی خرید و فروخت کا عام رواج دنیا کے سبھی ملکوں میں ہو گیا ہے۔ عام طور پر فقہاء احناف بیع کی تعریف میں مال کی قید لگاتے ہیں، یعنی خرید و فروخت انہی چیزوں کی کی جاسکتی ہے جو مال ہوں، اور کسی شئی کے مال قرار دیئے جانے کے لئے ضروری ہے کہ وہ شئی ایسی ہو جس کو محفوظ کر لیا اور جس پر قبضہ ممکن ہو۔ اس لئے جو معنوی امور مثلاً علم، فنی مہارت یا فضا اور سورج کی کرنیں وغیرہ ہیں یہ مال میں داخل نہیں۔ شامی نے مال کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:

المراد بالمال ما یمیل إلیہ الطبع و یمکن ادخاره لوقت الحاجة
والمالیہ تثبت بتمول الناس کافہ أو بعضہم (رد المحتار ۳/۳۰۳)۔

اسی ذیل میں شامی نے بحوالہ تلویح یہ لکھا ہے کہ: ”منافع“ ملک تو ہیں ”مال“ نہیں، اور ملک و مال کے درمیان جوہری فرق ان الفاظ میں ظاہر کیا ہے:

* سابق صدر آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ۔

”لأن المملک ما من شأنه أن يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شأنه أن يدخر لانتفاع لوقت الحاجة“۔

یعنی مال کا تاویل ذخیرہ ہونا تاکہ بوقت ضرورت اس سے نفع اٹھایا جاسکے۔ اور بحر نے حاوی قدسی کا قول نقل کیا ہے:

المال اسم لغير الآدمی خلق لمصالح الآدمی وأمكن إحرازه والتصرف فيه علی وجه الاختیار (رد المحتار ۴/۳۰۳)۔

صاحب رد مختار نے بیع کی تعریف میں لفظ ”مال“ کے بجائے ”شئی مرغوب فیہ“ کا استعمال کیا ہے، اور شامی نے اس کی وضاحت یوں کی ہے:

”ما من شأنه أن ترغب إليه النفس وهو المال“۔

اور آگے چل کر یہ بھی لکھا ہے کہ تراب (مٹی) میتہ (مردار) اور دم (خون) مال نہیں ہے۔ اسی طرح دوسرے فقہاء کی وہ تعریف جس میں بیع کو ”مبادلتہ المال بالمال“ کہا گیا ہے، اس تفسیر کے بعد صاحب تنویر الابصار کی تعریف کے ہم معنی قرار پاتی ہے۔

دیگر فقہاء کے یہاں مال کا ”مادی شئی“ ہونا ضروری نہیں بلکہ وہ حقوق و منافع جیسی چیزوں کو بھی مال تسلیم کرتے ہیں۔ امام شافعی کا قول سیوطی نے اشباہ و نظائر میں نقل کیا ہے کہ ”ہر وہ شئی جس کی کچھ قیمت ہو اور اس کو ضائع کر دینے پر ضمان لازم آتا ہو“ مال“ ہے۔“

قال الإمام الشافعی رضی اللہ عنہ لا يقع اسم مال إلا علی ما له قيمة یباع بها ویلزم متلفه وإن قلت وما لا یطرحه الناس مثل الفلوس وما اشبه ذلك (الاشباہ والنظائر للسیوطی، ص ۲۵۸)۔

ابن القاسم الغزالی نے بیع کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:

فأحسن ما قيل فی تعريفه أنه تمليك عين مالیه بمعاوضة یاذن شرعی

أو تمليك منفعة مباحة على التأييد بضمن مالي (حامیہ الباجوری علی شرح الفزی ۲/۳۳۲)۔

قاضی بیضاوی نے الغایۃ الفصوٰلی میں لکھا ہے:

”البيع تمليك عين أو منفعة على التأييد بعوض مالي“ (۳۵۵/۱)۔

اسی طرح آگے چل کر معتود علیہ یعنی کوئی شئی بیع ہو سکتی ہے اس کے ضمن میں پانی کی گذرگاہ، اور چھت پر حق تعمیر کو بھی قابل فر وخت اشیاء میں شمار کیا ہے۔

حاصل یہ ٹھہرا کہ فقہاء شافعیہ کے نزدیک بیع کے لئے فر وخت کی جانے والی شئی کا شیئی مادی اور اعیان میں سے ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ منافع بھی محل بیع ہو سکتے ہیں۔

فقہاء حنابلہ بھی اعیان اور منافع دونوں کے مبادلہ کو بیع قرار دیتے ہیں۔ ”الانصاف“ میں مرواوی نے لکھا ہے کہ بیع کی تعریف میں عین یا منفعت مباحہ کا تبادلہ اس طرح کہ وہ ہمیشہ کے لئے ہو ضروری ہے (الانصاف ۲/۲۶۰)۔

اسی وجہ سے دوسروں کی مملوکہ اراضی میں گزرگاہ بنانا، دروازہ کھولنا، یا کسی شخص کا اپنے مکان کی چھت پر مکان تعمیر کرنے کا حق فر وخت کرنا وغیرہ ایسی چیزوں کو بیع قرار دیا گیا ہے (کشاف القناع للہوتی ۳/۳۹۱)۔

مالکیہ نے بیع کی تعریف میں جو الفاظ استعمال کئے ہیں ان سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ بیع کو مادی اشیاء کے ساتھ خاص کرتے ہیں اگرچہ وہ حق تعلقی وغیرہ کی بیع کو جائز کہتے ہیں، اور زرقانی نے شرح مؤطا میں بیع کی تین قسمیں بیان کی ہیں: بیع عین، بیع دین اور بیع منفعت۔ مالکیہ کی ان تصریحات سے محسوس ہوتا ہے کہ وہ بھی منافع مؤبدہ کو محل بیع قرار دیتے ہیں۔

مذکورہ صدر آراء کو پیش نظر رکھتے ہوئے دو اہم سوالات ابھر کر سامنے آتے ہیں:

۱- ایک تو یہ کہ بیع کی تعریف میں مال کی شرط ضروری اور جوہری ہے، یا ہر وہ شئی جس کا حاصل کرنا انسان کو مرغوب ہو، چاہے وہ چیزیں مادی ہوں یا نہیں، خرید فر وخت کا محل ہو سکتی ہیں۔

۲- دوسرا یہ کہ اگر مال کی قید کو ضروری قرار دیا جائے تو کیا مال کا مادی اعیان میں سے ہونا ضروری ہے، یا حقوق و منافع کو بھی مال قرار دیا جاسکتا ہے؟

۳- اسی ذیل میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مال کی حقیقت کیا شرع اور لغت نے متعین کر دی ہے، یا اس کا تعلق ہر عہد کے عرف سے ہے، بہت سی ایسی چیزیں ہو سکتی ہیں جو کسی زمانہ میں نہ ذریعہ تمول تھیں اور نہ ان کی کوئی حاجت اور اہمیت تھی، لیکن بعد کے زمانہ میں وہی شئی ضروری ہو گئی ہے اور ذریعہ تمول بھی، مثلاً ریت اور مٹی، جس کے مال ہونے کا تصور سلف میں نہیں تھا، لیکن آج وہ ذریعہ تمول بھی ہے اور انسانی حاجت بھی۔

فقہاء نے مٹی کو مال نہیں قرار دیا لیکن آج وہ قیمتی مال ہے۔ ریت سمیٹ میں ملا کر مکانات کی تعمیر میں کام کرتی ہے، اور مٹی شہروں ہی میں نہیں اب تو دیہاتوں میں بھی خریدی جاتی ہے۔

اسی طرح فضا یعنی کسی مکان کی چھت پر دوسرا مکان تعمیر کرنا اور اس کام کے لئے زمین کے مالک کا گراؤنڈ فلور اور اس کے اوپر پہلی، دوسری اور تیسری منزل کی تعمیر کا حق مختلف اصحاب سے فروخت کرنا ایک عام بات ہے۔ بڑھتی ہوئی آبادی اور خاص کر قصبہ، شہروں اور بڑی آبادیوں میں رہائش کے لائق اراضی کا کم ہونا جانا، اور قیمتوں کا بڑھتا جانا ایک بڑا سماجی مسئلہ بن گیا ہے۔ اس کے نتیجے میں یہ رواج تیزی سے بڑھتا جا رہا ہے کہ مالک اراضی یا تو کئی منزلہ فلیٹس بنا کر اس طرح فروخت کرتے ہیں کہ ہر منزل کی مکانیت اور جس حد تک فضا پر وہ مکان حاوی ہے جملہ حقوق کے ساتھ مختلف افراد کے ہاتھوں فروخت کر دی جاتی ہے، یا پچھلی منزل بنانے کا حق ایک شخص کے ہاتھ، اس کے اوپر مکان بنانے کا حق دوسرے شخص کے ہاتھ، اور اس کے اوپر تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کیا جاتا ہے۔ اس طرح خاص کر متوسط طبقات کے لئے ”کم خرچ بالائیش“ کا مصداق یہ طریق کار رہائشی دشواریوں کے عالمگیر مسئلہ کا حل بن کر ابھر رہا ہے۔

اسی طرح انسانوں کی ذہنی، فکری اور دماغی صلاحیتوں سے جو شئی وجود میں آتی ہے

اگرچہ وہ اشیاء ماڈی نہیں ہوتیں، لیکن قابل انتفاع اور خرید و فروخت کا محل بنتی ہیں، مثلاً ایک شخص برہا برس کی محنت کے بعد کینسر کی ایک دوا ایجاد کرتا ہے، یا مختلف صنعتی آلات کے نمونے ایجاد کرتا ہے، مختلف سائنسی انکشافات اور فارمولے ایجاد کرتا ہے۔ تحقیقی کتابیں لکھتا ہے، ایک مصور اپنی بہترین دماغی صلاحیتیں خرچ کر کے ایسی تصویریں تیار کرتا ہے جنکی بازار میں قیمت ہے، ان تمام ہی صورتوں میں یہ کہا جانا چاہئے کہ موجد، مصنف اور فن کار کو تحقیق پر ایک ایسا خصوصی اختیار حاصل رہتا ہے جسے اس کی ملک کہا جاسکتا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ اشیاء ماڈی نہیں ہیں اس لئے مال کی عام تعریف میں داخل نہیں۔ اس وجہ سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ:

- ۱- مال کی تعریف میں مذکور یہ شرط کہ اس کو قابل ذخیرہ ہونا چاہئے کیا یہ شرط جوہری ہے؟
- ۲- اور اگر اس کو جوہری جز مال کی تعریف کا تسلیم کر لیا جائے تو کیا ہر شئی کو ذخیرہ کرنے اور قبض و دخل کی ہر شئی کے لائق علاحدہ صورتیں ہوں گی، یا وہی صورت متعین ہے جو عام طور پر معروف ہے، یعنی مادی شئی کسی الماری میں بند کی جاسکتی ہے۔ سبزیاں (خضر اوات) چند گھنٹوں کے بعد خراب ہونے لگتی تھیں، اب کولڈ اسٹورز میں سالہا سال بھی محفوظ رکھی جاتی ہیں، اسی طرح مختلف چیزوں کو محفوظ کرنے اور ذخیرہ کرنے کی مختلف صورتیں اس شئی کی شان کے مناسب ہو سکتی ہے۔ اس ذیل میں شامی کی اس صراحت کو سامنے رکھنا چاہئے کہ مال کے قابل تصرف اور قابل انتفاع ہونے کی شرط پر جب یہ اعتراض ہوا کہ غلام کو حقیقت مال نہیں کہا جاسکتا کہ کسی غلام کو بلاک کر دینا اور قتل کر دینا جائز نہیں ہے تو شامی کو یہ اعتراض پسند نہیں آیا اور انہوں نے جواب دیتے ہوئے ایک اصول کی طرف اشارہ کیا، یعنی ”ہر شئے سے انتفاع کی صورت اس شئی کی خاص نوعیت کے اعتبار سے مختلف ہوگی“۔

ولأن الانتفاع بالمال يعتبر في كل شيء بما يصلح له.

کیا اسی طرح یہ نہیں کہا جاسکتا کہ مالیت کے لئے قابل ادخار ہونے کی جو شرط ہے وہ

مختلف اشیاء کے اعتبار سے ہر ایک کی حالت کے مطابق علیحدہ علیحدہ ہوں گی؟
مثلاً کوئی ایجا، فارمولا، نام اور ٹریڈ مارک اگر کسی سرکاری قانون کے ذریعہ رجسٹرڈ کرائے
جائیں تو یہ سمجھا جائے کہ یہ مال وقت ضرورت کے لئے ذخیرہ کر لیا گیا ہے یا کوئی اور صورت؟

حقوق کا مسئلہ

اس سلسلہ میں سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ حق کی کیفیت کیا ہے، اہل لغت نے جتنے
معانی بھی بتائے ہیں ان میں بنیادی طور پر ثبوت اور وجود کا مفہوم موجود ہے۔ جیسے ارشاد باری
تعالیٰ ہے:

”لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ“ (یس، ۷۷)۔

”لِيُحِقَّ الْحَقُّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ“ (انفال، ۸)۔

متعین حصہ کو بھی حق کہتے ہیں: ”فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ لِّلسَّائِلِ
وَالْمَحْرُومِ“۔ مولانا عبد الحلیم لکھنوی نے ”نور الانوار“ کے حاشیہ ”قصر الاقمار“ میں حق کی
فقہی تعریف ”الحکم الثابت شرعاً“ نقل کی ہے۔ شیخ مصطفیٰ الزرقانی نے ”المدخل
الفقہی العام“ میں اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کر کے حق کی اصطلاحی تعریف ان الفاظ میں متعین کی
ہے: ”الحق هو اختصاص يقرر به الشرع سلطة وتكليفاً“ یعنی حق ایک خصوصی تعلق
کا نام ہے، جس کی وجہ سے شریعت کسی اختیار یا ذمہ داری کو تسلیم کرتی ہے مثلاً ما با لغلز کی کے نکاح
کا اختیار ولی کو حاصل ہے۔ یہ ایک ایسا اختصاص ہے جس کی وجہ سے شریعت ولی کا اپنے زیر
ولایت امر اور اختیار تسلیم کرتی ہے، یا بائع کو مشتری سے ثمن کے مطالبہ کا اختیار ایک حق ہے جس
کی وجہ سے مشتری پر ایک ذمہ داری عائد ہوتی ہے، اسی طرح وارث کا حق مورث کے ترکہ پر،
پس حق ایک خصوصی تعلق ہے جس کا محل مالی بھی ہو سکتا ہے، جیسے دین واجب فی الذمہ کا استحقاق،
اور غیر مالی بھی ہو سکتا ہے، جیسے ولی کا اور وکیل کا استحقاق۔ اس اختصاص کی قید سے وہ عام

مباحات جن کی حیثیت محض رخصت کی ہے خارج ہو جاتی ہیں، جیسے کسی دریا میں مچھلی کا شکار کوئی بھی شخص کر سکتا ہے، یا ”ارض الموات“ پر تصرف یا ٹرین کے عام کمپارٹمنٹ اور مسجد کی صنفوں میں کہیں بھی بیٹھ جانا ہر شخص کے لئے جائز ہے۔ مگر کسی بھی ایسی عام مباح چیز پر اگر کوئی شخص قبضہ کر لیتا ہے تو اسے اختصاص حاصل ہو جاتا ہے جسے ”حق اسبقیت“ کہہ سکتے ہیں۔

حق کی تعریف میں جس اختیار و تسلط کا ذکر کیا گیا ہے یہ اختیار کسی بھی شخص پر بھی ہو سکتا ہے، اور کسی شئی معین پر بھی، جیسے حق ولایت میں شخص پر، حق حضانت میں بچہ پر، اور حق ملکیت میں کسی شئی معین پر، ذمہ داری (تکلیف) کسی انسان کے ذمہ ہی ہو سکتی ہے، لیکن وہ شخص جس پر ذمہ داری عائد ہو اسے ہم دو قسموں میں تقسیم کر سکتے ہیں: شخص حقیقی اور شخص اعتباری۔

شخص اعتباری وہ ادارے، کمپنیاں، اوقاف اور مساجد و مدارس وغیرہ ہیں جو اپنی اجتماعی ہیئت میں ایک شخص کا درجہ رکھتے ہیں، اور انکے کچھ اختیارات بھی ہوتے ہیں، اور ان کی کچھ ذمہ داریاں بھی ہوتی ہیں، اگر شرع کا گہرائی سے جائزہ لیا جائے تو اس کی نظیریں بھی مل سکتی ہیں، حق کی تعریف ان حقوق کو بھی شامل ہے جو اللہ کے حقوق ہیں جیسے عبادات یا جن سے اخلاقی ذمہ داریاں پیدا ہوتی ہیں جیسے والدین اور اولاد کے باہمی حقوق، یا زوجین کے ایک دوسرے پر باہمی حقوق۔ اسی طرح حکومت اور شہریوں کے درمیان باہمی حقوق وغیرہ۔ حقوق کی اس تعریف پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اعیان اور مادی اشیاء کو حقوق کے ذیل میں شمار نہیں کیا جاسکتا ہے۔ شاید اسی لئے فقہاء احناف حقوق کو مال کے برابر میں ذکر کرتے ہیں۔

حقوق کی قسمیں:

حقوق مالی بھی ہو سکتے ہیں اور غیر مالی بھی، پھر حق مالی یا حق شخصی ہوگا، جو دو شخصوں کے درمیان ایسے شرعی تعلق کو کہیں گے جس کی بنا پر ایک شخص دوسرے شخص کے لئے ایسا عمل کرنے کا

ذمہ دار ہوگا جس میں دوسرے شخص کا کوئی مفاد ہو، جیسے بائع بیع کو مشتری کے حوالے کر دینے کا ذمہ دار ہے۔

حق یعنی سے مراد وہ حق ہے جو کسی شخص پر نہیں ہوتا بلکہ وہ ایک شخص اور کسی مادی متعین شے کے درمیان آتا ہے، جیسے کسی شخص کے لئے اپنے مملوکہ مکان میں رہائش یا اسے فروخت کرنے کا حق، اسی طرح کسی خاص زمین پر گزرنے یا پانی بہانے کا حق وغیرہ۔

اسی ذیل میں حق کی ایک تیسری قسم وہ ہے جسے اس عہد کی پیداوار کہا جاسکتا ہے جو موجودہ تمدنی، اقتصادی اور سماجی حالات نے پیدا کیا ہے، اور جنہیں آج کے زمانہ میں مختلف عصری قانون سازیوں کے ذریعہ منظم کیا گیا ہے، اس عہد کا قانون انہیں ”حقوق ادبیہ“ (INTELLECTUAL PROPERTY) کا نام دیتا ہے، جیسے ہر موجد، مصنف اور محقق کے فکری نتائج چاہے وہ کسی فن سے تعلق رکھتے ہوں، یا صنعت و حرفت سے، آج کے دور میں ایسا سمجھا جاتا ہے کہ ایسے اصحاب کو اپنی ایجادات اور اپنے فکری نتائج پر ایسا حق حاصل ہے کہ وہ اس کی نشر و اشاعت کو ذریعہ آمدنی بنا سکتے ہیں، اسی ذیل میں مختلف تجارتی اداروں کے ٹریڈ مارک، مختلف مصنوعات کی خاص علامتیں، رسائل و اخبارات، تصنیفات و فارمولے، اور ایجادات داخل ہیں۔

ظاہر ہے کہ یہ حقوق نہ کسی شخص پر ہیں اور نہ کسی مادی متعین شے پر، ان حقوق کو تسلیم کئے جانے کی بنیاد یہ ہے کہ کسی شخص کی ذہنی صلاحیت اور اس کی محنت کا ثمرہ اسے ملنا چاہئے اور غیر مادی ہونے کے باوجود یہ ذریعہ تمول ہے، اس لئے اس کو مال کا درجہ ملنا چاہئے۔ یا کسی شخص نے اگر اپنی تجارت کی ایسی ساکھ قائم کر لی ہے کہ اس نام کی ایک قیمت ہوگئی ہے۔ اور دوسرا شخص اس نام اور شہرت کے ذریعہ فائدہ اٹھانا چاہتا ہے تو وہ اس کی قیمت ادا کرنے کا پابند ہے۔

پھر حقوق کی دوسری تقسیم یہ کی جانی چاہئے کہ کسی شخص کو کوئی حق شریعت محض اس لئے دیتی ہے کہ اس کو ضرر اور نقصان سے بچایا جاسکے، جیسے حق شفعہ کی مشروعیت محض اس لئے ہے کہ

ضرر جو اس سے وہ شخص محفوظ رہے، اور بعض حقوق ایسے ہیں جن کی مشروعیت اصلاً ہے، مثلاً ایک شخص اوتاف کے مصارف میں وظیفہ پانے کا مستحق ہے کہ وہ وائف کی صراحتوں کے ذیل میں ہے، پس یہ حق ضرر کے لئے نہیں بلکہ بذات خود مشروع ہے۔

مولانا محمد تقی عثمانی صاحب نے حق کی ایک اور تقسیم کی ہے، وہ کہتے ہیں: حقوق شرعیہ وہ ہیں جن کا ثبوت نص سے ہو، اور حقوق عرفیہ جن کا مدار ثبوت محض عرف و تعامل ہو، اس لئے کہ بعض ایسے حقوق ہیں جن کا ثبوت نصوص شرعیہ سے تو نہیں ہوتا لیکن عرف و تعامل کی وجہ سے شرع انہیں حق تسلیم کرتی ہے، جیسے راستہ پر چلنے کا حق، پانی لینے کا حق، پانی بہانے کا حق وغیرہ۔ ان حقوق عرفیہ کو تین قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

۱- وہ حقوق جن کا تعلق ان منافع سے استفادہ کرنا ہے جو مادی اشیاء کی ذات سے متعلق ہے جیسے حق مرور، حق تعلی، حق تسبیل، حق شرب وغیرہ۔ ان حقوق کو فقہاء احناف حقوق مجردہ کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

۲- حقوق عرفیہ کی دوسری صورت وہ ہے جسے حق اسبقیت کہنا چاہئے یعنی ایک عام مباح چیز پر جب ایک شخص پہلے قبضہ کر لیتا ہے تو اس اولیت کی وجہ سے اس شئی پر اسے ایسا اختصاص حاصل ہو جاتا ہے جو شرعاً اس کو ایک اختیار عطا کرتا ہے مثلاً کسی غیر مزروع زمین پر کسی شخص نے جھونپڑی بنالی یا قابل زراعت بنالیا یا اس کا احاطہ کر کے قبضہ و دخل میں لے لیا وغیرہ وغیرہ۔

یہ اور اس طرح کی بہت سی صورتیں ہیں جن کو سامنے رکھ کر حقوق کی مختلف اقسام متعین کی جاسکتی ہیں، اور ہر قسم کے لئے شرعی احکام کا متعین کرنا بھی ضروری ہے، مولانا محمد تقی عثمانی نے اپنے مقالہ میں حقوق کی جو تقسیم کی ہے اس کا حاصل یہ ہے ”حقوق شرعیہ اور حقوق عرفیہ“۔ اور دونوں ہی قسم کے حقوق یا اصلاً ثابت ہوں گے یا دفع ضرر کے لئے۔ اس ذیل

میں یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ کسی حق کا معاوضہ حاصل کرنے کی بھی دو صورتیں ہیں: یا حقوق فروخت کر دیئے جائیں اور ان کی قیمت وصول کی جائے، یا کوئی شخص کوئی عوض لے کر دوسرے شخص کے حق میں اپنے حق سے دستبردار ہو جائے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ موجودہ دور میں مختلف قسم کے حقوق کی بیع کا جو رواج اور تعامل ہے اور جنہیں موجودہ عہد کے سماجی، تمدنی اور معاشی حالات نے پیدا کیا ہے، انہیں پیش نظر رکھتے ہوئے یہ طے کیا جائے کہ:

۱- بیع کی حقیقت کیا ہے؟

۲- مال کی حقیقت کیا ہے؟

۳- قابل ادخار ہونے کا کیا مفہوم ہو سکتا ہے؟

۴- حقوق کی بیع جائز ہے یا نہیں، اگر ہے تو کس قسم کے حقوق کی بیع جائز ہے، اور کس

قسم کے حقوق کی بیع جائز نہیں ہے؟

۵- حق سے دستبرداری (تنازل عن الحق) کا معاوضہ لیما جائز ہوگا یا نہیں؟ اگر ہاں تو کس

قسم کے حقوق کا ہے، یہ اور اس طرح کے مختلف سوالات اور متعین طور پر ان حقوق کے بارے میں

حکم شرعی کی تعیین جو آج کے عرف و رواج میں بیچے اور خریدے جا رہے ہیں بے حد ضروری ہے۔

براہ کرم مندرجہ بالا سوالات پر اپنے تحقیقی جوابات سے مستفید فرمائیں۔ نیز ایک ایسا

اصولی ضابطہ مرتب فرمائیں جس کے ذریعہ یہ امر واضح ہو کر سامنے آجائے کہ کون سی قسم کے حقوق

کا معاوضہ بصورت تنازل عن الحق (دستبرداری) وصول کیا جاسکتا ہے اور کس قسم کے حقوق کی خرید

فروخت اور معاوضہ لیما بہر حال درست نہیں ہوگا۔

مجھے یقین ہے کہ جناب والا اپنا قیمتی وقت صرف فرما کر اس اصولی مسئلہ پر اپنی قیمتی

تحریر سے شرکاء کو مستفید ہونے کا موقع دیں گے۔

بیع حقوق

اسرار عالم ریڈینس دہلی

اسلام ایک جامع اور مستقل دین ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ“ (آل عمران، ۱۹)۔

(بلاشبہ دین (حق اور مقبول) اللہ تعالیٰ کے نزدیک اسلام ہی ہے)۔

صرف یہی نہیں بلکہ اسلام جامع اور مستقل بھی ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کے علاوہ بقیہ

ہر دین قابل رد ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ

الْخَاسِرِينَ“ (آل عمران، ۸۵)۔

(اور جو شخص اسلام کے سوا کسی دوسرے دین کو طلب کرے گا تو وہ اس سے مقبول نہ

ہوگا اور وہ آخرت میں تباہ کاروں میں ہوگا)۔

اور اس کا سبب یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے شریعت اسلامی کے ساتھ زمین پر

خلافت کبریٰ قائم فرمائی ہے، جو ملت صحیحہ پر مشتمل ہے، جن کے مابین ارتقاات صحیحہ قائم ہیں،

اور ان میں وہ تمام امور، ان کی مخصوص صورت حال، تقدیر، ہیئت، ترجیحات اور تلازمات شامل

ہیں، جن کا ذکر شاہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ (۱۲۸/۱) میں بالتفصیل فرمایا ہے۔

اور آپ ﷺ نے فرمایا:

”بعثت بالملة السمحة الحنيفية البيضاء“ -

ملت صحیحہ میں ارتقاقات صحیحہ پر قائم خلافت کبریٰ کی اصولیات میں داخل صفات مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) الطہارۃ (۲) الاخبات (۳) السماحة اور (۴) العدالة -

طہارہ عبارت ہے انشراح، سرور اور انس سے، الاخبات عبارت ہے حیرت، خشوع، و خضوع اور تجلیات الہیہ سے، السماحة عبارت ہے عنفت، جدوجہد، صبر، غفو، سخاوت، قناعت اور تقویٰ سے، اور العدالة عبارت ہے ادب، کفایت، حریت، سیاست مدنیہ اور حسن معاشرت سے۔ اس اعتبار سے ایمان کے دو شعبے قرار پاتے ہیں، ایمان کا پہلا شعبہ وہ ہے جس کے چاروں طرف دنیا کے احکام گھومتے ہیں جو جان اور مال کی عصمت سے متعلق ہیں اور ظاہر میں انقیاد سے متعلق ہیں، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

”أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الاسلام وحسابهم على الله“ (بخاری کتاب الايمان، باب ما بان بانوا وأقاموا الصلاة...)

ایمان کا دوسرا شعبہ وہ ہے جس کے چاروں طرف نجات، فوز، درجات کے احکام جو آخرت سے متعلق ہیں، گھومتے ہیں، جس میں اعتقادات حق، عمل صالح اور عادات فاضلہ سب داخل ہیں، مثلاً رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

” لا إيمان لمن لا أمانة له ولا دين لمن لا عهد له“ (مسند احمد کتاب مسند انكوفين، باب مسند انس بن مالك)۔

اور اس مجموعہ کو الایمان سے تعبیر کیا گیا، اور تمام چیزوں اور امور کو اس کے شعبے قرار

دینے گئے:

”الإيمان بضع وسبعون شعبة وأفضلها قول لا إله إلا الله وأدناها
إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان“ (مسلم: کتاب الایمان باب بیان عدد
شعب الایمان...)

مذکورہ امور سے الگ ہٹ کر نہ تو اسلام کو دیکھا جاسکتا ہے نہ شریعت کے قوانین مستنبط
کئے جاسکتے ہیں، اور نہ ان قوانین کا انفرادی اور اجتماعی زندگی میں نفاذ کیا جاسکتا ہے۔
سوال یہ ہے کہ ان مسائل میں کیوں غور و فکر کر رہے ہیں؟ اس کا ایک جواب تو یہ ہو سکتا
ہے کہ مسلمان بہ حیثیت انسان اس زمین پر رہتا ہے اور اس پر لازم ہے کہ وہ اللہ کے احکامات
کے مطابق زندگی گزارے، ساتھ ہی ساتھ وہ معاملات میں اپنے ماحول سے متعلق ہے لہذا ایسی
حالت میں اسے شریعت کے مطابق مسائل کا احصاء کرنا پڑتا ہے، اور اسے سمجھنے اور حلال و حرام کی
تمیز کر کے چلنے کی ضرورت پڑتی ہے۔

یہ بات اپنی جگہ صحیح ہے کہ آج حاملین قرآن و سنت عام طور پر جس طرح کی زندگی
گزار رہے ہیں ان میں مندرجہ ذیل باتیں پائی جاتی ہیں:

۱- انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی پھیل کر ساری دنیا کو محیط ہے۔ اور اب اس کی
زندگی پر عالمگیر حادثات کا براہ راست اثر پڑتا ہے۔

۲- معاملات کے شعبے میں اکثر و بیشتر حصوں پر وہ نظام عصر ماخذ و رائج ہے جس کی
بنیاد اسلام کے بجائے کفر ہے، جس کے سبب زمانے میں اجتماعی و انفرادی سطحوں پر غیر عادلانہ
نظام اور قد ریں رائج ہیں۔

سوال یہ ہے کہ ایسی صورت حال میں شریعت میں غور و فکر اور مسائل و احکام مستنبط
کرنے کا رخ کیا ہونا چاہئے اور ہمارے لئے احسن راہ کون سی ہے؟

یہاں یہ بات واضح ہونی چاہئے کہ اسلام جامع، اور مستقل دین ہے اور اس کی کوئی بھی تعبیر و تفسیر نفاذ کا موجب ہو سکتی ہے جو اس کی جامعیت، کایت، قطعیت اور استقلال کو مجروح کرتی ہو۔

ایسی حالت میں مسائل شرعیہ میں غور و فکر اور تعبیر و تنقید کا رخ کیا ہو؟ تو وسیع یا تطبیق، توسیع سے مراد ہے زندگی کی انفرادی اور اجتماعی شعبوں کے بعض حصوں میں باقی اور رائج احکامات و قوانین شرعیہ کو ممکنہ حد تک توسیع دینا اور دیگر شعبہ ہائے زندگی میں شریعت کو اس کی اپنی روح، معنویت اور ترجیحات کے عین مطابق رائج و نافذ کرنا۔ اور تطبیق سے مراد ہے شعبہ ہائے زندگی میں جہاں اسلام کا نظام قوانین رائج نہیں ہے وہاں اس میں اور شریعت میں غور و فکر کر کے ایسی راہ تجویز کرنا اور ایسے طریقے وضع کرنا جو ایک طرف حلال یا کمال درجہ میں مکروہ ہوں اور دوسری طرف عصری نظام میں چلنے کی گنجائش پیدا کرتے ہوں، اور عدم ارتقاات میں مسلمانوں کے لئے گنجائش پیدا کرتے ہوں یا عصری نظام میں زندگی بسر کرنے کے لئے مطابقت پیدا کرتے ہوں۔

یہ بات محتاج بیان نہیں کہ سوچنے کا صحیح رخ تو وہی ہے جسے یہاں توسیع سے تعبیر کیا گیا ہے، بلاشبہ اس میں وقتی طور پر اور ضرورتاً اس کی گنجائش ہے کہ عصری غیر عادلانہ نظام کی بعض صورتوں کے لئے عامۃ المسلمین کے لئے ایسی تجاویز پیش کی جائیں تاکہ وقتی طور پر مسلمان ضرورتاً ہوں یا کمتر برائی کو اختیار کریں، یا ایسی وقتی شکل نکال لیں جو غیر عادلانہ نظام میں زندگی گزارنے کی حقیقی ضرورتوں کو پورا کرنے میں معاون ہو سکے۔ لیکن شریعت کا رجحان اس باب میں اپنی جگہ واضح ہے کہ وہ بندوں کے لئے تنگی کے بجائے آسانی پسند کرنے کے باوجود اس طرف زیادہ مائل ہے کہ عند الضرورت اباحت محذورات میں توسیع کی بجائے ضرورت کی تعیین و تحدید میں سختی کی جائے۔ اس حدیث نبوی کا رجحان کہ۔

”العبادة في الهرج كهجرة الى.....“

یا وہ حدیث نبوی: ”فدور و امع الكتاب حیث دار“ غالباً اسی جانب ہے۔
مسئلہ زیر بحث کے مطابق۔

”ضرورت اس بات کی ہے کہ موجودہ دور میں مختلف قسم کے حقوق کی بیج کا جو رواج اور تعامل ہے اور جنہیں موجودہ عہد کے سماجی، تمدنی، اور معاشی حالات نے پیدا کیا ہے، انہیں پیش نظر رکھتے ہوئے یہ طے کیا جائے کہ:

۱- بیج کی حقیقت کیا ہے؟

۲- مال کی حقیقت کیا ہے؟

۳- تامل ادخار ہونے کا مفہوم کیا ہے؟

۴- حقوق کی بیج جائز ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو کس قسم کے حقوق کی بیج جائز ہے اور کس قسم کے حقوق کی بیج جائز نہیں ہے؟

۵- حق سے دست برداری (تنازل عن الحقوق) کا معاوضہ لیما جائز ہوگا یا نہیں؟ اگر ہاں تو کس قسم کے حقوق کا؟

ان امور پر بحث کرنے اور کسی نتیجے پر پہنچنے سے قبل چند تنقیحات ضروری ہیں:

- ۱- غور و فکر کا صحیح طریقہ یہ ہونا چاہئے کہ اصولیات و فروعیات اور ان میں Macro اور Micro ہر دو سطحوں پر غور ہو اور نقطہ نظر Comprehensive Holistic ہو۔ لہذا مسئلہ مذکورہ میں اسلام کی اصولیات و فروعیات اور شریعت میں موجود ہر نکتہ کا احصاء ہونا چاہئے۔
- ۲- مذکورہ عصری الفاظ و اصطلاحات اور شرعی و معروف اصطلاحات کے اشتباہ (Confusion) اور ان کی باہم آمیزش کو ملحوظ رکھنا اور دونوں کو واضح طور پر الگ الگ رکھنا ضروری ہے۔

۳- مذکورہ مسائل کو خالص اسلامی فضا اور ترجیحات کی روشنی میں دیکھا جائے۔

ان تنقیحات کے مطابق کئی باتیں غور طلب ہیں:

۱- سوالات کی ترتیب اور ان کا Emphasis اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ عصری، معاشیاتی نظام کی اصطلاحات Price, Transaction, Wealth, Economic goods اور اس سے ملتے جلتے شرعی اصطلاحات میں زبردست confusion کام کر رہا ہے۔

۲- (معذرت کے ساتھ) بعض چیزوں مثلاً Copy Right, Transaction of services, Trade Mark کے بارے میں شرعی حکم معلوم کرنے کی بجائے اس بات کی کوشش ہو رہی ہے کہ ان کی گنجائش نکالی جائے۔

ورنہ سوالات کا انداز اور ترتیب مختلف ہوتی۔

لہذا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان ہم شکل الفاظ و اصطلاحات، جو عصر حاضر کے معاشی نظام میں مستعمل ہیں، اور شریعت و فقہ میں بھی پائے جاتے ہیں، لیکن جو اپنی معنویت کے اعتبار سے بالکل الگ ہیں، کی توضیح ہو۔ بحث کو مختصر رکھنے کے لئے صرف دو الفاظ زیر بحث لائے جاتے ہیں: مال اور اشیا عافہ، جس کے تحت حقوق اور صلاحیت وغیرہم بھی آتے ہیں۔

نظام عصر

تعریف مال:

نظام عصر کے تصورات کے تحت مال کے لئے کئی الفاظ رائج ہیں جو کسی نہ کسی درجے میں ایک دوسرے کے مترادف ہیں۔ مثلاً Wealth Goods, Economy Goods, Desirable Things

wealth کی تعریف ہے۔ مارشل کا قول ہے:

"All wealth consist of disirable things"

(Principles of Economics P. 45)

Goods کی تعریف کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

"Things which satisfy human wants directly or inderectly "

(Principles of Economics. P.45)

لیکن وہ کہتے ہیں کہ ہر Desirable things, Wealth نہیں ہے۔ اس لئے وہ

ایک ایسے Desirable thing کو جو Wealth ہے ایک اصطلاح سے موسوم کرتے ہیں اور وہ

ہے Goods۔

اب وہ Desirable things of Goods کی تقسیم فرماتے ہوئے کہتے ہیں:

"Desirable things of Goods are material or Personal and immaterial of non matirial" (P.45)

Material things کے ذیل میں فرماتے ہیں:

Material goods Consists of useful material things and of all Rights to hold, or use, or derive benefits from material things, or is receive them at a future time. Thus they include the physical gifts of nature, land and water, air and climate the product of agriculture, mining, fishing, and manufacture, buildings, machinery and implements; mortgages and other bounds; shares in public and private companies; all kinds of monopolies patent Rights, Copyrights, also Rights of way and other rights of usage, lastly opportunities of travel, access to good scenery, diments of material facilities, external to a man; though the faculty to appreciate them is internal and perssonal".

Non-Material Things کے ذیل میں لکھتے ہیں:

Non-material things "A man's non-material goods fall into two classes. One consists of his own qualities and faculties for action and for enjoyment, such for instance as business ability, Professional skill, or the faculty of deriving recreation from reading or music. All these lie with in himself and are called internal. The second class are called external because they consist of relation, beneficial to him with other peoples. Such, for instance, were the labour dues and personal services of various kinds which the ruling classes used to require from their serfs and other dependents. But these have passed away; and the chief instances of such relations beneficial to their owner now-a-days are to be found in the goodwill and business connections of traders and professional men" (P.45-46).

اس طرح Wealth Goods کی جو جامع تعریف اپنی کیفیات کے اعتبار سے ہو سکتی

ہے وہ اس طرح ہے:

Wealth goods "A stock of goods existing at a certain time that conform to the following requirements: (i) they must possess utility, that is they must have hield satisfaction, (ii) they must have a monye value (iii) they must be limited in supply; and (iv) it must be possible to transfer their ownership from one person to another. All wealth must be owned by soweoul, either by individuals or by groups or by the community as a whole".

(A Dictionary of Economics and Commerce)

نظام عصر کا تصور مال

ان تعریفات سے روئے ارضی اور اس کی فضا میں پائی جانے والی ہر نافع چیز مال شمار ہوتی ہے۔ یہ دراصل عکس ہے اس تصور کا جس پر یہ نظام قائم ہے۔ ان تصورات کو اس طرح پیش کیا جاسکتا ہے:

- ۱- ساری زمین اور اس پر پائے جانے والے تمام وسائل کا مالک کل حقیقی انسان ہے۔
 - ۲- زیادہ سے زیادہ نفع زیادہ سے زیادہ اشیاء پر ملکیت پر منحصر ہے۔
 - ۳- ملکیت سے انتفاع کیا جانا چاہئے۔
 - ۴- انتفاع کی شکل زر کی شکل میں معاوضہ ہے۔
 - ۵- لہذا زیادہ سے زیادہ نفع یاب ہونے کے لئے ہر شے کو اپنے لئے قابل انتفاع بنایا جائے یعنی اس کا commercialisation یعنی pricing ہو۔
 - ۶- کسی کی ملکیت سے دوسروں کے لئے انتفاع کی صرف ایک شکل ہے، اور وہ ہے قیمتاً مبادلہ، یعنی ہر شے کی selling and buying۔
 - ۷- لہذا دنیا میں ہر شے صرف قابل فروخت اور قابل خرید ہے۔
- ان تصورات کا بنیادی مآخذ تصور توحید کا انکار ہے جس کے تحت اللہ تعالیٰ کی تمام صفات ذاتیہ (الحیاء، والقدرۃ، والعلم، والكلام، والسمع، والبصر، والإرادة) اور صفات فعلیہ (التخلیق، التزیق، الانشاء، والابداع، والصنع) کا انکار لازم آتا ہے، یہی سبب ہے کہ اس بنیاد پر ارتقاء پانے والے نظام ہر سطح پر ربانی نظام کے خلاف ہے۔

اسلام میں مال اور تصور مال:

اسلام کا تصور مال نظام عصر کے تصور مال سے بالکل الٹا اور مخالف ہے۔ مناسب معلوم

ہوتا ہے کہ مال کی تعریف کرنے سے قبل اسلام کے تصور مال کی وضاحت کر دی جائے جس سے خود بخود فقہاء کے ذریعہ مال کی تعریف متعین کرنے کا مفہوم اور مال میں پائی جانے والی صفات اور اس سے متعلق احکام کی علت واضح ہو جائے۔

اسلام کے تصور مال کے پیچھے مندرجہ ذیل امور قابل توجہ ہیں:

۱- اللہ تعالیٰ بدیع، خالق اور مدبر ہے، اس ذیل میں حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں:
اعلم أن الله تعالى بالنسبة إلى إيجاد العالم ثلاث صفات مترتبة،
إحداها الإبداع، وهو إيجاد شيء لا من شيء فيخرج الشيء من عدمه بغير
مادة، والثانية: الخلق، وهو إيجاد الشيء من شيء والثالثة تدبير العالم
المواليد و مرجعه إلى تغيير حوادثها موافقة للنظام الذي ترتضيه حكمة مفضية
إلى المصلحة التي اقتضاها جوده (حجۃ اللہ العالیہ)۔

۲- اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے لئے زمین پر معاش بنایا، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”وَجَعَلْنَا فِيهَا مَعَايِشَ“ (ہر اسہ ۱۰)۔

”وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ“ (الحجر ۲۰)۔

”نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا“ (زخرف ۳۲)۔

۳- زمین اور اس میں موجود سارے معاش کی حقیقی ملکیت اللہ تعالیٰ کی ہے۔ ارشاد

باری تعالیٰ ہے:

”لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...“ (البقرہ ۲۸۳)۔

۴- معاش میں فرق اللہ کی حکمت ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا“

(زخرف ۳۲)۔

- ۵- ان معاش کا انسان کیلئے انتفاع مباح کیا گیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:
- ”وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ“ (البقرہ ۳۶، الاعراف ۳۳)۔
- اور اس میں ان کے لئے اختصاص مقرر کیا گیا ہے جسے عام طور پر ملکیت کہتے ہیں، شاہ صاحب فرماتے ہیں، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:
- ”من أحيأ أرضاً ميتةً فهي له“ (بخاری: کتاب المزاعمة باب من أحيأ أرضاً سوانا)۔
- میں کہتا ہوں کہ اس کی اصل وہ ہے جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں کہ سب خدائے تعالیٰ کا مال ہے۔ اور فی الحقیقت اس میں کسی کا حق نہیں ہے مگر خدا تعالیٰ نے زمین اور زمین کی چیزوں سے نفع کرنے کو مباح کیا ہے۔
- ۶- یہ معاش اللہ تعالیٰ کی مرضی کے مطابق قابل انتفاع ہیں، ارشاد باری تعالیٰ ہے:
- ”فَمَا أُوتِيتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا“ (الشوریٰ ۳۶)۔
- ۷- معاش کے لئے حیا زة اموال مباحہ اور اس میں استثناء کے لئے معاونت ضروری ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ نے اسے واجب قرار دیا ہے، ہاں شرط ہے کہ ایک دوسرے پر تنگی نہ کریں جس سے تمدن کا ناسد لازم آئے۔
- ۸- اس لئے استثناء خلاف ضابطہ ممنوع ہے مثلاً استثناء بغیر معاونت جیسے قمار، اور رضامندی بجز مثلاً سود۔
- ۹- عام انتفاع کی اشیاء پر ملکیت ویسی نہیں ہے، کیونکہ ضرر عام کا موجب ہے، جیسا کہ حدیث شریف میں ہے: ”لا حمسى إلا لله ورسوله“۔ گھاس، ہوا، پانی، مٹی اسی ذیل میں ہیں۔
- ۱۰- معاش میں فرق اور ان کے تحت پیدا ہونے والی صورت حال خواہ ضرورتاً ہو یا حرص یا کسی اور سبب سے، کورنچ کرنے کے لئے (۱) مزاحمت کو ممنوع اور (۲) ایک دوسرے کی

ملکیت سے انتفاع کے لئے مبادلہ و رضاعت اور تفرع اور تعاون کا حکم من اللہ وضع کیا گیا۔
 ۱۱- زمین پر پائی جانے والی اشیاء دو اقسام کی ہیں: حلال اور حرام۔ تمام حلال متاع معاش ہیں، اور حرام کی دو قسمیں ہیں: حرام لعینہ اور حرام لغیرہ۔ تمام حرام لعینہ اپنی اس شکل میں معاش نہیں، خون اور سوراہی میں داخل ہیں۔

۱۲- انتفاع اور نمو کے اعتبار سے تمام معاش چار قسموں کی ہیں:

(۱) الاموال النامیہ: جس میں (الف) اموال المناسلہ السائمتہ (ب) اموال زروع، اور (ج) اموال تجارت آتے ہیں۔ (۲) اموال الدثور والکنوز، (۳) الاموال النافعہ، (۴) رؤوس کاسبین۔

۱۳- ملکیت قابل انتفاع معاش دو شکلوں میں پائے جاتے ہیں: (۱) بصورت عین، اور (۲) بصورت غیر عین۔

۱۴- ایک دوسرے کی بصورت عین زیر ملکیت قابل انتفاع معاش سے انتفاع کی شکل مبادلہ اور اس کے تحت تمام امور مثلاً بیع وغیرہ، اور اس کے تحت تمام امور مثلاً صدقہ، ہدیہ، وصیت، ہبہ، عاریت کے ذریعے ہے۔

۱۵- ایک دوسرے کی بصورت غیر عین زیر ملکیت قابل انتفاع معاش یا ایسے انتفاع جس میں معاش بصورت مال وغیر مال دونوں پائے جاتے ہوں، کی شکل معاونت یا تعاون اور اس کے تحت تمام امور مثلاً مضاربت، مفاوضہ، عنان، شرکتہ الصنائع، مساقاۃ، مزارعت، مخاہرہ اور اجارہ (خواہ غالب مبادلہ یا غالب معاونت) ہے۔

۱۶- مندرجہ ذیل کو مال کی شکلوں میں شمار کیا جاسکتا ہے:

(الف) بحیثیت معیار یعنی (۱) ذوات الامثال (سونا، چاندی، گہبوں) اور (۲) ذوات التیم (گائے، بیل وغیرہ)۔

(ب) بحیثیت شمیث یعنی (۱) ثمن خلقی (سونا چاندی)، (۲) بیع (شیاب و دواب)، (۳) من و چہ ثمن من و چہ بیع (مکیلات، موزونات، عدویات متقاربہ) اور اثمان مصطلحہ۔
اب ہم ذیل میں فقہاء امت کی آراء اور اس کے منافیہ سے بحث کرتے ہیں:
دنیا میں پائے جانے والے تمام زیر ملکیت معاش میں غور کرنے سے معلوم ہوا ہے کہ وہ دو قسموں کی ہیں یا دو شکلوں میں پائی جاتی ہیں:
۱- عین کی شکل میں مثلاً گیہوں، سونا وغیرہ۔
۲- مطلق مباح منفعت اور صلاحیت کی شکل میں مثلاً مرد و طریق قوت بازو، مزدوری وغیرہ۔ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اموال یعنی اعیان اور منفعت خواہ مطلق مباح منفعت ہو یا صلاحیت میں الگ الگ علتیں پائی جاتی ہیں۔
اعیان میں پائی جانے والی علتیں:

۱- اعیان میں پائی جانے والی پہلی علت یہ ہے کہ وہ مکلف نہیں (غلام یا لونڈی اگرچہ اس معیار پر نہیں لیکن غالباً وہاں موانع تکلیف یا عوارض کے اعتبار سے غیر اختیاری موانع کا پایا جانا ثابت ہے۔

۲- اعیان میں عینیت پائی جاتی ہے اور اس عینیت کی بلاکت عین کی بلاکت ہے۔

۳- عینیت پر گرفت اور قبضہ ممکن ہے۔

۴- اعیان کے مبادلہ پر بیعگلی کا حکم لگ سکتا ہے یعنی اعیان کی ملکیت ہمیشہ کے لئے منتقل کی جاسکتی ہے، ایسا حکم معلوم ہو سکتا ہے۔

۵- اعیان کا تبادلہ فعل تبادلہ کی حد تک آزاد اور کسی دوسری شے سے کلیۃً منتقلی ممکن ہے۔

منفعت یا صلاحیت میں پائی جانے والی علتیں:

۱- بعض منفعت مکلف ہو سکتے ہیں مثلاً صلاحیت انسان کہ خود انسان اپنی جگہ مکلف

ہے، خواہ وہ صلاحیت کا مفید استعمال کرے یا نہ کرے۔

۲۔ منفعت میں عینیت پائی جاسکتی ہے، مگر منفعت اس کا عرض ہو جو غیریت کا حامل ہے۔ لہذا وہاں دو صورت واقع ہو سکتی ہے۔ عین کے بلاک ہونے اور بظاہر منفعت و صلاحیت کے بلاک نہ ہونے سے بھی منفعت و صلاحیت بلاک ہو سکتی ہے۔ یا عین کے بلاک نہ ہوتے ہوئے بھی منفعت و صلاحیت بلاک ہو سکتی ہے۔

۳۔ جب بھی منفعت و صلاحیت کے تبادلہ کا معاملہ ہوگا منفعت کے ساتھ ساتھ عینیت بھی چلی جائے گی، یا متاثر ہوگی۔

۴۔ منفعت و صلاحیت پر گرفت و قبضہ ممکن نہیں، اور جو کچھ ممکن ہے وہ اس منفعت و صلاحیت سے منسلک عینیت پر ہے۔

۵۔ منفعت یا صلاحیت کے مبادلہ پر عینیت کا حکم نہیں لگ سکتا۔ یا تو غرر لازم آئے گا یا لاطمی اور جہل۔

۶۔ منفعت و صلاحیت کا تبادلہ فعل تبادلہ کی حد تک آزاد نہیں بلکہ دوسرے امور و اشیاء سے منسلک ہے، مثلاً Trade Mark کہ حکومت کی نگرانی اور قانون سے قائم ہے۔

اس اعتبار سے مال میں مندرجہ ذیل باتیں پائی جاسکتی ہیں:

۱۔ اس کی طرف طبیعت مائل ہوتی ہو، یعنی وہ مرغوب ہے۔

۲۔ بوقت ضرورت مفید ہو یعنی قابل ادخار ہو، خواہ مواد کی شکل میں ہو خواہ نقد کی

شکل میں۔

۳۔ شرع کی نگاہ میں وہ چیز قیمت رکھتی ہو، یعنی اس میں دو باتیں پائی جاتی ہوں۔ یعنی

وہ ایسی شے ہو کہ بوقت ضرورت اس سے فائدہ اٹھانا شرعاً روا ہو۔

اس طرح مطلق مباح منفعت یا صلاحیت میں مندرجہ ذیل باتیں پائی جاسکتی ہیں:

۱- یا مرغوب نہ ہو یا ضرورتاً مرغوب ہو۔

۲- مستغفل یعنی تنہا قابل ادخار نہ ہو۔

۳- اس اعتبار سے قیمتی تو ہو کہ بوقت ضرورت فائدہ اٹھایا جاسکے مگر قابل ادخار و قبض

نہ ہو۔

۴- وہ شے قیمتی تو ہو مگر بوقت ضرورت فائدہ اٹھانا اس سے ممکن اس لئے نہ ہو کہ وہ

قابل ادخار نہ ہو۔ یا قابل قبض نہ ہو تو پھر اس سے فائدہ اٹھانا شرعاً کیسے روا ہو سکتا ہے لہذا یہ کہ روا بنانے کی شکل پیدا کی جائے یعنی معاونت کا اجراء ہو۔

اس کے مطابق احناف کے یہاں مال کی جو تعریف کی گئی ہے وہ نقل اور عقل کے مطابق ہے، مال سے مراد وہ چیز ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہو اور وقت ضرورت کے لئے اس کو ذخیرہ کرنا ممکن ہو۔ اور مالیت تمام لوگوں یا بعض لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہوتا ہے، اور تقوم اس سے بھی ثابت ہوتا ہے، اور شرعاً اس سے انتفاع جائز کرنے سے بھی ہوتا ہے (رد المحتار لابن عابدین ۳/۳)۔

”مال اس غیر انسان کا نام ہے جو انسان کے مصالح کے لئے پیدا کیا گیا ہو، اور اپنے قبضہ میں لے لیا اور اس میں اپنی مرضی سے تصرف کرنا ممکن ہو“ (حاوی قدسی، البحر الرائق ۵/۲۵۷)۔

”مال سے مراد وہ عین (مادی اور محسوس چیز) ہے جس کے بارے میں لوگوں میں تافس ہوتا ہے اور اس کا استعمال کیا جاتا ہو“ (الدر المنثور مجمع الاضہار ۳/۳)۔

”مال ہر وہ عین ہے جو لوگوں کے درمیان مادی قیمت رکھتا ہو“ (مفتی الاسلامی وادارۃ ڈاکٹر وہب زحلی ۳/۵۳۳)۔

مذکورہ علل کی مصلحتیں:

۱- انسان میں معاش کی ملکیت کی رغبت ہے لہذا مال کی تعیین سے اس جذبہ کی تسکین

ہوتی ہے۔

۲- معاش کی غیر محدود ملکیت اس کے لئے نافع یا ایک کے لئے غیر ضروری اور دوسروں کے لئے باعث ضرر ہے، اس لئے اس کی تحدید اس کے لئے بھلائی اور بہتری کا موجب ہے۔

۳- معاش کی تحدید مال کا ایسا تصور اور ایسی تعریف ہے جو اسے اعیان، مال منقوم میں محدود کرتی ہے اور غیر اعیان، غیر مال منقوم اور معاش نافعہ مثلاً مٹی، پانی، ہوا، ریت کو اس سے خارج کرتی ہے۔

۴- انسان کے اندر محض ملکیت کی رغبت نہیں پائی جاتی بلکہ وہ بلا تعین مدت ملکیت چاہتا ہے، جو بعض معاملات میں نافع، قابل عمل اور بعض معاملوں میں غیر نافع اور غیر قابل عمل ہے، لہذا معاش میں ان معاملوں میں اس کی ملکیت بلا تعین مدت تسلیم کی گئی یا اس کی اجازت دی گئی جس حد تک اس کے لئے نافع تھی۔ اور وہ تحدید مال سے ہوتی ہے۔ یعنی اعیان، مال منقوم میں۔

۵- اور اس کے حصول کی صورت بیع یا تبرع میں محدود رکھی گئی ہے۔

۶- ایسے معاش جن کی ملکیت بلا تعین مدت نہ ممکن تھی نہ واضح تھی نہ نافع، انہیں تعین مدت کے ساتھ استفادہ کی اجازت دے کر مال کی تعریف سے خارج کر دیا گیا۔ مثلاً منفعت و صلاحیت اور حقوق مجرورہ وغیرہ، اور اس کے حصول کی صورت معاونت میں محدود رکھی گئی۔

۷- اگر مال محدود نہ رکھا جاتا یا بیع کو غیر مال میں محصور کیا جاتا تو تبرع اور معاونت کا خاتمہ ہو جاتا اور ہر معیشت بیع ہوتی اور ہر شے کا حصول بیع سے ہو سکتا۔

۸- مال کے اس تصور سے انسانوں کو ہمہ گیر غلامی سے محفوظ رکھا گیا۔ اگر سارے اعیان وغیر اعیان، حقوق و صلاحیت اور منفعت کو مال شمار کر لیا جاتا جن میں بیع روا ہوتی تو ممکن تھا کہ روئے ارضی پر پائی جانے والی ہر ایسی شے تا ابد کسی ایک فرد میں مجتمع ہو جاتی۔

۹۔ بعض منفعت و صلاحیت کا تعلق اہلیت سے ہے جس پر تقدیر و تکلف کا حکم جاری ہوتا ہے۔ پھر ایسی شے مال کیسے قرار دی جاسکتی ہے، اور دوسری بات یہ کہ ان کی بیع کیسے ہو سکتی ہے اور اگر ہو تو اہلیت میں خلل واقع ہوگا۔ اور دوسری طرف بیع کے شرائط پورے نہیں ہوں گے۔ مثلاً اہلیت پر امور معترضہ خواہ وہ ساوی ہوں یا ملکتب اس سے غرر اور مجہول ہونا لازم آئے گا۔

بیع:

حصول معاش کی تین بڑی شکلوں یعنی (۱) مبادلہ (۲) تبرع اور (۳) معاہدہ میں سے بیع معروف معنوں میں کس ذیل میں آتا ہے۔ بیع کی بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ عاقدین یکساں ہوتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک عملاً بائع اور مشتری ہوتا ہے، شاید یہی سبب ہے کہ بیع دونوں معنوں میں مستعمل ہے اور دونوں عاقدین کے ساتھ ساتھ عوضین بھی ہوتے ہیں۔ یہ عوضین ہر ایک کے لئے عوض ہوتا ہے۔

دیکھنا چاہئے کہ یہ دونوں صفت بیع کو حصول معاش کی کس قسم میں داخل کرتی ہے۔ بیع یقیناً تبرع نہیں ہے کہ تبرع میں ایک فریق حسن سلوک کرنے والا ہوتا ہے اور دوسرا آخذ۔ اور معاہدہ بھی نہیں اس لئے کہ اس میں عوضین نہیں پائے جاتے ہیں، اور پھر معاملہ ہونے پر بات ختم ہونے کی بجائے شروع ہوتی ہے۔ اور دونوں الگ ہونے کی بجائے عمل مل جاتے ہیں، اور تیسری بات یہ کہ اس میں معاہدہ کی صفت پائی جاتی ہے اور عاقدین اپنے اپنے عوضین پر قبضہ نہیں کر سکتے۔

لہذا الاحوال یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ بیع نہ تبرع ہے نہ معاہدہ بلکہ مبادلہ ہے۔

اور اگر بیع مبادلہ ہے تو اس میں درج ذیل چیزیں پائی جانی چاہئیں:

۱۔ عوضین

۲۔ عاقدین

۳- وہ چیز جو عاقدین کے اس مبادلہ پر راضی ہونے پر ظاہری دلیل ہو یعنی (مظنہ ظاہرہ برضاء العاقدین بالمبادلۃ) یعنی وہ شے جو عاقدین کے مابین منازعت کو قطع کرنے والی اور عاقدین پر عقد کو لازم کرنے والی ہوتی ہے۔

۴- عاقدین میں شرط یہ ہے کہ دونوں آزاد و عاقل و نفع و نقصان کو پہنچانے والے اور عقد کو بصیرت و ثبات سے کرنے والے ہوں۔

۵- عوضین میں شرط یہ پائی جائے کہ دونوں قائل انتفاع اور قائل رغبت ہوں۔

۶- عوضین ان اموال سے نہ ہو جو ہر شخص کے لئے مباح ہے۔

۷- اور نہ اس قسم کا مال ہو کہ لوگوں کو اس میں قائل اعتبار فائدہ نہ ہوتا ہو۔

اس اعتبار سے بیع کی وہی تعریف قرار پاتی ہے جو احناف نے کی ہے یعنی ”مال کا تبادلہ مال سے“ (البحر الرائق، ۲۵۶/۵، فتح القدیر، ۷۳/۵)۔

”ایک مرغوب چیز کا دوسری مرغوب چیز سے“ (بدائع الصنائع، الدر المختار)۔

”بیع مال سے مال کے تبادلہ کا نام ہے“ (بدائع الصنائع)۔

صرف یہی نہیں بلکہ دو عاقدوں کے ذریعہ دو مالوں کے بیع کا معاملہ ہوتا ہے تو اس کا ایک ہی رکن ہو سکتا ہے یعنی ایجاب و قبول۔

اور یہی احناف کا مسلک ہے، لیکن دین تو مظنہ کے اظہار کا عملی نتیجہ ہے، جہاں تک بیع کا معاملہ ہے تو ایجاب و قبول سے پورا ہو جاتا ہے، اگر غور کیا جائے تو دوسرے ارکان بیع جس کا لوگ تذکرہ کرتے ہیں، یعنی عاقد، معقود علیہ اور ان کی دو دو قسمیں، یہ سب مال کا تبادلہ مال میں داخل ہیں جس کا ذکر پیچھے گزر چکا ہے۔

اس طرح مال کی مذکورہ تشریح کو سامنے رکھ کر بیع کی چار قسمیں ہو سکتی ہیں:

۱- مقایضہ یعنی تبادلہ مال بمال۔

۲- صرف یعنی نقدی بہ نقدی۔

۳- سلم یعنی نقدی کو کسی شئی سے فروخت کرنا۔

۴- بیع مطلق، اگر کوئی شئی نقدی سے دست بدست یا ادھار فروخت کی جائے۔

مال اور اشیائے مانعہ (بشمول صلاحیت و منفعت) کے بعد ایک لفظ اور ہے جو نظام عصر میں بھی استعمال ہوتا ہے اور اتفاقاً ایک ہم شکل لفظ شریعت اسلامی میں بھی رائج ہے جس سے confusion ہوا کرتا ہے، وہ لفظ ہے حق یا Right۔ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے عصری نظام میں Right کی اصطلاح کو سمجھیں، جہاں تک اس کے مفہوم کا تعلق ہے تو اس کا لغوی مطلب ہے:

"Justification, Fair Claim being entitled to Priviledge or immunity thing one is entitled to" (COD).

لیکن نظام عصر میں جب ان امور کا جائزہ بغور لیا جائے جہاں ان Rights اور ان کے تحت Entitlement پایا جاتا ہے تو اس کی معنویت دوسری نظر آتی ہے۔

یہاں ذیل میں Trade Mark, Copy Right اور Patent Right کا تذکرہ کیا

جاتا ہے۔ Copy Right کی تعریف ہے:

" The sole right to reproduce a literary work or a musical composition, it gives the owner a monopoly of a particular piece of property, which like other property can be assigned in return for Payment to another person or persons".

(Dictionary of Economics and commerce London)

ادبی کاپی رائٹ مصنف کے مرنے کے بعد ۵۰ سالوں تک قائم رہتا ہے۔ اور موسیقی

کاپی رائٹ اشاعت سے ۵۰ سال تک، - (Beme 1886, 1911, Stockholm 1958,

Paris 1972)

Trade Mark کی تعریف ہے:

"Distingshing marks attached to goods which have been registered under the Trade Marks acts and which then can not be used by any other producer thus giving the proprietor of the trade mark some degree of monopoly power" (ibid)

ٹریڈ مارک کا رجسٹریشن پہلے سات سالوں کے لئے ہوتا ہے پھر قابل تجدید ہے۔

Patent Rights کی تعریف ہے۔

"The granting by the crown of the exclusive rights to a new machine or process for a period of sixteen years with the possibility of renewal for a further five or ten years. The possession of patent rights gives the owner some degree of monopoly power and so is one of the causes of competition being in perfect " (ibid).

اب جہاں تک Trade Mark کا تعلق ہے عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ:

۱- یہ تجارت یا مصنوعات کی نیک نامی کی علامت ہے۔

۲- گاہکوں کی رغبت و بے رغبتی کا سبب ہو جاتا ہے۔

۳- نقل ان نشانوں کا استعمال کرنے لگتے ہیں۔

۴- تاجروں کے عرف میں ناموں کے رجسٹریشن کی مادی قیمت ہو گئی ہے۔

غالباً یہ باتیں اصل حقائق پر مبنی نہیں اور نہ Trade Mark کی ترویج کا اصلی سبب اور

اصلی ترتیب ہے۔

اس لئے کہ Trade Mark کی اصل غایت مصنوعات کی خوبی اور اس کی طلب کو

محفوظ رکھنا ہے۔ تو یہ اصل غایت Trade Mark سے پوری کہاں ہوتی ہے؟ اس لئے کہ نقل جو

اتنی مہارت رکھتے ہیں کہ اس کی نقل کر سکیں وہ اس Trade Mark کا غیر قانونی استعمال کر کے اپنی

بظاہر نقالی کو مزید سند نیک نامی عطا کرتے ہیں۔ فرض کیجئے کہ بازار میں کوئی Trade Mark رائج نہیں۔ اور ایک شئی دس لوگوں کے ذریعہ تیار کر کے بازار میں بھیجی جاتی ہے جن میں شکار زید کی مصنوعات سب سے عمدہ، بکر کی اس سے کمتر اور عمر کی اس سے کمتر ہے۔ اب کوئی نشان نہیں۔ لہذا لوگ خود سامان کی خوبی و صفت کے لحاظ سے اس کی طلب اور قیمت طے کریں گے، جو زیادہ عمدہ ہوگی زیادہ فروخت ہوگی، درجہ بدرجہ نقالی کا امکان نہیں ہوگا۔

حقیقت واقعہ یہ ہے کہ نظام عصر کے معاشی رویہ میں اس کے معرض وجود میں آنے کی یہ ترتیب اور غایت نہیں۔

جیسا کہ ماقبل عرض کیا جا چکا ہے کہ نظام عصر میں مال یا دولت Goods or Wealth شامل ہے دیگر چیزوں کے ساتھ زراعتی، معدنی، آبی اور مصنوعات کی پیداوار کو، ہر طرح کی Monopolies کو Patent Rights, Copy rights کو، گذرگاہ اور دوسرے استعمالات کے Rights کو، اس طرح یہ چیزیں مال ہونیں، جیسا کہ عرض کیا گیا ہے کہ نظام عصر کے تصور مال میں دیگر امور کے ساتھ یہ امور بھی شامل ہیں یعنی:-

۱- زیادہ سے زیادہ فلاح زیادہ سے زیادہ اشیاء کی ملکیت کی توسیع پر منحصر ہے۔

۲- ملکیت سے انتفاع کیا جانا چاہئے۔

۳- انتفاع کی شکل میں زر کی شکل میں معاوضہ ہے۔

لہذا زیادہ سے زیادہ فلاح کے حصول کے لئے ہر شے کو اپنے لئے قابل انتفاع بنایا

جائے، یعنی اس کا commercialisation ہو یعنی Pricing ہو۔

لہذا انتفاع کی سب سے عمدہ شکل Monopolisation ہے۔

اب یہاں شخص مذکور نے حکومت سے (سازباز) معاہدہ کر کے اس بات کی کوشش کی کہ جہاں اس کی مصنوعات کی طرح بہت سی دیگر مصنوعات ہیں، لہذا اپنی مصنوعات

میں monopoly کا مادہ پیدا کیا جائے۔ لہذا حکومت نے اس باب میں Trade Mark دے کر اس کی مصنوعات میں Monopoly کا حق عطا کر دیا۔ جس کی طرف خود مذکورہ تعریف اشارہ کرتی ہے۔

اس سلسلے میں کئی اور باتیں قابل ذکر ہیں:

- ۱۔ عموماً یہ عمل ایسی مصنوعات میں ہوتا ہے جو Momopolistic حتی کہ Perfect Competition تک میں ہوتا ہے، monopoly تو پھر monopoly ہی ہے۔
- ۲۔ مخصوص Trade mark اور اس میں مخصوص اور الگ الگ Wrapper یا Colour کا استعمال گاہکوں کو فریب دینے کے لئے ہوتا ہے۔
یہ فریب کئی اعتبار سے ہوتا ہے:
۱۔ Price competition کے ذریعے۔

- ۲۔ Non Price competition کے ذریعے۔ اس میں Non price competition کے ذریعے جو فریب دیا جاتا ہے اس کا زیادہ انحصار Trade mark پر ہوتا ہے۔ اس میں Selling Satisfies, (Sales Promotion activities) Product Variation Advertising, اہم ہیں۔

اس میں Product variation کے تحت ایک ہی شے برائے نام فرق کے ساتھ کئی قیمتوں پر ایک ہی Trade mark کے تحت لائے جاتے ہیں، جن میں کھانا فریب ہوتا ہے، Selling activity میں advertising بھی ایک طرح کا فریب ہوتا ہے۔

لہذا Trade mark نہ مشابہ حق و مخالف کہ ثابت علی وجہ الاصالہ ہو، نہ اس حق کے مثل جو مادی چیز میں مستقر ہو بلکہ یہ ظلم اور فریب کے ذرائع میں سے اہم ترین ذریعہ ہے۔ مزید ازیں اس میں یک کو نہ وہ کیفیت بھی پائی جاتی ہے جو اس حدیث میں ہے کہ:

”الحلف منفقة للسلعة لمحقة للبركة“ (بخاری: کتاب البیوع، باب یکن اللہ

البر...)

جہاں تک Patent Right کا معاملہ ہے تو عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ: اگرچہ نظام اپنے یہاں رائج Patent Right کو wealth اور goods تصور کرتا ہے اور اس پر ان سارے امور کو جاری کرتا ہے جس کا تذکرہ Trade Mark کے ذیل میں کیا گیا ہے، لیکن ہمارے یہاں اسے لفظوں کی بنیاد پر حقوق سے مشابہ قرار دے کر اس میں حق اسبقیت ثابت کیا جاتا ہے۔ جبکہ یہاں بھی Monopolisation کو جاری کرنا ہے، اور یہ اس طرح ہوتا ہے جس طرح Trade marks کے معاملے میں ہوتا ہے۔

اگرچہ فی الواقع حق اسبقیت ہے تو سولہ سالوں کی یا اس طرح کی مدت کی تحدید و تعیین کیا معنی رکھتی ہے، جو شخص حق اسبقیت رکھتا ہے اگر وہ حق سے دست بردار نہ ہو تو تا حیات اس پر قائم رہ سکتا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ مال میں صفت مرضیہ کی ایجاد سے اصلاح ایک صفت ہے اور اسے کرنے کا ہر شخص حقدار اور مجاز ہے اگر وہ کر سکتا ہے، خواہ کسی مخصوص صفت سے بہتر کرے یا کمتر کرے، جس ایجاد کردہ مشین یا process کے مثل مشین یا پروسیس تیار کر لیا اس نے صفت پیدا کر لی۔

لہذا یہاں اسبقیت سے کیا مراد ہے؟

Patent Rights دراصل Monopoly کی کوشش ہے جس میں ظلم اور فریب ہے، اور اس کی مثال اس طرح ہے کہ دوسرے کو اس صفت اور کام کے حق سے روکنا، یہی سبب ہے کہ Patent Rights کی تعریف میں درج ہے:

"The position of patent rights gives the owner some degree of monopoly power and so is one of the causes of competition being imperfect" (ibid).

دوسری طرف گاہکوں کو بیچ کے لئے مجبور کرنا ہے اور اس میں ایسی قیمت کا تعین ہے جس میں احتکار کا معاملہ پایا جاتا ہو ظلم صریح ہے۔

اسی طرح Copy Rights بھی نظام عصر کے مطابق Buying & selling of goods کے مثل ہے، لیکن ہمارے یہاں اسے حق کے ذیل میں زیر بحث لایا گیا ہے۔ اول تو حق نہیں بلکہ اسلام کے تصور انتفاع، فلاح اور تصور علم سے یکسر ٹکراتی ہوئی چیز ہے۔

دوسری بات یہ کہ حق کی بیچ یا حق سے دست برداری کا مسئلہ نہیں بلکہ اصل مسئلہ تو خود حق کے قائم رہنے کا ہے۔ کیا اس حق کا قائم رہنا دوامی طور پر ہے۔ پچاس سال کی تحدید و تعیین کیا معنی رکھتی ہے؟

علم کے معاملے میں Monopoly کسٹم علم کے زمرے میں نہیں؟

بیع کی تعریف

مولانا مفتی نظام الدینؒ

بیع کی تعریف (مبادلة المال بالمال بالتراضی) میں احقر کے نزدیک کتاب و سنت سے مال کی فقہی تعبیر یہ سمجھ میں آتی ہے:

المال ما یمیل الیہ الطبع للأخذ والانتفاع، سواء كان عینا ای وجوده مستقل بنفسه غیر محتاج فی وجوده الی وجود شیء آخر كالجدار والشیاب و غیرهما من الموجودات الخارجیة و سواء كان عرضا ای وجوده غیر مستقل بنفسه بل وجوده محتاج فی تشخصه وتحققه الی وجود شیء آخر كالوان الجدار والوان الشیاب و غیرهما من ألوان الموجودات الخارجیة۔
اسی طرح حق کی فقہی تعبیر کتاب و سنت سے یوں سمجھ میں آتی ہے:

الحق ما هو ذریعة للمنع الضرر المعتبر عند الشرع كحق الشفعة وحق إهدام الجمار المائل القریب للهدم ولو بواسطة القاضی أو الحكومة أو ذریعة لجلب النفع المعتبر شرعاً كحق المرور فی الطریق العام و مثل حق مرافق البیت والدار والشرب و غیرها و هكذا المراد بالحق ثمرة السعی لرجل معین

سواء كانت عينا أو غير عين حسب ما مر تعریفهما آنفاً وسواء كانت عوضاً
عن تنازل الحق و غیر ذلک ... -

اور امید ہے کہ اس شرعی تعبیر سے بہت سے مباحث ختم ہو جائیں گے یا ختم ہونے کے
لئے مخلص و مخرج شرعی مل جائے گا۔

مال کی حقیقت اور حقوق کی خرید و فروخت

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی ✽

حقوق کی خرید و فروخت کے جائز ہونے اور نہ ہونے، اور جائز ہوتے ان صورتوں کی تعیین کرنے کے لئے جن کی فروخت جائز قرار دی جاسکتی ہے، تین امور پر گفتگو کی جانی ضروری ہے، اول یہ کہ مال کی حقیقت کیا ہے؟ اور اس کا مفہوم شارع نے متعین کر دیا ہے یا ہر زمانہ کے عرف و عادت کے مطابق اس کی تعیین کی جائے گی۔ دوسرے خرید و فروخت کے جواز کے اعتبار سے حق کی تقسیم کیوں کر ہوگی۔ اور تیسرے موجودہ زمانہ میں جن حقوق کی خرید و فروخت مروج ہے، ان پر حکم شرعی کی تطبیق۔

مال کی حقیقت:

مال کی حقیقت کے سلسلہ میں عرض ہے کہ شرعی اعتبار سے کسی لفظ کی حقیقت معلوم کرنے کے تین ہی ماخذ ہیں، شارع کی صراحت، جیسا کہ شارع نے تفصیل صوم و صلوة اور نکاح و طلاق کا مفہوم متعین کر دیا ہے۔ دوسرے لغت، اکثر اسلامی اصطلاحات کی بنیاد ”لغت“ اور عربی زبان ہی پر ہے، وضو و تیمم میں وجہ وید اور رجل و رأس کا مفہوم لغت ہی سے متعین کیا گیا ہے، اور امام ابو حنیفہ نے لغت ہی کی بنا پر ”خمر“ کو انگوری شراب کے ساتھ خاص مانا ہے۔ تیسرا ماخذ ”عرف و عادت“ ہے۔ ایسی اصطلاحات کہ جن کی تعیین عرف کے ذریعہ ہوتی ہے بے شمار ہیں۔

✽ ناظم اعلیٰ جامعہ اسلامیہ حیدرآباد۔

جہاں تک کتاب و سنت کی بات ہے تو مال کا لفظ نصوص میں کثرت سے استعمال ہوا ہے، حدیث میں تو کیا شمار خود قرآن مجید میں ۹۰ سے زیادہ مواقع پر یہ لفظ وارد ہوا ہے، لیکن غالباً کہیں بھی ”مال“ کی حدود اربعہ بیان نہیں کی گئی ہے، کہ مال کا مفہوم لوگوں کے ذہن میں اس طرح موجود تھا کہ اس کی توضیح کی ضرورت نہ تھی۔ لغت میں مال کے سلسلے میں دو احتمال موجود ہے، اول یہ کہ اس کا ماخذ ”م، ی، ل“ ہو، ایسی شکل میں مال سے مراد ہر وہ چیز ہوگی جس کی طرف طبیعت مائل ہو، ”ما یسمیل إلیہ الطبع“۔ اسی کو بعض فقہاء نے ”شئی مرغوب“ سے تعبیر کیا ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کا ماخذ ”م، و، ل“ ہو، ایسی صورت میں اس کے معنی ”ذخیرہ کی جانے والی چیز“ کے ہوں گے، اسی کو فقہاء نے ”ما من شأنہ أن یدخر لانتفاع وقت الحاجة“ کہا ہے۔ اگر لغت کے اعتبار سے مال کے پہلے مادہ اشتقاق کو صحیح مانا جائے تو ”مال“ کا مفہوم بہت وسیع ہو جاتا ہے اور دوسرے مادہ اشتقاق کو قبول کیا جائے تو مال کے مفہوم میں خاصی تنگی پیدا ہو جاتی ہے، تاہم واضح ہو کہ اکثر اصحاب لغت، مرتضیٰ زبیدی اور رازی وغیرہ نے اس کا ماخذ ”م، و، ل“ ہی کو قرار دیا ہے (تاج العروس، ۵۳۸، مختار الصحاح، ۶۳۹)۔

تیسرا ماخذ عرف ہے، جہاں نص میں صراحت موجود نہ ہو اور لغت کے ذریعہ کسی لفظ کا بے غبار مفہوم متعین نہ ہو پاتا ہو، وہاں بس یہی ایک ذریعہ کام آتا ہے، اسی لئے فقہاء کے یہاں قاعدہ مسلمہ ہے کہ:

”کل ما ورد بہ الشرع مطلقاً ولا ضابطاً لہ فیہ ولا فی اللغۃ یرجع فیہ

إلی العرف“ (الاشباہ للسیوطی، ۱۹۶)۔

(شریعت میں جو چیز مطلقاً وارد ہو اور شریعت میں اس کے لئے کوئی ضابطہ نہ ہو اور نہ لغت میں تو ایسی صورت میں عرف کی طرف لوٹا جائے گا)۔

یہاں تک کہ اگر کسی لفظ کے لغوی مفہوم اور عربی مفہوم میں اختلاف پیدا ہو جائے تو

امام بغوی اور امام غزالی کے نزدیک اس کا عربی مفہوم مقدم ہوگا اور لغوی معنی کو نظر انداز کر دیا جائے گا (الاشباہ للسیوطی، ۱۹۶۱، فصل فی تناقض العرف مع اللغة)۔

راقم کا خیال ہے کہ ”مال“ کے مفہوم کو متعین کرنے میں بنیادی کردار یہی عرف ادا کرتا ہے، اور یہی وجہ ہے کہ جیسا کہ آگے ذکر ہوگا، مختلف ادوار میں فقہاء کے یہاں مال کی تعریف اور بعض اشیاء کے مال ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف رائے رہا ہے، اور ایک ”مال“ ہی پر موقوف نہیں، معاملات کی اکثر اصطلاحات وہ ہیں کہ عرف ہی ان کی تعریف و تحدید کرتا ہے، اسی لئے امام مالک سے مروی ہے کہ جس کو لوگ بیع کہیں وہ بیع ہے ”البيع ما يعلمه الناس بيعاً“ (حلیۃ العلماء، ۱۳۴۳)، مال کے بارے میں بھی اکثر اہل لغت نے صرف ”معروف“ (جانی پہچانی چیز) لکھنے پر اکتفا کیا ہے۔

فقہاء کی رائیں:

اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ خود فقہاء کا نقطہ نظر اس باب میں کیا ہے؟ انسان جن چیزوں سے فائدہ اٹھاتا ہے۔ وہ تین طرح کی ہیں: اول ”اعیان“، یعنی وہ مادی اشیاء جن کا مستقل وجود ہے۔ دوسرے ”منافع“، جن کا مستقل وجود نہیں بلکہ وہ اعیان ہی سے متعلق ہوتی ہے، جیسے مکان میں سکونت، سواریوں پر سواری وغیرہ۔ تیسرے ”حقوق“، یعنی وہ مصالح انسانی جن کا شریعت نے اعتبار کیا ہے۔ یہ حقوق دو طرح کے ہیں: بعض وہ ہیں جو اعیان سے متعلق ہیں، جیسے گزرنے کا حق، شرب کا حق۔ اور بعض وہ ہیں جن کا تعلق مال سے نہ ہو، جیسے ماں کو بچہ کا حق پرورش یا بیوی پر شوہر کا حق اطاعت وغیرہ۔

”اعیان“ کے بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ وہ مال ہیں اور ان کی خرید و فروخت درست ہے، غیر مالی حقوق مثلاً ماں کا حق پرورش وغیرہ، کے متعلق اتفاق ہے کہ وہ مال نہیں ہے، منافع اور وہ حقوق جو مالی نوعیت کے ہیں ان پر مال کا اطلاق ہوگا یا نہیں؟ اس میں فقہاء کے

درمیان اختلاف ہے۔ احناف کا قول مشہور یہی ہے کہ یہ مال نہیں ہے، اور چونکہ بیع کے لئے مال ہونا ضروری ہے اس لئے ان کی خرید و فروخت بھی درست نہیں ہے جبکہ جمہور کے نزدیک منافع اور مالی حقوق بھی مال ہیں۔ قاضی ابو زید دہلوی نے شوائع اور احناف کے درمیان اس اصولی اختلاف کو اس طرح ذکر کیا ہے:

”الاصل عند الامام القرشي أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي
قدس الله سره و نور ضريحه أن المنافع بمنزلة الأعيان القائمة، وعندنا بمنزلة
الأعيان في حق جواز العقد عليها لا غير“ (تاسیس النظر ۶۳)۔

(امام شافعی کے نزدیک اصل یہ ہے کہ منافع اعیان کے درجہ میں ہیں اور ہمارے نزدیک صرف اجارہ درست ہونے میں اعیان کے حکم میں ہیں، دوسرے احکام میں نہیں)۔
آگے قاضی دہلوی نے ان مختلف احکام کی تخریج کی ہے جن میں اسی اصول میں اختلاف کی بنا پر احناف و شوائع میں اختلاف رائے ہے (تاسیس النظر ۶۳)۔ ابن ہمام نے شوائع کی رائے ان الفاظ میں ذکر کی ہے کہ انسان کے علاوہ جو کچھ بھی انسانی مصلحت کے لئے پیدا کی گئی ہے، مال ہے۔

”المال اسم لما هو غيرنا مخلوق لمصالحنا“ (فتح القدير ۲۸۱/۸)۔

مال کے سلسلہ میں فقہاء کے نقاط نظر کو جاننے کے لئے خاص طور پر ”بیع“ اور ”مہر“ کی طرف رجوع کرنا چاہئے کہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ”بیع“ مال کا مال سے تبادلہ کا نام ہے اور ”تبتغوا بأموالکم“ کے تحت اس پر بھی اتفاق ہے کہ مہر کا مال ہونا ضروری ہے، پس فقہاء بیع میں ”سامان فروخت“ کی جو تشریح کریں اور جن چیزوں کا مہر ہونا قبول کریں، سمجھنا چاہئے کہ ان کی نگاہ میں مال ہے۔

شوائف کی رائے:

اس طرح غور کیا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ شوائف کے نزدیک ”مال“ کے لئے مادی شئی کا موجود ہونا ضروری نہیں، فقہ ثائقی کی مشہور کتاب ”تختہ المحتاج“ میں ہے:

”البيع عقد معاوضة مالية تفيد ملك عين أو منفعة على التأبید“ (تختہ المحتاج ۲۱۵/۳)۔

(بیع وہ مالی عقد معاوضہ ہے جو ملک یا دائمی ملکیت کا فائدہ دے)۔
سیوطی لکھتے ہیں:

لا يقع اسم مال إلا على ما له قيمة يباع بها و تلزم متلفه وإن قلت و مالا
ي طرحه الناس مثل الفلوس و ما اشبه ذلك“ (الاشاہ ۵۳۳)۔

(مال کا اطلاق ایسی چیز پر ہوگا جو قیمت والی ہو، اس کو بیچا جائے، تلف کرنے والے پر اس کا ضمان لازم ہو، کو وہ کم ہو، اور جسے لوگ چھوڑ نہ دیتے ہوں جیسے پیسہ وغیرہ)۔

سیوطی کی تعریف سے صاف عیاں ہے کہ کسی چیز کے مال ہونے اور نہ ہونے میں اصل عرف و رواج ہے، جہاں کے عرف میں جو چیز قابل قیمت شمار ہوتی ہو اور جس کے ضائع کرنے کو قابل تاوان تصور کیا جاتا ہو وہ ”مال“ کہلائے گا، کو بعض شوائف اہل لغت نے بھی مال کے لئے عین کی شرط رکھی ہے، ابن اثیر کا بیان ہے:

”أطلق على كل ما يقتنى من الأعيان“ (النبہایہ ۳۷۲/۳)۔

(ہر اس عین پر مال کا اطلاق ہوگا جو جمع کی جائے)۔

حنابلہ کی رائے:

حنابلہ کے نزدیک بھی ”مال“ کے لئے ”اعیان“ میں سے ہونا ضروری نہیں۔ چنانچہ

”لِقَاع“ میں ”مباح منفعت“ کو دائمی طور پر فروخت کر دینے کو بھی ”بیع“ قرار دیا گیا ہے:
 ”أَوْ مَنْفَعَةٌ مَبَاحَةٌ كَمَمَرِ الدَّارِ بِمِثْلِ أَحَدِهِمَا عَلَى التَّأْيِيدِ“
 (لِقَاع ۵۶/۲۴)۔

ابن قدامہ نے مال کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

”إِنَّ الْمَالَ مَا فِيهِ مَنْفَعَةٌ مَبَاحَةٌ أَوْ ضَرُورَةٌ كَعَقَارٍ وَجَمَلٍ وَدُودِ الْقَزِ
 وَدِيدَانِ الصَّيْدِ كَالْحَشْرَاتِ وَمَا فِيهِ نَفْعٌ مُحْرَمٌ كَالْخَمْرِ وَمَا لَا يَبَاحُ إِلَّا لِضَرُورَةٍ
 كَالْمَيْتَةِ وَمَا لَا يَبَاحُ اقْتِنَانَهُ إِلَّا لِحَاجَةِ فُلَيْسٍ مَالًا“ (أَخْبَث ۲۳۹/۵)۔

(مال وہ ہے جس میں ایسی منفعت ہو جو بغیر حاجت و ضرورت کے بھی مباح ہو جیسے
 زمین، اونٹ، ریشمی کیڑے اور شکار کے چارے جیسے کیڑے وغیرہ، اور جن چیزوں میں ایسا نفع
 ہو کہ وہ حرام ہو جیسے شراب، یا ضررتاً ہی وہ مباح ہوتے ہوں جیسے مردار، یا بر بناء حاجت مباح
 ہوتے ہوں تو وہ مال نہیں ہے)۔

ابن قدامہ کہتے ہیں کہ مال ہی مہربن سکتا ہے: ”إِنَّ الصَّدَاقَ لَا يَكُونُ إِلَّا مَالًا“
 پھر یہ بھی کہتے ہیں:

”وَمَنْفَعَةُ الْحَرِّ وَالْعَبْدِ وَغَيْرِهِمَا جَازٍ أَنْ يَكُونَ صَدَاقًا“ (أَخْبَث ۱۶۳/۷)۔
 پس کو یا حنا بلہ کے یہاں بھی ”مال“ ہونے کے لئے عرف ہی اساس قرار پایا کہ جو شئی
 عرف و رواج کے لحاظ سے قائل انتفاع ہوگی ہو وہ مال ہوگی۔

مالکیہ کی رائے:

مالکیہ کے اقوال کو اس میں مضطرب ہیں، لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک
 بھی عمل اسی پر ہے کہ مال ہونے کے لئے عین کا ہونا ضروری نہیں، چنانچہ مشہور مالکی فقیہ ابن قاسم

منافع کے مہر بنانے کو جائز قرار دیتے ہیں، دوسرے فقہائے مالکیہ کے نزدیک منافع کو مہر بنانا مکروہ ہے لیکن اگر ایسا مہر مقرر کر لیا جائے تو مہر کی تعیین درست ہو جائے گی اور عورت اس کی حقدار ہوگی۔

إن المنافع من تعليم القرآن ونحوه أو سكنى الدار أو خدمة ففیهما خلاف، قال مالک إنها لا تصلح مهراً ابتداءً أن یسمها مهراً، وقال ابن القاسم بها تصلح مهراً مع الكراهة وبعض أئمة المالکیة یجیزها بلا کراهة.....
ولکن إذا سمی شخص منفعة من هذه المنافع مهراً فإن العقد یصح علی المعتمد و یثبت للمرأة المنفعة التي سمیت لها وهما هو المشهور“ (المعتمد علی
المداهب لأربعة ۱۰۶۳)۔

صاحب اشرح الصغیر نے بھی یہی لکھا ہے کہ جس کا مالک ہو جائے وہ مال ہے۔

”کل ماتمک شرعاً ولو قل“ (الشرح الصغیر ۹۸۳)۔

امام ابواسحاق شاطبی نے ان الفاظ میں مال کی تعریف کی ہے:

”المال ما یقع علیہ الملک و یستبد به المالك“ (الموافقات ۱۷۲)۔

یہاں شاطبی نے اس چیز کو مال قرار دیا ہے جس پر ملکیت واقع ہو اور جس کے مالک کو اختیار و استبداد کی نسبت حاصل ہو جائے، ملکیت ایک معنوی چیز ہے جو مالک اور مملوک کے درمیان پائے جانے والے رشتہ اور نسبت سے عبارت ہے، اس کے لئے کسی مادی چیز اور عین کا وجود ضروری نہیں، اسی لئے منافع اور حقوق سے صاحب نفع اور صاحب حق کو جو نسبت حاصل ہوتی ہے، اسے بھی ملکیت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

غرض جمہور فقہاء کے نزدیک مال ہونے کے لئے ”مادہ“ کا وجود ضروری نہیں، اسی لئے ”بیع“ کی حقیقت ذکر کرتے ہوئے شیخ عبدالرحمن الجزیری نے جمہور کے مسلک کی ترجمانی

اس طرح کی ہے:

”الغرض منه أمران، الأول أن يكون ذلك العقد مفيداً للملك المعين أو لملك المنفعة على التأييد كحق المرور“ (العلامة على ابراہیم الاربعہ ۱۰۵/۳)۔

حنفیہ کی رائے:

احناف کے یہاں مال کی تعریف میں خاصاً اضطراب پایا جاتا ہے۔ حاکمی کی تعریف کا خلاصہ یہ ہے:

”ما من شأنه أن ترغب إليه النفس“ (رد المحتار ۳/۳)۔

مگر شامی نے اس پر نوٹ لکھا ہے کہ شئی مرغوب فیہ سے مراد مال عین ہی ہے منفعہ نہیں۔ شامی کا بیان ہے:

”ما يميل إليه الطبع و يمكن ادخاره لوقت الحاجة“ (رد المحتار ۳/۳)۔

اور شامی ہی نے تلوح کے حوالے سے نقل کیا ہے:

”والمال ما من شأنه أن يدخر لانتفاع وقت الحاجة“ (رد المحتار ۳/۳)۔

پھر شامی ہی نے بحر کے واسطے سے حاوی قدسی سے ان الفاظ میں مال کی تعریف نقل

کی ہے:

”المال اسم لغير الآدمي خلق لمصالح الآدمي و أمكن إحرازه

والتصرف فيه على وجه الاختيار“ (رد المحتار ۳/۳)۔

صاحب ہدایہ کا بھی بیان ہے:

”والمال ما يمكن إحرازه“ (ہدایہ)۔

در شرح غرر میں ہے:

”ما یمیل إلیہ الطبع ویجرى فیہ البذل و المنع“ (در شرح خمر)۔
مجمع الانہر میں ہے:

و المراد بالمال عین یجرى فیہ التنافس و الابتذال“ (مجمع الانہر ۳/۳)۔
شامی نے یہ بھی لکھا ہے کہ کسی چیز کے تمام یا بعض لوگوں کے بطور مال استعمال کرنے سے اس میں مالیت کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے:

”المالیة تثبت بتمول الناس كافة أو بعضهم“ (رد المحتار ۳/۳)۔

غالباً چونکہ اکثر علماء نے مال کے لئے ادخار و احراز کی شرط لگائی ہے اور اس زمانہ میں ”عین“ کے سوا کسی اور شئی میں یہ کیفیت نہ پائی جاتی تھی اس لئے عین کی شرط لگا دی گئی۔ شیخ مصطفیٰ زرقاء نے صحیح کہا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک مال کی سب سے جامع تعریف یہ ہے کہ وہ لوگوں کے درمیان ذی قیمت مادی عین کا نام ہے۔

”المال هو كل عین ذات قيمة مادية بین الناس“ (المدخل العین)

الحام ۳/۱۱۸)۔

بعض احناف کی رائے:

ہر چند کہ احناف کے یہاں مال کی مشہور تعریف یہی ہے، مگر غور کیا جائے تو متقدمین اور متأخرین دونوں ہی کے یہاں جا بجا اس تعریف سے انحراف بھی پایا جاتا ہے، صاحب ہدایہ ناقل ہیں کہ امام محمد کے نزدیک خدمت کا شمار بھی مال ہی میں ہے، چنانچہ اگر کوئی شوہر بیوی کی خدمت کو مہر بنائے تو امام محمد کے نزدیک مہر کی تعیین فی نفسہ درست ہوگی، مگر چونکہ فرق مراتب کے خلاف ہے اس لئے اس کی قیمت واجب ہوگی۔

”ثم علی قول محمد تجب قيمة الخدمة لأن المسمى مال إلا أنه

عجز عن التسليم لمكان المناقضة“ (ہدایہ ۲/۲۸)۔

تعلیم قرآن محض ایک منفعت ہے، فقہائے احناف نے اس کے ذریعہ تعین مہر کو منع کیا ہے، مگر ضرورتاً اس پر اجرت لینے کی اجازت دی گئی، تو تعلیم قرآن کے مہر مقرر کرنے کو بھی صحیح قرار دیا۔

”فكنا نقول يلزم على المفتي به صحة تسميته صداقاً“ (رد المحتار ۲/۳۳۱)۔
 کاسانی نے تمام ہی منافع کو مہر بنانے کی اجازت دی ہے، اور دلیل یہ دی ہے کہ یہ منافع یا تو ”مال“ ہیں یا مال کے حکم میں ہیں۔

”لأن هذه المنافع أموال أو التحقت بالأموال“ (بدائع المنافع ۲/۲۲۸)۔
 ٹھیک یہی بات الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ ابن نجیم نے کہی ہے:
 ”لو تزوجها على منافع سائر الأعيان في سكنى داره وخلمة عبده
 وركوب دابته والحمل عليها وزراعة أرضه ونحو ذلك في منافع الأعيان ملة
 معلومة صحت التسمية لأن هذه المنافع أموال أو ألحقت بالأموال“ (المحرر
 المراتق ۳/۱۵۶)۔

ملک العلماء کاسانی جن کا شمار فقہ حنفی کے بلند پایہ تقلیدین میں ہے، ”وصیت“ کے باب میں بھی منافع کو صحیحاً مال تسلیم کرتے ہیں فرماتے ہیں:
 ”منها أن يكون مالاً..... سواء كان المال عيناً أو منفعة عند العلماء
 كافة“ (بدائع المنافع ۲/۳۵۲، بیان شرائط الموصى بہ)۔

دوسری جگہ رقم طراز ہیں:

”أما الوصية بالمال فحكمها ثبوت الملك في المال الموصى به
 للموصى له والمال قد يكون عيناً وقد يكون منفعة“ (بدائع ۲/۳۸۵، بیان حکم الوصية)۔
 اسی طرح فقہاء نے جہاں حقوق کی خرید و فروخت کو منع کیا ہے وہیں ایسی نظیریں بھی

موجود ہیں کہ بعض مشائخ نے بعض حقوق کی خرید و فروخت کو جائز سمجھا ہے، مثلاً صاحب ہدایہ نے لکھا ہے کہ راستہ کو فروخت کرنا جائز ہے، اور اس پر اتفاق ہے، اور ایک قول کے مطابق راستہ سے گزرنے کا حق بیچنا بھی جائز ہے۔

”وإن كان الثانی ففی بیع حق المرور روایتان“ (ہدایہ ۳۰/۳)۔

اس بات کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ فقہاء نے جب حقوق کی بیع کو منع کیا ہے، ان کی ممانعت کو اس دلیل پر محمول کرنا کہ فقہاء ان حقوق کو مال نہیں کہتے تھے، محض قیاس و استنباط کا درجہ رکھتا ہے، کیونکہ بعض فقہاء نے ”معتود علیہ“ کی جہالت کی وجہ سے بھی اس کی بیع کو منع کیا ہے، چنانچہ حق شرب کے سلسلہ میں بابرٹی کی عبارت کس قدر صریح ہے:

”إنما لم یجز بیع الشرب و حدہ فی ظاہر الروایة للجہالة لا باعتبار

أنه لیس بمال“ (عنایہ ۲۰۴/۵)۔

پھر جن فقہاء نے مال کی تعریف میں سختی برتی ہے، جب عرف و رواج کے تحت بعض حقوق کی بیع نے ان کو اس میں توسع کی راہ اختیار کرنے پر مجبور کر دیا، تو ان کے لئے اس کے سوا چارہ نہ رہا کہ بعض حقوق کے امتیاض یا بعض حقوق سے ”تنازل بالعوض“ کو جائز قرار دیں، فقہاء کے یہاں ایسی جزئیات کی کمی نہیں، عوض لے کر حق و وظیفہ سے سبکدوش ہونے کی عینی اور بعض علماء نے اجازت دی ہے (دیکھئے الاشباہ والقواعد المسددة، رد المحتار ۱۳/۳)۔ حموی کے بیان کے مطابق شیخ نور الدین علی مقدسی نے حق تولیت سے دستبرداری کا عوض لینے کو جائز قرار دیا ہے (رد المحتار ۱۵/۳)۔ متوفی نے ایک شخص کے لئے غلام کی ملکیت اور دوسرے کے لئے اس سے خدمت لینے کی وصیت کی تو یہ دوسرا شخص مالک غلام سے حق خدمت کا عوض لے کر اپنے حق سے دست بردار ہو سکتا ہے (حموی علی الاشباہ ۱۶۳، دیوبند)۔ حق خلکو کو محمد بن بلال حنفی اور تقی الدین بن معروف زاہد اور مفتی دارالسلطنہ السیما نیہ مولانا ابو السعود نے بھی جائز قرار دیا ہے، (رد المحتار ۱۶/۳،

حموی (۱۶۲)۔ حالانکہ فقہائے احناف کی یہ تمام رائیں ان کے اس کلیہ کے خلاف تھیں کہ:
 ”التقویم يستلزم المالیه عند الامام والملک عند الشافعی“ (رد
 المحتار ۳/۳)۔

اور علامہ شامی کو کہنا پڑا کہ:

”إن عدم جواز الاعتیاض عن الحق لیس علی إطلاقه ورأیت بخط
 بعض العلماء عن المفتی أبی سعود أنه أفتی بجواز أخذ العوض فی حق القرار
 والتصرف و عدم صحة الرجوع، وبالجملة فالمسألة ظنیة والنظائر متشابهة
 وللبحث فیہ مجال“ (رد المحتار ۱۵/۳)۔

ان تکلفات اور موقع بہ موقع تضادات کی نوبت اس لئے آئی کہ کسی شئی کے مال قرار
 پانے کے لئے عین ہونے کی شرط جو محض ایک اتفاق کا درجہ رکھتی تھی اور کسی خاص زمانہ و ماحول
 کے پیش نظر مقرر کی گئی تھی کو ”مال“ ہونے اور نہ ہونے کے لئے مدار و اساس بنا دیا گیا، حالانکہ
 غالباً فقہاء نے یہ شرط محض اس لئے لگائی تھی کہ کسی شئی کے تمول و ادخار کے لئے اس مسئلہ میں
 ”عین“ ہونے کے سوا کوئی اور صورت نہ تھی۔ غیر مرئی اشیاء برقی، ہوا، گیس، وغیرہ کی حفاظت اور
 معنوی اشیاء کا آئینی طریقوں پر احراز مثلاً لائسنس، نام، ایجادات کارجسٹریشن وغیرہ اس زمانہ
 میں متصور بھی نہ تھا، اب جب کہ مال کی بہت سی ایسی صورتیں پیدا ہو گئی ہیں، جو بالکل غیر مرئی
 ہیں، اور ہمارے فقہاء احراز و ادخار کی جن صورتوں سے آشنا تھے ان سے بالکل جداگانہ صورتوں
 میں اس کا احراز و تحفظ ہوا کرتا ہے، ”عین“ کی شرط پر اصرار صحیح نظر نہیں آتا۔

مال ہونے کے لئے تین بنیادی عناصر:

راقم کا خیال ہے کہ کسی شئی کے قابل قیمت مال ہونے کے لئے تین بنیادی عناصر

ہیں: اول یہ کہ وہ شرعاً مباح ہو، یہی وجہ ہے کہ فقہاء مردار کو مال نہیں مانتے، شراب کے بھی مسلمانوں کے حق میں مال نہ ہونے پر اتفاق ہے، دوسرے یہ کہ وہ شئی قابل انتفاع ہو، ریشمی کیڑے اور انڈے کی خرید و فروخت کو امام ابوحنیفہ و امام ابو یوسف منع کرتے ہیں، امام محمد اجازت دیتے ہیں، فتویٰ امام محمد کے قول پر ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ قابل انتفاع شئی ہے: ”لکونہ منتفعاً بہ“ (البحر الرائق ۷/۷۸۶)۔ یہی بات زیلعی نے کہی ہے:

”لأن المدود ينتفع به و كلما بيضة في المال“ (تمیین التقائق ۶/۳۹۶)۔

شہد کی مکھی کی خرید و فروخت کے سلسلہ میں بھی اختلاف ہے، اس موقع پر صاحب مجمع الانہر نے لکھا ہے:

”والشئ إنما يصير مالاً لكونه منتفعاً به“ (مجمع الانہر ۲/۵۷)۔

نووی نے بھی دوسرے حشرات الارض کی خرید و فروخت کو منع کیا ہے، مگر شہد کی مکھی کی اجازت دی ہے، اس لئے کہ ”إنه حيوان منتفع به“ (شرح مہذب ۹/۳۲۲)۔ زہریلے پودوں کے بارے میں صاحب اقتناع کا بیان ہے کہ اگر اس سے فائدہ اٹھایا نہ جاسکتا ہو، تو اس کی خرید و فروخت بھی درست نہ ہوگی، اور اگر علاج وغیرہ کے کام آسکتا ہو تو جائز ہوگی:

”فإنما السم من الحشائش والنبات فان كان لا ينتفع به أو كان يقتل

قليله لم يجز بيعه وإن انتفع به أو أمكن التداوى ببسیر كالسقمونيا ونحوها
جائز بيعه“ (الاتقاع ۲/۶۰)۔

تیسرا عنصر ہے عرف و عادت، عرف میں جس شئی کی خرید و فروخت مروج ہو جائے وہ مال ہے، اور یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ فقہ کے چاروں دبستان اس پر متفق ہیں، گذر چکا ہے کہ سیوطی نے مال کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے:

”وتلزم متلفه وإن قلت وما لا يطرحه الناس“ (الاشباہ ۸/۵۲۳)۔

(اس کے اتلاف پر تاوان لازم کیا جاتا ہو اور لوگ اسے پھینکتے نہ ہوں)۔
شامی کا بیان بھی گذر چکا ہے:

”المالية تثبت بتمول الناس كافة أو بعضهم“ (مئی ۳۴)۔

بعض اشیاء کہ فقہاء ان کو مال نہیں مانتے تھے اور ان کی خرید و فروخت کو منع کرتے تھے، بعد کو ان کی خرید و فروخت کی اجازت دے دی کہ لوگ اس کو مال جانتے تھے۔ ایسی ہی اشیاء میں ”جونک“ (علق) ہے، ابن نجیم کہتے ہیں:

”ولكن في الذخيرة إذا اشترى العلق الذي يقال له بالفارسية ”مرعل“
يجوز وبه أخذ الصدر الشهيد لحاجة الناس إليه بتمول الناس“ (المحجرات ۷۸۶)۔

شہد کی مکھی کی خرید و فروخت کے جواز پر بحث کرتے ہوئے شمس نے لکھا ہے:

”لأنه معتاد فيجوز للحاجة“ (شمس علی المصنوعین ۳۹۳)۔

اب موجودہ زمانہ کے عرف میں چونکہ حقوق کی بعض صورتیں بھی مال کا درجہ اختیار کر چکی ہے، وہ قابل انتفاع بھی ہیں اور بظہر ان کے مباح نہ ہونے کے لئے بھی کوئی بنیاد موجود نہیں، اس لئے وہ از قبیل مال ہوں گی، اور ان کی خرید و فروخت جائز ہوگی، یہ اختلاف ”اختلاف برہان“ نہیں بلکہ ”اختلاف زمان“ کے قبیل سے ہے، اور جیسا کہ مذکورہ ہوا کہ امام محمد اور دوسرے فقہاء احناف کا سانی وغیرہ سے بھی غیر مادی اشیاء کو مال تسلیم کرنا ثابت ہے، اس لئے یہ نہ صرف جمہور کے مسلک کے مطابق ہے بلکہ خود فقہ حنفی کے خلاف نہیں، خود اس پر غور کرنا چاہئے کہ فقہاء نے جہاں حقوق کی بیخ سے منع کیا ہے، وہاں ”حقوق مجردہ“ کی قید لگائی ہے، اس پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ کلام میں مفہوم مخالف کا بھی اعتبار ہے، اس سے از خود یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ حقوق غیر مجردہ کی بیخ درست ہے، اور حقوق کی بعض صورتیں ”مال“ ہیں یا مال کے حکم میں ہیں۔

جمہور کے دلائل:

اس مسئلہ میں ان دونوں گروہوں کے دلائل پر ایک نظر ڈالنا چاہئے جو مال کے لئے ”مادہ“ اور ”عین“ کو ضروری قرار دیتے ہیں، یا ضروری قرار نہیں دیتے، جن حضرات نے مال کے لئے ”عین و مادہ“ کے وجود کو ضروری نہیں مانا ہے ان کی دلیلیں حسب ذیل ہیں:

الف- نافع وہ چیز ہے جس کی طرف طبیعت مائل اور راغب ہوتی ہو، اس کے حصول کے لئے آدمی حسب ضرورت نفیس اور کم تر اشیاء خرچ کرتا ہے، مادی اشیاء سے بھی انسانی مصلحتوں کی تکمیل اس کی ذات اور محض اس کے وجود سے نہیں ہوتی بلکہ اس سے حاصل ہونے والے نفع ہی سے ہوتی ہے، ان اعیان کا کبھی اصل مقصود و نافع ہی ہیں پس جب اعیان کو مال تسلیم کیا جاتا ہے تو نافع کو بدرجہ اولیٰ مال تسلیم کیا جانا چاہئے، یہی بات عزالدین بن عبدالسلام نے کہی ہے (قواعد الاحکام ۱۷۲)۔

ب- بازار اور مالی معاملات میں منافع کو مالی اغراض اور تجارت کے لئے استعمال کیا جانا عام اور مروج ہے، چنانچہ دکان، مارکٹ، سرائے اور مکانات وغیرہ جو کرایہ پر لگائے جاتے ہیں ان میں دراصل منافع ہی کی تجارت ہوا کرتی ہے۔

ج- شریعت نے بھی منافع کو ”مال“ تسلیم کیا ہے، چنانچہ مہر کے لئے مال ہونا ضروری قرار دیا گیا۔ ”وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ“ (نساء ۲۳) جبکہ فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ منافع کو بھی مہر بنایا جاسکتا ہے۔

د- منافع پر معاملہ ہوتا ہے اور چاہے معاملہ فاسد ہو یا صحیح، اس کا تاوان بھی واجب ہوتا ہے، (احناف بھی اوقاف اور یتامی کے مقصود بہ منافع کو قائل تاوان قرار دیتے ہیں)۔ یہ بھی اس کے مال ہونے کی دلیل ہے۔ یہاں یہ شبہ نہ ہونا چاہئے کہ وہ فی نفسہ مال نہیں ہوتا بلکہ معاملہ کی صورت میں مال کا درجہ حاصل کر لیتا ہے، اس لئے کہ معاملات کسی چیز کی حقیقت اور ماہیت کو

بدلتے نہیں ہیں بلکہ اس کے اثرات و نتائج اور احکام کو مزید ثابت اور مؤکد کر دیتے ہیں (مفہوم از اسلمکیہ و نظریہ اعتقاد فی الشریعۃ الاسلامیہ لابی زہرہ ۵۷/۱)۔

یہ چار باتیں ابو زہرہ نے لکھی ہیں، راقم سطور اس پر یہ اضافہ کرتا ہے کہ:
 ۷۔ منافع کو مال تسلیم نہ کرنے کی وجہ سے احناف کو بہت سے معاملات، اجارہ وغیرہ کو خلاف قیاس قرار دینا پڑا ہے۔ ظاہر ہے کہ حکم شرعی کو خلاف قیاس قرار دینا خلاف اصل ہے، اور بدرجہ مجبوری ہی ایسا تسلیم کیا جاتا ہے، ائمہ ثلاثہ کے مسلک پر حقوق و منافع کو بھی مال مان لیا جائے تو پھر ان معاملات کو خلاف قیاس ماننے کی حاجت نہیں رہتی۔

احناف کی دلیل:

جن حضرات نے مادہ وعین کی قید لگائی ہے انہوں نے اس مسئلہ میں لغت سے استدلال کیا ہے کہ ”مال“ تمول سے ماخوذ ہے، تمول کے معنی صیانت و حفاظت کے ہیں، منافع کا حال یہ ہے کہ وجود سے پہلے وہ معدوم ہوتا ہے، اور وجود میں آنے کے بعد بھی محفوظ و جمع نہیں رہتا، اس لئے اس کو مال نہیں کہا جاسکتا، مثلاً کھانے کا عمل ایک منفعت ہے، اگر کوئی شخص کھانا کھائے اور اس کو استعمال کرتا جائے تو یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ مال کا تمول کر رہا ہے:

”یتمول ذلک الماکول“

کسی چیز کے محفوظ اور جمع رہنے کے لئے ضروری ہے کہ وہ عین ہو، ماذی شئی ہو، اور محسوس ہو، اس لئے،، مال“ کا اطلاق اعیان ہی پر ہوگا، منافع و حقوق پر نہ ہوگا۔

راقم سطور کا خیال ہے کہ علاوہ اس کے کہ فی زمانہ احراز و ادخار کی بعض اور صورتیں بھی ممکن ہو گئی ہیں جیسا کہ مذکور ہوا، یہ استدلال محل نظر ہے، شریعت میں کثرت سے ایسی نظیریں موجود ہیں کہ ایک لفظ اپنے لغوی معنی کے لحاظ سے عام ہے یا خاص، اور عرف عام یا عرف شرع کی بنا پر اس کے مفہوم میں تخصیص یا عموم پیدا کر دیا گیا ہے، عرف میں اگر کسی لفظ کے مفہوم میں

عموم پیدا ہو جائے تو ضروری نہیں کہ لغت میں اس کے مفہوم میں جو تحدید ہے اس سے سرو متجاوز نہ کیا جائے، عرف کا درجہ لغت سے بڑھ کر ہے، اس لئے فقہاء نے کہا کہ: ”الحقائق العرفیة مقدمة علی الحقائق اللغویة“۔ اور یہ کہ عرف کی بنا پر لغوی معنی میں تخصیص بھی ہو سکتی ہے، اور تقييد بھی، اور اس کو بالکل نظر انداز بھی کیا جا سکتا ہے: العرف اللغوی مؤثر فی اللفظ اللغوی تخصیصاً و تقييداً و إبطالاً“۔

حقوق کی تقسیم:

اب یہ بات رہ جاتی ہے کہ کون سے حقوق ”مجرد“ ہیں اور نا تامل فر وخت ہیں، اور کون سے حقوق غیر مجرد ہیں اور ان کی خرید و فروخت کی جا سکتی ہے۔

اول یہ کہ وہ حقوق جو کسی ایسے محل سے متعلق نہ ہوں جس کا احساس کے ذریعہ ادراک کیا جاسکے، جیسے حق مشورہ حقوق مجردہ میں سے ہے، اور جو حق کسی ایسے محل سے متعلق ہو جو محسوس ہو اور جس کا مادی وجود ہو وہ غیر مجرد حقوق میں سے ہے، مثلاً حق قصاص کہ یہ تامل کی ذات میں ثابت ہے اور مقتول کا وارث اس سے دستبردار ہو سکتا ہے (حق الابتکار فی الفہم الاسلامی اقطارن ۵۶-۵۷)۔ اس تقسیم پر بعض فقہی تصریحات بھی شاہد ہیں، صاحب ہدایہ نے ایک روایت کے مطابق ”حق مرور“ کی بیع کو درست قرار دینے کی وجہ یہ قرار دی ہے:

”أما حق المرور فمتعلق بعین تبقى وهو الأرض فأشبهه الأعيان“

(ہدایہ ۳۰۳)۔

حقوق کی دوسری تقسیم وہ ہے جو مولانا محمد تقی عثمانی نے کی ہے، خلاصہ اس کا یہ ہے کہ بعض حقوق محض دفع ضرر کے لئے دئے گئے ہیں، حالانکہ اصلاً انسان کو یہ حقوق حاصل نہ ہونے چاہئے تھے مثلاً حق شفعہ، حق حضانت و پرورش، شوہر پر عورت کا حق عدل وغیرہ، یہ حقوق ضرورۃً انسان کو دئے جاتے ہیں، اس لئے اگر کوئی شخص ان حقوق سے دستبردار ہو جاتا ہے تو یہ اس بات

کی علامت ہے کہ وہ ان حقوق کا ضرورت مند نہیں ہے، لہذا اب وہ ان حقوق کے باب میں حقدار ہی باقی نہ رہا، ایسے حقوق کی نہ خرید و فروخت درست ہے نہ کسی اور طور اس کا عوض وصول کرنا جائز ہے۔ شامی نے موصیٰ لہ کے حق خدمت اور شفیع کے حق شفعہ کے درمیان فرق کرتے ہوئے اس نکتہ پر روشنی ڈالی ہے:

”و حاصله أن ثبوت حق الشفعة للشفيع و حق القسم للزوجة و كذلك حق الخيار في النكاح للمخيرة إنما هو لدفع الضرر عن الشفع والمرأة وما ثبت لذلك لا يصح الصلح عنه..... أما حق الموصي له بالخدمة فليس كذلك بل ثبت له على وجه البر والصلة فيكون ثابتاً له أصالة فيصح الصلح عنه إذا نزل عنه لغيره“ (رد المحتار ۱۶/۳)۔

دوسری قسم کے حقوق وہ ہیں جو حکم شرعی یا ایسے عرف کی بنا پر جو شریعت کے عمومی مصالح سے مطابقت رکھتے ہوں، اصالتاً کسی شخص کے لئے ثابت ہوں، یہ بھی دو طرح کے ہیں، بعض وہ ہیں جو ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل کئے جاسکتے ہیں، دوسرے وہ جن کا ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف انتقال نہیں ہو سکتا، ان کی خرید و فروخت بھی نہیں ہو سکتی کہ بیع کے لئے انتقال ملک ضروری ہے، اور یہ حقوق قابل انتقال نہیں ہیں، ہاں بطریق صلح و تنازل اس کا عوض وصول کیا جاسکتا ہے، ان حقوق کی بیع کے جائز نہ ہونے کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں آپ نے حق ولاء کے خرید و فروخت اور اس کے ہبہ سے منع فرمایا ہے (بخاری: باب بیع الولاء و ہبہ) اور تنازل باصلح کے ذریعہ عوض وصول کرنے کی دلیل قصاص و خلع ہے، جس میں مقتول کا وارث حق قصاص اور شوہر بیوی پر ”حق ملکیت نکاح“ سے باہم طے شدہ معاوضہ کے بدلہ دست کش ہو سکتا ہے، اور یہ شریعت کے مسلمات اور فقہاء کے متفقہات میں سے ہے۔

رہ گئے وہ حقوق جن کا انتقال ممکن ہے ”مال“ کے حکم میں ہے اور ان کی خرید

فروخت درست ہے، ہر چند کہ مولانا موصوف نے حقوق کی چھ قسمیں کی ہیں مگر حکم کے لحاظ سے ان کا حاصل یہی تین قسمیں ہیں: حقوق ضروریہ، حقوق اصلیہ قابل انتقال، اور حقوق اصلیہ نا قابل انتقال۔

بیع حقوق کی مروجہ صورتیں:

حقوق و منافع کی بیع کی جو صورتیں فی زمانہ رائج ہو گئی ہیں وہ یہ ہیں: خلوی یعنی حق اجارہ کی بیع، جس کو پگڑی سے تعبیر کیا جاتا ہے، حق ایجاد، حق تالیف، رجسٹرڈ ٹریڈ مارک اور ناموں کی بیع، نفاذ کی بیع، تجارتی لائسنس کے موقع سے استفادہ کرنا۔

پگڑی:

پگڑی کا مسئلہ گذشتہ فقہی سمینار میں زیر بحث رہا ہے اور اس پر تجاویز بھی آچکی ہیں، تاہم راقم سطور کا خیال ہے کہ اگر شوائع و حنا بلہ کے مسلک پر اس کو اجارہ کی ”منفعة مؤبدہ“ کی بیع مان لیا جائے اور من جملہ مال کے شمار کر لیا جائے تو بہت سے فقہی اشکالات اور تاویلات سے بچا جاسکتا ہے۔

حق تالیف و ایجاد و حق طباعت:

حق تالیف، حق طباعت اور حق ایجاد کی خرید و فروخت آئینی طور بھی درست قرار دی گئی ہے، اور پوری دنیا میں اس نے ایک عرف عام کی حیثیت بھی اختیار کر لی ہے، مولانا تقی عثمانی نے ابو داؤد کی اس روایت سے اس کی اصل شرعی ثابت کی ہے کہ جو مسلمان پہل کر کے جس چیز کو حاصل کر لے وہ اس کی ملکیت ہے۔ ”من سبق إلى ما لم يسبقه مسلم فهو له“ (ابوداؤد: باب فی الخراج قبیل احياء الموات)۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ حقوق شرعاً مباح بھی ہیں، قابل انتفاع بھی

ہیں اور عرف میں بھی ان کی خرید و فروخت جاری ہے، لہذا ان کی خرید و فروخت کو درست ہونا چاہئے، معاصر بزرگوں اور اہل فقہ کا عام رجحان بھی اس کے جواز کی طرف ہے، جن میں مفتی کفایت اللہ صاحب، مفتی عبدالرحیم لاچپوری اور مفتی نظام الدین صاحب کے نام خصوصیت سے قائل ذکر ہیں۔

جن حضرات نے حق تالیف وغیرہ کی بیع کو منع کیا ہے، ان کی حسب ذیل دلیلیں ہیں:

۱- یہ حقوق یعنی نہیں ہیں، اس لئے حقوق مجردہ کے قبیل سے ہیں اور ان کی بیع درست نہیں۔

۲- کتاب یا کسی شے کے خریدار کو ہر طرح اس سے استفادہ کا حق حاصل ہے، اور منجملہ اس کے یہ بھی کہ وہ اس کا ٹمن بنا لے یا اسے پھر سے طبع کر دے۔

۳- کتابوں کی طباعت کو روکنا کتمان علم کے مترادف ہے۔

۴- ”نہی النبی علیہ السلام عن بیع الولاء و ہبتہ“ کے خلاف ہے۔

۵- آپ ﷺ نے ”بیع صکاک“ سے منع فرمایا ہے (مسلم ۵/۲۴۲)۔ صکاک سے مراد وہ اجازت نامے ہیں جو حکومت کی طرف سے لوگوں کو اشیاء خوردنی کی بابت دیئے جاتے تھے جس کو درمختار اور شامی وغیرہ میں ”بیع براءات“ سے تعبیر کیا گیا ہے۔

۶- محدثین نے روایت حدیث پر اجرت لینے سے منع کیا ہے، دینی کتابوں کی طباعت و اشاعت پر اجرت لینا بھی اسی قبیل سے ہے۔

۷- ایک بات یہ بھی کہی جاتی ہے کہ کتاب و سامان جو کسی کی ملک میں آگئی وہ مباح الاصل ہے، اس لئے وہ جس طور چاہے اسے استعمال کر سکتا ہے۔

مگر غور کیا جائے تو ان میں سے کوئی بھی دلیل ایسی نہیں جو ان حضرات کے مدعا کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہو۔

۱- یہ بات اوپر گزر چکی ہے کہ ”عین“ کی قید لگانے سے فقہاء کا مقصود کسی چیز کا قائل ادخار ہونا ہے نہ یہ کہ اس کا ماڈی ہونا ضروری ہے، اور حقوق کا احراز و تحفظ بھی قانونی رجسٹریشن کے ذریعہ ہو جایا کرتا ہے۔

۲- کتاب یا سامان کی ملکیت سے انسان کو اس شئی میں ہر طرح کے استفادہ کی گنجائش رہتی ہے، مگر اسی طرح کی دوسری اشیاء کی پیدائش اور اس کی نقل جو اصل بائع کے لئے مضر ہو جائز نہیں ہوگی، مولانا عثمانی نے خوب کہا ہے کہ سگے کا انسان مالک بن سکتا ہے لیکن کوئی شخص اس کا مجاز نہیں کہ وہ اسی کو اصل بنا کر سگے ڈھالنا یا چھاپنا شروع کر دے، اسی طرح کسی خاص شخص یا ادارہ کی ”مہر“ یا حکومت کے پوسٹل یا ریلوے کے ٹکٹ کی جس کی طباعت کی گنجائش نہیں ہو سکتی کہ یہ موجب ضرر ہے۔

۳- کتاب کی طباعت پر پابندی ہو یا اس کی فروخت روک دی جائے یہ کتمان علم ہے، کتمان علم یہ نہیں کہ ہر کسی کو طباعت کی اجازت نہ دی جائے، ہماری درس گاہیں اشاعت علم کا فریضہ ادا کرتی ہیں، لیکن کیا کتمان علم سے بچنے کے لئے اس بات کی پابندی ہے کہ جو شخص بھی مدرسے میں جس کتاب کی تدریس کرنا چاہے اسے اجازت دے دے یا جو طالب علم درس گاہ میں آجائے خواہ اس کا داخلہ ہو یا نہ ہو اس کو ضروری پر چلایا جائے۔

۴- ”حق ولاء“ ایک ایسا حق ہے جس کو ”نسبی حق“ کا درجہ شریعت نے دے دیا ہے۔ یہاں تک کہ نسب قرابت کی طرح ”ولاء“ کو کجملہ اسباب وراثت کے مانا گیا ہے، اس لئے حق ولاء کی خرید و فروخت کی ممانعت پر دوسرے حقوق کو قیاس کرنا صحیح نظر نہیں آتا ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب کہتے ہیں:

”علیہ اهل العلم ان الولاء لا یباع ولا یوہب إنما سبب یورث

کالنسب“ (المسوی ۲۱۹/۲)۔

۵- بیع صکاک اور بیع برائیات کی ممانعت، علاوہ اس کے کہ خود فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے، شوائع اس کو اسی وقت ناجائز کہتے ہیں جب اصل صاحب حق سے خرید کرنے والا کسی اور تیسرے شخص سے فروخت کر دے، باوصف اس کے کہ اس طرح بعض معاملات جیسے ”حفظ ائمہ“ کی بیع کو خود حاکمی جائز قرار دیتے ہیں، سے حق تالیف اور حق ایجاد وغیرہ کی ممانعت پر استدلال کسی طور صحیح نظر نہیں آتا، محدثین نے اس روایت سے جس روایت پر استدلال کیا ہے وہ یہ ہے کہ ”بیع صکاک“ بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کو فروخت کرنا ہے اور یہ جائز نہیں۔ امام مسلم نے اس کو انہی احادیث کے ساتھ نقل کیا ہے جن میں قبضہ سے پہلے یا معدوم کی بیع کی ممانعت کی ہے۔ امام مالک کی روایت میں خود حضرت ابو ہریرہؓ سے صریحاً اس کی ممانعت کی وجہ یہی منقول ہے کہ: ”ثم باعواها قبل ان يقوموها“ (سوط امام مالک، ۲۶۳)، امام نووی نے بھی اسکی وجہ بیع قبل قبضہ ہی کو قرار دیا ہے: ”ثم يبيعها المشترون قبل قبضتها فنهوا عن ذلك“ (نووی علی مسلم، ۴۸۶)۔ امام محمد نے اس ممانعت کی وجہ دھوکہ کے امکان (غرر) کو قرار دیا ہے، اس لئے کہ نہ معلوم اس اجازت نامہ پر مقررہ سامان مل بھی سکے یا نمل سکے۔ ”لأنه غرر فلا يلدی ایخرج أم لا يخرج“ (سوط امام محمد، ۳۵۵)۔

یہاں مصنف یا موجد ایک حق کو فروخت کرتا ہے جس کو وہ وجود میں لا چکا ہے اور ایک ناشر یا صانع کے پاس جب بیع تالیف یا ایجاد شدہ سامان موجود ہے، وہ اصحاب حق سے اجازت پا لیتا ہے، کو یا اس حق پر قبضہ بھی حاصل کر لیتا ہے، اس لئے بظاہر اسے بیع قبل قبضہ قرار دینے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی، اور اگر بالفرض اس کو ”بیع قبل قبضہ“ ہی مانا جائے تو اہل علم کے لئے اس سے انکار مشکل ہے کہ ان حقوق کا استعمال بھی از قبیل ”استصناع“ ہے جو بالاجماع بیع معدوم اور بیع غیر مقبوض کی نہی سے مستثنیٰ ہے۔

اب جب کہ یہ حق مال کے حکم میں ہو گیا، مؤلف و موجد اور ناشر و صانع دونوں کے لئے

اس کی خرید و فروخت جائز ہوگی، اور جو استحقاق کے بغیر ایسا عمل کرے گا وہ دراصل ایک ”حق مالی“ کا غاصب ہوگا، اور چونکہ غصب کی یہ ایسی صورت ہے کہ یہاں ”غاصب“ کو اس کے غاصبانہ تصرف سے روکنا آسان نہیں، ایسی صورت میں علاوہ دوسرے فقہاء کے خود فقہاء احناف بھی مال مغمسوب سے انتفاع کو قابل ضمان قرار دیتے ہیں جیسا کہ اموال یتامی اور اموال اوقاف کے غاصب کو ضمان قرار دیا گیا (جامع المصوبین ۱/۱۷۶) اس لئے اس پر ضمان عاید کرنا بھی درست ہوگا۔

۶- اس میں شبہ نہیں کہ حدیث کی روایت و تعلیم پر عوض لینے کو اکثر سلف صالحین نادرست سمجھتے تھے، حسن بصری، حماد بن سلمہ، سلمہ بن شیبہ، سلیمان بن حرب، ابو حاتم رازی، شعبہ اور امام احمد بن حنبل، ان سبھوں سے نہ صرف یہ کہ اس کا ناجائز ہونا نقل کیا گیا ہے، بلکہ یہ حضرات ایسے شخص کی روایت قبول بھی نہیں کرتے تھے (الکفایہ فی علم الروایہ ۲۰۶، باب کراہۃ أخذ الاجر علی التحدیث)، لیکن بعض حضرات روایت حدیث پر اجرت لینے کو درست بھی سمجھتے تھے، یعقوب کے بارے میں مروی ہے کہ وہ حدیث پر اجرت لینے کو درست بھی سمجھتے تھے۔ یعقوب کے بارے میں مروی ہے کہ وہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث: لا یسولن احدکم فی الماء الدائم“ (حوالہ سابق) کو نقل کرنے کی اجرت ایک دینار لیا کرتے تھے۔ ابو نعیم اور علی بن عبد العزیز سے بھی روایت پر اجرت لینا منقول ہے۔ طاؤس اور مجاہد جن کا شمار اجلہ تابعین میں ہے اور بڑا اونچا علمی اور دینی مقام رکھتے ہیں وہ بھی بلا تکلف روایت حدیث پر اجرت لیا کرتے (الکفایہ ۲۰۷، ذکر بعض اخبار من کان یاخذ العوض علی التحدیث)۔

دوسرے فی زمانہ تصنیف و تالیف کے لئے قیاس کا زیادہ صحیح محل تعلیم قرآن اور امامت و اذان پر اجرت ہے، کہ دین کی حفاظت و اشاعت کے لئے تصنیف و تالیف کے سلسلہ کا جاری رہنا تعلیم قرآن سے کم ضروری نہیں، اور اسی ضرورت کی بنا پر فقہاء نے تعلیم قرآن وغیرہ پر اجرت

کو جائز مقرر دیا (رسائل ابن ماجہ میں ۱۱-۱۲)۔

۷۔ جو لوگ کتابوں کی طباعت اور اس کی نشر و اشاعت کو مباح الاصل قرار دیتے ہیں انہیں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے کہ کسی چیز کے اصلاً مباح ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس پر کوئی قدغن ہی نہ ہو، ہر تاجر کے لئے مباح ہے کہ وہ اپنی اشیاء فر وختی گاہک کے سامنے پیش کرے اور ہر گاہک کو اختیار ہے کہ وہ تاجر سے کوئی شئی اپنے لئے خرید کرے، لیکن اگر ایک تاجر کسی کے سامنے کوئی مال پیش کر چکا ہے تو دوسرے کو منع کر دیا گیا کہ وہ پیش کش سے باز رہے، یا ایک گاہک کسی چیز کی قیمت طے کر رہا ہو تو دوسرے گاہک کے لئے مناسب نہیں ہے کہ وہ آگے بڑھ کر خود لینے کی کوشش کرے، حدیث میں اس کو ”سوم علی سوم اخیہ“ کہا گیا ہے (مسلم عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہما)۔

اسی طرح ”خطبۃ علی خطبۃ اخیہ“ (بخاری و مسلم عن ابی ہریرہ) سے منع کیا گیا ہے کہ ایک شخص کا پیغام نکاح دینے کے بعد پھر کوئی پیغام نہ دے، حالانکہ فی نفسہ ہر ایک کے لئے نکاح کا پیغام دینے کی گنجائش ہے۔

بلکہ بعض ایسے مسائل میں بھی جس میں واضح نص موجود ہے شریعت کی مجموعی حکمت کو پیش نظر رکھتے ہوئے بعض استثنائی صورتیں پیدا کی گئی ہیں، مثلاً ہر شخص اس بات کا اختیار رکھتا ہے کہ جس قیمت پر چاہے اپنی اشیاء فر وخت کر دے، بلکہ رسول اللہ ﷺ نے اس بات کی ممانعت فرمائی ہے کہ تاجر کے اس شخصی حق میں دخل دیا جائے (ابوداؤد عن انس ۳۸۹/۲)، لیکن اگر کوئی شخص اس مباح کا غلط فائدہ اٹھانے لگے، قیمتیں بہت گراں کر دے تو فقہاء نے حکومت کے لئے ایسی گنجائش پیدا کی ہے کہ وہ قیمتوں کا تعین کر دے۔

فإن كان أرباب الطعام يتحكمون و يعتلون من القيمة تعدياً فاحشا و
عجز القاضي عن صيانة حقوق المسلمين إلا بالتسعير فحينئذ لا بأس به إذا كان

من أهل الرأي والبصيرة“ (تکلمة فی فہم ۲۷۷)۔

(اگر غذائی اشیاء کے مالک تحکم برتیں اور قیمتیں حد سے زیادہ بڑھ جائیں، قاضی مسلمانوں کے تحفظ سے عاجز ہو جائے اور قیمت کے تعین کے بغیر یہ ممکن نہ رہ سکے تو اہل رائے اور ارباب بصیرت سے مشورہ کر کے نرخ کی تعین میں کوئی مضائقہ نہیں)۔

اسی پر حق تصنیف کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے کہ جس طرح ”سوم علی سوم اچیہ“ اور ”خطبہ علی خطبہ اچیہ“ میں اور گراں فروشی کی صورت میں، من چاہی قیمت کو مباح ہونے کے باوجود ممنوع قرار دیا گیا، اس لئے کہ اس کی وجہ سے دوسروں کو ضرر اور نقصان پہنچ سکتا ہے، اسی طرح یہاں بھی مصنف اور ناشرین کو اس کا پابند کیا جائے گا۔

رجسٹرڈ ناموں اور نشانات کی بیع:

آج کل ٹریڈ مارک اور ناموں کا بھی رجسٹریشن ہوتا ہے۔ اگر دوسرے لوگ اس نام کا استعمال کریں تو کاروباری اعتبار سے یہ بہت بڑا ”غرر“ اور ”خدع“ ہے اور خریداروں کے ساتھ دھوکہ ہے۔ شریعت کے قانونی معاملات میں ایک اہم اصل یہ ہے کہ ایسا کوئی بھی کام نہ کیا جائے جو دوسروں کے لئے دھوکہ دہی کا باعث ہو، اس لئے اگر کوئی شخص نام یا تجارتی نشانات کو اپنے حق میں محفوظ کر لیتا ہے تو یہ عین مطابق شرع ہے، اور دوسرے شخص یا ادارہ کا اس کو استعمال کرنا دھوکہ ہونے کی وجہ سے جائز نہیں، ایک شخص کے نام کی مہر کوئی اور شخص بنا لے، اس کی ممانعت کی وجہ سے اس کے اور کیا ہے؟

پھر چونکہ یہ اس کا ایک حق محفوظ اور اس نام کی شہرت کی وجہ سے اس سے معاشی مفاد بھی متعلق ہو گیا ہے، اس لئے یہ مال کے حکم میں ہے، اور اس کی خرید و فروخت بھی درست ہونی چاہئے، اس سلسلہ میں حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کا یہ فتویٰ نہایت چشم کشا ہے:

”اپنے کاروبار کے کوئی نام رکھنے کا ہر شخص کو حق حاصل ہے، لیکن اگر ایک شخص نے اپنے کاروبار کا نام ”عطرستان“ یا گلشن ادب“ رکھ لیا اور اس سے اس کا تجارتی مفاد وابستہ ہو گیا تو دوسرے شخص کو وہ نام رکھنے کا حق نہیں رہا، اور جبکہ ایک خاص نام کے ساتھ مستقبل میں تحصیل مال اور تجارت مقصود ہے تو گڈول کا معاوضہ لینا جائز ہے“ (عواد الفتاویٰ، حصہ چہارم، بحوالہ نظام الفتاویٰ ۱/۱۳۲)۔

فضا کی بیع:

فضا کی بیع کے سلسلہ میں احناف متفق ہیں کہ درست نہیں، البتہ بیع درست نہ ہونے کے اسباب کی وضاحت میں اہل علم کے درمیان اختلاف محسوس ہوتا ہے، گذرنے کے حق کو بیچنا درست ہے، یہ ایک قول حنفیہ کے یہاں موجود ہے، پھر بقول ”صکھی اکثر اہل علم کی یہی رائے ہے۔“ ”وبہ أخذ عامۃ المشائخ“۔ اور بقول شامی سائحانی نے کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے: ”وہو صحیح و علیہ الفتویٰ“ (رد المحتار ۴/۱۱۸)۔ اب سوال یہ ہے کہ جب حق ہونے میں ”فضا“ اور ”علو“ اور ”مرور“ مشترک ہے تو ایک کی بیع جائز اور دوسرے کی ناجائز کیوں کر ہے؟ اس کا ایک جواب صاحب ہدایہ نے یہ دیا ہے کہ ”مرور“ کا تعلق زمین سے ہے جو باقی رہنے والی عین ہے، اور فضا کا تعلق تحتانی عمارت سے ہے جو غیر باقی عین ہے:

”إن حق التعلیٰ يتعلق بعین لا تبقیٰ و هو البناء فأشبهه المنافع أما حق

المرور فیتعلق بعین تبقیٰ و هو الأرض فأشبهه الأعیان“ (ہدایہ ۳/۴۰)۔

لیکن ظاہر ہے کہ صاحب ہدایہ کی یہ تفریق اس وقت درست ہو سکتی ہے جبکہ عتقار باقی اور غیر باقی کے درمیان بیع کے درست ہونے اور نہ ہونے میں کچھ فرق ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اسی لئے شامی وغیرہ نے اس کو ترجیح دیا ہے کہ ”حق مرور“ زمین سے متعلق ہے اور وہ مال ہے، اور ”حق تعلیٰ“ ہوا سے متعلق ہے اور وہ مال نہیں۔

”والفرق بینہ و بین حق التعلیٰ حیث لا یجوز، إن حق المرور حق
یتعلق برقبة الأرض وھی مال..... أما حق التعلیٰ فمتعلق بالدار و هو لیس
بعین مال“ (رد المحتار ۳/۱۱۸)۔

مگر غور کیا جائے تو شامی کے اس استدلال میں بھی کوئی وزن نہیں ہے۔ حق مرور جس
طرح زمین کی سطح سے متعلق ہے ٹھیک اسی طرح حق تعلیٰ تعمیر شدہ مکان سے متعلق ہے، زمین کی
سطح بھی ہوا سے پر ہے اور مکان کی بالائی سطح بھی، اس لئے قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ ”بیع علو“ کی
اجازت ہونی چاہئے۔

حقوق و منافع کی خرید و فروخت حنفی نقطہ نظر سے

ڈاکٹر محمد حروب المدرس *

مجھے بڑی مسرت ہے کہ چند مہینہ قبل میں بمبئی حاضر ہوا تو مجھے عزیز الرحمن صاحب مدظلہ فتحپوری کے ذریعہ نئی دہلی میں اسلامک فقہ اکیڈمی کا علم ہوا، میں نے اس کے مدیر محترم علامہ شیخ مجاہد الاسلام قاسمی مدظلہ سے مراسلت کی، اس طرح ہمارے درمیان تعارف ہوا، حالانکہ اس سے پہلے بھی مراسلت کے ذریعہ اور مؤخر الذکر کی جو کچھ مطبوعات سامنے آئی تھیں باہم متعارف تھے، مجھے قاضی صاحب موصوف نے (جزاہ اللہ خیراً) فقہ اکیڈمی کے اس اجلاس کی دعوت دی، جو شہر بنگلور میں ۱۴ تا ۱۷ رذیٰ تعدہ ۱۴۱۰ھ مطابق ۸ تا ۱۱ جون ۱۹۹۰ء منعقد ہونے والا تھا، میں اللہ تعالیٰ عز اسمہ سے توفیق مانگتا ہوں کہ وہ مجھے نفع بخش چیزیں پیش کرنے کی توفیق نصیب فرمائے۔

میں اولاً گفتگو کروں گا شہی، مال، ملک اور منفعات کے متعلق لغت اور اصطلاح کی روشنی میں، اور پھر اس سلسلہ میں گفتگو کروں گا کہ مذکورہ بالا اصطلاحات یا ان میں سے بعض کے مفہام میں کہاں تک وسعت پیدا کرنے کی گنجائش ہے۔

میں اپنی بحث علماء احناف رحمہم اللہ تعالیٰ کی فقہ تک محدود رکھوں گا جس کے مندرجہ

ذیل دو اسباب ہیں:

۱۔ مسند کی الامام ابی حنیفہ (بغداد)۔

۱- اول یہ کہ اگرچہ جملہ مذاہب فقہاء کے سلسلہ میں میری معلومات بہت معمولی ہیں لیکن ان میں نسبتاً فقہ حنفی کے سلسلہ میں کچھ زیادہ واقفیت ہے۔

۲- دوسری وجہ یہ ہے کہ میں پوری قوت سے اس امر کا داعی اور محرک رہا ہوں کہ بحث و تحقیق کرنے والوں کو اپنے ریسرچ میں کسی ایک فقہی مکتب فکر کا پابند رہنا چاہئے۔ اور اس کی راہوں اور طریقوں پر عبور حاصل کر کے اس کے اسلوب اور اس کی اساس کو جاننے کی کوشش کرنی چاہئے، تاکہ استنباط اور اخذ نتائج کا درجہ حاصل کیا جاسکے۔ ممکن ہے کہ ممالک اسلامیہ اور علماء اسلام کے درمیان اجتہاد مطلق اور اجتہاد منتسب کی غیر موجودگی میں یہ طریقہ مفید اور کارآمد ہو سکے۔

علاوہ ازیں جو شخص کسی ایسے قانون کی تیاری میں مصروف ہو جس کا نفاذ بندگان خدا پر ہو سکے، اس کو تقابلی مطالعہ کی ضرورت پیش آتی ہے تاکہ وہ اپنے ملک اور زمانہ کے لئے زیادہ سے زیادہ مناسب اور مفید قانون کو اختیار کر سکے۔ ایسا نہ ہو کہ گفتگو میں اتنا پھیلاؤ ہو جائے کہ جس سے قانون ایک (مرقعہ) پیوندوں کا مجموعہ ہو کر رہ جائے، جو اپنے ملک اور حالات کے لحاظ سے بھی موافق نہ پڑے۔ لہذا قانون سازی میں وحدت مطلوب ہے، کیونکہ ایک ہی قانون ہمہ جہت ڈھانچا ہوتا ہے، جبکہ اس میں ایک موضوع سے بحث کی گئی ہو۔ اس سلسلہ میں مثالوں کی ضرورت نہیں ہے۔

اب میں خدا تعالیٰ پر بھروسہ کرتے ہوئے اصل مقصود کا آغاز کرتا ہوں۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں ایک مختصر بحث ”اصطلاح“ کے معنی، اصطلاح سازی کا طریقہ، اور حقیقت و مجاز سے متعلق کردی جائے، اس کے بعد ان اصطلاحات کے معانی ذکر کر دیئے جائیں جو ہمارے لئے اہم ہیں۔ یعنی شے، ملک، مال، اور منفعت، یہ تو ہو گئے باب اول کے مباحث۔

دوسرے باب میں ان امور سے بحث کی جائے گی جن سے مذکورہ بالا چاروں اصطلاحات کے معنی اور مفہوم کی توسیع میں مدد لی جاسکتی ہے۔

باب اول

اس باب میں چند بحثیں ہیں:

پہلی بحث

یہ لفظ ”اصطلاح“ کے معنی اور اس کے ماخذ کے بیان میں ہے، اس میں کوئی شک نہیں کہ لغوی معنی سے مراد وہ معنی ہے جو عربی زبان میں ہو۔ کیونکہ عربی ہی اسلامی قانون کی زبان ہے اور پیغمبر اسلام ﷺ کی زبان ہے۔

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

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

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

بعض حضرات نے اصطلاح کی تعریف اس طرح کی ہے کہ ”اصطلاح“ کسی معین لفظ کا نام ہے جو معین قوم کے درمیان رائج ہو (التعاریف ۲۳)۔

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

ان تعریفات کے ذریعہ اصطلاح کا مفہوم یہ بنتا ہے کہ کسی لفظ کو اس کے معنی وضعی سے جو وضع لغوی کے ذریعہ متعین ہوئے تھے نقل اتفاتی (متفق علیہ) کے ذریعہ معنی مجازی کی جانب منتقل کر دینا۔ اور اس طرح لفظ کا انتقال حقیقت اصطلاحیہ کی جانب ہو جائے گا جسے ادیب حضرات حقیقت عرفیہ کہتے ہیں (الکشاف، ۳۱۳)۔

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

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

۲- اکثر و بیشتر اصطلاح کا مبدأ اور مأخذ معلوم ہوتا ہے جبکہ عرف کا ظہور بتدریج ہوتا ہے۔ پس اگر اصطلاح شائع و ذائع ہو جائے اور اسے قرار حاصل ہو جائے تو پھر وہ ”حقیقت اصطلاحیہ“ سے ”حقیقت عرفیہ“ کی جانب منتقل ہو جائے گی۔

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

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

ہاں اگر کسی لفظ کا وضع لغوی میں اور معنی ہو، وضع اصطلاحی میں کوئی اور معنی، اور وضع عرفی میں کوئی تیسرا معنی تو اس کو ”حقیقت مقیدہ“ کہتے ہیں۔ یعنی کوئی لفظ لغت میں کسی معنی کے لئے حقیقتاً وضع کیا گیا ہو تو وہ ”حقیقت لغویہ“ ہے، اور اسی لفظ کا ^{مصطلح} کسی اصطلاح میں کوئی اور معنی ہے جس کی جانب اول و ہلہ میں ذہن منتقل نہیں ہوتا تو وہ لفظ اس لحاظ سے ”مجاز“ ہے، کبھی اہل اصطلاح کی باہمی گفتگو میں وہ لفظ بولا جاتا ہے تو بغیر کسی قرینہ کے اس معنی اصطلاحی کی جانب ذہن منتقل ہو جاتا ہے تو وہ ان اہل اصطلاح کے حق میں ”حقیقت“ ہو جاتا ہے اور وضع لغوی کے ذریعہ جو اس لفظ کا معنی لغوی ہو وہ مجاز بن جاتا ہے، اور کبھی معاملہ اس کے برعکس ہوتا

ہے، کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی لفظ مجازی معنی میں مستعمل ہوتا ہے بغیر اس کے کہ وہ کسی حقیقی معنی کے وجود کو مستلزم ہو، اس وقت لفظ غیر معنی موضوعہ میں استعمال نہ ہوگا (الکشاف ۱/ ۳۱۳)۔

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

نتیجہ یہ معلوم ہوا کہ کسی جماعت میں کسی اصطلاح کی کوئی تعریف متعارف ہو تو دوسرے معنی کی اصطلاح قائم کرنا بھی جائز ہوگا۔ اور جب ان کی اصطلاح عام ہو جائے تو وہ معنی حقیقت اصطلاحیہ سے حقیقت عرفیہ کی جانب منتقل ہو جائے گا اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ معنی وضعی میں کوئی پابندی نہ ہوگی۔

خواہ یہ وضع لغوی ہو خواہ اصطلاحی یا عرفی۔ ہاں وضع شرعی میں پابندی ہو سکتی ہے، اس کے باوجود جو شخص غیر شرعی معاملات میں شرعی اصطلاح کا استعمال کرے تو اسے حقیقتاً وضع لغوی پر محمول کریں گے، کیونکہ متکلم کو شرعی استعمال سے بعد ہے، معلوم ہوا کہ شارع نے معانی لغویہ کو حقائق شرعیہ کی جانب منتقل کرنے کے بعد ان کو غیر معتبر نہیں قرار دیا ہے۔

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

دوسری بحث

”شے کا مفہوم“

لفظ شے لغت میں ہر موجود پر بولا جاتا ہے اور ہر اس چیز پر اس کا اطلاق ہوتا ہے جس کا تصور کیا جاسکتا ہو، جس کے بارے میں کچھ جانا جاسکتا ہو اور کچھ خبر دی جاسکتی ہو، یہ سب وہی کا

مذہب ہے (روح المعانی ۱/۱۷۸، الوسيط ۱/۵۰۳)۔

اور شئی کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ: وہ نام ہے تمام موجودات کا چاہے وہ جوہر کے قبیل سے ہوں یا اعراض کے، اور ان کے بارے کچھ جاننا اور خبر دینا بھی درست ہو، بعض لوگوں نے شے کی درج ذیل تعریف کی ہے، اور یہی تعریف زیادہ صحیح ہے، لفظ شے معدوم، موجود، واجب، ممکن سب کو شامل ہے، ان سب پر اس کا اطلاق ہوتا ہے، البتہ قرآن سے مصداق متعین ہوگا۔

ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ لفظ شے بول کر اس کے تمام افر اور اولیٰ جاننے جیسا کہ قرآن کی آیت ”وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ“ (نور ۳۵) میں ہے، شئی کے اس معنی پر قرینہ یہ ہے کہ علم الہی واجب، ممکن، معدوم، موجود، محال سب کو محیط ہے۔ کہیں لفظ شے بول کر صرف ممکن مراد لیا جاتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول: ”اِنَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ“ (البقرہ ۲۰) میں ہے۔ یہاں پر قرینہ یہ ہے کہ اللہ کی قدرت کا تعلق ممکنات ہی سے ہے۔

کہیں لفظ شئی بول کر ایسے ممکن کو مراد لیا جاتا ہے جو صرف ذہن میں موجود ہو جیسا کہ قرآن کی آیت: ”وَلَا تَقُوْلُنَّ لِهٰنِیْۤ اِنِّیْ فَاعِلٌ ذٰلِکَ غَدًا اِلَّا اَنْ یَّشَآءَ اللّٰهُ“ (انکبہ ۲۳) میں ہے، یہاں پر شے سے مراد وہ چیز ہے جس کی صورت ذہن میں ہے اور جس کوکل کرنے کا ارادہ ہے۔

اور کبھی لفظ شئی بول کر ایسے معدوم ممکن کو بھی مراد لیا جاتا ہے جو نفس الامر میں ثابت ہو جیسا کہ اللہ رب العزت کے قول: ”اِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَیْءٍ اِذَا اَرَدْنَاهُ اَنْ نَّقُوْلَ لَهٗ کُنْ فَیَکُوْنُ“ (زل ۳۰) میں مراد ہے، یہاں پر قرینہ وہ نگوین ہے جو معدوم کے ساتھ خاص ہے۔

اور کبھی لفظ شے بول کر موجود خارجی بھی مراد لیا جاتا ہے جیسا کہ قرآن کی آیت: ”وَلَقَدْ خَلَقْنَاکَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَکُ شَیْئًا“ (مریم ۹) میں ہے، یہاں شئی سے مراد موجود

خارجی ہے، کیونکہ شے کو عام معنی میں رکھ کر نفی کرنا ممنوع ہے، اس لئے ہر مخلوق ازل میں شے بمعنی معدوم ہے اور ہر شے ازل میں شے بمعنی ثابت فی نفس الامر ہے، اور لفظ شئی کا اس معنی پر اطلاق گذر چکا ہے، اور استعمال میں اصل یہی ہے کہ لفظ کا حقیقی معنی مراد لیا جائے اور بغیر کسی قرینہ صارفہ کے حقیقت سے عدول نہ کیا جائے، اور لفظ شے کا موجود کے معنی میں کثرت استعمال اسے معنی حقیقی سے ہٹانے کا قرینہ نہیں بن سکتا (روح المعانی ۱/۱۷۸)۔

پھر علامہ محمود آلوسی ان لوگوں کا تفصیلی رد فرماتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ لفظ شے کا معدوم پر اطلاق ممکن نہیں، ہم یہ سمجھتے ہیں کہ لفظ شئی کا اطلاق لغت اور محاورہ دونوں میں معدوم اور موجود پر درست ہے کیونکہ یہ سب شے ہیں اور اس کی تائید وہ ساری آیات کر رہی ہیں جو ہم نے ذکر کیں۔ ان کی کثرت اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ یہ شئی کا حقیقی معنی ہے قرآن کریم کی آیتیں: ”إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ“ اور ”وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ“ اللہ رب اعزت کے ساری مخلوق کے احاطہ علمی پر دلالت کرتی ہیں، چاہے وہ جوہر ممکن ہو یا عرض موجود یا اس کے علاوہ اور کسی قسم کی چیز جسے ہم جانتے ہیں، لہذا لفظ شے کا استعمال اس عام معنی پر بغیر کسی نزاع کے درست ہے۔ جہاں تک اصطلاح لغت کا تعلق ہے اس میں اس کی تشریح یوں کی گئی ہے:

اشی: ایسی موجود کا نام جو خارج میں موجود ہو“ (المغرب ۱/۲۶۰، التعریفات ۱/۲۱۳)۔

پس لفظ شئی ہر موجود پر بولا جاتا ہے چاہے وہ مس کی جانے والی چیز ہو یا دوسرے محسوسات کے قبیل سے ہو یا اس کے علاوہ ہو۔ اس کی تائید حضرت ابن عمرؓ کی ایک روایت کرتی ہے جو بیچ صرف کے بارے میں آتی ہے:

”لا بأس فیما إذا اختلفت ما ولیس بینکما شیء“ (المغرب ۱/۲۶۰)۔

یہاں شے سے مراد تصرف یا عمل ہے۔ حضرت ابن عمر نے اسی کا نام شے رکھ دیا۔

مجلہ احکام عدلیہ کی دفعہ ۱۲۵ میں ہے:

”الملک ما ملکہ الإنسان سوا کان أعیاناً أو منافع“۔
(یعنی ملک وہ چیز ہے جس پر ایسا مالکانہ حق حاصل ہو کہ اس میں خصوصی تصرف کرنا ممکن ہو)۔

لہذا لفظ شے عام ہے اور ملک خاص ہے، ملک وہی شے ہے جو کسی انسان کے ساتھ خاص ہو، و ملکننا الماء: اروانا یعنی ہمیں سیراب کیا۔
و هذا ملک یمینی ”مثله“ و ملکہ یمینی و أعطانی من ملکہ ”مثله“ مما یقدر علیہ۔

یعنی ایسی چیز جس پر انسان قادر ہو۔ (القاسوس للہیر وزآبادی ۳/۳۳۰، مختار الصحاح ۶/۶۳۳)
اور الوسیط میں ہے: ملک الشیء ملکا، کسی چیز کو حاصل کیا اور اس میں تصرف کیا۔
الملک: ایسی چیز جس کا مالک ہو جائے اور جس میں تصرف کیا جائے۔ مذکر و مؤنث
دونوں طرح مستعمل ہے۔ قرآن پاک میں ہے: ”وَلِلّٰہِ مُلْکُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ“
(آل عمران ۱۸۹) (القاسوس الوسیط ۳/۸۸۶، المنان لابن منظور ۱۰/۳۹۲)

اور اصطلاح میں الملک:

۱- مجلہ احکام عدلیہ نے دفعہ ۱۲۵ میں لفظ ”ملک“ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:
”الملک ما ملکہ الإنسان سوا کان أعیاناً أو منافع“ یعنی ملک وہ شے ہے جو کسی انسان کی مملوک ہو اور جس میں اسے تصرف کا خصوصی حق حاصل ہو۔ اس تعریف میں ایک طرح کی کمزوری ہے، اس تعریف سے تکرار لازم آتا ہے، کیونکہ معرف بھی تعریف میں موجود ہے اور تعریف میں اس کا تکرار ہے، تعریف کا خلاصہ یہ ہے: کسی شے میں خصوصی تصرف کا امکان چاہے وہ اعیان کے قبیل سے ہو یا منافع کے۔ لہذا ملک وہ چیز ہے جس کی شان یہ ہو کہ اس پر آدمی خصوصی تصرف کا حق رکھتا ہو (الدستور ۱/۱۸۸)۔

ابن نجیم اور ابن عابدین نے حاوی قدسی سے ملک کی یہ تعریف نقل کی ہے:
الاختصاص الحاجز۔ ایسا خصوصی حق تصرف جو دوسروں کو تصرف سے روک
دے (الاشباہ ۶/۳۳۶، ابن عابدین ۳/۵۰۱)۔

۲- ہمارے فقہاء کا ایک دوسرا نقطہ نظر بھی ہے، اکمل الدین بابر ترقی اس کی تعریف ان
الفاظ میں کرتے ہیں:

”القدرة على التصرف في المحل شرعاً“ (الغایۃ فقہاً عن فتح القدر ۵/۷۳)
(شرعاً کسی محل میں تصرف کی قدرت کا نام ملک ہے)۔

اسی جانب ابن ہمام کامیلان بھی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

”الملک قدرة یثبتها الشارع ابتداءً على التصرف“ (فتح القدر ۵/۷۳) (ملک
تصرف کے ایسے اختیار کا نام جسے ابتداءً شریعت نے ثابت کیا ہو)۔

ابن نجیم نے یہ تعریف نقل کرنے کے بعد ”إلزاماً“ کا اضافہ کیا ہے (الاشباہ ۶/۳۳۶)۔
گویا کہ انہوں نے یہ قید لگا کر ان لوگوں سے احتراز کیا ہے جو مالک ہو سکتے ہیں لیکن تصرف نہیں
کر سکتے جیسے مجنون، سفیہ، مجور، صبی۔

۳- سید شریف کی تعریفات میں ہے فرماتے ہیں:

”الملک: اتصال شرعی بین الإنسان و بین شیء یكون مطلقاً
لتصرفه فيه و حاجزاً عن تصرف غیره فيه“ (تعریفات ۱۵۵)

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

اور صدر الشریعہ کی ”وقایہ“ میں ہے فرماتے ہیں:

”الملک اتصال شرعی بین الانسان و الشیء تطلق تصرفه و یمنع

غیرہ فیہ“۔

پس گویا کہ شریعت نے جن چیزوں میں مالک ہونے کی اجازت دی اور تملک کی گنجائش رکھی وہ ملک ہے ورنہ نہیں۔ اور ملک انسان اور شئی کے درمیان علاقہ اور اتصال کا نام ہے، پس ہر موجود اور ممکن الوجود جبکہ اس کے بارے میں خبر دی جاسکتی ہو وہ شئی ہے، چاہے وہ منفعت ہو، حق ہو یا اس کے علاوہ، پھر منفعت ملک ہی کے قبیل سے ہوگی اس کے خلاف نہیں ہوگی، اور منفعت شے ہوگی اس کے علاوہ نہیں ہوگی، لہذا لغوی معنی اصطلاح میں ملحوظ ہے، پھر جس چیز میں تصرف کا خصوصی حق حاصل ہو وہ ملک ہے اور جو اس کے علاوہ ہو وہ ملک نہیں، ہاں اس کا مالک ہو جاسکتا ہے۔ اور اس بنیاد پر ہمارے اصحاب کا شئی کے عموم کے بارے میں مذہب یہ ہے کہ لفظ شئی ہر موجود پر بولا جائے گا معدوم پر نہیں، یہ حقیقت اصطلاحیہ ہے، اس جانب انہیں علم کلام کی مشہور بحث لے گئی ہے، پس اگر علم کلام سے الگ ہو کر بحث کریں اور اصطلاحی معنی کی دونوں صورتیں نکالیں تو اس میں کوئی حرج نہیں، معاملات کی بحث میں شے کو الگ رکھیں اور عقائد اور کلام کی بحثوں میں الگ (اصول اہل دوی ۱/۳۵)۔

تیسری بحث

”معنی ملک“

لغت میں: ملکہ یملکہ مملکا حرکات کے ساتھ، اور مملکۃ لام کے فتح کے ساتھ، ”مملکہ“ لام کے ضمہ یا لام پر تینوں حرکات کے ساتھ۔ احتواہ قادراً علی الاستبداد بہ۔

وملکہ مملکا حرکات ثلاثہ کے ساتھ اور دونوں کے ضمہ کے ساتھ، ایسی چیز جس کا مالک ہو۔

ولسی فی الوادی ملکا” حرکاتِ شامہ کے ساتھ، یعنی چہرہ آگاہ یا چشمہ یا مال یا وہ ایسا کنواں ہے جسے کوئی شخص کھودے اور وہی اس کا تنہا مالک ہو، قولہم: الماء ملک امر حرکت کے ساتھ، کیونکہ جب ان کے ساتھ پانی ہوتا تھا تو وہ اپنے معاملہ کے ملک ہوتے تھے، ولیس لہم ملک تینوں حرکات کے ساتھ۔ ماء عام ہے ہر موجود اور ممکن الوجود کو شامل ہے جیسا کہ شی کے معنی میں جان چکے ہیں۔ لہذا یہ تمام چیزیں ملک ہوں گی چاہے اعیان ہوں یا منافع، یہی مجلہ سے ظاہر ہوتا ہے۔

چوتھی بحث

منفعت کا معنی:

لغت میں ”نفع“ ضد ہے ”ضرر“ کی۔ کہا جاتا ہے: نفعته نفعاً و انتفعت بكذا (المعین للقرآن الہدی ۲/۱۵۸)۔

و نفعه نفعاً: أفادہ و أوصل إليه خيراً، فهو نافع و نفاع۔
النفع: الخیر، ہر وہ چیز جس کے ذریعہ انسان مطلوب تک پہنچ سکے (الوسیط ۲/۹۳۲)۔

المنفعة: اسم ہے (مختار الصحاح ۶/۶۷۳، المعجم الوسیط ۳/۹۲۳)۔
اور منفعت بہر اس خیر کو کہتے ہیں جس سے فائدہ اٹھایا جائے، اس کی جمع ”منافع“ ہے (الوسیط ۲/۹۳۲)۔

میں کہتا ہوں کہ گویا منفعت نفع بخش شئی کی ذات ہوئی نہ کہ خود نفع، لیکن ہم ابھی یہ دیکھ چکے ہیں کہ نفع کے معنی ہیں ”خیر“ اور ہر وہ چیز جس کے ذریعہ آدمی اپنے مطلوب تک پہنچ سکے تو اب ”نفع“ دونوں معنی پر مشتمل ہوا، اور گویا اس کے معنی کے متعلق دو رائیں پائی گئیں۔

بہر صورت اس کا اطلاق ”نافع“ کی ذات پر بھی ہوتا ہے اور اس کے نتیجے اور فائدے پر بھی۔

اور اصطلاح میں منفعت کہتے ہیں اس کو کہ جو کسی فعل کے نتیجے میں ظاہر ہو اور اس کے بغیر کسی فعل کے صدور کا کوئی محرک نہ ہو، یہی ”منفعت“ ہے، یہی ”فائدہ“ ہے اور یہی ”غایت“ ہے (دستور العلماء ۲۳)۔

میں کہتا ہوں کہ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ”فعل“ کے ذریعہ جو کچھ حاصل ہو یا جو فعل کا منتہی ہو وہی ”منفعت“ کہلاتی ہے۔

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

یہ ضرر کبھی تاوان کا باعث بھی ہو جاتا ہے، اس طرح ”نفع“، قابل عوض اور لائق بدل چیز ہو گیا۔

البتہ انفعال الہی کا جہاں تک تعلق ہے اس میں منافع، مصالح اور غایات (منتہی) سب ہوتی ہیں لیکن ان سے (فاعل کی اپنی) غرض کوئی نہیں ہوتی، اس لحاظ سے وہ ذات خداوندی کی کسی ضرورت کی تکمیل کرنے کے لحاظ سے غیر مقصود ہیں (یعنی اس لحاظ سے ان میں کوئی منفعت نہیں سوچی گئی ہے) (دستور العلماء ۲۳)۔

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

یہی وجہ ہے کہ شارع کبھی کبھی سبب کو مستبب کا قائم مقام بنا دیتا ہے اور عین کو محل قرار دیتا ہے، اور مقصود منفعت ہوتی ہے اور ارادہ درست ہوتا ہے۔ اور جب محل بدل گیا تو منفعت بھی

بدل گئی۔ اور اس کے فعل کا سبب ہونے کی وجہ سے انضباط و تعین مشکل ہے، اس لئے جس چیز کی تعین و انضباط ممکن ہے اسی کو اس کا قائم مقام بنا دیا جاتا ہے۔ یہ چیز شریعت میں بہت عام ہے، مثلاً نیت کے قائم مقام الفاظ اور آدہ کو کر دیا جاتا ہے، اسی طرح سفر اور مرض ہیں کہ ان کو مشقت کا قائم مقام کر دیا گیا (کیونکہ مشقت کی مقدار کا طے کرنا مشکل ہے اس لئے مثلاً سفر کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا، کیونکہ اس کی تعین و انضباط آسان ہے)، یہی حال دیگر معاملات کا ہے۔

اور اس کی تائید کے لئے ابن اہمام کے کلام میں غور کیجئے، وہ اپنی کتاب ”التحریر“ میں لکھتے ہیں: ”کسی حکم کی حقیقی علت وہ امر مخفی ہے جس کو ”حکمت“ کہتے ہیں، اور اس کا وصف ظاہری علت کا مظنہ ہے نفس علت نہیں، لیکن اصطلاح یہی بن گئی ہے کہ اسی کے اوپر علت کا اطلاق کر دیا جاتا ہے“ (تقدیر اصول الفقہ الاسلامی: محمد مصطفیٰ ہملنی، ۲۳۰)۔

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

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

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

نتیجہ یہ نکالنا کہ:

منفعت ”حرکت“ (وسکون) کی طرح زائل ہو جانے والے اعراض میں سے ہے جو کہ معدوم ہیں، اس لئے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ عقد اور معاملات کا محل قرار نہ پائیں، لیکن شارع نے ان کو ضرورۃً موجود کا (اور اعراض کو اعیان کا) حکم دیدیا ہے اور یہ بات جائز قرار دیدی ہے کہ وہ عقود و معاملات کا محل قرار پائیں، اسی لئے ”منفعت“ عقود کے سلسلے میں ”عین“ کے قائم مقام ہوگئی ہے (دررالحکام)۔

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

اس سے ظاہر ہوا کہ منفعت کے دو لغوی معنی میں سے ایک معنی کی رو سے کسی شئی کے فائدہ پر اکتفاء کرنا اس کی ”منفعت“ پر اکتفا کرنا ہوتا ہے۔ اس لئے کہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ”منفعت“ کا اطلاق شئی نافع کی ذات پر بھی ہوتا ہے، اور اس کے فائدے اور اس سے جو غرض مطلوب ہے اس پر بھی ہوتا ہے۔ اور اس اکتفاء پر کوئی دلیل نہیں ہے، بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایسے دلائل بھی موجود ہیں جن کی رو سے منفعت کا ایک ظاہری وجود ثابت ہوتا ہے اور ان کے لئے ایک بدل متعین قرار دیا جاتا ہے، اس کی طرف قرآن مجید کی آیت میں اشارہ ہے:

”آبَانُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ إِنْ

اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا“ (النساء: ۱۱)۔

امام آلوسی نے اس کی تفسیر میں کہا ہے:

”اللہ تعالیٰ کو یا فیہ مارہا ہے کہ تمہاری عقلیں تمہاری مصالح کا احاطہ نہیں کر سکتیں، اس لئے تم نہیں جانتے کہ تمہارے اصول و فروع میں سے تمہارے وارث ہونے والوں میں کون تمہارے لئے زیادہ نافع ہے، اس لئے میراث کی تقسیم کے معاملے میں اپنی عقول کے پسند یا ناپسند کو چھوڑ دو اور ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے یا ایک کو خروم کرنے کا ارادہ نہ کرو۔

اس صورت میں علامہ آلوسی کے بقول:

”نفع“ عام ہے خواہ دنیوی ہو یا اثر وی، اور ایک کا دوسرے سے فائدہ اٹھانا ہے، مثال کے طور پر اس پر خرچ کرنے اور اس کی تربیت کرنے اور اس کی حفاظت کرنے کے ذریعہ ہوتا ہے، اور آخرت میں ان کو انتفاع شفاعت کے ذریعہ ہوگا۔

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

چنانچہ اللہ تعالیٰ کے قول: ”وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا.....“، نفع محض ملکیت خمر پر مرتب نہیں ہو جاتا بلکہ اس کے پینے پر مرتب ہوتا ہے جیسے سرخی، چمڑے کی صفائی اور قوت باہ وغیرہ کا حصول۔ اور یہی حال ہے تمام چیزوں کا اس لئے کہ وہ چیزیں اپنے منافع ہی کی وجہ سے حاصل کی جاتی ہیں، اور ان منافع ہی کے لحاظ سے ان کی قیمتیں رکھی گئی ہیں۔

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

جب منافع اپنی اہمیت کے لحاظ سے اور ایک انسان سے دوسرے انسان کے مقابلے میں مختلف ہیں تو لازماً ان کی شمنیت بھی غیر منضبط ہوگی لہذا منافع کو تملک (ملکیت) کا سبب اور علت نہیں قرار دیا جاسکتا اور نہ عدم انضباط کی وجہ سے ان کو عوض کا محل قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس لئے اقلیۃ السبب مقام المسبب کے اصول پر رفع جہالت کی غرض سے منضبط (قابل انضباط) کو اس کا قائم مقام بنا دیا گیا ہے تاکہ جملہ احکام ایک ہی میدان میں جاری رہ سکیں اور ایک لڑی میں پروئے جاسکیں۔

پس جس طرح بلاشبہ یہ بات معلوم ہے کہ شارع نے نیت کا اعتبار کیا ہے، اور اسی پر احکام کا مدار رکھا ہے، اور اس تک پہنچنا ضروری قرار دیا ہے، حالانکہ وہ غیر ظاہری (یعنی غیر

محسوس) ہے جس کا نتیجہ عدم انضباط حکم ہے اس لئے ظاہر کو جو کہ منضبط (قابل انضباط) ہے نیت کا قائم مقام بنا دیا گیا۔ اس طرح ہم نیت کے الغاء (یعنی اس کو ناقابل اعتناء) قرار دینے کے لئے مجبور نہیں ہیں، بلکہ اس کے قائم مقام کا اعتبار کرنا عین اسی کا اعتبار کرنا ہے۔

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

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

لہذا ”منفعۃ“ نص کتاب سے بھی مقوم ہے اور لوگوں کے تعامل سے بھی، اور اشیاء سے جو اصل مطلوب منفعت ہے اس سے بھی ان کی یہی غرض ہے۔

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

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

کوئی مثل نہیں ہے نہ صورتاً نہ معنی۔

جہاں تک صورتاً عدم مماثلت ہے تو یہ واضح ہے، البتہ معنی بھی اس کا مثل نہ ہونا یعنی اس کی متبادل شئی کا متعین نہ ہو سکتا یہ تسلیم نہیں ہے۔ امام زفرؒ نے اس کو مال قرار دیا ہے۔ اس کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: تبیین الحقائق ۱۲۱/۵، البدائع ۶/۲۶۳، حاشیۃ النانوتوی علی الکنز ۳۶۳، شرح الکنز للعبینی ۱۹۶/۲، درر الاحکام شرح مجلۃ لأحكام ۴۴۰/۱، حاشیۃ الشلمسی علی شرح الکنز ۱۲۱۔ اور عدم مماثلت صورتاً و معنی کے لئے دیکھئے: اصول الشاشی ۴۱۔

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

اور مصلحت میں عرف کی اور حاجت کی رعایت (حاجت عموماً یا کبھی کبھی ضرورت کی جگہ لے لیتی ہے) (مجلۃ الاحکام العدلیہ، دفعہ ۳۲، الاشباہ والنظائر) کا تقاضا یہ ہے کہ فقہ کا اعلیٰ ذوق رکھنے والا متقدمین کے مقررہ قاعدوں اور ضابطوں سے نکلے (اور مقصد شرع پر نگاہ رکھے)، اس کے متعلق مزید آگے کچھ ذکر کریں گے۔

پانچویں بحث:

مال کا معنی لغت میں: مال ہر وہ شئی ہے جس کے تم مالک ہو۔ اور اس کی جمع ”اموال“

ہے، القاموس میں ہے: ”رجل مال“ یعنی کثیر المال شخص۔ اور ”تمول الرجل“ مالدار ہو گیا، اور ”مولہ غیرہ تمویلا“ اس کو اس کے غیر نے مالدار بنا دیا (مختار الصحاح، ج ۹، ص ۶۳۹)۔ اور مال کو مال اس لئے کہا گیا کہ اس نے لوگوں کو اللہ کی اطاعت سے مائل کر لیا (دستور العلماء، ۱۸۸۳ء)، اور کہا گیا کہ مال حیوان ہے، اور عرب کے لوگ اکثر و بیشتر مال کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ اور کبھی کبھی مال کا اطلاق ہر اس چیز پر کرتے ہیں جس کا انسان مالک ہو حیوان ہو یا غیر حیوان، جاندار ہو یا غیر جاندار۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ“ اور ”وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ“ مال ان دونوں آیتوں میں ہر مملوک شئی کو شامل ہے کسی شئی کے ساتھ خاص نہیں ہے (الاتقادات، ۱۰۹)۔

اور مال کا معنی اصطلاح میں: مال وہ شئی ہے جس کی طرف انسانی طبیعت کا میلان ہو اور اس کا ذخیرہ کرنا وقت ضرورت ممکن ہو، چاہے شئی منقول ہو یا غیر منقول (مجلۃ الاحکام، ۱/۱۳۶)۔ مال کی تعریف میں احناف نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور ان کے نزدیک یہی شائع ہے اور اسی پر ان کے فقہاء قائم ہیں، پھر وہ لوگ اپنی مختلف تعریفات میں اعیان اور قابل ذخیرہ اور طبع انسانی کیلئے جاذب اور موجود شئی کو مال کہتے ہیں۔ حاشیہ ابن عابدین ۵۰۱/۴ میں حاوی قدسی سے مال کی تعریف منقول ہے کہ انسان کے علاوہ انسان کے مصالح کے لئے پیدا کی ہوئی شئی جس کا ذخیرہ کرنا اور بالاختیار اس میں تصرف کرنا ممکن ہو، مال ہے۔ اور ابن عابدین کے حاشیہ میں الدرر سے مال کی تعریف میں تحریر ہے کہ مال وہ شئی ہے جس میں خرچ کرنا اور اس خرچ کو روکنا پایا جائے۔ یا وہ شئی موجود جس کی طرف طبیعت مائل ہوتی ہو، اس میں خرچ اور عدم خرچ جاری ہو (رد المحتار، ۵۰۵/۵)، یا وہ شئی ہے جس کی طرف انسان کی طبیعت مائل ہوتی ہے اور اس کا ذخیرہ کرنا وقت ضرورت کے لئے ممکن ہو (رد المحتار، ۵۰۱/۴)۔

اور مجمع الانہر میں مال کی تعریف یہ ہے: مال وہ عین ہے جس میں تنافس اور ابتذال

جاری ہوتا ہے (رد المحتار ۵۰۱/۳)۔ احمد نگری نے اپنے دستور میں اس کی تائید کی ہے کہ مال کی شان میں سے ہے کہ وقت ضرورت پر فائدہ حاصل کرنے کے لئے ذخیرہ کیا جائے۔ فائدہ حاصل کرنا شرعاً مباح ہو جیسا کہ ظاہر ہے، یا مباح نہ ہو جیسے خمر اور خنزیر۔ اگر اس سے انتفاع شرعاً جائز ہے تو وہ مال منقوم ہے، اور اگر شرعاً انتفاع جائز نہیں ہے تو وہ مال غیر منقوم ہے، پھر منفعت ملک ہے مال نہیں ہے۔ اور منافع مال منقوم نہیں ہیں کیونکہ تقوم احرار کے بغیر حاصل نہیں، اور احرار بغیر بقا کے نہیں، اور بقا اعراض سے نہیں۔ اور اگر اعتراض کیا جائے کہ منافع مال منقوم نہیں ہیں تو عقد اجارہ منافع پر کیسے صحیح ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ”إقامة العين مقامها“ عین کو منافع کی جگہ رکھنے کی وجہ سے (الدستور ۱۸۸/۱)۔ علاوہ اس کے یہ مشہور تعریف و توجیہ تمام فقہاء احناف کے نزدیک نہیں ہے بلکہ فقہاء متقدمین احناف سے اس کے علاوہ تعریف منقول ہے۔ امام محمد بن الحسن ایشیانی مال کی تعریف میں فرماتے ہیں کہ مال ہر وہ شیء ہے جس کا انسان مالک ہوتا ہے، چاہے وہ شیء دراہم یا دنانیر یا گہوں یا جو یا اس کے علاوہ ہو (احتیاج بہ اثبات منافع القدر ۱/ ۵۱۹، الطحاوی ۳۰۶)، اور الدرر میں ابن عابدین سے منقول ہے کہ مال وہ شیء ہے جس کی طرف انسان کی طبیعت مائل ہوتی ہو اور اس میں بذل و منع جاری ہوتا ہو (رد المحتار ۵۰/۵)۔ مال کی یہ دونوں تعریضیں احرار اور عینیت وغیرہ کو مالیت کے لئے شرط نہیں بناتی ہیں۔ اور محمد بن الحسن نے مال کی تعریف میں مثال ذکر کرتے ہوئے ”غیر ذلک“ کا جو لفظ استعمال کیا ہے اس میں بڑی گنجائش ہے، اور اس کا اطلاق ہر اس شیء پر ہوگا جو انسان کی ملک بنتی ہو، اور منافع ان اشیاء میں سے ہے جن پر ملک کا ثبوت ہوتا ہے یعنی شیء مملوک سے ہے۔ اس لئے یہ تعریف وسعت پیدا کرتی ہے اور الدرر کی تعریف بہت واضح ہے۔ اور شیء مذکور میں سے کوئی مالیت کے لئے شرط نہیں۔

اور منافع کو اموال ماننا امام زفر بن الہذیل کا قول ہے، اور امام شافعی نے اسی کو لیا ہے۔ (تمییز الحقائق ۱۳۱/۵، جامعہ النانوتوی علی الکفر ۳۶۳، بدائع الصنائع ۶۶/۶، شرح الکفر للعلینی، درر

لوکھا مشرح مجلہ الاحکام ۱/۳۳۰، حاشیہ اعلیٰ علی شرح ۱/۱۳۱)۔

اور منافع کو مال نہ ماننے والے اپنے موقف پر مصر رہنے کے باوجود (کہ منافع ذخیرہ نہیں بنتے، دو وقت میں باقی نہیں رہتے، اور حزر نہیں ہوتے) کہتے ہیں کہ شئی کی مالیت اور تقوم میں فرق پایا جاتا ہے۔ مالیت کا ثبوت تو تمام لوگوں یا بعض لوگوں کے مال قرار دینے کی وجہ سے ہوتا ہے اور تقوم کا ثبوت لوگوں کے مال قرار دینے اور شارع کے مباح لئلا انتفاع بنانے سے ہوتا ہے (در الاحکام ۱/۱۰۰، فقہا عن الجموی)۔ مال میں تنافس اور ابتداء جاری ہوتا ہے۔ اور شئی کی صفت مالیت کا ثبوت تمام لوگوں کے مال قرار دینے سے ہوتا ہے یا بعض لوگوں کے مال قرار دینے سے ہوتا ہے، اور شئی کی قیمت کا ثبوت شریعت کی اجازت انتفاع سے ہوتا ہے، تو خمر مال ہے لیکن منقوم نہیں ہے (حاشیہ النانوٹوی علی المکرم ۱/۳۳۷)۔

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

پہلی فرع

مال کے لغوی معنی کی تحقیق:

اگر ہم مال کے لغوی معنی کی طرف نظر ڈالیں گے تو ہم اس حقیقت تک پہنچیں گے کہ اہل لغت ہر اس شئی کو ”مال“ کہتے ہیں جس کا انسان مالک بنے۔
شئی: اس کا معنی پہلے گذر چکا ہے۔ لغت میں اس کا اطلاق موجود، ممکن اور واجب پر ہوتا ہے۔

پس ہر چیز جس کے بارے میں خبر دی جائے ”شئی“ ہے، اور وہ معدوم و موجود دونوں کو شامل ہے، اور وہ شئی جس کا تو مالک بنے اس کا موجود ہونا ضروری ہے، یا معدوم کا بھی مالک بن

سکتا ہے۔ دونوں قول ہے۔

منفعت: اور منفعت پر بالاتفاق ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ اس میں کسی کا اختلاف نہیں، جیسا کہ ما قبل میں اس کی بحث گزر چکی ہے۔ اس لحاظ سے منفعت مال ہے۔ یہ بات اپنی جگہ صحیح ہے کہ ”شئی“ اپنے استعمال عرفی اور وضع عرفی کے اعتبار سے صرف ”موجود“ ہی کو شامل ہوتی ہے۔ لیکن اس کا لغوی معنی معدوم کو بھی عام ہے، اور اصطلاح تو معنی لغوی میں زیادتی یا کمی کے ذریعہ بنائی جاتی ہے۔ لیکن اس جگہ ہم نے نہ تو لغوی معنی میں اضافہ کیا ہے اور نہ ہی کمی کیا ہے بلکہ لفظ کو اس کی حقیقت لغویہ میں استعمال کیا ہے نہ کہ حقیقت حرفیہ میں۔۔۔ اگر یہ کہا جائے کہ فقہاء کا مال کو اس معنی میں استعمال کرنا اسے حقیقت عرفیہ یا حقیقت اصطلاحیہ کی شکل دیتا ہے، تو ہم کہیں گے کہ:

یہ بات ثابت شدہ ہے کہ ”حقیقت“ استعمال و عادت کی دلالت سے ترک کر دی جاتی ہے، اور تعین بالمعرف تعین بالمقصود ہی کے مثل ہوتی ہے۔ اور استعمال اس صحیح ہے، اس پر عمل واجب ہے (دیکھئے: الاشاہد لابن کثیر، ۳۷-۳۰، مجلۃ الاحکام شرح منظومہ، رسم المنقح، رسائل ابن عابدین، ۱/۳۳)۔ علاوہ ازیں ہمارے علماء سابقین نے مال کی جو تحدید۔ محوز بحر زلوقت الحاجۃ جیسی قیودات سے کی ہیں، میرا خیال ہے کہ ان کے پاس اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ اور ان کی تحدیدات سے لازم آئیگا کہ جو شئی وقت حاجت کے لئے محرز نہ ہو سکے اسے مال قرار نہیں دیا جاسکتا ہے۔ نیز ہر وہ مالیت جس میں فساد جلدی سرایت کر جائے مال کی تعریف سے خارج ہوگی، حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

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

نیز معاملہ کرتے وقت ”منافع“ انسان کے پاس موجود نہیں ہوتے ہیں، بلکہ وقفہ وقفہ

سے وجود میں آتے رہتے ہیں۔ ان فقہاء کے دلائل میں سے ایک دلیل وہ حدیث ہے جسے امام سرحسی نے مبسوط میں حضرت عمرؓ و حضرت علیؓ سے نقل کی ہے۔ کہ ان دونوں حضرات نے ولد معرور کے بارے میں یہ فیصلہ فرمایا کہ وہ قیمت کے ذریعہ آزادی پائے گا، اور انہوں نے معرور پر ”عقر“ کے ساتھ باندی کی واپسی کو واجب قرار دیا۔ اور ان دونوں حضرات نے اس حقیقت سے واقف ہونے کے باوجود کہ معرور نے اس باندی سے خدمت لی تھی، اور مدعی نے اپنے جملہ حقوق کا مطالبہ بھی کیا تھا مگر پھر بھی منفعت کی قیمت واجب نہیں کی، اگر منفعت کی قیمت بھی معرور پر واجب ہوتی تو ان حضرات کے لئے اس کے بیان سے سکوت کرنا جائز نہ ہوتا۔

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

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

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

عقد اجارہ کی صورت میں منفعت کو احراز و تقوم کے حکم میں تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ یہ خلاف قیاس ہے، اور حاجت و ضرورت کی بنیاد پر ”عین منفع بہ“ کو منفعت کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے۔ اور اس طرح کی حاجت عدوان و تلف کی صورت میں نہیں پائی جاتی اس لئے حقیقت معتبرہ باقی رہے گی، اور اس کے اعتبار سے تقوم و اتلاف معدوم ہوگا (مبسوط حسنی ۱۱/۷۹)۔ مولانا محمد عبد الحلیم بن محمد امین لکھنوی نے نور الانوار علی کشف الاسرار کے حاشیہ قمر الاقمار میں اس سلسلہ میں حسب ذیل بحث کی ہے:

”منافع عرض ہیں۔ اور ہر عرض دو زمانے میں باقی رہتا۔ پس منافع دو زمانے میں باقی نہیں رہیں گے، اور جو چیز باقی نہیں رہتی وہ محرز بھی نہیں ہوتی۔ لہذا منافع محرز نہیں ہوں گے۔ اور جو چیز محرز نہیں ہوتی وہ متقوم بھی نہیں ہوتی۔ اس لئے منافع متقوم نہیں ہوں گے۔ اس کے برخلاف مال جو ہر ہے، باقی رہنے والا ہے اور متقوم ہے۔ اس لحاظ سے مال اور منافع میں کوئی مماثلت نہیں ہے (قمر الاقمار ۱/۶۳)۔“

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

امام ابو حنیفہؒ نے اس سے انکار کیا ہے کہ منافع اپنی ذات کے لحاظ سے مال ہیں، جو اعیان کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ اور علمائے احناف کا خیال ہے کہ منافع کا حاصل وہ انفعال ہیں جو اعیان میں شخص منفع (فائدہ اٹھانے والا شخص) کے ذریعہ ان کے ساتھ مقصود کے مربوط ہونے کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ جن کا اتلاف محال ہوتا ہے۔ اور وہ انفعال جیسے وجود پذیر ہوتے ہیں ختم بھی ہو جاتے ہیں۔ اور اتلاف ”بقاء“ کے ختم کر دینے کا نام ہے۔ پس جس چیز کے لئے بقا ہی نہ ہو اس کا اتلاف بھی متصور نہیں ہوگا۔ البتہ یہ الگ بات ہے کہ شریعت نے جواز عقد کے حق میں منافع کو اعیان کے درجے میں تسلیم کیا ہے (تخریج الفروع علی الاصول ۲۲۶)۔

مگر اس کا رد کرتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ جب ہم حقائق کی طرف نظر ڈالیں گے اور غور و فکر کی راہ اختیار کریں گے تو اس حقیقت کو تسلیم کرنا پڑے گا۔ لیکن احکام شرعیہ حقائق عقلیہ پر مبنی نہیں ہوتے بلکہ ان کا مدار اعتقادات عرفیہ پر ہوتا ہے۔ اور وہ معدوم جس کا ان حضرات نے تذکرہ کیا ہے وہ شرعاً مال ہے۔ اور احکام میں شرع و عرف کا حکم غالب ہوتا ہے (تخریج الفروع علی الاصول ۲۲۶)۔

دوسری فرع

منفعت کو ”مال“ تسلیم کرنے کے سلسلہ میں قواعد اصولیہ کی وسعت پذیری:

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

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

حدیث: ”النہی عن بیع ما لیس عند الإنسان“ کی تخریج اصحاب سنن اربعہ (ابوداؤد، نسائی، ترمذی، ابن ماجہ) نے عبداللہ بن عمرو بن العاص سے کی ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”لا یحل سلف و بیع، ولا شرطان فی بیع، ولا ربیح ما لم یضمن، ولا بیع ما لیس عندک“۔

ترمذی نے اس حدیث کو ”حسن صحیح“ قرار دیا ہے۔

اور رخصت فی السلم والے جز کی تخریج امام بخاری نے حضرت عبداللہ بن ابی اوفی کے واسطے سے کی ہے، انہوں نے فرمایا:

ہم لوگ رسول اللہ ﷺ، حضرت ابوبکر اور حضرت عمر کے زمانہ میں گندم، جو کھجور اور کشمش میں سلم کا معاملہ کرتے تھے (تعلیقات لکھنوی علی الحدیث ۷۶۲ء)، اور اسی کے قریب حاشیہ اشربلا لی علی الدرر میں ہے۔ لیکن انہوں نے کہا ہے کہ حدیث کا یہ نکلنا ”ورخص فی السلم“ حضرت ابن عباس کی اس حدیث سے ماخوذ ہے کہ جو شخص سلم کا معاملہ کرے اسے چاہیے کہ کیل و وزن اور مدت کی تعیین کرے۔

ان دونوں احتمالات ”بیع ما لیس عند الانسان“ کی نبی کا عموم حدیث سلم اور استصناع کے ساتھ خاص ہے۔ اس کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ سلم اور استصناع کا جواز ”بیع ما لیس عند الانسان“ والی حدیث سے متصل ہے، اس لئے کہ بیان صریح سے قبل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سکوت فرمانا خود ہمارے ائمہ احناف کے نزدیک بیان ضرورت کے اقسام میں سے ایک قسم ہے۔ پس آپ کا سکوت فرمانا اقرار و بیان سمجھا جائیگا۔ اور اس اعتبار سے آپ ﷺ کا دونوں عقودوں کو متصل ذکر کرنا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اقرار سکوتی کے لئے تاکید لفظی سمجھا جائے گا۔

اور جب اس کا علم نہ ہو کہ نبی عن بیع ما لیس عندہ، اور جواز سلم میں سے کون مقدم ہے

اور کون مؤخر، تو ہم مقارنت کا فیصلہ کریں گے، اور یہ کہنا کہ بیع مالیس عند الانسان کی ممانعت کا عموم عقد سلم اور استصناع کے جواز کے لئے مانع ہے، صحیح نہیں ہے، کہ ان دونوں کا جواز عموم نبی کے بعد ہے تو اس طرح بیع مالیس عند الانسان کی نبی کا عموم سلم و استصناع کے ساتھ خاص ہو جائے گا۔ اور اس طرح حدیث تخصیص کے بعد ظنی ہو جائے گی۔

اور ظنی ہونے کی بنا پر بار بار اس کی تخصیص جائز ہوگی جیسا کہ اصول فقہ میں مذکور ہے۔ اور اس کی تخصیص عرف خاص و اصطلاحی اور کسی معین شہر والوں کے عرف خاص کی وجہ سے ہوگی جیسا کہ ابن عابدین نے اپنے رسالہ ”نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف“ میں شرح و وسط کے ساتھ بیان کیا ہے۔

اور اس کی نظیر وہ مثال بھی بن سکتی ہے جسے ابن عابدین نے اپنے مذکورہ بالا رسالہ (صفحہ ۱۱۹، ۱۲۱) میں ذکر کیا ہے کہ فقہاء نے اس بات کی صراحت کر دی ہے کہ اگر کسی نے ”عقد“ میں ایسی شرط لگا دی جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے اور اس میں متعاقدین میں سے کسی ایک کا فائدہ ہے تو اس شرط کی وجہ سے بیع فاسد ہو جائے گی۔ اور اس پر ان حضرات نے رسول اللہ ﷺ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں آپ نے بیع اور شرط سے ممانعت فرمائی ہے، نیز قیاس کو بھی اپنا متدل بنایا ہے۔ البتہ اس سے ان چیزوں کا استثناء کیا ہے جس کی خرید و فروخت کا شرط کے ساتھ عرف جاری ہو، جیسے جو تے کا اس شرط پر خریدنا کہ بائع اسے درست کر دیا کرے گا۔ مخ الغفار میں لکھا ہے کہ اگر اس پر کوئی اعتراض کرے کہ جب شرط متعارف فساد بیع کا سبب نہیں ہے تو اس سے لازم آئے گا کہ عرف حدیث کے لئے فیصل ہو، تو عرض ہے کہ عرف حدیث کے لئے فیصل نہیں ہے، بلکہ قیاس کے مقابلہ میں اسے برتری حاصل ہے، کیونکہ حدیث کا مفاد یہ ہے کہ چونکہ شرط کے ساتھ بیع کرنے کی صورت میں عموماً فریقین کے درمیان نزاع پیدا ہو جاتا ہے، اس نزاع کو دور کرنے کے لئے شرط کے ساتھ بیع کرنے سے روک دیا گیا۔ لیکن شرط

متعارف کی صورت میں نزاع کا اندیشہ باقی نہیں رہتا تو کوپا کہ عرف نے اس احتمال نزاع کو ختم کر دیا جو بیع اشرف کی صورت میں پیدا ہوتا۔ اس لحاظ سے عرف حدیث کے مفہوم کے موافق ہو گیا اور اب قیاس کے سوا کوئی مانع باقی نہیں رہا۔ اور قیاس کے مقابلہ میں عرف کو برتری حاصل ہے۔ اس لئے شرط متعارف فساد بیع کا سبب نہیں ہوگی۔ علاوہ ازیں مذکورہ نص سے جو مفہوم متبادر ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اس حدیث میں اس موجود کی بیع کو ناجائز قرار دیا گیا ہے جو عند العقد بائع کے پاس موجود نہ ہو، نہ کہ معدوم کی بیع کو ناجائز قرار دیا گیا ہے۔ کیونکہ معدوم کے بارے میں نہیں کہا جاتا ہے ”لیس عندی“ بلکہ اس کی تعبیر ”لم یحدث“ کے ذریعہ کی جاتی ہے۔ اس اعتبار سے معدوم کو نص کے عموم میں داخل کرنا قیاس و الحاق کے ذریعہ تو ہو سکتا ہے۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ نص کا عموم اور اس کا لفظ معدوم کو بھی شامل ہے۔

اور جب اس معدوم کو نص کے عموم میں داخل کیا گیا تو قیاس کو عرف عام کی وجہ سے بالاتفاق اور عرف خاص کی بنا پر بعض اصحاب کے نزدیک ترک کرنا جائز ہوگا۔ جیسا کہ بنائی کی اجرت بنائی میں سے دینے کا مسئلہ ہے۔ مشائخ بلخ نے اسے جائز قرار دیا ہے۔ اس لئے کہ اس کی حرمت قیاس سے ثابت ہے نہ کہ نص سے، اور عرف کی وجہ سے قیاس کا ترک کرنا جائز ہے (ملاحظہ کریں: مقالہ فقہ کی تصنیف ”مشائخ بلخ“، بورا بن مابدین کا رسالہ ”نشر العرف“ جو رسالہ ابن مابدین ۲/۱۱۳۔ ۱۱۵ پر مذکور ہے)۔

امام طحاوی کی شرح معانی الآثار میں بھی ”حدیث النہی عن بیع مالہم یقبض“ پر گفتگو کی گئی ہے۔ بعض علماء نے اسے نلہ کے ساتھ خاص کر دیا ہے اور بعض نے اسے عام رکھا ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہ اور صاحبین کی یہی رائے ہے۔ البتہ حضرت امام ابو حنیفہ نے مکانات و اراضی کی بیع کا مشتری کے قبضہ کرنے سے پہلے کا استثناء کیا ہے کیونکہ اراضی و مکانات منتقل نہیں کئے جاتے ہیں، اس لئے انہوں نے عدم جواز کی علت ضمان پر نظر رکھتے ہوئے یہ حکم صادر

فرمایا۔ پس منافع کی بیع کے جواز کے مسئلہ کو بعید قرار نہیں دیا جاسکتا اگرچہ منافع نہ تو مقبوض ہوتے ہیں اور نہ اصحاب منافع کے پاس موجود ہوتے ہیں (سحلی الکاثر ۲/۲۱۸-۲۱۹)۔

تیسری فرع

عرفی احکام کے لحاظ سے مذہب کے اصول میں وسعت پذیری:

ابن عابدینؒ اپنے منظومہ ”رسم المفتی“ میں فرماتے ہیں:

والعرف فی الشرع له اعتبار ، لئلا علیہ الحکم یدار۔

(یعنی شریعت میں عرف کا اعتبار کیا گیا ہے، اسی بنا پر کبھی کبھی عرف پر حکم کا مدد رکھا جاتا

ہے)۔

ابن عابدینؒ فرماتے ہیں: ”المستصحبی“ میں ہے کہ عرف و عادت اس چیز کا نام ہے جو

عقل کی جہت سے نفوس میں جاگزیں ہو جائے اور فطرت سلیمہ اسے قبول کرے۔

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

کا واسطہ نہ ہو۔

اشباہ و نظائر میں ہے: چھٹا قاعدہ ہے ”العادة محكمة“ (عادت فیصلہ کن ہے)،

اور اس کی بنیاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے: ”ما رآہ المسلمون حسناً فہو

عند اللہ حسن“ کہ جس چیز کو عام مسلمان بہتر جانیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے۔

معلوم ہونا چاہیے کہ عادت کا اعتبار بہت سے مسائل میں کیا گیا ہے۔ حتیٰ کہ فقہاء نے

اسے ایک مستقل قراردیدیا ہے، چنانچہ فقہان فرماتے ہیں:

”تترک الحقیقة بدلالة الاستعمال والعادة“۔

(استعمال اور عادت کے قرینہ سے حقیقی معنی کو ترک کیا جاتا ہے)۔

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

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

علامہ بیہقی کی شرح مبسوط میں ہے: الشاہت بالعرف کالشاہت بالنص، یعنی عرف سے ثابت شدہ چیز نص سے ثابت شدہ امر کی طرح ہے۔

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

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

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

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

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

انہیں مسائل میں سے یہ بھی ہے کہ اگر عورت دخول کے بعد یہ دعویٰ کرے کہ ابھی اس کوہر معجل کا وہ حصہ نہیں ملا ہے جس کی تجلیل بطور شرط طے شدہ تھی تو عورت کا قول معتبر نہیں ہوگا۔ حالانکہ عورت قبضہ کا انکار کر رہی ہے، اور مذہب کا قاعدہ یہ ہے کہ ”القول للمنکر“، یعنی قول منکر کا معتبر ہونا ہے۔ لیکن چونکہ عادتاً عورت مشروطہ مہر معجل کی وصولیابی سے پہلے خود سپردگی نہیں کرتی اس لئے اس جگہ اس کا انکار ناقابل سماع ہوگا۔ ایسے ہی فقہاء فرماتے ہیں کہ شوہر یوں کہے کہ ”کل حل علی حرام“، ہر حلال چیز میرے اوپر حرام ہے، تو عرف کی بنیاد پر اس لفظ سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ مشائخ بلخ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں امام محمدؒ نے اپنے دیار کے

عرف کی بنا پر یہ فرمایا کہ بغیر نیت کے طلاق نہیں پڑے گی۔ لیکن ہمارے عرف میں اس جملہ سے لوگ اپنی منکوہہ کی تحریم مراد لیتے ہیں اس لئے طلاق واقع ہو جائے گی۔

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

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

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

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

علامہ ابن عابدین نے اس کے بعد فرمایا کہ ان تمام مسائل کے اصل احکام میں تغیر رونما ہوا۔ اور اس تغیر کی وجہ یا تغیر زمانہ ہے یا ضرورت یا عرف یا حالات کے قرآن کی وجہ سے ایسا ہوا۔ حالانکہ یہ سب خارج عن المذہب ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر صاحب مذہب اس زمانہ میں

خود موجود ہوتے تو وہ بھی یہی کہتے۔ اسی طرح اگر ان کے زمانہ میں یہ تغیرات رونما ہو چکے ہوتے تو وہ ان کے خلاف تصریح نہ کرتے۔ یہی وہ بنیاد ہے جس کی وجہ سے مجتہدین فی المذہب اور متاخرین میں سے صحیح نظر رکھنے والے علماء کو اس بات کی جرأت پیدا ہوئی کہ وہ صاحب مذہب کے ان اقوال کے خلاف رائے اختیار کر سکیں جو انہوں نے اپنے زمانہ کے عرف کی بنیاد پر اختیار کئے، اور جن کی تصریح ظاہر روایت میں موجود ہے۔ جیسا کہ ”کل حل علی حرام“ کے بارے میں امام محمد کا قول اور مشائخ بلخ کا قول نقل کیا جا چکا ہے۔

اگر اس میں یہ اشکال کیا جائے کہ عرف میں تو بار بار تبدیلی ہو سکتی ہے۔ تو اگر کوئی نیا عرف وجود پذیر ہو جو پچھلے زمانہ میں نہ تھا تو کیا مفتی کے لئے منصوص کی مخالفت کر کے نئے عرف کی بنیاد پر فتویٰ دینے کی گنجائش ہوگی۔

میں عرض کروں گا کہ جی ہاں۔ گذشتہ مسائل میں متاخرین نے جو منصوص مسائل کی مخالفت کی ہے اس کی وجہ یہی تو ہے کہ امام صاحب کے بعد کے زمانہ میں جو عرف ظاہر ہوا اس کا تقاضا یہی تھا۔ لہذا مفتی کو الفاظ عرفیہ میں جدید عرف کی پیروی کرنے کی گنجائش رہے گی۔ یہی حال ان تمام مسائل کا ہوگا جس کی بنیاد امام مجتہد نے اپنے زمانہ کے عرف پر رکھی اور بعد میں اس عرف کے مقابلہ میں دوسرا عرف ظہور پذیر ہو گیا۔ لیکن اس کے لئے یہ شرط ہے کہ مفتی بھی ایسا ہو جو صاحب رائے اور صاحب بصیرت ہو۔ اور اس کو قواعد شرع پر عبور حاصل ہونا کہ وہ اس عرف کے درمیان جو احکام کا معنی بن سکتا ہو اور جو عرف احکام کا معنی نہیں بن سکتا دونوں کے درمیان امتیاز کر سکے۔ کیونکہ متقدمین نے تو مفتی کے لئے اجتہاد کی شرط لگائی تھی، آج کے دور میں جبکہ اجتہاد مفقود ہے کم از کم اتنی شرط تو ہونی چاہیے کہ مفتی مسائل سے پوری واقفیت رکھتا ہو، اور ساتھ ہی ساتھ اس کی ان شروط اور قیود سے بھی واقف ہو جن کو بعض اوقات فقہاء کرام (متفقہ) طالب فقہ کے فہم پر اعتماد کرتے ہوئے ترک کر دیتے ہیں۔ اسی طرح مفتی کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ

وہ اپنے دور کے عرف اور اہل زمانہ کے حالات سے واقف ہو اور اس کی تعلیم کسی ماہر استاذ سے حاصل کی ہو۔ اس بنا پر ”منیۃ المفتی“ کے آخر میں فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص ہمارے اصحاب کی جملہ کتب کا حافظ ہو جائے جب بھی فتویٰ دینے کے لئے کسی کے سامنے زانوائے تلمذ تہہ کرنا ضروری ہے، کیونکہ بہت سے مسائل میں اہل زمانہ کی عادت کی بنیاد پر جواب دیدیا جاتا ہے بشرطیکہ وہ شریعت کے خلاف نہ پڑے۔

”تذیہ“ میں ہے کہ مفتی اور قاضی کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ عرف کو نظر انداز کرتے ہوئے محض ظاہر مذہب کے مطابق فیصلہ صادر کر دیں۔

اشباہ میں بزاز یہ سے یہ قول نقل کیا ہے کہ مفتی کو چاہیے کہ جو بات مصلحت کے مطابق ثابت ہو اس پر فتویٰ دے۔

ابن عابدین فرماتے ہیں: میں نے ردالمحتار کے باب القسامۃ میں لکھا ہے کہ اگر ولی غیر اہل محلہ میں سے کسی شخص کے خلاف دعویٰ کرے اور انھیں میں سے وہ شخص اس کے خلاف شہادت بھی دیدے تو امام صاحب کے نزدیک وہ شہادت مقبول نہ ہوگی، اور صاحبین کے نزدیک مقبول ہوگی۔

سید جموی نے علامہ مقدسی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ میں نے امام صاحب کے اس قول پر فتویٰ دینے سے خود بھی توقف کیا اور اس کی اشاعت پر بھی روک لگا دی کیونکہ اس سے ضرر عام کا اندیشہ تھا۔ اس لئے کہ سرکشوں کو اگر اس قول کا علم ہو گیا تو وہ ایسے مخلوں میں اقدام قتل پر جری ہو جائیں گے جو غیر اہل محلہ سے خالی ہوں، کیونکہ انھیں یہ اطمینان ہوگا کہ ان کی کو اسی اس کے خلاف مقبول نہ ہوگی۔ میں نے یہ بھی کہا کہ صاحبین ہی کے قول پر فتویٰ دینا چاہیے، بالخصوص اس لئے کہ حالات کے اور زمانہ کے تغیر سے احکام بدل جاتے ہیں۔

ہدایہ کی کتاب الصوم میں ”ما یوجب القضاء و الکفارة“ کے ذیل میں یہ مسئلہ

ہے کہ اگر کوئی شخص دانتوں میں پھنسنے ہوئے گوشت کو کھالے تو روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ اور اگر وہ گوشت مقدار میں زیادہ ہو تو روزہ ٹوٹ جائیگا۔ اور امام زکریا فرماتے ہیں کہ دونوں حال میں روزہ ٹوٹ جائے گا۔

صاحب فتح القدر یہاں اس قول کے تحت فرماتے ہیں کہ مفتی کے لئے ضروری ہے کہ وہ پیش آمدہ واقعات کے اندر ایک کو نہ اجتہاد کی صلاحیت رکھتا ہو، اور لوگوں کے حالات سے واقفیت رکھتا ہو۔ یہ معلوم ہے کہ وجوب کفارہ کے لئے کمال جنائیت کا پایا جانا ضروری ہے۔ اب یہ دیکھا جائے گا کہ دانتوں سے گوشت نکال کر کھانے والا کیسا شخص ہے، اگر اس کی طبیعت کو اس عمل سے گھن آتی ہو تو (اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا) امام ابو یوسفؒ کے قول کو اختیار کیا جائے گا، اور اگر ایسا شخص ہے کہ اس پر اس عمل کا کوئی اثر نہیں پڑتا تو امام زکریا کا قول اختیار کیا جائے گا۔

”العلامة تاسم“ میں ہے کہ اگر تم یہ اشکال کرو کہ کبھی کبھی بغیر ترجیح کے بھی اقوال نقل کر دیتے ہیں اور کبھی تصحیح کے باب میں اختلاف بھی کرتے ہیں (ایسی صورت میں کیا کہا جائے)؟ میں عرض کروں گا کہ ایسی صورت میں فقہاء کے معمول کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ یعنی تغیر عرف، لوگوں کے حالات اور ارفق بالناس کا اعتبار کیا جائے گا۔ ایسے ہی جس چیز کا تعامل جاری ہو یا جس کی دلیل قوی ہو اس کو اختیار کیا جائے گا۔ اور اس طرح کے اعتبار سے زمانہ خالی نہیں رہتا۔ جس میں اس امتیاز کی صلاحیت نہ ہو وہ بری الذمہ ہونے کے لئے کسی صاحب تمیز کی جانب رجوع کرے۔

علامہ تاسم کا یہ قول اور ابن عابدین کا یہ قول ہمارے اس دعویٰ کی صریح دلیل ہے کہ عرف جب تک مخالف شریعت نہ ہو اس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔ مخالف شرع عرف کی مثال میں ٹیکس اور سود کو پیش کیا جاسکتا ہے، لہذا مفتی قاضی بلکہ مجتہد کے لئے بھی لوگوں کے حالات سے واقفیت ضروری ہے۔ اس بنا پر فقہاء نے فرمایا ہے کہ جو شخص اہل زمانہ کے حالات سے واقف نہ

ہو وہ جاہل ہے۔ اور ہم پہلے فقہاء کرام کا یہ قول نقل کر چکے ہیں کہ قضاء سے متعلق امور میں امام یوسفؒ کے قول پر فتویٰ دیا جائے گا کیونکہ ان کو قضاء کا عملی تجربہ تھا اور لوگوں کے حالات سے واقفیت حاصل تھی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ عرف عام کا اس وقت اعتبار نہیں کا جائے گا جب اس سے کسی حکم منصوص کا ترک لازم آئے۔ ہاں اس وقت عرف عام کا اعتبار کیا جائے جب اس نص کی تخصیص لازم آئے۔ اور عرف خاص کا اعتبار ان دونوں موقعوں پر نہ ہوگا۔ عرف خاص کا اعتبار صرف اہل عرف کے حق میں ہو، بشرطیکہ اس سے نہ کسی کا ترک لازم آئے نہ نص کی تخصیص، اگرچہ وہ ظاہر الروایت کے خلاف ہو۔ اس کی مثال وہ الفاظ ہیں جو یمن کے سلسلہ میں رائج ہیں، یا بیع و اجارہ وغیرہ کے معاملات میں جو عادت رائج ہے۔ یہ الفاظ اور معاملات ہر شہر میں اس شہر کی عادت اور عرف کے مطابق جاری ہوتے ہیں۔ اور ان الفاظ و معاملات سے وہی مراد لیا جاتا ہے جو عادت میں جاری ہے۔ عرفی الفاظ اصطلاحی حقیقت میں اس کی وجہ سے معنی اصلی مجاز لغوی کی طرح ہو جاتا ہے (شرح منظومہ رسم المفتی ۱/ ۴۴-۴۸ عن مجموعہ رسائل ابن عابدین)۔

پھر ابن عابدین نے اپنے رسالہ ”نشر العرف“ میں کہا کہ عادیہ متکررہ کی تین قسمیں

ہیں:

۱- عرفیہ عامہ، ۲- عرفیہ خاصہ جیسے ہر جماعت کی اپنی اپنی اصطلاح، ۳- عرفیہ شرعیہ جیسے وہ اصطلاحات جن کے لغوی معانی شرعی معانی کی وجہ سے متروک ہو چکے ہیں۔

عرف کی بھی دو قسمیں ہیں: ۱- عملی، ۲- قولی۔

قولی بالاتفاق عام کے لئے تخصیص ہے۔

پھر کہا کہ عرف کی دونوں قسمیں ہیں: عام و خاص۔ اور ان میں سے ہر ایک دلیل شرعی کے یا کتب ظاہر روایت کی نصوص کے موافق ہوگا یا نہیں، اگر موافق ہو تو کوئی بات نہیں ورنہ پھر دو

صورت ہے، یا تو عرف دیمل شرعی کے خلاف ہوگا یا مذہب حنفی کی نصوص کے۔ اگر عرف دیمل شرعی کے خلاف ہو تو ایک صورت یہ ہے کہ عرف دیمل شرعی کے ہر اعتبار سے مخالف ہو، عرف کی وجہ سے نص شرعی کا ترک لازم آتا ہو، ایسی صورت میں عرف کو رد کرنے میں کوئی شک نہیں، جیسے لوگوں کا عرف صریح محرمات میں مثلاً سود میں، شراب پینے اور ریشم پہننے میں، اور اگر عرف دیمل شرعی کے خلاف ہو لیکن بالکل نہیں، دیمل شرعی عام ہو اور عرف اس کے بعض افراد کے خلاف ہو، یا یہ کہ دیمل قیاس ہو تو عرف معتبر ہوگا بشرطیکہ عام ہو۔ کیونکہ عرف تخصص بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ فقہاء نے استصناع، دخول حمام، اور شرب من السقاء کے مسائل میں اس کی صراحت کر دی ہے۔ اور اگر عرف خاص ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا یہی مذہب حنفی ہے۔ لیکن بہت سارے لوگوں نے عرف خاص کے اعتبار کا فتویٰ بھی دیا ہے، پھر ابن عابدین فرماتے ہیں کہ استصناع کو جائز کرنا: ”نہی عن بیع ما لیس عند الانسان“ والی حدیث کا تخصیص ہے، یہ اس نص کا بالکل ترک نہیں، کیونکہ استصناع کے علاوہ دوسرے معاملات میں ہم اس حدیث پر عمل کرتے ہیں۔ پھر علامہ شامی نے ایک شہر کے عرف خاص کے بارے میں گفتگو کی جیسے بکر کی اجرت، اور جیسے اہل بخاری کا تعامل، قرض دینے والے کا استیجار کے باوجود قرض، مگر اتنا ہی قرض جس سے حاجت پوری ہو جائے، اور وہ اجرت کی مقدار سے بڑھنے نہ پائے، اور کہا: یہ چیز عرف نہ ہونے کی وجہ سے اپنی اصل پر باقی رہے گی۔ پھر کہا: اگر تم اعتراض کرو کہ امام ابو یوسف سے تو اشیاء منصوصہ میں بھی عرف کا اعتبار منقول ہے اور اس کی مثال ربا الفضل میں اصناف ستہ سے دی جائے یہاں تک کہ سونے میں تساوی بالکلیل کو اور گیہوں میں تساوی بالوزن کو جائز قرار دیا لوگوں کے عرف کے وقت، یہ تو ایسے عرف کی اتباع ہے جس سے نص کا ترک لازم آتا ہے، لہذا امام ابو یوسف کے نزدیک بعض ایسی چیزیں بھی جائز ہوں گی جو ربا کو جائز کرنے کے مشابہ ہو، اگرچہ نص کے مخالف ہوں، اس اعتراض کے جواب میں میں (ابن عابدین) کہوں گا:

امام ابو یوسف کی یہ مراد ہرگز نہیں، وہ تو صرف نص کی علت عادت کفر اردینا چاہتے ہیں، ان کی مراد صرف یہ ہے کہ گیہوں، جو، کھجور، نمک کو کیلی اور سونے چاندی کے وزنی ہونے کی صراحت حدیث میں اس لئے کی گئی کہ یہ چیزیں اس زمانہ میں ایسی ہی تھیں، کو یا اس وقت کی نص کا مدار بھی عادت ہی پر ہے، یعنی اگر اس وقت سونے کے ماپنے اور گیہوں کے تولنے کا رواج رہا ہوتا تو نص اسی کے موافق وارد ہوتی۔ چونکہ بعض کیلی اور بعض کے وزنی ہونے کا مدار عادت ہی پر ہے لہذا عادت ہی منظور الیہ ہے، پس جب عادت بدل جائے گی تو حکم بدل جائے گا، لہذا نئی تغیر پذیر عادت کا اعتبار کرنے میں نص کی مخالفت نہیں بلکہ نص کی اتباع ہے۔ ابن ہمام کا ظاہر کلام بھی اسی روایت کو ترجیح دیتا ہے اور اسی بنیاد پر ابن عابدین کی بات بھی ہے، لہذا اگر درہم کی درہم سے نفع ہونے لگے اور عدد کے ساتھ اس کا قرض چلنے لگے، اور یہی لوگوں کا عرف ہو جائے جیسا کہ ہمارے زمانہ میں ہے تو نص کے خلاف نہیں ہوگا۔ اللہ تعالیٰ امام ابو یوسف کو جزا خیر دے، اس زمانہ کے لوگوں کی طرف سے کہ انہوں نے ربا کا ایک بڑا اور وازہ ان کے حق میں بند کر دیا۔ اور ابن عابدین نے صاحب کتاب ”آخر الطريقة المحمدية“ سے ان کا قول نقل کیا ہے: ”ولا حيلة فيه إلا التمسك بالرواية الضعيفة عن أبي يوسف“ یعنی اس باب میں ابو یوسف کی ایک کمزور روایت کو اختیار کرنے کے سوا اور کوئی چارہ کار نہیں۔ پھر ابن عابدین نے کہا کہ طرفین کے قول کو اپنانے میں اس زمانہ میں بڑا حرج واقع ہوگا، پھر کچھ گذری ہوئی فروع کا اور کچھ ان کے علاوہ کا ذکر کیا۔ ان میں ایک یہ ہے کہ اس شخص کے مال کا دعویٰ اپنے ماتحت امرد کے بارے میں نہیں سنا جائے گا جو امردوں کی محبت میں مشہور ہو، جیسا کہ مولیٰ ابو السعد، تمر تاشی اور ربلی نے فتویٰ دیا ہے، اور علامات کے پائے جانے کے وقت قتل وغیرہ میں متہم شخص کو قید رکھا جائے گا۔ اور لڑکوں اور غلاموں کے ہاتھوں سے ہدیہ قبول کیا جائے گا۔

پھر کہا کہ یہ تمام اور اس کے مثل اس بات کی واضح دلیل ہیں کہ مفتی کے لئے جمود نہیں

ہے، منقول پر ظاہر روایت کی کتب میں زمانہ اور اہل زمانہ کی رعایت کے بغیر۔ ورنہ بہت سے حقوق ضائع ہو جاتے اور اس کا نقصان نفع سے بڑھ جاتا۔ اس لئے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک شخص حکم شرعی کے بارے میں سوال کرتا ہے اور اس کی مراد مقصد ہوتا ہے اس سوال کے درویش نقصان پہنچانا۔ اگر ہم اس کے سوال کا جواب دیدیں جیسا کہ اس کا سوال ہے تو ہم بھی گناہ میں اس کے ہم شریک ہو جائیں گے، اس لئے کہ وہ اپنے مقصد کو پانے میں ہماری وجہ سے کامیاب ہوا ہے۔

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

اور عرف خاص قدیم اور حادث دونوں کو شامل ہوتا ہے عرف عام کی طرح۔ اور جو کچھ ہم نے دلائل میں پیش کیا ہے (یعنی ابن عابدین نے) اس سے تفسیر میں مذکورہ عبارت کی وضاحت ہو جاتی ہے، اور اس کی طرف ہم نے اشارہ کیا کہ مفتی اور تفسیر کو مناسب نہیں ہے کہ ظاہر روایت پر فیصلہ کریں اور عرف کو چھوڑ دیں۔ پھر فرمایا کہ ہمارے علماء نے ایسے پھلوں کی بیج کو جائز مگر اردیا عرف کی وجہ سے، کہ ابھی کچھ ظاہر ہیں اور کچھ ظاہر نہیں، یعنی کچھ پھل آگئے اور کچھ پھل نہیں آئے۔ جب کہ ظاہر مذہب میں عدم جواز ہے۔ اور خمس الاثمہ اکلوانی نے پھلوں اور بیج، تر بوز وغیرہ میں جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ اور کہتے ہیں کہ یہ اصحاب مذہب سے منقول ہے، اور امام ابو بکر محمد بن الفضل بھی یہی فتویٰ دیتے تھے اور کہتے کہ میں موجود کو اصل مانتا ہوں اس عقد میں، اور جو اس موجود کے بعد پیدا ہوگا وہ اسی کے تابع ہوگا۔ اسی وجہ سے شرط لگاتے ہیں کہ موجود غیر موجود سے زیادہ ہونا چاہیے کیونکہ قلیل کثیر کے تابع ہوتا ہے۔

امام محمد سے مروی ہے کہ پھلوں کی بیج درخت میں جائز ہے۔ اور یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہے کہ تمام پھول ایک ہی مرتبہ یکبارگی نہیں کھلتے بلکہ ایک کے بعد دوسرا آتا ہے۔ اور شمس الاممہ السرخسی نے کہا کہ میرے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ یہ بیج جائز نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ طریقہ اس وقت اختیار کیا جاتا ہے جب کہ ضرورت ہو۔ اور یہاں اس کی کوئی ضرورت ہی نہیں۔ پھر ابن عابدین نے کہا: میں کہوں گا کہ ہمارے زمانہ میں ضرورت کا تحقق یقینی ہے کیونکہ اکثر بائع مسائل سے ما واقف ہیں ہمارے زمانہ میں اور شاید کہ کوئی ایسا تاجر مل جائے، اور ممکن بھی نہیں کہ عالم ان کو بتا سکے کہ اس کو ضبط کرنا ان کے فہم سے باہر ہے۔ اور اگر اس کو سیکھ لیں تب بھی اس پر عمل نہیں کریں گے، بلکہ ان کا عمل مروجہ اور موروثی طریقہ پر رہے گا۔ امام فضیلی نے بہت صحیح کہا ہے کہ اس میں ان کی ایک عادت کا بدلنا ممکن نہیں ہے لہذا ضرورت ثابت ہوگئی۔

اور امام سرخسی کا نظر یہ ہے کہ عادت کا بدلنا عقلاً ممکن ہے مذکورہ حیلہ کی روشنی میں لہذا ضرورت کا ثبوت نہیں ہوتا ہے، اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ جو چیز عام طور پر ناممکن ہو اس کا کوئی حکم نہیں اگرچہ عقلاً ممکن ہو۔ اور امام فضیلی نے جو ذکر کیا وہ لوگوں پر آسانی پیدا کرتا ہے۔ البتہ جو اس حکم کا جانتا ہو اس کے لئے یہ عقد جائز نہیں اس کے حق میں ضرورت نہ ہونے کی وجہ سے (دیکھئے: نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف ۱۱۷-۱۱۶ ملخصاً من رسائل ابن عابدین)۔ پھر ہم رجوع کرتے ہیں اس بات کی طرف کہ ان کے اہل زمانہ کے عرف میں منافع کو مال نہیں مانا جاتا تھا۔ اور نص کے عموم کی تخصیص عرف عام سے جائز ہے، اور لوگوں کے معمول کی تصحیح کی رعایت میں فتویٰ دینا ظاہر روایت کو چھوڑ کر جائز ہے۔

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

والله أعلم بالصواب

چوتھی فرع

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

ہمارے سامنے سابق فرع سے یہ بات تفصیل سے واضح ہو چکی ہے، اور اس سلسلے میں کچھ قاعدے ابن عابدین نے رسم المفتی میں بھی تحریر فرمائے ہیں اور ردالمحتار کے شروع میں بھی، اور میں نے ان میں سے بعض کو اپنی کتاب ”مشائخ بلخ من الحنفیہ“ میں بھی ذکر کیا ہے۔ ابن عابدین کی ”نشر العرف“ میں ہے، فرماتے ہیں: ”اور یہ بات بالکل کھلی ہوئی ہے کہ اس زمانہ میں طرفین کے قول میں بڑا حرج ہے جیسا کہ آپ کو ان مخطورات کے لازم آنے کا علم ہو چکا ہے۔ آج عرف لوگوں کی عقلوں میں جاگزیں ہو چکا ہے، چاہے عالم ہوں یا جاہل، نیک ہوں یا بد، لہذا اس سے تمام اہل زمانہ کا فاسق بنانا لازم آئے گا، پس فتویٰ ابو یوسف کی روایت پر متعین ہے، پس عند اللہ جواز اور گناہ سے چھٹکارا ہی ہونا چاہیے۔ یا عمل بالعرف پر بنا کرتے ہوئے یا ضرورت کی وجہ سے فقہاء کرام نے تو اس سے کم درجہ کی چیزوں کو بھی ضرورت کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے، پس اس طور پر جو چیز عامۃ الناس کے ذہن و عقل میں بیٹھ چکی ہے اور جس میں عالم و جاہل اور نیک و بد میں کوئی تفریق نہیں ہے، وہ یہ کہ منافع مال ہیں اور متقوم بھی ہیں۔ اور منافع کا لین دین میں اعتبار بھی ہے اور علی العموم اس کا معاوضہ لیا جاتا ہے، لہذا لوگوں کے انفعال کو صحیح بنانا بھی ضروری ہے، اور جہاں تک ممکن ہو لوگوں کے انفعال کو صحت اور درستگی پر محمول کرنا بھی ضروری ہے، لوگوں کے حالات اور ان کی ضروریات کا ساتھ دینے کے لئے۔ اور اسے اصول کی خلاف ورزی نہیں کہیں گے بلکہ یہی اصل الاصول ہے، اور فرع سابق میں اس کا بیان آچکا ہے۔ پس فتویٰ زفر کے قول پر ہمارے زمانہ میں متعین نہیں، یعنی کہ منافع کو اموال تسلیم کر لیا جائے اور اسی پر فتویٰ دیا جائے غیر مذہب کو ترجیح دینے کے مقابلہ میں اسی کو اختیار کرنا زیادہ بہتر ہے۔ جیسا کہ سید علی حیدر صاحب

درر الاحکام کی خواہش ہے۔

اور یہ عرف عالم و جاہل، نیک و بد سب کے ذہنوں میں بالکل راسخ ہو چکا ہے لہذا اس کا اعتبار نہ کرنے میں پورے زمانہ کی تفسیق لازم آئے گی، اس لئے امام ابو یوسف کی اسی روایت پر فتویٰ متعین ہے (اختصار من نثر العرف لابن عابدین ۴۳ ۱۱۳ من مجموع رسائلہ)۔

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

اسی لئے فقہاء نے کہا کہ اجتہاد کی شرطوں میں ایک اہم شرط یہ بھی ہے کہ مجتہد لوگوں کی عادت سے اچھی طرح واقف ہو کیونکہ بہت سے احکام زمانہ کے اختلاف سے بھی بدلتے رہتے ہیں، اہل زمانہ کا عرف بدلنے کی وجہ سے یا نئی ضرورتوں کے پیدا ہونے کی وجہ سے یا اہل زمانہ کے فساد کی وجہ سے، کیونکہ اگر حکم پہلے ہی حال پر باقی رہے تو اس سے مشقت اور ضرر لازم آئے گا، اور یہ شریعت کے بنیادی قواعد تخفیف، تیسیر، دفع ضرر و فساد کے خلاف ہے، اور یہ سب کچھ اس لئے ہے تاکہ عالم مکمل نظام بہترین احکام پر باقی رہے، اسی لئے تم مشائخ کو دیکھو گے کہ انہوں نے بہت سی جگہوں پر مجتہد کی ان نصوص کی مخالفت کی ہے جس کی بنیاد زمانہ کے عرف پر تھی، اور ان کی یہ مخالفت اس یقین کے ساتھ ہے کہ یہ فقہاء مجتہدین اگر اس زمانہ میں ہوتے تو یہ بھی وہی کہتے جو ہم کہہ رہے ہیں، فقہی قواعد کو سامنے رکھ کر۔ اسی قبیل سے تعلیم قرآن کے امتیاز کے جواز کا فتویٰ ہے اور اس جیسے دوسرے فتاویٰ ہیں، کیونکہ معلمین کو جو وظائف صدر اول میں بیت المال سے ملا کرتے تھے وہ بند ہو گئے، اگر معلمین بلا اجرت تعلیم میں مشغول ہوتے تو اس سے ان کا اور ان کے بال بچوں کا ضیاع لازم آتا، اور اگر کسی پیشہ اور صنعت میں لگ جاتے تو اس سے دین اور

قرآن کا ضیاع لازم آتا، اسی لئے قرآن کی تعلیم پر اُجرت کا فتویٰ دیا اور اسی طرح امامت اور اذان پر بھی، حالانکہ امام ابوحنیفہ، ابو یوسف، محمد کا متفق علیہ مذہب عدم اخذ اجرت ہی ہے، تاکہ قاضیوں کا فیصلہ بھی فتوے سے مل جائے، لیکن ہمیں سلطان اور قاضی کی ضرورت نہیں، لہذا علماء کی مبارک جماعت کی طرف سے اس کی ترجیح اور اس کی قبولیت کافی ہے، تمہارے اندر اس دور کے بڑے بڑے حنفی علماء موجود ہیں لہذا اس کی ترجیح کافی ہے، لوگوں کے عرف کی وجہ سے، ضرورت شرعیہ کی وجہ سے، حاجت کی وجہ سے اور تعامل کی وجہ سے، اور ان میں سے ہر ایک سے ظاہر مذہب کو چھوڑا جاسکتا ہے۔ جب تک کہ ظاہر عین نص نہ ہو بلکہ ان مسائل کے قبیل سے ہو جن میں اجتہاد کی گنجائش ہے، اور ہمارا مسئلہ مجوشہ عنہا اسی قسم سے تعلق رکھتا ہے، اس کا بیان آچکا ہے، لیکن ان حالات میں یہ فتویٰ عین مذہب کو اختیار کرنے کے مرادف ہے کیونکہ صاحبین کے قول کو مزارعتہ کے باب میں حاجت ہی کی وجہ سے ترجیح دی جاتی ہے اور سترہ مسائل میں امام زفر کی رائے پر فتویٰ دیا جاتا ہے۔ اسی طرح فقہاء نے بیع شرب میں اہل بلخ کے قول کو مستقلاً راجح قرار دیا ہے، پھر یہ کہ کسی ایک شہر کے عرف خاص کا اعتبار کرنا بھی مذہب حنفی کا ایک قول ہے، اور قول ضعیف پر ضرورت کے وقت عمل کرنا جائز ہے (شذائ العرف ۲۰/۱۳۳)، پس تمہارا عرف عام کے بارے میں کیا خیال ہے، اس کے قائل ہمارے بعض اصحاب ہیں، ابن عابدین اپنے رسالہ رسم المفتی کی نظم میں فرماتے ہیں:

ولا يجوز بالضعيف العملُ ولا به يجاب من جاء يسئَلُ

إلا لعامل له ضرورة او من له معرفة مشهورة

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

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

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

فرع خامس

بعض فقہی تصریحات جن میں منافع کو مال تسلیم کیا گیا ہے:

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

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

الف: مدت اجارہ کی تعیین، مثلاً رہائش اور زراعت۔

ب: عمل کی تعیین و نامزدگی، مثلاً کسی کپڑے کی سلانی اور رنگائی۔

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

(الاختیار ۱۵/۲، الکوثر بشرح العینی ۱۹۱/۲)

تو دوسری طرف ایسے منافع بھی ہیں جن کا عوض بغیر اجارہ کے بھی حاصل کیا جاسکتا ہے اور جنایت کی شکل میں ان کا ضمان دلایا جاتا ہے۔ اور ان کی تحدید مذکورہ طریقوں کے بغیر کی گئی ہے، مثال کے طور پر اگر کوئی شخص کسی کا دانت توڑ دے تو اس کے قصاص کا مسئلہ۔

اس میں دانت کے چھوٹے بڑے ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ کیونکہ سب کی منفعت یکساں ہے، مدار حکم دانت کی منفعت پر رکھا گیا ہے، اور ہر طرح کے دانت کی دیت بھی یکساں قرار دی گئی ہے، اور وجہ یہی ہے کہ ان کے منافع میں بھی یکسانیت ہے، اس لئے منافع ہی کو مدار بنایا گیا اور عوض دینے دلانے میں منافع ہی کا لحاظ رکھا گیا۔

اس کے برخلاف اگر کوئی شخص کسی کے ایسے ہاتھ کو ظلماً کاٹ دے جو پہلے سے ما کارہ یا کٹا ہوا تھا تو اس پر کسی طرح تاوان واجب نہیں ہوگا کیونکہ مقطوع الید کا حق اس صورت میں بشکل قصاص متعین ہے۔ اور یہ حق قصاص مال میں اس وقت بدل جائے گا جب کہ وہ اپنا حق قصاص چھوڑ کر مال پر مصالحت کر لے۔ اگر وہ مال کے ذریعہ مصالحت نہیں کرتا ہے تو پھر اس کا مال ہونا ساقط ہو جائے گا (الاعتیار ۵/۳۳)۔

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

اگر کسی خاتون کی دونوں چھاتیاں کسی نے کاٹ دیں تو اس میں پوری دیت واجب قرار دی گئی ہے۔ اور وجہ اس کی یہ بتلائی گئی کہ شدیبین کے بغیر دودھ نہیں رک سکتا۔ تو ان کے نہ ہونے سے ارضاع (شیر خورانی) کی منفعت یکسر فوت ہوگئی (الاعتیار ۵/۳۸)۔ ایسے ہی دونوں آنکھ ضائع کر دینے کی صورت میں پوری دیت کا وجوب اسی بنیاد پر ہے کہ دونوں آنکھوں کے نہ ہونے سے منفعت مکمل فوت ہوگئی یا جمال مکمل طور پر ضائع ہو گیا۔ (الاعتیار ۵/۳۸)

نیز فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی کے خصیتین اور ذکر کو کاٹ دے۔ یا پہلے ذکر کو کاٹے پھر خصیتین کو قطع کر دے تو اس پر دوہری دیت واجب ہوگی۔ کیونکہ قطع ذکر کے بعد بھی خصیتین کی منفعت باقی تھی اور وہ تھی مٹی اور پیشاب کا امساک۔

اور اگر پہلے خصیتین کو کاٹ دیا پھر ذکر کو تو خصیتین کے عوض میں دیت واجب ہوگی اور ذکر کے عوض میں کسی عادل شخص کا فیصلہ معتبر ہوگا۔

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

فرمایا کہ: جو اعضاء چار اجزاء پر مشتمل ہیں ان میں سے ایک ضائع کر دینے سے رُبع دیت واجب ہوتی ہے اور وہ اعضاء ہیں آنکھوں کی پلکیں اور بردنی ہیں۔ کیونکہ ان کے ضائع ہونے سے جمال بھی پورے طور پر فوت ہو جاتا ہے، اور جنس منفعت بھی، بردنی کی منفعت آنکھ کو تنکوں وغیرہ سے بچاتا ہے اگر پلکوں کو کاٹا ہے اور ان میں بردنی (بال) نہیں ہے تو اس میں پوری دیت واجب ہوتی ہے، اور ایک پلک کاٹنے کی صورت میں رُبع دیت واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ دونوں مل کر ایک عضو کے حکم میں ہیں جیسے ناک اور مارن (ناک کا اگلا مائیم حصہ) مل کر ایک عضو ہے۔ ہر دانت میں دیت کا بیسواں ۱/۶ حصہ واجب ہوگا۔ اور اگر اکھڑا ہوا دانت اپنی جگہ پر دوبارہ جما دیا اور وہ اُگ آیا تو صرف مالی تاوان واجب ہوگا۔ یہی حال کان کا ہے، کیونکہ وہ بھی منفعت اور جمال کے لحاظ سے اپنی کچھلی حالت پر لوٹ آتا ہے۔ لیکن اکھڑا ہوا کان دوبارہ جم نہیں سکتا، کیونکہ وہ رکوں اور پٹھوں کے ساتھ جڑ نہیں سکتا۔ تو اس کا اگنا نہ اگنا دونوں برابر ہے۔ حتیٰ کہ اس دوبارہ جمے ہوئے کان کو کوئی شخص اکھاڑ دے تو اس پر کوئی تاوان نہیں۔

اگر کسی شخص کے مارکی وجہ سے کسی کا دانت سیاہ پڑ جائے یا سُرخ یا پیلا ہو جائے تو اس

میں پورا تاوان واجب ہوگا کیونکہ سیاہ پڑ جانے کے بعد اس کی منفعت فوت ہوگئی۔ کیونکہ اب وہ جھڑ جائے گا اور اس سے اس کا جمال پورے طور پر فوت ہو جائے گا۔

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

داڑھی سے بھی کامل جمال حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ سماء دنیا کے ملائکہ یوں کہتے ہیں: ”سبحان من زین الرجال باللحی والنساء بالذوائب“ پاک ہے وہ ذات جس نے مردوں کو ڈاڑھیوں سے اور عورتوں کو زلفوں سے مزین کیا۔ حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ انھوں نے سر موٹا دینے کی صورت میں جبکہ دوبارہ بال نہیں اُٹا پوری دیت واجب فرمادی۔ امام ابو جعفر ہندوانی داڑھی کے بارے میں فرماتے ہیں کہ داڑھی موٹا دینے کی صورت میں دیت اس وقت واجب ہوگی جبکہ داڑھی بھری ہوئی ہو اور اس سے جمال پیدا ہوتا ہو۔ لیکن اگر داڑھی میں صرف لٹیس ہوں اور ان سے جمال نہ پیدا ہوتا ہو تو کچھ واجب نہیں۔ اور اگر داڑھی اتنی بھری ہوئی نہ ہو کہ نہ اس سے جمال پیدا ہوتا ہو نہ عیب پیدا ہو تو اس میں ”حکومت عدل“ کا اعتبار ہوگا۔ (الاختیار ۵/۳۸-۳۹)

مبحث دوم

بیع حقوق

”حق“ کے اصطلاحی معنی بیان کرتے ہوئے یہ کہا جا چکا ہے کہ حقوق کی چند قسمیں ہیں: حقوق مالی، اور حقوق غیر مالی، اور کچھ حقوق کو مال قرار دینا اور دوسرے حقوق کو مال قرار نہ دینا، ہم نے جہاں تک غور کیا ہے یہی نصوص شارع کا تقاضا ہے اور یہی عام لوگوں کا عرف اور

تعال ہے۔

یہی وجہ ہے کہ حق دین کو مالی حق مانا گیا ہے کیونکہ شارع نے اس کو یہی حیثیت دی ہے

(نقرہ ۲۸۲۵)۔

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

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

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

اس سلسلے میں نہ نصوص مذہب مانع ہیں اور نہ اس کے قواعد جیسا کہ ہم منافع کے بیان میں ثابت کر چکے ہیں کہ حقوق کو مال تسلیم کرنا جائز ہے اور آمدنی کی غرض سے اس کو فروخت کرنا یا

اس سے مسلسل نفع کمانا یا اسے کسی مالی مطالبے کے عوض دوسرے کی طرف منتقل کرنا بھی۔
اس کے علاوہ حقوق کا سمیٹنا اور جمع کرنا، کبھی سمیٹنے کے مستند طریقوں سے بھی ہوتا ہے۔
اور کوئی فکر جب مدون ہو جائے تو ہم یہ نہیں کہیں گے کہ یہ فکر بذات خود فروخت ہو رہی ہے بلکہ
جب وہ فکر قلمبند کر لی جاتی ہے اور مدون ہو جاتی ہے تو اس کا کاغذ پر مدون ہو جانا مدون کے حسب
منشأً فروخت کرنے کا جواز پیدا کر دیتا ہے۔

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

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

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

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

یہ واضح دلیل ہے حقوق کا اعتبار کرنے اور اسے دیگر حقوق کے مقابلے میں رکھنے کی۔
ب- شریعت نے طلاق قبل الدخول کی صورت میں نصف مہر لازم کی ہے، یہ اس حق کی قیمت ہے جو اس کے لئے اب سے پہلے جائز نہیں تھا اور اب نکاح کے ذریعہ حاصل ہو گیا تھا، اور عورت کی اس ناگواری کا عوض ہے جو اسے اس خبر سے پہنچی ہے۔

ج- متاخرین نے ”بدل الخلو“ (گٹری) کو اوتاف میں جائز قرار دیا ہے اور اسے دوسرے کفر و خست کرنا جائز قرار دیا ہے اور اس کو آپ کے اس فتویٰ اور ارے نے بھی جائز رکھا ہے۔
د- جنین جو کسی ماں کے پیٹ سے کسی ضرب کے نتیجے میں ضائع ہو جائے تو ضارب کی عاقلہ پر اس کا حق آتا ہے۔ اس لئے کہ ولایت تک بچے کو پیٹ میں رکھنا عورت کا شرعی اور ثابت حق ہے اس کے ساتھ جب زیادتی ہوئی تو شریعت نے اس کا ایک مقابل اور بدل تجویز فرمایا جو کہ خلاف قیاس اور خلاف معمول اہل جاہلیت ہے۔

(قاعدہ یہ ہے کہ) جس نے کسی (حاملہ) عورت کو مارا اور اس سے مردہ بچہ ساقط ہوا اس کی وجہ سے ضارب کی عاقلہ پر پچاس دینار ادا کرنا لازم ہوگا، بچہ خواہ لڑکا ہو یا لڑکی۔
قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ اس پر کچھ بھی واجب نہ کیا جاتا کیونکہ اس ضرب سے قبل بچہ کی زندگی یا موت کے متعلق کوئی علم نہیں اور ظہر کے تقاضے سے کسی پر کچھ لازم نہیں کیا جاسکتا (یعنی یہ کہنا کہ ظاہر یہی ہے کہ وہ اس تعدی سے قبل زندہ ہوگا کسی کے ذمہ کوئی تاوان واجب کرنے کے

لئے کافی نہیں) لیکن یہاں قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے۔ اس واقعہ کی وجہ یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں ایک مقدمہ پیش ہوا کہ ایک عورت نے اپنی سوکن کو ایک لکڑی مار دی تھی، نتیجہً اس کے پیٹ سے مردہ بچہ سا قح ہو اتو حضور اکرم ﷺ نے ضاربہ کی عاقلہ پر ایک غلام یا باندی یا اس کی قیمت ادا کرنا لازم قرار دیا جو کہ پانچ سو ہوئی تھی، اس واقعہ میں یہ وضاحت نہیں طلب کی گئی تھی کہ بچہ لڑکا تھا یا لڑکی۔ دوسرے یہ کہ جنین کے متعلق ذکر یا انٹی کا پتہ لگانا دشوار بھی ہوتا ہے، اس لئے دفع حرج کی خاطر اس کا اعتبار ختم کر دیا گیا۔

اور ایک روایت میں ہے کہ اس (مضروبہ) عورت نے مرد جنین سا قح کیا اور پھر خود بھی مر گئی، اس پر حضور اکرم ﷺ نے ضاربہ کی عاقلہ پر دیت اور بچہ کا مالی عوض لازم فرمایا۔ یہ واقعہ المغنی (لابن قدامہ) میں ذکر کیا گیا ہے، اس میں یہ بھی ہے کہ جنین کے چچانے یہ عرض کیا کہ اس کے (سر پر) بال آچکے تھے۔ پھر ضاربہ کے والد کھڑے ہوئے، اور ایک روایت کے مطابق اس کے بھائی عمران بن عویمر اسلمی کھڑے ہوئے اور کہا کہ ہم کیسے پتہ لگا سکتے ہیں ایسے جنین کے متعلق جس نے نہ کچھ کھایا نہ پیانہ وہ چیخا نہ رویا، ایسے (جنین) کا خون تو رائگاں جانا چاہیے۔ (اصل عربی عبارت ایک خاص انداز سے مستحج ہے) اس پر آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: یہ تو کاہنوں کا ساجع ہے، پھر مقدمہ کا فیصلہ دیا کہ اس میں ایک غلام یا ایک باندی دینا ہوگی۔ یہ روایت اسی طرح محمد بن مسلمہ نے بھی روایت کی ہے۔

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

اور اگر وہ کسی کے اوپر گر گیا اور اس کی موت ہو گئی تو اس کی دیت اس (پر مالہ وغیرہ نکالنے والے) کی عاقلہ پر آئے گی، اس لئے کہ اس نے ایک ایسے عام راستے کو اپنے لئے مشغول کیا تھا کہ اس کا اسے حق نہ تھا (الاختیار ۵/۲۵۷)۔

و۔ اسی طرح ہم فقہاء کی تصریحات میں یہ دیکھتے ہیں کہ:
 اگر کسی کی دیوار شارع عام کی طرف جھکی ہوئی تھا اور ایک مسلمان یا ذمی نے اسے
 گرا دینے کا مطالبہ کیا اور اس (صاحب دیوار) نے اتنی مدت تک اسے نہ گرایا کہ اتنی مدت میں
 گرا ناممکن تھا حتیٰ کہ وہ دیوار گر گئی تو (اگر اس سے کسی کو نقصان ہوا ہے تو) یہ ضمان کا ذمہ دار ہوگا۔
 حالانکہ قیاس یہ کہتا ہے کہ ضمان اس پر نہ آئے، کیونکہ دیوار کا جھکاؤ یا نضا کو مشغول
 کرنا اس کے کسی فعل کا نتیجہ نہیں، لہذا نہ وہ قائل ہے اور نہ وہ قتل کا سبب بنا ہے تو اس پر ضمان
 بھی نہ آنا چاہیے۔

استحسان یہ کہتا ہے کہ نضا اس کی دیوار کی وجہ سے مشغول ہوئی ہے اور جیسا کہ ہم کہہ
 چکے ہیں کہ اس میں سب لوگ حصہ دار ہیں (الاعتیار ۵/۳۶۷)۔

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

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

ح۔ امام محمد بن حسن شیبانی سے مروی ہے کہ قابل اند مال زخموں میں زخمی کو جس قدر
 تکلیف پہنچی ہے اسی کے بقدر حکومت عدل (زخم دینے والے کے ذمے رقم) واجب ہوگی
 (المبسوط ۶/۸۱)۔

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

اور حکومت عدل کے اکثر احکام کا بدل مال کی شکل میں ہی واجب کیا جاتا ہے، بلکہ ایک دوسری حیثیت سے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ انسان جو منفعت امن و راحت کی دیتا ہے اس کے مقابل (کوئی نہ کوئی) مال تجویز کیا جاتا ہے اور یہ جائز ہے، اور یہ دونوں شکلیں جائز ہیں۔ ط۔ اور انسان کو زندگی کا جو حق حاصل ہے اس کا عوض مالی زکاۃ ہے اور جو زکاۃ سے زائد ہے محتاجوں کے لئے اس کا بھی مطالبہ ہے.....

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

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

ہم قانون دانوں کی طرح یہاں کوئی فیصلہ کرنے کے درپے نہیں ہیں بلکہ ہم اہل اسلام کا طریقہ تحقیق مسائل کا ہے، اگر ہم اپنی تحقیق کے نتیجے میں جواز تک پہنچتے ہیں تو کافی ہے، اور تفریع و تفریع میں غلو سے کام لینا بے فائدہ ہے۔ اگر حاضرین اسی مسئلے پر مزید گفتگو کرنا چاہتے ہیں تو وہ باہم گفتگو جاری رکھیں۔

حقوق کی بیع

ایک علمی جائزہ

مولانا محمد صدر الحسن ندوی ☆

بیع کے انعقاد کی شرط کے ضمن میں فتاویٰ عالمگیری میں حسب ذیل صراحت ملتی ہے:
ومنها فی البدلین وهو قیام المالیه حتی لا ینعقد متی عدمت المالیه
هكذا فی محیط السرخسی (فتاویٰ عالمگیری ۲/۳)۔

(بدلین کا مال ہونا ضروری ہے اگر مالیت نہ پائی گئی تو بیع صحیح نہ ہوگی)۔

حقوق کی بیع پر بحث سے پہلے تحقیق و جستجو کے دوران ہمارے سامنے کئی ایسے مسائل آتے ہیں کہ اگر ان پر غور و خوض نہ کیا جائے تو حقوق کی بیع کے سلسلہ میں ہمیں کسی اہم نتیجہ تک پہنچنے میں دشواری ہوگی۔ اس لئے آئندہ صفحات میں میں ان قابل توجہ مسائل پر روشنی ڈالنے کی کوشش کروں گا۔ اس سلسلہ میں درج ذیل امور قابل تحقیق ہیں:

مال:

فقہائے احناف کی تصریح کے مطابق بیع میں بدلین کا مال ہونا شرط ہے۔ اس لئے عدم مالیت کی صورت میں بیع صحیح نہ ہوگی۔ جیسا کہ فتاویٰ عالمگیری کی درج بالا عبارت سے یہ بات واضح ہوتی ہے۔

☆ جامعہ اسلامیہ کاشف العلوم، نورنگ آباد (مہاراشٹر)۔

اس سلسلہ میں یہ بات تحقیق طلب ہے کہ مال کا اطلاق فقہاء احناف کے یہاں کن چیزوں پر ہوتا ہے۔ اس سلسلہ میں کتب فقہ میں حسب ذیل صراحتیں ملتی ہیں:

الف - المال ما یمیل الیہ الطبع ویجرى فیہ البذل والمنع (رد المحتار ۵۲/۵)۔

(مال وہ ہے جس کی طرف میلان طبع ہو اور جس کے بذل و منع کا رواج ہو)۔

ب - المال ما یمیل الیہ الطبع ویمكن ادخاره لوقت الحاجة“ (رد المحتار ۵۱/۵ فقہاء عن الخلو بحوالہ البحر الرائق ۲۵۶/۵)۔

(مال وہ ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہوتی ہو اور جس کو وقت ضرورت کے لئے محفوظ بھی کیا جاسکتا ہو)۔

ج - المال موجود یمیل الیہ الطبع ویجرى فیہ البذل والمنع فإنه ینخرج بالموجود المنفعة (رد المحتار ۵۱/۵ فقہاء عن الدرر شرح القرر)۔

(مال وہ ہے جو موجود ہو اور اس کی طرف طبیعت مائل ہوتی ہو اور اس میں بذل و منع کا رواج ہو، موجود کی شرط سے منفعت پر مال کا اطلاق نہ ہوگا)۔

د - وحق التعلی لیس بمال لأن المال عین یمکن إحرازها وإمساکها (رد المحتار ۵۲/۵)۔

(حق تعلی مال نہیں ہے، اس لئے کہ مال وہ ہے جو عین (وہ مادی شیء جس کا خارج میں وجود ہو) اور اس کا احراز و امساک ممکن ہو)۔

۵ - والمالیة انما تثبت بتمول الناس كافة أو بتقوم البعض، والتقوم یثبت بها وبإباحة الانتفاع له شرعا فما یكون مباح الانتفاع بدون تمول الناس لا یكون مالا كحبة حنطة، و ما یكون مالا بین الناس ولا یكون مباح الانتفاع لا یكون متقوما كالخمر (البحر الرائق ۲۵۶/۵-۲۵۷)۔

(مالیت اس وقت ثابت ہوتی ہے جب تمام انسان یا بعض افراد اس کو وقت ضرورت کے لئے محفوظ رکھیں، اور تقوم کے لئے اس کے ساتھ ساتھ دوسری شرط بھی ہے، اور وہ یہ کہ شرعاً اس سے انتفاع جائز ہو، تو جو چیز مباح الانتفاع ہو لیکن لوگوں کے نزدیک قابل ادخار نہ ہو تو وہ مال نہ ہوگا جیسے گیہوں کا ایک دانہ، اور جو چیز لوگوں کے نزدیک مال ہو اور شرعاً اس سے انتفاع جائز نہ ہو تو وہ چیز منقوم نہ ہوگی جیسے شراب)۔

د- والمتقوم ما يباح الانتفاع به شرعاً و غير المتقوم ما لا يباح الانتفاع به شرعاً (الدر المختار: باب البيع المناسد)۔
(منقوم وہ ہے جو شرعاً مباح الانتفاع ہو، اور غیر منقوم وہ ہے جس سے شرعاً انتفاع جائز نہ ہو)۔

ز- إذا حلف إنسان أنه لا مال له ولم يكن له إلا ديون لا يعتبر حائناً في يمينه سواء كان مدينه مفلساً أو غنياً مليئاً (الدر المختار: کتاب الايمان ۱۳۸/۳)۔
(اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ اس کے پاس مال نہیں ہے، اور اس کے پاس صرف وہ دین ہو جو لوگوں کے ذمہ ہے تو وہ حائث نہیں ہوگا چاہے قرضدار مفلس ہو یا مالدار)۔
مال کے اوپر مختلف تعریفیں ذکر کی گئی ہیں۔ ان تعریفات پر غور کرنے سے حسب ذیل باتیں معلوم ہوتی ہیں:

نقرہ (الف) کی تعریف سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں: (۱) میلان طبع، اور (۲) بذل و منع کارواج۔

نقرہ (ب) کی تعریف سے بھی دو باتیں معلوم ہوتی ہیں: (۱) میلان طبع، اور (۲) ادخار۔

نقرہ (ج) کی تعریف سے تین باتیں معلوم ہوتی ہیں: (۱) موجود ہونا، (۲) میلان طبع، اور (۳) بذل و منع کارواج۔

نقرہ (د) کی تعریف سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں: (۱) عین یعنی مادی شے ہونا، (۲) اور قابل احراز و امساک ہونا۔

نقرہ (ھ) کی صراحت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مال میں مالیت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب دو شرطیں پائی جاتی ہیں: (۱) پوری نوع انسانی یا اس کے بعض افراد اس شے کو وقت ضرورت کے لئے محفوظ رکھیں، اور (۲) وہ چیز شرعاً قابل انتفاع ہو۔

نقرہ (ز) سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ چونکہ دین کی رقم مدین کے ذمہ واجب ہوتی ہے جس کا خارج میں وجود نہیں ہوتا اس لئے اس پر مال کا اطلاق نہ ہوگا۔

درج بالا تمام تعریفات کی روشنی میں فقرات (الف) تا (ز) کے پس منظر میں یہ بات صاف طور پر ہمارے سامنے آتی ہے کہ فقہاء احناف نے مال کے سلسلہ میں (ا) میلان طبع اور (ب) عینیت (یعنی مادی شے ہونا اور قابل ادخار و امساک ہونا) کا اعتبار کیا ہے اور عرف کو اس کا مدار بنایا ہے، کو یا مال نام ہے میلان طبع، عینیت اور عرف کے مجموعہ کا، یعنی ہر وہ مادی شے جس کا خارج میں وجود ہو، یعنی مادی شے ہو اور عرفاً قابل ادخار ہو اور اسکی طرف طبیعت مائل ہوتی ہو، اس پر مال کا اطلاق ہوگا۔

یہاں ایک بات قابل غور ہے کہ فقہاء احناف نے مال کے سلسلہ میں میلان طبع اور عینیت (ادخار) کی شرط کیوں رکھی ہے۔ کیا اس سلسلہ میں قرآن و حدیث میں کچھ ایسی صراحتیں ملتی ہیں یا عرف کو انہوں نے مدار بنایا ہے۔

قرآن کریم، احادیث نبویہ اور اشعار عرب کے مطالعہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان تینوں مصادر میں جہاں بھی مال کا ذکر آیا ہے وہاں اس سے مراد مادی چیز ہی لی گئی ہے، غیر مادی شے پر مال کا اطلاق نہیں کیا گیا ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ قرآن کریم اور احادیث نبویہ نے بھی مال کے سلسلہ میں عرف کا اعتبار کیا ہے، یعنی جن چیزوں پر

اس زمانہ میں مال کا اطلاق ہوتا تھا ان ہی چیزوں پر شریعت اسلامیہ نے مال کا اطلاق کیا ہے اگرچہ چند استثناءات ہیں جن کی ہم آئندہ صفحات میں صراحت کریں گے۔

اہل لغت نے اس کی صراحت کی ہے کہ اہل باد یہ کے نزدیک مال کا اطلاق چوپایوں پر ہوتا ہے، اسی طرح جب وہ کہتے تھے کہ ”فلان ذہب الی مالہ“ تو اس سے یہ مراد لیتے تھے کہ وہ اپنی جائیداد یا اپنے اونٹوں کی طرف گیا۔

اس سے پہلے یہ بات معلوم ہوئی کہ اہل باد یہ اور عرب مال کا اطلاق مادی اور قابل ادخار شے پر کرتے تھے۔

ایک جاہلی شاعر کہتا ہے:

”و للمال عندی الیوم راع و کاسب“

(آج میرے مال کے چرانے والے اور خادم موجود ہیں)۔

اس شعر سے بھی واضح ہے کہ شاعر نے مال کا اطلاق مادی شے پر کیا ہے اس لئے کہ شاعر یہ کہنا چاہتا ہے کہ میرے جانوروں کے چرانے کے لئے راعی موجود ہیں اور میری جائیداد غیر منقولہ بھیتی، باغات وغیرہ میں کام کرنے والے خادم موجود ہیں۔

اب قرآن کریم کی تصریحات ملاحظہ ہوں۔ ارشاد خداوندی ہے:

”وَيَلْ لَّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَةٌ“

(سورہ ہمزہ)۔

(تباہی ہے ہر عیب جو نکتہ چیں کے لئے جو اپنا مال جمع کرتا ہے اور اسے گن گن کر رکھتا

ہے۔ گمان کرتا ہے کہ یہ مال اسے سدازندہ رکھے گا)۔

قرآن کریم میں کم و بیش چھیا سی مقامات پر لفظ مال کا ذکر آیا ہے، اور سیاق و سباق سے عینی چیزوں پر ہی مفسرین نے مال کا اطلاق کیا ہے۔ نزول قرآن کے وقت مادی قابل ادخار چیزوں پر ہی مال کا اطلاق ہوتا تھا اس لئے قرآن نے ان ہی معانی میں مال کا استعمال کیا۔

اب ہم دیکھیں گے کہ احادیث میں کن معانی میں مال استعمال ہوا ہے:

عن سعد بن ابی وقاص قال جاء النبي ﷺ يعودني و أنا بمكة وهو يكره أن يموت بالأرض التي هاجر منها فقال يرحم الله ابن عفرأ، قلت يا رسول الله! أوصي بمالي كله قال: لا، قلت: فالشطر؟ قال: لا، قلت: فالثلث، قال: الثلث، والثلث كثير، إنك إن تدع ورثتك أغنياء خيراً من أن تدعهم عالة يتكفون الناس (بخاری: کتاب الوصایا)۔

(سعد بن ابی وقاص سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ نبی ﷺ مکہ میں میری عیادت کے لئے تشریف لائے۔ انہیں (سعد بن ابی وقاص) یہ بات ناپسند تھی کہ وہ اس جگہ وفات پائیں جہاں سے انہوں نے ہجرت کی تھی۔ چنانچہ آپ نے فرمایا کہ اللہ ابن عفرأ پر رحم فرمائے۔ میں نے عرض کیا کہ میں اپنے سارے مال کے سلسلہ میں وصیت کر جاؤں؟ آپ نے فرمایا: نہیں۔ میں نے عرض کیا: پھر نصف مال کی حد تک؟ آپ نے فرمایا: نہیں۔ میں نے عرض کیا: پھر ایک تہائی مال کی؟ آپ نے فرمایا: ہاں، ایک تہائی کی حد تک، اور ایک تہائی بھی بہت ہے۔ تو اپنے ورثاء کو مالدار چھوڑ جائے یہ بات اس سے بہتر ہے کہ انہیں محتاج چھوڑے کہ وہ لوگوں سے مانگتے پھریں)۔

عن عبد الله بن عمرو قال سمعت رسول الله ﷺ يقول من قتل دون ماله فهو شهيد (بخاری: أبواب العظام و القصاص، باب من قتل دون ماله، مسلم: کتاب الايمان)۔

(عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ فرماتے ہوئے سنا: جو شخص اپنی مال کی حفاظت میں مارا گیا وہ شہید ہے)۔

درج بالا احادیث اور ان کے علاوہ مال سے متعلق دوسری احادیث پر بھی غور کرنے سے یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ ان میں جہاں بھی مال کا ذکر آیا ہے ان کا اطلاق مادی چیزوں پر ہی کیا گیا ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ احادیث کے ذخیرہ میں بعض ایسی بھی حدیثیں ملتی ہیں جن میں مال کا اطلاق غیر مادی شے یعنی معنوی شے پر کیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر حضور اکرم ﷺ نے

ایک صحابی کی شادی ان کے حفظ قرآن کے عوض کی یعنی حفظ قرآن کو مہر بنایا۔ حالانکہ نکاح میں مہر کے سلسلہ میں ”أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ“ کی صراحت ہے، حدیث کے الفاظ یہ ہیں: حضور ﷺ نے فرمایا: ”زوجتکھا بما معک من القرآن“ (روائع البیان فی تفسیر آیات القرآن ۱/۵۳) (تمہارے قرآن کے بدلہ میں نے اس سے تمہاری شادی کی)۔

اس طویل گفتگو سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ فقہاء احناف نے مال کے لئے عینیت (مادی اور قابل ادخار ہونا) کی جو شرط لگائی ہے وہ قرآن کریم، احادیث نبویہ اور عربی دوواین و لغت کے اطلاق کی روشنی میں لگائی ہے۔

اس اصول کے پیش نظر غیر مادی چیزوں پر مال کا اطلاق نہ ہوگا۔ چنانچہ فقہاء احناف کی درج ذیل صراحتوں سے یہ بات بالکل واضح ہوتی ہے:

الف- منفعت:

منافع غیر مادی ہوتے ہیں اس لئے منافع پر مال کا اطلاق نہ ہوگا، اور منافع کی بیع جائز نہ ہوگی، جیسا کہ بشامی میں اس کی صراحت ہے:

ولا یرد أن المنفعة تملک بالإجارة لأن ذلك تملیک لا بیع حقیقة
ولذا قالوا إن الإجارة بیع المنافع حکماً ای أن فیها حکم البیع وهو التملیک
لا حقیقة (رد المحتار ۵/۵۱)۔

ب- دین:

دین پر مال کا اطلاق نہ ہوگا اس لئے کہ دین کی رقم مدین کے ذمہ واجب الادا ہوتی ہے جس کا خارج میں مادی وجود نہیں ہوتا۔ درج ذیل عبارت اس پر شاہد عدل ہے:

”وإذا حلف إنسان أنه لا مال له ولم یکن له إلا دیون لا یعتبر حائناً“

(الدر المختار کتاب الایمان ۳/۱۳۸)۔

ج۔ اسی طرح حقوق مجرودہ پر مال کا اطلاق نہ ہوگا جیسے حق تعلی، حق شفعہ، حق مرور وغیرہ۔

۱۔ حق تعلی

حق تعلی کے بارے میں علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں:

”وإذا كان السفل لرجل وعلوه لأخر فسقطا أو سقط العلو وحده فباع صاحب العلو علوه لم يجز لأن المبيع حينئذ ليس إلا حق التعلی، وحق التعلی ليس بمال لأن المال عين يمكن إحرازها وإمساکها ولا هو حق متعلق بالمال بل هو حق متعلق بالهواء وليس الهواء ما لا يباع“ (رد المحتار ۵/۵۲۶ بحوالہ فتح القدير)۔

۲۔ حق شفعہ:

اسی طرح حق شفعہ پر بھی مال کا اطلاق نہ ہوگا۔ مولانا عبدالحی فرنگی محلی فرماتے ہیں:

”وإن صالح من شفعة على عوض بطلت الشفعة ورد العوض لأن حق الشفعة ليس بحق متقرر في المحل بل مجرد حق التملك فلا يصح الاعتياض عنه“ (فتاویٰ مولانا عبدالحی فرنگی محلی ۱/۳۶۰)۔

”قال في العناية: حق الشفعة حق أنه يتملك و ذلك ليس بحق في المحل قبل التملك فأخذ البطل في مقابلة ما ليس بشيء ثابت في المحل و ذلك رشوة و حرام“ (عناية)۔

۳۔ حق مرور:

اسی طرح حق مرور پر بھی مال کا اطلاق نہیں ہوگا:

”وإذا كان لرجل ظلة على طريق أو ميزابه فخاصمه رجل وأراد أن

ی طرحہ فصالحہ علی مال فهذا لا یخلو من وجہین، إما أن یكون الطریق نافذاً و أما أن لا یكون نافذاً، فإذا كان نافذاً فخاصمه رجل من المسلمین و أراد طرحہ فصالحہ علی مال فالصالح باطل لأن رقبة الطریق النافذ لا تكون ملكاً لأحد من المسلمین وإنما لهم حق المرور و إنه لیس بحق ثابت فی رقبة الطریق بل هو عبارة عن ولاية المرور و إنه صفة المار فلا یجوز الصلح عنه“ (بدائع الصنائع ۳۹۶)۔

منفعت:

منفعت کی بحث بہت ہی دلچسپ اور معرکتہ آرا بحث ہے۔ فقہاء احناف منفعت پر مال کا اطلاق نہیں کرتے ہیں، کیونکہ منفعت کوئی ایسی مادی شے نہیں جس کا خارج میں وجود ہو، بلکہ یہ ایک غیر مادی شے ہے جو وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ بتدریج انسان کو حاصل ہوتی ہے (بدائع الصنائع ۷/۱۳۵)۔

اس لئے فقہاء احناف منفعت کو ملک سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس لئے اس جگہ میری کوشش ہوگی کہ ملک کے مفہوم کو فقہاء احناف کے اقوال کی روشنی میں متعین کیا جائے۔ اس سلسلہ میں ملک کی متعدد تعریفیں ملتی ہیں۔ علامہ ابن کجیم فرماتے ہیں:

۱- الملك قدرة یثبتها الشارع ابتداءً علی التصرف إلا لمانع (الاشیاء والنظار ۶۰۵)۔

(ملکیت تصرف کر سکنے کا اختیار ہے جس کا منبع شارع کا اذن ہے الا یہ کہ کوئی مانع موجود ہو)۔

علامہ عبدالنبی احمد نگری فرماتے ہیں:

ب- الملك اتصال شرعی بین الإنسان و بین شیء یكون سبباً

لتصرفه و مانعا عن تصرف غیرہ (جامع العلوم والحرف، مستور العلماء، ۳۲۲/۳)۔

علامہ مصطفیٰ الزرقاء شامی فرماتے ہیں:

ج۔ الملک هو اختصاص حاجز شرعاً يسوغ لصاحبه التصرف إلا

لمانع (المدخل، ۳۳/۳)۔

(ملکیت اس طرح مخصوص کر لینے کا نام ہے جو شریعت کی رو سے تصرف غیر سے محفوظ

کر دے، ایسا کرنے والا خود تصرف کا مجاز ہوتا ہے الا یہ کہ کوئی مانع موجود ہو)۔

درج بالا تعریفات کے مطابق ملکیت کا اطلاق ”اعیان“، ”منافع“ اور ”حقوق“ پر

کیساں ہوگا۔ اس لئے کہ ان تینوں چیزوں پر شریعت نے انسان کو تصرف کا اختیار دیا ہے الا یہ کہ

کوئی مانع موجود ہو۔

اسی طرح ”اعیان“ پر ”مال“ اور ”ملکیت“ دونوں کا اطلاق ہوگا، کیونکہ اعیان کا مادی

خارجی وجود بھی ہے اور اس پر شریعت نے انسان کو تصرف کا اختیار بھی دیا ہے۔

اور ”منافع“ اور ”حقوق“ پر ملکیت کا اطلاق ہوگا مال کا اطلاق نہ ہوگا، کیونکہ ان کا

خارجی مادی وجود نہیں ہوتا۔ ہاں شریعت نے ان پر انسان کو تصرف کا اختیار دیا ہے۔ اس اصول

کی بنا پر منفعت اور حقوق کی بیع جائز نہ ہوگی۔

کیا منفعت پر مال کا اطلاق کیا جاسکتا ہے؟

اب یہاں غور طلب بات یہ ہے کہ فقہاء احناف کے اقوال کی روشنی میں منافع پر مال کا

اطلاق کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔

اس سلسلہ میں متقدمین احناف کے نزدیک صرف عقد اجارہ کی حد تک منفعت پر

اعیان کا اطلاق ہوگا۔ اس لئے کہ عقد اجارہ خلاف قیاس ثابت ہے، اور جو چیز خلاف قیاس

ثابت ہوتی ہے اس پر دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ ”إن ما ورد علی خلاف القیاس

فغيره لا يقاس عليه“۔

اس کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ کاسانی فرماتے ہیں:

”الإجارة جائزة عند عامة العلماء وقال أبو بكر ابن الأصم أنها لا تجوز والقياس ما قاله لأن الإجارة بيع المنفعة والمنافع للحال معدومة والمعدوم لا يحتمل البيع فلا يجوز إضافة البيع إلى ما يؤخذ في المستقبل“
(بدائع الصنائع ۳/ ۱۷۳)۔

اس عبارت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ قیاس کی روشنی میں عقد اجارہ کے جواز کی کوئی صورت نہیں کیونکہ عقد اجارہ میں منفعت عقد اجارہ کے وقت معدوم ہے اور شے معدوم کی بیع جائز نہیں، اور چونکہ منفعت پر مال کا اطلاق درست نہیں اس لئے بھی عقد اجارہ جائز نہ ہوگا۔ یعنی عدم وجود منفعت وقت عقد اجارہ اور عدم مالیت دو چیزیں ایسی ہیں جن کی بنا پر قیاساً عقد اجارہ کے جواز کی کوئی گنجائش نہیں۔ اسی بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ کاسانی نے فرمایا: ”فاذن لا سبيل إلى تجویزها لا باعتبار الحال ولا باعتبار المال۔“ (ایضاً)۔

لیکن اس کے باوجود عقد اجارہ مشروع ہے۔ امام ابو زید عبد اللہ ابن عمر دبو سی فرماتے

ہیں:

”الأصل عند الامام الشافعي أن المنافع بمنزلة الأعيان القائمة وعندنا بمنزلة الأعيان في حق جواز العقد عليها لا غير، أي عقد الإجارة“ (۲۳۱)۔
نظیر (۶۳)۔

اس کی تشریح کرتے ہوئے علامہ مصطفیٰ الزرقا فرماتے ہیں:

”إن المنافع ليست ذات قيمة في نفسها وإنما ورد تقويمها بعقد الإجارة على خلاف القياس للحاجة“ (المدخل للفتاوى العام ۳/ ۲۰۵)۔

اس نظریہ کی بنیاد پر شئی معصوب کے منافع کے ضمان اور عدم ضمان کا ایک اہم مسئلہ سامنے آتا ہے۔ فقہائے احناف کے نزدیک شئی معصوب کے منافع کے اجر مثل کا غاصب ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ مال منقوم نہیں ہے (صرف عقد اجارہ اس کی استثنائی شکل ہے) اور غاصب اور معصوب منہ کے درمیان کوئی معاہدہ نہیں ہوا ہے (دیکھئے: مسألتیں النظر للدار، ص ۶۳)۔

متاخرین احناف اور منفعیت پر اعیان کے اطلاق کی گنجائش:

لیکن متاخرین احناف نے اس قاعدہ کو علی الاطلاق تسلیم نہیں کیا۔ کیونکہ اس قاعدہ کو نبھانے کی شکل میں بعض ایسی پیچیدگیاں پیدا ہو گئیں جن کی تلافی کی اس کے علاوہ کوئی صورت نہیں تھی کہ اس قاعدہ کے اطلاق کو محدود کیا جائے۔ انہوں نے کہا کہ شئی معصوب کے منافع کے اجر مثل کا غاصب ضامن نہ ہوگا، مگر درج ذیل صورتوں میں غاصب ضامن ہوگا۔ جبکہ وہ ”مال یتیم“ ہو یا ”موقوفہ جائیداد“ ہو یا ”وہ اموال جو نفع اندوزی کے لئے مخصوص ہوں“۔ اب ان چیزوں پر غاصبانہ قبضہ کرنے کی شکل میں غاصب اجر مثل کا ضامن ہوگا (مجلد الاحکام، ۵۹۶، المدخل الفقہی العام، لہذا، ۲۰۹/۳)۔

گویا ان تین استثنائی شکلوں میں متاخرین احناف کے نزدیک منافع، اعیان کی طرح مال منقوم مضمون بالغصب ہیں۔ اس نظیر سے منافع پر اعیان کے اطلاق کے دائرہ کو وسیع کرنے کی گنجائش فراہم ہوتی ہے۔

عیین کو منفعیت کے قائم مقام سمجھ کر اجارہ کی گنجائش:

علامہ کاسانی نے بدائع الصنائع (۱۷۵/۳) میں ایک اہم بات کی طرف اشارہ کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ اجارہ نام ہے منفعیت کی بیع کا تو اعیان کا استجارہ جائز نہ ہوگا۔ اور یہ بات بھی مسلم

ہے کہ دایک استجارہ جائز ہے، حالانکہ وہ استجارہ علی العین ہے تو اس کے جواز کی کیا دلیل ہوگی؟ اس سلسلہ میں امام محمد اور مشائخ حنفیہ نے اس کے جواز کی علیحدہ علیحدہ دلیلیں دی ہیں۔

امام محمد فرماتے ہیں کہ اصل معقود علیہ خدمت ہے جو منفعت ہے اور لبن تابع ہے اس لئے اس پر استجارہ علی العین کا شبہ وارد نہیں ہوتا۔ لیکن امام محمد کی توجیہ کے مقابلہ میں مشائخ حنفیہ کی یہ بات زیادہ دل کو لگتی ہے کہ اصل معقود علیہ لبن ہی ہے کیونکہ لبن پر ہی بچہ کی زندگی کا دار و مدار ہوتا ہے۔ بچہ کی خدمت تو کوئی اور بھی کر سکتا ہے لیکن یہاں پر عین (لبن) کو منفعت کے قائم مقام سمجھ کر اجارہ کیا گیا تو کیا استجارہ علی المنفعة ہوا۔

اس لمبی گفتگو سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ضرورتاً عین پر بھی منفعت کا اطلاق ہو سکتا ہے، اور اس طرح یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ منفعت کو بھی ضرورتاً عین کا حکم دیا جاسکتا ہے جیسا کہ متاخرین احناف نے استثنائی شکلوں میں منفعت کو عین کا حکم دیا ہے۔

منفعت غیر حنفی مذاہب فقہیہ کی روشنی میں:

شوائع، حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک منفعت کی بیع جائز ہے۔ امام شافعی کے نزدیک منافع اعیان کی طرح ہیں:

قال الشافعی إن الإجارة لا تفسخ بالأعذار لأن المنافع بمنزلة الأعیان القائمة ولو باع عیناً لیس له أن ینقض البیع بالعدر فکذلک هنا (۲۳۱) نظر للردی (۶۳)۔

وقال الامام الشافعی رضی اللہ عنہ لا یقع اسم مال إلا علی مالہ قيمة یباع بها و إلا یلزم متلفه و إن قلت و ما لا یطرحه الناس مثل الغلس و ما أشبه ذلک (الاشیاء و النظار للسیوطی ۲۵۸)۔

ابن القاسم الغزالی بیع کی تعریف کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

أنه تمليك عين مالية بمعاوضة ياذن شرعي أو تمليك منفعة مباحة
على التأييد بضمن مالي (حاشية الباجوري على شرح الغزوي ۲/ ۳۲۰)۔
قاضی بیضاوی فرماتے ہیں:

البيع تمليك عين أو منفعة على التأييد بعوض مالي (الغاية
انصوي ۱/ ۳۵۵)۔

اسی طرح پانی کی گذرگاہ اور چھت پر حق تعمیر کو بھی قابل فروخت اشیاء میں شمار کیا
ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ فقہاء ثنائیہ کے نزدیک بیع کے لئے فروخت کی جانے والی شے کا
مادی اور اعیان میں سے ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ منافع بھی محل بیع ہو سکتے ہیں یعنی منافع اعیان
کی طرح ہیں۔

فقہاء جنابہ بھی اعیان اور منافع دونوں کے مبادلہ کو بیع قرار دیتے ہیں۔ اسی وجہ سے
دوسرے کی مملوک اراضی میں گذرگاہ بنانا، دروازہ کھولنا کسی شخص کا اپنے مکان کی چھت پر مکان
تعمیر کرنے کا حق فروخت کرنا وغیرہ ایسی چیزوں کو بیع قرار دیا گیا ہے (کشاف القناع
للہوئی ۳/ ۳۹۱)۔

اسی طرح فقیہ مرداوی نے لکھا ہے کہ بیع میں عین یا منفعت کا تبادلہ اس طرح ہو کہ وہ
مؤبد ہو (الانصاف ۲/ ۲۶۰)۔

مالکیہ نے بیع کی تعریف میں جو الفاظ استعمال کئے ہیں ان سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ
وہ بیع کو مادی اشیاء کے ساتھ خاص کرتے ہیں اگرچہ وہ بھی حق تعلی وغیرہ کی بیع کو جائز کہتے ہیں،
اور زرقانی نے شرح مؤطا میں بیع کی تین قسمیں بیان کی ہیں: بیع عین، بیع دین اور بیع منفعت،
مالکیہ کی ان تصریحات سے محسوس ہوتا ہے کہ وہ بھی منافع مؤبدہ کو محل بیع قرار دیتے ہیں (اندرجلا
کے آراء ہوالہامہ سے ماخوذ ہیں)۔

گذشتہ تفصیلات کی روشنی میں ائمہ ثلاثہ اور متاخرین احناف کے نقطہ نظر میں اس بات میں واضح طور پر یکسانیت معلوم ہوتی ہے کہ ائمہ ثلاثہ اور متاخرین احناف دونوں منافع کو اعیان کے مماثل قرار دیتے ہیں، صرف فرق یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے یہاں یہ دائرہ وسیع ہے اور متاخرین احناف کے یہاں محدود۔ اور جس طرح متاخرین احناف نے حالات کے پیش نظر منافع پر اعیان کے اطلاق میں وسعت پیدا کی ہے اسی طرح آج زمانہ کے حالات کے پیش نظر اس نظیر سے مزید اس بات کی گنجائش فراہم ہوتی ہے کہ منافع پر اعیان کے اطلاق کو وسیع تر کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ ائمہ ثلاثہ کے اس نقطہ نظر میں کہ منافع اعیان کی طرح ہیں، اور متاخرین احناف کے اس نقطہ نظر میں کہ منافع اعیان کی طرح تو نہیں ہیں لیکن حالات کے پیش نظر بعض منافع کو اعیان کا حکم دیا جاسکتا ہے، صرف لفظی فرق ہے، معنوی اعتبار سے دونوں نقطہ نظر میں یکسانیت ہے۔

اس وضاحت کے بعد ایک اور اہم مسئلہ تحقیق طلب ہے کہ بیع کی تعریف میں مال کی شرط جوہری شرط ہے یا غیر ضروری؟ تو اس سلسلہ میں میری تحقیق یہ ہے کہ مال کی شرط بیع کی تعریف میں ضروری اور جوہری ہے۔

اس نقطہ نظر کے مطابق بیع میں مال کی شرط کو جوہری اور ضروری قرار دینے کے بعد کیا مال کا اطلاق صرف اعیان پر ہوگا یا غیر اعیان پر بھی اس کا اطلاق کیا جاسکتا ہے؟ تو میرے نزدیک گذشتہ بحث و تحقیق کی روشنی میں غیر اعیان پر مال کے اطلاق کی گنجائش ہے۔

یہ سول کہ کیا شریعت اور لغت نے مال کی حقیقت متعین کر دی ہے؟ تو اس سلسلہ میں میرا اپنا نقطہ نظر یہ ہے کہ شریعت اور لغت نے مال کی حقیقت متعین نہیں کی ہے بلکہ اس سلسلہ میں شریعت اور لغت نے عرفی کا اعتبار کیا ہے جیسا کہ گذشتہ صفحات میں میں نے تفصیلی طور پر اس کا جائزہ لیا ہے۔

اس بات کے ثبوت کے لئے کہ مال کی حقیقت شریعت یا لغت نے متعین نہیں کی ہے بلکہ اس کا مدار عرف ہے۔ فقہی ذخیرہ سے صرف دو مثالیں پیش کرنے پر اکتفا کرنا ہوں:

مسئلہ یہ ہے کہ شہد کی مکھی اور ریشم کے کیڑے کی بیج جائز ہے یا نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ سے سوال کیا گیا، آپ نے جواب دیتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ شہد کی مکھی اور ریشم کے کیڑے کی بیج جائز نہیں، کیونکہ ان پر مال کا اطلاق نہیں ہوتا۔ یہی سوال امام محمدؒ سے کیا گیا تو آپ نے ان دونوں چیزوں کی بیج کی اجازت مرحمت فرمائی۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جس چیز کو ابوحنیفہؒ نے ناجائز کہا تھا اسے ان کے شاگرد رشید امام محمد نے کیوں جائز قرار دے دیا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے زمانے میں اس کی خرید و فروخت کا عرف نہیں تھا جب کہ امام محمد کے زمانہ میں عرف و تعامل بدل گیا، اور لوگوں کے درمیان اس کی خرید و فروخت عام ہو گئی تو آپ نے عرف و تعامل کا اعتبار کرتے ہوئے اس کی اجازت دے دی (دیکھئے المدخل العینی العام ۲/ ۶۱۳، رد المحتار ۵/ ۵۱)۔

اس سے یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ شریعت اور لغت نے مال کی حقیقت متعین نہیں کی ہے بلکہ اس کا دار و مدار عرف پر ہے، علامہ عبدالغنی الانابلسی نے جس چیز کی بیج کے بطلان کا فتویٰ دیا تھا۔ علامہ ابن عابدین شامی نے عرف کا اعتبار کرتے ہوئے اس کے جواز کی اجازت دی۔ اسی حقیقت کو فقہاء ”إنما هو اختلاف عرف وزمان لا اختلاف نظر وبرهان“ سے تعبیر کرتے ہیں۔

ان دونوں مثالوں سے یہ بات کھل کر سامنے آتی ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ایک چیز ایک زمانہ میں مال نہ ہو اور دوسرے زمانہ میں وہ قیمتی چیز سمجھی جانے لگے۔ اس لئے کسی چیز کی مالیت یا عدم مالیت کا اعتبار عرف و تعامل کی روشنی میں کیا جائے گا اور کسی عام قاعدہ کے تحت مال کی حیثیت متعین کرنا فقہ کے رہنما اصول ”عرف“ کو نظر انداز کرنے کے مرادف ہوگا، کیونکہ یہ ایک مازک مسئلہ ہے جس میں بہت زیادہ احتیاط کی ضرورت ہے۔

حقوق:

حق کے حقیقی مفہوم کی توضیح کے لئے لغت قرآن پاک، احادیث نبویہ اور فقہاء امت کے اقوال کا ایک مختصر جائزہ پیش ہے:

صاحب قاموس البحر لکھتے ہیں:

الحق من أسماء الله تعالى أو من صفاته ، و القرآن و ضد الباطل و الأمر المقضی ، و العدل و الإسلام و المال و الملك و الموجود الثابت و الصدق ، و حق یحق حقة : و جب و وقع بلا شک ، و الجمع حُق و حقوق و حُقُق (القاسوس البحر للمیرزا آبادی ۳۳۱، ۳ فصل الحاء باب القاف)۔

قرآن کریم میں لفظ ”حق“ کا استعمال کثرت سے ہوا ہے جس کی تعداد تقریباً تین سو تک پہنچتی ہے۔ لیکن ہر جگہ تقریباً لغوی ہی معنی میں استعمال ہوا ہے، ایک دو مثالوں پر اکتفا کرتا ہوں۔

ارشاد خداوندی ہے:

إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ (یونس: ۹۶)۔

وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ (الأنفال: ۷)۔

اسی طرح احادیث نبویہ میں بھی حق لغوی ہی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ ارشاد نبوی ہے:

عن شرحبیل بن مسلم قال سمعت أبا أمامة قال سمعت رسول الله

ﷺ يقول إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث (ابوداؤد: کتاب الوصایاء باب ما جاء في الوصية لوارث)۔

(شرحبیل بن مسلم سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا میں نے ابو امامہ کو یہ کہتے ہوئے

سنا ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ اللہ نے ہر حقدار کے لئے اس کا حق مقرر کر دیا ہے۔ لہذا کسی وارث کے حق میں وصیت نہ کی جائے۔
دوسری جگہ ارشاد ہے:

عن فاطمة بنت قیس قالت: سمعت النبی ﷺ يقول إن فی أموالکم
حقاً سوی الزکوٰۃ وجاء فی بعض الروایات إن فی المال حقاً سوی الزکوٰۃ (مسند
الدری: کتاب الزکوٰۃ، ترمذی: کتاب الزکوٰۃ، باب ما جاء أن فی الأموال حقاً سوی الزکوٰۃ)۔
(فاطمہ بنت قیس سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: میں نے نبی ﷺ کو یہ فرماتے
ہوئے سنا ہے کہ تمہارے اموال میں زکوٰۃ کے علاوہ بھی حق ہے)۔
احادیث نبویہ کے مطالعہ سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ حق کا استعمال لغوی مفہوم
عی میں کیا گیا ہے اور ہمیں حق کے شرعی مفہوم کی ضرورت ہے اس لئے فقہاء کرام کے اقوال کی
طرف رجوع کرنا ہوں۔

حق کی متعدد تعریفیں کی گئی ہیں۔

علامہ مصطفیٰ زرقاں حق کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

الحق هو اختصاص یقرر به الشرع سلطه أو تکلیفاً (المدخل للفقہ

الحام ۱۰۳)۔

(حق ایک خصوصی تعلق کا نام ہے جس کی وجہ سے شریعت کسی اختیار یا ذمہ داری کو تسلیم
کرتی ہے)۔

شیخ علی خفیف مصری نے حق کی تعریف یوں کی ہے:

الحق هو مصلحة مستحقة شرعاً (کتاب الحق والذمیر، ۳۷، المدخل ۱۰۳)۔

حق کی بنیادی دو قسمیں ہیں: مالی اور غیر مالی۔

حق مالی:

حق مالی کا مطلب یہ ہے کہ وہ حق جو مال سے متعلق ہو جیسے اعیان، دیون اور منافع کی ملکیت۔

حق غیر مالی:

ایسا حق جس کا تعلق مال سے نہ ہو جیسے صغیر پر ولی کے تصرف کا حق، یا بنیادی حقوق جیسے انتخاب کا حق، آزادی کا حق۔ اسی طرح حق مالی کی دو اہم قسمیں ہیں: حق شخصی اور حق عینی۔

حق شخصی:

حق شخصی وہ قانونی ربط ہے جو دو شخصوں کے درمیان ہو جس کی بنیاد پر ایک شخص (فریق اول) دوسرے شخص (فریق ثانی) کے سلسلہ میں مکلف ہو، جس کی رو سے وہ ہر ایسے تصرف سے احتراز کرنے کا پابند ہوگا جو فریق ثانی کے مفاد کے خلاف ہو۔ جیسے بائع اور مشتری کے حقوق ایک دوسرے پر ثمن اور بیع کے سلسلہ میں، مشتری کے ذمہ ثمن کی ادائیگی اور بائع کے ذمہ تسلیم بیع ضروری ہے۔

حق عینی:

حق عینی وہ حق ہے جس کا تعلق اعیان سے ہو اس طور پر کہ شے معین پر اسے تصرف کا پورا اختیار ہو، جیسے حق ملکیت اور حق ارتفاق وغیرہ۔

الف- حق ملکیت:

حق ملکیت کا مطلب یہ ہے کہ قانوناً مالک کو اپنی ملکیت میں بالواسطہ یا بلاواسطہ تصرف کا اختیار رہتا ہے اور دوسرے شخص کے وجود پر اس تصرف کا انحصار نہیں ہوتا۔

ب- حق ارتفاق

حق ارتفاق کسی غیر منقولہ جائداد پر دوسرے شخص کی غیر منقولہ جائداد کے فائدہ کے لئے ایک مقرر حق کا نام ہے۔

فقہاء احناف نے ان حقوق کی پانچ قسمیں کی ہیں، لیکن مالکیہ کے نزدیک حقوق ارتفاق غیر محصور ہیں، اور اس کا تعلق انسان کے ارادہ اور التزامات سے ہے۔

۱- حق شرب:

پانی کی جو نہریں کسی فرد کی ذاتی ملکیت میں ہوں ان سے دوسرے فرد کو خود پانی پینے اور اپنے جانوروں کو پلانے کا حق حاصل ہے، البتہ چھوٹے چھوٹے چشموں، حوضوں، اور کنوؤں سے دوسرے فرد کو خود پانی پینے کا حق تو حاصل ہے لیکن جانوروں کو پانی پلانے کا حق نہیں (الاسوال والفہم فی الفقہ الاسلامی: یوسف موسیٰ، ۷۳، نیز اسلام کا نظریہ ملکیت، ۲۸۷)۔

۲- حق مجری:

اس کا مطلب ہے دوسرے کی مملوکہ زمین پر سے پانی کی مالی گذارنے کا حق، اگر کسی کا کھیت پانی کے ذخیرہ، تالاب، نہر یا دریا سے فاصلہ پر واقع ہے اور اس کھیت تک پانی پہنچانے کے لئے ضروری ہے کہ اسے دوسرے کی مملوکہ زمین پر سے گذارا جائے تو اس فرد کو ایسا کرنے کا حق ہوگا (ملاحظہ ہو: موطا امام مالک، باب القضاء فی المرفق، باب الصلح فی الشرب وقسمۃ الماء، و کتاب الخراج، کتاب بن آدم القرشی، ۱۱۲)۔

۳- حق سیل:

گھروں کا گندہ پانی یا بارش کا پانی باہر بہانے کے حق کو حق سیل (بہنے کی جگہ کا حق) کہتے ہیں (اسلام کا نظریہ ملکیت، ۲۸۸)۔

۴- حق مرور:

حق مرور، اگر ایک شخص کے اپنے مکان یا زمین تک پہنچنے کا راستہ دوسرے فرد کی زمین سے ہو کر گذرنا ہے تو اس دوسرے فرد کو یہ حق نہیں کہ اس کو اپنی زمین پر سے گزرنے سے روک دے، اس اصول کا اطلاق اسی صورت میں ہوتا ہے جب کوئی متبادل راستہ نہ ہو (مرشد العیسیٰ ان قدری پاشا، دفعہ ۳۹، نیز اسلام کا نظریہ ملکیت)۔

۵- حق جوار:

وہ پڑوسی جس کا مکان کسی دوسرے فرد کے مکان سے متصل واقع ہو، اس فرد پر یہ حق رکھتا ہے کہ وہ خود اپنی ملکیت میں کوئی ایسا تصرف نہ کرے جو پڑوسی کے حق میں ضرر فاحش ہو، اس کے علاوہ اسے پڑوسی کو اپنے مملوکہ مکان سے ایسے فائدے اٹھانے سے نہیں روکنا چاہیے جن سے خود اس کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا ہو۔ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے:

لا یمنعن جار جارہ أن یغرز حشبة فی جدارہ (بخاری: ابواب المکالم

و تفصا ص)۔

حق مال کی تقسیم کے ضمن میں یہ بات اوپر آچکی ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں: حق شخصی اور حق عینی، لیکن حق مال کی بحث کے ضمن میں بعض ایسی چیزیں آتی ہیں جن پر نہ حق شخصی کی تعریف صادق آتی ہے اور نہ اس پر حق عینی کا اطلاق کیا جاسکتا ہے، جیسے حق تالیف و تصنیف، حق ایجاد و اختراع، حق طبع و نشر۔

مال پر بحث کے ضمن میں یہ بات واضح ہوتی ہے کہ منفعت پر ائمہ ثلاثہ مال کا اطلاق کرتے ہیں اور متاخرین احناف کے نزدیک منفعت پر مال کے اطلاق کی گنجائش ہے جیسا کہ متاخرین نے ”مال یتیم“، ”موقوفہ جائداد“ اور ”نفع اندوزی کے لئے مخصوص مال“ کے منافع

کے مضمون بالتصعب کی استثنائی شکلوں میں مال کے لئے عینیت کی شرط کو نظر انداز کر دیا ہے۔ اسی طرح علامہ کاسانی نے وصیت بالمال کے ضمن میں منفعت پر مال کا اطلاق کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

والمال قد یکون عیناً وقد یکون منفعة (البدائع لکاسانی ۷/۳۸۵)۔
(مال کبھی عین ہوتا ہے اور کبھی منفعت)

علامہ کاسانی کی عبارت سے بھی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان کو بھی مال کے لئے عینیت کی شرط پر چنداں اصرار نہیں ہے۔

گویا مال کے لئے عرف کی شرط ہی اہم شرط ہے، اس لئے میرے نزدیک حقوق کی بیع جائز ہوگی، یا تو اس لئے کہ عرف میں حق کی خرید و فروخت ہوتی ہے۔ یا اس لئے کہ منفعت پر مال کا اطلاق درست ہے اور حق بھی ایک قسم کی منفعت ہے۔

ترکی خلافت تہذیب و تمدن کے ارتقاء کے نتیجے میں جب اس قسم کے مسائل سے دوچار ہوئی تو اس نے ۱۵ جمادی الآخرہ ۱۳۲۲ھ کو قانون پاس کیا ہے۔

إن کل ما تعورف تداوله من أعیان و منافع و حقوق یعتبر محلاً صالحاً للتعاقد علیہ ککل مال متقوم و كذلك الأشياء التي ستوجد (المدخل الفہم الحام ۲/۷۱۳)۔

درج بالا عبارت مطلق ہے، اس لئے اس کو درج ذیل عبارت سے مقید کیا جانا ضروری ہے: وأن لا یخالف العرف نصاً ولا إجماعاً (اور ضروری ہے کہ عرف نص اور اجماع کے خلاف نہ ہو)۔

اس لئے میری اپنی ذاتی رائے میں ہر وہ حق جس کی بیع و شراء کا رواج ہو، اور وہ عرف نص اور اجماع کے خلاف نہ ہو اس کی خرید و فروخت جائز ہوگی۔

حقوق کی خرید و فروخت

مولانا جنید عالم ندوی قاسمی ☆

آج بڑی تیزی کے ساتھ حالات بدل رہے ہیں اور وقت کروٹیں لے رہا ہے۔ زمانہ کی اس تیز رفتاری، لوگوں کی تجدید پسندی اور مادی ترقیات سے نئے نئے مسائل کھڑے ہو رہے ہیں۔ خصوصاً معاملات میں، بیع و شراء، آپسی لین دین اور خرید و فروخت ایک ایسا اہم اور وسیع ترین باب ہے جس کا دائرہ کار کبھی محدود نہیں ہوا، جس کا نتیجہ ہے کہ فقہ اسلامی کا یہ اہم ترین باب حالات کی تبدیلی اور زمانہ کی ترقیات سے غیر معمولی طور پر متاثر ہوتا ہے اور جن چیزوں کو ہمارے فقہاء کرام نے اب تک مال سے خارج قرار دے کر اس کی بیع و شراء کو ناجائز قرار دیا تھا ان اشیاء کی بیع آج کثرت سے ہو رہی ہے، اور حالات کے پیش نظر ان کی خرید و فروخت لوگوں کی مجبوری اور ضرورت بن گئی ہے۔ جن چیزوں کو لوگ مال نہیں سمجھتے تھے آج مال سمجھ کر ان کی خرید و فروخت کرتے ہیں۔ مٹی، ریت، حق تصنیف، مکان کے اوپر کے حصہ کا فروخت کرنا وغیرہ، یہ اور اس قسم کی بہت ساری چیزوں اور حقوق کی خرید و فروخت بہت کثرت سے ہو رہی ہے، جو لوگوں کی ضرورت بن گئی ہے تو کیا کتاب و سنت کی روشنی میں ان اشیاء کی بیع کے جواز کی کوئی گنجائش ہے یا نہیں؟

آج کے اس تیسرے فقہی سمینار منعقدہ ۸/۱۱/۲۰۱۱ء کا ایک موضوع ”حقوق کی بیع“ ہے، جو اسی سلسلہ کی ایک اہم کڑی اور ان موجودہ اہم مسائل کا ایک نازک ترین باب

ہے، جس میں چند باتیں قابل ذکر اور لائق بحث ہیں:

- ۱۔ بیع کی حقیقت کیا ہے؟
- ۲۔ مال کسے کہتے ہیں؟
- ۳۔ مال کی تعریف میں قابل اذکار ہونے کی شرط ہے یا نہیں؟
- ۴۔ کسی چیز کے مال ہونے میں عرف اور تعامل ماس کا کوئی دخل ہے یا نہیں؟
- ۵۔ حقوق کی بیع جائز ہے یا نہیں؟
- ۶۔ اگر جائز ہے تو کس قسم کے حقوق کی؟
- ۷۔ اگر ناجائز ہے تو متعین رقم لے کر اپنے حق سے دست برداری پر مصالحت کر سکتے ہیں یا نہیں؟

یہ چند سوالات ہیں جن پر انشاء اللہ تعالیٰ قدرے تفصیل سے بحث ہوگی۔

شوائف کے نزدیک بیع کی تعریف:

حضرات شوائف کے نزدیک بیع کا مادی شئی اور اعیان میں سے ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ منافع بھی محل بیع ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ حضرت علامہ قاضی بیضاوی نے الغایۃ التصوی میں لکھا ہے: البیع تملیک عین أو منفعة علی تأیید بعوض مالی (الغایۃ التصوی ۱/۳۵۵)۔

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

علامہ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ نے تحفۃ المحتاج علی شرح المنہاج میں بیع کی تعریف ان الفاظ میں نقل کی ہے: عقد یتضمن مقابله مال بمال بشرطہ الآتی لاستفادۃ ملک عین أو منفعة مؤبلة (تحفۃ المحتاج علی شرح المنہاج ۳/۲۱۵)۔

(بیع ایک ایسا عقد ہے جس میں مال کا تبادلہ مال سے ہو، آنے والی شرطوں کے ساتھ،

تا کہ کسی عین یا دائمی منفعت کی ملکیت حاصل ہو جائے۔

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

وقد سلم من هذه الإيرادات قول بعضهم عقد معاوضة مالية تنفيذ ملك عين أو منفعة على التأبید (حواشی الشروانی علی تختہ المحتاج ۲۱۵/۳)۔

(ان اعتراضات کی وجہ سے بعض لوگوں کا قول تسلیم کر لیا گیا کہ بیع مالی معاوضہ کا عقد ہے جو کسی متعین مادی شئی یا دائمی منفعت کی ملکیت کا فائدہ دے)۔

حاصل یہ ٹھہرا کہ شوائع کے نزدیک بیع کا مادی شئی اور اعیان میں سے ہونا ضروری نہیں بلکہ منافع کی بیع بھی جائز و درست ہے، اس لئے وہ حقوق کی بیع کو بھی جائز قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ شروانی نے ابن حجر پیشمی کے قول ”مؤبدہ“ کے تحت لکھا ہے: كحق الممر إذا عقد عليه بلفظ البيع (ایضاً ۲۱۵/۳)، جیسے گزرنے کا حق جبکہ اس پر لفظ بیع کے ذریعہ معاملہ طے کیا جائے۔

ابن حجر تحریر فرماتے ہیں:

”من المنافع شرعاً حق الممر بأرض أو على سطح جاز كما يأتي في الصلح تملكه بالعوض على التأبید بلفظ البيع مع أنه محض منفعة إذ لا تملك به عين للحاجة إليه على التأبید“ (تختہ المحتاج ۲۳۹/۳)۔

(شرعاً منافع میں سے زمین یا چھت پر سے گزرنے کا حق ہے، عوض لے کر ہمیشہ کے لئے اس کا مالک بنانا جائز ہے، جیسا کہ کتاب الصلح میں آئے گا، جب کہ لفظ بیع کے ذریعہ معاملہ طے کیا جائے باوجودیکہ یہ محض منفعت ہے، کیونکہ بیع کے ذریعہ کسی مادی شئی کا مالک نہیں بنایا جاتا، پھر بھی ضرورت کی وجہ سے اس کو جائز قرار دیا گیا)۔

مذکورہ بالا عبارتوں سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ بیوع کے اندر لوگوں کی ضرورتوں

کا بھی خیال رکھنا ضروری ہے۔ شاطری نے الیاقوت المفیس میں بیع کی لغوی اور شرعی تعریف کے بعد لکھا ہے:

كما في بيع حق الممّور ووضع الأخشاب على الجدار وحق البناء على السطح (الیاقوت المفیس فی مذہب ابن ادریس ۱/۷۳)۔

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

حنابلہ کے نزدیک بیع کی تعریف:

حضرات حنابلہ بھی حضرات شوافع کی طرح بیع کی تعریف میں مال کی شرط نہیں لگاتے بلکہ منافع کی بیع کو بھی جائز قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ شیخ منصور بن یونس ابہوتی الحسلبی شرح المنتہی میں بیع کی تعریف ان الفاظ میں تحریر فرماتے ہیں:

مبادلة عين مالية..... أو منفعة مباحة مطلقاً بأن لا تختص بإحدها بمال دون الآخر یا حدهما أي عين مالية أو منفعة مباحة مطلقاً (شرح المنتہی علی ہاشم کشف القناع عن متن الإقناع ۲/۲)۔

(کسی مالیت رکھنے والی شئی یا مطلق مباح منفعت کا تبادلہ کسی دوسری مالیت رکھنے والی شئی یا مطلق مباح منفعت سے) (جس کی اباحت کسی چیز کے ساتھ خاص نہ ہو) بیع کہلاتا ہے)۔ اور چونکہ منافع کی بیع بھی جائز ہے اس لئے آگے فرماتے ہیں:

یعنی کسی کتاب کی بیع کتاب سے، یا کتاب کی بیع گھر کے حق مرور سے، یا حق مرور کی بیع کتاب سے، یا کسی دار کے حق مرور کی بیع دوسرے دار کے حق مرور سے جائز ہے (خولہ سابق)۔ کشف القناع عن متن الإقناع میں ہے: کسی دوسرے کی ملکیت میں گذرگاہ خریدنا یا کسی کی دیوار میں مخصوص حصہ کا خریدنا تاکہ اس میں دروازہ کھول سکے یا کسی کی زمین میں

کنواں کھودنے کے لیے مخصوص حصہ خریدنا، یا کسی کے مکان کے اوپر والے حصہ کو خریدنا تاکہ وہ اپنا مکان بنا سکے یا اس پر لکڑی رکھ سکے، ان سب کی خرید و فروخت جائز ہے۔ بشرطیکہ یہ تمام معلوم و متعین ہوں اور جہالت باقی نہ رہے۔ جائز اس لیے ہے کہ یہ بائع کی ملکیت ہے اور اس کو اپنی ملکیت فروخت کرنے کا حق ہے (کشاف القناع عن متن الاقناع)۔

خلاصہ یہ کہ جنابہ کے نزدیک بھی اعیان کی طرح منافع مال ہیں اور ان کی بیع جائز

ہے۔

مالکیہ کے نزدیک بیع کی تعریف:

مالکیہ کے نزدیک بیع کی سب سے مشہور تعریف وہ ہے جس کو ابن عرفہ نے نقل کی ہے:
عقد معاوضة على غير منافع ولا متعة لئلا۔ (بیع ایک ایسا عقد معاوضہ ہے جو نہ تو منافع پر کیا جائے اور نہ ہی لذت حاصل کرنے کے لئے)۔

ابن عرفہ کی مذکورہ بالا تعریف اور دیگر تعریفات سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ مالکیہ کے نزدیک بیع کا مادی اشیاء میں سے ہونا ضروری ہے۔ منافع کی بیع جائز نہیں ہے، لیکن جب ہم مالکیہ کی کتابوں کا مطالعہ کرتے ہیں تو یہ اندازہ ہوتا ہے کہ مالکیہ کے نزدیک بھی منافع اور حقوق کی بیع جائز ہے۔

چنانچہ زرقانی نے مؤطا کی مشہور شرح میں بیع کی جملہ اقسام میں سے ایک قسم منفعت کی بیع کو بھی ذکر کیا ہے۔ ملاحظہ ہو زرقانی کی عبارت:

البيوع جمع بيع، و جمع لا اختلاف أنواعه كبيع العين، وبيع المكين، وبيع المنفعة (شرح الزرقانی علی مؤطاً ۳/۲۵۰)۔

(بیوع جمع ہے بیع کی، اس کی جمع اس لیے لائی گئی ہے کہ اس کی مختلف قسمیں ہیں جیسے کہ عین کی بیع، دین کی بیع اور منفعت کی بیع)۔

المدونۃ الکبریٰ میں ہے، جس میں امام بخون بن سعید تنوخی نے عبد الرحمن بن القاسم سے اور انہوں نے امام مالک سے روایت کی ہے:

(قلت) أرأیت إن اشتریت طریقاً فی دار رجل۔ أيجوز هذا فی قول مالک (قال) نعم (قلت) و كذلك لو باعه موضع جذوع له من حانطه۔ یحمل علیها جذوعاً له (قال) نعم هو أيضاً قوله إذا وصف الجنوع التي تحمل علی الحانط (المدونۃ الکبریٰ ۴۳ ۲۱۸)۔

(امام بخون بن سعید تنوخی نے عبد الرحمن بن القاسم سے پوچھا کہ آپ کا کیا خیال ہے اگر میں کسی شخص کے گھر میں راستہ خریدوں تو کیا یہ امام مالک کے نزدیک جائز ہے، انہوں نے جواب دیا کہ ہاں، پھر پوچھا کہ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی دیوار کی کڑی کی جگہ فروخت کرے تاکہ خریدنے والا شخص اپنی کڑی اس پر رکھ سکے تو کیا یہ جائز ہے؟ جواب دیا کہ ہاں، یہ بھی امام مالک کا قول ہے بشرطیکہ اس کڑی کا وصف بیان کر دے جو دیوار پر رکھی جائے گی)۔

اسی کے اگلے صفحہ پر ہے:

”میں نے پوچھا کہ آپ کیا فرماتے ہیں اگر کوئی شخص اپنی فضا میں سے دس ذراع کے اوپر کی دس ذراع فضا فروخت کرے تو کیا یہ حضرت امام مالک کے قول کے مطابق جائز ہوگا؟ انہوں نے فرمایا کہ یہ میرے نزدیک جائز نہیں ہے، اور نہ ہی امام مالک سے اس کے متعلق کچھ سنا ہے، البتہ اگر اس پر عمارت بنانے کی شرط لگا دے تاکہ اس کے اوپر سے وہ اپنی عمارت بنا سکے تو اس کے خریدنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ میں نے پوچھا آپ کا کیا خیال ہے اگر میں اپنی چھت کے اوپر دس ذراع یا اس سے زائد فروخت کروں جبکہ میری چھت کے اوپر کوئی عمارت نہ ہو تو کیا یہ جائز ہے؟ انہوں نے فرمایا: یہ میرے نزدیک جائز ہے۔“

المدونۃ الکبریٰ کی مذکورہ بالا عبارتوں سے یہ معلوم ہوا کہ مالکیہ کے نزدیک کسی کے

مکان کے اندر راستہ خریدنا، کسی کی دیوار سے کڑی رکھنے کی جگہ خریدنا تاکہ اپنی کڑی رکھ سکے۔ فضا کے اوپر کی فضا خریدنا بشرطیکہ تعمیر کی شرط لگا دی ہوتا کہ اس پر اپنے مکان کی تعمیر کر سکے، اسی طرح اپنی چھت کے اوپر کے حصہ کفر و خست کرنا جائز ہے۔

اسی طرح المدونۃ الکبریٰ کے اندر یہ بھی ہے کہ امام مالک کے نزدیک حق شرب کو فروخت کرنا جائز ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوا کہ ابن عرفہ نے جن منافع کو بیع کی تعریف سے خارج کیا ہے وہ منافع موقتہ ہیں۔ اور جہاں تک منافع مؤبدہ کا سوال ہے تو اس کی بیع مالکیہ کے نزدیک جائز ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ، حضرت امام مالک، حضرت امام شافعی اور حضرت امام احمد بن حنبل کے نزدیک بیع کا مادی اشیاء میں سے ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ منافع اور حقوق کی بیع بھی جائز ہے۔ گویا کہ ان حضرات کے نزدیک مال کی شرط جوہری شرط نہیں ہے۔

احناف کے نزدیک بیع کی تعریف:

فقہ حنفی کی عام کتابوں میں بیع کی تعریف ”مبادلة المال بالمال“ سے کی گئی ہے۔ البتہ صاحب درمختار علامہ علاء الدین الحنفی اور صاحب بدائع الصنائع حضرت علامہ کاسانی اور دیگر فقہاء احناف نے بیع کی تعریف ”مبادلة شیء مرغوب فیہ بمثلہ“ سے کی ہے (درمختار علی الثانی ۴/۳)۔

جس پر حضرت علامہ رشید احمد الخطاوی الحنفی نے حاشیۃ الخطاوی میں نقض کرتے ہوئے صاحب کنز کی تعریف: مبادلة المال بالمال کو اولیٰ قرار دیا ہے۔ نقض یہ کیا ہے کہ شراب مرغوب فیہ ہے لیکن اس کی بیع کسی مسلم کے لیے جائز نہیں ہے۔ حالانکہ مذکورہ تعریف کے مطابق شراب کی بیع جائز ہونی چاہیے۔ اس وجہ سے حضرت علامہ شامی نے درمختار کی مذکورہ

عبارت (مرغوب فیہ) کے تحت یہ صراحت کر دی ہے کہ اس سے مراد بھی مال ہی ہے۔ اور اس سے بھی وہی تعریف مراد ہے جو صاحب کنز اور صاحب ملتہی نے کی ہے۔ چنانچہ علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

أى ما من شأنه أن ترغب إليها النفس وهو المال ولذا احتوز به
الشارح عن التراب والسميثة والدم فإنها ليست بمال فرجع إلى قول الكنز
والملتقى مبادلة المال بالمال (نئی ۳۴)۔

(”مرغوب فیہ“ سے مراد وہ چیز ہے جس کی طرف طبیعت کا میلان ہو اور وہ مال ہے، اس وجہ سے شارح نے مٹی، مردار، اور خون سے امتراز کیا ہے اس لئے کہ یہ مال نہیں ہیں، لہذا کنز اور ملتہی کی تعریف مبادلتہ المال بالمال کو اولیٰ اور اصح قرار دیا اور پسند کیا)۔

یہاں پر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ صاحب کنز نے مبادلتہ المال بالمال کے ساتھ ”تراضی“ کی قید بھی لگائی ہے، لیکن اس تعریف سے مکرہ کی بیع خارج ہو جاتی ہے۔ حالانکہ مکرہ کی بیع باطل نہیں ہوتی بلکہ فاسد ہوتی ہے، اور بیع پر قبضہ کے بعد مشتری کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ لہذا بیع کی تعریف اس طرح کی جائے کہ بیوع کی تمام قسموں پر شامل ہو۔ چنانچہ حضرت علامہ شامی نے اس پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

فلایناسب ذکر التراضی فی التعریف (در مختار علی ہاشم رد المحتار ۳/۳۴) یعنی
تعریف کے اندر تراضی کا ذکر مناسب نہیں ہے۔ حضرت علامہ ابن نجیم مصری صاحب بحر نے
شرح وقایہ اور شرح نقایہ، دونوں کی عبارت نقل کی ہے..... شرح وقایہ میں ہے کہ تراضی کی قید
اس لیے نہیں لگائی ہے تاکہ یہ تعریف اس صورت کو بھی شامل ہو جائے جو بغیر تراضی ہوتی ہے، مثلاً
مکرہ کی بیع کہ یہ منعقد ہو جاتی ہے۔

صاحب شرح نقایہ اس کا جواب اس طرح دیتے ہیں کہ جس نے تراضی کی قید لگائی

ہے اس نے اس نفع کی تعریف مراد لی ہے جو مانڈ ہو اور جس نے تراشی کی قید نہیں لگائی ہے اس نے مطلق نفع کی تعریف مراد لی ہے خواہ وہ مانڈ ہو یا غیر مانڈ (البحر الرائق ۵/۲۷۷)۔

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

خلاصہ کلام یہ ہے کہ:

احناف کے نزدیک نفع کی تعریف میں مال کی شرط بنیادی اور جوہری شرط ہے۔ البتہ اب سب سے اہم بحث یہ ہے کہ مال کی صحیح تعریف کیا ہو سکتی ہے؟ اور جب یہ واضح ہو جائے تو حقوق اور منافع کی نفع کا مسئلہ بھی حل ہو جائے گا۔

مال کی تعریف:

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

والمال فی اللغة ما ملکته من شیء و الجمع أموال کلما فی القاموس،
وفی الکشف الکبیر المال ما یمیل الیہ الطبع و یمکن ادخاره لوقت الحاجة
(البحر الرائق ۵/۲۷۷)۔

(مال لغت میں وہ شئی ہے جس کا تو مالک بنے، اور اس کی جمع اموال آتی ہے، اسی طرح قاموس میں ہے، اور کشف کبیر میں ہے کہ مال وہ شئی ہے جس کی طرف طبیعت کا میلان ہو اور اس کی ذخیرہ اندوزی ممکن ہوتا کہ بوقت ضرورت کام آسکے)۔

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

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

لأن الملك ما من شأنه أن يتصرف فيه بوصف الاختصاص، والمال ما من شأنه أن يدخر للانتفاع وقت الحاجة (شامی ۳۴۳)۔

(ملک کی حقیقت یہ ہے کہ علی وجہ الاختصاص اس کے اندر تصرف کیا جاسکے۔ اور مال وہ ہے جس کو بوقت ضرورت انتفاع کے لیے ذخیرہ کیا جاسکے)۔

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

۱۔ جس چیز کی طرف طبیعت کا میلان ہو۔

۲۔ جس کی ذخیرہ اندوزی ممکن ہونا کہ بوقت ضرورت کام آسکے۔

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

شاید اسی وجہ سے صاحب بحر نے حاوی القدسی کے حوالہ سے اور علامہ شامی نے بحر عن

حاوی القدسی کے حوالہ سے ایک دوسری تعریف نقل کی ہے جو پہلی تعریف سے کچھ واضح ہے:

وفى الحاوى القدسى المال اسم لغير آدمى، خلق لمصالح آدمى
و أمکن إحرازه و التصرف فيه على وجه الاختيار (المحررات ۵/۲۲۷)۔

(اور حاوی القدسی میں ہے کہ مال نام ہے انسان کے علاوہ کسی دوسری چیز کا جس کی تخلیق
مصالح انسانی کے لیے ہو اور اس کو جمع کر لینا ممکن ہو اور اس میں تصرف کا اختیار حاصل ہو)۔
تقریباً یہی تعریف علامہ یوسف قرضاوی نے فقہ الزکوٰۃ اور وصیۃ الرزبیلی نے الفقہ
الاسلامی و اولیہ میں حنفیہ سے نقل کی ہے۔

فعند فقهاء الحنفية المال ما يمكن حيازه و الانتفاع به على وجه
معتاد (فقہ الزکاۃ ۱۳۵/۱۸، و مثلہ فی الفقہ الاسلامی و اولیہ ۳۰۳)۔

(اور حنفیہ کے نزدیک مال ہر وہ شئی ہے جس کو جمع کر لینا ممکن ہو اور معتاد طریقہ پر اس
سے انتفاع جائز ہو)۔

اس تعریف میں دو بنیادی چیزیں ہیں:

۱- اس کو جمع کر لینا ممکن ہو۔

۲- اس سے معتاد طریقہ پر انتفاع جائز ہو۔

اگر جمع کرنا ممکن نہیں مثلاً سورج کی روشنی، یا جمع کرنا ممکن ہے لیکن انتفاع جائز نہیں مثلاً
شراب، مردار اور خون، یا جمع کرنا ممکن بھی ہے اور انتفاع جائز بھی ہے لیکن معتاد طریقہ پر نہیں مثلاً
ایک دانہ گندم یا ایک گھونٹ پانی، یا لپ بھر مٹی، اسی طرح عورت کا دودھ، یہ سب مال نہیں ہیں۔
یہ تعریف پہلی تعریف سے کچھ واضح ہے لیکن اس میں ذخیرہ اندوزی کا مفہوم موجود ہے
جس کی وجہ سے سبزی کی بیج پر ہونے والا اشکال یہاں بھی وارد ہو سکتا ہے۔

مال کی سب سے اچھی عمدہ تعریف صاحب بدائع علامہ کاسانی نے کی ہے کہ ہر وہ چیز
جس سے انتفاع حقیقتہً کیا جاتا ہو اور انتفاع شرعاً جائز ہو وہ مال ہے۔۔۔۔۔ چنانچہ گتے کی بیج
کے جواز کی دلیل دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

”اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کتال ہے، لہذا محل بیع ہے، جیسا کہ شکرہ اور باز، اور اس کے مال ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس سے حقیقتاً انتفاع کیا جاتا ہے، اور تمام حالات میں شرعاً اس سے انتفاع مباح ہے۔ لہذا مال ہے، اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اس سے حقیقتاً انتفاع کیا جاتا ہے، اور شرعاً اس کے مباح الانتفاع ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس سے شکار کیا جاتا ہے اور تمام مال کی حفاظت کا کام اس سے لیا جاتا ہے لہذا یہ محل بیع قرار پایا“ (بدائع الصنائع ۶/۳۰۰۶)۔

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

”اور پھاڑ کھانے والے جانوروں کے گوشت کی بیع جائز نہیں ہے، اس لیے کہ اس سے انتفاع شرعاً مباح نہیں ہے، لہذا مال نہیں ہے، اور امام ابوحنیفہ سے یہ مروی ہے کہ جب اس کو (شرعی طور) پر ذبح کر دیا جائے تو اس کی بیع جائز ہوگی، اس لئے کہ ذبح کر دینے کی وجہ سے وہ پاک ہو جائے گا، اور درندے، گدھے اور خچر کی کھال کو اگر شرعی طور پر دباغت دیدی جائے یا ان کو شرعی طور پر ذبح کر دیا جائے تو اس کی بیع جائز ہوگی، اس لیے کہ شرعاً اس سے انتفاع جائز ہے لہذا وہ مال ہے۔ اور اگر دباغت نہ دی جائے یا ان کو ذبح نہ کیا جائے تو اس کی بیع منعقد نہ ہوگی، اس لئے کہ جب دباغت نہ دی جائے اور ذبح نہ کیا جائے تو اس کے اندر مردار کی رطوبتیں باقی رہیں گی، لہذا کھال کا حکم بھی مردار ہی کا حکم ہوگا“ (بدائع الصنائع ۶/۳۰۰۴)۔

چند صفحے کے بعد لکھتے ہیں:

”اور ہاتھی کی بیع بالا جماع جائز ہے اس لیے کہ اس سے حقیقتاً انتفاع ممکن ہے۔ اور ہر حال میں اس سے شرعاً انتفاع جائز ہے لہذا مال ہے، اور سانپ، کچھو اور تمام حشرات الارض مثلاً چھپکلی، کوہ، کھوا، چوہا اور ان جیسے دوسرے جانوروں کی بیع منعقد نہیں ہوگی، اس لئے کہ ان سے

انتفاع شرعاً حرام ہے کیونکہ یہ خباثت میں سے ہیں۔ لہذا مال نہیں ہیں، اور جب مال نہیں تو ان کی بیع جائز نہیں“ (بدائع الصنائع ۶/۳۰۰۸)۔

اس طرح کو بر اور لید کی بیع جائز ہے کیونکہ ہر حال میں ان سے انتفاع شرعاً جائز ہے اس لیے یہ مال ہیں۔ صاحب بدائع الصنائع کی مذکورہ تعریف بہت ہی اچھی اور عمدہ ہے، اس سے میں پورے طور پر متفق ہوں، اور میرے نزدیک اس کے اختیار کر لینے میں کوئی مضائقہ نہیں، اس سے مسلمانوں کے بے شمار مسائل حل ہو جائیں گے۔ اور یہ کوئی نئی بات نہیں ہے بلکہ صاحب بدائع کی مذکورہ بالا تعریف کی تائید دیگر فقہاء کرام کی تعریف سے بھی ہوتی ہے۔

چنانچہ شیخ منصور بن یونس ابوہوتی الحسنبلی شرح المہنتی میں تحریر فرماتے ہیں:

”اور وہ یعنی شرعاً مال ہر وہ شئی ہے جس سے انتفاع تمام حالات میں جائز ہو۔ (اس سے وہ چیزیں نکل گئیں جن میں نفع نہیں جیسے حشرات الارض، اور وہ چیزیں جن میں نفع ہے لیکن حرام ہے۔ جیسے شراب، اسی طرح وہ چیزیں بھی نکل گئیں جو ضرورت کے وقت مباح ہوتی ہیں جیسے مردار) جیسے نچر اور گدھا، اس لئے کہ ہر زمانہ میں لوگ ان دونوں سے نفع اٹھاتے رہے ہیں اور ان دونوں کی بیع کرتے رہے ہیں اور کسی نے اس پر نکیر نہیں فرمائی“ (شرح المہنتی ۳/۲۲)۔

کشاف القناع عن متن الإقناع (۷/۲۳) میں بھی مال کی تعریف اس کے ہم معنی کی گئی ہے جس سے اس کا مفہوم واضح ہو جاتا ہے۔

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

قال الإمام الشافعی رضی اللہ عنہ لا يقع اسم المال إلا على ما له قيمة
يباع بها ويلزم متلفه وإن قلت وما لا يطرحه الناس مثل الفلوس وما أشبه ذلك

(الاشباہ والنظائر للسيوطی ۲/۵۸)۔

(امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مال کا اطلاق ہر اس چیز پر ہوتا ہے جس کی کچھ قیمت ہو جس کے ذریعہ اس کو فروخت کیا جاتا ہو، اور اس کو ضائع کر دینے والے پر ضمان لازم ہو، گرچہ اس کی قیمت کم ہی کیوں نہ ہو، اور جسے لوگ پھینک نہ دیتے ہوں مثلاً پیسہ یا اس جیسی دوسری چیزیں)۔

وہبہ الزحیلی نے حنفیہ کے علاوہ دیگر جمہور فقہاء کے نزدیک مال کی تعریف نقل کی ہے کہ: ”مال ہر وہ شئی ہے جس کی کوئی قیمت ہو، اس کے ضائع کر دینے والے پر ضمان لازم آئے“ (لفظہ الاسلامی وأدلہ ۴۲/۳)۔

وہبہ الزحیلی نے اس موقع سے بڑی اچھی بات لکھی ہے کہ حنفیہ منافع اور حقوق محضہ کو مال نہیں سمجھتے ہیں، اور حنفیہ کے علاوہ دیگر جمہور فقہاء اس کو مال مقنوم سمجھتے ہیں۔ اس لیے کہ اعیان سے مقصود منافع ہی ہوتے ہیں، خود ذات مقصود نہیں۔ موصوف نے جمہور کی تعریف کو رائج اور قانون، عرف اور لوگوں کے معاملات میں اسی کو معمول پتر اردیا ہے (حولہ سابق)۔

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

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

مال ہونے میں عرف کا اعتبار:

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

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

واعلم ان اعتبار العادة والعرف ترجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلاً فقالوا في الأصول باب ما تترك به الحقيقة بدلالة الاستعمال (الاشباہ والنظائر لابن نجيم المصري ۱۵۰)۔

(فقہ کے اندر بے شمار مسائل میں عرف و عادات کا اعتبار ہے۔ یہاں تک کہ فقہاء نے اس کو اصل قرار دیا ہے۔ چنانچہ اصول فقہ میں ”باب ما تترك به الحقيقة“ کے تحت فرماتے ہیں کہ دلالت استعمال کی وجہ سے حقیقت چھوڑ دی جاتی ہے)۔

اصول فقہ کا مسلمہ ضابطہ ہے کہ ”الثابت بالعرف كالثابت بالنص“ (یعنی عرف سے ثابت شدہ چیز کا حکم بھی وہی ہے جو نص سے ثابت شدہ کا ہے)۔ اس اصل اور ضابطہ پر فقہاء نے بے شمار جزئیات متفرع کئے ہیں جن کے احاطہ کی نہ تو گنجائش ہے اور نہ ہی ممکن۔ صرف تائید کے لیے چند جزئیات نقل کرنا ہوں:

کسی نے کسی کو جو تالی یا ٹوپی یا برتن بنانے کا حکم دیا اور اس کی قیمت بھی اس وقت طے پاگئی، اس کو اصطلاح فقہ میں ”استصناع“ کہتے ہیں۔ اس طرح کی بیع کو فقہاء نے جائز قرار دیا ہے۔ حالانکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ بیع معدوم ہونے کی وجہ سے یہ بیع جائز نہ ہو لیکن عرف اور تعامل الناس کی وجہ سے اس قیاس کو ترک کر دیا گیا۔ اسی طرح اجرت دے کر حمام میں داخل ہونا عرف کی وجہ سے جائز ہے۔ حالانکہ اس میں ٹھہرنے اور پانی بہانے کی مقدار معلوم نہیں۔ اسی طرح اجرت دیکر مشکیزہ سے پانی پینا اور پچھنا لگوانا اگرچہ مقدار معلوم نہیں لیکن تعامل کی وجہ سے جائز ہے۔

شمس الائمہ سرحسی نے اس پر بہت اچھی روشنی ڈالی ہے۔ چنانچہ تحریر فرماتے ہیں:

”لیکن اس میں تعامل ماس کی وجہ سے قیاس کو ہم نے چھوڑ دیا، اس لئے کہ حضور اکرم ﷺ کے زمانہ سے لے کر آج تک لوگوں کا تعامل اس پر رہا ہے اور کسی نے کوئی سخت نکیر نہیں فرمائی، اور بغیر کسی سخت نکیر کے لوگوں کا تعامل ایک بہت بڑی اصل ہے، اس لیے کہ حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ مسلمان جس چیز کو حسن سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی حسن ہے، نیز آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ میری امت کسی گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی ہے۔ اور یہ نظیر ہے اجرت دے کر حمام میں داخل ہونے کی کہ تعامل ماس کی وجہ سے یہ جائز ہے گرچہ اس میں ٹھہرنے اور پانی بہانے کی مقدار مجہول ہے۔ اسی طرح پیسہ دے کر مشکیزہ سے پانی پیا اور اجرت دے کر پچھنا لگوانا تعامل ماس کی وجہ سے جائز ہے گرچہ اس کی مقدار معلوم نہیں“ (بسوط السنن ص ۱۲، ۱۳۸، ۱۳۹)۔

کون سی چیزیں بلاصراحت مبیع کے اندر داخل ہوتی ہیں اور کون سی چیزیں داخل نہیں اس سلسلہ میں صاحب تبیین الحقائق ایک ضابطہ بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

ثم الأصل فيه في جنس هذه المسائل أن الشيء إذا كان متصلاً بالمبيع اتصال قرار دخل في المبيع تبعاً وإلا فلا إلا إذا أجرى العرف بالدخول فيه (تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۱۰۷۳)۔

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

صاحب تبیین الحقائق نے متعدد جزئیات نقل کیا ہے جن کے اندر اشیاء کا تعلق اصل مبیع کے ساتھ ناپائیدار ہے لیکن عرف کی وجہ سے وہ بھی بلاصراحت اصل مبیع کے اندر داخل ہوتی ہیں۔ صاحب تبیین الحقائق نے عرف کے اعتبار کے سلسلہ میں بہت اچھی بات لکھی ہے کہ

اگر عرف کے اعتبار سے کسی معاملہ کی تصحیح ہو رہی ہو تو وہاں پر خاص طور سے عرف کا اعتبار ہوگا۔ چنانچہ جہاں پر یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ کسی شہر میں مختلف سکے رائج ہوں اور شمن مطلق رکھا ہو وہاں پر غالب نقدا کا اعتبار ہوگا۔ اس کی دلیل دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

لأن المعلوم بالعرف كالمعلوم بالنص لاسيما إذا كان فيه تصحيح

تصرفه (حولہ سابق ۵۴)۔

(اس لئے کہ وہ چیز جو عرف سے معلوم ہو اس کی حیثیت ایسی ہی ہے جیسے نص سے معلوم ہو خاص طور سے جبکہ اس میں اسکے تصرف کی تصحیح ہو)۔

مذکورہ بالا عبارتوں سے یہ واضح ہو گیا کہ عرف اور تعامل ماس کا شرعاً اعتبار ہے۔ خاص طور سے جبکہ اس کے اعتبار سے کسی معاملہ کی تصحیح ہو، البتہ یہ شرط ہے کہ اس کے خلاف کوئی صریح نص موجود نہ ہو جس میں کوئی سخت تکلیف لگی ہو۔ لہذا کسی چیز کے مال ہونے اور نہ ہونے میں بھی عرف کا اعتبار ہوگا۔ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک چیز زمانہ قدیم میں مال شمار نہیں ہوتی تھی لیکن آج عرف کی وجہ سے اس کو مال شمار کیا جائے، اور اس کی بیع جائز ہو۔ اس باب میں فقہاء کی عبارتیں بھی صراحتاً موجود ہیں۔

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

”ہماری دلیل یہ ہے کہ عورت کا دودھ مال نہیں ہے اس لیے اس کی بیع جائز نہیں۔ اور اس کے مال نہ ہونے کی دلیل اجماع صحابہ اور معقول ہے۔۔۔ عقلی دلیل یہ ہے کہ اس سے ہر حال میں انتفاع شرعاً جائز نہیں ہے بلکہ ایک ضرورت کی وجہ سے جائز ہے اور وہ بچہ کو غذا دینے کی ہے اور جو چیز ضرورت کے علاوہ حرام الانتفاع ہو وہ مال نہیں، جیسا کہ شراب اور خنزیر۔ اور اس کی

دیکھ لیں یہ ہے کہ لوگ اس کو مال نہیں سمجھتے ہیں اور وہ کسی بازار میں فروخت بھی نہیں ہوتا۔ جس سے یہ پتہ چلا کہ وہ مال نہیں لہذا اس کی بیع جائز نہیں“ (بدائع الصنائع ۱/۶۱۱)۔

اس کے الفاظ یہ بتلا رہے ہیں کہ کسی چیز کے مال ہونے میں عرف اور تعامل ماس کا بھی دخل ہے۔ اگر لوگ اس کو مال سمجھ کر خرید و فروخت کرتے ہیں تو اس کو شرعاً مال سمجھا جائے گا۔ البحر الرائق اور شامی کی عبارت بھی اس باب میں بہت واضح ہے۔

ملاحظہ ہو ان دونوں کی عبارت:

والمالۃ إنما تثبت بتمول الناس كافة أو بتقوم البعض۔ (البحر

الرائق ۵/۲۷۷ تا ۲۷۸)

(اور مالیت ثابت ہوتی ہے تمام لوگوں کے مال سمجھنے یا بعض لوگوں کے متقوم قرار

دینے سے)۔

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

وفی القنیة أدنى القيمة التي تشترط لجواز البيع فلس ولو كانت

كسرة خبز لا يجوز (البحر الرائق ۵/۲۸۰)۔

(اور قنیہ میں ہے کہ متقوم ہر وہ شئی ہے جس کی قیمت کم از کم ایک پیسہ ہو، اگر روٹی کا

ایک ٹکڑا ہے تو اس کی بیع جائز نہیں)۔

چونکہ روٹی کے ایک چھوٹے سے ٹکڑے کی کوئی قیمت نہیں اس لیے وہ مال متقوم نہیں،

اور اس کی بیع جائز نہیں۔ اسی وجہ سے فقہاء نے گیہوں کے ایک دانہ، ایک گھونٹ پانی اور لپ بھر

مٹی کو مال سے خارج کرتے ہوئے ان کی بیع کو ناجائز قرار دیا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی

کہ جن فقہاء نے مطلق مٹی کی بیع کو ناجائز قرار دیا ہے اس سے مراد مٹی کی وہ مقدار ہے جس کی کوئی

قیمت نہیں، اور اگر اتنی مقدار ہے کہ اس کی کوئی قیمت ہے تو وہ مال متقوم ہے۔ اس کی بیع بلاشبہ

جائز ہے۔ چنانچہ جہاں پر صاحب درمختار نے مال کی تعریف کرتے ہوئے مٹی کو مال سے خارج کیا ہے وہیں پر علامہ ثامی نے یہ صراحت کر دی ہے کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ مٹی کم مقدار میں ہو اور وہ اپنی جگہ میں ہو۔ اس لیے کہ اگر وہ زیادہ مقدار میں ہو یا کم ہو لیکن اپنی جگہ سے منتقل کر دی جائے تو بسا اوقات وہ مال بن جاتی ہے۔

(قولہ فخرج التراب) ای القلیل ما دام فی محلہ و إلا فقد یعرض له بالنقل ما یصیر بہ ما لا معتبراً (ایضاً)۔

(شارح کا قول کہ مٹی مال سے نکل گئی) یعنی جبکہ قلیل ہو اور اپنی جگہ میں ہو، ورنہ منتقل کر دینے کی وجہ سے بعض حالات میں معتبر مال بھی بن جاتی ہے)۔

نیز خالص انسانی گندگی کے ساتھ مٹی مل جائے اور وہ غالب ہو تو اس کی وجہ سے گندگی کی بیج جائز ہو جاتی ہے، تو خالص مٹی جس کی کوئی قیمت ہو اور وہ قابل انتفاع ہو تو پھر اس کی بیج بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی۔ لہذا اس زمانہ میں مٹی اور ریت کی بیج جائز ہے کیونکہ وہ قابل انتفاع ہے اور لوگوں کی ضرورت بن گئی ہے۔

حاصل یہ ٹھہرا کہ احناف کے نزدیک بیج کی تعریف میں مال کی شرط بنیادی شرط ہے، اور مال ہر وہ شئی ہے جس سے انتفاع حقیقتاً ممکن ہو اور شرعاً انتفاع جائز ہو۔

اور کسی چیز کے مال ہونے میں عرف اور عادات الناس کا بھی اعتبار ہوگا اور اس کی بیج جائز قرار پائے گی۔ مال کی مذکورہ بالا تعریف اور کسی چیز کے مال ہونے میں عرف و عادات کا اعتبار بہت سے حقوق اور منافع کو شامل ہے۔ اسی وجہ سے میرے نزدیک وہ تمام حقوق و منافع مال ہیں اور ان کی بیج جائز ہے جن سے حقیقتاً انتفاع کیا جاتا ہے اور شرعاً انتفاع جائز ہے، اور لوگ مال سمجھ کر ان کی خرید و فروخت کرتے ہیں۔

حقوق کی بیع

حق تصنیف و تالیف کی بیع:

حق تصنیف و تالیف کی بیع کے جواز اور عدم جواز کا مسئلہ اجتہادی اور قیاسی ہے، اسی وجہ سے ہمارے بزرگوں کے فتاویٰ مختلف نظر آتے ہیں۔ جنہوں نے عدم جواز کا فتویٰ دیا ہے وہ اس کی دو دلیلیں بیان کرتے ہیں: ایک تو یہ کہ یہ مباح الاصل اشیاء میں سے ہے۔ اور مباح الاصل اشیاء میں دوسروں کو تصرف سے روکنا جائز نہیں۔ دوسرے یہ کہ یہ غیر مال ہے جس کا فروخت کرنا شرعاً جائز و درست نہیں۔

جن حضرات نے جواز کا فتویٰ دیا ہے ان کے پاس بھی دلائل موجود ہیں، ان کا خلاصہ یہ ہے کہ اس وقت جب کہ اس مسئلہ میں بلوی ہو چکا ہے، اس لیے مصلحت کا تقاضا یہی ہے کہ جواز کا فتویٰ دیا جائے، کسی مسئلہ میں عموم بلوی جبکہ نص کے معارض نہ ہو، اس کے لئے وجہ جواز ہے، اور اس مسئلہ میں کوئی نص معارض نہیں ہے۔

نیز تصنیف و تالیف میں مشغول ہونے والوں کے لیے عام طور پر کوئی دوسرا ذریعہ معاش بھی نہیں ہوتا ہے، اس لیے جس طرح سے فقہاء متاخرین نے حالات کے پیش نظر قرآن و حدیث اور فقہ وغیرہ کی تعلیم پر اُجرت لینے کو جائز قرار دیا ہے اسی طرح سے اس کو بھی جائز ہونا چاہیے، ورنہ تصنیف و تالیف کا دائرہ محدود و تنگ ہو کر رہ جائے گا۔

عدم جواز کی دلیل کی تردید:

رہی یہ بات کہ جب یہ مباح الاصل اشیاء میں سے ہے تو دوسرے کو تصرف سے کیسے

روکا جاسکتا ہے۔ یہ بات کوئی زیادہ وقعت نہیں رکھتی، اس لیے کہ علامہ شامی نے تفصیل کے ساتھ اس پر بحث کی ہے کہ مباح چیز کے ساتھ جب کسی کا حق متعلق ہو جائے تو وہ دوسروں کے لیے مباح نہیں رہتی جیسا کہ مسجد میں ہر جگہ ہر شخص کے لیے بیٹھنا مباح ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص اپنا رومال رکھ کر وضو کرنے چلا جائے تو دوسروں کے لیے وہاں بیٹھنا جائز نہیں۔

اسی طرح پیغام پر پیغام دینے کو شریعت نے منع کیا ہے باوجودیکہ ہر مسلمان کیلئے ایک مسلم ہم کفو لڑکی کو پیغام دینے کا حق ہے۔

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

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

حق ایجاد کی بیع:

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

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس حق کی خرید و فروخت شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں بھی وہی تفصیل ہے جو اوپر حق تصنیف و تالیف کی بیع کے سلسلہ میں گذر چکی۔ اگر غور کیا جائے تو اس پر بھی مال کی تعریف صادق آتی ہے۔ کیونکہ اس حق سے حقیقتہً انتفاع کیا جاتا ہے۔ اور شرعاً انتفاع جائز بھی ہے۔ نیز یہ حق تاجروں کے نزدیک ایک قیمتی شے بن گیا ہے، عرف میں اس کو مال سمجھ کر اس کی خرید و فروخت ہوتی ہے، اور اوپر یہ لکھا جا چکا ہے کہ کسی چیز کے مال ہونے میں عرف کا بھی دخل ہے، لہذا حق ایجاد کی بیع کے سلسلہ میں بھی میری رائے جواز کی ہے۔

ٹریڈ مارک (تجارتی نام اور تجارتی علامت) کی بیع:

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

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

تجارتی نام یا ٹریڈ مارک چونکہ مادی اشیاء میں سے نہیں ہے بلکہ ایک حق مجرد ہے، جس کی وجہ سے علامہ شامی وغیرہ نے مال کی جو تعریف کی ہے اس کے مطابق یہ مال سے خارج ہے اور اس کی بیع جائز نہیں۔ لیکن مال کی بحث کے تحت میں نے صاحب بدائع اور احناف کے علاوہ دیگر جمہور علماء کی تعریف کو راجح قرار دیا ہے، اس تعریف کے مطابق اس پر بھی مال کی تعریف صادق آتی ہے، کیونکہ اس حق سے انتفاع حقیقتاً کیا جاتا ہے اور شرعاً جائز بھی ہے۔ نیز عرف میں اس کو مال سمجھ کر اس کی خرید و فروخت بھی ہوتی ہے لہذا اس کی بیع بھی جائز ہے۔

البتہ ایک مسئلہ قابل غور یہ ہے کہ ٹریڈ مارک کی بیع و شراء میں صارفین کے حق میں دھوکہ اور التباس ہے جو شرعاً حرام ہے۔ دھوکہ اس لیے ہے کہ ممکن ہے کہ ٹریڈ مارک خریدنے والا پہلے کے اعتبار سے گھٹیا مال تیار کرے اور ٹریڈ مارک کی شہرت کی وجہ سے پہلی قیمت پر فروخت کرے۔ اور لوگ تو یہ سمجھ کر اس مال کو خرید لیں گے کہ اس کو تیار کرنے والی فلاں کمپنی ہے۔

اس لیے ٹریڈ مارک کے خریدار کی یہ ذمہ داری ہوگی کہ وہ اس کے خریدنے کے بعد یہ اعلان کر دے کہ میں نے فلاں ٹریڈ مارک خرید لیا ہے۔ اور اس نام سے جو سامان فلاں فرو دیا فلاں کمپنی تیار کرتی تھی اب وہ تیار نہیں کرتی ہے بلکہ اس کا تیار کرنے والا فلاں فرو دیا فلاں کمپنی ہے۔ نیز اس کی ذمہ داری یہ بھی ہوگی کہ پہلے کے معیار سے بہتر، یا پہلے کے معیار پر سامان تیار کرے۔

تجارتی لائسنس کی بیع:

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

چونکہ اس حق سے انتفاع کیا جاتا ہے، اور شرعاً انتفاع جائز بھی ہے، نیز تاجروں کے

نزدیک یہ ایک قیمتی شئی بن گیا ہے۔ اس لیے رقم الحروف کی رائے اس کی بیع کے جواز کی ہے، بشرطیکہ دیگر کوئی شرعی قباحت لازم نہ آئے۔

نوٹ:- مولانا تقی عثمانی صاحب پاکستان نے اپنے عربی مقالہ میں حق تصنیف و تالیف، حق ایجاد، تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں، اسی طرح تجارتی لائسنس کا سرکاری رجسٹریشن کرانے سے قبل ایک متعین رقم لے کر اپنے حق سے دست برداری کو جائز قرار دیا ہے۔ اور ان کے سرکاری رجسٹریشن کرانے کے بعد عرف کی بنیاد پر ان کو مال کے دائرہ میں شمار کرتے ہوئے ان کی بیع کو بھی جائز قرار دیا ہے۔

حق تعلی کی بیع:

ہر شخص کو اپنے مکان کی چھت پر عمارت بنانے کا حق ہے۔ اگر کوئی شخص اپنے اس حق کو اصل مکان کے ساتھ فروخت کرتا ہے۔ یا کسی شخص کا دو منزلہ مکان ہے، وہ اوپر والی منزل کو فروخت کرتا ہے تو یہ شرعاً جائز ہے۔ حتیٰ کہ اگر اوپر والی عمارت منہدم ہو جائے تو خریدنے والے کو پہلی عمارت کے مثل دوسری عمارت بنانے کا حق ہے۔ شامی میں ہے:

”اگر اوپر کا مکان نیچے والے کا ہے اور اس نے یہ کہا کہ اس کے اوپر کو تم سے اتنے میں فروخت کیا تو یہ صحیح ہوگا۔ اور نیچے کی چھت نیچے والے کی ہوگی اور مشتری کو حق قمر حاصل ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر اوپر والا مکان منہدم ہو جائے تو اس کو اس پر پہلے کی طرح دوسرا مکان بنانے کا حق ہوگا“ (رد المحتار ۱۰۱/۳)۔

البتہ اگر تنہا حق تعلی کو فروخت کیا جائے تو اس کے عدم جواز کی صراحت کتب فقہ میں موجود ہے، صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

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

اس کی دلیل دیتے ہوئے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

”لأن حق التعلي ليس بمال، لأن المال ما يمكن إحرازه والمال هو المحل“ (ہدایہ ۵۶۳)۔

(اس لئے کہ حق تعالیٰ مال نہیں ہے، کیونکہ مال وہ شئی ہے جس کا احراز ممکن ہو اور مال ہی محل بیع ہوتا ہے)۔

علامہ شامی نے فتح القدر کے حوالہ سے حق تعالیٰ کی بیع جائز نہ ہونے کی دلیل ان الفاظ میں دی ہے کہ حق تعالیٰ نہ تو مال ہے اور نہ ہی مال سے کوئی تعلق ہے، مال اس لیے نہیں ہے کہ مال وہ عین ہے جس کو جمع کرنا اور روک رکھنا ممکن ہو اور مال سے تعلق اس لیے نہیں ہے کہ اس کا تعلق فضا سے ہے، اور فضا مال نہیں ہے، اور بیع کے اندر ان دونوں میں سے کسی ایک کا ہونا ضروری ہے (رد المحتار ۱۰۱۳)۔

حق تعالیٰ کے جائز نہ ہونے کی دلیل یہ دی گئی ہے کہ یہ مال نہیں۔ اور مال کی وہ تعریف کی گئی ہے جس کی تردید میں مال کی بحث میں کر چکا ہوں۔ اور علامہ شامی کا فتح القدر کے حوالہ سے یہ کہنا کہ اس کا تعلق مال سے نہیں ہے، یہ بات اس صورت میں تو تسلیم کی جاسکتی ہے جبکہ دونوں منزلیں منہدم ہو گئی ہوں اور فضا کی بیع کر رہا ہوں۔ لیکن اپنے مکان کی چھت پر مکان بنانے یا اس پر رہنے کا جو حق ہے اس کو فروخت کرنے کی صورت میں بلاشبہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کا تعلق مال سے ہے، کیونکہ اس کا تعلق پہلی منزل سے ہے نہ کہ فضا سے، اور اس کے مال ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔

اگر غور کیا جائے تو صاحب بدائع کے حوالہ سے مال کی جو تعریف میں نے نقل کی ہے وہ تعریف حق تعالیٰ پر بھی صادق آتی ہے، کیونکہ اس حق سے انتفاع ممکن بھی ہے اور شرعاً جائز بھی۔ نیز اس دور میں اس کو مال سمجھ کر اس کی خرید و فروخت ہوتی ہے۔ اس کی بیع لوگوں کی ضرورت بن

گئی ہے، اس کے عدم جواز کا فتویٰ دینا امت مسلمہ کو پریشانی میں ڈالنا ہے۔ خاص طور سے بڑے بڑے شہروں میں آبادی کے لحاظ سے شہروں کا رقبہ تنگ ہونے کی وجہ سے ایک ایک مکان پر کئی کئی منزلیں بنائی جاتی ہیں، اور اس حق تعلیٰ کو فروخت کیا جاتا ہے۔ اس لیے عرف اور تعامل ماس کی وجہ سے حق تعلیٰ کی بیع میرے نزدیک جائز ہے۔

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

حق مرور کی بیع:

اپنی زمین پر یا مکان کی چھت سے گذرنے، یا دوسرے کی زمین سے گذر کر اپنی زمین میں جانے کا جو حق حاصل ہے اس کو فروخت کرنا بلا کسی اختلاف کے جائز ہے، البتہ صرف حق مرور کی بیع میں اختلاف ہے۔ زیادات کی روایت یہ ہے کہ تنہا حق مرور کی بیع ناجائز ہے۔ فقہ ابو اللیث نے اسی روایت کو راجح قرار دیا ہے۔ اس لیے کہ یہ حق ہے اور تنہا حق کی بیع جائز نہیں ہے۔ صاحب در مختار نے اس مسئلہ میں دو قول ذکر کرنے کے بعد جواز کے قول کے سلسلہ میں ”وبہ أخذ عامة المشانخ“ کہا ہے، یعنی عام مشانخ نے جواز کے قول کو اختیار کیا ہے۔ علامہ شامی نے اس کے تحت مسانخانی کا قول نقل کیا ہے کہ ”و هو الصحيح و عليه الفتویٰ“ اور یہی قول صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (پوری تفصیل کے لیے دیکھئے در مختار مع الشامی ص ۱۱۸)۔

اس سے یہ واضح ہو گیا کہ فقہاء متاخرین حق مرور کی بیع کے جواز کے قائل ہیں۔ ائمہ ثلاثہ نے بھی اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ راقم الحروف بھی اس رائے سے متفق ہے۔

حق شرب کی بیع:

حق شرب کی بیع کے سلسلہ میں بھی فقہاء احناف کی رائیں مختلف نظر آتی ہیں۔ ظاہر

روایت یہ ہے کہ اس کی بیع جائز نہیں ہے۔ لیکن بہت سے مشائخ نے عرف کی وجہ سے اس کی بیع کو جائز قرار دیا ہے۔ خاص طور سے یہ عرف ہے دیارِ سنہ کا۔

امام سرخسی تحریر فرماتے ہیں:

”بعض مشائخ متاخرین نے بعض شہروں میں عرف ظاہری کی وجہ سے تنہا شرب کی بیع کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، مگر چہ اس کے ساتھ زمین نہ ہو۔ اور یہ دیارِ سنہ کا عرف ہے۔ فقہاء فرماتے ہیں کہ استصناع کی بیع کا جواز تعاملِ ماس کی وجہ سے ہے، مگر چہ قیاس کا تقاضہ جواز کا نہیں ہے۔ اسی طرح بلازمین محض شرب کی بیع (خلاف قیاس ہونے کے باوجود تعامل کی وجہ سے جائز ہے)“ (بسوط السنہ ص ۱۷۱/۲۳)۔

جن فقہاء نے عدم جواز کا فتویٰ دیا ہے انہوں نے اس کی علت غرر و جہالت بیان کی ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ شرب کا تعین کر کے غرر و جہالت دور کر دی جائے تو پھر اس کی بیع جائز ہوگی۔ میری رائے یہی ہے۔

حق تسییل کی بیع:

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

بعض وہ حقوق جن پر مال کی تعریف صادق نہیں آتی:

البتہ بعض وہ حقوق ہیں جن پر فی الحال ملکیت ثابت نہیں ہوتی بلکہ حق کا استحقاق ہوتا ہے، صاحب حق کو اپنے حق پر مالکانہ تصرف کا حق نہیں ہوتا مثلاً حق شفیعہ، زوجہ کا حق قسم اور مخیرہ کا

اختیار وغیرہ۔ یہ اور اس قسم کے دیگر حقوق وہ ہیں جن پر فی الحال صاحب حق کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی اور صاحب حق کو ان پر مالکانہ تصرف کا اختیار نہیں رہتا۔ یہ مال کے دائرہ میں نہیں آتے، ان کی بیع جائز نہیں، البتہ ایک متعین رقم لے کر اپنے حق سے دست برداری درست ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں تفصیل درج ذیل ہے:

اس طرح کے حقوق دو طرح کے ہوتے ہیں: بعض وہ حقوق ہیں جو رفع ضرر کی بنیاد پر ثابت ہوتے ہیں، مثلاً شفیق کے لئے حق شفیعہ یا کسی کی زائد بیویاں ہوں تو ہر ایک کے درمیان کھانے، پینے اور شب گزاری میں عدل و مساوات، اسی طرح مخیرہ کے لیے حق خیار وغیر ذلک۔ اس قسم کے حقوق پر عوض لے کر مصالحت کرنا اور اپنے حق سے دست بردار ہونا صحیح نہیں ہے، بلکہ مصالحت سے یہ حقوق بھی ساقط ہو جائیں گے اور کوئی رقم بھی نہیں ملے گی۔ اس لیے کہ جب صاحب حق اپنے حق کے ساتھ کرنے پر راضی ہو گیا تو معلوم ہوا کہ اسے کوئی ضرر نہیں ہے۔

دوسرے وہ حقوق ہوتے ہیں جو اصلانہ نیکی، صلہ رحمی یا دیگر وجوہ خیر کی بنیاد پر ثابت ہوتے ہیں، مثلاً کسی شخص نے دو شخصوں کے حق میں اپنے غلام کی وصیت کی، ایک کے لئے آزادی کی اور دوسرے کے لیے خدمت کی، تو اس غلام میں دونوں کا حق ثابت ہو گیا لیکن یہ ثبوت رفع ضرر کی بنیاد پر نہیں ہے بلکہ اصلانہ نیکی یا صلہ رحمی کی بنیاد پر ہے۔

اسی طرح حق قصاص اور حق نکاح بھی ہے۔ اسی قسم کے حقوق پر عوض لے کر مصالحت اور اپنے حق سے دست برداری شرعاً جائز و درست ہے (دیکھئے: مٹائی ۱۵۴)۔

فقہاء نے اسی پر نزول عن الوطنانف کو بھی متفرع کیا ہے یعنی تافضی نے کسی کیلئے اوقاف سے وظیفہ مقرر کر دیا تو یہ حق اس کے لئے اصلانہ ثابت ہو گیا۔ اس کو شرعاً یہ اختیار ہو گا کہ عوض لے کر مصالحت کر لے اور اپنے حق سے دست بردار ہو جائے (ایضاً)۔

علامہ شامی اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

نزول عن الوطائف کے جواز پر بعض فقہاء نے حضرت حسن بن علی کے واقعہ سے استدلال کیا ہے جس میں انہوں نے حضرت معاویہ سے ایک متعین رقم لے کر خلافت سے مصالحت کر لی تھی۔

ملاحظہ ہو ثامی کی عبارت:

”واستدل بعضهم للجواز بنزول سيدنا علي رضي الله تعالى عنه عن الخلافة لمعاوية على عوض وهو ظاهر أيضاً“ (ثامی ۱۵۴)۔
والله تعالى أعلم۔

بیع حقوق و منافع

مولانا عبید اللہ الاسعدی ☆

۱: بیع کی حقیقت کیا ہے؟

بالا تفاق بیع کی حقیقت شرعیہ ”مبادلة المال بالمال“ ہے یعنی آپس میں مال کے لین دین کا معاملہ کرنا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ بیع میں محل عقد یعنی وہ شئی جس سے متعلق باہمی معاملہ ہوتا ہے وہ مال ہونا چاہیے۔ یعنی اگر غیر مال سے متعلق اس قسم کا معاملہ کیا جائے تو اسے بیع نہ کہیں گے۔ اس لئے بالاتفاق کسی آزاد شخص یا مردار جانور کے بیچنے کا معاملہ شرعاً یا عرفاً بیع نہیں قرار پاتا، اور فقہ کی اصطلاح میں اسے بیع باطل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ مال کی حقیقت کیا ہے۔

۲: مال کی حقیقت کیا ہے؟

مال کی حقیقت کے سلسلہ میں یا یوں کہیے کہ بیع کے محل عقد و معقود علیہ کے سلسلہ میں جو تفصیلات ذکر کی گئی ہیں ان کے مطابق:

الف - یہ امر متفق علیہ ہے کہ مال وہی شئی کہلائے گی کہ جس کے اندر انتفاع، یعنی اس سے نفع اندوز ہونے کی کوئی جہت پائی جاتی ہو، اس طور پر کہ عرف سے تسلیم کرنا ہو اور شریعت

اسے قبول کرتی ہو، اور اس بنیاد پر عرف اس کو باقیمت قرار دیتا ہو۔

اس شی کے اندر پائی جانے والی انتفاع کی جہت سے شریعت قبول کرتی ہو، ضروری نہیں ہے کہ عام ہو، بایں معنی کہ مسلمانوں کو بھی اس انتفاع کی اجازت ہو بلکہ ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ شریعت مسلمانوں کے حق میں تو انتفاع کو منع کر کے مال نذر اردیتی ہو مگر غیر مسلموں کے لئے نفع و مالیت کو تسلیم کرتی ہو جیسے کہ خمر و خنزیر، اس لئے فقہاء اسلام نے عامۃً اموال کی دو اقسام ذکر کی ہیں۔ اور فقہ کاہر طالب علم اس سے واقف ہے کہ مال کی دو اقسام ہیں: (۱) مال منقوم، (۲) مال غیر منقوم۔ منقوم وہ مال کہلاتا ہے جس کا انتفاع شریعت نے عام قرار دے کر مسلمانوں کو بھی اس سے انتفاع اور اس کا معاملہ کرنے کی اجازت دی ہو۔ اور غیر منقوم وہ مال کہلاتا ہے جس کا معاملہ صرف غیر مسلم کر سکتے ہیں۔

اوپر جو یہ ذکر کیا گیا ہے کہ مالیت کے لئے مانعیت و تقوم (باقیمت ہونا) ضروری ہے اسے اگرچہ مال کی تعریف میں اتفاتی طور پر ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ مگر مذاہب اربعہ کی تفصیلات و جزئیات کی بنیاد پر یہ بات اتفاتی قرار پاتی ہے جس کی واضح دلیل ان حیوانات کی بیع کا جواز ہے جن کی بیع سے عموماً متقدمین نے منع کیا ہے بلکہ بعض کی بیع کی ممانعت بعض نصوص میں بھی آئی ہے۔ مگر فقہاء نے مختلف حشرات الارض و حیوانات میں مانعیت کی معقول جہت متحقق ہونے پر جواز معاملہ کو ذکر کیا ہے (فتح القدیر ۶/۳۲۵-۳۲۶، المغنی ۴/۲۸۳، الکافی ۴/۲۲۹، شرح المہذب ۹/۲۲۹، ۲۳۵، ۲۳۶ وغیرہ)۔

اور ایسا نہیں کہ مال کی تعریف میں اس قید کو ذکر نہ کیا گیا ہو بلکہ اہتمام سے ذکر کیا گیا ہے شوائع و جنابہ نے مالیت کو مانعیت و تقوم (باقیمت ہونے) میں ہی محصور قرار دیا ہے (حق الا بتکارنی فقہ الاسلامی ۲۳-۲۶)، شوائع میں سے زرکشی نے تعریف کی ہے "إن المال ما كان منفعاً به" (قواعد الزرکشی ۳۳۳)۔ امام ہاشمی سے منقول ہے "لا یقع اسم المال إلا علی ما له فبما یباع بہا و یلزم منفعہ وإن قلت" (الاشباہ للسرہوٹی ۱۹۷)۔ جنابہ سے منقول ہے "إن المال ما فيه منفعة مباحة لغير حاجة

أو ضروراً“ (المغنی مع المشرح المکبیر ۵/۲۳۹)۔ اور ہمارے فقہاء حنفیہ نے اگرچہ مال کی تعریف کرتے ہوئے مالیت کو اس میں محصور نہیں قرار دیا ہے۔ مگر ان کی تصریحات و تعریفات میں یہ قید ملحوظ ضرور ہے۔ صاحب البحر نے تو الخاوی القدسی سے صاف صاف نقل کیا ہے: **إن المال اسم لغير الآدمی مما خلق لمصالح الآدمی۔ الخ** (البحر الرائق ۵/۲۵۷، رد المحتار ۲/۲۳۳)۔ اور صاحب درمختار سے نقل کیا گیا ہے: **ويطلق المال على قيمة وهي ما يدخل تحت تقويم مقوم من الدراهم و الدنانير** (حق الابتکار فی عقد الاسلای ۹۱)۔ صاحب بدائع درندوں وغیرہ کی بیع کے جواز پر کلام کرتے ہوئے کتے کی مالیت کو ثابت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

والدلیل علی أنه مال أنه منتفع به حقيقة مباح الانتفاع به شرعاً علی الاطلاق (بدائع المنافع ۵/۱۵۳)۔ اسی طرح انسانی دودھ کی بیع کے جواز کی نفی کرتے ہوئے اس کی ملکیت کے انکار میں فرماتے ہیں: **لأنه لا یباح الانتفاع به شرعاً علی الاطلاق بل لضرورة تغذية الطفل وما کما حرام الانتفاع به شرعاً إلا لضرورة لا یكون مالاً (ایضاً)۔** نیز ہمارے فقہاء کی ذکر کردہ تعریفات میں وقت ضرورت کے لئے جمع کر کے رکھنے یا اس کے حق میں بذل و منع کے جاری ہونے و پائے جانے کا جو تذکرہ آتا ہے ظاہر ہے کہ اس کی بنیاد مال قرار پائی جانے والی شئی کے اندر منافعت اور اس کی بنیاد پر تقوم کا پایا جانا ہی ہو سکتا ہے (صاحب درمختار نے تعریف کی ہے: **“أله موجود یسبیل إلیه الطبع ویجوز فیہ البذل و المبع”** شامی نے اسی تعریف کو اختیار کیا ہے اور خود شامی نے یہ تعریف نقل کی ہے: **ما یسبیل إلیه الطبع ویمكن ادخاره لولایت الحاجة“** (رد المحتار ۵/۵۱، مجلہ الاحکام میں اسی تعریف کو لیا گیا ہے)۔ شامی نے مال کی تعریف کرنے کے بعد ذکر کیا ہے: **تقوم (یعنی شرعاً مال ہونا) بتمول اور باحت انتفاع دونوں کے مجموعے کی بنا پر ثابت ہوتا ہے، اور تلویح سے نقل کیا ہے: التقويم يستلزم المالیه عند الإمام** (رد المحتار ۳/۳۳)۔

اس لئے ’مال و مالیت‘ کی حقیقت کے سلسلہ میں حنفیہ کی ذکر کردہ مختلف تعریفات و تصریحات کو سامنے رکھ کر شیخ مصطفیٰ الزرقانی نے یہ تعریف پسندی کی ہے: **المال هو کل عین**

ذات قیمة مادية بين الناس (المدخل الثانی العام ۱۱۸/۳) اور شیخ علی الخفیف نے اُنہ کل ما یمکن حیازتہ و الانتفاع بہ علی وجه معتاد (تذکرات فی العیالات ۳/۳)۔

حاصل یہ کہ کسی شئی کے مال قرار پانے کے لئے اس کے اندر ایسی نافعیت کا پایا جانا ضروری ہے کہ جسے عرف و شرع کی طرف سے مقبولیت و معصومیت حاصل ہو، اور یہ اس لئے کہ منفعیت و نفع کی بنا پر ہی کسی چیز کی اہمیت ہوتی ہے۔ پھر لوگوں کی اس کی طرف رغبت اور ان کو اس کی طلب ہوتی ہے اسی لئے کہا گیا ہے: سارے اموال کا اصل مقصود تو منافع ہی ہیں (قواعد الاحکام لعز بن عبد السلام ۱۷۲/۲)۔

ب۔ اس میں اختلاف ہے کہ آیا اسی مذکورہ وصف میں مالیت کا انحصار ہے یا یہ کہ اس کے ساتھ ایک قید اور بھی ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یا یوں کہتے کہ مذاہب ثلاثہ میں تو انحصار ہے۔ شوائع و حنا بلہ کی تعریفات کا تذکرہ گذر چکا ہے، مالکیہ بھی ان کے ساتھ ہیں۔ اس لئے کہ بقول امام شاطبی، ہر شئی مملوک مال ہے (الموافقات ۱۷۲/۲)۔ اور القاموس و لسان العرب میں بھی مال کی تعریف اسی مفہوم میں کی گئی ہے: المال ما ملکته من کل شیئی أو من جمیع الأشياء (القاموس ۱۳۶۸، لسان العرب ۱۵۸/۱۳)۔

مگر حنفیہ اس بات کے قائل ہیں۔ تقویم و نافعیت کی قید کے ساتھ ایک قید اور ہے، جس پر مالیت کا مدار ہے، یا یوں کہیے کہ جو مال کی حقیقت میں شامل ہے، اور وہ ہے مال قرار پانے والی شے کی ”عینیت“ یعنی اس کا اعیان کے قبیل سے ہونا، جس کا مطلب ہے کہ مال وہی شے ہوگی کہ ہاتھوں سے اس کا چھونا اور پکڑنا ممکن ہو، اور کسی طرح بھی اس پر قبضہ و تسلط ممکن ہو، اس کو فقہاء حنفیہ نے اس سے تعبیر کیا ہے کہ وقت ضرورت کے لئے اس کا ”ادخار یا احراز“ ممکن ہو۔

اس اختلاف کی وجہ سے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اعیان کی طرح منافع و حقوق بھی اموال ہیں کہ نافعیت و ملکیت سب میں مشترک ہے، جبکہ حنفیہ کے نزدیک اعیان کے علاوہ کوئی دوسری

چیز مال نہیں ہے۔

جمہور نے اس سلسلہ میں اس کا لحاظ کیا ہے کہ اصل و مقصود اعظم اموال کا ان سے نفع اٹھانا ہے اور نفعیت، مالیت کا بنیادی عنصر ہے، اس لئے کوئی بھی شئی اگر چہ معنوی کیوں نہ ہو جب نفعیت کی حامل ہوگی تو مال قرار پائے گی۔

نیز اس کا کہ اجارہ کا مدار منافع پر معاملہ ہے، اور اجارہ بالاتفاق بغیر کسی قباحت کے جائز ہے۔ گذر چکا ہے کہ صاحب القاموس وغیرہ نے ہر مملوک کو مال قرار دیا ہے۔

حنفیہ کے پیش نظر یہ بات ہے کہ محل بیع کے سلسلہ میں نصوص کے اندر جو تصریحات آئی ہیں ان کی روشنی میں ہی مال کے لئے یہ قید بھی متعین ہوتی ہے۔ اس لئے کہ بالاتفاق ہر وہ چیز جو قبضہ میں ہو، بلکہ اس سے نفع اٹھایا جاسکتا ہو اس کو بیچا نہیں جاسکتا اور نہ اسے مال قرار دیا جاسکتا ہے، مثلاً مردار جانور پر ایک آدمی نے قبضہ کر لیا، کھانا چاہے تو کھا سکتا ہے اور کھانے والے کھاتے ہیں۔ مگر بالاتفاق اس پر بیع کا معاملہ درست نہیں ہے۔ اسی طرح ہر مملوک بیچا نہیں جاسکتا۔ مثلاً بھاگا ہوا غلام، اڑ جانے والا پرندہ، یہ بات اہل علم پر مخفی نہیں کہ نصوص کی رو سے محل بیع کے حق میں نہ صرف یہ کہ خارج میں موجود ہونا ضروری ہے بلکہ بائع کے پاس بھی موجود ہونا ضروری ہے، اور جو صورتیں اس کے خلاف منقول ہیں اور ثابت و جائز ہیں سب استثنائی ہیں۔ تعامل و عرف یا حرج و ضرورت پر مبنی ہیں، مثلاً بیع سلم (نقد قیمت کیساتھ اوصار خرید)، استصناع (آرڈر دے کر کسی چیز کا بنوانا)، ان پھلوں و سبزیوں کی بیع جو کہ بتدریج وجود میں آتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ منافع معدومات کے قبیل سے ہیں، جس وقت آدمی ان کا معاملہ کرتا ہے وہ موجود نہیں ہوتے بلکہ آئندہ مستاجر کے عمل پر مرتب ہوتے ہیں۔

مزید یہ کہ وہ لغویین کہ جنہوں نے کتاب و سنت و فقہ کی رو سے الفاظ کے مفہم بیان کئے ہیں یعنی لغات القرآن والحدیث و الفقہ کے علماء کی تصریحات بھی ان کی موید ہیں۔

ابن الاثیر اور الازہری دونوں کی تصریحات اسی قسم کی ہیں۔ النہایہ میں ہے: المال فی الأصل ما یملک من الذہب و الفضة ثم أطلق علی کل ما یقتنی و یملک من الأعیان (نہایہ ابن ائمر ۱۲۱/۳)۔ اور المصباح المئیر میں ہے: یتمول ما لا یتخذہ فنیة فقول الفقہاء ما یتمول ای ما یعد مالاً فی العرف (المصباح المئیر ۱۶۱/۳)۔ علامہ طاہر بیٹی نے بھی النہایہ کی تصریح ذکر کی ہے اور القاموس واللسان میں بھی اس کو نقل کیا گیا ہے (مجمع بحار الانوار ۳۲۳/۳ ولسان العرب ۵۵۱/۳ والقاموس)۔ المغرب میں ہے: عن محمد المال کل ما یتملکہ الناس من دراهم أو دنانیر أو ذهب أو فضة أو حنطة أو خبز أو حیوان أو ثياب أو سلاح أو غیر ذلک (المغرب ۲۳۶)۔ امام محمد کے الفاظ ”کل ما یتملک الناس“ اگرچہ عام ہیں۔ مگر بعد کی تصریح و تمثیل یہ متعین کر دیتی ہے کہ مراد خاص ہے یعنی اعیان مملوکہ مراد ہیں۔ ”مجمع اللغة العربیة“ میں ہے: ”یعرفه الفقہاء بأنه ما یجرى فیہ البذل والمنع وبأنه ما یمکن ادخاره لوقت الحاجة“ (مجمع اللغة العربیة ج ۳)۔

کہا جاتا ہے کہ ’مال‘ کے مفہوم میں ’ادخار و احراز‘ کا اعتبار جو کہ عینیت کے لوازم میں سے ہے، یہ حکم شرعی کے اندر ’مفہوم لغوی‘ کا اعتبار ہے (اور یہ درست نہیں ہے) اس لئے کہ مال ’تمول‘ سے ماخوذ ہے اور ’تمول‘ کے مفہوم میں ’ادخار و احراز‘ شامل ہے جیسا کہ مبسوط وغیرہ میں تقریر آئی ہے (سبہ السننسی ۷۸/۱۱)۔ جواب یہ ہے کہ شرعی حقائق میں الفاظ مستعملہ کے لغوی حقائق کا کلی طور پر ترک بھی تو نہیں ہوتا بلکہ لغوی حقیقت شامل و ملحوظ رہتی ہے جس پر شریعت اضافے کر دیا کرتی ہے، انہیں اضافوں و تغیرات و تہذبات کے ساتھ کسی لفظ کی شرعی حقیقت و مفہوم کا تعین ہوتا ہے۔ کتب حدیث اور متون فقہ کے شارحین تمام ابواب کے شروع میں لفظ کے لغوی معنی ذکر کرنے کے بعد شرعی مفہوم اور دونوں کے درمیان مناسبت کو ذکر کرتے ہیں، بعض حضرات کی تصریح کے مطابق بیع کے لغوی معنی ’مبادلتہ المال بالمال‘ ہی تو ہیں جیسا کہ عینی وابن الہمام وغیرہ نے

تصریحات کی ہیں۔ شریعت نے اس پر 'تراضی' کا اضافہ کر دیا ہے (فتح القدیر ۵/۳۳، ۱۹۱، عمدة القاری ۴/۳۳۷) اگرچہ شامی نے اس پر نقد کیا ہے اور لفظ مقابلہ و مبادلہ کو عام قرار دیا ہے (رد المحتار ۳/۳-۴) مگر کہا جاسکتا ہے کہ نفس مبادلہ جو بہر حال اتفاقی طور پر لفظ اس مفہوم میں شامل ہے۔ نیز بعض دوسری قیدوں کا، جیسے کہ 'مال محل بیع' کو مطلق نہ رکھ کر مقید قرار دیا ہے۔ صاحب القاموس و صاحب اللسان نے جو مفہوم ذکر کیا ہے۔ مالکیہ کے نزدیک وہی مال کی شرعی حقیقت ہے۔ جبکہ یہ خالص لغات عرب کی کتابیں ہیں۔ اور گذر چکا ہے کہ شرعی لغویین نے مال کے مفہوم میں عینیت کا ذکر کیا ہے، اور ائمہ مذاہب میں امام محمد سے بھی اسی انداز کی تصریح منقول ہے۔ اور امام محمد ان فقہاء میں سے ہیں کہ جن کو لغات عرب میں بھی امامت و سیادت کا منصب حاصل ہے۔

تیسری بات یہ کہ شاید (یہ لفظ احتیاطاً لایا گیا ہے) نصوص میں کہیں بھی 'مال' کے مندرجات و شمولات کے ضمن میں 'منافع' کے قبیل کی کسی چیز کا تذکرہ نہیں آیا ہے، اور نہ نصوص میں آنے والی خرید و فروخت کی صورتوں میں کسی موقع پر 'منافع' پر دائمی معاوضہ کی کسی صورت کا بیان آیا ہے جو کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بیع کے تحت شامل و داخل ہے۔ اور اس لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر 'مال' کی عینیت کی قید کے لزوم پر کتاب و سنت کی رو سے کوئی دلیل موجود نہیں ہے تو 'منفعت' کے مال ہونے پر بھی کوئی نص موجود نہیں۔ مسئلہ صرف استیناس کا رہ جاتا ہے۔ حنفیہ نے شارع کی تصریحات کی بنا پر اس قید کو اختیار کیا ہے۔ جیسا کہ المدخل الفقہی العام (۳/۲۰۸-۲۰۹) اور حق الابتکار (ص ۲۱۸-۲۱۹) کے تحت گذر چکا ہے۔

ان حضرات کے دعویٰ کی بنا (۱) اجارہ کے جواز پر ہے اور (۲) یہ کہ قرآن کریم نے مہر کا مال ہونا ضروری قرار دیا ہے، اور منفعت کو مہر قرار دینے کے حنفیہ بھی قائل ہیں، اور (۳) بعض صورتوں میں منافع کے اتلاف پر ضمان بھی دلاتے ہیں (المدخل الفقہی العام ۳/۲۰۸، ۲۰۹، حق الابتکار ۲۱۸، ۲۱۹)۔

جواب یہ ہے اور پہلے بھی ذکر کیا جا چکا ہے اس انداز کی صورتیں استثنائی ہیں، ضرورت اور نفع حرج و دفع مشقت وغیرہ جیسے امور اس کی بنیاد ہیں۔ پہلے بیع کی بعض صورتوں کا تذکرہ آیا ہے۔

مہر کے طور پر منفعت کا بھی قبول کر لیا جانا اس لئے نہیں ہے کہ وہ مال ہے، بلکہ اس لئے کہ عرف میں یہ حصول مال کا ایک ذریعہ ہے، اس کے ذریعہ مال کو حاصل کیا جاتا ہے یعنی کوئی منفعت براہ راست مہر نہیں بنتی اور نہ بن سکتی ہے، اس لئے کہ وہ مال نہیں ہے بلکہ بالواسطہ اس کے حق میں اس کو کوارہ کیا گیا ہے۔

رہا چند مخصوص صورتوں میں منافع کے ضمان کا دلایا جانا، جو کہ متاخرین حنفیہ کا قول ہے، تو یہ انہیں جگہوں میں ہے جہاں کہ کسی جہت سے منافع کو اساسی حیثیت حاصل ہے۔ اس اعتبار سے کہ 'منافع' کی آمدنی پر ہی معاش و انتفاع کا مدار ہے، اور یہ کہ کسی طرح بھی اصل کو باقی رکھ کر اس سے منافع کا حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے، وقت کی املاک، کرایہ کی صورت میں اموال کو حاصل کرنے کے لئے اپنائی جانے والی اشیاء میں تو یہ بات واضح ہے، یتیم کی املاک کا معاملہ بھی یہی ہے کہ اس کے بلوغ تک اس کی املاک کی حفاظت کی ہر ممکن کوشش کی جاتی ہے اس کوشش کے ساتھ کہ اس کی ضروریات زندگی پوری ہوتی رہیں، اور یہ اسی طرح ممکن ہے کہ اصل املاک کو باقی رکھ کر اس کے منافع سے اس کی ضرورت پوری کی جائے۔

۳: قابل ادخار ہونے کا کیا مفہوم ہو سکتا ہے:

ادخار کا یہ مفہوم تو بہر حال نہیں لیا جاسکتا کہ حاصل شدہ شے کو بند کر کے رکھا جاسکے، جو بھی شئی ہو اور اس کے بعد جب بھی آدمی کا جی چاہے تو اس کو استعمال کر لے۔ جس پر شیخ زرقاء وغیرہ نے سبزیوں سے متعلق اعتراض کیا ہے۔ جیسے کہ ان حضرات نے مال کی تعریف میں 'میلان اور رغبت' کے لفظ کی بنیاد پر بھی نقد کیا ہے۔

حالانکہ جواب واضح ہے کہ میلان وغیرہ کا مطلب یہاں یہ نہیں ہے کہ مالیت کے لئے یہ ضروری ہے کہ آدمی اس کو پسند کرتا ہو، وہ اس کو اچھی لگتی ہو، اور اگر کھانے پینے کی چیز ہو تو پوری رضا و رغبت کے ساتھ اس کو کھائے یا کسی طرح استعمال میں لائے بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ آدمی اپنی پیش آمدہ یا متوقع کسی بھی قسم کی ضرورت کے لئے اس کا حاصل کرنا پسند کرتا ہو۔ بد مزہ دواؤں، زہر کے قسم کی چیزوں یا نجاست کے ساتھ آلودہ اشیاء کا یہی معاملہ ہے۔

اسی طرح 'اذخار' کا مفہوم بند کر کے رکھنا و محفوظ کرنا نہیں کہ سبزی جیسی چیزیں دو چار دن سے زیادہ نہیں رکھی جاسکتیں اور آج مال کی نہ جانے کتنی انواع ہیں کہ جن کو اپنے اختیار سے بند کرنا یا اپنے ہاتھ و منہ میں لینا یا کسی ظرف و برتن میں رکھنا ممکن نہیں ہے۔ بلکہ جیسا کہ شامی نے ذکر کیا ہے: ولا الانتفاع بالسماں يعتبر فی کل شیئی بما یصلح له (رد المحتار) اور اسی طرح ہمارے فقہاء نے محل بیع پر قبضہ کے سلسلہ میں ذکر کیا ہے۔ شامی میں ایک موقع پر اس سلسلہ میں آتا ہے: لکن ذلک یختلف باختلاف حال المبیع (رد المحتار ۷۴) اور اسی طرح چوری میں 'حرز' کے متعلق بھی ذکر کیا گیا ہے اگرچہ اس پر کلام ہے: حرز کل شیئی معتبر بحرہ مثله (رد المحتار ۳۰۲/۳، ویسے ظہر روایت اور اصل مذہب تو ہے کہ کل ما کان حرز النوع فہو حرز الالواع کل ما)۔

'اذخار' کا مفہوم عام اور وسیع ہے جس کا مطلب صرف یہ ہے کہ مال وہ شئی ہے کہ کوئی انسان جب اس کو حاصل کرنے کے لئے کوئی مناسب تدبیر اختیار کر لے تو وہ اس کے زیر دست و زیر تسلط آجائے کہ وہ جب چاہے اس کو اس کی شان و حال کے مطابق استعمال کر سکے۔" اس زیر دستی و تسلط کی اشیاء کے مطابق بہت سی شکلیں نکلیں گی۔ ہاتھ میں لینا یا پکڑنا، جیب میں رکھنا، بکس میں رکھنا، گھر اور باڑے و اصطبل میں رکھنا، رہائش و زراعت میں استعمال کرنا 'اذخار' کے مفہوم میں اس تو وسیع کے بعد اس عہد کی بہت سی وہ نو پیدا اشیاء اس کے تحت آجائیں گی جو کہ بایں

معنی عین نہیں ہیں کہ آدمی کسی دوکان میں جا کر اس کو حاصل کرے۔ اور ہاتھ میں لے کر یا جھولے میں رکھ کر لے آئے بلکہ نہ اس کو پکڑ سکتا ہے اور نہ ہی دیکھ سکتا ہے ہاں محسوس کر سکتا ہے، اور یہ کہ مخصوص ظرف میں ان کو بند کر کے حسب ضرورت استعمال میں آدمی با اختیار ہو جاتا ہے، جیسے ”گیس“ جس کی مختلف شکلیں اس وقت موجود رائج ہیں۔ اور مواقع استعمال بھی الگ الگ ہیں۔ اسی طرح وہ اشیاء جن کے حق میں استعمال و انتفاع پر قدرت کے لئے مخصوص تدبیریں کرنی پڑتی ہیں اور پھر آدمی حسب ارادہ ان سے فائدہ اٹھا سکتا ہے مثلاً پانی کا کنکشن، گیس کا کنکشن، بجلی کا کنکشن۔ ظاہر ہے کہ ان سب کی خرید و فروخت ہی ہوتی ہے اور گھروں میں لگائے گئے میٹر حاصل کر دیا صرف کردہ مقدار کی نشاندہی تعیین کرتے ہیں۔

اسی طرح کسی صنعت وغیرہ سے متعلق اگر کوئی کاغذی سرکاری کارروائی اس طرح ہو جائے کہ ہر کار کی طرف سے عطا کردہ مخصوص کاغذ کے ساتھ اس کا تعلق ہو جائے اور اس کو حاصل کرنے والا اس سے مادی منافع حاصل کرنے کے سلسلہ میں با اختیار ہو جائے تو مولانا تقی صاحب کی تصریح کے مطابق اس کو بھی اذکار و احراز کے تحت شمار کیا جائے گا۔

بعض حضرات نے حنفیہ کے رد میں یہ کہا ہے کہ یہ استثناءات حنفیہ کے موقف کی کمزوری کی دلیل ہیں اور اس کے ضعف کی وجہ سے وہ اس انداز کے استثناءات کو کوارا کرنے پر مجبور ہوتے ہیں (حق الابکار ۳۱، احکام لمعاملات ۱۸)۔

مگر کہا جاسکتا ہے کہ فقہیات میں استثناءات عام ہیں اور اتنی کثرت سے ہوتے ہیں کہ بطور قاعدہ کہا جاتا ہے کہ فقہ اور اسی طرح عربیت کا کوئی قاعدہ نکلی، نہیں ہوتا بلکہ سارے قواعد اکثری ہوتے ہیں۔ کچھ نہ کچھ جزئیات ہر قاعدہ سے الگ ضرور پائے جاتے ہیں۔

حتیٰ کہ مالیت کے باب میں باقی مذاہب بھی استثناءات کے قائل ہیں، خود صاحب حق الابکار جنہوں نے یہ رد ذکر کیا ہے، مالکیہ کی طرف سے امام شاطبی کی ذکر کردہ مال کی تعریف کو

بیان کرنے کے بعد انہوں نے یہ ذکر اور ثابت کیا ہے کہ یہ امر عام و کلی نہیں ہے کہ ”ہر مملوک مال ہے۔“ بعض حقوق مملوک ہونے کے باوجود بالاتفاق اور بالخصوص مالکیہ کے نزدیک مال نہیں ہیں۔ حالانکہ اس مسئلہ میں سب سے زیادہ توسع انھیں کے یہاں ہے۔ مثلاً ایسا حق کہ جس کا محل و متعلق مال نہیں ہیں۔ (حق الا بیکار ۳۸)۔ اسی طرح شوائع و جنابله جو حقوق و منافع، کو عموماً اموال میں شمار کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ بیع کا محل چونکہ مال ہوتا ہے۔ لہذا ان اشیاء کی بھی بیع درست ہے۔ خود وہ ہر قسم کے حقوق کی بیع کے جواز پر متفق نہیں اور نہ ہر حق پر معاوضہ کو درست قرار دیتے ہیں، مولانا تقی صاحب نے حقوق شرعیہ و حقوق اسبقیہ کے متعلق جو تفصیلات ذکر کی ہیں وہ ملاحظہ کی جاسکتی ہیں۔

حقوق اور ان کی ملک کو منتقل کرنے کا معاملہ

الف۔ حق کی تعریف:

مولانا تقی صاحب نے اپنی بحث میں اگرچہ ’حق‘ کی انواع و صورت کا احاطہ فرمایا ہے اور از روئے حکم کافی و وافی تفصیل فرمائی ہے مگر نفس حق کی ابتدائی تعریف و تعیین نہیں فرمائی ہے۔ ممکن ہے اس لئے کہ عموماً متقدمین نے اس کی تعریف سے تعرض نہیں کیا ہے۔ بلکہ عصری محققین و باحثین نے کچھ زیادہ ہی اس کا اہتمام کیا ہے۔ یا اس لئے کہ بقول شیخ الزرقاء عموماً جو تعریفات کی گئی ہیں وہ سقم سے خالی نہیں ہیں (ملاحظہ ہو شیخ الزرقاء کا حق کی بعض تعریفات پر نقد، حاشیہ المدخل لکھی، عام ۱۳۳۳-۱۳)۔

علامہ شامی نے عینی کی شرح ہدایہ سے نقل کیا ہے: الحق ما يستحقه الرجل (رد المحتار ۱۸۸۳، البحر الرائق ۱۳۸/۶) لیکن یہ ایک عام تعریف ہے اور اس کو محض حق اصطلاحی میں محصور

نہیں قرار دیا جاسکتا۔ جس کی توضیح الموسوعة الفقہیہ الكويتیہ کی اس عبارت سے ہوتی ہے: المحل الذی یجری علیہ التصرف یسمى حقلہاں کے بعد مذکور ہے کہ اس اطلاق کی بنیاد پر حق اعیان و منافع اور دیون و حقوق مطلقہ سب کو شامل ہے (الموسوعة الفقہیہ ۳/۲۳۷ بحوالہ البدائع ۷/۲۲۳) اور ایک دوسرے موقع پر اسی میں حق کی تعریف بایں الفاظ کی گئی ہے: ما یثبت للإنسان بمقتضى الشرع من أجل مصالحہ (ایضاً ۳/۱۰)۔

شیخ مصطفیٰ الزرقاء نے تعریف کی ہے: الحق هو اختصاص یقرر به الشرع سلطة أو تکلیفاً (المدخل الثانی العام ۳/۱۰-۱۲)۔

شیخ کے نزدیک اس کا مصداق کسی انسان کا کسی شئی سے خواہ وہ مادی ہو یا غیر مادی خاص تعلق ہے، جسے شریعت قبول کرتی ہو۔ آگے ”سلطة أو تکلیفاً“ کا لفظ اس کی جملہ انواع کو سمیٹنے کے لئے ذکر کیا گیا ہے جس کا دائرہ کافی وسیع ہے۔

اور شیخ محمد مصطفیٰ شلمی کے نزدیک یہ ہے کہ حق ایک ایسا خصوصی امر ہے کہ جس کا متعلق و مصداق بہت عام ہے، مادی منفعت، والدین وغیرہ کی اطاعت و خدمت، انسانی جان کی حفاظت، جماعتی نظم و انتظام کی نگہداشت اور دین کی بقا و نشر و اشاعت سب کو یہ شامل و حاوی ہیں، اور بطور مثال ان مواقع کی نسبت سے اس کی شکلیں و صورتیں بھی ذکر کر دی گئی ہیں شیخ الزرقاء نے بھی اپنی پسندیدہ تعریف کی توضیح کرتے ہوئے اس قسم کی چیزوں کو ذکر فرمایا ہے (دیکھئے المدخل للفقہ الاسلامی ۱/۶۵، المدخل لدراسة الفقہ الاسلامی ۱/۲۱۸)۔

اس کے بعد شیخ شلمی فرماتے ہیں:

”شریعت کی نگاہ میں ’حق‘ وہی امر کہلائے گا کہ جس کا شریعت قرار و اعتراف کرتی ہو اس لئے شریعت اور شرعی ماخذ کے ذریعہ ہی کسی شرعی حق کو جانا اور پہچانا جاسکتا ہے“ (ایضاً)۔

اور یہ واضح رہے کہ مذکورہ تفصیل کے مطابق حق نہ تو عین ہوتا ہے اور نہ منفعت بلکہ

دونوں سے الگ، اس لئے کہ عین مادیات کے قبیل سے ہوتا ہے، اور 'حق' مادیات سے تعلق رکھتے ہوئے بھی مادی نہیں ہوتا (المدخل لکھنؤ العام ۱۳/۳) اور منفعت اس لئے نہیں کہ اکثر منافع کا تعلق مادیات سے ہوتا ہے، اور انہیں کے ذریعہ اس کا حصول ہوتا ہے۔ بلکہ یہ دونوں یعنی عین و منفعت 'حق' کا متعلق محل ہوتے ہیں۔ اس لئے دونوں کی طرف سے حق کی نسبت و اضافت کی جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس گھر کا میں حقدار ہوں، یا یہ کہ اس گھر کے منافع کا میں حقدار ہوں۔ اس لئے املاک کے بیان میں اس کو الگ شمار کیا جاتا ہے، موسوعہ کی ایک عبارت گذر چکی ہے۔ شیخ الزرقاء نے املاک کی چار اقسام بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے: من حیث المحل ينقسم المملک إلى أربعة أنواع: ملک العین و ملک المنفعة و ملک المین و ملک الحقوق (ایضاً ۱۳/۲۳۷)، مگر اسی کے ساتھ بعض مواقع پر 'عین منفعت' کو ہی 'حق' کے عنوان سے تعبیر کیا گیا ہے۔ بعض نے تو حق کی تعریف میں 'مصلحتہ' کی تفسیر ہی 'منفعت' سے کی ہے (ایضاً ۱۳/۳) مولانا مفتی صاحب نے حقوق کی تفصیل کرتے ہوئے حقوق عرفیہ کے تحت "حق الانتفاع بملکات الأشیاء" کے عنوان سے کی جانے والی بحث میں یہ ذکر کیا ہے کہ اعیان مادیہ کے منافع پر معاوضہ کے دائمی معاملہ کو فقہاء حنفیہ نے 'بیع الحقوق الجردہ' کے عنوان سے ذکر کیا ہے اور اس کے تحت انہوں نے حقوق کے قبیل کی معروف چیزوں کو ذکر کیا ہے۔ مثلاً حق مرور اور حق شرب وغیرہ، ظاہر ہے کہ ایک صورت تو یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کی زمین کا کوئی حصہ خریدے تاکہ اس سے پانی بہا سکے یا نکال سکے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ یہ معاملہ کرے کہ زمین کا استعمال میں آنے والا حصہ خریدے بغیر اس سے پانی گزارے و بہائے گا، اس کو حق شرب یا حق تسبیل کہتے ہیں، ظاہر ہے کہ یہ صورت دوسرے کی زمین سے انتفاع کی اور محض اس کی منفعت پر معاملہ کی ہے۔

اور حق الابتکار فی الفقہ الاسلامی المتقارن، جس کا موضوع 'حق تالیف' کی مالیت کو

ثابت کرنا ہے۔ اس کے اولین مقالہ نگار نے پُر زور طریقہ پر یہی ثابت کیا ہے کہ اس قسم کا ذہنی کام ایک قسم کی منفعت ہی ہیں اور منفعت مالیت رکھتی ہے۔ بلکہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ سے بھی انہوں نے ایسی چیزوں کا منافع کے قبیل سے ہونا نقل کیا ہے۔ اور ایک موقع پر انہوں نے صاف صاف فرمایا ہے: الحقوق المالیه المتقررة فی محل هو مال ہی فی ذاتها منافع ایضاً (حق الا بیکار ۲۳)۔

ب۔ حقوق مجردہ:

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ’حق‘ کی مالیت و حقیقت کے بیان میں ’حقوق مجردہ‘ وغیر مجردہ‘ سے متعلق جو حاصل مطالعہ ہے اس کو بھی ذکر کر دیا جائے، اس لئے کہ ہمارے یہاں یہ بحث بکثرت آتی ہے کہ ’حقوق مجردہ کی بیخ درست نہیں ہے۔‘ ’حق‘ کے تجرڈ کے سلسلہ میں مختلف نقطہ ہائے نظر سامنے آئے ہیں۔

۱۔ ڈاکٹر فتحی الدربینی کہتے ہیں:

حق مجرد: وہ حق ہے کہ جس کا تعلق کسی ایسے محل سے نہ ہو کہ جس کا ادراک حس کے ذریعہ کیا جاسکے۔ جیسے کہ حق شوری، حق ملازمت، اور عہدہ کا حق، اسی طرح حق تملک، اس کے مقابلہ میں ’حق متقرّر‘ ہے کہ جس کا تعلق مال سے اور کسی ایسے محل سے ہوتا ہے کہ جس کا ادراک حس سے کیا جاسکتا ہے۔

دونوں میں ایک امتیازی فرق یہ ہے کہ ’حق متقرّر‘ کے محل کا حکم تنازل یا حق کو ساقط کرنے کی وجہ سے بدل جاتا ہے۔ جیسے حق قصاص کی وجہ سے قاتل مباح الدم ہوتا ہے۔ مگر اس پر تنازل یا اس کی معافی کے بعد وہ غیر مباح القتل اور معصوم الدم ہو جاتا ہے، اور ’حق مجرد‘ میں اس سے کوئی اثر نہیں پڑتا، اسی وجہ سے حق مجرد پر مالی معاملہ نہیں ہو سکتا (ایضاً ص ۵۶، ۵۷)۔

۲۔ ڈاکٹر نواف کنعان اپنی کتاب ’حق المؤلف‘ میں ذکر کرتے ہیں:

حقوق مجردہ:

وہ حقوق ہیں کہ جن کا ثبوت ان کے حقداروں کے لئے اصلتہً اور ابتداءً ہوتا ہے۔ جیسے کہ رشتہٴ زوجیت کو باقی رکھنے کے لئے شوہر کا حق، اور غلام کی ملکیت کو باقی رکھنے کے لئے آقا کا حق، ایسے حقوق پر معاوضہ کا معاملہ درست ہے۔

حقوق مقررہ:

تو یہ وہ حقوق ہیں کہ جن کا ثبوت صاحب حق سے ضرر کو دفع کرنے کے لئے ہوتا ہے ان پر معاوضہ لینا درست نہیں ہے (حق المؤلف، ۲۳)۔
یعنی انہوں نے ڈاکٹر فتنی کی تقریر کے برعکس تقریر کی ہے، اور عمومی بات یہی معروف ہے کہ 'حقوق مجردہ پر معاوضہ صحیح نہیں ہے۔' الموسوعۃ الفقہیہ میں بھی ایک موقع پر آیا ہے:
جو حقوق دفع ضرر کے لئے مشروع کئے گئے ہیں، جن کو حنفیہ 'حقوق مجردہ' کہتے ہیں۔
جمہور فقہاء ان پر معاوضہ کو جائز قرار نہیں دیتے، البتہ مالکیہ کا اختلاف ہے (الموسوعۃ الفقہیہ
الکلتبیہ ۲۳۲/۵)۔

۳۔ مولانا فتی صاحب نے "حق الانتفاع بذوات الاشیاء" کے تحت حق مرور وغیرہ کو حقوق مجردہ کا مصداق قرار دیا ہے جبکہ محض انھیں منافع کا معاملہ کیا جائے اور اس خطہٴ زمین و عمارت کا معاملہ نہ کیا جائے کہ جن سے ان کا تعلق ہوتا ہے، اور ہمارے فقہاء کی تفصیلات اسی کو متعین کرتی ہیں۔ وہ جہاں یہ کہتے ہیں کہ حقوق مجردہ کی بیع جائز نہیں تو مراد یہ لیتے ہیں کہ صرف حق ہی حق کی بیع یا منفعت ہی کی بیع درست نہیں ہے، لیکن فقہاء کی تعبیرات میں اور مولانا فتی صاحب کے مضمون میں بھی اس انداز کی تصریح آئی ہے کہ جس سے 'حق مجرد' کا وہی مفہوم متعین ہوتا ہے جو کہ ڈاکٹر فتنی نے ذکر کیا ہے۔ اس لئے یہ کہا جائے گا کہ:

’حق مجرد‘ کا مصداق ہر وہ حق ہے جس کے ساتھ عین ملحوظ نہ ہو، خواہ اس کا تعلق کسی درجہ میں بھی کسی عین سے ہو یا نہ ہو، اس طرح خواہ اس کی مشروعیت اصالتاً ہو جیسے کہ حق مرور وغیرہ، یا یہ کہ دفع ضرر کے لئے یعنی ’مجرد ذمہ عین سے بالکل بے تعلق ہونے میں محصور ہے اور نہ ہی اس میں کہ اس کی مشروعیت دفع ضرر کے لئے ہو، جیسا کہ ہمارے بعض فقہاء کی تصریحات سے سمجھا جاتا ہے، اور الموسوعۃ الفقہیہ میں اسی پر بنا کرتے ہوئے یہ کہا گیا ہے۔

جو حقوق دفع ضرر کے لئے مشروع کئے گئے ہیں جن کو حنفیہ ”حقوق مجردہ“ کہتے ہیں الخ۔ تیز یہ کہ ہمارے یہاں جو یہ معروف ہے کہ ”حقوق مجردہ“ کی بیخ درست نہیں ہے، یہ حکم مطلقاً نہیں ہے۔ جیسا کہ تفصیل آرہی ہے، اور مولانا مفتی صاحب نے بھی توضیح فرمائی ہے۔ علامہ شامی نے بھی ایک موقع پر فرمایا ہے: عدم جواز الاعتیاض عن الحق لیس علی اطلاقہ (رد المحتار ۱۷/۳)۔

جیسے کہ شامی میں یہ بھی آیا ہے:

قال فی البدائع المحقوق المفردة لا تحتل التملیک ولا يجوز الصلح عنها أقول و کذا لا تضمن بالإتلاف قال فی شرح الزیادات للسرخسی و إتلاف مجرد الحق لا یوجب الضمان لأن الاعتیاض عن مجرد الحق باطل إلا إذا فوت حقاً مؤکداً (رد المحتار ۱۵/۳)۔

اسی عبارت میں ”المقوق المفردة“ کے لفظ سے ’حقوق مجردہ‘ کا مفہوم واضح و متعین ہوتا ہے کہ اس سے مراد صرف حق ہی حق ہے۔ جیسے کہ یہ بات بھی اس عبارت سے سامنے آتی ہے کہ محض حق کے طور پر کسی چیز کا کسی کے لئے ثابت ہونا کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔ جب تک کہ اس میں کچھ قوت نہ پائی جائے۔ رہی یہ بات کہ یہ قوت کن بنیادوں پر پیدا ہوگی تو اس کی وضاحت حقوق پر معاوضہ کے تحت آنے والی تفصیلات سے ہو جائے گی۔

حقوق - ایک فہرست و تعارف:

- ۱- حق: - ہو اختصاص یقور بہ الشرع سلطۃ أو تکلیفاً۔
- ۲- حق اللہ: - وہ امر و حکم جس کا نفع عام ہو، یوں بھی کہا جاتا ہے: اللہ کے اوامر و نواہی پر عمل کرنا۔
- ۳- حق عبد: - وہ امر و حکم جس کا نفع خاص ہو، یا مصالح العبد المقتصرۃ بمقتضیٰ الشریعۃ۔
- ۴- حق شرعی: - شارع کی طرف سے ثابت ہونے والا حق۔
- ۵- حق عرفی: - عرف کی بنا پر شریعت کی تائید کے ساتھ ثابت ہونے والا حق۔
- ۶- حق ضروری: - محض دفع مضرت کی بنیاد پر ثابت ہونے والا حق۔
- ۷- حق اصلی: - اصالتہ و ابتداء یعنی دفع مضرت کو نظر رکھے بغیر ثابت ہونے والا حق۔
- ۸- حق مجزئہ: - ایسا حق جو کہ عین سے بے تعلق ہو بایں معنی کہ اس کے ساتھ عین ملحوظ نہ ہو یا ایسا حق جس میں کہ کسی قسم کی قوت نہ پائی جاتی ہو۔
- ۹- حق منفرد: - خالص یا تنہا حق یا حق مجزئہ۔
- ۱۰- حق مقررہ: - ایسا حق جو کہ مال سے یا کسی ایسے محل سے متعلق ہو کہ جس کا حس سے ادراک کیا جاسکتا ہو۔
- ۱۱- حق شخصی: - دو شخصوں کے درمیان ایسا شرعی تعلق و معاملہ کہ جس کی وجہ سے ایک دوسرے کے لئے کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا پابند ہو۔
- ۱۲- حق عینی: - کسی شخص و شے کے درمیان پایا جانے والا وہ شرعی ربط و تعلق کہ جس کی وجہ سے وہ اس شے میں تصرف کر سکتا ہے۔
- ۱۳- حق مالی: - مال سے متعلق حق۔

۱۴- حق غیر مالی: - ایسا حق کہ جس کا مال سے کوئی تعلق نہ ہو۔

۱۵- حق ملکیت: - کسی شے پر مالکانہ تسلط و تصرف کا حق۔ جیسے حق وراثت، حق ولاء،

حق وصیت وغیرہ۔

۱۶- حق تملک: - کسی مباح الاصل شے کو اپنی ملکیت میں داخل کرنے کا حق یا مملوک

شے کو ملک کے مشروع ذرائع کے واسطے سے اپنی ملکیت میں داخل کرنے کا حق، یعنی 'حق ملکیت'

اور 'حق تملک' میں فرق ہے، اول کا تعلق جس چیز سے ہوتا ہے وہ بوقت تعلق صاحب حق کی ملک

میں داخل ہو چکی ہوتی ہے، اور ثانی کا متعلق بوقت تعلق صاحب حق کی ملک میں نہیں ہوتا بلکہ ہر

ملک سے آزاد یا کسی دوسرے کی ملک میں ہوتا ہے۔ اول جیسے مملوک غلام کہ آقا کو اس پر ملکیت

حاصل ہوتی ہے جسے باقی رکھنے و ختم کرنے کا اس کو پورا حق ہوتا ہے، اور دوم جیسے شکار سے پہلے کہ

وہ اس حال میں کسی انسان کی ملک میں نہیں ہوتا۔ 'حق شفعہ' کو بھی اسی کے تحت شمار کیا جائے گا

جیسا کہ بدائع میں ہے: "لأن الثابت للشفيع حق التملك" (۴۹/۶، ۴۱/۵)، اسی طرح

'حق غنیمت' مال غنیمت کے احراز بدار الاسلام سے پہلے۔

۱۷- حق انتفاع: - کسی شے سے کام لینے و فائدہ اٹھانے کا حق۔

'حق ملکیت' اور 'حق انتفاع' کے درمیان فرق یہ ہے کہ اول کا مطلب ہے شے مملوک

کی ملک میں تصرف کرتے ہوئے اس کو بیہ کرنا، بیچنا، یا ضائع کرنا وغیرہ، اور دوم کا مصداق ہے

ملک کو باقی رکھتے ہوئے اس سے فائدہ اٹھانے کی تدبیر کرنا، خود اسے استعمال کرنا یا کرایہ پر دے

کر آمدنی حاصل کرنا۔

۱۸- حق احتباس: - اپنی کسی ضرورت و حق کی وجہ سے دوسرے کے مال کو اپنے پاس

رکھ لینے و روک لینے کا حق۔

۱۹- حق تقرر و وقف: - موقوفہ جائیداد کو اپنے پاس استعمال میں روک رکھنے کا حق۔

۲۰- حق ارتفاق :- اپنی زمین و جائداد سے مطلوبہ فائدہ اٹھانے کا حق یا اپنی مملوکہ زمین سے استفادے کے لئے دوسرے کی زمین سے متعلق و متصل حق کہ جب تک دوسرے کی زمین سے متعلق و متصل حق سے کام نہ لیا جائے اپنی زمین سے فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا۔ حنفیہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے: حق مقرر علی عقار لمنفعة عقار آخر (الموسمۃ الفقہیہ ۱۰/۳، بحوالہ البحر الرائق ۶/۱۳۸، ۱۳۹)۔ شیخ الزرقاء کے الفاظ اس کو زیادہ واضح کرتے ہیں: الارتفاق منفعة مقررة لعقار علی عقار آخر مملوک لغير الأول (المبدل الفقہی العام ۳۵/۳)۔ دوسروں کے نزدیک تعریف ہے: ”تحصیل منافع تتعلق بالعقار“ اسی لئے دوسرے کے یہاں اس میں عموم ہے (الموسمۃ الفقہیہ ۱۰/۳)۔ شیخ الزرقاء کی تصریح کے مطابق مالکیہ اور بعض کے نزدیک اس میں توسع ہے، اپنے اختیار و معاملہ سے بھی ان کو طے کیا جاسکتا ہے، جبکہ اکثر نے اس کی انواع کو مخصوص قرار دیا ہے اور وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) حق اشرب، (۲) حق ائمنہ، (۳) حق الجری، (۴) حق التسییل یا حق المسیل، (۵) حق المرور یا حق الطریق، (۶) حق العلی، (۷) حق الجوار۔

۲۱- حق شرب :- ضرورت کا پانی لانے و حاصل کرنے کا حق یا حصہ۔

۲۲- حق شمنہ :- پینے کا پانی لینے لانے و حاصل کرنے کا حق۔

۲۳- حق مجری :- زمین کو سینچنے کے لئے پانی کے لانے کا حق۔

بعض نے ان میں سے کسی ایک کے ذکر پر اکتفا کیا ہے، اکثر حق شرب کو ذکر کیا جاتا ہے، بعض حضرات نے ”حق شرب“ کو زمین کے ساتھ خاص قرار دیا ہے، احقر کی رائے میں ’شرب‘ عام ہے اور باقی دونوں خاص ہیں۔ ’شمنہ‘ پینے سے متعلق ہے اور ’مجری‘ سینچائی سے تعلق رکھتا ہے۔

۲۴- حق مسیل :- گھریا کھیت کی ضرورت سے زائد یا مستعمل یا بارش کا پانی بہانے

کا حق۔

- ۲۵- حق مرور:- اپنے گھریا زمین تک پہنچنے کے لئے گزرنے کا حق۔
- ۲۶- حق تعلی:- گھر کی ایک منزل پر دوسری منزل بنانے کا حق۔
- ۲۷- حق جوار:- اپنے گھر کے اندر کے تصرفات میں پڑوس کی رعایت کا حق، یا پڑوس کے مکان اور حق سے استفادہ کا حق۔
- مثلاً: پڑوس کی دیوار پر اپنے چھپر و چھت کا رکھنا، یا کیل وغیرہ کا لگانا، یا پڑوس کے صحن کی طرف روشن دان و کھڑکی لگانا و بنانا، اسی طرح دروازہ کا کھولنا۔
- ۲۸- حق الانتفاع بذوات الاشیاء:- حق ارتفاق
- ۲۹- حق اسبقیت:- کسی چیز کی طرف سبقت کی وجہ سے اس سے انتفاع کا خصوصی حق یا اس کے ساتھ حق اختصاص، اس حق کا دائمی ہونا ضروری نہیں ہے۔ جیسے مسجد یا مجلس میں کسی جگہ کی طرف سبقت، اسی طرح بازار میں کسی جگہ کا اختیار کر لینا، بخر زمین کے کسی حصہ کی حد بندی اس کی آبادی کے بغیر۔
- ۳۰- حق اختصاص:- حق اسبقیت۔
- ۳۱- حق تجارت:- کاروبار و تجارت سے متعلق اختیار کئے جانے والے وہ اسباب جو کہ کاروبار کے اعتماد اور ترقی فروغ کا ذریعہ بنتے ہیں جیسے گڈول، یعنی کاروبار کمپنی کا مخصوص تجارتی نام، ٹریڈ مارک، یعنی مخصوص تجارتی نشان و علامت، تجارتی لائسنس، یعنی تجارتی سامان کی فراہمی یا نقل و ارسال یا درآمد و برآمد کے لئے حاصل کئے جانے والے مخصوص سرکاری اجازت نامے، اشیاء کی فراہمی کے لئے ٹھیکیداری کے معاملات و کاغذات۔
- ۳۲- حق عقد:- عقد کی وجہ سے حاصل ہونے والا حق یا عقد سے متعلق حق۔
- اول سے عقد کے بعد حاصل ہونے والے حقوق مراد ہیں، خواہ وہ معنوی ہوں یا مادی، معنوی جیسے زوجیت کو باقی رکھنے یا زوجیت کی وجہ سے عورت سے استمتاع کا حق، جو کہ شوہر کو

عقد نکاح کے ذریعہ ہی حاصل ہوتا ہے۔

’مادی‘ جیسے ’حق نفقہ‘ یعنی بیوی کی واجبی ضروریات کی کفالت کا حق جو کہ شوہر پر واجب ہوتا ہے۔ اور بیوی کو یہ حق عقد نکاح کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کے تحت ’حق وظیفہ‘ بھی داخل ہے، اسی طرح وہ ٹھیکیداری جس کا تعلق کسی تعمیری یا اس انداز کے کام انجام دینے سے ہو، اشیاء کی فراہمی سے نہیں۔ اور عقد سے متعلق حقوق سے مراد عقد کرنے اور عقد کو باقی رکھنے و ختم کرنے کا حق ہے جس کے تحت ’خلودار‘ کے حق کو ذکر کیا جاتا ہے کہ اپنی مملوکہ اراضی و جائداد کے حق میں مالک کسی سے نیا عقد کرنے اور پرانے کو ختم کرنے کا پورا حق رکھتا ہے۔ اسی طرح کرایہ دار اس کو باقی رکھنے کا حق رکھتا ہے۔

۳۳- حق تمتع بالزوجہ: بیوی سے مخصوص استمتاع و انتفاع کا حق۔

۳۴- حق نفقہ: کسی انسان یا حیوان یا خصوصیت سے بیوی کی واجبی ضروریات کی

کفالت کا حق۔

۳۵- حق طلاق: عقد نکاح کو ختم کرنے کا حق۔

۳۶- حق قسم ازواج: ایک سے زائد بیویاں رہنے کی صورت میں حقوق زوجیت کی

ادائیگی کے لئے باری کا حق جس کا تعلق محض شب گزاری سے ہوتا ہے۔

۳۷- حق وظیفہ: کسی خصوصیت کی بنیاد پر حکومت یا اوقاف کی طرف سے مستقل

حاصل ہونے والی آمدنی کا حق، خواہ کسی مقدار میں ہو، کسی حیثیت سے ہو اور جتنے وقفہ سے ہو،

مثلاً قضا، افتاء، تدریس، امامت و خطابت، مؤذنی و فرائضی وغیرہ کے وظائف، عصری رعایتی،

امدادی و تشییعی وظائف۔

۳۸- حق خیار مخیرہ: شادی شدہ عورت کو کسی وجہ و بنیاد پر عقد نکاح کو ختم و فسخ کرنے

کے لئے حاصل ہونے والا حق۔

۳۹- حق نسب :- پیدا ہونے والے بچے کی صاحب نطفہ اور اس کے خاندان یا یوں کہیے کہ واطی کی طرف نسبت کا حق۔

۴۰- حق حضانت :- بچہ کی پرورش و نگہداشت کا حق (شیر خواری کے زمانہ میں اور اس کے بعد اپنی ضروریات کی ادائیگی میں خود کفیل ہونے تک)۔

۴۱- حق ولایت :- نابالغ و یتیم کے معاملات و املاک کی نگہداشت اور ان کی کفالت کا حق۔

۴۲- حق وراثت :- مرنے سے پہلے یا موت پر اس کی چھوڑی ہوئی املاک کا حق۔

۴۳- حق ولایت :- آزاد شدہ غلام کے مرنے پر وارث ہونے والے اعزہ کے نہ ہونے کی وجہ سے آقا کی وراثت کا حق۔

۴۴- حق شفعہ :- پڑوسی یا شریک کو، پڑوس یا شرکت کی وجہ سے پڑوس یا شرکت کی جائیداد کو خریدنے کا حق۔

۴۵- حق عقوبت و انتقام :- ایسے حقوق جو کہ کسی انسانی جسم پر بیجا دست درازی کرنے والے پر خود مظلوم یا اس کے ورثہ کو حاصل ہوتے ہیں جیسے کہ حق قصاص جو کہ مقتول کے اولیاء کو قاتل پر حاصل ہوتا ہے یا خود زخمی کو حاصل ہوتا ہے۔ ایسے ہی قتل یا زخم پر دیت کا حق تعزیر کے طور پر سزا دلانے کا حق۔

۴۶- حق قصاص :- عمداً قتل کرنے یا زخمی کرنے کی صورت میں مجرم سے بصورت جرم بدلہ لینے کا حق۔

۴۷- حق خصومت و دعوی :- کوئی نزاعی معاملہ پیدا کرنے پر نزاع و دعوی کو ختم کرنے یا باقی رکھنے و آگے بڑھانے کا حق۔ اسی طرح کسی معاملہ کو عدالت میں لے جانے و پیش کر کے آگے بڑھانے کا حق۔

۴۸- حق ابتکار:- ایجاد کا حق یعنی اپنی ایجاد سے فائدہ اٹھانے کا حق۔

۴۹- حق تالیف و طباعت:- تالیف و طباعت کا حق، یعنی تالیف و تصنیف سے مادی

فائدہ اٹھانے کا حق۔

نوٹ: حقوق سے متعلق اس چارٹ و تفصیل میں زیادہ تر تو مولانا قتی صاحب کے مضمون اور شیخ مصطفیٰ الزرقاء کی 'المدخل الفقہی العام' جلد ۳ کی حقوق سے متعلق بحث سے استفادہ کیا گیا ہے۔ 'الموسوعۃ الفقہیہ' میں بھی 'اسقاط، امتیاض، ارتفاق، وغیرہ عناوین کے تحت کافی تفصیل آئی ہے۔ ردالمحتار سے بھی بہت کچھ ملا ہے۔ مزید 'حق الابتکار' اور 'المدخل لدراسۃ الفقہ الاسلامی' سے بھی استفادہ کیا گیا ہے، 'مجلة الاحکام' سے بھی مدد ملی ہے۔

(۴) و (۵) حقوق پر معاوضہ کا کیا حکم ہے؟

جن حضرات کے نزدیک 'حقوق و منافع' بھی محض املاک میں سے نہیں بلکہ 'اموال' کی اقسام ہیں، ان کے نزدیک تو حقوق پر معاوضہ اور ان کی بیع کا مسئلہ واضح ہے کہ وہ جائز کہتے ہیں۔ اگرچہ جیسا کہ پہلے آچکا ہے کہ اپنے اس ضابطہ کے باوجود کہ 'منفعت و حق' بھی 'اموال' میں سے ہیں۔ یہ حضرات استثناء کے قائل ہیں، مثلاً جو حقوق محض معنویت کے قبیل کے ہیں انسانی عقل و صلاحیت پر مبنی ہو کر ثابت ہوتے ہیں۔ جیسے حق ابتکار و حق تالیف و حق وظیفہ، ان میں نہ تو وراثت کا سوال ہے نہ ہی نقل ملک کا، اسی طرح مولانا قتی صاحب نے 'حقوق ضروریہ' کے عنوان سے جن حقوق کو ذکر کیا ہے بظاہر ان پر معاوضہ کسی کے نزدیک درست نہیں ہے۔ 'حق اسبقیت و حق تملک' کی بابت بھی اسی انداز کی بحث ہے۔

حنفیہ چونکہ 'حقوق' کو املاک میں سے تو مانتے ہیں مگر 'اموال' میں سے نہیں۔ اس لئے ان کے نزدیک حقوق کی بیع کے جواز کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اور عدم جواز معروف ہے، مگر فقہاء حنفیہ کی تصریحات و تفصیلات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے یہاں بھی اس بیع کے عدم جواز کا حکم

مطلقاً نہیں ہے۔ تفصیل ہے، جیسے کہ یہ حکم مطلق نہیں ہے کہ حقوق پر معاوضہ نہیں لیا جاسکتا، حاصل یہ کہ بعض پر معاوضہ کا جواز حتیٰ کہ بصورت بیع بھی، ذکر کیا گیا ہے، اور بعض پر کسی طرح بھی اجازت نہیں، ائمہ مذاہب اور علماء مذاہب کے اقوال کی نسبت سے یہ جواز و عدم جواز کہیں اتفاتی ہے اور کہیں اختلافی۔

الف - جواز و عدم جواز کا ضابطہ:

’الموسوعة الفقہیہ‘ کی نقل و تصریح کے مطابق مذاہب ثلاثہ نے تو اس سلسلہ میں کوئی ضابطہ نہیں ذکر کیا ہے۔ البتہ حنفیہ نے دو ضابطے و قاعدے ذکر کئے ہیں، اور بظاہر دونوں کی بنیاد پر کوئی فرق نہیں نکلتا، بلکہ حاصل ایک نکلتا ہے، اس لئے کہ بیان ضابطہ میں اختلاف کے باوجود امثلہ و جزئیات مشترک ذکر کئے گئے ہیں۔

ایک ضابطہ تو یہ کہ ”الحق إذا كان مجرداً عن الملك فإنه لا يجوز الاعتياض عنه، وإن كان حقاً متقدراً فى المحل الذى تعلق به صح الاعتياض عنه“ اکثر نے اسی کو ذکر کیا ہے۔

دوسرا ضابطہ تو یہ ہے کہ ”الحق إذا كان شرعاً لدفع الضرر فلا يجوز الاعتياض عنه، وإذا كان ثبت على وجه البر والصلة فيكون ثابتاً له إصالة فيصح الاعتياض عنه“ بہت سے حضرات نے اس کا تذکرہ کیا ہے (الموسوعة الفقہیہ ۲۳۳/۲)۔ شامی وغیرہ نے اسی دوسرے قاعدے کو ذکر کیا ہے اور یہی زیادہ معروف ہے۔ اگرچہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ’دفع مضرت‘ کا پہلو کسی نہ کسی درجہ میں ہر جگہ پایا جاتا ہے اور بایں معنی ہر حق کا ثبوت اصالتاً ہے کہ وہ شارع کی نص یا تائید شرع سے ثابت ہوتا ہے۔ البتہ فرق اس کا ہے کہ بنیادی طور پر دفع مضرت مقصود و ملحوظ ہے، یا صاحب حق کی منفعت و مصلحت و ضرورت، اور اس سلسلہ کی تفصیلات کو دیکھنے کے بعد یہ واضح ہوتا ہے کہ جس حق پر عوض لیا جاسکتا ہے اس میں دونوں باتیں پائی جانی

چاہئیں یعنی 'اصلیہ ثبوت' اور 'ثبوت فی الجمل'، بھی یعنی کسی عین سے متعلق ہو کر، اور اس سے مرتبط ہو کر۔ چنانچہ صاحب بدائع کا موقف یہی ہے کہ انہوں نے یہ ذکر کرنے کے بعد کہ ایسے حق کے لئے حق عبد ہونا، اور خود صاحب معاملہ کا حق ہونا شرط ہے۔ تیسری شرط ذکر کی ہے: 'أن یکون حقاً ثابتاً له فی المحل' (بدائع ۶/۳۹۶)۔ اور حق شفعہ پر تنازل بالعوض کے عدم جواز میں 'عدم ثبوت فی الجمل'، کو یعنی محض حق تملک ہونا ذکر کیا ہے، اور حق تملک، اور 'ثبوت ملک' دونوں میں فرق ہے۔

ب۔ وہ حقوق جن پر معاوضہ لیا جاسکتا ہے:

گذر چکا ہے کہ حنفیہ نے یہ اصل ذکر کی ہے کہ جو حقوق اصلیت و ابتداء ثابت ہوتے ہیں ان پر معاوضہ درست ہے۔ (تفصیل کے ساتھ آگے آرہا ہے)۔
 کہا جاسکتا ہے کہ اصولی طور پر ایسے حقوق حسب ذیل ہیں:
 (۱) حقوق ارتفاق، (۲) حقوق عقد، (۳) حقوق ابتکار و تالیف، (۴) حقوق اسبقیت و اختصاص، (۵) حقوق عقوبت و انتقام، (۶) حقوق خصومت و دعویٰ، (۷) حقوق ملکیت، (۸) حقوق تجارت۔
 مذکورہ حقوق سے متعلق تعریفات و توضیحات گذر چکی ہیں۔

ج۔ حقوق پر معاوضہ کی صورتیں:

اپنے 'مملوک' کو دوسرے کی طرف منتقل کرنے کے مقابلہ میں اس کے عوض لینے کی معروف صورت 'بیع' کی ہے۔ اور دوسری صورت 'اجارہ' کی ہے۔ جبکہ آدمی کسی منفعت پر وقتی تملیک کا معاملہ کرے، دائمی معاملہ حنفیہ کے نزدیک درست نہیں ہے۔ دوسرے حضرات کے یہاں ہو سکتا ہے۔ اور وہ بھی بیع کہلائے گا، تفصیل گذر چکی ہے۔ عوض لے کر ملک کو ختم کرنے یا منتقل کرنے کی تیسری صورت 'تنازل و تصالح' کی ہے یعنی عوض لے کر اپنے حق سے دست بردار

ہونا جس کے لئے دوسری تعبیرات بھی استعمال ہوتی ہیں، عام بھی جیسے 'اسقاط'، اور خاص بھی جیسے 'ذخ و کتابت'، اس صورت میں بیع و اجارہ کی معروف شکل و معاملہ کے مطابق بھاؤ تاؤ اور ایک دوسرے کے بالمقابل دونوں اشیاء کی مادی و مالی حیثیت کی پوری رعایت کی بھرپور کوشش نہیں کی جاتی، بلکہ ایک شے کی واقعی حیثیت، مانفیت اور ماذیت و مالیت سے الگ ہٹ کر یہ سوچ لیا جاتا ہے کہ اچھالاؤ، یہ دے کر یہ معاملہ کر لو، یعنی فقہاء کی تعبیر میں جس طرح بیع و اجارہ کی بنا 'مماطلہ' (نال منول اور کھینچ تان) پر ہوتی ہے، اس طرح اس کی بنا اس پر نہیں بلکہ 'مساحقہ' یعنی چشم پوشی و درگزر پر ہوتی ہے، جیسے کہ مہر کے طے کرنے اور لینے و دینے میں ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کا انتقال ہوتا ہے، دو لڑکے وارث ہوتے ہیں۔ ایک لڑکا اپنا واقعی حق و حصہ نہ لے کر جو کہ باپ کی چھوڑی املاک میں پھیلا ہوا ہوتا ہے۔ دوسرے بھائی سے یہ معاملہ کر لیتا ہے کہ تم متروک و موروثہ اشیاء میں سے، بس فلاں چیز مجھ کو دید و باقی سب تم لے لو، جبکہ اس کا واقعی حق جیسے متفرق چیزوں میں ہوتا ہے ویسے ہی بسا اوقات جو چیز وہ لے رہا ہے اس کی حیثیت سے کہیں زیادہ ہوتا ہے۔

فقہاء نے حقوق پر معاوضہ کی بحث کرتے ہوئے بیع و تنازل دونوں ہی صورتیں ذکر کی ہیں اور زیادہ ترتیبی صورت کے جواز کو ذکر کیا ہے اور اختیار کیا ہے (تنازل کی بحث عموماً کتاب الصلح میں آتی ہے اور بعض دوسرے مواقع پر بھی آجاتی ہے اس سلسلہ میں صاحب بدائع نے بڑی اچھی بحث کی ہے جو کہ اصولی بھی ہے اور فروعی بھی، ملاحظہ ہو ۱/۲۲۸-۲۳-۵۳)۔ وہ حقوق جن پر معاوضہ لیا جاسکتا ہے جن کا تذکرہ اوپر گذر چکا ہے، اوپر آئی ہوئی ان کی ترتیب کے مطابق معاوضہ کی صورتوں و تفصیل کا ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

د- حقوق پر معاوضہ کی تفصیل:

۱- حقوق ارتفاق:

یعنی ۱- حق شرب، ۲- حق مجری، ۳- حق تسبیح، ۴- حق مرور، ۵- حق علو، ۶- حق جواز۔

الف - حقوق ارتفاق پر عوض لینا تصالحاً و تنازلاً بالاتفاق جائز ہے، شرح مجلۃ الاحکام میں اس طور پر معاوضہ کا علی الاطلاق جواز ذکر کیا گیا ہے (شرح الجملہ ۱۳۱)۔

ب - حقوق ارتفاق پر عوض لینا بصورت بیع، بشرطیکہ تبعاً ہو، بالاتفاق جائز ہے، اس کی جامع صغیر میں خود امام محمد نے تصریح کی ہے۔ (الجامع الصغیر ۳۵۶)

ج - حقوق ارتفاق پر عوض، جبکہ استقلالاً ان کی بیع ہو یعنی اس طرح کہ محض ان حقوق کو بیچا و خرید اجائے نہ کہ وہ جائیداد بیچی و خریدی جائے جس کا نفع ان سے متعلق اور ان پر مبنی ہے، اور نہ وہ جائیداد زمین کہ جو ان حقوق کا محل ہوتی ہے۔ یعنی جس کو اپنی زمین کے نفع اور ان حقوق کے حاصل کرنے کے لئے استعمال کرنا پڑتا ہے۔ مذاہب ثلاثہ میں یہ بیع بھی درست ہے، اور فی الجملہ حنفیہ کے یہاں بھی جواز منقول ہے۔ 'حق شرب'، (جو کہ حق شفعہ و حق مجری کو بھی شامل ہے) اور 'حق مرور' کے متعلق جواز منقول ہے۔ 'حق مرور' کا جواز تو ظاہر روایت کے مطابق اور عامۃ المشائخ کا مختار ہے، اور 'حق شرب' کا جواز بھی بہت سے حضرات نے اختیار کیا ہے۔ بلکہ بعض اس میں اطلاق پر ضمان کے بھی قائل ہیں۔ جس کی صورت یہ ہے کہ ایک کھیت کے حصہ کا پانی دوسرا استعمال کر لے (رد المحتار ۴۳۲-۱۳۳)۔

حنفیہ کے یہاں جواز اس تفصیل و تنقیح پر مبنی قرار دیا جائے گا۔ جیسے مولانا تقی صاحب نے فقہاء حنفیہ کی ذکر کردہ تفصیلات و دلائل کا جائزہ لینے کے بعد ذکر کیا ہے جس کے ضمن میں خاص طور سے 'حقوق ارتفاق' سے متعلق یہ بات آئی ہے:

”وہ حق جس کا تعلق کسی عین سے بایں معنی ہو کہ عین اس کا محل ہو یعنی اس کے لئے عین کو استعمال کرنا پڑے۔ اس کا بیچنا بشرط تعیین و عدم جہالت اور بشرط عدم غرر و ضرر، جائز ہے۔“

اس لئے ان کے یہاں اس سے متعلق ہونے اور دوسرے عین کے اس کا محل ہونے کی وجہ سے خود یہ حق عین کی حیثیت و حکم رکھتا ہے۔ جیسا کہ صاحب فتح القدر وغیرہ نے صراحت کی

ہے (ایضاً ۱۳۲)۔ اس تفصیل کے پیش نظر حدود کی تعیین و تمیز کی بنیاد پر صاحب فتح القدر نے 'حق مسیل و تسبیل' کے جواز کی بھی تصریح کی ہے (حوالہ سابق)۔

احقر کہتا ہے کہ ہمارے فقہاء نے 'حق تعلی و علو' کی بیع کو یہ کہہ کر منع فرمایا ہے کہ 'علو' کا حاصل 'ہوا و فضا' ہے تو حق علو عین سے متعلق نہیں، لہذا بیچنا منع ہے۔ (بدائع الصنائع ۵/۶۶، رد المحتار ۳/۱۳۳)، تو کیا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ اس وقت ہے جبکہ 'علو' کا معاملہ کسی زمین کے حصہ سے متعلق اس صورت میں ہو کہ وہاں کوئی عمارت نہ پائی جاتی ہو کہ اس صورت میں علو کا تعلق سرے سے کسی عین سے نہیں ہوتا کہ 'علو' اور زمین کے بیچ میں کوئی واسطہ نہیں ہوتا، لیکن اگر زمین پر ایک عمارت موجود ہے اس کے اوپری حصے کا معاملہ کیا جائے تو یہاں تو علو بہر حال ایک عین یعنی موجودہ عمارت کی چھت سے متعلق ہوگا اور وہ چھت اس کا محل بنے گی جس میں تعیین اور رفع جہالت نہایت آسان ہے۔ مذاہب ثلاثہ میں علو کے جواز کا جو تذکرہ آیا ہے وہ زمین اگر عمارت کی نچلی منزل سے خالی ہو تو مقید ہے کہ خریدار بیچنے والے کے درمیان یہ معاملہ و شرط ہو کہ تم یہاں عمارت بناؤ گے تاکہ میں (خریدار) اس پر عمارت بنا سکوں، یا اپنی ضرورت کے مطابق اوپری حصہ کو اپنے کام میں لے سکوں، اور عمارت موجود ہو اور معاملہ چھت و سطح کا ہو تو اس کی ضرورت نہیں (ملاحظہ ہو مضمون مولانا تقی صاحب، مباحثہ شدہ مجلہ بحث و نظر ص ۹)۔

۲- حقوق عقد:

'حقوق کے تعارف' کے ذیل میں 'حق عقد' کی دو شکلیں ذکر کی گئی ہیں:

اول: عقد کی وجہ سے حاصل ہونے والا حق، دوم: عقد سے متعلق۔

الف- عقد کی وجہ سے حاصل ہونے والے حقوق کے تحت حق نفقہ، حق تمتع بالزوجہ، حق

وظیفہ جیسے حقوق آتے ہیں۔

حق نفقہ:

عقد نکاح کی وجہ سے شوہر پر بیوی کا جو نفقہ (واجبی ضرورتوں کی کفالت و اخراجات کا) واجب ہوتا ہے۔ اس پر باہم 'تنازل و تصالح' کی بنیاد پر یہ معاملہ ہو سکتا ہے کہ عقد کی وجہ سے جس طرح اس کا وجوب ہوتا ہے اور ادائیگی لازم ہوتی ہے وہ ختم ہو جائے گا۔ جبکہ شوہر بیوی کو طے شدہ شے یا مال کی مقدار دیدے۔ زوجین کے درمیان نفقہ کے سلسلہ میں تصالح کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ یومیہ یا ماہانہ ایک مقدار پر معاملہ کر لیں (رد المحتار ۲/۲۳۲-۲۵۳-۶۵۸)، البتہ دونوں صورتوں میں بحیثیت حکم، ایک فرق تو یہ ہے کہ پہلی صورت میں ایک طے شدہ شے یا مقدار کے لین دین پر معاملہ و مطالبہ ختم ہو جاتا ہے، اور پھر بیوی بطور نفقہ شوہر سے کچھ نہیں مانگ سکتی، جبکہ دوسری صورت میں زوجیت کے باقی رہنے تک طے شدہ مقدار کی ادائیگی برابری رہتی ہے اور لازم ہوتی ہے، اور دوسرا فرق یہ ہے کہ دوسری صورت میں حالات کے بدل جانے کی وجہ سے طے شدہ مقدار میں کمی و زیادتی کی جائیگی۔ جبکہ پہلی صورت میں آئندہ جو بھی حالات ہوں اور جتنی طویل مدت باہمی رفاقت و زوجیت کے رشتے کے ساتھ گزرے جو کچھ طے کر کے لے لیا گیا اور دیدیا گیا اس پر مزید کچھ دینے جانے یا اس میں سے واپسی کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔

حق تمتع بالزوجہ:

یعنی عقد کے بعد شوہر کو زوجیت کو باقی رکھتے ہوئے عورت سے انتفاع و استمتاع کا حق ہے۔ شوہر بیوی سے عوض لے کر اس سے دست بردار ہو سکتا ہے۔ شریعت کی اصطلاح میں اسے 'خلع' کہتے ہیں، اور اس صورت کے لئے 'طلاق علی المال' کی بھی تعبیر آتی ہے، اگرچہ دونوں کے درمیان از روئے احکام کچھ فرق کیا جاتا ہے۔

حق و وظیفہ:

یعنی حقوق عہدہ و ملازمت یا خصوصیت، اصحاب حقوق ایسے حقوق پر بطور تنازل و دست برداری عوض لے سکتے ہیں۔

اگرچہ اس میں تفصیل ہے کہ کس شخص کو صرف زر کی وجہ سے معاملہ کرنے والے کی طرف مطلوبہ حق منتقل ہوگا یا نہیں، اور یہ کہ اگر حاصل نہ ہو سکے تو اصل صاحب حق سے ادا کردہ معاوضہ واپس لیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ جیسے کہ بعض حضرات شوائع وغیرہ نے یہ قید لگائی ہے کہ ایسا معاملہ انھیں وظائف پر کیا جاسکتا ہے جو کہ دائمی ہوتے ہیں اور جن میں حاصل شدہ مناصب و وظیفہ سے علیحدگی کا سوال نہیں پیدا ہوتا اور عموماً ان کا تعلق اوقاف سے ملنے والے وظائف سے ہوتا ہے۔

احقر کے خیال میں ادا کردہ معاوضہ کی واپسی کے سلسلہ میں مولانا مفتی صاحب کی رائے مناسب ہے کہ اگر صاحب حق اپنی جگہ وظیفہ پر حسب سابق باقی رہے اور ذمہ داران اس کی ذمہ داری کو ختم نہ کریں تو معاوضہ کی واپسی ہوگی، ورنہ نہیں، اگرچہ اس معاملہ کرنے والے اور عوض دینے والے کو وہ وظیفہ و منصب حاصل نہ ہو سکے۔ اسی طرح یہ بات بھی مناسب معلوم ہوتی ہے کہ یہ معاملہ دائمی وظائف میں ہی درست ہوگا۔ الا یہ کہ معاملہ موقتاً کیا گیا ہو۔

اس موقع پر سرکاری ملازمتوں سے علیحدگی کے بعد ملنے والی پنشن، اسی طرح مخصوص بنیادوں پر ملنے والے سرکاری وظائف وغیرہ کا ذہن میں خیال آتا ہے کہ کیا ان پر عوض لیا جاسکتا ہے۔ بظاہر تو وظائف سے دست برداری کے مسئلہ کو دیکھتے ہوئے بطور دست برداری اس کا جواز سمجھ میں آتا ہے، اور اگر مولانا مفتی صاحب کی تحریر و تنقیح کے مطابق اس کو دیکھا جائے کہ ایسی کسی بھی صورت میں متعینہ حق کو حاصل کرنے کے لئے عموماً بھاگ دوڑ اور اخراجات سے کام لیا جاتا ہے اور کاغذات بنوانے پڑتے ہیں پھر انھیں کاغذات کی بنیاد پر حق کی وصولیابی ہوتی رہتی

ہے اور ان کے بغیر وصولیابی کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ اسی لئے صاحب حق سے معاملہ کرنے والا بھی ان کاغذات کے لینے پر مجبور ہے، کہ وہ ان کے ذریعہ ہی وہ مطلوبہ فائدہ حاصل کر سکتا ہے تو یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ مختلف اشیاء کے لئے حاصل کردہ لائسنس کی طرح اس مخصوص کاغذ و سرٹیفکیٹ کی حیثیت عرفی طور پر مال کی ہوگی۔ لہذا اس پر بیع کا معاملہ کیا جا سکتا ہے، البتہ ایسے کاغذات کی ایک مدت کے بعد تجدید ہوتی ہے۔ اور اس پر اخراجات ہوتے ہیں۔ تو اس سلسلہ میں اس کا لحاظ کرنا ہوگا کہ معاملہ کرنے والے نے کاغذ میں درج مدت کے لئے معاملہ کیا ہے یا مطلق۔ اول صورت میں مدت پوری ہونے پر اصل صاحب حق کی طرف حق لوٹ جائے گا اور وہ کاغذ بنوائے گا، اور اگر معاملہ مطلق و دائمی ہے تو پھر معاملہ کرنے والا ہی چونکہ اب اس سے فائدہ اٹھائے گا اس لئے تجدید کاغذات کے اخراجات وہی برداشت کرے گا۔

اسی طرح آج کل مختلف صورتوں میں حکومتوں کی طرف سے ٹیکے ملتے ہیں۔ ان میں بھی ایک قسم کا عقد ہی ہوتا ہے۔ لہذا اٹھیکیداری کو بھی اسی قسم کے ذیل میں شمار کر کے اس پر عوض لینے کے جواز کو 'پنشن' سے متعلق مذکور تفصیل کے مطابق اس پر عوض لینے کے جواز کو سوچا جا سکتا ہے، دست برداری کی حیثیت سے بھی اور اٹھیکیداری کے اسناد وغیرہ کا معاملہ ہو تو 'بیع' کے طور پر بھی۔

نوٹ: الف- حق نفقہ، حق تمتع و حق وظیفہ پر عوض لینے کا جواز دست برداری کے طور پر ہی ہے۔ بیع درست نہیں ہے، البتہ جیسا کہ ذکر کیا گیا متعلقہ معاملہ سے متعلق اگر کچھ کاغذات ضروری درکار ہوں اور صاحب حق کے پاس موجود ہوں تو ان پر بیع کا معاملہ ہو سکتا ہے۔

ب- 'وظیفہ' کا جو عرفی مفہوم ہے کہ کسی ادارے، حکومت یا وقف کی طرف سے بغیر کسی عقد کے کسی دوسری بنیاد پر، کسی شخص کو کچھ دینا طے کر دیا جائے، اس کے مفہوم کے مطابق ایسے وظائف کو حقوق عقد کے تحت شمار نہیں کیا جا سکتا، میں نے محض مناسبتاً ذکر کر دیا ہے۔

ب۔ عقد سے متعلق حق:

یعنی حق خلو دار اور عرفی زبان میں پگڑی گذشتہ سیمینار میں اس کے متعلق تجویز پاس ہو چکی ہے کہ اپنے حق سے دست برداری کی حیثیت سے اس کا جواز ہے، خواہ مالک مکان و دوکان کرایہ دار سے لے یا کرایہ دار ابتداء معاملہ میں اس کے دینے کی وجہ سے دوسرے کرایہ دار یا خود مالک سے لے۔

۳۔ حق ابتکار و تالیف:

یعنی اپنی کسی ذہنی کوشش و کاوش سے دوسروں کو مادی فائدہ حاصل کرنے کا موقع دینے کے مقابلہ میں عوض لیا، خواہ وہ کسی ضرورت کی چیز کی ایجاد ہو جیسے دوائیں، سائنسی اور آسائشی و آرائشی آلات و اسباب یا کوئی تالیف و تصنیف۔

آج کل عام رجحان ان حقوق پر عوض لینے کے جواز کا ہے حتیٰ کہ ہمارے اکابر علماء ہندو پاک میں بھی ایک طبقہ اس کا قائل ہے، اور بہت سے قائلین حرمت نے اپنی رائے بدل دی ہے۔ مولانا فتی صاحب کے مضمون میں اس سلسلہ کے دلائل بھی آگئے ہیں اور شبہات کے جوابات بھی میری نظر میں اس سلسلہ کی سب سے مبسوط چیز 'حق الابتکاری الفقہ الاسلامی المقارن' نامی کتاب ہے جس میں اسی عنوان سے سب سے مفصل، مبسوط اور مضبوط مقالہ شامل ہے جس کے حوالہ سے ذکر کیا جا چکا ہے کہ 'ایجاد و تالیف' ایک قسم کی منفعت ہے اور اس کی حیثیت درخت کے پھل کی سی ہے۔ متقدمین اہل علم میں سے شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے بھی اس کا منفعت ہونا تسلیم کیا ہے، اور منافع پر معاوضہ بالاتفاق درست و جائز ہے۔ امام قرانی نے بھی اس کا حق ہونا ذکر کیا ہے، اور عموماً کم از کم مذاہب ثلاثہ کے علماء حقوق پر بھی معاوضہ کے جواز کے قائل ہیں۔ اگرچہ خود امام قرانی نے 'حق' ہونا تو تسلیم کیا ہے مگر حق مالی ہونے سے انکار کیا ہے۔ صاحب حق

الابتکار نے ان کا تحقیقی جواب دیا ہے۔

مولانا تقی صاحب کے مضمون میں موجود یہ تفصیل و تصریح بھی اس سلسلہ میں لائق توجہ ہے کہ موجد و مؤلف کو اپنی ایجاد و تالیف کے بارے میں جو سبقت حاصل ہوتی ہے، شوائع و حنا بلہ کے یہاں ایسی سبقت کے مقابلے میں اگر چہ دینیات سے اس کا تعلق کیوں نہ ہو، عوض لیا جاسکتا ہے تنازلاً و تصالحاً تو وہ اس پر متفق ہیں، اور دونوں مذاہب کے بعض حضرات بیع کو بھی درست قرار دیتے ہیں۔

حضرت تھانوی کی تصریح کے مطابق و طائف سے نزول کے جواز کی بنیاد و طائف کا حصول مال کے لئے ذریعہ بنا ہے، کیوں نہ اسے یہاں بھی گوارا کر لیا جائے۔ جبکہ و طائف کا خارج میں کسی عین سے تعلق نہیں ہوتا، اور ان حقوق کا تعلق 'اعیان' سے اتنا گہرا ہے کہ اعیان کے ذریعہ ہی ان کا علم اور دوسروں کو ان سے واقفیت ہوتی ہے اور اعیان کے واسطے سے ہی ان سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے حتیٰ کہ خود صاحب حق بھی اعیان کو واسطہ بنائے بغیر ان سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا، خواہ جس صورت و شکل میں واسطہ بنا پڑے۔

رہی یہ بات کہ یہ عوض بطور بیع ہو گا یا حق سے دست برداری کے طور پر، عمومی خیال تو اس سلسلہ میں بیع یا اجارہ کے انداز کا ہے۔ بالخصوص جبکہ حقوق ایجاد و تالیف، منفعت قرار دے کر حکم متعین کیا جائے۔ مذاہب ثلاثہ میں منافع کی بیع درست ہے اور اجارہ تو ہو ہی سکتا ہے۔ احقر کے خیال میں ان حقوق پر معاوضہ 'حق سے دست برداری' کی حیثیت سے ہی درست ہے۔

اگر موجد و مؤلف کاغذ پر قلمبند کئے گئے ذہنی خاکہ پر معاملہ کرے یا اس سلسلہ کے آلات و متعلقات اور سرکاری کاغذات کا تو بلاشبہ بطور بیع، بھی عوض لینا درست ہوگا، بشرطیکہ بیع کی صحت کی قیود و شرائط کی رعایت کی جائے۔

۴- حقوق اسبقیت و اختصاص:

ایسا کوئی حق دوسرے کی طرف بلا معاوضہ تو بلا اتفاق منتقل کیا جاسکتا ہے۔ رہا معاوضہ کے ساتھ معاملہ، تو بطور دستبرداری اس کے جواز کی شوائع و حنا بلہ نے تصریح کی ہے۔ اور بظاہر حنفیہ و مالکیہ کے یہاں بھی اس کی گنجائش نکلے گی، اس لئے کہ دست برداری اگرچہ عوض لے کر ہو سب کے یہاں توسع رکھتی ہے، بعض حنا بلہ و شوائع نے بیع کے جواز کو بھی ذکر کیا ہے، مگر راجح عدم جواز ہے۔

۵- حقوق عقوبت و انتقام:

یعنی کسی شخص کے کسی جرم کی بنا پر جرم کے مطابق اس سے بدلہ لینے اور شریعت کی طرف سے اس کو سزا دلوانے کا حق، جبکہ اس کا جرم ثابت و ظاہر ہو چکا ہو اور سزا متعین ہو چکی ہو۔ ایسے حقوق پر بطور دست برداری معاوضہ کا معاملہ درست ہے۔ بشرطیکہ حقوق العباد سے ان کا تعلق ہو اور اسی جہت کا غلبہ ہو، اس کے تحت حق قصاص، حق دیت اور حق تعزیر کو شمار کیا جاتا ہے اور قصاص و دیت عام ہے کہ جان سے متعلق ہو یا یہ کہ اعضاء سے، بشرطیکہ اس میں قصاص کی اجازت ہو۔

ان حقوق پر بطور دست برداری عوض کا لینا درست ہے کہ آدمی طے شدہ عوض کے مقابلے میں اصل حق کو چھوڑ دے جو کہ قصاص ہوتا ہے اور تعزیر کی صورت میں سزا تجویز کی جائے (دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ ۴/۲۳۳، الذخیرہ ۶/۶۸، رد المحتار ۵/۶۷۵)۔

۶- حقوق خصومت و دعوی:

یعنی کسی شخص کی کسی حرکت کی بنا پر صاحب حق کو اسے عدالت میں لے جانے اور سزا

دلوانے کا حق، اسی طرح کسی امر کے دعویٰ کا حق۔ شق اول کے تحت چوری کا معاملہ عدالت میں لے جا کر سزا دلانا آتا ہے، اور شق دوم عام ہے۔ ان حقوق پر دست برداری کی حیثیت سے عوض لیا جاسکتا ہے، شق اول میں اس معاملہ کے تحت کہ صاحب حق عوض لے کر معاملہ کو عدالت میں نہ لے جائے، اور شق دوم میں اس بنیاد پر کہ مدعی نے کر خاموش ہو جائے۔ بات کو آگے نہ بڑھائے یا یہ کہ مدعا علیہ سے قسم نہ کھلائے (دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ ۲۳۲، مجلہ الاحکام ۲۱۹، رد المحتار ۵/۳۷۸)۔

اوپر شق دوم کو جو عام کہا گیا ہے تو مطلب اس عموم کا یہ ہے کہ یہ ان امور کو بھی شامل ہے جن کی بیع جائز نہیں ہے۔ اور اصلاً اس دفعہ کا حاصل کسی دعویٰ کے حق پر عوض کا معاملہ کرنا ہے جو کہ دونوں شقوں کو شامل ہے، بایں معنی کہ مدعا علیہ بننے والا شخص یہ کہے کہ مجھ سے اتنا مال لے کر اس دعویٰ سے باز آ جاؤ۔

۷۔ حقوق ملکیت:

اس کے تحت حق وراثت، حق ولاء، حق وصیت (جس کا تعلق کسی غلام کی خدمت یا کسی جانور کی کسی منفعت سے ہو)، حق رقیق (غلام کو غلام باقی رکھنے یا یوں کہیے کہ اپنی ملک میں باقی رکھنے کا حق) جیسے حقوق آتے ہیں۔ ان جیسے حقوق پر بطور تنازل و دست برداری عوض لینے کا معاملہ کیا جاسکتا ہے۔

آخری صورت کے حق میں تو اس قسم کا معاملہ معروف بلکہ منصوص ہے جسے اصطلاح شریعت میں کتابت و مکاتبت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور پہلی تینوں صورتوں کے متعلق فقہاء نے تصریح کی ہے۔ جیسے کہ ولاء کے حق میں بیع و ہبہ کی نص میں ممانعت آئی ہے، اسی پر حق وراثت کو قیاس کر لیا گیا ہے۔ ان تینوں صورتوں میں بطور تنازل کیا جانے والا معاملہ اسی وقت درست ہوگا جبکہ حق ثابت و مؤکد ہو چکا ہو یعنی حق محض یا حق مجز و نہ ہو، یعنی اسی وقت جبکہ اس سے وراثت ملنی ہے یا جس آزاد کردہ غلام کا ولاء حاصل ہونا ہے اس آزاد شخص یا غلام موصوف کی موت ہو چکی ہو۔

اسی طرح جس شخص نے اپنے غلام یا جانور کی منفعت کے لئے کسی خاص شخص کے حق میں وصیت کی ہے جبکہ اس غلام و جانور کی رقبہ و ذات کا مالک کوئی دوسرا ہوگا خواہ اس کا وارث یا جس کے لئے اس نے اس کی وصیت کی ہو تو اس وصیت کرنے والے شخص کی موت کے بعد ہی صاحب حق ایسا معاملہ کر سکے گا۔

۸- حقوق تجارت:

یعنی گڈول، ٹریڈ مارک، تجارتی لائسنس خواہ جس پیمانہ کا ہو۔

ایسی اشیاء پر عوض کے معاملہ کی مولانا تقی صاحب نے کافی تفصیل فرمائی ہے۔ ان پر عوض کا معاملہ بطور تنازل درست ہے، اور اس کے عصری لوازم، جدوجہد، اخراجات اور اس کے بعد 'سندات' کی بنیاد پر ان اشیاء سے استفادہ کو دیکھا جائے تو مولانا کی تصریح کے مطابق بطور بیع بھی معاملہ درست ہوگا۔

۹- دیگر حقوق:

گذر چکا ہے کہ مذاہب ثلاثہ میں حقوق پر معاوضہ لینے میں کافی توسع ہے بالخصوص حضرات مالکیہ کے نزدیک، اور یہ کہ اس کے باوجود سب کے یہاں استثناءات ہیں، پیچھے جو حقوق ذکر کئے گئے ان کے علاوہ بھی بعض حقوق پر معاوضہ کا تذکرہ ملتا ہے بلکہ 'الموسوعة الفقہیہ' میں تو آیا ہے کہ مالکیہ تمام حقوق مجردہ پر عوض لینے کو جائز قرار دیتے ہیں (الموسوعة الفقہیہ ۲۳۲/۵ بحوالہ فتح العالی المملک ۱/۳۰۷، ۳۱۳)۔ ایک موقع پر مذکور ہے کہ حق شفعہ، اسی طرح بیوی کے لئے باری کا حق، ان کے نزدیک اس پر عوض لیا جاسکتا ہے (ایضاً بحوالہ فتح العالی المملک ۱/۳۰۷، ۳۱۳، مسخ الجلیل ۳/۰۹۱، ۱۷۳)۔ اسی طرح مالکیہ و حنفیہ کے نزدیک 'حق حضانتہ' پر عوض لیا جاسکتا ہے۔ اس بنیاد پر کہ یہ بچے کا نہیں بلکہ 'حاضنین' یعنی پرورش کرنے والے کا حق ہے۔ موسوعہ میں ہی یہ بھی

منقول ہے کہ حق شفعہ پر عوض کے جواز کی ایک روایت امام احمد سے بھی منقول ہے، اور یہ کہ ابن تیمیہ سے منقول ہے: قیاس المصلوب جواز أخذ العوض عن سائر حقوقها من القسمة و غیرہ (ایضاً بحوالہ شرح منہجی الارادات ۲/۲۶۶، ۳/۱۰۲)۔

۵۔ وہ حقوق جن پر عوض نہیں لیا جاسکتا:

گذر چکا ہے کہ کم از کم حنفیہ کے یہاں اس سلسلہ میں یہ ضابطہ معروف ہے کہ جن حقوق کی مشروعیت و اعتبار میں ضرر و مضرت کا دفعیہ مقصود ہے، جن کو حقوق مجردہ سے بھی تعبیر کیا گیا ہے۔ اور مولانا تقی صاحب نے ان کو حقوق ضروریہ کے عنوان سے ذکر کیا ہے۔ ان پر بیع یا تازل، کسی حیثیت سے عوض کا لینا درست نہیں ہے۔ ایسے حقوق حسب ذیل ہیں:

۱۔ حق شفعہ، ۲۔ قسم الزوج (بیوی کے لئے باری کا حق)، ۳۔ حق طلاق، ۴۔ خیار مخیرہ، ۵۔ حق حضانہ، ۶۔ حق ولایت، ۷۔ حق نسب، ۸۔ خالص حقوق اللہ کے قبیل کے امور جیسے حد زنا، شراب نوشی یا قذف کی حد وغیرہ۔

بعض تصریحات گذر چکی ہیں، الموسوعۃ الفقہیہ میں ایک موقع پر آیا ہے: لا یجوز الاعتیاض عن حق اللہ سبحانه وتعالیٰ كحد الزنی و شرب الخمر (الموسوعۃ الفقہیہ ۵/۲۳۱، ۳/۱۹۳، کشاف القناع ۳/۳۰۰، ۴۰۱)۔ ولا یجوز الاعتیاض عن حق الغیر كنسب الصغیر (حولہ بالا، البدائع ۶/۳۸، ۳۹)۔ نمبر ۱ سے ۴ تک کی بنا محض دفع ضرر پر ہے، اور ۵ تا ۷ میں اس کے ساتھ اس کی رعایت ہے کہ حق غیر کا یعنی بچہ کا ہوتا ہے جس میں اس قسم کے کسی معاملہ کی اہلیت نہیں ہوتی۔ حاصل یہ نکلتا ہے کہ ۱۔ حقوق اللہ، ۲۔ حقوق غیر، ۳۔ حقوق دفع مضرت، نیز حقوق تملک پر عوض نہیں لیا جاسکتا۔ صاحب بدائع نے حق شفعہ پر عوض

کے عدم جواز کی یہی بنا ذکر کی ہے (بدائع ۲۱/۵)۔ ان حقوق کا باہم مختلف ہونا ضروری نہیں محض تعبیر کا فرق بھی ہوتا ہے۔

لیکن پیچھے گزر چکا ہے کہ مالک کے یہاں شفعہ وغیرہ جیسے حقوق مجردہ پر عوض لیا جاسکتا ہے، اور حضانت پر حنفیہ کے یہاں بھی گنجائش ہے۔ اس لئے کہ حضانت بچہ کا نہیں بلکہ اس عورت کا حق ہے جس پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ شامی نے حضانت کس کا حق ہے؟ اس کی کچھ تفصیل کی ہے۔ اور اس میں دو قول اور ترجیح میں اختلاف کے ذکر کے ساتھ تطبیق و توفیق بھی اختیار کی ہے (رد المحتار ۶۳۶/۲)۔

نوٹ: الف- گذشتہ تفصیل کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ کم از کم حنفیہ کے نزدیک بیع تو انھیں حقوق کی جائز ہے کہ جن کا محل کوئی عین ہے، بایں طور کہ وہ عین اس کا طرف ہے۔ اسی کے واسطے سے حق کا حصول یا استفادہ ہوتا ہے، اور طرف بننے والے عین کو بیچا جاسکتا ہے، اور اس کے ساتھ ان حقوق کو بھی تبعاً بالاتفاق بیچا جاسکتا ہے۔

ب- تنازلاً معاوضہ مذکور ہوا بالاحقوق کے علاوہ ایسے حقوق پر بھی لیا جاسکتا ہے جو فی الجملہ حصول عین و مال کا ذریعہ ہوتے ہیں۔ جیسے تمام حقوق ملکیت (ملکیت کے ثبوت کے بعد) حقوق عقد، حقوق تجارت، حقوق ایجاد و تالیف، حقوق دیت و قصاص، اسی طرح ان حقوق پر کہ جن کے لئے کوئی عین محل و طرف ہو (اگرچہ اس عین کا بیچنا بالکل فی الوقت درست نہ ہو)، یا یہ کہ صاحب حق اس کو نہ بیچ سکتا ہو، جیسے حقوق اسبقیت، اور ایسے حقوق کہ کسی عین کے واسطے سے ان کا حصول ہو مگر مادی صورت میں، بلکہ یہیں بطور انتفاع فعلاً جیسے حق تمتع بالزوجہ۔ اوپر مذکور حقوق کے تحت فی الجملہ کی قید حق قصاص کے پیش نظر لگائی ہے، کہ قصاص کے مواقع پر شریعت نے اس کے ساتھ ساتھ استقلالاً مال کی ایک خاص مقدار کے لینے و دینے کی صورتیں مشروع کی ہیں۔ صاحب حق قصاص کی جگہ اس متعین مقدار کو بھی لے سکتا ہے کہ جس حق پر عوض کا لینا درست ہو۔

عوض لے لینے پر وہ عوض دینے والے کی طرف منتقل ہو جاتے ہوں۔ بعض مواقع پر وہ ختم ہو جاتے ہیں۔ جیسے حق قصاص و حق تمتع بالزوجہ میں، اور بعض صورتوں میں منتقل بھی ہوتے ہیں جیسے کہ حقوق ارتفاق وغیرہ۔

و- حقوق اور معاوضہ ایک جائزہ:

۱- وہ حقوق جن پر معاوضہ مطلقاً اور (بظاہر) بالاتفاق جائز نہیں:

۱- حق نسب، ۲- حق طلاق، ۳- حق ولایت، ۴- خیال مخیرہ۔

۲- وہ حقوق جن پر معاوضہ کے جواز کو ذکر کیا گیا ہے:

۱- حق ولاء، ۲- حق وراثت، ۳- حق وصیت، ۴- حق قصاص و دیت، ۵- حق تمتع بالزوجہ، ۶- حق قسم الزوج، ۷- حق مرور، ۸- حق شرب، ۹- حق مجری، ۱۰- حق مسیل، ۱۱- حق جوار، ۱۲- حق تعلی و علو، ۱۳- حق اسبقیت، ۱۴- حق وظیفہ، ۱۵- حق نفقہ، ۱۶- حق خلو، ۱۷- حق تجارت، ۱۸- حق ایجاد، ۱۹- حق تالیف، ۲۰- حق حضانتہ، ۲۱- حق شفیعہ، ۲۲- حق ارتفاق (غلام کو غلام و مملوک باقی رکھنے کا حق)۔

۳- وہ حقوق جن پر عوض کا جواز اتفاتی ہے بشرطیکہ بطور تنازل ہو:

۱- حق ولاء، ۲- حق وراثت، ۳- حق قصاص، ۴- حق تمتع بالزوجہ۔

۴- وہ حقوق جن کی بیع کو جائز کہا گیا ہے:

۱- حق مرور، ۲- حق شرب، ۳- حق مجری، ۴- حق مسیل، ۵- حق علو، ۶- حق جوار، ۷- حق اسبقیت، ۸- حق تجارت، ۹- حق ایجاد، ۱۰- حق تالیف۔

ان حقوق پر تنازل و دستبرداری کے طور پر معاوضہ کو جائز مقرر اردینے پر اب تقریباً اتفاق ہے جیسے کہ 'حق و وظیفہ' وغیرہ میں تنازل کے جواز کو مختار مقرر اردیا گیا ہے۔

۵۔ وہ حقوق جن پر معاوضہ منصوص ہے:

۱۔ حق قصاص، ۲۔ حق تمتع بالزوجہ، ۳۔ حق ارتاق و رق،

(سورہ بقرہ آیت ۸۷) (سورہ بقرہ آیت ۲۲۹) (سورہ نور آیت ۳۳)

مذکورہ مواقع پر منصوص معاوضہ کی حیثیت تنازل کی ہے بیچ کی نہیں، اسی لئے تنازل کے لئے اصل و بنیاد کے طور پر انہیں مسائل و مواقع کو ذکر کیا جاتا ہے۔

۶۔ وہ حقوق جن پر جواز معاوضہ کو حنفیہ نے اختیار کیا ہے اتفاقاً یا ترجیحاً یا اختلافاً:

نقرہ نمبر ۲ کے تحت مذکورہ حقوق میں سے نمبر ۶ اور نمبر ۲۱ کے علاوہ، البتہ حق اسبقیت کے حق میں جواز کو مولانا قسطنطینی صاحب نے اقتضاء ذکر کیا ہے، اور حقوق تجارت و حقوق ایجاد و تالیف عصری امور میں سے ہیں، اور عصری فقہاء نے ہی اس کے جواز کی تصریح کی ہے۔

بیع حقوق

مولانا محمد نظام الدین رضوی [✽]

بیع حقوق کے جواز، عدم جواز کا مدار اس امر پر ہے کہ بیع کے تحقق کے لئے ”مال“ کا وجود ضروری ولا بدی ہے یا نہیں۔ اس لئے ہمیں سب سے پہلے یہ جستجو کرنا چاہیے کہ شریعت میں ”بیع“ کی حقیقت کیا ہے۔

بیع کی حقیقت:

ایک مال متقوم کے بدلے دوسرے مال متقوم کے لین دین کا وہ معاملہ جو فریقین کی باہمی رضامندی سے تجارت کی غرض سے وجود میں آئے بیع ہے۔

فقہائے حنفیہ نے عامہ کتب فقہ میں مبادلة المال بالمال یا اس کے ہم معنی الفاظ سے بیع کی حقیقت کا تعارف کرایا ہے، ہم نے اس کے ساتھ ”متقوم“ کے لفظ کا اضافہ اس لئے کیا ہے کہ شرعی نقطہ نظر سے مال غیر متقوم کی بیع صحیح نہیں۔ وبطل بیع مال غیر متقوم ای غیر مباح الانتفاع بہ کخمر و خنزیر (الدر المختار علی ہاشم رد المحتار ۴/۱۰۳)۔

ہدایہ میں ہے: رکن البیع هو مبادلة المال بالمال حقیقة البیع هو مبادلة المال بالمال ۵۱ ملخصاً۔ یعنی مال کا مال سے تبادلہ بیع کارکن اور اس کی حقیقت ہے (۳/۳۳، باب البیع الفاسد)۔

✽ دارالعلوم اشرفیہ مبارکپور، اعظم گڑھ۔

یہاں سے واضح ہوا کہ بیع کے لئے مال کی شرط جوہری ہے، اور یہ اس کی حقیقت میں رکن کی حیثیت سے داخل ہے۔

مال:

کتب فقہ کے ذخائر میں مال کی دو طرح کی تعریفوں کا سراغ ملتا ہے۔
مال وہ عین یا جوہر ہے جسے وقت حاجت کے لئے جمع کر کے رکھا جاسکے، جو لائق رغبت و قابل انتفاع ہو، اور ساتھ ہی اس کے استعمال سے دوسروں کو روکا جاسکے۔
بحر و کشف کبیر میں ہے: المال ما یمیل الیہ الطبع، و یمکن ادخاره لوقت الحاجة (رد المحتار ۳/۳۳۳)۔ فتح القدر میں ہے: المال عین یمکن إحرازها وإمساکها (فتح مع الکفایہ وغیرہ ج ۶، ص ۶۳) لذررہ نیز در مختار میں ہے: المال ما یجری فیہ البذل والمنع (الدر علی ہاشم الثانی ۱۰۰/۳، باب البیع الفاسد)۔

فقہائے حنفیہ کے نزدیک مال کی یہی تعریف راجح و مختار ہے، جو بہت مشہور اور عامہ کتب میں مذکور ہے۔ لیکن ”عین“ یعنی مادی چیز ہی کے ساتھ مال کا انحصار نہیں، بلکہ وہ حق بھی مال ہے جو ”عین مذکور“ سے متعلق ہو، چنانچہ فقہائے کرام نے مال کی تعریف کے ساتھ یہ اضافہ بغیر کسی انکار و ترمیم کے درج کیا ہے، جس سے محسوس ہوتا ہے کہ یہ اضافہ مذہب راجح کے موافق اور لائق قبول ہے۔ عنایہ شرح ہدایہ میں ہے: إن محل البیع إما الأعیان التی ہی أموال، أو حق یتعلق بہا (عنایہ علی ہاشم الثانی و الکفایہ ۶/۶۶)۔
فتح القدر میں ہے:

والمبیع لا بد أن یکون أحدهما.... آی مالا، أو حقا متعلقا بالمال (۶۳/۶) و کذا فی رد المحتار، ناقلاً عن الفتح من غیر انکار (۱۰۱/۳، باب البیع الفاسد)۔
اس تعریف کے لحاظ سے مال صرف وہی چیز ہو سکتی ہے جو ”مادی“ ہو یا ”مادی شی“

سے متعلق ہو۔ ظاہر ہے کہ حقوق و منافع مادی شے نہیں، اب اگر وہ مادی شے سے متعلق بھی نہ ہوں تو انھیں مال، یا محل بیع نہیں قرار دیا جاسکتا، جیسے حق تعالیٰ، حق قصاص، حق تصنیف، اور ان کے نظائر۔ اس کے علاوہ ایک اور تعریف محرم مذہب امام محمد بن حسن شیبانی سے منقول ہے جو حقوق و منافع سب کو عام ہے، چنانچہ جامع الرموز میں ہے:

المال ما ملکتہ من کل شیئ کما فی القاموس، و کذا فی المغرب علی ما روی عن محمد (مال ہر وہ چیز ہے جس کا آدمی مالک ہو سکے۔ ایسا ہی قاموس اور مغرب میں ہے۔ یہ تعریف امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے)۔

”ملک“ کا لفظ، عین اور منفعت دونوں کو عام ہے، اسی لئے علامہ تہستانی نے اس تعریف کے بعد یہ صراحت کی:

وفیہ اشعار بأن المنفعة مال و التحقیق علی ما فی الأصول أنها ليست بمال فإنه ما يدخر لوقت الحاجة (جامع الرموز المعروف بتہستانی ۲/۲)۔

اس تعریف میں یہ اشارہ ہے کہ منفعت بھی مال ہے۔ ہاں تحقیق یہ ہے کہ وہ مال نہیں، کیونکہ وقت حاجت کے لئے اسے جمع کر کے نہیں رکھا جاتا۔

یہ تعریف حقوق و منافع کو بھی مال قرار دیتی ہے لیکن اس وسعت پیمائی کے باوجود خود یہ روایت کے لحاظ سے ضعیف ہے، اس لئے عام حالات میں اس کا کوئی ثمرہ نہ ظاہر ہوگا۔ ہاں اگر کسی حق یا منفعت کی بیع عام طور سے کسی ایک علاقے، صوبے، یا پورے ملک کی ضرورت بن جائے کہ جو بیع کا حکم نہ دینے میں حرج و تنگی لازم آئے تو اس وقت ضرورت کے پورے دائرہ اثر میں اس ضعیف روایت پر عمل جائز ہوگا، اور ایسے حق یا منفعت کی بیع کی صحت کا فیصلہ سنا کر آسانی فراہم کی جائے گی، جیسا کہ ”دین بئر وہل“ کا یہی تقاضہ ہے۔ ہم اس کی مثال میں بجا طور پر ”حق تعالیٰ“ کو پیش کر سکتے ہیں یعنی مکان کی چھت پر نضا میں مکان تعمیر کرنے، اور نضا سے

انتفاع کا حق کہ بڑے شہروں میں جگہ کی تنگی کے باعث اس کی خرید و فروخت عام طور سے لوگوں کی ضرورت بن کر رہ گئی ہے اور اسے ناجائز قرار دینے میں بڑا حرج واقع ہوگا، لہذا اس تعریف کی بنیاد پر حق تعلیٰ، یا چھت کی نضاؤں کی منفعت کی بیع جائز ہوگی، اور اس پر عمل فی الواقع مذہب کے حکم ضروری اور امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول معنوی پر عمل ہوگا، اس بحث کی پوری تفصیل احقر کی کتاب ”لاؤڈ اسپیکر کا شرعی حکم“ میں ہے۔

اذخار:

اس لفظ کا معنی ہے جمع کرنا، باقی رکھنا، ذخیرہ کرنا۔ قرآنی کے گوشت کے سلسلے میں حدیث پاک میں فرمایا گیا: کَلُوا وَادْخُرُوا۔ قرآن حکیم میں ہے: تَدْخُرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ۔ اصحابِ مائدہ کے متعلق فرمایا گیا: اَمْرُوا اَنْ لَا يَدْخُرُوا فَادْخُرُوا۔ ان نصوص میں ”اذخار“ کا لفظ انھیں معانی میں مستعمل ہے جو اوپر درج ہیں۔

ہر شے کے لئے اذخار اس حال کے مناسب ہوگا لیکن بہر حال مال وہی چیز ہوگی جو مادی ہو، یا مادی سے متعلق ہو کہ یہی ظاہر مذہب ہے، اور مذہب سے عدول بغیر ضرورت داعیہ یا عرف شائع کے جائز نہیں، حقوق ادبیہ و تجارتیہ نہ مال ہیں نہ مال سے متعلق ہیں، اور انھیں مال تسلیم کئے بغیر بھی ان کے عوض میں مال حاصل کیا جاسکتا ہے جیسا کہ عنقریب اس کی تفصیل آ رہی ہے، اس لئے انھیں مال نہیں قرار دیا جاسکتا۔ ہاں اگر عرف شائع کا تحقق ہو جائے تو ان کی بیع جائز ہوگی۔

حق کے اقسام:

حق کے مختلف اقسام ہیں جن میں بعض تو وہ ہیں جن کی بیع بھی جائز ہے اور عوض لے کر ان سے دستبرداری بھی جائز ہے۔ اور بعض وہ ہیں جن کی بیع بھی ناجائز ہے، اور عوض لے کر

ان سے دستبرداری بھی ناجائز ہے، اور بعض وہ ہیں جن کی بیع تو ناجائز ہے لیکن عوض لے کر ان سے دستبرداری جائز ہے۔ ان اقسام کا ایک اجمالی خاکہ یہ ہے:

حق اصل کے لحاظ سے ثابت و متحقق ہو، یا اصل کے لحاظ سے وہ ثابت نہ ہو بلکہ محض کسی سے ضرر دور کرنے کے لئے ثابت ہو، پھر پہلی قسم کے حق کا تعلق یا تو مالِ عین سے ہوگا یا نہیں ہوگا، اور مالِ عین سے تعلق کی صورت میں ایک ملک سے دوسری ملک میں منتقل ہونے کے قابل ہوگا یا نہیں ہوگا۔ بظاہر یہ چھ اقسام ہیں۔ جنہیں اور اختصار کے ساتھ صرف چار قسموں میں منحصر کیا جاسکتا ہے:

۱۔ حق اصلی ہو، مالِ عین سے متعلق ہو، اور انتقال ملک کے قابل ہو۔

۲۔ حق اصلی ہو، مالِ عین سے متعلق بھی ہو لیکن انتقال ملک کے قابل نہ ہو۔

۳۔ حق اصلی ہو، لیکن مالِ عین سے متعلق نہ ہو۔

۴۔ حق کا ثبوت محض دفع ضرر کے لئے ہو، اصلیت اس کا متحقق نہ ہو۔

ان کی قدرے وضاحت یہ ہے۔

حق کی پہلی قسم:

حق اصلیت ثابت ہو، مالِ عین سے متعلق ہو اور ساتھ ہی انتقال ملک کے قابل بھی ہو۔ جیسے حق مرور، حق شرب، حق تسبیح۔

”حق مرور“ یعنی راستے پر چلنے کا حق، ”حق شرب“ یعنی مالے سے پانی لینے کا حق، ”حق تسبیح“ یعنی پانی بہانے کا حق۔ یہ حقوق انسان کے لئے اصلیت ثابت ہیں جن کا تعلق دو مثالوں میں زمین سے اور ایک مثال میں پانی سے ہے، اور زمین و پانی دونوں مالِ عین ہیں اور ساتھ ہی انتقال ملک کے صالح بھی ہیں۔ ان حقوق کی بیع اصلیت جائز ہے (یہ الگ بات ہے کہ کسی عارض کی وجہ سے کہیں عدم جواز کا حکم ہو جائے)، اور ان کے بدلے میں مال لے کر ان

سے دستبرداری بھی جائز ہے۔

حق مرور کی بیع ایک روایت میں جائز ہے، اور ایک روایت میں ناجائز ہے۔ لیکن فقہائے متاخرین نے جواز کو اختیار فرمایا (دیکھئے: رد المحتار ۳/۱۱۸، مکتبہ نعمانیہ)۔
حق شرب کی بیع کے متعلق بھی دو طرح کی روایتیں ملتی ہیں، مشائخ بلخ جواز کے قائل ہیں اور ان کے برخلاف مشائخ بخارا اسے ناجائز قرار دیتے ہیں۔

اس روایت کی توجیہ صاحب درمختار نے یہ فرمائی کہ حق شرب مال منقوم نہیں، لیکن مشائخ بخارا اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ پانی کی مقدار مجہول ہے، اور حق شرب اسی مجہول سے متعلق ہے، امام ابن الہمام اور علامہ اکمل الدین بابرٹی بھی اسی توجیہ کے قائل نظر آتے ہیں، اور یہی بات قرین قیاس بھی معلوم ہوتی ہے، کیونکہ حق شرب کو کہ حقیقت میں مال منقوم نہیں مگر مال منقوم سے متعلق ہونے کی وجہ سے اس کے حکم میں ضرور ہے، حتیٰ کہ مشائخ بلخ بھی اسی توجیہ کے حامی ہیں، لیکن تعامل کی وجہ سے وہ جہالت کو بے اثر قرار دیتے ہیں اور بیع کو جائز مانتے ہیں (تفصیل کے لئے دیکھئے: رد المحتار ۳/۱۱۸، باب الہب القاسد، فتح مع کفا یہ ۶/۶۳، ۶۵، عنای علی ہاشم الصفح ۶/۶۳)۔
محولہ بالا سے بخوبی عیاں ہے کہ حق شرب مال ہے، لیکن اس کی بیع اس وجہ سے ناجائز ہے کہ بیع کی مقدار مجہول ہے جیسا کہ دوسرے اموال میں بھی اس جہالت کے باعث بیع ناجائز ہوتی ہے۔

حق تسبیل کی بیع کے متعلق بھی یہی تقریر جاری ہوگی کہ وہ مال ہے مگر بوجہ جہالت اس کی بیع ناجائز ہے۔

حق کی دوسری قسم:

حق اصلی مال عین سے متعلق ہو مگر انتقال ملک کے قائل نہ ہو۔ جیسے حق ارث، کہ یہ اصالتاً ثابت ہے جس کا تعلق بالعموم مال عین سے ہے (بالعموم کی قید اس لئے لگائی کہ اس حق کا تعلق

بسا اوقات مال غیر عین سے بھی ہوتا ہے جیسے حق خیار تیسین، یہ حق عین کا ضرر دور کرنے کے لئے ثابت ہوتا ہے۔ مگر یہ حق مخصوص امر اور کو مخصوص صفت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے جسے خرید کر حاصل نہیں کیا جاسکتا، یا بیع کے ذریعہ یہ حق دوسرے کو منتقل نہیں ہو سکتا، اس لئے اس کی بیع ناجائز ہے۔ اور جیسے حق ولاء کہ اس کا تعلق آز او کردہ غلام کے مال عین سے ہے، لیکن یہ انتقال ملک کے قائل نہیں اس لئے اس کی بیع ناجائز ہے، یہی وجہ ہے کہ حدیث پاک میں اس حق کی بیع سے منع فرمایا گیا: **أَنْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ بَيْعِ الْوَلَاءِ وَعَنْ هَبْتِهِ** (مسلم: کتاب الخلق، باب ان من بیع الولاء و ہبته)۔

البتہ ورثہ سے کچھ مال لے کر اس حق سے دستبرداری جائز ہے، اسے فقہ کی اصطلاح

میں تخارج کہا جاتا ہے۔

حق کی تیسری قسم:

حق اصلی ہو، مگر مال عین سے متعلق نہ ہو۔ جیسے حق قصاص، حق تعلق، حق تصنیف، حق طباعت، حق ایجاد وغیرہ۔ یہ حقوق اصالتاً ثابت ہیں، ایسا نہیں کہ محض کسی سے ضرر دور کرنے کے لئے ان کو ثابت مان لیا گیا ہو، ان کی بیع ناجائز ہے مگر عوض لے کر ان سے دستبرداری جائز ہے۔ خود قرآن حکیم نے حق قصاص کے بدلے میں مال لے کر اس سے دستبرداری کی اجازت دی ہے۔ **فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أُخِيهِ شَيْئًا فَاتَّبَاعَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَّى إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ** (سورۃ البقرہ ۱۶۸)۔

ان حقوق کی بیع اس لئے ناجائز ہے کہ یہ نہ مال ہیں اور نہ ہی مال عین سے متعلق۔ البتہ ان کی بیع کے سلسلے میں مسلمانوں کا تعامل ہو جائے تو جواز کا حکم ہوگا جیسے حق تعلق (یعنی چھت پر دوسری، تیسری منزل بنانے کا حق) کہ بڑے شہروں میں اس کی بیع کا عام رواج ہو گیا ہے، جس میں عوام و خواہس سبھی شامل ہیں، اور یہ آج انسانی معاشرہ کی اہم ترین ضرورت بھی ہے، اس لئے اس حق کی رائے میں اب اس کی بیع کے جواز کا حکم ہونا چاہیے، خاص کر اس صورت میں کہ بیع کی

ایک تعریف (کو وہ ضعیف سہی) اسے شامل ہے۔

والقول الضعیف یجوز العمل به عند الضرورة (رسائل ابن ماجہین ۱۳۵/۲)،
لا یفتی ولا یعمل إلا بقول الإمام الأعظم ولا یعدل عنه إلی قولہما، أو قول
أحدہما إلا لضرورة من ضعف دلیل، أو تعامل بخلافه کالمزارعة (بکر)۔

عرف کی وجہ سے ظاہر الروایہ سے عدول جائز ہے:

یہاں پر یہ بات واضح رہے کہ ظاہر مذہب سے عدول کے لئے تعامل عام ضروری نہیں
ہے بلکہ تعامل خاص بھی کافی ہے۔ فرق یہ ہے کہ اگر تعامل عام ہوگا تو سب کے لئے عدول جائز
ہوگا ورنہ جہاں جہاں کا تعامل ہوگا صرف وہیں کے لوگوں کے لئے عدول جائز ہوگا (تفصیل کے
لئے دیکھئے رسائل ابن ماجہین ۱۳۱/۲ - ۱۳۲)۔

حقوقِ ادبیہ:

حقوقِ ادبیہ کے مال قرار دیئے جانے کا مسئلہ محلِ نظر ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اچھے کمپنیوں
کے نام، مختلف مصنوعات کی خاص علامتیں، ٹریڈ مارک یہ سب آمدنی کا بہترین ذریعہ ہیں، اور
ان ناموں، مخصوص علامتوں کے سبب اشیاء کی قیمت بھی بڑھ جاتی ہے اور اسی فائدہ کے لئے ان
ناموں اور علامتوں کو رجسٹرڈ کرا کے اپنے لئے محفوظ بھی کرایا جاتا ہے، لیکن ان سب کے باوجود
ان ناموں، علامتوں، ٹریڈ مارک، یا بلفظ دیگر مختلف اشخاص اور اداروں کے حقوق کو مال کی حیثیت
دینے میں تاہل ہے، کیونکہ مال کی حقیقت مذہب میں متعین کر دی گئی ہے کہ وہ مادی ہے، یا مادی
سے متعلق۔ اور یہ حقوق نہ مادی ہیں اور نہ ہی مادی سے ان کا تعلق ہے۔

ان حقوق کی دو چیزوں سے مشابہت ہے:

ایک تو مال سے، کہ ذریعہ آمدنی ہونے میں یہ مال کے جیسے ہیں۔ معمولی گھڑی کا نام

ایچ، ایم، ٹی رکھ دیا جائے تو اس کی قیمت بڑھ کر ایچ ایم ٹی کے مساوی ہو جائے گی، اچھی کمپنی کے نام پر کوئی چیز تیار کی جائے تو وہ فوراً بازار میں اپنا مقام بنا لے گی، بلاشبہ یہ نام ہی کا کرشمہ ہے جس نے مثلاً پچاس روپے کی چیز کو سو روپے کی بنا دیا، یا نہ پوچھے جانے والے سامان کو بازار میں عمدہ سامانوں کے ہم دوش و ہم پلہ کر دیا۔

ان حقوق کی دوسری مشابہت اوصاف سے ہے، کہ اوصاف بھی آمدنی کا ذریعہ اور قیمت میں اضافہ کا سبب ہوتے ہیں۔ ہم اس کی وضاحت کے لئے یہاں فتاویٰ رضویہ کا ایک اقتباس پیش کرتے ہیں:

(ترجمہ) ”ہر شخص کہ شرع مطہرہ یا عقل سلیم کے گھاٹ گذر رہے اگر چہ راہ چلتا ہوا، اس پر روشن ہے کہ ایک نہایت حقیر چیز میں کوئی ایسا وصف لگ جاتا ہے جو اسے اس جیسی ہزاروں چیزوں سے پیش بہا کر دیتا ہے، اور بارہا ایک کینز دو لاکھ روپے اور اس سے زائد کو خریدی گئی، اور دوسری کو کوئی تیس روپے کو نہیں پوچھتا حالانکہ اوصاف کے لئے ثمن میں سے کوئی حصہ نہیں یہاں تک کہ ہاتھ پاؤں جب تک کہ بالقصد نہ ہلاک کیے جائیں ان کے لئے بھی ثمن کا کوئی حصہ نہیں ہوتا۔ تو وہ ذات ہی کا ثمن ہے جسے رنجتیں بڑھنے کے سبب اوصاف نے بڑھا دیا۔ بھلا بتاؤ تو کہ ایک ورق کاغذ جو جس میں ایک علم نفیس، و عجیب و غریب و نادر ہو اور ایک شخص اس علم کا طلب گار ہو اور اس کی قدر جانتا ہو وہ اس ورق کو دس ہزار میں خرید لے تو کیا اس میں کوئی خلاف ہے، ہرگز نہیں، بلکہ حلال و طیب ہے۔ اس پر قرآن عظیم کا نص اور بلا انکار و منازعت اجماع قائم ہے۔ رب عز و جل فرماتا ہے: ”مگر یہ کہ کوئی سودا تمہارے آپس کی خوشی کا ہو، اور یہ دس ہزار اس لکھے ہوئے علم کی قیمت نہیں کہ وہ تو مال کے قبیل سے ہی نہیں جیسا کہ ہدایتہ اور باقی ان تمام کتب میں تصریح ہے جن میں مسائل مع دلائل مذکور ہیں۔ اور یہ ہدایہ کی عبارت ہے: ”قرآن مجید پڑھنے میں ہاتھ نہ کانا جائے گا اگر چہ اس پر سونا چڑھا ہو، اس لئے کہ لکھے ہوئے کے اعتبار سے تو وہ از

قبیل مال ہی نہیں۔ اور اس کا محفوظ رکھنا اس مکتوب ہی کی غرض سے ہے، نہ کہ جلد اور ورقوں، اور نقوش زر کے لئے، یہ چیزیں تو تابع ہیں۔ اور کسی قسم کے دفتر کی چوری میں ہاتھ نہ کانا جائے گا کہ ان سے مقصود وہ ہے جو ان میں لکھا ہے اور وہ مال نہیں۔ مگر حساب کی بہیاں، کہ ان میں جو لکھا ہے وہ دوسرے کے کام کا نہیں ہوتا جو اس کا لیا مقصود ہو، تو ضرور کاغذ ہی مقصود ہے۔۔۔۔۔ تو واضح ہو گیا کہ ایک ورق کاغذ ہی کی قیمت اس کی تحریر کے باعث دس ہزار کو پہنچ گئی“ (فتاویٰ رضویہ ۱۳۱، ۱۳۲، رسالہ کفیل المتقیہ الفاہم)۔

اب ہمیں غور کرنا چاہیے کہ یہ حقوق ”اموال“ اور ”اوصاف“ میں مشابہت کے لحاظ سے کس سے زیادہ قریب ہیں تاکہ ان کی شرعی حیثیت متعین کی جاسکے۔

ظاہر ہے کہ ان حقوق اور اموال میں حقیقت کے لحاظ سے بڑا فرق ہے کہ مال تو مادی چیز کو کہتے ہیں اور یہ حقوق خالص غیر مادی ہیں۔ اس کے برخلاف ان حقوق کا اوصاف سے بڑا گہرا ربط ہے کہ اوصاف حقیقت کے لحاظ سے اشیاء کے تابع ہوتے ہیں اور یہ حقوق بھی تابع ہی ہیں (۲۹۲/۳) تو اموال کے بہ نسبت اوصاف سے ان کی مشابہت بہت زیادہ قریب ہے لہذا یہ حقوق مال نہ ہونے میں اوصاف کے ہم جنس قرار پائیں گے اور ان کی خرید و فروخت ناجائز و نادرست ہوگی۔ اور اموال سے ظاہری مشابہت کی وجہ سے یہ حکم ہوگا کہ ان حقوق میں دوسرے اشخاص کو بے اجازت تصرف ناجائز، اور اس سے امتراز واجب ہے جیسا کہ دوسرے کے مال میں بے اجازت تصرف ناجائز اور اس سے امتراز واجب ہوتا ہے۔ والتصرف فی مال الغیر حرام فیجب التحرز عنہ (بہاریہ ۵۹۳، باب الرابح)۔

اس بحث کا حاصل یہ نکالا کہ حقوق کی یہ قسم جو عین سے متعلق نہیں، شرعی نقطہ نظر سے مال کے زمرے میں نہیں آتی اس لئے ان کی خرید و فروخت ناجائز ہے، مگر یہ حقوق سورج کی کرن یا ہوا کا جھونکا نہیں کہ اس سے جو چاہے فائدہ اٹھائے بلکہ معنوی طور پر یہ کچھ اشخاص اور اداروں کے ساتھ ملک کی حیثیت سے وابستہ ہیں لہذا بغیر حقداروں کی اجازت کے دوسروں کو ان حقوق میں

تصرف کرنا حرام و گناہ ہے تو ایک مصنف کی کتاب دوسرے کو چھاپنے کی اور مخصوص تجارتی اداروں کی علامتیں دوسروں کو اپنی تجارت میں استعمال کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔ البتہ اس کے لئے یہ شرط ہے کہ کسی فرد، یا ادارہ کے لئے ان حقوق کا محفوظ ہونا ظاہر کر دیا گیا ہو۔ اب خواہ رجسٹرڈ بھی کرایا گیا ہو، یا نہ کرایا گیا ہو بہر حال غیر کا تصرف ناجائز ہوگا۔ رجسٹرڈ ہونے کا ایک فائدہ یہ ہے کہ اس کی بنیاد پر قانونی چارہ جوئی میں مدد ملے گی۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ حق والے، حقوق کو اپنے استعمال میں لانے کے سوا ان سے اب کوئی فائدہ اٹھای نہیں سکتے، بلکہ اب بھی ان کے لئے انتفاع کی دو صورتیں ہیں:

الف - یہ کہ بالخصوص مصنف اپنی تصنیف کا مسودہ اور موجود اپنی ایجاد کردہ چیز دوسرے کے ہاتھ بیچ دے یہ صورت جائز ہے کہ دام کے عوض میں مال کی بیع ہے۔

ب - یہ کہ یہ تمام حق والے خریدار سے بیچنے کے بجائے جتنا چاہیں دام وصول کر لیں اور اپنے لینے کے بعد یہ ثابت ہو جائے کہ حقوق ادبیہ، و علامات تجارتیہ کی خرید و فروخت پر عوام و خواص کا تعامل ہو چکا ہے تو ان حقوق کی بھی بیع جائز ہوگی۔

مال کے بدلے حق سے دستبرداری کا ضابطہ:

اوپر جن حقوق اصلیہ کا ذکر ہوا ہے خواہ ان کی بیع جائز ہو یا ناجائز، ان سب کے عوض میں مال لے کر ان سے دستبرداری جائز و درست ہے۔ اس سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ جو حق اصلیتاً ثابت ہوں ان کے بدلے میں مال لے کر ان سے دستبرداری جائز ہے، اور جو حق محض کسی ضرر کو دور کرنے کے لئے ثابت ہوں ان کے بدلے میں مال لے کر دستبرداری جائز نہیں ہے، کیونکہ جب صاحب حق مال لے کر ان سے دستبرداری پر راضی ہے تو اس کا کھلا ہوا مطلب یہ ہے کہ اسے حق نہ ملنے پر کوئی ضرر نہیں ہے، چونکہ اس کو یہ حق ضرری کی وجہ سے ملا تھا، جب وہی یہاں معدوم ہے تو اس کے لئے حق ثابت ہی نہیں ہوا، پھر یہ مال لے کر کس چیز سے دستبرداری

ہوگا۔ مثلاً کوئی شخص اپنا مکان کسی اجنبی کے ہاتھ بیچ رہا ہے تو پڑوسی کو اصلتہ اس معاملہ میں رکاوٹ پیدا کرنے کا کوئی حق نہیں، کیونکہ مالک مکان اپنی ملک میں جائز تصرف کرنے کا پورا پورا اختیار رکھتا ہے تو اس میں کسی کو بھی مداخلت کا کیا حق۔ لیکن یہ ہونے والا نیامالک مکان پڑوسی کے لئے بر اثبات ہو سکتا ہے، تو شریعت نے اسی ضرر کو دور کرنے کے لئے پڑوسی کو یہ حق دیا کہ وہ اجنبی کے ہاتھ بیچ کا معاملہ ختم کرا کے اسی طے شدہ دام پر مکان کو خود ہی خرید لے، فقہ کی اصطلاح میں اسے ”حق شفیعہ“ کہا جاتا ہے۔ اب یہ شخص خریدار کی پیشکش پر، یا خود سے کچھ مال لے کر اجنبی کے ہاتھ مکان کی فروختگی پر رضامند ہو جائے تو بجا طور پر یہ سمجھا جائے گا کہ وہ اجنبی اس کے لئے ضرر کا باعث نہیں، لہذا اس کے لئے حق شفیعہ ثابت نہ ہوگا تو اس دستبرداری کا بہانہ کر کے مال لیما بھی جائز نہ ہوگا۔ یہی حال خیار مخیرہ و خیار بلوغ کا بھی ہے کہ شوہر نے عورت کو اپنے آپ کو طلاق دے کر نکاح کی پابندی سے رہا کر لینے کا اختیار دیا تو اسے شوہر کی طرف سے پائے جانے والے ضرر کو دور کرنے کے لئے یہ حق ملا۔ یا نابالغ نابالغ کا نکاح باپ دادا کے علاوہ کسی ولی نے کر دیا تو اس کی شفقت کی کمی کے سبب غیر مناسب رشتے کے انتخاب کا ضرر دور کرنے کے لئے بالغ ہونے کے وقت اسے رد کر دینے کا حق انھیں ملا، تو اگر یہ مال لے کر صلح کرنا چاہیں تو ناجائز ہوگا۔ ہاں جو حق اصلتہ ثابت ہیں جیسا کہ گذشتہ اوراق میں ان کی بہت سی مثالیں گزریں، تو وہ حق دستبرداری کے لئے رضامندی کا مظاہرہ کرنے سے کالعدم نہ ہوں گے بلکہ حسب سابق باقی ہی رہیں گے، لہذا ان سے دست برداری کے عوض میں مال لیما جائز ہوگا، اس مسئلے کی پوری تفصیل شامی (۱۵۴، باب الہیج) میں ہے۔

”مسئلہ اقتیاض عن الوطائف میں ہر چند علماء کو اختلاف ہے اور یہ بحث معرکتہ الآراء ہے مگر مرضی و مختار جماہیر فحول، نحاریہ عدول صحت و قبول ہے، اور وہی ہنگام اعتبار و ملاحظہ نظر ان شاء اللہ تعالیٰ اظہر ہے، اگرچہ دوسرا پلہ بھی بہت ثقیل و گراں ہے“ (فتاویٰ رضویہ ۱۳/۷)۔

حق کی چوتھی قسم:

حق کا ثبوت محض دفع ضرر کے لئے ہو، اصلۃً اس کا ثبوت نہ ہو۔ اس حق کی نہ بیع جائز ہے اور نہ ہی اس سے دستبرداری کے لئے مال لینا جائز ہے۔ کیونکہ جیسا کہ ہم عنقریب بیان کر آئے کہ اس حق سے مال لے کر دستبرداری دلیل رضا ہے، اور اس صورت میں دستبردار ہونے والے کے لئے قطعی طور پر یہ حق ثابت ہی نہیں ہوتا۔ اور بیع کی صحت کے لئے تو رضامندی لازمی شرط ہے: ”إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ“ (نساء، ۲۹)۔ تو بیع کی صورت میں بھی یہ حق ثابت نہ ہوگا، بل فقط دیگر حق معدوم رہے گا، اور معدوم کی بیع باطل ہے۔

علاوہ ازیں یہ حق بھی دیگر حقوق کی طرح سے مال نہیں، اور ساتھ ہی یہ مال عین سے متعلق بھی نہیں کیونکہ ”دفع ضرر“ شرعاً، عرفاً کسی بھی طرح مال کی فہرست میں نہیں آتا، پس اگر شفع، مخیرہ، بالغ، بالغہ وغیرہ کے لئے رضامندی کی صورت میں بھی بالفرض یہ حق ثابت رہتا تو بھی اس کی بیع صحیح ہونے کے لئے جواز کی قطعی کوئی راہ نہ تھی۔ واللہ أعلم بالصواب۔

مال کی حقیقت اور منافع کی مالیت کا مختصر جائزہ

مولانا عتیق احمد قاسمی بستوی ✽

مال کی حقیقت اور اس کی تعریف کے بارے میں پہلی بنیادی بات یہ ہے کہ شریعت نے کتاب و سنت میں مال کی کوئی متعین تعریف نہیں کی ہے، بلکہ عربی زبان میں استعمال ہونے والے بہت سے الفاظ کی طرح کتاب و سنت میں لفظ مال کو بھی اسی مفہوم میں استعمال کیا ہے جو مفہوم عربی زبان و ادب میں مروج تھا، دوسرے الفاظ میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مال اصطلاحات شرعیہ میں سے نہیں ہے، یعنی قرآن پاک اور احادیث نبویہ میں لفظ مال کو کسی ایسے مفہوم کے لئے مخصوص طور پر استعمال نہیں کیا گیا ہے جو اس کے لغوی مفہوم سے علاحدہ ہو، بلکہ نزول قرآن کے زمانہ میں مال جس معنی اور مفہوم میں استعمال ہو رہا تھا کتاب و سنت میں بھی اسی معنی میں استعمال ہوا ہے۔

”مال“ ایک ایسا لفظ ہے جس کا استعمال ہر انسان روزمرہ بار بار کرتا ہے اور اس کے ذہن میں اس کا ایک واضح تصور پایا جاتا ہے، ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مال بدیہی حقیقتوں میں سے ہے، اور تمام بدیہی حقیقتوں کا مسئلہ یہ ہوتا ہے کہ جب انھیں علمی اور فنی اصطلاحات کی زنجیروں میں جکڑ کر اصحاب فن ایک خاص دائرہ میں محدود کرنا چاہتے ہیں تو وہ بدیہی حقیقت نظری معلوم ہونے لگتی ہے۔ سورج جو ایک واضح ترین بدیہی حقیقت ہے اور جس کا مشاہدہ ہر شخص روزانہ مسلسل کرتا ہے،

اگر اس کی اصطلاحی اور فنی تعریف کا مسئلہ اٹھایا جائے تو شاید سب سے بڑا اختلافی مسئلہ بن جائے اور کسی بھی ایک تعریف پر اہل علم متفق نہ ہو سکیں، کچھ اسی سے ملتا جلتا معاملہ ”مال“ کا بھی ہے، مال بھی اس دنیا کی ایک بدیہی حقیقت ہے، کسمن بچوں اور کم عقل انسانوں کے دماغوں میں بھی اس کا تصور موجود ہے، لیکن جب ہم مال کی حقیقت کو اصطلاحی الفاظ کی زنجیروں میں اسیر کرنا چاہتے ہیں تو مختلف تعریفات سامنے آتی ہیں، اگر ہم لفظ ”مال“ کی لغوی حقیقت پر غور کریں تو اس سے اس مسئلہ کی گرہ کشائی ہوتی ہے۔

مال کی لغوی حقیقت ان الفاظ میں بیان کی گئی ہے: ”المال ما یمیل إلیہ الطبع“ (ردالمحتار) (مال وہ شے ہے جس کی طرف طبیعت کا میلان ہو) طبیعت کے میلان سے یہ مراد نہیں ہے کہ طبیعت میں اسے کھانے یا اسے استعمال کرنے کا رجحان پایا جاتا ہو، بلکہ مطلب یہ ہے کہ انسانی طبیعت اپنے ذاتی استعمال کے لئے یا کسی بھی طور سے اس سے نفع حاصل ہونے کی امید کی بنا پر اس کی طرف راغب ہو اور اس پر اپنا قبضہ قائم کرنا چاہتی ہو، مثلاً بہت سی دوائیں اور بے مزہ چیزیں اس معنی میں تو انسان کو مرغوب نہیں ہیں کہ انسان ان کے استعمال کی طرف راغب ہو بلکہ اس اعتبار سے انسان کو ان سے سخت نفرت اور وحشت ہوتی ہے لیکن چونکہ انسان کو اس بات کی توقع ہوتی ہے کہ انھیں فروخت کر کے وہ قیمت حاصل کر سکتا ہے، اور اس قیمت سے اپنی ضروریات اور مطلوبہ چیزیں مہیا کر سکتا ہے اس لئے انسان ان تلخ اور بے مزہ دواؤں کو مال تصور کر کے اس کی حفاظت کرتا ہے اور اس پر اپنا قبضہ قائم رکھنا چاہتا ہے۔

بہر حال مال ہونے کے لئے میلان طبع کا پایا جانا ضروری ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اس سلسلہ میں ہر شخص کے انفرادی میلان طبع کا اعتبار ہوگا یا سماج کے عمومی میلان طبع کا، یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ اگر ہر شخص کے انفرادی میلان طبع کا اعتبار کیا جائے تو ہر انسان کے نزدیک مال کی فہرست دوسرے سے مختلف ہوگی، اس لئے علامہ شامی کا یہ بیان بہت ہی حقیقت پسندانہ معلوم

ہوتا ہے کہ ”المالیۃ تثبت بتمول الناس كافة أو بعضهم“ (رد المحتار ۵۰۱/۳) (مالیت تمام لوگوں کے مال بنانے سے یا بعض لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہوتی ہے)۔ علامہ شامی کے اس بیان میں بعض لوگوں سے مراد یہ نہیں ہے کہ ایک دو افراد جس چیز کو مال سمجھنے لگیں وہ مال ہو جاتا ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ سماج کے کسی مخصوص طبقے یا مخصوص گروہ کے مال بنانے سے بھی مالیت ثابت ہو جاتی ہے، اس سلسلہ میں فقہاء کی تصریحات پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی چیز کے مال ہونے کا دار و مدار تمام تر عرف پر ہے۔ یعنی پورا سماج یا سماج کا کوئی مخصوص طبقہ جس چیز کو مال گردانتا ہو اور اس کی طرف میلان رکھتا ہو وہ چیز مال کہلاتی ہے، مختلف مذاہب فقہیہ سے تعلق رکھنے والے فقہاء کی عبارتوں سے یہ بات منکشف ہوتی ہے۔ علامہ سیوطی لکھتے ہیں:

”لا يقع اسم المال إلا على ما له قيمة يباع بها و تلزم متلفه وإن قلت

وما لا يطرحه الناس“ (الاشاہ والنظار ص ۱۹۷)۔

(مال ایسی چیز کو کہا جاتا ہے جس کی قیمت ہو، قیمت کے بدلے اس کی فروخت کی جاتی ہو، اور اسے تلف کرنے والے کے ذمہ قیمت لازم ہوتی ہو، اگرچہ قیمت معمولی ہو، اور جسے لوگ پھینکا نہ کرتے ہوں)۔

علامہ شامی رد المحتار میں لکھتے ہیں:

”المراد بالمال ما يميل إليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة

والمالیۃ تثبت بتمول الناس كافة أو بعضهم“ (رد المحتار ۵۰۱/۳)۔

(مال سے مراد وہ چیز ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہوتی ہو اور اسے وقت ضرورت کے لئے اندوختہ کیا جاسکتا ہو، مالیت تمام لوگوں یا بعض افراد کے مال بنانے سے ثابت ہو جاتی ہے)۔

کسی بھی چیز کی طرف انسان کی طبیعت کا میلان اس کے منافع کی بنا پر ہوتا ہے، اس

لئے جس چیز میں بھی منفعت پائی جاتی ہے اور اس منفعت کا اور اک انسانوں کو ہو جاتا ہے، اس کی طرف طبیعتوں کا میلان بھی ہو جاتا ہے، اشیاء دراصل اپنے منافع ہی کی وجہ سے انسانوں کو مطلوب ہوا کرتی ہیں۔ اس سلسلہ میں امام عز الدین بن عبدالسلام کا یہ جملہ بہت ہی فکر انگیز ہے ”إن المنافع هي المقصود الأظهر في جميع الأموال“ (منافع ہی تمام اموال سے اصل مقصود ہوا کرتے ہیں)۔ بہت سے فقہاء نے مالیت کا دار و مدار ہی منفعت پر رکھا ہے، بعض فقہاء جنابہ نے مال کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے: ”السمال ما فيه منفعة مباحة لغير حاجة ذو ضرورة“ (الاقناع ۵۹/۲)۔ اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوئی کہ مالیت کا دار و مدار سماج میں اس چیز کے مال قرار دینے جانے پر ہے، اور سماج میں مال قرار دیا جانا اس چیز کی منفعت کی بنا پر ہوتا ہے، جب معاشرہ کسی چیز میں منفعت محسوس کرتا ہے، لوگوں میں اس کی طلب بڑھ جاتی ہے، اور لوگ اسے حاصل کرنے اور اپنے قبضہ میں لانے کے لئے سرمایہ خرچ کرتے ہیں، اس طرح اس چیز کی لین دین اور خرید و فروخت شروع ہو جاتی ہے۔

جب مالیت کا دار و مدار عرف پر ٹھہرا تو یہ بات یقینی ہو گئی کہ مال کی فہرست ہر زمانہ اور ہر ملک میں ایک دوسرے سے مختلف ہو سکتی ہے۔ ایک زمانہ میں کوئی چیز غیر منفعت بخش تصور کی جاتی ہو، یا فراوانی کے ساتھ اس کے فراہم ہونے کی وجہ سے قیمت دے کر لوگ اسے خریدنے پر تیار نہیں ہوتے، لیکن وہی چیز دوسرے وقت میں یا دوسرے ملک میں انتہائی قیمتی تصور کی جاتی ہے، اور روپیہ پیسہ دے کر اسے حاصل کرنے میں ایک دوسرے سے مقابلہ کیا جاتا ہے، مثلاً قدیم زمانہ میں لکڑیاں اتنی فراوانی کے ساتھ مہیا تھیں کہ انسان جب چاہتا جس مقدار میں چاہتا لکڑیاں مہیا کر لیتا، لکڑی حاصل کرنے کے لئے نہ تو سرمایہ خرچ کرنے کی ضرورت تھی، اور نہ ہی لوگ معمولی قسم کی لکڑیاں ایک دوسرے کو مفت دینے میں بخل سے کام لیتے تھے، لیکن آج کل معمولی لکڑی انتہائی قیمتی ہو گئی ہے، اور کوئی شخص مفت میں کسی کو لکڑی دینے پر آمادہ نہیں ہے۔ اسی طرح

ابھی ماضی قریب تک مٹی کی خرید و فروخت کا تصور بھی کیا جانا ممکن نہیں تھا، لیکن اب مٹی قیمتی مال تصور کی جاتی ہے اور لوگ بڑی بڑی رقمیں دے کر مختلف مقاصد سے مٹی حاصل کرتے ہیں، اس لئے آج کے عرف میں مٹی بھی گراں قیمت مال بن چکی ہے، اس لئے مال کی کوئی ایسی فہرست تیار کرنا جو ہر ملک اور ہر زمانہ میں یکساں ہو ممکن نہیں۔

فقہاء حنفیہ نے مال کی جو تعریفات کی ہیں ان کا جائزہ لینے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان کے یہاں حقیقت مال میں دو بنیادی عناصر شامل ہیں: (۱) اس چیز کی طرف میلان طبع کا پایا جانا اور اس کا قابل انتفاع ہونا۔ (۲) اس کا قابل ادخار ہونا، یعنی اس چیز کا اس حال میں ہونا کہ انسان وقت ضرورت کے لئے اسے ذخیرہ کر سکے، اور مستفیع ہو سکے، فقہاء حنفیہ کی مختلف تعریفات کو دیکھ کر مال کے یہ دو عناصر سمجھ میں آتے ہیں، صاحب کشاف اصطلاحات الفنون لکھتے ہیں: ”المال عند الفقهاء موجود یمیل إلیہ الطبع ویجری فیہ البذل والمنع“ (۱۳۵۱/۳) (فقہاء کے نزدیک مال وہ موجود چیز ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہو اور اس میں بذل و منع (دینا نہ دینا) جاری ہو۔ علامہ شامی نے مال کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے: ”المراد بالمال ما یمیل إلیہ الطبع ویمكن ادخاره لوقت الحاجة“ (رد المحتار ۵۰۱/۳)۔

حنفیہ کے نزدیک مال کے جو یہ دو عناصر بیان کیے گئے ہیں ان میں سے پہلا عنصر تو دوسرے فقہاء کے نزدیک بھی تسلیم شدہ ہے، مالیت کے لئے اس چیز کا قابل انتفاع ہونا اور قابل انتفاع ہونے کی وجہ سے اس چیز کی طرف میلان طبع کا پایا جانا تعبیر اور اصطلاح کے فرق کے ساتھ تمام فقہاء کے یہاں موجود ہے، لیکن جہاں تک دوسرے عنصر کا سول ہے وہ فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک قابل ادخار ہونا مال کے لئے بنیادی شرط نہیں ہے، بلکہ منافع بھی ان حضرات کے نزدیک بظاہر قابل ادخار نہ ہونے کے باوجود مال قرار دیئے جاتے ہیں، قابل ادخار ہونے کی شرط کی بنا پر فقہاء حنفیہ کے نزدیک مال کے لئے عینیت یعنی اس کا مادی

اور محسوس ہونے کی شرط پیدا ہوتی ہے، اسی شرط کی بنا پر فقہاء حنفیہ منافع اور حقوق کو مال نہیں قرار دیتے، کیونکہ یہ دونوں چیزیں غیر محسوس اور معنوی ہیں، اجارہ میں منافع کی جو بیع ہوتی ہے اسے بھی فقہاء حنفیہ استحسان کی بنا پر جائز قرار دیتے ہیں حالانکہ قیاس کے اعتبار سے اسے جائز نہیں ہونا چاہئے، چنانچہ ملک العلماء کا سانی لکھتے ہیں:

”اجارہ عام فقہاء کے نزدیک جائز ہے، ابو بکر اصم کے نزدیک جائز نہیں ہے، قیاس کا تقاضا وہی ہے جو ابو بکر اصم نے کہا ہے، کیونکہ اجارہ منفعت کی بیع ہے اور منافع فی الحال معدوم ہیں اور معدوم چیز قابل بیع نہیں ہوتی، اس لئے مستقبل میں جو منافع حاصل ہوں گے ان کی طرف بیع کی نسبت جائز نہیں ہونی چاہیے، جس طرح ان محسوس مادی اشیاء کی طرف بیع کی نسبت درست نہیں ہوتی جو آئندہ حاصل ہوں گی، اس لئے حال اور مال کسی اعتبار سے منافع کی بیع کو جائز قرار دینے کی کوئی سبب نہیں ہے، لیکن ہم نے کتاب، سنت، اجماع کی بنا پر استحساناً اجارہ کو جائز کہا“ (۱۷۳، ۴)۔

مال کی حقیقت میں عینیت یعنی محسوس مادی چیز کا ہونا شامل ہے یا نہیں، یہ ہمیشہ سے ایک مختلف فیہ مسئلہ رہا ہے، اس سلسلہ میں کسی فریق کے پاس کتاب و سنت کے ایسے واضح دلائل نہیں ہیں جن کی بنا پر اس اختلاف کا قطعی فیصلہ ہو سکے، فقہاء حنفیہ نے اس سلسلہ میں زیادہ تر عربی زبان کے استعمالات سے استدلال کیا ہے، لیکن اہل لغت کی تصریحات کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ خود ان کے یہاں بھی اس باب میں اختلاف پایا جاتا ہے، اس لئے میرا خیال یہ ہے کہ اس مسئلہ پر ہمیں فقہ حنفی کی روشنی میں ایک دوسرے زاویہ نظر سے غور و خوض کرنا چاہیے۔ حقوق و منافع کا مال اور قابل بیع ہونا ایک مجتہد فیہ مسئلہ ہے، اس کا شمار منصوص فیہ مسائل میں نہیں ہے، اور مجتہد فیہ مسائل میں فقہاء حنفیہ کے نزدیک عرف کو فیصلہ کن حیثیت حاصل ہوتی ہے، یعنی اگر عرف کا مقابلہ قیاس سے ہو تو قیاس کو ترک کر کے عرف کو اختیار کیا جائے گا۔ حتیٰ کہ علامہ شامی

نے اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ اگر عرف ظاہر روایت کے خلاف ہو تو ظاہر روایت کو ترک کر دیا جائے گا۔

”فقہی مسائل یا تو صریح نص (قرآن و سنت) سے ثابت ہوں گے، یہ پہلی صورت ہے، یا فقہی مسائل قیاس و اجتہاد سے ثابت ہوں گے، اس دوسری قسم کے مسائل میں سے بہت سے مسائل کی بنیاد مجتہد اپنے زمانہ کے عرف پر رکھتا ہے، اگر وہ مجتہد اس نئے عرف کے زمانہ میں موجود ہوتا تو اس کی رائے اپنی رائے کے برخلاف ہوتی، اسی لئے فقہاء نے اجتہاد کی ایک شرط یہ بتائی ہے کہ انسان لوگوں کی عادات کی واقفیت رکھتا ہو، کیونکہ بہت سے احکام زمانہ کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں، اس لئے کہ اس زمانہ کے لوگوں کا عرف تبدیل ہو چکا ہوتا ہے، یا کوئی ”ضرورت“ پیدا ہو جاتی ہے، اس دور کے لوگوں میں بگاڑ آچکا ہوتا ہے، اور پہلا حکم باقی رکھنے میں لوگوں کے لئے مشقت اور ضرر لازم آتا ہے اور شریعت کے ان قواعد کی مخالفت ہوتی ہے جو تخفیف و تیسیر اور دفع ضرر و فساد پر مبنی ہیں، تاکہ دنیا کا نظام کامل صورت میں اور مستحکم طور پر باقی رہے۔ اسی لئے آپ دیکھیں گے کہ مسلک حنفی کے فقہاء نے بہت سے مسائل میں مسلک حنفی کے قواعد کی روشنی میں امام صاحب کی تصریحات سے اختلاف کیا ہے، کیونکہ امام و مجتہد نے اپنے دور کے عرف کی بنیاد پر وہ احکام بیان کیے تھے، لہذا امام صاحب اگر اس زمانہ میں ہوتے تو وہی بات فرماتے جو بعد کے فقہاء نے کہی ہے“ (مجموعہ رسائل ابن ماجہ بن ۱۲۳/۲)۔

فقہ حنفی کے اس اصول کے اعتبار سے میرا خیال یہ ہے کہ جن منافع اور حقوق کو پورا سماج یا سماج کا کوئی خاص حصہ دولت تصور کر کے اس کا لین دین کرتا ہے اور معاشرہ میں اس کی خرید و فروخت کا رواج ہے، اسے مال قرار دے کر خرید و فروخت اور دستبرداری کے قابل قرار دینا چاہیے، بشرطیکہ اس میں نہ تو کھلا ہوا استحصال ہو، نہ جہالت مفصی الی النزاع ہو، اور نہ ہی غرر پایا جاتا ہو۔

ان تفصیلات کی روشنی میں میری رائے یہ ہے کہ مال کی تعریف میں عینیت کی شرط لازمی شرط نہیں ہے، اگر عرف میں کسی غیر مادی چیز یا منفعت کو مال گردانا جاتا ہے اور بالمعاوضہ اس کا لین دین معاشرہ میں رائج ہو تو اگر اس میں دوسرے شرعی مفاسد نہ ہوں تو اسے مال قرار دے کر شرعاً اس کی بیع جائز قرار دی جانی چاہیے۔ جہاں تک مال کے لئے قابلِ ذخیرہ ہونے کی شرط کا تعلق ہے اسے فقہاء حنفیہ کے نزدیک شرط قرار دیا جانا اسی بنیاد پر ہے کہ خریدار کے لئے اس پر قبضہ کرنا اور اس سے نفع اٹھانا ممکن ہو سکے، لہذا اس شرط کی روح کو ملحوظ رکھتے ہوئے اشیاء کے قابلِ ذخیرہ ہونے کا مطلب اس کی اپنی مخصوص نوعیت کے اعتبار سے لیا جائے گا۔ قابلِ ذخیرہ ہونے کی کوئی مخصوص صورت متعین نہیں ہے، بلکہ عرف میں اس چیز کے ذخیرہ کرنے کا جو طریقہ مروج ہو اسی کا اعتبار ہوگا، عہد حاضر کے سائنسی ترقیات کی بنا پر بہت سی وہ چیزیں اور بہت سے وہ منافع اور حقوق جو زمانہ ماضی میں ذخیرہ کرنے کے قابل نہیں تھے اور ان پر قبضہ و دخل کا تصور بھی ذہنوں میں نہیں آتا تھا وہ اس دور میں قابلِ ذخیرہ ہو گئے ہیں، اس دور میں جس چیز کو ادبی حقوق یا حق ایجاد و اختراع کہا جاتا ہے وہ سب کے سب کسی نہ کسی شکل میں قابلِ ذخیرہ ہو گئے ہیں۔ اس لئے باقاعدہ ان کی خرید و فروخت ہوتی ہے اور انھیں انتہائی قیمتی مال تصور کیا جاتا ہے۔

مال کی حقیقت اور بیع حقوق کا مسئلہ

مفتی نسیم احمد قاسمی مظفر پوریؒ*

فقہ اسلامی اپنے وسیع تر مفہوم کے لحاظ سے تمام شعبہ ہائے حیات کو شامل اور حاوی ہے، حیات انسانی کا کوئی ایسا گوشہ نہیں ہے جس میں انسانیت کی رہنمائی کے لئے اسلام کی ہدایات موجود نہ ہوں، عبادات ہوں یا معاملات، اخلاقیات ہوں یا سماجیات، اقتصادیات ہوں یا معاشیات، ہر میدان اور ہر شعبہ میں فقہ اسلامی انسانوں کی قیادت و سیادت کے فرائض انجام دیتا آرہا ہے۔

موجودہ دور میں سائنس و ٹکنالوجی کی غیر معمولی ترقی، نئی نئی ایجادات و اختراعات نے لامحدود مسائل پیدا کر دیئے ہیں جن کا ماضی میں تصور بھی نہیں تھا۔ وقت اور بدلتے ہوئے حالات کا تقاضہ یہ ہے کہ علماء و فقہاء سر جوڑ کر بیٹھیں اور بدلتے ہوئے حالات میں فقہ اسلامی کی تطبیق و تشکیل کا فریضہ انجام دے کر امت مسلمہ کو موجودہ بحران سے نجات دیں۔ اسی کی ایک کامیاب کوشش موجودہ فقہی سمینار ہے جس میں نت نئے مسائل و اختراعات کا شرعی حل تلاش کرنے کے لئے علماء، فقہاء اور دانشور حضرات ایک ساتھ بیٹھ کر غور و خوض کرتے ہیں۔

اس تیسرے فقہی سمینار میں ہمیں یہ غور کرنا ہے کہ:

تبادلہ اور خرید و فروخت کی حقیقت شرعی و عرفی کیا ہے؟ مال کسے کہا جاتا ہے؟ مال کا

اطلاق صرف مادی اشیاء اور اعیان پر ہوتا ہے یا مال حقوق و منافع کو بھی شامل ہے، خرید و فروخت صرف مادی اشیاء کی ہو سکتی ہے یا حقوق و منافع کی بیع بھی درست ہے، کیا یہ ممکن ہے کہ ایک شئی ماضی میں ”مستقوم“ اور ”مال“ نہ سمجھی جاتی رہی ہو، مگر اس دور میں وہی شئی مستقوم اور مال ہو۔ یہ اور اس قسم کے بہت سے سوالات لوگوں کے ذہنوں میں پیدا ہو رہے ہیں۔ ان سوالات کو اپنی فکر و نظر کا مرکز بنانے سے پہلے ضروری ہے کہ ہم بیع کی حقیقت اور مال کی اصلیت پر غائرانہ نظر ڈالیں۔

بیع کی لغوی تحقیق:

لغت میں ایک شئی سے دوسری شئی کے تبادلہ کو ”بیع“ کہا جاتا ہے، چاہے مال کا تبادلہ مال سے ہو یا غیر مال سے۔ عبد اللہ بن محمود الموصلی الحنفی (م ۶۸۳ھ) نے بیع کی لغوی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

”البيع في اللغة: مطلق المبادلة، وكذلك الشراء، سواء كانت في مال أو غيره“ (الاتقيا لتفہیل المختار ۳/۲)۔

در مختار میں ہے: هو لغة: مقابلة شيء بشيء مالاً أولاً (در مختار علی ہاشم رد المختار ۳/۲، ۵۰۲)۔ اور در المستفہی میں لکھا ہے: ”تسلیک شیء بشيء سواء كان مالاً أو لا“ (در مستفہی علی ہاشم مجمع الانہر ۳/۲) یعنی ایک چیز کے ذریعہ دوسری چیز کا مالک بنانا لغت بیع ہے، چاہے یہ تملیک مال کی ہو یا غیر مال کی۔

علامہ ابن الہمام نے فخر الاسلام کے حوالہ سے نقل کیا ہے: لغت میں ”مبادلة المال بالمال“ کو بیع کہا جاتا ہے (الاتقيا لتفہیل المختار ۳/۲)، المجموع شرح المہذب للندوی میں ”مقابلة المال بالمال“ کو لغت مال قرار دیا ہے (المجموع ۱۳۹/۸)۔ ابن شہاب الزہری نے ”مقابلة شيء بشيء“ کو لغت مال کہا ہے (نہایہ المحتاج ۳/۲۶۱)۔

بیع کی لغوی حقیقت میں بھی علماء مختلف الخیال ہیں، جیسا کہ اوپر گذرا۔ بعض علماء مطلق

”تبادلہ“ کو لغویً بیع کہتے ہیں۔ چاہے مال کا مال کے ساتھ تبادلہ ہو یا غیر مال کے ساتھ۔ اور بعض علماء تبادلہ کو مال کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔ یعنی اگر ایک مال دے کر دوسرے مال کا تبادلہ کیا جائے (بیع اور شمن دونوں مال ہوں) تو اسے لغوی اعتبار سے بیع کہا جائے گا۔ اگر غیر مال کا تبادلہ کیا جائے تو اسے بیع نہیں کہا جائے گا۔

بیع کی شرعی حقیقت:

بیع کی لغوی حقیقت ہی کی طرح بیع کی شرعی اور اصطلاحی حقیقت کے بارے میں بھی علماء کی آراء اور ان کے اقوال مختلف ہیں، ایک ہی مسلک کے علماء کے درمیان بھی بیع کی حقیقت کے بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔

بیع کی حقیقت کے بارے میں حنفی نقطہ نظر:

۱۔ بعض فقہائے حنفیہ نے بیع کی تعریف میں ”شئی مرغوب فیہ“ کا ذکر کیا ہے یعنی ان حضرات کے نزدیک ”شئی مرغوب فیہ“ کے ذریعہ ”شئی مرغوب فیہ“ کے تبادلہ کا نام بیع ہے، صاحب بدائع الصنائع علامہ کاسانی اور صاحب درمختار علماء اہل حنفیہ سے بیع کی یہی تعریف منقول ہے۔ چنانچہ صاحب درمختار نے بیع کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:

”و شرعاً مبادلة شیئی مرغوب فیہ بمثلہ علی وجه مفید (درمختار علی ہاشم رد المحتار ۳/۵۰۲) (شئی مرغوب فیہ کا شئی مرغوب فیہ کے ذریعہ مفید طریقہ پر تبادلہ کو شرعاً بیع کہا جاتا ہے)۔“

علامہ کاسانی سے بیع کی تعریف میں یہ الفاظ منقول ہیں:

”وہی مبادلة شیئی مرغوب بشئی مرغوب“ (بدائع الصنائع ۶/۲۹۸ طبع مطبعہ الامام قاہرہ) (شئی مرغوب کے ذریعہ شئی مرغوب کا تبادلہ بیع ہے)۔

شئی مرغوب سے کیا مراد ہے؟ بیع کی تعریف میں سب سے پہلے علامہ کاسانی ہی نے ”شئی مرغوب“ کا تذکرہ کیا ہے۔ پھر ان کی تقلید میں صاحب درمختار نے اس لفظ کو ذکر کیا ہے۔ دیگر علماء حنفیہ نے شئی مرغوب فیہ کے تبادلہ کے بجائے ”مبادلة المال بالمال“ کو بیع قرار دیا ہے۔ تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا علامہ کاسانی اور صاحب درمختار کے نزدیک بیع میں مال کی شرط ضروری نہیں ہے بلکہ ہر وہ شئی جو مرغوب فیہ ہو اس کی خرید و فروخت ہو سکتی ہے۔ اس صورت میں بیع کی تعریف حقوق و منافع کو بھی شامل ہوگی، مگر ایسا نہیں ہے۔ جن حضرات نے بیع کی تعریف ”مبادلة شئی مرغوب بشئی مرغوب“ کے ذریعہ کی ہے۔ ان حضرات کے نزدیک بھی ”شئی مرغوب“ سے مراد مال ہی ہے۔ چنانچہ علامہ کاسانی جن سے مذکورہ بالا تعریف منقول ہے۔ بدائع الصنائع ہی میں شرائط معقود علیہ کے ذیل میں بیع کی تعریف اس طرح کی ہے:

لأن البيع مبادلة المال بالمال (حوالہ بالا ۶/۳۰۰۰)۔

اسی طرح صاحب درمختار نے شرح ملتئمى البحر میں صراحت کی ہے کہ ”شئی مرغوب“ سے مراد مال ہے (عربی مقالہ مولانا تقی عثمانی ۱۵/۱) اور علامہ ابن عابدین شامی نے صاحب درمختار کے قول ”مرغوب فیہ“ کے تحت لکھا ہے:

”ای ما من شأنه أن ترغب إليه النفس وهو المال“ (رد المحتار ۳/۵۰۳)۔

لیکن ان حضرات کے نزدیک شئی مرغوب سے مال مراد ہے۔ لہذا یہ تعریف ان فقہاء کی تعریف کے موافق ہوگئی جنہوں نے بیع کی تعریف میں مال کی شرط لگائی ہے۔

مذکورہ بالا تعریف پر نقد:

مذکورہ بالا تعریف میں شئی مرغوب فیہ کے ذریعہ شئی مرغوب فیہ کے تبادلہ کو شرعاً بیع قرار دیا گیا ہے اور ”مرغوب فیہ“ سے مراد وہ شئی ہے جس کی طرف کل یا بعض لوگوں کا میلان قلب اور ان کی رغبت ہو۔ خواہ وہ شئی شرعاً مباح الانتفاع ہو یا نہ ہو۔ اس تعریف کے لحاظ سے اگر کوئی ذمی

کسی مسلمان کے ہاتھ خمر (شراب) کی بیع کرے تو اسے جائز ہونا چاہیے کیونکہ بہر حال خمر ہشتی مرغوب فیہ ہے۔ ایک طبقہ کا اس کی طرف میلان قلب ہے۔ مگر اس کے باوجود فقہاء اس کی تصریح کرتے ہیں کہ ”خمر“ مال نہیں ہے۔ اگر اس کی بیع کسی مسلمان کے ہاتھ کی گئی تو جائز نہ ہوگا۔ چنانچہ علامہ اسید احمد الخطاوی صاحب درمختار کی تعریف ”مبادلة شیئی مرغوب فیہ بمثلہ“ پر نقض کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

”ویرد علیٰ ہذا التعریف بیع الخمر من متعاطیہ المسلم وقد صرح فی المحيط أنه لیس بمال و أنه لا ینعقد علیہ العقد“۔
اور صاحب کنز کی تعریف کو راجح قرار دیتے ہوئے لکھا ہے:

”فالاولیٰ ما ذکرہ حافظ البین فی الكنز من قولہ: ہو مبادلة المال بالمال بالتراضی“ (حاشیہ الخطاوی علی الدر المختار ۳/۳۳)۔

بعض فقہاء نے ”تملیک المال بالمال“ کو شرعاً بیع قرار دیا ہے۔ صاحب درالمشتقی اور صاحب مجمع الانہر کی یہی رائے ہے۔ ان حضرات کے نزدیک بیع کی تعریف میں ”راضی“ کی قید ضروری نہیں ہے۔ چنانچہ صاحب درالمشتقی نے بیع کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:

”وشرعا (مبادلة مال) ای تملیک المال کما فی الدراية (بمال) (در المشتقی علی ہاشم مجمع الانہر ۳/۳)۔

(یعنی مال کے ذریعہ مال کی تملیک کو شرعاً بیع کہا جاتا ہے)۔

اسی طرح مجمع الانہر شرح ملتقی الا بحر میں بھی (مبادلہ مال بمال) کو شرعاً بیع قرار دیا ہے (مجمع الانہر ۳/۳)۔

۳- تراضی کی قید:

علامہ ابن الہمام صاحب فتح القدر، صاحب کفایہ، صاحب شرح عنایہ اور صاحب کنز

نے بیع کی تعریف میں ”مبادلة المال بالمال“ کے ساتھ ”تراضی“ کی قید بھی لگائی ہے۔
چنانچہ صاحب شرح عنایہ نے بیع کی تعریف اس طرح کی ہے:

”والبیع فی اللغة : تملیک المال بالمال وزید علیہ فی الشرع فقیل
هو: مبادلة المال بالمال بالتراضی بطریق الاکتساب“ (شرح عنایہ علی ہاشم بیع
القدیر ۵/ ۳۵۳-۳۵۵)۔

(بیع لغت میں تملیک المال بالمال کا نام ہے۔ اور شریعت میں اس پر اضافہ کر کے کہا
گیا کہ رضامندی کے ساتھ بطریق اکتساب مال کا تبادلہ مال کے ذریعہ بیع ہے)۔
اور صاحب کفایہ نے بیع کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:

”البیع مبادلة المال بالمال بالتراضی“ (کفایہ بیع القدیر ۵/ ۳۵۳)۔

محقق ابن الہمام کہتے ہیں کہ باعتبار لغت بھی بیع کی تعریف میں ”تراضی“ کی قید ملحوظ
ہے۔ کیونکہ جب کوئی شخص کہتا ہے کہ زید نے اپنے غلام کفر وخت کیا تو باعتبار لغت و عرف بھی یہی
سمجھا جاتا ہے کہ اس نے اپنی رضامندی سے غلام کا ”شمن“ سے تبادلہ کیا ہے۔ غصب کے ذریعہ
کسی کے مال کو لینے اور کسی شخص کو بغیر رضامندی کے کوئی چیز دینے کو اہل لغت ”بیع“ سے تعبیر نہیں
کرتے ہیں (بیع القدیر ۵/ ۳۵۵)۔

شارح کنز علامہ فخر الدین ازبیلی کا خیال ہے کہ بیع کی تعریف میں ”تراضی“ کی قید کا
لحاظ ضروری ہے، اور تراضی کی قید کے ساتھ بیع کا مقید ہونا خود آیت قرآنی: ”إِلَّا أَنْ تَكُونَ
تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ“ سے ثابت ہے، چنانچہ علامہ زبیلی صاحب کنز کی عبارت (مبادلة المال
بالمال بالتراضی) کے تحت رقمطراز ہیں:

”هنا فی الشرع وفي اللغة هو مطلق المبادلة من غیر تقييد
بالتراضی، وكونه مقیماً به ثبت شرعاً لقوله تعالیٰ: إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ
تَرَاضٍ“ (تمییز الحقائق ۳/ ۲۳، ط مکتبہ امدادیہ ملتان)۔

بیع کی راجح تعریف:

راقم الحروف کے نزدیک بیع کی مذکورہ بالا جملہ تعریفات جامع اور مانع نہیں ہیں۔ یہ تمام تعریفات ہر قسم کے مال کو شامل و عام ہیں۔ چاہے وہ شرعاً مباح الانتفاع ہو یا نہ ہو، اور چاہے وہ مال متقوم ہو یا غیر متقوم، نیز ان تعریفات کی رو سے ایک ذمی (دارالاسلام کا غیر مسلم باشندہ) کے لئے مسلمان سے خمر کی بیع درست قرار پائے گی۔ حالانکہ شریعت اسلامی صرف ان ہی اموال کی خرید و فروخت کو جائز قرار دیتی ہے جو متقوم اور شرعاً مباح الانتفاع ہیں۔ ان تعریفات کے مقابلہ میں ”صاحب الاختیار لتعلیل المختار“ کی تعریف زیادہ جامع اور ہر قسم کے نقص و اعتراض سے محفوظ ہے۔

چنانچہ بیع کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”مبادلة المال المتقوم بالمال المتقوم تمليکاً و تملکاً“ (الاختیار لتعلیل المختار

لابن محمود الموصلی ۳/۳۲)۔

کیا بیع کی تعریف میں مال کی شرط جوہری ہے:

بیع کی مذکورہ بالا تعریف فقہائے حنفیہ سے منقول ہیں۔ یہ حضرات بیع کی تعریف میں مال کی شرط کو ضروری اور جوہری قرار دیتے ہیں۔ اور انہیں چیزوں کی خرید و فروخت کے جواز کے قائل ہیں جو شرعاً ”مال“ ہیں۔ غیر اموال کی بیع ان کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ چنانچہ علامہ ابن عابدین شامی نے در مختار کی عبارت ”مرغوب فیہ“ کے تحت لکھا ہے:

”ای ما من شأنه أن ترغب إليه النفس، وهو المال، ولهنا احتراز به

الشارح عن التراب والميتة والدم فإنها ليست بمال“ (رد المختار ۳/۵۰۲)۔

(یعنی مرغوب فیہ سے مراد وہ شئی ہے جس کی طرف نفس کی رغبت ہو اور وہ مال ہے، اور

اسی وجہ سے شارح نے تراب (مٹی)، میتہ (مردہ)، دم (خون) سے امتراز کیا ہے، اس لئے کہ یہ چیزیں مال نہیں ہیں۔

نیز حنفیہ کے نزدیک مال صرف اعیان اور مادی اشیاء کے ساتھ خاص ہے جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ بھی بیع کی تعریف میں ”مال“ کا تذکرہ کرتے ہیں۔ مگر شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مال عام ہے اعیان و منافع کو۔ شافعیہ کے نزدیک بیع کی تعریف ”بیع منفعۃ علی سبیل التابید“ کو بھی شامل ہے۔ اسی طرح حنابلہ کے نزدیک بھی بیع اعیان و منافع دونوں کے تبادلہ کا نام ہے۔ مالکیہ کے نزدیک ابن عرفہ کی تعریف کے مطابق بیع صرف مادی اشیاء کے ساتھ خاص ہے۔ منافع کو شامل نہیں ہے، البتہ بعض حقوق و منافع کی بیع کا جواز مالکیہ سے ثابت ہے۔ ائمہ ثلاثہ کا مسلک اس سلسلہ میں حسب ذیل ہے:

بیع کی حقیقت کے بارے میں شافعیہ کا نقطہ نظر:

شافعیہ کی ترجمانی کرتے ہوئے علامہ نووی نے ”المجموع شرح المہذب“ میں بیع کی تعریف اس طرح کی ہے: ”وَأَمَّا حَقِيقَةُ الْبَيْعِ فِي اللُّغَةِ فَهُوَ مَقَابَلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ أَوْ نَحْوَهُ تَمْلِيكًا“ (المجموع شرح المہذب، ۱۳۹، ۱۴۰) یعنی لغت میں ”تبادلہ مال بالمال“ کو بیع کہتے ہیں اور شریعت کی اصطلاح میں تبادلہ مال بالمال یا اس کے مثل کے تبادلہ کو تملیک کا بیع کہا جاتا ہے۔ اس تعریف میں ”نحوہ“ کا لفظ غیر مال مثلاً منفعۃ اور حق وغیرہ کو شامل ہے۔ ابن شہاب اربلی نے بیع کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

”وَلِغَةِ مَقَابَلَةُ شَيْءٍ بِشَيْءٍ وَشُرْعاً عَقْدٌ يَتَضَمَّنُ مَقَابَلَةَ مَالٍ بِمَالٍ بِشَرْطِهِ الْآتِي لِاسْتِفَادَةِ مَلِكٍ عَيْنٍ أَوْ مَنْفَعَةٍ مُؤَبَّلَةٍ“ (نہایتہ المحتاج الی شرح الصحاح، ۳، ۳۶۱) المکتبۃ الاسلامیہ۔ مولانا محمد تقی عثمانی نے اپنے عربی مقالہ بیع الحقوق الجردہ، ۸، ۸ میں بیع کی مذکورہ بالا تعریف ابن حجر عسقلانی سے بھی

نقل کی ہے) (لفت میں ایک شئی کے تبادلہ کو دوسری شئی کے ذریعہ بیع کہتے ہیں اور شرعاً بیع ایسا عقد ہے جو (آنے والی شرطوں کے ساتھ) تبادلہ مال بالمال کو شامل ہوتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ ملک عین یا منفعت موبدہ سے استفادہ کیا جائے)۔

یعنی اگر مادی اور عینی شئی سے تبادلہ کیا جائے تو اس صورت میں اس عین پر بیع کے ذریعہ ملکیت ثابت ہوتی ہے اور اگر منفعت موبدہ کی بیع کی جائے تو اس پر ملکیت ثابت ہوتی ہے اور اس ملکیت کے نتیجے میں اس سے استفادہ و انتفاع کا حق حاصل ہوتا ہے۔ علامہ شربینی خطیب نے بیع کی تعریف کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:-

”عقد معاوضة مالية يفيد ملك عين أو منفعة على التأييد“ (معنی الجماع

للشربینی ۱۲/۳۳ بحوالہ عربی مقالہ مولانا تقی عثمانی)۔

(یعنی بیع ایک ایسے مالی معاوضہ کا نام ہے جو ملک عین یا منفعت علی التایید کا فائدہ دیتا ہے)۔

مذکورہ بالا تعریفات کی روشنی میں یہ بات واضح ہوگئی کہ شافعیہ کے نزدیک اگرچہ بیع کی تعریف میں مال کی قید ذکر کی گئی ہے مگر ان حضرات کے نزدیک مال صرف مادی اشیاء اور اعیان کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ اعیان و منافع دونوں کو شامل ہے۔ اس لئے ان کے نزدیک جیسے مادی اشیاء کی بیع درست ہے حقوق و منافع کی بیع بھی درست ہے۔

حنابلہ کا نقطہ نظر:

حنابلہ کے نزدیک بھی بیع کی تعریف تبادلہ عین بالعين اور تبادلہ منفعت موبدہ کو شامل ہے۔ چنانچہ فقہ حنبلی کے ترجمان امام علاء الدین المرادوی الحنبلی نے ”الانصاف“ میں بیع کی مختلف تعریفات ذکر کرنے اور ہر ایک پر نقض وارد کرنے کے بعد لکھا ہے:

”وقال في الوجيز: هو عبارة عن تملك عين مالية و منفعة مباحة

علی التابید بعوض مالی“ (الانصاف للمردوی ۳/۶۰ ط ۲ دار احیاء التراث العربی بیروت، نیز دیکھئے: نیل المارب بشرح دلیل الطالب للشیخ عبدالقادر ابن عمر الشیبانی المحسن علی ۱/۸۲ ط ۱ مطبوعہ نجرہ ۱۳۲۳ھ)۔
(یعنی عوض مالی کے ذریعہ عین مالی یا منفعت مباحہ علی التابید کی تملیک کا نام بیع ہے)۔

مالکیہ کا نقطہ نظر:

مالکیہ کے مسلک کی ترجمانی کرتے ہوئے ابن عرفہ نے بیع کی تعریف اس طرح کی ہے:
”عقد معاوضة علی غیر منافع ولا متعة للذة“ (شرح مختصر الشیخ فلیل ۲/۳۳۳)۔
(یعنی بیع ایسا عقد معاوضہ ہے جو نہ منافع پر واقع ہوتا ہے اور نہ متعة لذت پر)۔
اس تعریف کی رو سے منافع اور نکاح بیع کی تعریف سے خارج قرار پائیں گے۔ اور
اس تعریف کے لحاظ سے بیع صرف مادی اشیاء کے ساتھ خاص ہوگی۔ مگر مالکیہ کی بعض فروع سے
پتہ چلتا ہے کہ ان کے نزدیک بعض حقوق کی خرید و فروخت جائز ہے، مثلاً حق تعلی، دیوار پر لکڑی
گاڑنے کا حق (تفصیل کے لئے دیکھئے: الدسوقی علی لشرح الکبیر ۳/۱۳)۔

مال کی حقیقت:

مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہو گیا کہ بیع کی تعریف میں تقریباً ہر مسلک کے علماء و فقہاء
نے ”مال“ کی قید لگائی ہے۔ مگر اب سول یہ پیدا ہوتا ہے کہ خود مال کی شرعاً و عرفاً کیا حقیقت
ہے۔ کیا مال مادی اشیاء اور اعیان کے ساتھ خاص ہے یا اعیان و منافع دونوں کو شامل ہے؟ کیا
مال کی تحدید عرف و لغت اور شریعت نے کر دی ہے یا اس کا مدار عرف و رواج پر ہے۔ یعنی ایسا
ہو سکتا ہے کہ ایک شئی کسی دور میں ذریعہ تمول نہ رہی ہو اور نہ اس کی کوئی ضرورت و حاجت رہی
ہو مگر اس دور میں وہی شئی ضروری ہو گئی اور لوگوں کے درمیان ذریعہ تمول بھی بن گئی، تو کیا اسے
مال کا درجہ دیا جائے گا اور اس کے ساتھ مال جیسا سلوک کیا جائے گا؟۔

مال کی لغوی تحقیق:

سب سے پہلے ہم جب لغت پر نظر ڈالتے ہیں تو ہم پر یہ بات واضح ہوتی ہے کہ لغت میں مال ہر وہ شئی ہے جس کا انسان مالک بنے، اس سلسلہ میں ابن منظور کا بیان بڑی وقعت رکھتا ہے۔ موصوف اپنی معرکہ الآراء تصنیف ”لسان العرب“ میں مال کے بارے میں اپنی تحقیق پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”المال معروف، ما ملکتہ من جمیع الأشياء“۔

اور علامہ ابن الاثیر کے حوالہ سے لکھا ہے:

”المال فی الأصل ما یملک من الذهب و الفضة ثم أطلق علی کل ما یقتنی و یملک من الأعیان و اکثر ما یطلق المال عند العرب علی الإبل لأنها كانت أكثر أموالهم“ (لسان العرب لابن منظور ۱/۳۳۰، ط دار المعارف)۔

(مال اصل میں سونا اور چاندی ہے جس کا انسان مالک بنے۔ پھر اس کا اطلاق ہر اس شئی پر ہونے لگا جسے انسان محفوظ کرتا ہے اور جس کا انسان مادی اشیاء میں سے مالک بنتا ہے۔ اہل عرب کے نزدیک مال کا اطلاق زیادہ تر اونٹوں پر ہوتا ہے۔ اس لئے کہ ان کے اموال کا زیادہ تر حصہ اونٹوں ہی کی شکل میں ہوتا ہے)۔

علامہ راغب اصفہانی صاحب مفردات القرآن نے مال کی وجہ تسمیہ بتاتے ہوئے لکھا ہے:

”مال کو مال اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ وہ ہمیشہ ایک شخص کے پاس سے دوسرے شخص کی طرف مائل اور منتقل ہوتا رہتا ہے اور ایک ملکیت سے دوسرے کی ملکیت میں جاتا رہتا ہے“ (المفردات فی غریب القرآن ۱/۳۷۸)۔

علامہ یوسف القرضاوی مال کی لغوی حقیقت پر محققانہ بحث کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

”مال اہل عرب کے نزدیک جن کی زبان میں قرآن نازل ہوا ہر اس چیز کو شامل ہے جس کے جمع کرنے اور مالک بننے کی طرف انسان کی رغبت ہو۔ لہذا اونٹ مال ہے۔ بکری مال ہے۔ جائیداد مال ہے۔ سونا اور چاندی مال ہے۔ اور اسی بنیاد پر معاجم عربیہ قاموس اور لسان العرب میں کہا گیا ہے کہ: مال ہر وہ شئی ہے جس کا تو مالک بنے، اور ابن الاثیر نے کہا ہے کہ اصل میں مال سونے چاندی کا وہ حصہ ہے جس کا انسان مالک بنے پھر اس کا اطلاق ہر اس مادی اور معنی شئی پر ہونے لگا جسے انسان جمع کرتا ہے اور اس کا مالک بنتا ہے“ (فقہ الزکاة: یوسف القرضاوی ۱/ ۱۳۳)۔

ڈاکٹر وہبہ الزحیلی نے ”مال“ کی لغوی حقیقت کو واضح کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

”مال لغت میں ہر وہ چیز ہے جسے بالفعل انسان محفوظ اور جمع کرتا ہے، چاہے وہ اعیان کے قبیل سے ہو جیسے سونا، چاندی، جانور، پودا۔ یا منافع کے قبیل سے جیسے رکوب (سواری کرنا)، لبس (پہننا)، سکنی (رہائش اختیار کرنا)۔ لیکن وہ چیزیں جنہیں انسان محفوظ نہیں کرتا ہے ان پر لغوی اعتبار سے مال کا اطلاق نہیں ہوتا ہے جیسے فضا میں پرواز کرنے والا پرندہ، پانی کی چھلی، جنگلات کے درخت اور وہ معاون جو زمین کے اندر ہیں، یہ سب مال نہیں ہیں۔ (فقہ الاسلامی وادلتہ ۳/ ۱۳۰ طار الفکر)۔

علامہ قرطبی (متوفی ۶۷۱ھ) نے ابو عمر کے حوالہ سے مال کی لغوی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:

”والمعروف من کلام العرب: إن کل ما تمول وتملک هو مال لقوله عليه السلام: يقول ابن آدم مالی مالی و انما له ما آکل فأفنی أو لبس فأبلی أو تصدق فأمضی“ (الجامع لاحکام القرآن ۱/ ۶۳۵ بحوالہ التعمیرات المتعدنی طار الفکر الاسلامی لابی بکر الصدیق: عمر متولی وشوقی اسماعیل ۱/ ۱۳ طبع مکتبہ وہبہ قلمبرہ)۔

(کلام عرب میں معروف یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو ذریعہ تمول و ملکیت ہو مال ہے۔ رسول اللہ ﷺ کے ارشاد کی وجہ سے آپ ﷺ نے فرمایا: ابن آدم کہتا ہے: میرا مال، میرا مال۔ حالانکہ اس کے لئے صرف وہ حصہ ہے جو اس نے کھا کر ختم کر دیا اور پہن کر بوسیدہ کر دیا جسے اس نے راہ خدا میں صدقہ کر دیا)۔

مذکورہ بالا عبارات کی روشنی میں یہ بات بالکل واضح ہوگئی کہ اہل لغت مال کا اطلاق اعیان و منافع دونوں پر کرتے ہیں یعنی لغت میں مادی اشیاء مثلاً سونا، چاندی، جانور اور منافع اشیاء مثلاً رکوب، سکنی سب کو "مال" کہا جاتا ہے۔

مال کی حقیقت میں علماء کا اختلاف:

بیچ ہی کی طرح مال کی شرعی تحدید و تعریف میں علماء کی آراء اور ان کے اقوال مختلف ہیں۔ بعض تعریفات سے معلوم ہوتا ہے کہ مال اعیان و منافع دونوں کو شامل ہے۔ اور بعض سے پتہ چلتا ہے کہ مال اعیان کے ساتھ خاص ہے۔ حنفیہ نے جو مال کی تعریف کی ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مال کا اطلاق صرف اعیان پر ہوتا ہے۔ اس طرح مال کی حقیقت کے بارے میں دو نقطہ نظر پایا جاتا ہے: ایک حنفیہ کا اور دوسرا ائمہ مثلاً شافعیہ۔

میں اولاً فقہائے حنفیہ کا نقطہ نظر پیش کرتا ہوں پھر دوسرے نقطہ نظر پر بحث کروں گا۔

حنفیہ کا نقطہ نظر:

مال کی تعریف میں خود حنفی علماء و فقہاء کے اقوال بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں:-
علامہ ابن نجیم مصری (م ۹۷۰ھ) مال کی شرعی و لغوی حقیقت بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

”مال باعتبار لغت ہر وہ شئی ہے جس کا تو مالک بنے، اور مال کی جمع اموال ہے۔

قاموس میں اسی طرح ہے۔ اور کشف الکبیر میں لکھا ہے کہ مال ہر وہ شئی ہے جس کی طرف میلان طبع ہو اور وقت حاجت کے لئے اس کا ذخیرہ کرنا ممکن ہو، اور مالیت کل یا بعض لوگوں کے تمول سے ثابت ہوتی ہے“ (البحر الرائق، ۲۵۶/۵، نیز دیکھئے رد المحتار ۳/۳۰۲، ۵۰۲، الفہم الاسلامی وادلتہ ۳/۳۱۴)۔

مذکورہ تعریف پر نقد:

مال کی مذکورہ بالا تعریف جو ابن نجیم اور ابن عابدین سے منقول ہے۔ میرے نزدیک مال کی یہ تعریف جامع اور مانع نہیں ہے۔ اس تعریف کے دو بنیادی عناصر ہیں۔

۱۔ اس کی طرف انسانی طبیعت کا میلان ہو۔ ۲۔ اس کا ذخیرہ اندوزی کے قابل ہونا۔

اب جب ہم عنصر اول پر نظر ڈالتے ہیں تو بہت سی چیزیں مال کی تعریف سے خارج ہو جاتی ہیں۔ اور کچھ چیزیں جو شرعاً مال نہیں ہیں۔ مگر اس تعریف کے لحاظ سے مال میں داخل ہیں۔ مثلاً بعض ادویات جو کڑوی اور ترش ہوتی ہیں ان کی طرف میلان طبع نہیں ہوتا۔ مگر بلاشبہ وہ مال ہیں۔ اور خمر (شراب) کی طرف بعض طبائع انسانی کا میلان ہے مگر وہ شرعاً مال نہیں ہے۔ اس لئے میرے نزدیک اس میں ”طباع“ کو حکم بنانا درست نہیں ہے۔ عنصر ثانی پر نظر ڈالنے تو سبزیاں اور ترکاریاں مال کی تعریف میں داخل نہیں ہوگی، کیونکہ وقت حاجت کے لئے اس کا ذخیرہ کرنا ممکن نہیں ہے۔ حالانکہ خضروات (سبزیاں) بلاشبہ مال ہیں اور انسانوں کے لئے ذریعہ تمول و ثروت ہیں۔ ان دو وجوہ کی بناء پر مذکورہ تعریف میرے نزدیک راجح نہیں ہے۔

مال کی راجح تعریف:

میرے نزدیک مال کی وہ تعریف راجح ہے جسے ابن نجیم مصری اور ابن عابدین شامی نے حاوی القدسی کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

”المال اسم لغير الأدمی خلق لمصالح الأدمی، وأمكن إحرازه

والتصرف فیہ علی وجہ الاختیار“ (المحررات ۱۵/۲۵۷، ردالمحتار ۳/۵۰۲)۔
یعنی مال غیر انسان کا نام ہے، جو مصالح انسان کے لئے پیدا کیا گیا ہے۔ اور اسے محفوظ کرنا اور اس میں اختیاری طور پر تصرف کرنا ممکن ہو۔ اسی طرح کی تعریف یوسف القرضاوی اور ڈاکٹر وہبہ الزحیلی نے بھی الفاظ کے فرق کے ساتھ حنفیہ سے نقل کی ہے۔ یوسف القرضاوی حنفیہ کی ترجمانی کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

”فعمد فقهاء الحنفیة: کل ما یمکن حیازتہ والانتفاع بہ علی وجہ معتاد“ (فقہ الحنفیہ ۱/۱۲۵) (مال وہ شئی ہے جس کا جمع کرنا اور اس سے متعاذ طریقہ پر انتفاع ممکن ہو)۔

اور ڈاکٹر وہبہ الزحیلی نے لکھا ہے:

”عند الحنفیة: المال: هو کل ما یمکن حیازتہ وإحرازہ وینتفع بہ عادة“ (مفہم الاسلامی وادلتہ ۳/۲۰۰)۔

(مال وہ شئی ہے جس کا جمع و احراز ممکن ہو اور اس سے عادة انتفاع کیا جاتا ہو)۔

مال کی تعریف کے عناصر ترکیبی:

مذکورہ بالا تعریف میں، دو عناصر و اجزاء بیان کئے گئے ہیں۔ جب کسی شئی میں وہ دونوں عناصر پائے جائیں گے تو وہ شئی ”مال“ قرار پائے گی۔

۱۔ عنصر اول یہ ہے کہ اس شئی کا احراز اور اسے محفوظ کرنا ممکن ہو۔ ۲۔ عنصر ثانی یہ ہے کہ اس سے انتفاع معتاد طریقہ پر ممکن ہو۔ یہی دونوں مال کی تعریف کے اجزائے ترکیبی ہیں، جب کسی شئی کا جمع کرنا اور اس سے انتفاع بطریق معتاد ممکن ہوگا اسے ”مال“ قرار دیا جائے گا۔ جیسے وہ تمام اشیاء جن کے ہم مالک ہوتے ہیں۔ مثلاً زمین، سامان، اور نقد وغیرہ۔

عنصر اول کے لحاظ سے وہ اشیاء ”مال“ قرار نہیں پائیں گے جن کا احراز ممکن نہیں ہے، جیسے امور معنویہ علم، صحت، شرف و ذکاء۔ اور نہ وہ شئی مال تصور ہوگی جس پر قبضہ و تسلط ممکن نہیں ہے، جیسے ہوا، سورج کی حرارت، اور چاند کی روشنی وغیرہ۔ نیز اس عنصر کے لحاظ سے حقوق و منافع بھی مال کی تعریف سے خارج ہوں گے، کیونکہ تنہا حقوق و منافع کا احراز ممکن نہیں ہے، اسی طرح انسانوں کی ذہنی، فکری اور دماغی صلاحیتوں سے جو اشیاء وجود میں آتی ہیں وہ اشیاء مادی نہیں ہوتی ہیں، اس لئے ان کا احراز بھی ممکن نہیں، احراز تو اعیان ہی میں ممکن ہے، اس لئے یہ چیزیں بھی مال کی تعریف سے خارج ہوں گی، عنصر ثانی کے لحاظ سے ہر وہ شئی ”مال“ کی تعریف سے خارج ہوگی جس سے اصلاً انتفاع ممکن ہی نہ ہو جیسے لحم میبہ، زہر آلود کھانا، یا اس سے انتفاع تو کیا جائے مگر وہ انتفاع عند الناس معتاد نہ ہو، جیسے گیہوں کا ایک دانہ، پانی کا ایک قطرہ یا ایک مٹھی مٹی، ان چیزوں کو مال قرار نہیں دیا جائے گا کیونکہ ان سے عادتاً انتفاع نہیں کیا جاتا ہے۔

کیا مال مادی اعیان کے ساتھ خاص ہے:

یوسف القرضاوی اور دکتور وہبہ الزحیلی نے حنفیہ سے مال کی جو تعریف نقل کی ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ مال مادی اشیاء اور اعیان کے ساتھ خاص ہے، کیونکہ اعیان ہی کا احراز ممکن ہے۔ اس تعریف کے علاوہ مال کی جو تعریفات فقہاء حنفیہ سے نقل کی گئیں ان میں سے کسی میں صراحتاً مال کو اعیان کے ساتھ خاص نہیں کیا گیا ہے۔ البتہ علاؤ الدین الحسکلی صاحب درمختار نے ملتہی البحر کی شرح میں مال کی جو تعریف کی ہے اس میں انہوں نے مال کو اعیان میں منحصر کر دیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

”والمراد بالمال عین یجری فیہ التنافس والابتدال۔“ مال سے مراد وہ عین ہے جس میں تنافس وابتدال جاری ہوتا ہے۔ اس وضاحت کے ساتھ مال کی تعریف دوسرے فقہاء سے منقول نہیں ہے مگر متأخرین فقہائے حنفیہ کے کلام اور ان کی تعریفات سے جو

مستند ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک بھی مال کی تعریف میں ”عینیت“ ملحوظ ہے۔ اسی بنیاد پر مصطفیٰ زرقاء نے ان تعریفات پر نفی کرتے ہوئے مال کی تعریف اس طرح کی ہے:

”المال: هو كل عين ذات قيمة مادية بين الناس“ (فقہ الاسلامی وادلتہ وپہر

۳۲۵/۳)۔

ان دونوں تعریفات کا مقصد یہ ہے کہ مال حنفیہ کے نزدیک مادی اعیان کے ساتھ خاص ہے۔ منافع اعیان جیسے سکنی (رہائش)، گاڑیوں پر سوار ہونا، کپڑے پہننا، یہ مال شمار نہ ہوگا۔ اسی طرح حقوق مثلاً حق حضانت، حق ولایت مال نہ ہوگا۔ اسی وجہ سے فقہائے حنفیہ نے حقوق مجردہ و منافع کی بیع کے عدم جواز کی صراحت کی ہے، اور واضح کیا ہے کہ حق تعلیٰ کی بیع جائز نہیں ہے (فقہ الاسلامی وادلتہ ۳۲۵/۳) تفصیل حقوق کی بحث میں ذکر کی جائے گی۔

دوسرا نقطہ نظر:

مال کی تعریف اور اس کی حقیقت کے بارے میں دوسرا نقطہ نظر علماء کا ہے۔ یہ حضرات مال کو مادی اشیاء اور اعیان کے ساتھ خاص نہیں کرتے ہیں بلکہ ہر وہ شئی جو اپنی ذات میں قیمت رکھتی ہے اور اس کے ضائع کر دینے سے تاوان واجب ہوتا ہو، اور لوگ اس کے ساتھ مال جیسا برتاؤ کرتے ہوں وہ مال ہے، چاہے وہ مادی شے ہو یا غیر مادی۔ چنانچہ دکتور و بہہ الزحیلی جمہور فقہاء کی ترجمانی کرتے ہوئے مال کی تعریف اس طرح کرتے ہیں:

”و أما المال عند جمهور الفقهاء غير الحنفية فهو كل ما له قيمة يلزم

متلفه بضممانه“ (فقہ الاسلامی وادلتہ ۳۲۵/۳)۔

سیوطی نے امام شافعی سے الاشباہ والنظائر میں مال کی تعریف ان الفاظ میں نقل کی ہے:

”لا يقع اسم مال إلا على ما له قيمة يباع بها ويلزم متلفه، وإن قلت،

وما لا یطرحہ الناس مثل الفلوس وما أشبه ذلک“ (الاشیاء والنظار للسیوطی ص ۲۵۸)۔
 (مال کا اطلاق اسی شئی پر ہوتا ہے جس کی قیمت ہو، اس کے عوض و فخر و خست کی جائے،
 اور اس کے ضائع کرنے والے پر اس کی قیمت کی ادائیگی لازم ہو، اگرچہ وہ کم ہو، البتہ وہ چیز جسے
 لوگ (بے اعتنائی سے) پھینک دیتے ہیں مثلاً فلوس (پیسہ) اور اس طرح کی چیز تو وہ مال قرار نہیں
 پائے گی)۔

اس سلسلہ میں راقم الحروف کے نزدیک جمہور فقہاء کی رائے راجح اور حالات زمانہ
 کے مناسب ہے، یعنی مال ہر وہ شئی ہے جو اپنی ذاتی قیمت رکھتی ہو اور عرف و عادت میں اسے
 مال تصور کیا جاتا ہو اور وہ لوگوں کے درمیان ذریعہ تمول و ثروت ہو، چاہے وہ مادی اور محسوس کی
 جانے والی اشیاء ہوں یا حقوق و منافع ہوں۔

منافع کی بیع:

حنفیہ مال کو مادی اشیاء اور اعیان کے ساتھ خاص کرتے ہیں، اس لئے منافع کی بیع ان
 کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ فقہائے حنفیہ منافع کو ملک قرار دیتے ہیں مال نہیں۔

مال اور ملک میں فرق:

شامی نے مال کی تعریف سے منافع کو خارج کرتے ہوئے مال اور ملک کے مابین اس
 طرح فرق کیا ہے:

”والتحقیق أن المنفعة ملک لا مال لأن الملك ما من شأنه أن
 يتصرف فيه بوصف الاختصاص، والمال ما من شأنه أن يدخر للانتفاع لوقت
 الحاجة“ (رد المحتار ۳/۵۰۲، نیز دیکھئے حاشیہ طحاوی ص ۳/۳)۔

(اور تحقیق یہ ہے کہ منفعت ملک ہے، مال نہیں۔ اس لئے کہ ملک کی شان یہ ہے کہ اس

میں وصف اختصاص کے ساتھ تصرف کیا جائے اور مال کی شان یہ ہے کہ اسے حاجت کے وقت انتفاع کے لئے ذخیرہ کیا جاسکے، یعنی جب کوئی آدمی کسی شئی کو خریدتا ہے تو اس شئی کی ذات سے نفع اٹھانا اور اس میں تصرف کرنے کا حق اس مالک کے ساتھ مختص ہو جاتا ہے۔ مگر اس شئی کے نفع کو علیحدہ سے ذخیرہ کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ اس کے برخلاف مال کو ضرورت و حاجت کے وقت انتفاع کے لئے ذخیرہ کرنا ممکن ہوتا ہے، اور جب منافع مال نہیں ہوئے تو ان کی بیع بھی جائز نہیں ہوگی، کیونکہ بیع مبادلۃ المال بالمال کا نام ہے۔

”و أفاد تعريفنا لمال بعين: أن المنفعة ليست بمال فإنه مما يدخر لوقت الحاجة وهذا هو التحقق“ (درالمنہج علی ہاشم مجمع الانہر ۳/۲)۔

اور ہم نے مال کی تعریف جو ”عین“ کے ساتھ کی ہے، اس کا فائدہ یہ ہے کہ منفعت مال نہیں ہے، کیونکہ مال وہ شئی ہے جسے وقت حاجت کے لئے ذخیرہ کیا جاسکے اور یہی تحقیق ہے۔ علامہ یوسف القرضاوی بیع منافع میں حنفیہ کا مسلک ذکر کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

”ويترتب على ذلك أن منافع الأعيان كسكنى المنازل، وركوب السيارات، ولبس الثياب لا تعد مالا“ (نقد الزكاة يوسف القرضاوی ۱۲۵/۱)۔

(اور اس تعریف پر منافع اعیان کا حکم مرتب ہے، جیسے مکانات میں رہائش، گاڑیوں پر سوار ہونا، کپڑے پہننا، مال شمار نہیں کیا جاتا ہے) اور جب منافع اعیان مال نہیں ہیں تو ان کی بیع کے جواز کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے۔

ان سب عبارات کا حاصل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک صحت بیع کے لئے مال کی شرط جوہری ہے اور مال اعیان کے ساتھ خاص ہے، منافع اعیان مال نہیں ہیں اس لئے ان کی بیع درست نہیں ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا مسلک:

حضرت امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک اگرچہ بیع کی تعریف میں ”مال“ کا تذکرہ کیا گیا ہے مگر ان کے نزدیک مال اعیان اور مادی اشیاء کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ اعیان و منافع دونوں کو شامل و عام ہے۔ اور بلکہ بعض تعریفات میں یہ صراحت کر دی گئی ہے کہ بیع کے ذریعہ ملک عین حاصل ہوتا ہے یا منفعت موبدہ پر ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ امام مالک کے مسلک کی ترجمانی کرتے ہوئے ابن عرفہ نے بیع کی جو تعریف کی ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ بیع صرف اشیاء کے ساتھ خاص ہوگی منافع کو شامل نہ ہوگی، مگر مالکیہ کی بعض عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بعض حقوق کی بیع جائز ہے مثلاً حق تعلی وغیرہ، یوسف القرضاوی اور وصیہ الزحلی نے ذکر کیا ہے کہ شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک منافع بھی مال ہیں۔ اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک مال ہونے کے لئے اس شئی کا ممکن الاحراز ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ اس کے اصل کے احراز کے ساتھ اس کا ممکن الاحراز ہونا کافی ہے (دیکھئے فقہ الحکامہ ۱/۲۵، فقہ الاسلامی وادلتہ)۔

یہ حقیقت ہے کہ اعیان بذات خود مقصود نہیں ہوتی بلکہ اعیان سے منافع مقصود ہوتے ہیں، مثلاً ایک شخص گائے یا بھینس خریدتا ہے تو گائے یا بھینس کی ذات مقصود نہیں ہوتی بلکہ اس کے منافع یعنی اس سے دودھ حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اسی طرح کوئی گاڑی خریدتا ہے تو گاڑی کی ذات مقصود نہیں ہوتی بلکہ اس سے نفع حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اور بلاشبہ یہ حقیقت سے روگردانی ہوگی کہ جو مقصود و مطلوب ہو اسے تو مال سے خارج کر دیا جائے، اور جو بذات خود مقصود نہ ہو اسے ہی مال متصور کیا جائے۔ اس لئے میرے نزدیک ائمہ ثلاثہ کا مسلک ہی راجح اور مزاج شرع کے موافق و مناسب ہے۔

کیا مال کی حقیقت شریعت و لغت نے متعین کر دی ہے یا اس کا مدار عرف پر ہے؟
اس جگہ ایک اہم سول یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا مال کی حقیقت شریعت و لغت نے متعین

کردی ہے یا اس کا مدار ہر عہد اور ہر دور کے عرف پر ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ مال کی حقیقت شریعت و لغت نے متعین کر دی ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مال صرف وہی شئی قرار پائے گی جسے شریعت و لغت نے مال قرار دیا ہے۔ اور اگر اس کا مدار عرف پر رکھا جائے تو اس کا مطلب ہوگا کہ مال ہر وہ شئی ہوگی جسے عرف میں مال تصور کیا جاتا ہو۔

جب ہم شریعت کی طرف نگاہ ڈالتے ہیں تو ہم پر یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ شریعت نے مال کی حقیقت خود متعین نہیں کی ہے، نہ تو قرآن میں کسی جگہ مال کی تحدید آئی ہے اور نہ کسی حدیث میں۔ بلکہ نزل قرآن کے وقت اہل عرب کے نزدیک مال کا جو تصور تھا اسی کو برقرار رکھا۔ اہل عرب کے نزدیک مال کا تصور کیا تھا۔ محقق یوسف القرضاوی کی زبانی ملاحظہ کیجئے۔ لکھتے ہیں:

”مال اہل عرب کے نزدیک (جن کی زبان میں قرآن نازل ہوا) ہر اس چیز کو شامل ہے جس کے جمع کرنے اور مالک بننے کی طرف انسانی رغبت ہو“ (فقہ الزکوٰۃ ۱/۱۲۳)، اور جب ہم لغت کی طرف نگاہ ڈالتے ہیں تو اہل لغت ہر اس شئی کو مال قرار دیتے ہیں جو لوگوں کے درمیان ذریعہ تمول، اور سبب ملکیت ہو (دیکھئے: لسان العرب ۶/۳۳۰، فقہ الزکوٰۃ ۱/۱۲۳، الجامع لاحکام القرآن ۵/۶۳۵) بلکہ اس سلسلہ میں ابن نجیم اور شامی کا بیان بالکل واضح ہے کہ مالیت کل یا بعض لوگوں کے تمول سے ثابت ہوتی ہے (المحرر المائق ۵/۲۵۶، رد المحتار ۳/۵۰۲) یعنی جس چیز کو لوگ مال تصور کرنے لگیں اس میں مالیت آجاتی ہے۔

مٹی اور ریت کی خرید و فروخت:

مٹی کی خرید و فروخت کے سلسلہ میں علمائے حنفیہ کے دو متضاد اقوال ملتے ہیں: ایک قول تو یہ ہے کہ مٹی کی خرید و فروخت درست نہیں ہے۔ کیونکہ مٹی مال نہیں ہے، اور محل خرید و فروخت وہی شئی بنتی ہے جو مال ہو۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ ایک مٹی مٹی سے چونکہ عادتاً اشتقاق نہیں کیا جاتا ہے اس لئے ایک مٹی کی خرید و فروخت تو درست نہیں ہے، اس سے زائد کی درست ہے۔ اکثر علماء سے تو یہ منقول ہے کہ مٹی کی بیع جائز نہیں ہے۔ چنانچہ ”مرغوب فیہ“ کے

تحت علامہ شامی نے تحریر کیا ہے: ”ای ما من شأنه أن ترغب إليه النفس وهو المال“ - اور آگے مٹی کی خرید و فروخت کو ناجائز قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

”ولهذا احترز به الشارح عن التراب والميتة والدم فإنها ليست بمال“ یعنی مرغوب فیہ کی قید سے شارح نے مٹی، مردار اور خون سے امتراز کیا ہے۔ درمختار میں مرغوب فیہ کی قید سے تراب (مٹی)، میتہ (مردار)، اور دم (خون) کو خارج کرتے ہوئے لکھا ہے: ”خرج غیر مرغوب کتراب ومیتة ودم“ (درمختار علی ہامش الطحاوی ۳/۳)۔ ان عبارات فقہیہ کا مفاد یہ ہے کہ مٹی اور ریت کی خرید و فروخت درست نہیں ہے۔ مگر صاحب درالمیٹھی نے مال کی تعریف ”عین یجری فیہ التنافس والابتذال“ کرنے کے بعد لکھا ہے:

”فیخرج ما ليس بمال كحبة نحو شعير و كف تراب و شربة ماء كما يخرج الميتة والدم“ (درالمیٹھی علی ہامش مجمع الانہر ۳/۳)۔ اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ایک لپ مٹی مال نہیں ہے اس لئے اس کی بیع درست نہیں۔ مگر ایک لپ سے زیادہ مٹی جو قابل انتفاع ہو اس کی بیع درست ہوگی۔ علامہ کاسانی صاحب بدائع الصنائع نے کوبر کی بیع پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

”کوبر اور میٹھی کی خرید و فروخت جائز ہے اس لئے کہ مطلقاً یہ شرعی طور پر مباح الانتفاع ہے لہذا مال قرار پائے گی۔ اور خالص ”گندگی“ کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے اس لئے کہ اس سے کسی بھی حال میں انتفاع نہیں کیا جاتا ہے لہذا مال قرار نہیں پائے گا۔ لیکن اگر وہ مٹی کے ساتھ مخلوط ہو جائے اور مٹی کا حصہ غالب ہو تو اس کی بیع درست ہوگی کیونکہ اس صورت میں اس سے انتفاع جائز ہے۔“

علامہ کاسانی نے مذکورہ بالا عبارت میں ایک اصول کی طرف رہنمائی کی ہے اور وہ اصول یہ ہے کہ جس چیز سے شرعاً انتفاع مباح ہے اس کی خرید و فروخت درست ہے اور جو مباح الانتفاع نہیں ہے اس کی بیع درست نہیں ہے، اور چونکہ کوبر اور میٹھی سے ہر دور میں انسانوں نے

انتفاع کیا ہے اس لئے وہ مال قرار پائے گی، اور اس کی بیع درست ہوگی۔ اس کے برخلاف خالص انسانی پانچخانہ سے انتفاع متعلق نہیں ہوتا ہے اس لئے مال نہیں ہے۔ مگر جب یہی پانچخانہ مٹی میں مخلوط ہو جاتا ہے تو انسان اسے اپنے کھیتوں میں ڈالتا ہے اور یک کونہ اس سے انتفاع ہوتا ہے اس لئے اس کی بیع درست ہوگی۔ اس اصول کی روشنی میں مٹی اور ریت کی خرید و فروخت کے جواز میں کسی بھی طرح کا شبہ باقی نہیں رہ جاتا ہے۔ مٹی اور ریت عرفاً و شرعاً مباح الانتفاع ہے اور مباح الانتفاع ہونے کی بنا پر اس کا مال ہونا واضح ہے، لہذا اس کی خرید و فروخت بھی جائز ہے۔

اب تک کی بحث سے خرید و فروخت اور مال کی حقیقت واضح ہونے کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی واضح اور ثابت ہو چکی ہے کہ بیع کی تعریف میں مال کی شرط جوہری ہے۔ مگر خود مال کا مفہوم و معنی بہت وسیع ہے، اور مال صرف مادی اشیاء و اعیان کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ اس کا دائرہ حقوق و منافع کو بھی شامل ہے۔

حقوق کا مسئلہ

حق کی لغوی تحقیق:

حق عربی زبان کا لفظ ہے جو مختلف معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے۔ حق ثبوت اور وجود کے معنی میں آتا ہے۔ قرآن کریم میں ”حق“ کا استعمال اس معنی میں سورہ یٰسین میں ہوا ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ“ (یس، ۷۷) (یعنی ان کفار میں سے اکثر پر قول باری تعالیٰ ثابت اور واجب ہو چکا ہے اس لئے اب وہ ایمان قبول نہیں کریں گے)۔ اور دوسری جگہ فرمایا گیا: ”لِيُحَقِّقَ الْحَقُّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ“ (الانفال، ۸) تاکہ وہ حق کا اثبات کرے اور باطل کا ابطال)۔ اسی طرح فرمایا گیا: ”جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ“

(الامراء ۸۱)۔ اس آیت میں بھی حق سے مراد ہر موجود اور ثابت ہے۔ اسی طرح ارشاد فرمایا گیا: ”وَلِلْمُطَلَّقاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ“ (البقرہ ۲۳۱) (یعنی مطلقہ عورتوں کے لئے متاع بالمعروف ہے جو متقین پر واجب ہے)۔ حق کا استعمال متعین حصہ پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ لِلْسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ“ (لعارجہ ۲۳)۔ اگر ظلم کے مقابلہ میں حق کا استعمال ہو تو اس وقت حق عدل کے معنی میں آتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَاللَّهُ يَفْضِي بِالْحَقِّ“ (نہر ۲۰)۔

حق کی شرعی تحقیق:

حق کی تعریف اور اس کی حقیقت کے بارے میں علماء سے مختلف اقوال منقول ہیں۔ متاخرین فقہاء میں سے علامہ عبدالحلیم لکھنوی نے حاشیہ ترمذی الاقمار علی شرح المنار میں ”حق“ کی حقیقت بیان کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

”الحق: هو الحكم الثابت شرعاً“ (حاشیہ ترمذی الاقمار علی شرح المنار) حق وہ حکم ہے جو شرعاً ثابت ہو۔ گمرڈ اکثر وہبہ از حلی نے مولانا لکھنوی کی اس تعریف پر نقض کیا ہے اور کہا ہے کہ حق کی یہ تعریف جامع نہیں ہے اور نہ یہ تعریف ہر اس شئی کو شامل ہے جس پر فقہاء لفظ حق کا اطلاق کرتے ہیں۔ چنانچہ ڈاکٹر صاحب مذکورہ بالا تعریف پر نقض کرتے ہوئے رقمطراز ہیں۔

”لیکن یہ تعریف جامع نہیں ہے اور نہ ہر اس شئی کو شامل ہے جس پر فقہاء لفظ حق کا اطلاق کرتے ہیں۔ مثلاً فقہاء مال مملوک پر ”حق“ کا اطلاق کرتے ہیں حالانکہ مال مملوک حکم نہیں ہے۔ اسی طرح فقہاء نفس ملک اور وصف شرعی (جیسے حق ولایت، حق حضانت اور حق خیار) پر حق کا اطلاق کرتے ہیں۔ ایسے ہی مرافق عقار، حق طریق، حق مسیل، حق مجری پر بھی ”حق“ کا اطلاق ہوتا ہے، اور عقود (بیع و شراء) پر جو آثار مرتب ہوتے ہیں (جیسے بیع اور شمن کی حوالگی کا التزام) ان پر بھی فقہاء ”حق“ کا اطلاق کرتے ہیں“ (فقہ اسلامی وادلہ ۸/۳)۔

ڈاکٹر وہبہ الزحیلی کی گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ مولانا لکھنوی نے حق کی تعریف میں ”حکم“ کی قید لگائی ہے یعنی حق وہی شئی قرار پائے گی جو حکم ہے۔ حالانکہ بہت ساری چیزیں جن پر فقہائے امت حق کا اطلاق کرتے ہیں، وہ ”حکم“ نہیں ہے۔ اس کے بعد ڈاکٹر صاحب نے اپنے بعض معاصرین اساتذہ سے ”حق“ کی تعریف نقل کی ہے۔ اپنے استاذ شیخ علی الخفیف سے ”حق“ کی تعریف اس طرح نقل کی ہے:

الحق هو مصلحة مستحقة شرعاً (فقہ الاسلامی وادلتہ ۹۸۳)۔

(یعنی حق وہ مصلحت ہے جس کا انسان شرعاً مستحق قرار پاتا ہے)۔

ڈاکٹر صاحب نے اس تعریف پر بھی نقض کیا ہے کہ اس تعریف میں حق کی حقیقت، اس کی اصلیت اور اس کے ذاتی وصف کو ملحوظ نہیں رکھا گیا ہے، بلکہ حق سے جو مقصود و مطلوب اور جو غایت ہوتی ہے اس کا لحاظ کرتے ہوئے تعریف کی گئی ہے، اس لئے کہ حق وہ علاقہ اختصاص ہے جو صاحب حق اور حق سے مستفاد مصلحت کے مابین قائم ہوتا ہے۔ ان دونوں تعریفات پر نقض کرنے کے بعد مصطفیٰ زرقاء سے حق کی تعریف ان الفاظ میں نقل کی ہے:

الحق: هو اختصاص يقرره به الشرع سلطة أو تكليفا (المدخل الفقہی العام بورفقہ

الاسلامی فی ثوبہ الجدید ۱۰۸۳، فقہ الاسلامی وادلتہ ۹۸۳) (یعنی حق ایک خصوصی تعلق کا نام ہے جس کی وجہ سے شریعت کسی اختیار یا ذمہ داری کو تسلیم کرتی ہے) مثلاً نابالغ لڑکی کے نکاح کی ولایت اس کے ولی کو حاصل ہے۔ یہ ایک ایسا اختصاص ہے جس کی وجہ سے شریعت اسلامی ولی کا اپنے زیر ولایت افراد پر ولایت و اختیار تسلیم کرتی ہے۔ اسی طرح بائع کو مشتری سے ثمن کے مطالبہ کا اختیار ایک حق ہے، جس کی وجہ سے مشتری پر ایک ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ ایسے ہی وارث کا حق اپنے مورث کے اعیان متروکہ پر (تفصیل کے لئے دیکھئے المدخل الفقہی العام ۱۰۸۳-۱۰۸۴، نیز دیکھئے فقہ الاسلامی وادلتہ ۹۸۳-۱۰۸۴)۔

علامہ مصطفیٰ زرقاء نے المدخل الفقہی العام کے حاشیہ میں مختلف علماء سے حق کی

تعریف نقل کی ہے اور ہر ایک پر نقض وارد کیا ہے (دیکھئے حاشیہ المدخل الفقہی العام ۱۰۸۳-۱۰۸۴)۔

حقوق کی قسمیں:

ڈاکٹر وہبہ الزحیلی نے حق کی تین تقسیم کی ہے: ایک تقسیم صاحب حق کے اعتبار سے۔ اور دوسری تقسیم محل حق کے اعتبار سے۔ اور تیسری موید قضائی کے اعتبار سے کی ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے صاحب حق کے اعتبار سے حق کی تین قسمیں بیان کی ہیں: ۱- حق اللہ ۲- حق الانسان ۳- حق مشترک۔ جس میں دونوں حق (حق اللہ و حق الانسان جمع ہوں، اور کبھی حق اللہ غالب ہو تو کبھی حق الانسان)۔ پہلے کی مثال میں انہوں نے عبادات فرض۔ نماز، روزے، زکوٰۃ و حج کو پیش کیا ہے، اور دوسرے کی مثال میں کف عن الجرائم اور حدود میں سے عقوبات کی تطبیق ذکر کی ہے جیسے حد زنا، حد قذف و غیرہ۔

احکام حق اللہ:

حق اللہ کو کسی بھی طرح ساقط نہیں کیا جاسکتا ہے نہ عفو و صلح کے ذریعہ اور نہ دستبرداری کے ذریعہ اور نہ اس میں تغیر و تبدل جائز ہے۔ اس طرح کے حق میں وراثت بھی جاری نہیں ہوتی ہے۔ (انفکة الاسلامی و اولئہ ۱۴/۴)

ڈاکٹر صاحب نے حق کی دوسری تقسیم باعتبار محل کی ہے اور اس میں حق مالی، حق غیر مالی، حق شخصی، حق عینی، حق مجرد اور حق غیر مجرد کی بحث کی ہے اور ان میں سے ہر ایک کے احکام تفصیل سے ذکر کیے ہیں (حوالہ بالا ۱۸/۴-۲۱)، اور تیسری تقسیم موید قضائی کے وجود و عدم کے لحاظ سے کی ہے۔ اور اس کی دو قسمیں بیان کی ہیں: (۱) حق دیانی اور (۲) حق قضائی (حوالہ بالا ۲۲/۴)۔

علامہ مصطفیٰ احمد الزرقاء نے بنیادی طور پر حق کی دو قسمیں بیان کی ہیں: ۱- حق مالی اور ۲- حق غیر مالی، پھر حق مالی کی شخصی اور عینی کی طرف تقسیم کی ہے (المدخل العینی العام ۱۵/۳)۔

حقوق کے مفہوم میں بہت وسعت پائی جاتی ہے۔ جملہ حقوق پر بحث کرنا بہت مشکل ہے اس لئے ہم اپنی بحث کا موضوع صرف ان حقوق کو بناتے ہیں جن کا عوض لینے کے بارے میں فقہائے امت نے بحث کی ہے۔ عالم اسلام کی معروف شخصیت مولانا محمد تقی عثمانی نے اپنے عربی مقالہ ”بیع الحقوق الجردہ“ میں اس نوع کے حقوق کے بارے میں بڑی وقیع اور لا جواب گفتگو کی ہے اور بڑی تفصیل سے ان کے اقسام بیان کیے ہیں۔ ہم اختصاراً اسے ذکر کرتے ہیں:

جن حقوق کا عوض لینے کے بارے میں فقہاء نے گفتگو کی ہے ان کے استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نوع کے حقوق کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ حقوق شرعیہ: یہ وہ حقوق ہیں جو شارع کی طرف سے ثابت ہیں ان کے ثبوت میں قیاس و رائے کا کوئی دخل نہیں ہے۔

۲۔ حقوق عرفیہ: یہ وہ حقوق ہیں جو عرف و عادت کی بنا پر ثابت ہیں اور شریعت نے بھی ان حقوق کو تسلیم کیا ہے۔

پھر ان دونوں حقوق میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہو جاتی ہیں۔

اول۔ وہ حقوق جن کی مشروعیت محض اصحاب حق سے ضرر دفع کرنے کے لئے ہوتی ہے۔ دوم۔ وہ حقوق جن کی اصلیت مشروعیت ہوتی ہے۔ پھر حقوق اصلیہ و نائبہ کی چند قسمیں ہیں:

۱۔ وہ حقوق جو اشیاء میں دائمی منافع سے عبارت ہے مثلاً حق مرور، حق شرب، حق تسبیح وغیرہ۔

۲۔ وہ حقوق جو کسی مباح شئی پر سبقت حاصل کرنے اور قبضہ کرنے کی وجہ سے ثابت ہوتے ہیں۔ اس طرح کے حقوق کو حق اسبقیت یا حق اختصاص سے موسوم کرتے ہیں۔

۳۔ وہ حقوق جو کسی شخص کے ساتھ کوئی عقد کرنے یا موجود عقد کو باقی رکھنے کی صورت میں حاصل ہوتے ہیں، مثلاً زمین، مکان یا دوکان کو کرایہ پر دینے کا حق۔ یا وقف کے وظائف

میں سے کسی وظیفہ کو باقی رکھنے کا حق (یعنی الحقوق الجبرۃ مولانا محمد تقی عثمانی ص ۲)۔

انتیاض عن الحقوق کی صورتیں:۔ حقوق کا عوض لینا دو طرح سے ممکن ہوتا ہے:

۱- فروختگی کے ذریعہ کسی حق کا عوض لینا۔ اس صورت میں فروخت کرنے والا اپنی ملکیت مکمل طور پر خریدار کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔

۲- صلح اور دست برداری کے ذریعہ عوض لینا۔ اس صورت میں دست بردار ہونے والے شخص کا تو حق ساقط ہو جاتا ہے۔ لیکن محض اس کی دست برداری سے اس شخص کی طرف انتقال حق نہیں ہوتا جس کے حق میں دست بردار ہوا۔ البتہ جس شخص کے حق میں دست برداری ہوتی ہے اس کے مقابلہ میں دست بردار ہونے والے شخص کی مزاحمت ختم ہو جاتی ہے (حوالہ سابق ص ۳)۔ اس وضاحت کے بعد اب ہم ہر نوع کے حقوق کا عوض لینے کے بارے میں عرض کرتے ہیں۔

حقوق شرعیہ:

حقوق شرعیہ سے مراد وہ حقوق ہیں جن کی مشروعیت شارع کی طرف سے ہوتی ہے، ان کی مشروعیت و اثبات میں قیاس کا کوئی دخل نہیں ہے، یعنی ان کا اثبات اصحاب حقوق کے لئے شارع کی طرف سے ”نص جلی“ یا ”نص خفی“ کی بنا پر ہوا ہے۔ اگر نص وارد نہ ہوتی تو وہ حق ثابت نہ ہوتا۔ مثلاً حق شفعہ، حق وراثت، حق نسب وغیرہ۔ ان حقوق کی دو قسمیں ہیں:

اول۔ وہ حقوق جو اصالتاً ثابت نہیں ہوتے ہیں بلکہ اصحاب حق سے دفع ضرر کے لئے ان کی مشروعیت ہوتی ہے۔ اس طرح کے حقوق کو مولانا محمد تقی نے ”حقوق ضروریہ“ کا نام دیا ہے۔
دوم۔ وہ حقوق جو اصحاب حقوق کے لئے اصالتاً مشروع ہوتے ہیں۔ دفع ضرر کے لئے ان کی مشروعیت نہیں ہوتی۔ انھیں ”حقوق اصلیہ“ کہا جاسکتا ہے۔

حقوق ضروریہ کا عوض لینا:

حقوق ضروریہ کی تعبیر دیگر فقہاء نے ”حقوق مجردہ“ سے کی ہے اور اس کی مثال میں حق شفعہ کو پیش کیا ہے۔ یہ حق اصلتہ ثابت ہونے والا حق نہیں ہے۔ کیونکہ اصل یہ ہے کہ بائع و مشتری نے جب باہمی رضامندی سے کسی چیز کی بیع کی تو اب کسی تیسرے شخص کو ان دونوں کے درمیان مداخلت کرنے کا کوئی حق حاصل نہیں ہے، لیکن شریعت اسلامی نے شریک جائداد اور شریک حقوق جائداد اور پرہی کو دفع ضرر کے لئے حق شفعہ دیا ہے۔ اسی طرح بیوی کا حق شوہر کے بارے میں دفع ضرر کے لئے ہے۔ حقوق ضروریہ (حقوق مجردہ) کا حکم یہ ہے کہ کسی طور سے ان کا عوض لینا جائز نہیں ہے، نہ تو فر وختگی کے ذریعہ اور نہ دست برداری اور صلح کے ذریعہ۔ حنفیہ کی یہی رائے ہے، مگر حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء حقوق مجردہ کا عوض لینے کو بھی جائز قرار دیتے ہیں (دیکھئے رد المحتار ۴/۵۱۸، فقہ الاسلامی وادلتہ ۲/۲۱۳، بیع الحقوق الحجردہ ۲/۴۰)۔

حقوق اصلیہ:

حقوق شرعیہ کی دوسری قسم حقوق اصلیہ ہے، جس کی تعبیر فقہاء حقوق غیر مجردہ سے کرتے ہیں، یہ حقوق اصلتہ ثابت ہوتے ہیں۔ دفع ضرر کے لئے ان کی مشروعیت نہیں ہوتی ہے، جیسے حق قصاص، حق میراث، نکاح کو باقی رکھتے ہوئے بیوی سے متمتع ہونے کا حق۔

حکم: حقوق اصلیہ یا حقوق غیر مجردہ کا حکم یہ ہے کہ فر وختگی کے ذریعہ ان کا عوض لینا جائز نہیں ہے۔ یعنی اس کی گنجائش نہیں ہے کہ خریدار کی طرف وہ حق منتقل ہو، اور بائع کو جو استحقاق تھا وہی خریدار کو حاصل ہو جائے۔ لہذا ولی مقتول اپنا حق قصاص فروخت نہیں کر سکتا۔ اہل صلح اور دست برداری کے ذریعہ حقوق اصلیہ کا عوض لینا جائز ہے۔ یعنی ولی مقتول کو شرعاً اس کا حق ہے کہ عوض لے کر اپنے حق قصاص سے دست بردار ہو جائے (دیکھئے فقہ الاسلامی وادلتہ ۲/۲۱۳)۔

حق غیر مجردہ کا عوض مالی جائز ہے۔ جیسے حق قصاص اور حق زوجہ، ولی مقتول اور زوج

کے لئے صلح کر کے اپنے حق سے دست برداری کا عوض مالی لینا جائز ہے (دیکھئے رد المحتار ۳/۵۲۰، بیج الحق لکچر دہ ۵۸)۔

حقوق عرفیہ:

حقوق کی دوسری قسم حقوق عرفیہ ہے۔ حقوق عرفیہ سے مراد وہ حقوق ہیں جن کی مشروعیت عرف و عادت کی بنیاد پر ہوتی ہے۔ اور یہ حقوق اس اعتبار سے مشروع ہیں کہ اسلامی شریعت نے عرف و عادت اور تعامل کی بنا پر انہیں تسلیم کیا ہے۔ لیکن ان حقوق کا اصل ماخذ عرف و تعامل ہے نہ کہ شریعت جیسے حق مرور، حق شرب وغیرہ۔

حقوق عرفیہ کے ذیل میں فقہاء نے حق مرور، حق شرب، حق تسبیح، حق تعلی، دیوار پر لکڑی رکھنے کا حق، دروازہ کھولنے کا حق وغیرہ کا تذکرہ کیا ہے۔

حکم: حنفیہ کا مذہب: فقہائے حنفیہ کے یہاں مشہور و معروف یہ ہے کہ یہ سارے حقوق، حقوق مجردہ ہیں جن کی فروختگی جائز نہیں ہے، ائمہ ثلاثہ کا معروف مذہب یہ ہے کہ ان میں سے اکثر کا عوض لینا جائز ہے۔ اس اختلاف کا اصل معنی ومدار بیع کی تعریف ہے۔ حنفیہ کے نزدیک صرف اعیان اور مادی اشیاء کی بیع درست ہے۔ حقوق و منافع کی نہیں ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا مسلک: مگر فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ ہر اس شئی کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں جس کی کوئی قیمت ہو اور اس کے تلف کرنے پر وجوب ضمان ہوتا ہو۔ اس لئے ان کے نزدیک حقوق و منافع کی بیع بھی درست ہے۔ بعض حنفیہ نے بھی حقوق مجردہ کا عوض لینے کو جائز قرار دیا ہے (دیکھئے رد المحتار ۳/۵۲۰)۔

وہ حقوق جن کا تعلق اعیان کے ساتھ ہوتا ہے ان کی بیع بھی عند الحنفیہ جائز ہے، چنانچہ حق مرور کی بیع کے بارے میں حنفیہ کا ایک قول جواز بھی ہے، صاحب ہدایہ نے جوازی کا ذکر کیا ہے۔ اور ابن ہمام نے حق مرور کی بیع کے جواز کی توجیہ کرتے ہوئے ایک قاعدہ کلیہ کی طرف

اشارہ کیا ہے، لکھتے ہیں:

”إن حق المرور حق يتعلق برقبة الأرض، وهي مال هو عين، فما يتعلق به له حكم العين“ (فتح القدير ۵/۲۰۶)۔

یعنی ہر وہ شئی جس کا تعلق عین کے ساتھ ہوگا اس کا حکم بھی عین ہوگا، اسی طرح بعض متاخرین حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ جن حقوق کی بیع جائز نہیں ہے مثلاً حق تعلی، حق تسبیح، حق شرب، ان کا عوض لینا بطریق بیع تو جائز نہیں، لیکن صلح کے طریقہ پر ان کا عوض لینا جائز ہے (دیکھئے علامہ اتاسی کی شرح المجلد ۱۲۱/۲، مادہ ۲۱۷ سے پہلے)۔

حق سے دست برداری کا عوض لینا (تنازل عن الحق بالمال):

اسی ذیل میں ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مال لے کر اپنے حق سے دست بردار ہونا جائز ہے یا نہیں۔ اور اگر جائز ہے تو کس طرح کے حقوق کا۔ اس سلسلہ میں عرض یہ ہے کہ: اگر کسی شخص کا وقف میں مستقل حق ہو جیسے اس میں اس کی مستقل ملازمت ہو جس کی اسے تنخواہ ملتی ہو مثلاً مسجد کا امام، مؤذن، اور شرائط وقف کی بنیاد پر یہ ملازمت دائمی ہو تو اس طرح کے حق سے مال لے کر دست برداری کے بارے میں فقہاء نے بحث کی ہے، فریجنگی کے ذریعہ اس کا عوض لینے کو کسی نے بھی جائز نہیں کہا ہے (رد المحتار ۳/۵۱۸) لیکن دست برداری اور صلح کے ذریعہ عوض لینے کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، کچھ فقہاء نے اس طور پر بھی عوض لینے کو جائز کہا ہے اور کچھ فقہاء نے اس کے جواز کی صراحت کی ہے۔

حنفیہ کا مذہب: متاخرین فقہاء حنفیہ کی ایک جماعت نے مال کے بدلہ میں وظائف سے دست برداری کے جواز کی صراحت کی ہے۔ چنانچہ درمختار میں ہے۔

لکن أفتی كثير باعتبارہ و عليه يفتى بجواز النزول عن الوظائف بمال
(حوالہ بالا ۳/۵۱۹، مطلب فی العرف الخاص و العام)۔

(یعنی بہت سے فقہاء نے عرف خاص کے معتبر ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔ اور اس کی بنیاد پر مال کے بدلہ و وظائف سے دست برداری کے جواز کا فتویٰ دیا جاتا ہے)۔

شامی نے اس ذیل میں بڑی محققانہ بحث کی ہے، اور بحث کے آخر میں مفتی ابوسعود کے حوالہ سے اس مسئلہ کو صاف کر دیا ہے (حولہ بالا ۴/۵۲۰)۔

شافعیہ کا مسلک: فقہاء شافعیہ نے بھی عوض مالی کے ذریعہ وظائف سے دست برداری کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ چنانچہ علامہ ربیع شافعیہ کی ترجمانی کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”والد بزرگوار نے مال کے بدلہ میں وظائف سے دست برداری کے جواز کا فتویٰ دیا تھا، کیونکہ یہ بھی ”بعالہ“ کی ایک قسم ہے۔ لہذا دست بردار ہونے والا شخص مال کا مستحق ہوگا اور اس کا حق ساقط ہو جائے گا (نہایتہ الجماع ۸/۸۷۸)۔ حنابلہ کے نزدیک بھی جواز ہے (دیکھئے: الانساف للمرادوی ۶/۶۷۳، شرح منہج الارادات ۲/۴۶۴)۔“

حق تصنیف کی بیع:

حق تصنیف اور حق ایجاد وغیرہ کی خرید و فروخت جائز ہے، کیونکہ جب کوئی آدمی دماغ سوزی کے بعد کوئی کتاب تصنیف کرتا ہے، یا کوئی فارمولہ ایجاد کرتا ہے تو اسے شرعاً اس کا حق ہے کہ اس کی نشر و اشاعت کر کے فائدہ حاصل کرے، یا کسی ناشر کے ہاتھ اسے فروخت کر کے مالی فائدہ حاصل کرے۔ علامہ یوسف القرضاوی نے بھی اس کی خرید و فروخت کو جائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

وقد أخذ علماء التشريع الوضعی بهذا الرأي فاعتبروا المنافع من الأموال كما اعتبروا حقوق المؤلفین وشهادات الاختراع وامثالها مالا (فقہ الحکامہ ۱۲/۵۸)۔

مسئلہ بیع حقوق و منافع

مولانا محمد ظفیر الدین مفتاحی ☆

یہ طے ہے کہ اسلام تمام عالم کے لئے رحمت بن کر آیا ہے، اور رہتی دنیا تک کی رہنمائی اس کے فرائض میں داخل ہے۔ چودہ سو سال گزرے، اس عرصہ میں مختلف حالات سے انسان دوچار ہوتا رہا۔ اور وقت کے ائمہ و مشائخ اور علماء و فقہاء نے امت کی رہنمائی کا فریضہ انجام دیا، اور قوانین اسلام کی نشاندہی کرتے رہے، اور خواص و عوام ان سے مستفید ہوتے رہے۔ یہ کام کسی منزل پر نہ رکا اور نہ اس کا دروازہ بند ہوا، زمانہ کے انقلابات سے نئے مسائل پیدا ہوتے رہے اور فقہاء امت ان مسائل کا حل کتاب و سنت کی روشنی میں لوگوں کے سامنے پیش کرتے رہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر دور میں فقہ و فتاویٰ کی کتابیں اور ان کے حواشی و شروح شائع ہوتے رہے۔

نئی ایجادات اور زمانہ کے تقاضوں نے بے شمار سوالات پیدا کئے، مگر الحمد للہ، ہر دور میں ان کے جوابات لکھے جاتے رہے۔ تاریخ بتاتی ہے کہ کبھی ایسا نہ ہوا کہ زمانہ کی گردشوں سے نئے سوالات سامنے آئے ہوں اور علمائے امت نے ان کے جوابات کتاب و سنت کی روشنی میں نہ دیئے ہوں۔ فتاویٰ کی کتابوں کا ایک نہ ختم ہونے والا سلسلہ ہے جو برابر جاری ہے۔ اس

اخیر دور میں عالمگیر رحمۃ اللہ علیہ نے فتاویٰ ہندیہ کے نام سے ایک بڑا ذخیرہ اپنے دور حکومت میں جمع کرایا اور اس کی اشاعت کے ذریعہ امت کے لئے سہولت کا دروازہ کھولا، اس کے بعد شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی، مولانا عبدالحی فرنگی محلی، حضرت تھانوی، مفتی کفایت اللہ، مفتی عزیز الرحمن عثمانی، میاں نذیر حسین اور دوسرے علمائے کرام نے بحیثیت مفتی اس خدمت کو انجام دیا، اور ان کے ماننے والوں نے ان کے قیمتی فتاویٰ کو کتابی صورت میں شائع کیا، جن سے عوام و خواص نے خاطر خواہ فائدہ حاصل کیا۔

اب جب کہ پندرہویں صدی ہجری شروع ہوئی تو کہنا چاہیے کہ دنیا ایسے نئے انقلاب سے دوچار ہے جس کا پہلا تصور نہیں تھا۔ اور کچھ ایسے نئے مسائل پیدا ہو چکے ہیں کہ جن کا حل تلاش کرنے کے لئے ایک متحدہ محاذ کی ضرورت پیش آئی، جو ہندوپاک کے تمام مفتیان کرام اور فقیہوں کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرے اور نئے مسائل ان کے سامنے پیش کرے، اور بحث و مباحثہ اور تبادلہ خیالات کا موقع فراہم کرے، اور ان کو سوچنے سمجھنے اور کچھ کرنے پر مجبور کرے۔ اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا کرے ہمارے قاضی شریعت بہار و اڑیسہ مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب اور ڈاکٹر منظور عالم صاحب کو کہ ان حضرات نے خدا کا نام لے کر اسلامی فقہ اکیڈمی کی داغ بیل ڈالی، اور فقہی سمینار کا ایک سلسلہ شروع کیا، جہاں تک خاکسار کے مطالعہ کا تعلق ہے یہ اس صدی کی سب سے پہلی خدمت و سعادت ہے، جو ان حضرات کے حصہ میں آئی۔ انھوں نے جس فراخ حوصلگی، محنت اور وسیع نظر کی کا ثبوت دیا ہے اس کی زمانہ قریب میں کوئی مثال نہیں ہے۔

دو فقہی سمینار کر کے کئی اہم مسائل متفقہ طور سے طے کر چکے ہیں، اور ان کی اشاعت بھی ہو چکی ہے۔ اب یہ تیسرا فقہی سمینار اس موضوع پر ہو رہا ہے کہ حقوق کی بیع جائز ہے یا نہیں؟ اور ان حقوق کی تفصیلات کیا ہیں؟ فقہ اکیڈمی ہم سب مفتیوں کی طرف سے مستحق ہدیہ

تعمیریک و تہنیت ہے کہ اس نے تمام مسائل کی طرح اس مسئلہ پر بھی مواظراہم کیا، اور اسے طبع کرا کر ہم سب کے پاس بھیجا۔ کتابوں کے حوالے بھی ہیں اور ائمہ اربعہ کے مذاہب کے دلائل بھی۔ عرض یہ کرنا ہے کہ روشنی خود اکیڈمی دے رہی ہے محنت وہ خود کر رہی ہے۔ فقہ کی کتابوں کی طرف رہنمائی و رہبری کا فریضہ انجام دے رہی ہے۔ ہم لوگوں کا کام بہت سہل کر دیا گیا ہے۔ ان کو سامنے رکھ کر ہمارا فرض ہے کہ اپنی اپنی رائیں پیش کریں، اور اپنی تشفی کے لئے مزید مطالعہ کی زحمت کو اہلہ کریں، اگر ضرورت محسوس کریں۔

یہی وجہ ہے کہ خاکسار نے مزید لمبے مقالہ کی ضرورت محسوس نہیں کی، مواد یہی سب ہیں جو تقریباً اکیڈمی نے فراہم کر دیئے ہیں۔ اس لئے اختصار کے ساتھ اپنی رائے پیش کر دینا کافی سمجھتا ہوں۔

حقوق مجرودہ کی خرید و فروخت پر دو مقالے بھیج گئے۔ ایک قاضی شریعت مولانا مجاہد الاسلام صاحب زید مجدہ کا، دوسرا مولانا تقی عثمانی زید مجدہ کا۔ ان دونوں حضرات نے اس مسئلہ پر کافی بحث کی ہے۔ خصوصیت سے مولانا تقی عثمانی صاحب نے اپنے مقالہ کے مرتب کرنے میں کافی محنت کی ہے۔ اور ائمہ اربعہ کے مذاہب دلیل کے ساتھ یکجا کرنے کی سعی کی ہے۔ یہ درست ہے کہ دور حاضر میں بعض ایسے حقوق کی بیع و ثراء ہونے لگی ہے جس کا پہلے تصور نہیں تھا جیسے مکانوں اور دوکانوں کی پگڑی یا اس کی سلامی، تجارتی مشہور ناموں کی بکری و خریداری، اسی طرح حق تصنیف و تالیف کی خرید و فروخت، یا نئی ایجادات کا معاملہ، دنیا میں یہ سارے معاملات و کاروبار رائج ہیں، حکومتوں پر تسلط دیندار مسلمانوں کا نہیں رہا۔ پھر عوام و خواص میں وہ غیرت و حمیت بھی باقی نہیں رہی کہ وہ اپنی حکومتوں کو ناجائز قوانین بنانے اور اس کے رائج کرنے سے روکیں، یا اس کے خلاف مضبوط احتجاج کریں۔ لہذا اس دور خدائیزاری میں علمائے کرام پر ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ نئے مسائل، نئے زمانے کے تقاضوں کو سامنے رکھ کر غور و فکر کریں

اور دیکھیں کہ شریعت کس حد تک سہولت دے سکتی ہے۔ ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ ”بشراً ولا تنفراً“، دوسری طرف ارشاد ہے کہ ”الذین یسر“، اسی کے ساتھ یہ بھی ہدایت ہے: ”قولاً لیناً“۔

اس لئے ذمہ دار علماء کا فرض ہوتا ہے کہ اس زیر بحث مسئلہ پر بھی پوری سنجیدگی اور اعتدال کے ساتھ غور و فکر کریں، اس طرح کہ ہمارے ہاتھوں میں دین کا دامن بھی مضبوطی سے باقی رہے، اور امت کی ضرورتیں بھی پوری ہوں، اور وہ محسوس کریں کہ دین اسلام تمام زمانوں کے تقاضوں کو پورا کرنے کی پوری صلاحیت رکھتا ہے، اور ہر دور کے علماء اپنے دور کے پیش آمدہ مسائل پر پوری بصیرت سے کام لیتے ہیں۔

حقوق کی کئی تقسیمیں کی گئی ہیں، اور بڑی حد تک وہ صحیح ہیں، حقوق شرعیہ ہوں یا حقوق ضروریہ۔ حقوق شرعیہ کی مثال میں حق شفقہ، حق ولاء، حق وراثت و حضانت، حق ولایت نکاح وغیرہ کا نام لیا گیا ہے۔ ان حقوق کی بیع قطعاً جائز نہیں ہے اور نہ بطور صلح ان کا معاوضہ قبول کرنا درست ہے، اس طرح کہ یہ حقوق صاحب حق سے منتقل ہو کر دوسرے کو حاصل ہو جائے اور وہ اس کا قائم مقام بن جائے۔ البتہ وہ حقوق جن کا تعلق عرف و عادت سے ہے اور جن کی تعبیر حقوق عرفیہ سے کی گئی ہے، مثلاً راستہ میں چلنے کا حق، پانی لینے کا حق وغیرہ۔ یہ حقوق اگر بطور انتفاع ہو کہ کوئی متعین حالات کے لئے نفع حاصل کرنا چاہتا ہے تو بطور اجارہ اس کی اجازت ہوگی، مگر غائر نظر سے مطالعہ کرنے کے بعد یہ ماننا پڑتا ہے کہ مال کی تعریف میں صرف اعیان اور مادی اشیاء داخل ہیں۔ فقہائے حنفیہ اس میں حقوق مجردہ کو داخل نہیں کرتے، اور یہی وجہ ہے کہ وہ حقوق مجردہ کی بیع کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔ صاحب بدائع علامہ کاسانی نے ایک جزئیہ نقل کیا ہے کہ اگر ایک آدمی نیچے کی منزل کا مالک ہے اور دوسرا اوپر کی منزل کا اور دونوں منزلیں منہدم ہو گئیں، اب اس کے اوپر کے مالک نے اپنا حق علوفہ و خت کیا تو یہ جائز نہیں ہے، کیونکہ علو جو فضا میں ہے وہ مال

نہیں ہے۔ اسی طرح حق تسمیل کے سلسلہ میں صراحت کی ہے کہ اس کی بیع جائز نہیں ہے۔ فقہاء حنفیہ نے حقوق مجردہ کی بیع کو ایک جگہ جائز لکھا ہے۔ کو دوسری روایت ما جائز ہونے کی بھی ہے۔ اس لئے صحیح یہی ہے کہ عند الحنفیہ حقوق مجردہ کی بیع جائز نہیں ہے اور مفتیان کرام اسی کے مطابق برابر فتویٰ دیتے رہے۔ حق تصنیف کے بیچنے کے جواز کا ہمارے پرانے علماء کرام نے اب تک فتویٰ نہیں دیا ہے، کو بعد کے زمانے میں بعض علماء اس کی بیع کو جائز منوانے کی سعی میں ہیں، مگر یہ قول مفتی بہ نہیں ہے، اس لئے یہ فیصلہ کر لیا مناسب ہوگا کہ حنفیہ کے یہاں حقوق مجردہ کی بیع جائز نہیں ہے۔

لیکن یہ حقیقت ہے کہ حنفیہ کے علاوہ دوسرے ائمہ ثلاثہ امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور امام مالک کے یہاں مال کی تعریف میں حقوق مجردہ کو بھی داخل کرتے ہیں اور اس کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں۔ ان ائمہ ثلاثہ کے یہاں حقوق عرفیہ کی بیع کی صراحت ملتی ہے۔ لہذا ہمیں یہ غور کرنا چاہیے کہ ان ائمہ ثلاثہ اور بعض علماء حنفیہ کی رائے کی بنیاد پر حقوق عرفیہ کی بیع کے جواز کا فتویٰ دیا جائے یا نہ دیا جائے۔

خاکسار کی اپنی ذاتی رائے یہ ہے کہ اگر حقوق مجردہ کی بیع کا موجودہ حالات میں رواج ہو چکا ہے، اور بڑی حد تک یہ ضروری ہو گیا ہے تو جس طرح بہت سے دوسرے مسائل میں ہم نے امام مالک کے مذہب کو اختیار کرنے کی اجازت دی ہے اور اس پر ہمارا عمل بھی ہے، حقوق عرفیہ کی بیع کے مسئلہ میں بھی گنجائش دی جانی چاہیے، تاکہ عوام و خواص جن کو ان مسائل سے دن رات کا واسطہ پڑتا ہے وہ تنگی سے نکل سکیں۔

یہ تو ہمیں اعتراف ہے کہ ائمہ اربعہ کے مذاہب حق ہیں اور سب کتاب و سنت کے مطابق ہیں۔ لہذا ضرورت کے وقت میں ائمہ ثلاثہ کے بعض مسائل میں اتباع سے کوئی حرج نہیں ہے۔ یہاں ایک بات اور ذہن میں رکھنی چاہیے کہ فقہاء امت نے اپنے دور کے حالات اور

عرف عام کا بڑا لحاظ رکھا ہے اور انہوں نے اس کے مطابق فتویٰ دیا ہے۔ ہمیں بھی اپنے دور کے عرف و عادت سے صرف نظر کرنا درست نہ ہوگا۔

حقوق عرفیہ کی بیع کی ضرورت و اہمیت کا بہت ممکن ہے کہ ان کے دور میں احساس نہ ہو، اور لوگ اس کی ضرورت محسوس نہ کرتے ہوں۔ مگر اب زمانہ کی رفتار نے دنیا کو وہاں پہنچا دیا ہے جہاں شدت اختیار کرنے میں دین کا خسارہ ہے۔ البتہ جو ازاں کی جو شرطیں ہیں ان کو پورے طور پر ملحوظ رکھا جائے۔

حقوق کی بیع

مولانا معاذ الاسلام سنبھلی ☆

حقوق کی بیع کے بارے میں آپ کا سوال نامہ اور مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی کا تفصیلی مقالہ پڑھا۔ مولانا محمد تقی عثمانی صاحب نے نہایت بسط کے ساتھ ائمہ اربعہ کے مذاہب اور جزئیات کو ضبط فرما دیا ہے اور مسئلہ کے ہر پہلو کا احصاء فرمایا ہے۔ اسی طرح آپ کے سوال نامے میں بھی موضوع سے متعلق کافی مواد جمع کر دیا گیا ہے۔ اس لئے ائمہ اربعہ کے مذاہب و جزئیات کے ذکر کی حاجت نہیں ہے۔ البتہ مشائخ و ائمہ حنفیہ کی آراء اور ارشادات میں غور و فکر کے بعد جو رائے سامنے آتی ہے اس کو تحریر کیا جاتا ہے۔

تنویر الابصار میں بیع کی تعریف اس طرح کی ہے:

هو لغة مقابلة شئى بشئى مالا أو لا و شرعاً مبادلة شئى مرغوب فيه

بمشلہ۔

(بیع باعتبار لغت کے ایک چیز کا دوسری چیز سے تبادلہ کرنا ہے خواہ وہ مال ہو یا مال نہ ہو۔ اور شرعاً مرغوب فیہ شے کا اس کے مثل کے ساتھ تبادلہ کرنا ہے)۔

شامی نے اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے: ای ما من شأنه أن ترغب إليه النفس وهو المال (یعنی وہ چیز جس کی طرف نفس رغبت کرے اور وہ مال ہے)۔

شامی نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ تعریف بھی مبادلۃ المال بالمال کی طرف لوٹی ہے۔
الجوهرة المیرہ میں یوں ذکر کیا ہے:

”لفت میں بیع تملیک مال بمال آخر کو کہا جاتا ہے۔ اور شرعاً بھی یہی ہے، لیکن اس میں باہمی رضامندی کی قید زیادہ کی گئی ہے اس لئے کہ تغالب میں فساد ہے اور اللہ تعالیٰ فساد کو پسند نہیں فرماتا۔

اور کہا جاتا ہے کہ وہ شرعاً ایسے دو مالوں میں ایجاب و قبول کو کہتے ہیں جن میں تبرع کے معنی نہ ہوں اور یہ عراقیوں کا قول ہے جیسے شیخ اور ان کے اصحاب۔ اور بعض نے اس طرح کہا ہے کہ وہ مال کامل سے اس طرح تبادلہ کرنا ہے جو تبرع کے طریقہ پر نہ ہو اور یہ خراسانیوں کا قول ہے جیسے صاحب ہدایہ اور ان کے اصحاب“ (الجوهرة المیرہ ۱۶۲/۱۵)۔

مال کے متعلق اگرچہ سب جانتے ہیں کہ کسے کہا جاتا ہے مگر چونکہ بیع کی تعریف میں مال کا لفظ آیا تو ضرورت ہوئی کہ اس کی بھی تعریف کی جائے۔ بعض حضرات نے اس کی اس طرح تعریف کی:

المراد بالمال ما یمیل إلیه الطبع و یمکن ادخاره لوقت الحاجة
والمالیة تثبت بتمول الناس كافة أو بعضهم (۳۴۳)۔

(مال سے مراد وہ ہے کہ اس کی طرف طبیعت مائل ہو اور ضرورت کے وقت کے لئے اس کا ذخیرہ کرنا ممکن ہو، اور مالیت تمام لوگوں یا بعض لوگوں کے تمول سے ثابت ہوتی ہے)۔
الفلوح میں ہے:

”مال وہ ہے جس کی شان یہ ہو کہ اس کو وقت حاجت انتفاع کے لئے ذخیرہ کیا جائے۔ اور بحر میں حاوی القدسی سے ذکر کیا ہے: مال غیر آدمی کا نام ہے جو آدمی کے مصالح کے لئے پیدا کیا گیا ہو اور اس کا ذخیرہ اور اس میں اختیار سے تصرف کرنا ممکن ہو“ (۳۴۳)۔

المال ما یمیل إلیه الطبع ویجرى فیہ البذل والمنع (کتاب ۱۰۰)

(مال وہ ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہو اور اس میں بذل و منع جاری ہو)۔

اجارہ

دوسرا عقد، عقد اجارہ ہے، اس میں بھی ایک شے کا دوسری شے سے تبادلہ ہوتا ہے اور بیع کی جو مختلف تعریفیں کی گئی ہیں ان میں بعض ایسی ہیں جو اجارہ پر بھی صادق آ رہی ہیں۔ مثلاً درمختار میں بیع کی جو تعریف کی گئی ہے کہ هو لغة مقابلة شیئی بشیئی اس پر علامہ شیبلی لکھتے ہیں:

ظاہرہ شمول الإجارة لأن المنفعة شیئی باعتبار الشرع انہا موجودة حتى صح الاعتیاض عنہا بالمال و کذا باعتبار اللغة (کتاب ۳، ۴)۔

(بظاہر یہ اجارہ کو شامل ہے اس لئے کہ منفعت بھی شے ہے اور وہ شرعاً موجود بھی ہے اسی لئے مال کے ساتھ اس کا عوض لینا صحیح ہے اور اسی طرح لغت میں بھی ہے)۔

اس لئے بعض فقہاء نے اس کا لحاظ رکھنے کی کوشش کی کہ بیع کی تعریف ایسی ہو کہ وہ اجارہ پر صادق نہ آئے اور دونوں میں فرق ہو جائے۔

فقہاء کی تعریفات اور تصریحات کا حاصل یہ معلوم ہوتا ہے کہ بیع میں بیع مال ہوتا ہے۔ اور اجارہ میں معقود علیہ مال نہیں بلکہ منفعت ہوتی ہے، اور منفعت مال نہیں ہے، منفعت ایک حق ہے اور مال عین کو کہا جاتا ہے۔

الجوهرة العیرہ میں ہے:

”تملیکات و انواع کی ہیں: ایک تملیک عین، دوسری تملیک منفعت۔ پھر تملیک عین بھی دو قسم کی ہیں: عوض کے ساتھ جیسے کہ بیع، اور بغیر عوض کے جیسے کہ ہبہ، اور تملیک منفعت کی بھی دو قسم ہیں: بالعوض جیسے اجارہ، اور بغیر عوض جیسے عاریت اور منافع کی وصیت“ (الجوهرة العیرہ ۱۶۳/۱۵)۔

علامہ شامی لکھتے ہیں:

”ہم نے اول بیوع میں مال کی تعریف یہ کی ہے کہ جس کی طرف طبیعت مائل ہو اور حاجت کے وقت کے لئے اس کا ادخار ممکن ہو، اور ادخار کی قید سے منفعت نکل گئی، پس وہ ملک ہے مال نہیں، اس لئے ملک وہ ہے جس کی شان یہ ہو کہ اس میں اختصاص کے ساتھ تصرف کیا جائے، جیسا کہ تلوتح میں ہے۔ پس زیادہ بہتر وہ تعریف ہے جو درر میں ہے کہ مال وہ موجود ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہو، پس موجود کی قید سے منفعت نکل گئی۔ اور اس پر یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کہ اجارہ سے منفعت کی تملیک ہوتی ہے اس لئے کہ اجارہ حکماً منافع کی بیع ہے، یعنی اس میں بیع کا حکم ہے اور بیع کا حکم تملیک ہے، بیع کی حقیقت نہیں“ (۱۰۰/۴۳۱ او با بعد)۔

اس لئے کہ بیع تملیک عین کے لئے مشروع ہے نہ کہ منفعت کی تملیک کے لئے، اس دلیل سے کہ گدھے اور گھوڑے کے چھوٹے بچے اور شور زمین کا خریدنا صحیح ہے اور ان کا اجارہ صحیح نہیں ہے، اور اسی طرح اگر علو کو کرایہ پر لیا اور راستہ کا استثنیٰ کیا تو اجارہ فاسد ہے اور بیع صحیح ہے (البحر الرائق ج ۶)۔

بہر حال فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع کا مال اور عین ہونا ضروری ہے، اگر بیع مال نہ ہو تو بیع باطل ہوگی۔

و بطل بیع ما لیس بمال ای ما لیس بمال فی سائر الأديان (۱۰۰/۴۳۱)۔
(اور جو مال نہ ہو اس کی بیع باطل ہے یعنی کسی بھی آسمانی دین میں وہ مال نہ ہو)۔

اور صرف مال ہونا بھی کافی نہیں ہے بلکہ اس کا مقنوم ہونا بھی ضروری ہے ورنہ شرعاً وہ بیع باطل ہوگی۔

در مختار میں ہے: و بطل بیع مال غیر مقنوم ای غیر مباح الانتفاع بہ۔
مقنوم کا مطلب ہے کہ شرعاً اس سے انتفاع مباح ہو۔

تکوٰت میں ہے: تقوم دو طرح کا ہوتا ہے: ایک عرفی، دوسرا شرعی۔ تقوم عرفی تو احراز سے ہوتا ہے، پس جو غیر محرز ہوگا مثلاً شکار اور حبشیش، وہ متقوم نہیں ہے۔ اور تقوم شرعی اس کے ساتھ انتفاع کے مباح ہونے سے حاصل ہوتا ہے۔

شامی میں مال اور متقوم میں فرق اس طرح سمجھایا ہے مثلاً گیہوں کا دانہ متقوم ہے مال نہیں ہے، اور خرما مال ہے مگر متقوم نہیں ہے، اور دم، مینہ وغیرہ نہ مال ہیں اور نہ متقوم ہیں۔ شامی نے شرح مسکین سے بیع باطل اور فاسد کے پچھاننے کا ایک ضابطہ نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ عوضین میں سے جب کوئی کسی بھی آسانی دین میں مال نہ ہو تو بیع باطل ہے۔ خواہ وہ بیع ہو یا شمن، اور اگر وہ بعض ادیان میں مال ہو اور بعض میں نہ ہو تو اگر اس کو شمن اعتبار کرنا ممکن ہو تو بیع فاسد ہوگی، اور اگر اس کا بیع ہونا متعین ہو تو بیع باطل ہوگی۔

عرف و عادت کے اعتبار میں:

فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ معاملات کے احکامات میں عرف و عادت اور لوگوں کی حاجات اور ضروریات کو بہت بڑا دخل ہے۔

عرف و عادت اور حاجات و ضروریات کی بنیاد پر احکام بدل جاتے ہیں اس کی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔

منافع اور معدوم کی بیع جائز نہیں ہے لیکن اجارہ تعامل ماس علی کی وجہ سے جائز رکھا گیا ہے:

”اجارہ خلاف قیاس مشروع ہے، اس لئے کہ وہ عقد کے وقت منافع معدومہ کی بیع ہے، لیکن وہ تعارف ماس کی وجہ سے جائز ہے اس لئے کہ اس کی طرف عام لوگوں کو احتیاج ہے، اور وہ اس کو سلفاً اور خلفاً پچھانتے آئے ہیں، پس وہ خلاف قیاس جائز ہے اور ذخیرہ میں ذکر کیا ہے کہ اجارہ تعامل ماس کی وجہ سے جائز ہوا ہے (نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف)۔“

سیدی عبدالغنی نابلسی نے دودۃ القریٰ کے بارے میں لکھا ہے کہ اس کی بیع باطل ہے، اس لئے کہ وہ مال نہیں ہے، اس پر علامہ شامی لکھتے ہیں:

”تحقیق وہ اس زمانہ میں عزیز ترین اموال میں سے ہے، اور اس پر پہلے گذری ہوئی مال کی تعریف صادق آتی ہے، اور لوگ رنگ وغیرہ میں اس کے کثرت سے محتاج ہیں لہذا مناسب ہے کہ اس کی بیع جائز ہو۔“

اور آگے آئے گا کہ بیع کا جواز انتفاع کے حلال ہونے سے وابستہ ہے اور جو تک کی بیع حاجت کی وجہ سے جائز ہے حالانکہ وہ ہوام میں سے ہے اور ان کی بیع باطل ہے، اسی طرح سانپوں کی بیع کا حکم ہے دوا کے لئے“ (۳۱۳/۱۰۱)۔

بحر میں ذخیرہ کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ جب جو تک کو خریدے تو جائز ہے اور اس کی طرف حاجت ماس کی وجہ سے صدر اشہد بھی اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ لوگ اس کو مال سمجھتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ جو تک آج کل اس کی طرف حاجت مداوی کے لئے ہے کہ اس کے خون چوسنے کی وجہ سے، تو جب وہ محض اتنی بات سے مال ہوگئی تو یہ دودۃ القریٰ کی بیع کے جواز پر دال ہے، اس لئے کہ اس کا مال ہونا جو تک سے بڑھ کر ہے، اس لئے کہ وہ عزیز ترین اموال میں سے ہے“ (۳۱۳/۱۱۱)۔

حدیث میں سونے چاندی کو وزنی اور گیہوں، جو وغیرہ کو کیلی فرمایا گیا، اور سونے چاندی کی بیع میں ربا سے بچنے کے لئے باعتبار وزن کے اور گیہوں وغیرہ میں باعتبار کیلی کے تساوی کو ضروری قرار دیا گیا ہے۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ ان میں اگر عرف بدل جائے یعنی گیہوں اور جو وغیرہ وزنی ہو جائیں اور سونا چاندی کیلی، تو سونے چاندی میں کیلا تساوی ضروری ہوگی اور گیہوں وغیرہ میں وزناً۔

”ان اشیاء منصوصہ میں عرف کے معتبر ہونے کے بارے میں امام ابو یوسف سے

روایت کیا گیا ہے۔ یہاں تک کہ سونے میں کیل کے ساتھ اور گہوں میں وزن کے ساتھ تساوی کو جائز بتلایا ہے جب لوگوں میں یہ متعارف ہو جائے، پس اس میں عرف کا اتباع ہے جس سے نص کا ترک لازم آتا ہے، پس لازم آئے گا کہ ان کے نزدیک عرف کی وجہ سے ربا وغیرہ کی تجویز جائز ہو اگرچہ وہ نص کے خلاف ہو، میں کہوں گا کہ یہ بات بہت بعید ہے کہ امام ابو یوسف کی مراد یہ ہو بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ ان کے نزدیک نص کی علت عادت ہے اس معنی کے اعتبار سے کہ گہوں، بچو، تمر اور نمک کو نص میں جو کیلی بتلایا ہے اور سونے چاندی کو وزنی یہ اس وجہ سے ہے کہ اس وقت ایسا ہی تھا۔ پس نص اس وقت عادت کے مطابق تھی یہاں تک کہ اگر اس وقت گہوں کے وزن اور سونے کے کیل کی عادت ہوتی تو نص اسی کے موافق آتی لہذا کیلی اور وزنی ہونے میں منظور ایہا عادت ہی ہوگی۔ جب عادت بدل جائے گی تو حکم بھی بدل جائے گا، پس بدلنے والی نئی عادت میں نص کی مخالفت نہیں ہے بلکہ اس میں نص کی اتباع ہے۔ محقق ابن ہمام کے ظاہری کلام سے اسی روایت کو ترجیح معلوم ہوتی ہے۔

اور اس بنیاد پر اگر دراہم کے ساتھ بیع میں اور ان کے قرض لینے میں گنتی کے ساتھ تعارف ہو جائے جیسا کہ ہمارے زمانے میں ہے تو وہ نص کے خلاف نہیں ہوگا۔ پس اللہ تعالیٰ امام ابو یوسف کو اس زمانہ کے لوگوں کی طرف سے بہترین جزا دے کہ انہوں نے ان کی طرف سے ربا کے ایک بڑے دروازے کو بند کر دیا“ (نشر العرف)۔

وفی شرح الاشباہ للبیری الثابت بالعرف ثابت بدلیل شرعی۔
(بیری کی شرح اشباہ میں ہے کہ جو عرف سے ثابت ہو تو وہ دلیل شرعی سے ثابت ہے)۔
وفی المبسوط الثابت بالعرف کالثابت بالنص (مبسوط میں ہے کہ عرف سے ثابت، نص سے ثابت کی مانند ہے)۔

عرف کے معتبر ہونے کے بارے میں ابن عابدین نے ایک ضابطہ لکھا ہے، اور

فرماتے ہیں:

”جب عرف دیمل شرعی کے مخالف ہو پس اگر وہ من کل وجہ مخالف ہو بایں طور کہ اس سے نص کا ترک لازم آئے تب تو اس کے رد میں کوئی شک نہیں جیسا کہ لوگوں میں بہت سے حرمت کا متعارف ہونا یعنی ربا، شرب خمر اور ریشم پہننا اور سونا وغیرہ جن کی تحریم نص میں آئی ہے، اور اگر من کل وجہ مخالف نہ ہو بایں طور کہ دیمل عام وارد ہو اور عرف اس کے بعض افراد میں خلاف ہو، یا دیمل قیاس ہو تو اگر عرف عام ہو تو وہ معتبر ہے اس لئے کہ عرف عام تخصیص بن سکتا ہے جیسا کہ تحریر سے گذرا، اور اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جائے گا جیسا کہ استصناع کے مسئلہ میں اس کی تصریح کی ہے اور حمام میں داخل ہونے میں اور مشکیزہ سے پانی پینے میں، اور اگر عرف خاص ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہے اور یہی مذہب ہے۔

اور تعامل کے ساتھ نص کی تخصیص جائز ہے، کیا تو نہیں دیکھتا کہ ہم نے تعامل کی وجہ سے استصناع کو جائز کہا ہے حالانکہ استصناع اس چیز کی بیع ہے جو اس کے پاس نہیں ہے، حالانکہ وہ مہی عنہ ہے، اور تعامل کے ساتھ استصناع کی تجویز ہماری طرف سے نص کی تخصیص ہے، وہ نص جو انسان کے پاس غیر موجود چیز کی بیع کی نہیں میں وارد ہوتی ہے بالکل نص کا ترک نہیں ہے، اس لئے کہ ہم نے غیر استصناع میں نص پر عمل کیا ہے۔ اور تعامل سے بالکل نص کا ترک جائز نہیں اور اس کی تخصیص جائز ہے“ (نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی المعرف)۔

اسی کی تائید میں ابن عابدین لکھتے ہیں:

”اور نبی کریم ﷺ سے خمیری روٹی کے بارے میں سوال کیا گیا جس کے پڑوسی آپس میں تعاطی کرتے ہیں کیا وہ ربا ہوگا؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا جس کو مسلمان اچھا جانیں وہ اچھا ہے اور جس کو مسلمان برا خیال کریں وہ برا ہے۔ اور ہزار یہ میں ذکر کیا ہے بیع و فاکہ بارے میں کہ وہ صحیح ہے ربا سے بچنے کے لئے حاجت ماس کی وجہ سے“ (نشر العرف)۔

عرف عام کے معتبر ہونے کی وجہ و دلائل بیان کرتے ہوئے ابن عابدین لکھتے ہیں:

”ایسی چیز کا بدلنا جس کے اکثر بلاد اسلام میں اکثر اہل زمانہ عادی ہوں اس سے بڑھ

کر کوئی حرج نہیں، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ اس حرج سے بڑھ کر ہے جس کی وجہ سے بعض ایسی نجاستوں سے درگزر کیا گیا ہے جن کی نص میں نہی آئی ہے جیسے کہ سڑک کی مٹی جس پر نجاست غالب ہو، اور کپڑوں میں ہلی کا پیشاب اور دودھ کے برتن اور کتوں میں قلیل میٹھی، لیکن یہ اولہ نجاست کی تخصیص کے ساتھ ہے۔“

مزید فرماتے ہیں:

”اور اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ انہوں نے تصریح کی ہے کہ ایسی شرط سے جس کو عقد نہ چاہتا ہو اور اس میں احد المتعاقدين کا نفع ہو تو وہ بیع فاسد ہے، اور انہوں نے اس پر اس سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے بیع اور شرط منع فرمایا ہے اور قیاس کے ساتھ اور انہوں نے اس سے اس کا استثناء کیا ہے جس کے ساتھ عرف جاری ہو جیسے کہ نعل کی بیع اس شرط سے کہ بائع اس کو برابری کا لے گا۔ فتح الغفار میں کہا ہے: پس اگر تو کہے کہ جب شرط متعارف عقد کو فاسد نہ کرے تو لازم آئے گا کہ عرف حدیث پر قاضی ہو جائے۔ میں کہتا ہوں کہ وہ حدیث پر نہیں بلکہ قیاس پر ہے، اس لئے کہ علت نزاع کا واقع ہونا ہے جو عقد کو معقودہ سے نکالنے والا ہے اور وہ منازعت کو ختم کرنا ہے اور عرف نزاع کو ختم کرے گا لہذا وہ حدیث کے معنی کے موافق ہوگا، اور اب موافق میں صرف قیاس باقی رہا اور عرف اس پر قاضی ہے“ (نثر العرف)۔

”پس یہ سب اور اس کے مثل اس کی واضح دلیل ہیں کہ مفتی کو ظاہر الروایت کی کتابوں میں منقول پر جمود نہیں چاہیے، زمانہ اور لہل زمانہ کی رعایت کے بغیر، ورنہ وہ بہت سے حقوق کو ضائع کر دے گا اور اس کا ضرر اس کے نفع سے زیادہ ہوگا“ (نثر العرف)۔

حق کی تعریف

علامہ شامی نے حق کی تعریف اس طرح کی ہے:

اعلم ان الحق فی العادة یذکر فیما هو تبع للمبیع ولا بد له منه ولا

يقصد إلا لأجله كالطريق والشرب للأرض (نہای ۱۹۸۳)۔

(جان لو کہ حق عام طور سے ان چیزوں کو کہا جاتا ہے جو بیع کے تابع ہوں اور اس کے لئے ان کا ہونا ضروری ہو اور اس کا اسی کی وجہ سے قصد کیا جائے جیسے راستہ اور زمین کے لئے پانی کا حق)۔

حقوق مجردہ کی بیع

یعنی حق مرور، حق شرب، اور حق تسبیح الماء، یہ حقوق ہیں ان کی زمین کے ساتھ بیع کی جائے تو جائز ہے، اور اگر بغیر زمین کے تنہا ان کی بیع کی جائے تو یہ حقوق مجردہ کی بیع ہوگی، اور حقوق مجردہ کی بیع کے بارے میں فقہاء حنفیہ کی جو آراء کتابوں میں مذکور ہیں ان میں کوئی ایسا ضابطہ معلوم نہیں ہوتا جو کلی ہو اور تمام جزئیات کو شامل ہو، اس لئے اس سلسلہ میں کوئی قطعی رائے قائم کرنا مشکل ہے۔

مثلاً حق مرور کی بیع ظاہر الروایت میں جائز نہیں، امام کرخی، فقیہ ابو الیث وغیرہ نے اسی کی تصحیح کی ہے، اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ حق مجرد کی بیع ہے اور تنہا حقوق کی بیع جائز نہیں ہے، لیکن ابن ساعد کی ایک روایت میں جائز ہے اور اکثر مشائخ نے اسی کو اپنایا ہے۔

”زمین کے تابع ہو کر حق مرور کی بیع بغیر اختلاف کے صحیح ہے، اور بالقصد تنہا اس کی بیع ایک روایت میں صحیح ہے اور مشائخ نے اسی کو لیا ہے۔ درر میں کہا ہے کہ زیادات کی روایت میں جائز نہیں، اور فقیہ ابو الیث نے اسی کی تصحیح کی ہے، اس لئے کہ یہ حقوق میں سے ایک حق ہے اور تنہا حقوق کی بیع جائز نہیں“ (نہای ۱۱۸)۔

ایک جگہ یوں فرمایا:

لأن بيع الحقوق المجردة لا يجوز كالتسبيح وحق المرور (فتح القدير

(اس لئے کہ حقوق مجردہ کی بیع جائز نہیں جیسے کہ پانی بہانے اور گزرنے کا حق)۔
 حق مرور کی بیع میں دو روایتیں ہوئیں ایک میں جائز ایک میں ناجائز، مگر حق تعلی کی بیع
 میں سب متفق ہیں کہ وہ جائز نہیں، اس پر سوال پیدا ہوا کہ اس فرق کی وجہ کیا ہے، جب کہ حق
 ہونے میں دونوں برابر ہیں۔ تو اس کا جواب یہ دیا کہ حق مرور کا تعلق عین سے ہے اس لئے اس کا
 حکم عین کا حکم ہوگا لہذا وہ محل بیع ہو سکتا ہے، برخلاف حق تعلی کے، اس لئے کہ اس کا تعلق ہوا سے
 ہے اور ہوا عین اور مال نہیں ہے، اس لئے اس کی بیع ناجائز ہے۔

”اور مال ہی محل بیع ہے، پس تحقیق بیع کا محل وہ مال ہے یا وہ حق ہے جو عین سے تعلق
 رکھے، اور حق تعلی ہوا سے متعلق ہے اور ہوا مال نہیں ہے، اس لئے کہ مال وہ ہے جس پر قبضہ اور
 اس کا احراز ممکن ہو“ (نثر المعروف)۔

”اور فرق کی ضرورت اس وجہ سے ہوئی کہ انہوں نے حق تعلی میں منع کی علت یہ بتلائی
 کہ وہ مال نہیں ہے، تو اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ حق مرور بھی ایسا ہی ہے لیکن اس کی بیع ایک
 روایت میں جائز ہے حالانکہ دونوں میں سے ہر ایک میں حق کی بیع ہے نہ عین کی بیع، اور وہ یہ ہے
 کہ مرور کا حق ایسا حق ہے جو رقبہ ارض سے متعلق ہے اور وہ مال ہے جو عین ہے، پس جو اس سے
 متعلق ہوگا تو اس کے لئے عین کا حکم ہوگا، لیکن حق تعلی ایسا حق ہے جو ہوا سے متعلق ہے اور ہوا
 عین اور مال نہیں ہے“ (فتح القدیر ۶/۶۶)۔

اسی طرح حق شرب کی بیع مشائخ بلخ کے نزدیک جائز ہے، اس لئے کہ وہ پانی کے ایک
 حصہ کی بیع ہے۔

”اور اسی طرح شرب کی بیع یعنی وہ ببع لارض تو بالاجماع جائز ہے، اور ایک روایت
 میں تنہا بھی، اور مشائخ بلخ کا مختار یہی ہے، اس لئے کہ وہ پانی کا ایک حصہ ہے“ (فتاویٰ ۱۱۸/۳)۔
 ایک حق حق تسمیل ہے، اس کی بیع کو بالاتفاق ناجائز کہتے ہیں۔ لا یصح بیع حق
 التسمیل الخ ای باتفاق المشائخ (فتاویٰ ۱۱۸/۳)۔

اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر حق تسمیل سطح پر ہو تب تو یہ حق تعلی کی نظیر ہے، مگر اس پر یہ اعتراض واقع ہوتا ہے کہ یہ اس کی نظیر اس وقت ہوگا کہ علو کے سقوط کے بعد علو کی بیع ہو، اسی طرح سطح نہ ہو، اور سطح پر حق تسمیل کی بیع ہو لیکن سطح موجود ہو تو اس وقت یہ نظیر نہیں بن سکتا۔ اور اگر حق تسمیل علی الارض کی بیع ہو تو جہالت کی وجہ سے جائز نہیں، اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی وجہ سے یہ جہالت ختم ہو جائے اور نزاع کا امکان باقی نہ رہے تو اس کی بیع بھی جائز ہوگی۔ بہر حال حق مرور وغیرہ کے جواز اور حق تعلی کے عدم جواز کے فرق کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ محل بیع مال ہوتا ہے یا وہ حق ہوتا ہے جو عین سے متعلق ہو۔ حق مرور وغیرہ کا تعلق عین اور مال سے ہے اس لئے ان کی بیع جائز ہے، اور حق تعلی کا تعلق عین سے نہیں ہے اس لئے اس کی بیع جائز نہیں۔ فرق کی اس وجہ پر عنایہ میں سخت اعتراض کیا ہے اور کہا ہے کہ دار کا سکنی بھی ایسا حق ہے جس کا تعلق عین سے ہے مگر اس کی بیع جائز نہیں ہے۔

وفیہ نظر لأن السکنی من الدار مثلاً حق یتعلق بعین تبقی ہو مال ولا یجوز بیعہ (عنایہ، فتح القمیر ۶/۶۶)۔

(اس میں نظر ہے، اس لئے کہ مثلاً دار کا سکنی بھی ایسا حق ہے جو باقی رہنے والے عین سے متعلق ہے اور وہ مال ہے)۔

مذکورہ بالا تفصیل سے ظاہر ہوا کہ بعض حضرات حقوق مجردہ کی بیع کو مطلقاً منع کرتے ہیں، مگر بہت سے حضرات بعض حقوق مجردہ کی بیع کے جواز کے قائل ہیں سب کے نہیں۔ مثلاً یہ حضرات حق مرور اور حق شرب کی بیع کو جائز کہتے ہیں اور حق تعلی کی بیع کو ناجائز، اور دونوں میں فرق کی وجہ بیان کی گئی ہے، اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے، اس لئے وہ کوئی مضبوط وجہ معلوم نہیں ہوتی، پھر حق تعلی کے بارے میں یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ اگر دوسری منزل بنی ہوئی ہو تو اس کی بیع جائز ہے، اور اگر صرف نیچے کی منزل ہو اور پر والی منزل نہ ہو تو علو کی بیع جائز نہیں۔ دوسری منزل خریدنے کے بعد اگر وہ منہدم ہو جائے تو مشتری دوبارہ اس کی تعمیر کر سکتا ہے، اسی طرح اگر

دونوں منزلیں منہدم ہو جائیں اور سغل والا سغل کی تعمیر نہ کرے تو علو والے کو حق ہے کہ خود دونوں منزلوں کی تعمیر کرائے اور سغل کا صرفہ صاحب سغل سے وصول کر لے۔

حق تعلیٰ کی ان صورتوں میں فرق کی بھی کوئی معقول وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ اس لئے یہاں بھی یہی کہا جائے گا کہ حقوق مجردہ کی بیع کے جواز و عدم جواز کا حکم لوگوں کی عادت اور تعامل اور ضرورت و حاجت کے ساتھ وابستہ ہے۔

احکامات شرعیہ میں عرف و عادت، ضرورت و حاجت کو بہت بڑا دخل ہے۔

ابن عابدین لکھتے ہیں:

”متون وغیرہ میں باب حقوق میں ذکر کیا ہے کہ بیت کو بکل حق ہولہ کے ساتھ خریدنے میں علو داخل نہیں ہوگا، اور منزل خریدنے میں بکل حق ہولہ اور افتقہ کے ساتھ علو داخل ہوگا اور دار میں مطلقاً داخل ہوگا۔ کافی سے نقل کرتے ہوئے بحر میں کہا ہے کہ یہ تفصیل کوفہ کے عرف پر مبنی ہے اور ہمارے عرف میں علو سب میں داخل ہوگا اور احکام عرف پر مبنی ہوتے ہیں۔ پس ہر اقلیم اور ہر زمانے میں اس کے اہل کے عرف کا اعتبار ہوگا“ (نشر العرف)۔

حق تعلیٰ کی بیع کو فقہاء عا جائز لکھتے ہیں لیکن آج کے زمانے میں ساری دنیا میں اس کی بیع کا رواج اور عرف ہو گیا ہے، اور خاص طور سے بڑے شہروں میں ایسی حاجت و ضرورت ہو گئی ہے کہ بغیر اس کے چارہ کار نہیں ہے، اس لئے فقہاء ہی کی تصریحات کی روشنی میں یہ بیع جائز ہونی چاہیے (تفصیل کے لئے دیکھئے: نشر العرف)۔

حاصل کلام:

فقہاء حنفیہ کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسے حقوق جن کا تعلق کسی عین سے ہو ان کی بیع جائز ہے، اور جن کا تعلق عین سے نہ ہو ان کی بیع جائز نہیں۔ مثلاً حق مرور، حق شرب حق

تسبیل الماء، ان کا تعلق چونکہ عین سے ہے اس لئے ان کی بیع جائز ہے، اگرچہ جہالت کی وجہ سے حق تسبیل کی بیع منع کرتے ہیں مگر فی نفسہ اس کی بیع جائز ہے۔

حق تعلی:

حق تعلی کی بیع کو فقہاء منع کرتے ہیں اس لئے کہ اس کا تعلق ہوا سے ہے، اور وہ عین یا مال نہیں ہے، مگر میری رائے ناقص میں اس کا تعلق بھی عین سے ہے۔

زمین پر مکان بنانے کا معاوضہ لے کر نیچے کی منزل بنانے کا حق دیدیا جائے تو اس کا تعلق زمین سے ہے جو عین ہے۔ پہلی منزل کے اوپر عمارت بنانے کا حق فروخت کیا جائے تو دوسری منزل پہلی منزل کے اوپر ہی تعمیر ہوگی خواہ اس وقت نیچے منزل موجود ہو یا نہ ہو اس لئے اس کا تعلق بھی عین ہی سے ہوگا، اس لئے کہ دوسری منزل کا اعتماد پہلی منزل ہی پر ہوگا جو عین ہے، یہ نہیں کہ وہ ہوا پر مطلق ہوگی۔

ضرورت اور عرف و عادات بھی اس کی بیع کے جواز کے متقاضی ہیں۔

حقوق ادبیہ

موجد، مصنف، محقق کے فکری نتائج اور ٹریڈ مارک وغیرہ کو حقوق ادبیہ میں داخل کر کے ان کی بیع کے جواز کی بات سمجھ میں نہیں آئی۔

اس کو احیاء موات پر قیاس کرنا بھی صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

مباح زمین کی تکبیر وغیرہ سے جو حق ملتا ہے تو اس کا تعلق عین سے ہے، اور ایسی زمین کے احیاء سے کاشتکار اس کا مالک ہو جاتا ہے، اس لئے کہ وہ زمین عین ہونے کی وجہ سے محل ملک ہے۔ اور اس حق کے دینے میں شریعت نے جہاں کاشت کار کی منفعت کا لحاظ کیا ہے وہاں عوام کے فائدے کو بھی پیش نظر رکھا ہے، ظاہر ہے ایسی زمین کے احیاء سے جہاں کاشتکار کو فائدہ

ہوگا وہاں اس کی پیداوار سے عوام کا فائدہ بھی ہوگا، بلکہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں کاشتکار کے بجائے عوام ہی کا فائدہ شریعت کے پیش نظر ہے۔

اسی لئے اگر زمین کو گھیرنے کے بعد تین سال تک کاشت نہیں کی تو یہ حق ختم ہو جائے گا اور حاکم کو اختیار ہوگا کہ یہ زمین دوسرے کو دیدے۔

اس کے برخلاف حق تصنیف و ایجاد میں شخصی و ذاتی نفع ہے، اور دوسروں کو اس کے نفع سے مستفید ہونے سے روکنا ہے، اور ایسی صورت کو شریعت پسند نہیں کرتی، اسی بنیاد پر احتکار اور بیع الخاضر للبادی کی ممانعت آئی ہے۔

حق تصنیف و ایجاد کوئی ایسی چیز نہیں جس کو شریعت مانتی ہو، اسی طرح عرف عام کی بنیاد پر بھی اس کو حق نہیں کہا جاسکتا۔ مصنفین و موجدین کی تعداد بہت محدود اور کم ہے، پھر حکومتوں کے ضابطوں کی بنیاد پر حکومت کی طرف سے یہ حق پیدا کیا گیا ہے کہ کوئی اپنی تصنیف و ایجاد کو رجسٹرڈ کرائے تو پھر کوئی دوسرے تصنیف کو شائع اور اس ایجاد کو بنا نہیں سکتا۔ اگر مصنف و موجد تصنیف و ایجاد کو رجسٹرڈ نہ کرائے تو پھر کوئی بھی اس کو ایسا حق نہیں مانتا کہ دوسرے اس کی نقل نہ کر سکے۔

دوسری بات یہ ہے کہ شرعاً کسی کو کسی مباح تصرف سے روکنے کی دو وجہ ہو سکتی ہیں: ایک یہ کہ اس کا یہ تصرف کسی غیر کی ملک میں بلا اس کی اجازت کے ہو، دوسرے یہ کہ اس تصرف سے کسی شخص یا جماعت کا ضرر ہوتا ہے۔ یہاں یہ دونوں وجہ مفقود ہیں۔

حق تصنیف و ایجاد نہ کوئی مال ہیں اور نہ ان میں ملکیت کی صلاحیت ہے، اس لئے کہ وہ کوئی عین یا عین سے متعلق کوئی چیز نہیں ہے، تو جس کا آدمی خود مالک نہیں ہے وہ دوسروں کو اس سے روکنے یا اس کی بیع کا حقدار نہیں ہو سکتا۔ اگر ہر مباح چیز کو اپنانے میں حق اسبقیت کی بنیاد پر دوسروں پر پابندی لگانے کا جواز ہو جائے تو لازم آئے گا کہ اگر کسی جگہ کسی نے پرچون کی ایک دکان کھولی تو حق اسبقیت کی وجہ سے اب کسی دوسرے کے لئے اجازت نہ ہو کہ وہ اس کے قریب

دوسری پرچون کی دکان کھولے، حالانکہ اس کو سب جائز کہتے ہیں۔
ان حقوق کی بیع کے عدم جواز کی ایک وجہ یہ بھی معلوم ہوتی ہے کہ یہ حق یعنی دوسرے کو
نقل بنانے کی عدم اجازت حکومت کے قانون اور رجسٹرڈ کرانے کی وجہ سے پیدا ہوگا، گویا
حکومت نے قانون کے ذریعہ اس مصنف اور موجد کے نفع اور عدم ضرر کا تحفظ کیا تو اول تو یہ اس
لئے صحیح نہیں کہ دوسرے کے نقل بنانے میں اس کا کوئی ضرر نہیں ہے، زیادہ سے زیادہ تقابلی نفع ہو
سکتا ہے اور اس کو ضرر نہیں کہا جاتا، ورنہ ضروری ہوگا کہ کسی چیز کی ایک دکان کھلنے کے بعد دوسری
دکان کھولنا منع ہو، اس لئے کہ پہلے دکاندار کا نفع کم ہو جائے گا۔
اور اگر ضرر ہی تسلیم کر لیا جائے تو یہ قانونی حق دفع ضرر کے لئے ہوا، اور دفع ضرر کے
لئے جو حق ملتا ہے اس کی بیع جائز نہیں جس طرح کہ حق شفعہ کی بیع جائز نہیں۔ یہی معاملہ ٹریڈ
مارک کا بھی ہے۔ و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین۔

مسئلہ بیع حقوق

مولانا محمد طیب الرحمن ☆

فقہائے حنفیہ نے بیع کی تعریف میں عام طور پر ”مبادلة المال بالمال“ کے لفظ کو استعمال کیا، البتہ ”کتاب الفقہ علی المذابب الاربعہ“ (جلد ۲ ص ۱۳۷) میں ”هو مبادلة السلعة بالنقد“ کے لفظ کو استعمال کیا ہے۔ صاحب الدر المختار نے ”مبادلة شیء مرغوب بمثلہ“ کے لفظ کو استعمال کیا، لیکن صاحب رد المختار نے ”شیء مرغوب فیہ“ کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا: ”ما من شأنه أن ترغب إليه النفس وهو المال“۔ کتاب بدائع الصنائع جلد ۵ ص ۱۳۳ میں لکھا گیا ہے: ”هو مبادلة شیء مرغوب بشیء مرغوب“۔ پھر صاحب بدائع الصنائع ملک العلماء علامہ کاسانی نے شرائط معقود علیہ کے تحت میں ذکر کیا: ”ومنها أن یکون مالاً لأن البیع مبادلة المال بالمال“۔ نیز عام طور پر فقہائے حنفیہ معقود علیہ کے شرائط کے تحت میں قیام مالیت کو شرط قرار دیا ہے۔ فتاویٰ عالمگیری (ج ۳ ص ۲) میں مرقوم ہے: ”ومنها فی البدلین وهو قیام المالیة حتی لا ینعقد متی عدمت المالیة هکذا فی محیط السرخسی“۔ مذکورہ عبارات سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ بیع کے لئے مالیت شرط ہے، اور اس میں علماء حنفیہ متفق الآراء ہیں۔ الفاظ کو ادا کرنے میں بظاہر گرچہ کچھ اختلاف ظاہر ہوتا ہے لیکن مرجع اور مال ہر ایک کا ایک ہی ہے۔

اب مال کی تعریف کرتے ہوئے فقہاء حنفیہ نے تصریح کیا ہے: "المراد بالمال ما یمیل إلیه الطبع و یمکن ادخاره لوقت الحاجة و المالیه تثبت بتمول الناس كافة أو بعضهم (رد المحتار ۲/۴۳۳)۔ دوسرے بہت سارے فقہاء کرام نے بھی مال کی تعریف میں تقریباً اسی لفظ کو استعمال کیا۔

فتح القدیر ج ۳ ص ۹۷ میں مرقوم ہے: "إن المال عین یمکن إحرازها وإمساکها"۔ حاشیہ الخطاوی علی مرقی الفلاح ص ۸۹ میں مرقوم ہے: "والمال ما یتمول أو یدخر للحاجة و هو خاص بالأعیان"۔ مذکورہ عبارات میں بالصریح موجود ہے کہ مال کا اعیان میں سے ہونا ضروری ہے، نیز یہ بھی ضروری ہے کہ وہ قابل ذخیرہ ہوتا کہ بوقت ضرورت اس سے نفع اٹھایا جاسکے۔

فقہائے کرام نے بعض چیزوں کو قابل انتفاع اور قابل ادخار ہونے کی وجہ سے مال میں شمار نہیں کیا، پھر اسی چیز میں جب انتفاع اور ادخار کی قابلیت آجاتی ہے تو اس کو مال کے تحت میں شمار کیا جس سے صریح طور پر سمجھا جاتا ہے کہ مالیت کے ثبوت میں عرف اور تعامل کا دخل ہے، لہذا کوئی شئی کسی زمانہ میں قابل انتفاع اور قابل ادخار نہ ہو، لیکن بعد میں قابل انتفاع اور قابل ادخار ہو جائے تو وہ مالیت کے تحت میں داخل ہو جائے گی جیسے گیہوں کے ایک دانہ کو فقہائے کرام نے مال میں شمار نہیں کیا، کیونکہ لوگ اس کو قابل انتفاع اور قابل ادخار نہیں سمجھتے۔ جامع الرموز جلد ۳ ص ۳۰۶ میں ہے: "إن المال یشیت بالتمول ای بادخار کل الناس أو بعضهم" لہذا اٹلی اور ریت کو قدیم زمانہ میں گرچہ مال میں شمار نہیں کیا گیا لیکن موجودہ زمانہ میں ان کو مال میں شمار کیا جائے گا۔ کیونکہ آج لوگ اس کو قیمتی مال سمجھتے ہیں، اور قابل ادخار اور قابل انتفاع بھی ہے۔ مال کی تعریف میں فقہاء کرام نے تصریح کیا کہ وہ قابل ادخار ہو، جیسے "إن المال عین یمکن إحرازها وإمساکها" (فتح القدیر ۳/۹۷)۔

”و المراد بالمال ما يميل إليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة (رد المحتار ۳/۳)۔ إن المال هو ما يميل إليه الطبع ويدخر للانتفاع به وقت الحاجة (كتاب الفقه على المذاهب ۱۴/۳۱۸)۔ ان تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ ثبوت مالیت کے لئے قابل ادخار ہونا ضروری ہے، البتہ عقلاً بھی یہ تسلیم نہیں کیا جاسکتا کہ ہر شئی کو ذخیرہ کرنے کی ایک ہی کیفیت متعین ہو بلکہ مختلف چیزوں کو ذخیرہ، احراز اور قبض کے لئے ان کی شان کے مطابق مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔ فقہائے کرام نے بھی ہر ایک شئی کو ذخیرہ کرنے کی ایک ہی صورت متعین نہیں کی بلکہ ان کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ قابل ادخار کے معنی شئی کو ایسی کیفیت سے محفوظ کرنا کہ مالک کو بذل اور منع کی قدرت ہو اور بوقت ضرورت اس سے نفع حاصل کریں۔ الدر المختار ۴/۱۳۹ میں ہے: ”والمال ما يميل إليه الطبع ويجوز فيه البذل والمنع السخ“۔ بہت ساری ایسی چیزیں ہیں جن کو زمانہ قدیم میں قابل ادخار تصور نہیں کیا جاتا تھا، لیکن موجودہ زمانہ میں وہ قابل ادخار ہو گیا ہے جن کو مخصوص کیفیت سے ذخیرہ کیا جاتا ہے، اور ان کو قیمتی مالوں میں شمار کیا جاتا ہے جیسے ہوا اور بجلی۔ موجودہ زمانہ میں ہوا کو کمپریشر (COMPRESSOR) میں اور بجلی کو کنڈینسر (CONDENSER) میں ذخیرہ کرتے ہوئے قابل ادخار بنا دیا گیا ہے، اور ساری دنیا میں اس کی خرید و فروخت ہو رہی ہیں۔

حقوق اور منافع اعیان کے قبیل سے ہونے کی وجہ سے فقہائے حنفیہ کے نزدیک ان کی بیع صحیح نہیں ہوتی، البتہ بعض حقوق کی بیع متعلق بالاعیان ہونے کی وجہ سے اعیان کے حکم میں اعتبار کرتے ہوئے انہوں نے جائز رکھا، جیسے بیع حق المرور وغیرہ کافی الدر المختار ۴/۱۶۳۔ فقہائے حنفیہ کی تصریحات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بعض حقوق گرچہ قابل بیع نہیں ہوتے، پھر بھی اس سے بطریق صلح یا تنازل امتیاض صحیح ہے، اور وہ ایسا حق ہے جو دفع ضرر کے لئے نہیں بلکہ صاحب حق کے لئے اصالتاً ثابت ہے (دیکھئے رد المحتار ۴/۲۰)۔

مالک اراضی کئی منزلہ فلیٹیں بنا کر ہر منزل کی مکانیت اور جس حد تک نضا پر وہ مکانات حاوی ہیں جملہ حقوق کے ساتھ اگر مختلف افراد کے ہاتھوں فروخت کرے تو یہ بیع صحیح ہوگی کیونکہ ان پر مالیت صادق ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے ان کی بیع کی صحت پر فقہاء کرام کی تصریحات موجود ہیں۔ فتاویٰ تاضی خاں ۲/۸۳ میں ہے: ”رجل له علو وسفل فقال الرجل بعث منك علو هذا السفل بکما جاز البیع“۔

لیکن نضا پر مکان تعمیر کرنے کے لئے زمین کا مالک گراؤنڈ فلور کے اوپر پہلے، دوسرے تیسرے، چوتھے منزل کی تعمیر کا حق اگر فروخت کرنا چاہے تو یہ فقہائے حنفیہ کی تصریحات کے بنا پر جائز نہیں ہوگا کیونکہ وہ مال نہیں ہے (دیکھئے فتاویٰ ماٹگیری ۳/۱۷، فتح القدیر ۳/۸۹)، البتہ مالک زمین کے لئے ہوا پر بھی ملکیت ثابت ہے۔ فتاویٰ تاضی خاں ۳/۱۹۰ کتاب اصلح میں ہے: ”رجل له نخلة في ملكه وخرج سعفها إلى أرض جاره كان للجار أن يقطع ويفرغ هو ملكه لأن من ملك أرضاً ملك ما تحته من الثرى وما فوقه إلى السماء“۔

مالک زمین کے لئے نضا پر ملکیت ثابت ہونے کی وجہ سے نضا پر ان کا حق اصالتاً ثابت ہے، بناء علیہ نضا پر مکان تعمیر کرنے کے لئے گراؤنڈ فلور کے اوپر پہلی، دوسری، تیسری، چوتھی منزل کی تعمیر کے حق کے مقابلہ میں مختلف اشخاص سے بطریق صلح یا تازل کے عوض لینا جائز ہوگا۔ البتہ اس میں یہ شرط ہوگی کہ معاملہ ایسی کیفیت سے ہو کہ اس میں غرر کا احتمال نہ ہو کیونکہ غرر ناجائز اور حرام ہے۔

مباحات پر جو شخص پہلے قبضہ کرتا ہے اس پر اس شخص کی ملکیت اور حق ثابت ہو جاتا ہے، دوسرے کسی کو اس میں تصرف کا اختیار نہیں رہتا۔ وہ مباحات اعیان کے قبیل سے ہوں یا منافع کے قبیل سے، کیونکہ ملکیت احراز سے ثابت ہوتی ہے، اور ہر شئی کی احراز اس کی حیثیت

سے ہوتی ہے، اور اس کے لئے اعیان میں سے ہونا شرط نہیں ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے رد المحتار ۳/۹۳، یعنی شرح الکنز ۸۵/۳، ۸۸، تاوی قاضی خان ۳/۵۲۳)۔

نضا سے ہو لیا پرندے، دریا سے پانی، جنگل سے لکڑی وغیرہ امور مباحہ کو اخذ اور ذخیرہ کرنے کا حق ہر ایک کو حاصل ہے، اور ان میں سے مختلف چیزوں کو ذخیرہ کرنے کی مختلف صورتیں ہیں۔ کوئی شخص ان امور مباحہ کے کسی حصہ کو اگر قبض اور احراز کر لے تو وہ شخص اس کا مالک ہو جائے گا اور دوسرے کسی کا اس پر حق نہ رہے گا۔

علوم اور فنون، صنعت و حرفت کا جو سمندر انسان کی دماغی اور فکری قابلیت اور صلاحیت کے سامنے موجود ہے اس میں غوطہ لگا کر تحقیقی تصنیفات کرنا۔ سائنسی انکشافات اور فارمولے ایجاد کرنا، مختلف کیفیت کی صنعتوں اور حرفتوں کا ایجاد کرنا وغیرہ کا حق ہر ایک کو حاصل ہے۔ اب اگر کوئی شخص اپنی دماغی اور ذہنی صلاحیتوں کو کام میں لگا کر رات دن محنت کرتے ہوئے کوئی تحقیقی تصنیف کرے، یا صنعتی، حرفتی یا سائنسی ایجاد کرتے ہوئے اس کو قابل قیمت بنا دے تو اس نے علوم، فنون، صنعت یا حرفت کے سمندر سے ایک حصہ کو علیحدہ کرتے ہوئے مقید اور متعین کر لیا تو اس کے منافع کی ملکیت اسی کو ہوگی۔ موجد، مصنف یا فنکار کی اجازت صریحی یا ضمنی کے علاوہ ان تصنیفات یا ایجادات کو ذریعہ تجارت بنا کر کسی کو نفع حاصل کرنے کا حق نہ رہے گا۔ سرکاری قانون کے ذریعہ سے اس کو محفوظ کر لیا جائے یا نہ کر لیا جائے۔ موجد، مصنف یا فنکار کو چونکہ حق اصالتاً ثابت ہے اس لئے اس کا معاوضہ بطریق صلح یا تنازل جائز ہوگا۔ یہ حق سرکاری قانون کے ذریعہ سے رجسٹری کر لیا جائے یا نہ کر لیا جائے، دونوں حالت میں چونکہ مادی اور اعیان کے قبیل سے نہیں ہے اس لئے بطریق بیع عوض لینے میں گنجائش معلوم نہیں ہوتی۔

ہلما ما ظہر لی واللہ أعلم بالصواب۔

مسئلہ بیع الحقوق

مولانا زبیر احمد قاسمی ☆

اس مسئلہ کے متعلق تفصیل میں جائے بغیر اور مختلف مقالات میں مذکورہ دلائل کا استیعاب و اعادہ کے بغیر مختصراً کچھ نفاط کو سامنے لاتے ہوئے اپنی رائے ظاہر کر دینا مناسب سمجھتا ہوں۔

- ۱- فقہاء حنفیہ عموماً حقوق کو مال کے مقابلہ میں ذکر کرتے ہیں، اور اسی طرح کا استعمال ہم حدیث رسول اللہ ﷺ میں بھی پاتے ہیں۔ چنانچہ حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ ترک مالاً أو حقاً فلورثته۔ اس حدیث میں مال اور حق کا تقابل بتلا رہا ہے کہ حق مال سے الگ کوئی چیز ہے۔ لیکن مال ہو یا حق دونوں قابل انتقال ہیں۔ مورث کے متروک مال کی ملکیت جیسے وارثوں کی طرف منتقل ہو جاتی ہے ویسے مورث کا حق ثابت بھی اس کے وارثوں کا حق ثابت بن جاتا ہے۔
- ۲- بیع کی تعریف کے سلسلے میں جو بھی تعبیریں فقہائے حنفیہ کے یہاں ملتی ہیں ان میں لفظاً یا معنیاً مال کی حیثیت ایک شرط ضروری اور جوہری کی معلوم ہوتی ہے، جس کا حاصل یہی نکلتا ہے کہ بیع و شراء کا معاملہ مال کے بغیر موجود ہو ہی نہیں سکتا۔ کو دیگر ائمہ کے یہاں مال کے علاوہ منافع وغیرہ کی بیع و شراء کے جواز کی روایتیں بھی ملتی ہیں۔
- ۳- جہاں تک مال کی تعریف کا تعلق ہے اس میں بھی اچھا خاصہ اضطراب پایا جاتا ہے

اور اس کی مختلف تعبیریں ملتی ہیں۔ لیکن حنفیہ کی اکثر تعبیروں میں ”ما یمیل إلیہ الطبع“ اور ”یمنکن ادخارہ“ بطور قدر مشترک پایا جاتا ہے۔ اس اختلاف زمانی کے نتیجے میں بہت سی ایسی چیزیں یقیناً سامنے آجائیں گی جو ماضی میں غیر مرغوب اور ناممکن الادخار ہونے کے سبب مال شمار نہیں ہوتی تھیں اور اس کی بیع و شراء کا کوئی تصور نہیں تھا۔ مگر آج وسائل و اسباب کی وسعت و تنوع کے سبب وہ قابل ادخار بن چکی ہیں۔ ان سے انتفاع و استفادہ کی صورتیں عام ہو جانے کے سبب وہ مرغوب طبع بھی بن چکی ہیں۔ اس لئے آج انھیں مال میں یقیناً شمار کیا جانا چاہیے، جس کے بیع و شراء کو ناجائز کہنے کی کوئی معقول وجہ نہیں رہ پاتی۔

۴۔ انسانی حقوق کسے کہتے ہیں؟ عجیب بات ہے کہ اس کی تعریف میں مختلف تعبیریں پائی جاتی ہیں۔ ہم نے بعض فقہی عبارتوں میں یوں دیکھا ہے: حق الإنسان ما يتولى إثباته أو ردّه۔ کو یہاں یوں کہا جاسکتا ہے کہ دراصل حق کی فقہی تعریف تو وہی ہے جسے ”الحکم الثابت شرعاً“ (حاشیہ رقم الاقمار) یا ”الحق هو اختصاص یقرّر به الشرع سلطۃ أو تکلیفاً“ (المدخل العینی العام) وغیرہ جیسے الفاظ سے بیان کی جاتی ہے۔ مگر چونکہ شرعی طور پر ثابت شدہ اختیارات اور ذمہ داریاں ہی ایسی چیزیں ہوتی ہیں جن کے متعلق عند التضاء دعویٰ مسموع ہو سکتا ہے اور وہی عند التضاء لائق اثبات یا قابل ردّ ہوا کرتی ہے۔ اس لئے بعض فقہاء نے ”حق الإنسان ما يتولى إثباته أو ردّه“ سے کی ہے، اور اس طرح یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ محض الفاظ و تعبیر کا اختلاف ہے حقیقت وہی رہی کہ انسانی حقوق ہر ان ذمہ داریوں اور اختیارات و تسلط کو کہا جائے گا جو شریعت نے اسے بخشا ہے، اور جو اپنے مواقع و محل کے اعتبار سے مختلف نوعیتوں کے ہو سکتے ہیں مثلاً حق شفیعہ، حق مخیرہ، حق ولایت علی الصغیر، حق شرب و علو، حق تسبیل و مرور اور حق اسبقیت وغیرہ۔

۵۔ جہاں تک ہم نے غور اور فقہی تعبیروں کا تتبع کیا اس سے یہی بات سمجھ میں آئی کہ

متقدمین فقہائے حنفیہ بعض حقوق کو مجردہ کہتے ہوئے اس کی بیع و شراء کے عدم جواز پر متفق ہیں۔ جیسے حق شفیعہ، حق مخیرہ وغیرہ۔ اور بعض حقوق کے بارے میں مختلف الروایت ہیں۔ مثلاً حق تسمیل و مرور اور حق علو وغیرہ۔ اور بعض ایسے حقوق ہیں جن کی بیع و شراء کو ناجائز کہتے ہوئے بطور صلح اس حق کے اسقاط اور دست برداری کے عوض لینے کو جائز کہتے ہیں۔ چنانچہ حق قصاص کی بیع جائز نہیں۔ کوئی بھی فقیہ اس کی اجازت نہیں دیتے کہ ہم اپنے حق قصاص کو کسی اجنبی کے ہاتھ فروخت کر لیں اور وہ اجنبی قاتل سے قصاص لے لے۔ مگر ولی مقتول کو قاتل سے اپنے حق قصاص کا بطور صلح عوض لینا ایسا جائز ہے، وغیرہ وغیرہ۔

۶۔ امام بخاری و مسلم علیہما الرحمۃ کی متفق علیہ روایت ہے: نہی رسول اللہ ﷺ

عن بیع الولاء وعن ہبته (بخاری کتاب الخلق، باب بیع الولاء و ہبہ، مسلم کتاب الخلق، باب انما عن بیع الولاء و ہبہ)۔ ولاء اگرچہ مولیٰ معنق کا ایک حق ہے لیکن یہ بھی ثابت نہیں بلکہ محض متوقع ہے۔ شارع علیہ السلام اس متوقع حق کی بیع و شراء اور ہبہ کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو حق ابھی ثابت نہ ہو اور مستقبل میں اس کا ثبوت متوقع ہو اس کی نہ تو بیع جائز ہے اور نہ بطور صلح اخذ عوض ہی جائز ہوگا، اور نہ مفت اس کی ملکیت کسی دوسرے کی طرف منتقل کرنا ہی جائز ہوگا۔

ان مذکورہ بالا نفاط اور دیگر فقہی جزئیات جو بین العلماء معلوم و معروف ہیں ان کی روشنی میں بیع الحقوق سے متعلقہ سوالوں کے بارے میں میری رائے حسب ذیل ہے:

الف۔ بیع کی حقیقت میں کو مبادلہ المال بالمال داخل ہے، لیکن مال کے مصداق میں اختلاف زمانہ کے سبب بہت وسعت ہو چکی ہے۔ حتیٰ کہ آج بعض خالص غیر مادی چیزیں بھی مثلاً گیس، بجلی وغیرہ قائل ادخار ہو چکی ہیں۔ اور مٹی، ریت، سمنٹ وغیرہ اپنی مانعیت و افادیت کی بنا پر مرغوب فیہ بن کر مال کا مصداق بن چکی ہیں۔ اور ان سب چیزوں میں ان کے ثایان شان تبادلہ و تقابض کا تحقق بھی ہو جاتا ہے۔ اس لئے ان چیزوں کی بیع و شراء کے جواز میں میرا

خیال ہے کہ کوئی اشکال نہیں۔

(ب) وہ حقوق جو دفع ضرر کے لئے کسی انسان کو شرعاً ملتے ہیں اور جنہیں فقہاء حقوق مجرہ سے تعبیر کرتے ہیں ان کی نہ تو بیع ہی جائز ہونی چاہیے اور نہ بطور صلح ان کا امتیاض ہی جائز کہا جاسکتا ہے۔ کیونکہ ایسے حقوق مجرہ کی بیع یا بطور صلح اخذ عوض کے جواز کے متعلق سلف و خلف میں کسی کا کوئی قول میرے علم میں نہیں۔ اور اس کے عدم جواز کی جو توجیہ عقلی ہمارے فقہاء عیان کرتے ہیں وہ بھی اپنی جگہ انتہائی وزن دار ہے۔ صغیر و صغیرہ کے اوپر حق ولایت یہ بھی اصلاً ضرر عار کو دفع کرنے ہی کے لئے شرعاً ملتا ہے، اس لئے اس کا بھی حکم حقوق مجرہ ہی کا ہوگا۔

(ج) وہ حقوق جو کسی عین باقی سے متعلق ہوں ان کی بیع کے جواز کے متعلق فقہائے حنفیہ کی روایتیں بھی موجود ہیں، اور ایسے حقوق ہمارے فقہاء کی توجیہ کے مطابق متعلق بالاعیان ہونے کے سبب مشابہ بالاعیان ہو جاتے ہیں۔ اس لئے دور حاضر کے حالات و ضرورت پر نظر رکھتے ہوئے ایسے حقوق کی بیع کے جواز پر اتفاق کیا جانا چاہیے، جیسے حق مرور، حق تسبیل اور خصوصاً حق علو۔

(د) وہ حقوق جو نہ کسی عین سے متعلق ہوں اور نہ ان کا کوئی بظاہر وجود حسی ہی ہو مگر ان سے مالی انتفاع کا امکان انطباق ہو، گویا وہ حقوق منضمین للمنفعت ہوں تو ایسے حقوق کی بیع کو بھی جائز کہا جانا چاہیے۔ کیونکہ فقہاء لکھتے ہیں: ما كان بصدد الوجود كالموجود۔ اور جب حقوق سے مالی استفادہ انطباق ہے تو وہ بصدد الوجود ہونے کی بنیاد پر حکماً مال موجود کہے جاسکتے ہیں۔ شریعت میں اس کی نظیر عقد سلم میں مسلم فیہ ملتی ہے جو معدوم ہوتے ہوئے حکماً موجود تسلیم کی جاتی ہے، اور اس عقد کو بیع المعدوم نہیں بلکہ بیع الموجود کہہ کر جائز مانا جاتا ہے۔

ہاں ایک شبہ یہ ہو سکتا ہے کہ چونکہ ایسے حقوق اپنا کوئی وجود حسی نہیں رکھتے ہیں اور بیع میں تبادلہ عوضین ہوا کرتا ہے جو یہاں متحقق نہیں پھر اس کی بیع کیسے صحیح قرار دی جاسکتی ہے؟ تو

اس کا دفاع یوں ہو سکتا ہے کہ ہم اسے بیع نہ کہیں بلکہ ایک حق ثابت کے استقاط کا معاوضہ اور بطور صلح اخذ عوض کا معاملہ قرار دے دیں۔ ہمارے خیال میں حق اسبقیت، حق تصنیف و تالیف اور گڈول وغیرہ سارے ہی حقوق اس طرح اخذ عوض کے قابل قرار دیئے جاسکتے ہیں۔ حضرت تھانویؒ کا وہ فتویٰ تو ہم سبھوں کے علم میں ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے کاروبار کا کوئی خاص نام رکھ لے اور اس سے اس کا تجارتی مفاد وابستہ ہو جائے تو کسی دوسرے کے لئے اس نام کا استعمال کرنا جائز نہیں، اور چونکہ اس خاص نام سے مستقبل میں تحصیل مال اور تجارتی منفعت وابستہ ہے تو اس نام کا معاوضہ لیما جائز ہے۔

اس فتویٰ سے اس کی تائید تو واضح طور پر ہو رہی ہے کہ جس حق سے مالی منفعت وابستہ ہو اس کا معاوضہ لیما جائز ہے۔ ہماری سمجھ میں اس فتویٰ کے باوجود گڈول اور حق تصنیف و تالیف کے حکم میں خود حضرت تھانویؒ کا مختلف ارائے ہونا کسی قوی بنیاد پر مبنی نہیں، سب کا حکم یکساں ہونا ہی زیادہ قرین صواب ہے۔ چنانچہ اس موضوع پر مختلف تحریریں آج سے پہلے بھی آچکی ہیں جس میں ان بنیادوں کے بارے میں اظہار خیال کیا جا چکا ہے۔ اس لئے ہماری رائے تو یہی ہے کہ اس طرح کے سارے حقوق کا اخذ عوض جائز ہونا چاہیے۔

ہنا ما عندی والعلم عند اللہ۔

بیع حقوق کا مسئلہ

مولانا رفیق المنان القاسمی ✽

اصل جواب سے پہلے بہتر ہے کہ حقوق و منافع غیر مادی اور معنوی اشیاء کے متعلق یہ غور کیا جائے کہ اس سے متعلق شریعت اسلامی کا نقطہ نظر کیا ہے اور کیا غیر اعیانی منافع حقوق کو مال منقولہ کا درجہ دیا جاسکتا ہے؟

منافع و حقوق جو مصالح انسان کی رعایت، ضرورت یا رفع ضرر کے لئے انسان کو حاصل ہوتے ہیں (مثلاً حق رہائش، حق طریق، حق شفعہ، حق نکاح، حق حضانت وغیرہ) اصلاً مال منقولہ کے دائرہ میں نہیں آتے اس لئے ان کی بیع و شراء بھی اصلاً جائز نہیں، کیونکہ بیع نام ہے ”مبادلة المال بالمال“ کا۔ اور یہ مفہوم پورے طور پر انہیں چیزوں میں صادق آتا ہے جو مادی اور اعیان کے قبیل سے ہوں۔

البيع مبادلة المال بالمال بالتراضي (کتابہ بحوالہ حاشیہ برائے ۲/۳) البيع هو مبادلة المال بالمال لغرض التملیک (المقنع ۳/۳) المال ما یمیل الیہ الطبع و یمکن ادخاره لوقت الحاجة و المالیتہ تثبت بتمول الناس كافة او بعضهم و التقوم یثبت بها و باباحة الانتفاع بها شرعاً (رد المحتار ۲/۳، نیز دیکھئے: الاشباہ ۳۰)۔

یہی وجہ ہے کہ بعض فقہاء اجارہ تک کو ناجائز قرار دیتے ہیں کیونکہ اجارہ میں معقود علیہ

منافع ہوتے ہیں، اور اجارہ حقیقت میں منافع کی بیع ہے جو قابل تسلیم و احراز نہیں۔

فالإجارة جائزة عند عامة العلماء وقال أبو بكر الأصم إنها لا تجوز والقياس ما قاله لأن الإجارة بيع المنفعة والمنافع للحال معلومة والمعلوم لا يتحمل البيع..... لكننا استحسنا الجواز بالكتاب والسنة والایجماع (بدائع الصنائع ۱۷۳/۳، نیز دیکھئے ہدایہ ۲۷۷/۳)۔

لیکن ایسا نہیں کہ حقوق و منافع کے قبیل کی تمام غیر اعیانی چیزیں غیر منقوم اور ناقابل عوض ہیں جہاں ضرورت و مصلحت کا تقاضہ ہو، شریعت مطہرہ نے ایسی چیزوں کو بھی قابل عوض قرار دیا ہے جو غیر اعیان اور منافع و حقوق کے قبیل سے ہیں اور جن کا الگ سے کوئی مادی وحسی وجود نہیں، مثلاً اجارہ خود ہی منفعت کی بیع ہے جسے شریعت نے حاجت و ضرورت کی بنا پر جائز قرار دیا ہے۔

الأصل فی جواز الإجارة الكتاب والسنة والایجماع (الغنی ۲۳۲/۵) لکننا استحسنا الجواز بالكتاب والسنة والایجماع (بدائع الصنائع ۱۷۳/۳، نیز دیکھئے الغنی ۲۳۳/۵)۔

اسی طرح نکاح، خلع، اور صلح عن القصاص وغیرہ ایسے معاملات ہیں جن میں شریعت نے ضرورت و مصلحت کے تقاضے سے خالص غیر مادی اشیاء کو قابل عوض قرار دیا ہے۔ مہر حق استتباع کا معاوضہ ہے، اور بدل خلع حقوق زوجیت سے دست برداری کا، اور دیت حق قصاص کا بدل ہے، اور یہ متفق علیہ اور منصوص معاملات ہیں۔

وخرج عنها القصاص وملك النكاح وحق الرق فإنه يجوز الاعتياض عنها (رد المحتار ۱۳/۳)۔

اس سے اتنی بات واضح طور پر ثابت ہوتی ہے کہ حسب ضرورت و مصلحت حقوق و منافع بھی منقوم اور قابل عوض ہو سکتے ہیں اور ان کی بیع و ثراء کی جا سکتی ہے، اس لئے جن حقوق

کے قائل عوض ہونے یا نہ ہونے کی اصول شرع میں کوئی صراحت نہیں ہے ان پر دیا نثار نے بحث و تحقیق کی بہر حال گنجائش ہے۔

خود بیع اور مال کے مفہوم میں بھی کافی وسعت موجود ہے۔ فقہائے حنفیہ کا غالب رجحان تو یہی ہے کہ بیع جس چیز کی ہو جس سے محسوس و معاین ہونا چاہیے لیکن دوسرے مکاتب فقہ کے علماء کے نزدیک بیع کا مفہوم اس سے زیادہ وسیع ہے۔ علامہ ابن القاسم الغزالی الشافعی بیع کا مفہوم متعین کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

فأحسن ما قيل في تعريفه إنه تمليك عين مالية بمعاوضة ياذن شرعي
أو تمليك منفعة مباحة على التأييد بشمن مال (حاشیہ الباجوری علی شرح الغزالی ۲/۳۳۰)۔
علمائے شوافع میں سے علامہ ابن حجر عسقلانی، قاضی بیضاوی، شربینی الخطیب اور شاطری نے، اور حنابلہ میں سے مرداوی، بہوتی اور ابن قدامہ وغیرہ نے بھی بیع کی اسی طرح کی تعریف کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ بیع میں معقود علیہ اعیان بھی ہو سکتے ہیں اور منافع بھی۔ اس تعریف کی رو سے بیع و اجارہ میں فرق توقیت و تابد کا ہے۔ منافع کی بیع اگر موقت ہو تو وہ عرفاً اجارہ ہے اور موبد ہو تو وہ بیع ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ بیع و ثراء اور مال و جائیداد کو شریعت نے کسی خاص و متعین دائرہ میں محدود نہیں کیا ہے۔ صاحب شریعت سے ایسا کچھ بھی منقول نہیں جو کہ بیع و ثراء کو صرف مادی اشیاء کے ساتھ خاص کرتا ہو یا مال کو صرف اعیان میں محدود اور معنوی اشیاء کو اس سے خارج کرتا ہو۔ کسی بھی چیز کو مال منقوم کا درجہ دینے میں عرف و تعامل کا بڑا دخل ہے۔ جو چیزیں بھی شرعاً مباح الانتفاع ہیں اور بوقت ضرورت ان سے فائدہ اٹھانا ممکن ہے، عام اس سے کہ وہ اعیان کے قبیل سے ہوں یا منافع کے قبیل سے، حسی ہوں یا معنوی، اگر عرف عام میں وہ مال و جائیداد کا درجہ حاصل کر لیں تو از روئے شرع وہ مال منقوم قرار پائیں گے۔

اس سلسلہ میں علامہ ابن تیمیہ نے اپنے مجموع الفتاویٰ (۲۴۶/۲۰) میں بڑی صراحت کے ساتھ تفصیل فرمائی ہے۔ خود فقہائے حنفیہ نے بیع حقوق کو اصولاً جائز قرار دینے کے باوجود بعض معاملات میں ضرورت و حاجت اور عرف و تعامل کے پیش نظر حقوق کو بھی قابل عوض مانا ہے اور منافع و حقوق متعلقہ اعیان کو مال متقوم کے درجہ میں رکھا ہے۔ بعض فقہاء نے راستے سے گزرنے کے حق کو قابل عوض مانا ہے اور مشائخ بلخ نے حق شرب کی بیع کے جائز ہونے کا فتویٰ دیا (رد المحتار ۴/۱۱۷)۔

صاحب در مختار کے مطابق یہی عام مشائخ کا اختیار کردہ مسلک ہے۔

وصح بیع حق المرور تبعاً للأرض بلا خلاف ومقصوداً وحده فی
روایة وبہ أخذ عامة الشمانخ (در مختار علی ہاشم رد المحتار ۴/۱۱۸)۔

بیع شرب کو ظاہر روایت میں ناسد کہا گیا ہے مگر علامہ حاکم شہید نے الکافی میں نقل کیا ہے: وکان شیخنا الامام یحکمی عن أستاذہ أنه کان یفتی بجواز بیع الشرب بدون الأرض ویقول فیہ عرف ظاہر فی دیارنا بنسف فإنہم یبیعون الماء۔ اس پر علامہ سرحسی نے اگرچہ اعتراض کیا ہے لیکن اس لئے نہیں کہ حق شرب مال نہیں ہے بلکہ اس لئے کہ اس میں غرر ہے جو شرعاً ممنوع ہے (الموسط ۱۳/۱۳۶)۔

علامہ بامرتی کی عبارت اس سلسلے میں بالکل واضح ہے:

وإنما لم یجز بیع الشرب وحده فی ظاہر الروایة للجہالة لا باعتبار
أنہ لیس بمال (اختیار بہامش الفتح ۵/۳۰۳)۔

بعض متاثرین حنفیہ نے حق مرور حق شرب کے علاوہ حق مسیل، حق تعلی وغیرہ کو بھی قابل عوض قرار دیا ہے (شرح المجملۃ للاسی ۲/۱۲۱)۔

اسی طرح مکان کی رہائش، جانور کی سواری اور اس پر بار برداری کے حق کو قابل عوض و

مال مقنوم مان کران کا مہر رکھنا صحیح قرار دیا گیا۔

ذکر فی البدائع وغیرہ لو تزوجها الحر علی سکنی دارہ او رکوب
دابتہ والحمل علیہا او علی أن تزرع أرضہ ونحو ذلك عن منافع الأعیان مدۃ
معلومة صحت التسمیة (ردالمحتار ۳/۳۳۳)۔

اس کی جو وجہ بتائی گئی وہ قائل لحاظ ہے:

لأن هذه المنافع مال و ألحققت به للحاجة (أیضا)

اسی طرح اگر کسی نے اپنے غلام کی ملک رقبہ مثلاً زید کے لئے اور اس کی خدمت کی عمر و
کے لئے وصیت کی تو یہ وصیت صحیح اور نافذ ہوگی۔ اب اگر زید کے کسی عمل کے نتیجے میں غلام کے
اندرونی نقص پیدا ہو جائے جس کی وجہ سے اس کی خدمت و کارکردگی ناقص ہو جائے تو عمر و کو اس
کا تاوان لینے کا حق حاصل ہوگا، اور اگر زید عمر و کو حق خدمت کا معاوضہ دے کر اسے اپنے حق سے
دستبرداری پر راضی کر لے تو یہ بھی جائز ہوگا، اور معاوضہ وصول کر لینے کے بعد اپنے حق خدمت
سے محروم ہو جائے گا گویا اس نے اپنا حق فروخت کر دیا (دیکھئے: ردالمحتار ۳/۱۵)۔

کن چیزوں کی بیع جائز ہے اور کن چیزوں کی نا جائز:

جو چیزیں مباحات عامہ کے قبیل سے ہیں اور جن پر کسی فرد کی ملکیت نہیں بلکہ یکساں
طور پر سب کو ان سے مستفید ہونے کا حق حاصل ہے ان کی بیع شرعاً جائز نہیں ہے، مثلاً، دریا،
سمندر، بارش اور چشمے کا پانی، دریا اور سمندر کی مچھلی، صحرا کی لکڑی، خود رو گھاس، آگ، ہوا، سورج
سے حاصل ہونے والی روشنی، حرارت اور توانائی وغیرہ۔

عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ الناس شركاء في ثلاث الماء
والنار والكأ و ثمنه حرام (ابن ماجہ بحوالہ زاد المعاد ۳/۲۵۸) وسأل رسول الله ﷺ
رجل فقال: ما الشئ الذی لا یحل منعه؟ قال: الماء، قال: ما الشئ الذی لا یحل

منعه؟ قال: المملک، قال: ثم ماذا؟ قال: النار، ثم سأله رحمۃ اللہ علیہ: ما الشيء الذي لا يحل منعه؟ قال: إن تفعل الخیر خیر لک (ابوداؤد بحوالہ علامہ ۳۲۵/۳)۔

حراز و مملک کے بعد لبتہ وہ چیزیں بھی فروخت کی جاسکتی ہیں جو مباحات عامہ کے قبیل سے ہیں، برتن میں محفوظ کیے گئے پانی، جنگل سے کاٹ کر لائی گئی گھاس اور لکڑی کی بیج و شراہ کرنے کی شریعت میں گنجائش ہے۔

فأما من حاز فی تربته أو إنائه فلماک غیر المذکور فی الحدیث وهو بمنزلة سائر المباحات إذا حازها إلی ملکہ ثم أراد بیعها کالحطب و الکلاء و المملح (زاد المعاد ۲۵۹/۳)۔

میرے خیال میں سورج کی شعاعیں اور اس سے حاصل ہونے والی توانائی، ہوا اور اس میں پائے جانے والے غیر مرئی عناصر، مختلف قسم کی گیسوں اور برقی توانائی اور اس قسم کی تمام چیزیں بھی اسی ذیل میں آئیں گی، اس قسم کی چیزوں کو اگر محفوظ کیا جاسکے اور وقت ضرورت انھیں استعمال کیا جاسکتا ہو تو انہیں مال متقوم کا درجہ دیا جاسکتا ہے اور ان کی بیج و شراہ کی جاسکتی ہے۔ برقی توانائی اور مختلف قسم کی گیسوں کا استعمال اب عام ہے، آج کون انھیں غیر متقوم کہہ سکتا ہے۔ اگر بالفرض چاند کو زمینی نوآبادی بنانے کا خواب شرمندہ تعبیر ہو گیا تو ہوا اور پانی وہاں کی سب سے زیادہ ماگزیر اور گراں قیمت چیزیں ہوں گی، سورج کی شعاعوں کو اگر گرفتار کر کے قابل استعمال بنایا جاسکا تو بھی بڑی قیمتی چیز ہوگی۔ اس قسم کی کتنی ہی چیزیں ہیں جن پر پہلے قابل حراز و قابل بیج ہونے کا کسی کو تصور بھی نہ ہوا ہوگا لیکن آج وہ یقینی طور پر مال متقوم اور قابل بیج ہیں۔

مال متقوم بننے کی بنیادی شرطیں:

مباحات عامہ کے علاوہ جتنی چیزیں ہیں انھیں شرعاً مال متقوم کا درجہ دینے اور قابل بیج ہونے کے لئے چند شرطیں ماگزیر ہیں: (۱) وہ شئی مباح الانتفاع ہو، (۲) قابل انتفاع ہو قبضہ

دوسٹرس سے باہر نہ ہو، (۳) ہر قسم کے غرر و قماریت سے خالی ہو۔

جو چیزیں شرعاً حرم الانتفاع ہوں ان کی بیع جائز نہیں۔ شریعت اسلامی اہل اسلام کے حق میں انھیں قطعاً بے قیمت و ناقابل اعتنا قرار دیتی ہیں۔

عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ انہ سمع النبی ﷺ يقول: إن اللہ ورسولہ حرم بیع المیتة و الخنزیر و الأصنام (بخاری، مسلم، بحوالہ زاد المعاد ۳/۳۳۹)۔

عن ابن عباس قال کان النبی ﷺ فی المسجد یعنی الحرام فرجع بصرہ إلی السماء فتبسم فقال: لعن اللہ الیہود، لعن اللہ الیہود حرم علیہم الشحوم فباعوها و آكلوا أثمانها إن اللہ إذا حرم علی قوم أكل شیء حرم علیہم ثمنہ (یعنی، حاکم فی صحیح بخاری، نکور)۔

ناقابل انتفاع اشیاء کی بیع:

اسی طرح جو چیزیں محرم الاستعمال نہیں لیکن ناقابل انتفاع ہوں یا تو اس لئے کہ وہ افادیت سے خالی ہوں یا ان کی افادیت معلوم نہ ہو یا وہ ہنوز معدوم ہوں یا موجود ہوں مگر وہ قبضہ و دسترس سے باہر ہوں، ایسی تمام چیزوں کی بیع درست نہیں۔

رسول اللہ ﷺ نے بد و صلاح یعنی قابل استعمال ہونے سے پہلے پھلوں کی بیع و شراء سے ممانعت فرمائی۔

عن ابن عمر أن رسول اللہ ﷺ قال: لا تبیعوا الثمر حتی یملو صلاحها و فی رواية أن رسول اللہ ﷺ نہی عن بیع الثمار حتی یملو صلاحها و نہی البائع و المبتاع (بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، موطا امام مالک، بحوالہ جامع الاصول لابن الاثیر الجزری ۱/۲۶۳)۔

اسی طرح بذات خود کوئی چیز کتنی ہی مفید اور اہم ہو لیکن اگر اس کی افادیت یا طریق

استفادہ معلوم نہ ہو تو وہ چیز بھی قابل بیع نہ ہوگی۔ ریت اور مٹی میں پہلے کوئی ایسی قابل لحاظ افادیت معلوم نہ تھی جو انھیں قابل بیع و شراء بنا سکے، اسی لئے فقہاء نے انھیں مال میں شامل نہیں کیا ہے، لیکن آج بے تکلف ان کی خرید و فروخت ہوتی ہے کیونکہ آج ان سے بہت مفید کام لئے جاتے ہیں اور ان سے پیش قیمت سامان تیار کئے جاتے ہیں۔

جدید تحقیقات و تجربات سے نئی نئی چیزیں دریافت ہو رہی ہیں اور ان کے عجیب و غریب فوائد و خصوصیات سامنے آرہے ہیں جن کا پہلے تصور بھی کسی کو نہ تھا۔ ہیرے سے بدرجہا سخت ”کاربورنڈم“ اور جواہرات سے کہیں زیادہ پیش قیمت ”آئیڈیم“ اور ہوا میں بھاری مقدار میں پایا جانے والا ”نائٹروجن“ جیسی گرہاں قدر اشیاء کو پہلے کوئی جانتا بھی نہ تھا لیکن آج یہ انتہائی کارآمد اور پیش بہا چیزیں ہیں۔ اس قسم کی تمام ہی نو دریافت چیزیں آج قابل بیع قرار پائیں گی، جب کہ پہلے اس کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا تھا۔

جو چیزیں ابھی وجود ہی میں نہ آئی ہوں یا وہ قبضہ دسترس سے باہر ہوں ان کی بیع بھی شرعاً درست نہیں، چنانچہ جانور کے پیٹ سے آئندہ پیدا ہونے والے بچے کی غیر مملوک و مقبوض اشیاء اور اس جیسی متعدد چیزوں کی بیع سے حدیث میں صریحاً ممانعت وارد ہوئی ہے:

عن ابن عمر قال نہی رسول اللہ ﷺ عن بیع حبل الحبلۃ وکان بیعا یتباعہ اهل الجاہلیۃ کان الرجل یتباع الجزور الی أن تنتج الناقۃ ثم تنتج التی فی بطنها متفق علیہ (مشکوٰۃ ۴/۲۳۷)۔

قیل هو بیع ولد الناقۃ فی الحال وبہ قال أحمد وإسحاق بن راہویہ
وہذا أقرب الی اللغۃ (بجلی علی ہاشم مشکوٰۃ ۴/۲۳۷)۔

عن حکیم بن حزام قال: قلت: یا رسول اللہ إن الرجل لیأتینی فیرید منی البیع ولیس عندی ما یطلب افا بیع منه ثم ابتاعہ من السوق؟ قال لا تبع ما لیس عندک (ترمذی، ابوداؤد، نسائی، بحوالہ جامع الاصول ۱/۳۵۷)۔

ہواؤں میں آزاد اڑنے والے پرند، دریا میں تیرنے والی مچھلیاں، صحرا میں پھرنے والے شکار، زمین کے اندر کانوں میں چھپے پڑے سونا اور چاندی اور دیگر معدنیات اور اسی جیسی دوسری چیزیں قبضہ و دسترس سے باہر ہونے کی وجہ سے ناقابل انتفاع ہیں، اس لئے ان کی بیع درست نہیں (دیکھئے زاد المعاد لابن القیم ۳/۳۶۳)۔

اسی طرح بیع کی وہ تمام صورتیں ممنوع و مخطور ہوں گی جن میں غرر و قماریت کی شکل پائی جائے۔

عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه ان رسول الله ﷺ نهى عن بيع الغرر وبيع الحصاة (مسلم، ترمذی، ابوداؤد، نسائی، بحوالہ جامع الاصول ۱/۵۲۷)۔
وعنه ان رسول الله ﷺ نهى عن الملامسة والمنابذة (بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی، سوطا، بحوالہ جامع الاصول ۱/۵۲۶)۔

ان کے علاوہ وہ تمام چیزیں جو شرعاً جائز الاستعمال، قابل انتفاع اور غرر سے خالی ہوں مال متقوم و قابل بیع قرار پا سکتی ہیں عام اس سے کہ وہ اعیان کے قبیل سے ہوں، یا منافع و حقوق کے قبیل سے بشرطیکہ وہاں کوئی اور مخطور شرعی موجود نہ ہو، اور عرف عام میں وہ مال اور ذریعہ تمول کا درجہ حاصل کر لیں۔

والمالية تثبت بتسول الناس كافة أو بعضهم، والتقوم يشبت بها وبإباحة الانتفاع به شرعاً۔

حقوق و منافع:

فقہائے حنفیہ منافع و حقوق کو مال کا درجہ نہیں دیتے اور اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ ان میں مالیت کی شان پائی جاتی ہے، مالیت کی شان یہ ہے کہ وقت ضرورت کے لئے اسے محفوظ کیا جاسکے۔

والتحقيق أن المنفعة ملك لا مال لأن الملك ما من شأنه أن يتصرف فيه بوجه الاحتصاص والمال ما من شأنه أن يدخر الانتفاع وقت الحاجة والتقويم يستلزم المالية (رد المحتار ۳/۳۳۳)۔

اس تغلیل سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ منافع و حقوق کے قبیل کی چیزوں کو بھی اگر اس طرح محفوظ کیا جاسکے کہ بوقت ضرورت اس سے استفادہ ممکن ہو تو وہ بھی مال کا درجہ حاصل کر سکتی ہیں بشرطیکہ وہ عرف میں ذریعہ تمول بن جائیں۔ قابل انتفاع و ادخار ہونے کا مطلب صرف یہی نہیں کہ وہ شئی تھیلے یا تجوری میں رکھی جاسکے بلکہ فقہاء کی تصریح کے مطابق ہر چیز کا افادہ و ادخار اس کی حیثیت و مناسبت سے ہوگا۔

لأن الانتفاع بالمال يعتبر في كل شئ بما يصلح له (حوالہ مذکور)
اس لئے حق تصنیف، تجارتی نام، کمپنیوں کے نام اور اس جیسی دوسری چیزیں جن سے صاحب حق کا مفاد وابستہ ہوتا ہے اور عرف میں جنہیں جائداد و پر اپنی تصور کیا جاتا ہے اور جنہیں قانونی تحفظ فراہم ہوتا ہے یقیناً مقنوم ہوں گی اور ان کی بیخ درست ہوگی۔
لأن هذه المنافع مال أو ألحققت به للحاجة (رد المحتار ۳/۳۳۳)۔

حقوق و منافع کی قسمیں اور ان کے احکام:

حقوق کو بنیادی طور پر دو خانوں میں بانٹا جاسکتا ہے: (۱) ضروریہ، (۲) اصلیہ۔
ضروریہ سے مراد وہ حقوق ہیں جو انسان کو اصلہ حاصل نہیں ہوتے، ان کا مقصد جلب منفعت نہیں بلکہ صرف رفع ضرر ہوتا ہے مثلاً حق شفیعہ، زوجہ کا حق قسم، مخیرہ کا خیار، حق حضانت وغیرہ۔

اس قسم کے حقوق کا واضح حکم یہ ہے کہ یہ کسی طرح اور کسی صورت میں بھی قابل عوض

نہیں ہو سکتے۔ نہ ان کی بیع و شراہ کی جاسکتی ہے نہ ہی بطور صلح ان سے دستبرداری کا کوئی مالی معاوضہ لیا جاسکتا ہے۔

قوله كحق الشفعة قال في الأشباه فلو صالح عنها بمال بطلت ورجع ولو صالحت المخيرة بمال لتختاره بطل ولا شيء لها ولو صالح إحدى زوجتيه بمال لترك نوبتها لا يلزم ولا شيء لها (رد المحتار ۳/۱۳، الأشباه ۵/۲۹۹)۔

اس قسم کے حقوق کے ناقابل عوض ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ حقوق صاحب حق کے رفع ضرر کے لئے من جانب شرع حاصل ہوتے ہیں، اس لئے اس سے دستبرداری کے لئے تیار ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کو ضرر لاحق نہ ہوگا، اور ضرر کے منہی ہونے سے حق بھی منہی ہو جائے گا، اور جو قیمت وہ حق سے دستبرداری کی وصول کرے گا وہ گویا بلا استحقاق ہوگا۔

حقوق اصلیہ :

حقوق اصلیہ سے مراد وہ حقوق ہیں جو محض رفع ضرر کے لئے نہیں بلکہ اصالتاً اور بروصلہ کے طور پر حاصل ہوتے ہیں اور صاحب حق کا مفاد ان سے وابستہ ہوتا ہے۔ ایسے حقوق کی دو قسمیں کی جاسکتی ہیں:

۱۔ منقلہ۔ ۲۔ غیر منقلہ

منقلہ سے ہماری مراد وہ حقوق ہیں جنہیں ایک دوسرے کی جانب منتقل کیا جاسکے یعنی صاحب حق جس طرح خود اس سے فائدہ اٹھا سکتا ہے بعینہ وہی حق استفادہ دوسرے کو منتقل کرنے سے شرعاً عرفاً کوئی مانع نہ ہو۔

اور غیر منقلہ وہ ہیں جو اس کے برعکس ہوں یعنی صاحب حق خود تو اس سے فائدہ اٹھا سکتا ہو اور اس سے دستبرداری بھی ہو سکتا ہو لیکن شرعاً عرفاً وہ حق دوسرے کو منتقل کرنے پر اسے قدرت حاصل نہ ہو۔

حقوق غیر منتقلہ:

حق قصاص، حق استمتاع للزوج، حق وراثت، حق ولاء، غلام سے حق مکاتبت وغیرہ حقوق غیر منتقلہ کے ذیل میں آتے ہیں۔ یہ سب ایسے حقوق ہیں جنہیں صاحب حق خود استعمال کر سکتا ہے، ان سے دستبردار بھی ہو سکتا ہے مگر دوسرے کو یہ حقوق بعینہ منتقل نہیں کر سکتا، قتل عمد کی صورت میں مقتول کا وارث قاتل سے قصاص کا حق رکھتا ہے لیکن اور کو دینے اور منتقل کرنے کا اسے شرعاً اختیار نہیں۔ اسی طرح شوہر کو زوجہ سے استمتاع کا حق حاصل ہوتا ہے مگر یہ حق وہ کسی اور کو نہیں دے سکتا، یہی حال حق وراثت و حق ولاء کا ہے، اسی طرح خاص مکاتبت کے معاملہ میں آقا غلام کو بعینہ وہ حق بالکل منتقل نہیں کرنا جو خود اسے حاصل ہے، نہ ہی اس کا تصور کیا جاسکتا ہے، مکاتبت کی حقیقت بس اتنی ہے کہ آقا کچھ مال کے عوض اپنا حق رقبہ ساقط کر دیتا ہے جس کے نتیجے میں غلام کی گردن غلامی کی قید سے آزاد ہو جاتی ہے۔

اس قسم کے حقوق کا بھی حکم بالکل واضح ہے کہ ان کی بیع نہیں کی جاسکتی کیونکہ بیع کے لئے بیع کا قائل استبدال و انتقال ہونا ضروری ہے، اور ظاہر ہے کہ مذکورہ حقوق اس وصف سے خالی ہیں، اور جب بیع صحیح نہیں تو ان کا بیہ و اعارہ بھی صحیح نہ ہوگا۔

عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الولاء وهبته (بخاری، مسلم،
أبو داؤد، ترمذی، ہذا، موطأ، بحوالہ جامع الاصول ۱/ ۴۸۳)۔

لیکن یہ حقوق اس معنی کر مقنوم ہیں کہ بطور صلح ان سے دستبرداری کا معاوضہ لیا جاسکتا ہے اور قریباً یہ متفق علیہ مسئلہ ہے جس میں کسی کا اختلاف نہیں۔

وخرج عنها حق القصاص وملك النكاح وحق الرقب فانها يجوز
الاعتياض عنها (رد المحتار ۳/ ۱۳)۔

اس قسم کے حقوق کے قائل عوض قرار دیئے جانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ حقوق اصالتاً اور

بروصلہ کے طور پر حاصل ہوتے ہیں، اس لئے ان سے دستبرداری کا وہ معاوضہ لے سکتا ہے۔
ومثله ما مر عن الاشباہ من حق القصاص والنكاح والرق حيث صح
الاعتياض عنه لأنه ثابت إصالة لا على وجه رفع الضرر عن صاحبه (رد المحتار
۱۵/۳)۔

نزول عن الوظائف کا مسئلہ بھی اسی قسم کے حقوق کے ذیل میں آتا ہے، بعض فقہاء نے
اسے حق شفعہ پر قیاس کرتے ہوئے ناقابل عوض قرار دیا ہے۔

وفى الاشباہ لا يجوز الاعتياض عن الحقوق المجردة كحق الشفعة
وعلى هذا لا يجوز الاعتياض عن الوظائف بالأوقاف (رد المحتار ج ۱۳/۳)۔
لیکن زیادہ تر قیاس یہ ہے کہ اسے حق قصاص پر قیاس کیا جائے اور ناقابل بیع قرار
دینے کے باوجود اسے قابل عوض قرار دیا جائے، فرق صرف یہ ہے کہ حق قصاص خاص شریعت کا
عطا کردہ ہے جب کہ وظائف کا دار و مدار تقرر اور عرف و تعامل پر ہے، نیز حق قصاص کا قابل عوض
ہونا قطعی اور نزول عن الوظائف کا قابل عوض ہونا ظنی ہوگا (دیکھئے رد المحتار ج ۱۳/۳)۔
سیدنا حسن بن علی رضی اللہ عنہما کے طرز عمل سے بھی نزول عن الوظائف بالعوض پر
استدلال کیا گیا ہے۔

واستدل بعضهم للجواز بنزول سيدنا الحسن ابن سيدنا علي رضي
الله عنهما عن الخلافة لمعاوية على عوض وهو ظاهر (رد المحتار ج ۱۵/۳)۔
علامہ عینی فرماتے ہیں:

وفيه جواز خلع الخليفة نفسه إذا رأى في ذلك صلاحاً للمسلمين
وجواز أخذ المال على ذلك واعطاؤه بعد استيفاء شرائطه (عمدة القاري
۲۰۸/۳)۔

رہ گیا ”عوض عن الحقوق الجردہ“ کے عدم جواز کا فقہی ضابطہ تو نہ یہ عام ہے نہ

علی الاطلاق، جن حقوق مجردہ کو شریعت نے واضح طور پر قابل عوض قرار دیا ہے وہ قطعاً طور سے اس ضابطے سے مستثنیٰ ہیں، اسی طرح ان کے نظائر کو نیز ان حقوق کو جو عرف و تعامل میں قابل عوض بن جائیں، اس ضابطہ عام سے مستثنیٰ قرار دینا اقرب الی الصواب ہے بشرطیکہ کوئی اور منظور شرعی موجود نہ ہو۔

حقوق منتقلہ:

حقوق منتقلہ جو قابل استبدال و انتقال ہوتے ہیں اور جنہیں صاحب حق دوسروں کو منتقل کر سکتا ہے ان کی بھی متعدد اقسام ہو سکتی ہے:

۱۔ محنت یعنی جسمانی یا دماغی طاقت و توانائی ۲۔ حقوق متعلقہ اعیان ۳۔ حق اسبقیت و حق اختصاص۔

محنت:

انسانی محنت و خدمت چاہے وہ جسمانی ہو یا ذہنی و فکری یقینی طور سے مقنوم ہے، ایک مزدور اپنی جسمانی محنت کا معاوضہ لیتا ہے، ایک مدرس اپنی تعلیمی خدمت کا صلہ پاتا ہے، ڈاکٹر، انجینئر، وکیل اور پیرسٹر اپنی فکری توانائی، دماغی صلاحیت اور پیشہ ورانہ مہارت سے فائدہ پہنچا کر اس کی قیمت وصول کرتے ہیں۔

لیکن انسانی محنت کو بالکل بیفروخت نہیں کیا جاسکتا کیونکہ بیع کا معاملہ مؤبد ہوتا ہے اور خریدنے والا بیع کا مستقلاً اور بالکلیہ مالک ہو جاتا ہے، اس لئے آزاد انسان کی محنت و خدمت کی بیع رقیق کے مترادف ہے جو شرعاً جائز نہیں ہو سکتی۔ ہاں موقت طور پر محنت کی بیع کی جاسکتی ہے جو اصطلاحاً اجارہ کے ذیل میں آئے گا۔ انسانی محنت کے مبادلہ بالمال کی بعض حدود و قیود کے ساتھ شریعت نے مکمل آزادی دی ہے۔

انسانی محنت و خدمت کو عام طور پر دولت شمار نہیں کیا جاتا، مگر فی الواقع یہ بڑی اہم دولت ہے، اور دنیا میں اکثریت ایسے ہی افراد کی ہے جن کی معاشی ضروریات کا انحصار اسی محنت پر ہے اور محنت و خدمت ہی کے مبادلہ سے وہ اسباب معیشت فراہم کرتے ہیں۔ محنت، معاشی جدوجہد ہی کا دوسرا نام ہے۔

محنت کا نتیجہ کبھی تو مادی شکل میں ظاہر ہوتا ہے، مثلاً بڑھتی نے کرسی بنائی، معمار نے مکان تعمیر کی، کمہار نے گھڑا بنایا، سنار نے زیور بنایا، لوہار نے پھاوڑا تیار کیا تو ان تمام صورتوں میں کاریگر کو اس کی محنت کی اجرت ملی اور آجر کو خدمت کے نتیجے میں مذکورہ سامان مادی شکل میں حاصل ہوئے۔ یہاں مبادلہ کی صورت بالکل واضح و مشاہد ہے۔ اور کبھی محنت کا نتیجہ مادی شکل میں ظاہر نہیں ہوتا مثلاً ڈاکٹر نسخہ تجویز کرتا ہے، وکیل و پیر سٹر قانونی مشورے دیتے ہیں اور اپنے موکل کے حق میں بحث کرتے ہیں تو آجر کو تو ان کی فیس اپنی جیب سے ادا کرنی پڑتی ہے مگر خود اس کو مادی شکل میں کوئی چیز نہیں ملتی۔ بظاہر یہاں مبادلہ یکطرفہ ہے لیکن فی الواقع ایسا نہیں، کون کہہ سکتا ہے کہ آجر نے اپنی گاڑھی کمائی سے جو فیس ادا کی وہ اکارت گئی اور اسے بدلے میں کوئی فائدہ نہیں ہوا، یہاں مبادلہ معنوی ہونے کے باوجود فائدہ بالکل واضح ہے۔

محنت و خدمت کے مبادلہ کی یہ سب وہ صورتیں ہیں جو زمانہ قدیم سے رائج ہیں اور ان میں نہ کوئی اشتباہ ہے نہ اختلاف کی کوئی گنجائش، رقیہ جیسی خالص غیر مادی چیز پر اجرت کا جواز خود رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے۔

حق تصنیف و حق ایجاد:

محنت ہی کی آغوش سے پیدا ہونے والے بعض وہ حقوق و منافع بھی ہیں جو بالکل نئے اور دور جدید کی پیدا کردہ ہیں۔ نئے دور کی نئی ترقیات اور مشینی ایجادات نے بعض ایسے خالص

غیر مادی حقوق و منافع کو مال کا درجہ دیدیا ہے جن کا پہلے کوئی تصور نہ تھا اور بلا جھجک یہ چیزیں بیچی اور خریدی جاتی ہیں اور ان کا مال کے ذریعہ مبادلہ ہوتا ہے۔

ایک شخص سوچتا ہے، تجربات کرتا ہے، نتائج نکالتا ہے اور پھر انسانی راحت کے لئے کوئی فارمولہ ایجاد کرتا ہے، اب اس فارمولہ کو اگر کسی صنعت کار کے حوالہ کر دیا جائے تو وہ اس فارمولہ کو عمل میں لا کر کوئی شے بنائے گا، پھر فیکٹریوں سے یہ مال بازاروں میں جائے گا اور بازار سے صارفین تک پہنچے گا۔

ایک مصنف محنت کرتا ہے، اپنی فکر، اپنا وقت اور بسا اوقات اپنا سرمایہ بھی خرچ کرتا ہے، شہروں شہروں سفر کرتا ہے اور علم و تحقیق اور فکری محنت کے ذریعہ ایک کتاب تصنیف کرتا ہے، ادیب اپنی ادبی تخلیقات پیش کرتا ہے، اسے صنعت کار، کاغذ، روشنائی پریس اور دوسرے صنعتی آلات کے ذریعہ قابل استفادہ بناتا ہے، پھر وہ کتاب مارکیٹ میں آتی ہے اور بازار سے قارئین تک پہنچتی ہے (الفاظ تاضی مجاہد الاسلامی، بحث و نظر، شمارہ ۳)۔

اس سلسلہ میں اتنی بات تو طے شدہ ہے کہ مصنف، محقق اور موجد اگر کسی فرد یا ادارہ کے لئے معاہدہ کے تحت معاوضہ پر کام کریں تو یہ جائز ہوگا اور جس فرد یا ادارہ نے اجرت پر کام کرایا ہے وہ اس تصنیف، تحقیق اور ایجاد کے مالک ہوں گے اور اس سے حسب منشاء فائدہ اٹھانے کے قانوناً و شرعاً حقدار ہوں گے۔

یہاں جو چیز محل نزاع اور قابل توجہ ہے وہ یہ ہے کہ مصنف و محقق جو علمی و فکری کام انجام دیتے ہیں یا ادیب و فنکار جو ادبی و فنی تخلیقات پیش کرتے ہیں کیا انھیں یہ حق حاصل ہے کہ اپنی تخلیقات کی نشر و اشاعت اور تحقیقات کی اساس پر مصنوعات تیار کرانے کا حق اپنے لئے محفوظ کرائیں اور دوسروں کو اس حق سے محروم کر دیں، یا وہ حقوق کسی اشاعتی و صنعتی ادارہ کے لئے اس شرط پر محفوظ کر دیں کہ وہ ادارے ان کی تحقیق و تصنیف کی اساس پر حاصل ہونے

والے منافع کا کچھ حصہ رائٹس کے طور پر مصنف و محقق کو باقاعدگی سے ادا کرتے رہیں۔
 بعض اہل علم و فتویٰ اس قسم کے حق اور اس کے جواز کے منکر ہیں۔ ان کے نزدیک کسی
 خاص فرد یا ادارہ کے لئے اس قسم کا حق محفوظ کر لیا علم و حکمت کی اشاعت پر ایک بیجا قدغن اور
 دوسروں کو ایک جائز حق اور مباح تصرف سے روکنے کی مار و کوشش ہے جس کی اجازت نہیں دی
 جاسکتی، حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ حق تصنیف کو ”حق مباح“ سے تعبیر کرتے ہیں،
 ان کا کہنا ہے کہ:

”کسی شخص کو مباح تصرف سے روکنے کی دو وجہ ہو سکتی ہے۔ ایک یہ کہ اس کا یہ تصرف
 کسی غیر کی ملک میں بلا اس کی اجازت کے ہو، دوسرے یہ کہ اس تصرف سے کسی شخص یا جماعت کا
 ضرر ہوتا ہو اور مسئلہ زیر بحث میں یہ دونوں وجہ مفقود ہیں، اول تو اس لئے کہ تصنیف کو شائع کرنے
 والا ایجاد کو بنانے والا مصنف یا موجد کی کسی ملک میں تصرف نہیں کرتا بلکہ کتابت خود کرتا ہے،
 کاغذ خود فراہم کرتا ہے، طباعت وغیرہ کی اجرت خود دیتا ہے اور نقل کرنے کے لئے جو کتاب لینا
 ہے وہ بھی خرید کر یا کسی دوسرے مباح طریقے سے ہی حاصل کرتا ہے، رہا حق تصنیف، سونہ وہ
 کوئی مال ہے نہ ملکیت کی صلاحیت رکھتا ہے۔ البتہ موجودہ دور نے جس طرح اور بہت سی مباح
 چیزوں کا نام حق رکھ دیا ہے اس میں یہ حق تصنیف و ایجاد بھی داخل ہے، اور وجہ ثانی اس لئے مفقود
 ہے کہ تصنیف کو شائع کرنے والا مصنف کو یا کسی دوسرے شخص کو شائع کرنے سے نہیں روکتا، جو
 موجب ضرر ہو، البتہ دوسری جگہ شائع ہو جانے سے مصنف یا موجد کی گراں فروشی کے غلو کا انسداد
 ہوتا ہے کہ اس کی من مانی منفعت پر لوگ مجبور نہیں ہو سکتے، سوا اول تو یہ ضرر نہیں عدم المنفع بلکہ تقلیل
 المنفع ہے، اور ضرر و عدم المنفع میں فرق ظاہر ہے (جوہر الفقہ ۲/۳۲۹)۔“

لیکن بہت سے اہل علم بلکہ اکثریت کا رجحان مصنف و موجد کے حق تصنیف و حق ایجاد
 کو تسلیم کرنے کی طرف ہے، اور موجودہ حالات میں مسئلہ کے حقیقت پسندانہ جائزے اور مصالح

و مفاسد کے مختلف پہلوؤں کا تجربہ کرنے کے بعد اسی رائے کو ترجیح دینا زیادہ درست اور قرین صواب معلوم ہوتا ہے۔

پریس اور جدید طباعتی سہولیات اور صنعتی آلات کی ایجاد سے پہلے مسئلے کی نوعیت بالکل مختلف تھی۔ پہلے جو لوگ علمی و تخلیقی کارنامے انجام دیتے تھے ان کا مقصد صرف خدمتِ خلق و افادہ عام ہوتا تھا اور اس سے کوئی خاص تجارتی غرض وابستہ نہیں ہوتی تھی، پھر اس وقت موجودہ طباعتی و صنعتی سہولیات کے نقد ان کی وجہ سے حق اشاعت و صنعت کے محفوظ کیے جانے کی کوئی ضرورت تھی نہ اس کا کوئی فائدہ، لیکن آج صورت حال بالکل دگر کوں ہے۔ آج تخلیقی کاموں کا مقصد جہاں اشاعت علم و حکمت ہے وہیں ان سے مالی مفادات و تجارتی اغراض بھی وابستہ ہوتے ہیں، اگر ہر شخص کو ان کی اشاعت کی اجازت دیدی جائے تو اس طرح کے کام کرنے والوں کے مفادات مجروح ہوں گے، یہ قرین انصاف نہیں کہ اہل قلم و اہل تحقیق کی محنت و عرق ریزی کا تو کوئی صلہ نہ ملے اور دوسرے لوگ اس کی اساس پر مالامال ہو جائیں۔

ایک مصنف نے طویل جدوجہد کے بعد ایک بلند پایہ علمی و تحقیقی کتاب تیار کی، اس راہ میں اس نے اپنی بہترین علمی و تحقیقی صلاحیت، ذہن و فکر کی توانائی اور قیمتی اوقات کو خرچ کیا اور تحقیق و تجسس اور مواد کی فراہمی میں اسے مالی مصارف بھی برداشت کرنے پڑے، اب ظاہر ہے کہ اپنی تصنیف سے فائدہ اٹھانے اور نشر و اشاعت کے ذریعہ اس سے مالی منفعت حاصل کرنے کا اسے پورا حق حاصل ہے، اب اگر اسے محفوظ کرا لینے کی اجازت نہ دی جائے اور ہر شخص کو اس میں مداخلت کی کھلی چھوٹ دیدی جائے تو اس میں مصنف کا سخت مالی نقصان اور خسارہ ہوگا اور اس طرح تحقیقی کام کرنے والوں کی حوصلہ شکنی بھی ہوگی جو مفادات عامہ کے حق میں سخت مضر ہے۔

بہر حال حق تصنیف و حق ایجاد آج عرف عام میں مال منقوم کا درجہ حاصل کر چکے ہیں اور اب یہ حقوق قابل احراز بھی ہیں اور قابل استفادہ و استبدال بھی، اس لئے شرعاً بھی اسے مال

منقوم تر اردیا جاسکتا ہے اور اس کا معاوضہ درست تر اردیا جاسکتا ہے، چاہے یہ معاوضہ بطریق اجارہ رائلٹی کی صورت میں ہو یا بطریق بیع ناشر کے حق میں طبع و نشر کے جملہ حقوق سے دستبرداری کی شکل میں، اور جب حق تصنیف قابل بیع ہے تو اس کا بیع، اجارہ اور اعارہ بھی صحیح ہوگا اور اس میں وراثت بھی جاری ہوگی۔ ہاں جو کتابیں پرانی ہوں یا جن کے مصنفین نے انھیں وقف عام کر دیا ہو ایسی کتابیں مباحات عامہ کے قبیل سے شمار ہوں گی، اور ہر شخص ان کی طباعت و اشاعت اور ان کے منافع سے مستفید ہو سکتا ہے۔

حقوق متعلقہ اعیان:

وہ حقوق جو اعیان مالیہ سے متعلق ہیں اور انھیں کے تابع ہو کر حاصل ہوتے ہیں، مثلاً مکان کی حق رہائش، دابہ پر حق رکوب، غلام کی حق خدمت، حق مرور، حق شرب، حق قمار وغیرہ، قابل عوض ہیں یا نہیں، اور ان کی بیع درست ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں اتنی بات تو طے ہے کہ بطور اجارہ ان کا معاوضہ لینا صحیح ہے، اسی طرح بطور صلح بھی ان کا معاوضہ لینا درست ہے کیونکہ جن چیزوں پر عقد اجارہ درست ہے ان پر صلح بھی جائز ہے۔

و الصلح جائز عن دعوی الأموال لأنه فی معنی البیع علی ما مر
و المنافع لأنها تملک بعقد الإجارة فكذا بالصلح والأصل أن الصلح يجب
حمله علی أقرب العقود إليه و أشبهها به احتیالاً لتصحیح تصرف العاقد ما
أمکن (ہدایہ ۲۳۰/۳)۔

لیکن فقہائے حنفیہ کے نزدیک اجارہ چونکہ عقد لازم نہیں ہے اور صلح عن المنافع بھی اجارہ ہی کے معنی میں ہے اس لئے اجارہ کی طرح صلح عن المنافع بھی انقضاء مدت یا فوت احد المتعاقدين کے بعد ختم ہو جاتا ہے۔

بطلان صلح کے اسباب میں سے ایک سبب یہ بیان کیا گیا ہے:

منها هلاك أحد المتعاقدين في الصلح عن المنافع قبل انقضاء المدة
لأنه بمعنى الإجارة وانها تبطل بموت أحد المتعاقدين (بواع ۶/۵۳)۔
البتہ وہ صلح جس میں حق کا مبادلہ نہ ہو بلکہ صرف اسقاط حق کے طریق پر ہوا اس میں منافع
کا احتمال نہیں ہے (ایضاً)۔

وہ منافع و حقوق جو قابل مبادلہ ہیں ان پر صلح کی دو چیزیں ہو سکتی ہیں، اگر وہ موقت ہے
تو وہ اجارہ ہوگا اور اگر موبد ہے تو بیع کے حکم میں ہوگا چاہے اسے جو بھی کہا جائے، یہی بات اجارہ
کے متعلق بھی کہی جاسکتی ہے کہ عقد اجارہ اگر دائمی منافع پر ہو تو یہ حقیقتاً اجارہ نہیں بلکہ بیع ہے،
چاہے اسے عرف میں اجارہ ہی سے کیوں نہ موسوم کیا جائے۔

اس قسم کے منافع و حقوق کی بیع اعیان سے الگ کر کے جائز ہے یا نہیں، یہ مسئلہ تفصیل
طلب ہے۔ شوافع و حنابلہ کے ہاں تو یہ کوئی مسئلہ ہی نہیں کیونکہ ان کے نزدیک اعیان و منافع
دونوں یکساں طور پر قابل بیع و شراء ہیں۔

يجوز أن يشتري ممرًا في دار وموضعاً في حائطه يفتحه باباً وبقعة
يحفرها بئراً وعلو بيت يبنى عليه بنيانا موصوفاً فإن كان البيت غير مبني لم
يجز في أحد الوجهين والآخر يجوز إذا وصف العلو والسفل (المقنع لابن قدامة
المقصد المسئلة ۱۳۸/۳)۔

فقہائے مالکیہ اگرچہ اصولاً بیع کو اعیان مالیہ کے ساتھ مقید کرتے ہیں مگر ان کے ہاں
بھی اس میں کافی توسع نظر آتا ہے۔ بہت سی جزئیات و نظائر ان کے ہاں بھی ایسی موجود ہیں جن
میں حقوق مجردہ کی بیع کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

جاء بيع هواء أي فضاء فوق هواء بأن يقول شخص لصاحب أرض
بمعنى عشرة أذرع مثلاً فوق ما تبنيه بأرضك إن وصف البناء الأسفل والأعلى

لفظاً أو عادة للخروج من الجهالة والغرر و جاز عقد علی غرز جذع فی حانط
الآخر بیعاً و إجارة (الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱۷۳، بحوالہ مضمون مولانا محمد تقی عثمانی)۔

فقہائے حنفیہ کی رائے اس سلسلہ میں زیادہ واضح نہیں، وہ اصولی طور پر حقوق مجردہ کی
بیع کو درست نہیں سمجھتے، تاہم وہ اسے کلی و حتمی ضابطہ کے طور پر تسلیم نہیں کرتے، بہت سے فقہاء
نے بہت سے حقوق مجردہ کو بعض مخصوص نظائر پر قیاس کرتے ہوئے اور عرف و تعامل کو پیش نظر
رکھتے ہوئے قابل عوض و قابل بیع قرار دیا ہے، چنانچہ حق مرور، حق شرب وغیرہ کے بیع کا جواز
فقہائے حنفیہ کے اقوال میں مصرح ہے اگرچہ اختلاف کرنے والوں کی بھی کمی نہیں۔

فقہائے حنفیہ کے مجموعی طرز عمل سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ جو حقوق اصالتاً ثابت و مقرر
ہیں اگر وہ قابل استبدال ہوں اور ان کی بیع و شراء کا عام رواج ہو جائے اور ان میں مالیت کی شان
پیدا ہو جائے تو ان کی بیع و شراء کو جائز قرار دیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ وہاں کوئی اور منظور شرعی نہ پایا
جائے یعنی کسی چیز کی بیع کو محض اس وجہ سے کہ وہ اعیان کے قبیل سے نہیں بلکہ مجرد حق و منفعت
ہے مطلقاً ممنوع و ناجائز قرار نہیں دیا جاسکتا (دیکھئے رد المحتار ۱۱۸/۳، السوسط ۱۳۶/۱۳)۔

اس پر علامہ سرحسی نے اعتراض کیا ہے، مگر اس لئے نہیں کہ یہ مجرد حق و منفعت ہونے
کی بنا پر نا قابل بیع ہے بلکہ اس لئے کہ ان کے بقول اس میں غرر و جہالت ہے جو شرعاً منظور
و ممنوع ہے، وہ لکھتے ہیں:

فللعرف الظاهر کان یفتی بجوازه ولكن العرف انما یعتبر فیما لانص
بخلافه والنهی عن بیع الغرر نص بخلاف هذا العرف فلا یعتبر (السوسط
للسرھسی ۱۳۶/۱۳)۔

علامہ بامرتی کی عبارت اس سلسلہ میں اور زیادہ واضح ہے:

وإنما لم یجز بیع الشرب و حمله فی ظاهر الروایة للجهالة لا باعتبار

أنه ليس بمال (اختیایہ پیمائش فتح القدیر ۱۵/ ۲۰۳)۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

ورأيت بخط بعض العلماء عن المفتي أبي السعود أنه أفتى بجواز أخذ العوض في حق القرار والتصرف وعدم صحة الرجوع وبالجملة فالمسئلة ظنية والنظائر متشابهة وللبحث فيها مجال (رد المحتار ۱۵/ ۳)۔

بدل خلو:

پگڑی کا مسئلہ بالکل نیا تو نہیں لیکن آج جس طرح اس کا عام رواج ہو گیا اور مختلف اسباب و عوامل کی بنا پر ایک ضرورت کی شکل اختیار کر لی ہے ایسا پہلے کبھی نہیں تھا۔ علامہ ابن نجیم کے زمانے میں بلکہ اس سے پہلے بھی اس کا سراغ ملتا ہے لیکن اس کی حیثیت عرف عام کی نہیں تھی بلکہ صرف بعض شہروں میں اس کا رواج تھا اور اسی عرف خاص کی بنیاد پر علامہ ابن نجیم نے اس کے جواز کے فتوے کی سفارش کی:

الحاصل أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص ولكن أفتى كثير من المشايخ باعتباره فأقول على اعتباره ينبغي أن يفتى بأن ما وقع في بعض أسواق القاهرة من خلو الحوانيت لازم ويصير الخلو في الحانوت حقا له فلا يملك صاحب الحانوت إخراجه منها ولا إيجارها لغيره (الأشباه والنظائر ۱۲۵)۔

دور حاضر میں پگڑی کے رواج نے عموم بلوی کی شکل اختیار کر لی ہے، اور اب یہ کسی خاص جگہ کا عرف نہیں بلکہ اس نے عرف عام کی حیثیت حاصل کر لی ہے، اور دنیا کے بیشتر ملکوں اور شہروں کو اس نے اپنی لپیٹ میں لے لیا ہے، کرایہ داری کے موجودہ قوانین نے مسئلہ کی نزاکت و سنگینی کو اور بڑھا دیا ہے جس کی وجہ سے پگڑی کا طریقہ معاشرہ کی ایک ناگزیر ضرورت اور مجبوری بن گیا ہے۔

موجودہ صورت حال یہ ہے کہ جب ایک شخص اپنا مکان کرایہ پر دیتا ہے تو موجودہ قوانین کی وجہ سے وہ مکان مستقلاً اس کے قبضہ سے نکل کر کرایہ دار کے قبضہ میں چلا جاتا ہے، ایک مرتبہ مکان یا دوکان کرایہ پر دینے کے بعد دوبارہ اس پر قبضہ کرنا بے حد دشوار ہو جاتا ہے، صاحب مکان نے پگڑی لی ہو یا ندلی ہو کرایہ دار کی مرضی کے بغیر وہ مکان خالی نہیں کر سکتا۔

مروجہ پگڑی اسی نقصان کی تلافی کی گویا ایک شکل ہے، مکان کرایہ پر دیتے وقت صاحب مکان برضا و رغبت اپنے حق قبضہ سے مستقلاً دستبرداری کا معاوضہ پگڑی کی صورت میں وصول کر لیتا ہے، گویا صاحب مکان کرایہ دار کے ہاتھ اپنا حق قبضہ مستقلاً فروخت کر دیتا ہے اور پگڑی کی رقم اسی کا معاوضہ اور زر ثمن ہے۔ اس لئے موجودہ حالات میں ضرورت، مصلحت اور عرف عام کے لحاظ سے بیع حقوق کی دیگر نظائر پر قیاس کرتے ہوئے مروجہ پگڑی کو جائزتر اردیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ یہ ایک طرح کی مصالحت ہے جو باہمی رضامندی سے وجود میں آتی ہے، اور اس میں کسی نص شرعی یا واضح اصول شرعی کی مخالفت بھی نہیں، اور عرف و تعامل کی ضرورت کا تقاضا بھی ہے، اس لئے ناجائزتر اردینے کی کوئی وجہ نہیں، اور کہا جا سکتا ہے کہ مروجہ پگڑی ”دائمی حق قبضہ“ کا بدل ہے اور ماہانہ کرایہ ”حق انتفاع“ کا معاوضہ۔ یہاں یہ شبہ نہ ہونا چاہیے کہ ”حق قبضہ“ اور ”حق انتفاع“ دونوں ایک ہی حقیقت کی مختلف تعبیریں ہیں، کیونکہ یہ دونوں چیزیں الگ الگ ہیں۔ حق قبضہ حاصل ہونے کی صورت میں ضروری نہیں کہ حق انتفاع بھی حاصل ہو، اسی طرح حق انتفاع کے لئے حق قبضہ ضروری نہیں، مثال کے طور پر مرتہن کو شئی مرہون پر قبضہ کا حق حاصل ہوتا ہے مگر حق انتفاع اسے حاصل نہیں ہوتا، اور باندی کے شوہر کو حق استمتاع حاصل ہوتا ہے مگر حق قبضہ اسے حاصل نہیں ہوتا۔

عام حالات میں اجارہ فقہ حنفی کی رو سے عقد لازم نہیں ہے مگر پگڑی والی خاص صورت میں فقہائے حنفیہ کے اصول پر بھی عقد اجارہ لازم قرار پائے گا۔ کیونکہ باہمی رضامندی سے

کرایہ دار کا مستقل حق قبضہ اس مکان سے متعلق ہو چکا ہے اور صاحب مکان اس کا معاوضہ بھی لے چکا ہے۔ فقہائے حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی کرایہ دار یا کاشتکار ناظر اوتاف کی اجازت سے وقف کی زمین پر کوئی عمارت بنائے یا درخت لگائے یا گہری کھائی والی زمین کو پاٹ کر برابری کرے تو وہ اس زمین پر مستقل قبضہ کا حقدار ہو جاتا ہے اور اسے بے دخل نہیں کیا جاسکتا۔

قد صرح علماءنا بأن لصاحب الكردار حق القرار وهو أن يحدث المزارع أو المستأجر في الأرض بناءً أو غرساً أو كبساً بالتراب بإذن الواقف أو الناظر فيسقى في يده (رد المحتار ۱۶/۳)۔

اسی طرح اگر صاحب زمین نے کرایہ کے مکان کی تعمیر کے لئے پگڑی کی رقم لی پھر بعد تعمیر وہ مکان کرایہ دار کو دیدیا تو اس صورت میں بھی اجارہ عقد لازم ہوگا اور کرایہ دار کو ”حق قبضہ“ یا ”حق قرار“ حاصل ہوگا، اور جب تک وہ مناسب کرایہ ادا کرتا رہے مکان سے اس کو بے دخل نہیں کیا جاسکتا۔

وقد يقال إن الدراهم التي دفعها صاحب الخلو للواقف واستعان بها على بناء الوقف شبيهة بكبس الأرض بالتراب فيصير له حق القرار فلا يخرج عن يده إذا كان يدفع أجر المثل (رد المحتار ۱۷/۳)۔

اسی طرح اگر کرایہ دار نے ناظر وقف کی اجازت سے دکان کی مرمت کرائی اور اس کے لوازم کو پورا کیا تو اسے بھی حق قرار حاصل ہوگا اور وہ مکان اس سے خالی نہیں کرایا جائے گا۔

ومثله ما لو كان يرمم دكان الوقف ويقوم بلوازمها من ماله بإذن الناظر (حوله نكور)۔

اس قسم کی مختلف صورتوں کے متعلق علامہ جموی واضح طور سے فرماتے ہیں:

وحينئذ فله أخذ الخلو ويورث له وأما كونه إجارة لازمة فهذا لانزاع

فیہ (حموی علی الاشاہ ۱۳۶)۔

اسی قیاس پر مروجہ پگڑی کے ساتھ عمل میں آنے والا اجارہ لازم، بدل خلو جائز اور حق خلومتو ارث ہوگا۔ کیونکہ جب کرایہ دار نے پگڑی کی رقم کے عوض صاحب مکان سے مستقل حق قبضہ و حق قمر حاصل کر لیا تو اس کی حیثیت صاحب کردار کی سی ہوگئی اور اس طرح کو یا پگڑی کی رقم دے کر مکان کی ملکیت میں ایک حد تک وہ بھی شریک ہو گیا، اور یہ معاملہ اور مستقل حق قبضہ کا تبادلہ بالمال چونکہ باہمی رضا مندی سے ہوا ہے اس لئے اس میں کوئی قباحت نہیں، پگڑی کی رقم کو رشوت نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ یہ حق معاوضہ ہے، اور حق کے عوض میں جو مال ہو وہ رشوت نہیں ہے۔
وجه الاندفاع ما علمت من انه صلح عن حق كما في نظائره و الرشوة لا تكون بحق (رد المحتار ۱۵۴)۔

علویا مکان کے اوپر حق تعمیر کی بیع:

فقہائے حنفیہ کے ہاں حق تعلی کی بیع کے جواز کی صراحت نہیں بلکہ عام طور پر اسے ناجائز ہی کہا گیا ہے، البتہ علامہ خالد اتاسی نے حق تعلی کو بھی حق مرور و حق شرب کی طرح تاویل عوض قمر دیا ہے، کیونکہ یہ سب ہی حقوق اصالتہ ثابت ہیں اس لئے اس کا معاوضہ لیما درست ہے، لیکن یہ معاوضہ بطریق بیع نہیں بلکہ علی وجہ الفراغ والا۔ قاط ہوگا (شرح لجمہ لانا ۱۳۱۳ بحوالہ مضمون مولانا محمد تقی عثمانی)۔

فقہائے حنفیہ نے عام طور پر حق مرور اور حق تعلی میں فرق کیا ہے اور پہلے کو جائز اور دوسرے کو ناجائز لکھا ہے۔ اسی طرح حق مرور اور حق مسیل میں بھی فرق کیا گیا ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے رد المحتار ۱۱۸)۔

اس تغلیل سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ پانی بننے کا زمینی راستہ اگر معلوم و متعین ہو تو حق مرور کے قیاس پر حق مسیل کی بیع بھی جائز ہوگی۔

لیکن اگر چھت کے اوپر سے پانی گزرا نہ ہو تو یہ حق تعلیٰ کی نظیر ہے اور حق تعلیٰ ان کے بقول چونکہ محل سے متعلق نہیں بلکہ اس کا تعلق صرف نضا سے ہے جو اعیان مالیہ کے حکم میں نہیں ہو سکتی اس لئے اس کی بیع ناجائز ہوگی، یہاں کو یا بنیادی نکتہ یہ ہوا کہ جو حقوق اعیان مالی سے متعلق ہوں وہ اعیان کے حکم میں ہو کر قابل بیع قرار دیے جاسکتے ہیں لیکن جو حقوق ایسے نہ ہوں وہ قابل بیع نہ ہوں گے کیونکہ وہ اعیان مالیہ کا درجہ نہیں پاسکتے۔

حق تعلیٰ کے سلسلہ میں یہ ہے حنفیہ کا طرز فکر و استدلال، اور یہ ہیں ان کے اقوال و تصریحات۔ جہاں تک دوسرے مکاتب فقہ کا تعلق ہے تو ان میں سے بیشتر کی رائے یہ ہے کہ مکان کے اوپر تعمیر کرنے کے لئے نضا کی بیع میں کوئی قباحت نہیں بشرطیکہ تعمیر کی نوعیت اور اس کے حدود متعین ہوں، حنا بلہ و شوائع کے نزدیک تو اس کے جواز میں کلام ہی نہیں ہو سکتا، مالکیہ کے متعلق البتہ یہ شبہ پیدا ہو سکتا ہے کہ ان کے ہاں یہ بیع جائز ہوگی، لیکن مدونہ کبریٰ میں خود امام مالک کے شاگرد ابن القاسم کا اس سلسلہ میں جو ارشاد نقل کیا گیا ہے وہ حق تعلیٰ کی بیع کے جواز کا واضح اعلان و اظہار ہے بلکہ اس میں صراحتہ نضا کا ذکر کیا گیا ہے (دیکھئے المدونہ اکبریٰ ۱۰/۱۲۱)۔

جو حضرات حق علویٰ نضا کو قابل عوض و معاوضہ سمجھتے ہیں اور اس کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ زمین و مکان کی نضا بھی زمین کی ملکیت ہے اور اس سے انتفاع و استفادہ کا اسے پورا استحقاق ہے۔ چنانچہ اگر کسی مملوکہ زمین کی نضا میں کسی کے درخت کی شاخیں بڑھ کر چلی جائیں تو ضروری ہے کہ صاحب درخت بڑھی ہوئی شاخوں کو کاٹ کر یا دوسری طرف پھیر کر صاحب زمین کی مملوکہ نضا کو خالی کر دے (دیکھئے المغنی ۳/۵۳۹، ۵۴۰، ۵۵۳، کشاف القناع ۳/۳۹۱)۔

موجودہ حالات میں یہی رائے زیادہ قابل ترجیح ہے اور اس کی معقول بنیاد بھی ہے۔ ظاہر ہے کہ جس کی زمین ہے وہ اس کی نضا کا بھی مالک ہے اور اس سے انتفاع کا اس کو مکمل حق

حاصل ہے، وہ اپنی زمین میں جتنی اونچائی تک چاہے اور جتنی منزلیں بھی چاہے بنوا سکتا ہے، یہ حق اصلاً ثابت و متقرر ہے اور قابل انتفاع بھی ہے کہ جس طرح آدمی خود اپنے مکان کی چھت پر مکان تعمیر کر سکتا ہے ایسے ہی یہ حق دوسروں کو بھی منتقل کر سکتا ہے، پھر حاجت و ضرورت اور عرف و تعامل کا بھی تقاضہ ہے، اس لئے مناسب یہی ہے کہ توسع سے کام لے کر حق تعالیٰ کی بیع کو جائز قرار دیا جائے۔ عدم جواز کی صرف یہ بنیاد کچھ زیادہ معقول نہیں کہ وہ عین ارض ہی سے متعلق نہیں بلکہ صرف فضا سے متعلق ہے کیونکہ حق تعالیٰ فضا سے متعلق سہی مگر خود فضا تو عین ارض ہی سے متعلق ہے، اس طرح حق تعالیٰ کا تعلق بھی کو یا عین ارض ہی سے ہوا، اس لئے اسے بھی ضرورتاً عین کے درجہ میں رکھا جاسکتا ہے۔

البتہ آج بڑے شہروں میں علویا فضا کی بیع کا جو عام رواج ہو چلا ہے شاید یہ پہلے نہیں تھا۔ پہلے مسئلہ کی سادہ سی صورت یہی رہی ہوگی کہ ایک آدمی اپنے مکان کی چھت پر دوسرے شخص کو کچھ معاوضہ لے کر مکان بنانے کی اجازت دیدے۔ کثیر منزلہ عمارتیں بنانا اور ہر ایک منزل یا اس کی متعینہ فضا ایک الگ شخص کے ہاتھ فروخت کرنا شاید موجودہ عہد کی پیداوار ہے، جو بڑے شہروں میں آبادی کی کثرت، جگہ کی قلت اور رہائش کی دشواری و تنگی کے باعث رواج پذیر ہوا ہے۔ اس میں ایک دشواری اور پیچیدگی یہ ہے کہ مثلاً ایک شخص نے اپنے مکان کے اوپر پانچ منزلوں کے لئے دس دس بلندی کی فضا کو مختلف اشخاص کے ہاتھ فروخت کیا تو ظاہر ہے کہ ہر اوپر والی منزل نیچے والی کی چھت کے اوپر ہی تعمیر ہوگی، یہ دوسرے کے ملک میں تصرف ہے جو شرعاً بلا اس کی مرضی کے درست نہیں۔

یہ ایک طرح کا ضرر ہے لیکن موجودہ حالات میں یہ ایسا قابل لحاظ ضرر نہیں جس کی بنا پر ضرورت و مصلحت عامہ کو نظر انداز کر دیا جائے، یہ ایسی چیز ہے جو ہر ایک خریدار کی ضرورت و مجبوری ہے، اگر اوپر والے کا مکان نیچے والے کی چھت پر ہے تو اس کا مکان بھی کسی اور کی چھت

پر ہوگا، پھر ہر شخص برضا و رغبت اسے قبول کرتا ہے، اس لئے مصالح عامہ کے پیش نظر اسے کوارہ کر لیا جائے گا اور باہمی مصالحت سے طے پانے والے اس معاملے کو درست قرار دیا جائے گا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ حق علو کی بیخ میں نہ کسی نص شرعی کی مخالفت ہے نہ کسی مصلحت شرعی کا ضیاع، اس لئے ضرورت و حاجت اور عرف و تعامل کے پیش نظر اسے جائز قرار دینے میں کوئی حرج نہیں۔

حق اسبقیت:

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ اگر کوئی شخص غیر مملوکہ بیکار و خراب پڑی ہوئی زمین کو زندہ کرے اور اپنی محنت سے اسے قابل کاشت بنائے تو وہ زمین اس کی ہو جائے گی۔
عن عائشة رضی اللہ عنہا أن النبی ﷺ قال: من عمّر أرضاً لیست لأحد فہو أحق (بخاری، ترمذی، ابوداؤد، بحوالہ جامع الاصول، ۱/۲۳۲)۔

اس سے یہ اہم اصول مستنبط ہوتا ہے کہ جو چیزیں مباحات عامہ کے قبیل سے ہیں اور ان پر کسی کی ملکیت نہیں، ایسی چیزوں پر اگر کوئی شخص مکمل قبضہ کر لے اور اسے کارآمد بنالے تو وہ شئی کو یا اس کی ملک ہو جاتی ہے اور اس سے انتفاع و استفادہ کا وہ مکمل حقدار بن جاتا ہے، اور وہ چاہے تو اسے فروخت بھی کر سکتا ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص دریا کا پانی اپنے برتن میں محفوظ کر لے، یا اس کی مچھلی، یا فضا میں آزاد اڑنے والی چڑیا یا جنگلی شکار کو پکڑ کر اس پر قبضہ کر لے تو یہ چیزیں اس کی ملک ہو جاتی ہیں اور انھیں وہ بیخ بھی سکتا ہے۔ البتہ یہ چیزیں چونکہ اصلاً مباحات عامہ کے قبیل کی ہیں، مذکورہ صورتوں میں اگر کوئی شخص پھر لے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ حدود میں معمولی قسم کے شبہ کا بھی فائدہ مجرم کو ملتا ہے (ہدایہ ۲/۷۰۲)۔

احیاء موات کی صورت میں بھی آدمی زمین کا مالک ہو جاتا ہے بشرطیکہ وہ پہلے سے کسی کی ملک میں نہ ہو۔ احیاء آدمی کی کیا صورتیں ہو سکتی ہیں اس کی تشریح حضرات فقہاء کرام یوں

فرماتے ہیں:

وإحياء الأرض أن يحوزها بحائط أو يجرى لها ماء وقيل إحياء الأرض ما عدا إحياء وهو عمارتها بما تنهياً به لما يراد منها من زرع أو بناء (المقنع ۲/۲۸۸)۔

لیکن اگر کوئی ارض موات کی صرف حد بندی کر دے اور اسے کارآمد نہ بنائے تو یہ شخص اس زمین کا ابھی مالک نہ ہوگا، مگر اس زمین پر اس کا حق زیادہ ہے اور اس کے اس حق میں کسی اور کو مداخلت کا حق حاصل نہیں۔

ومن تحجر مواتا لم يملكه وهو احق به ووارثه بعينه (خوله نكول، نيزدیکھے المغنی ۵/۵۶۹، ہدایہ ۳/۶۳)۔

صرف تحجر موات کی صورت میں آدمی رقبہ ارض کا مالک نہیں ہوتا لیکن اس کا حق اس سے متعلق ہو جاتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو أحق به (ابوداؤد، المغنی ۵/۵۶۹)۔
سبقت ید کی وجہ سے جو حق حاصل ہوتا ہے کیا اس کی بیع کی جاسکتی ہے اس سلسلہ میں فقہائے حنفیہ کی کوئی تصریح نہیں مل سکی۔ البتہ ابن قدامہ فرماتے ہیں:

ليس له بيعه وقيل له ذلك (المقنع ۲/۲۸۸) فان باعه لم يصح بيعه لأنه لم يملك فلم يملك بيعه كحق الشفعة قبل الأخذ به وللمن سبق إلى معدن أو مباح قبل أخذه قال أبو الخطاب ويحتمل جواز بيعه لأنه له (المغنی ۵/۵۶۹)۔

تحجر موات کو چونکہ مکمل قبضہ نہیں مانا گیا اس لئے اس کے متعلق اختلاف پیدا ہوا، ورنہ جس مباح چیز پر آدمی مکمل قبضہ کر لے وہ اس کا مالک ہو جاتا ہے اور اس کی بیع وہ کر سکتا ہے۔

کمپنیوں کے اسماء و علائم:

آج کل مختلف مصنوعات تیار کرنے والی کمپنیاں جو اپنے نام اور ٹریڈ مارک رجسٹرڈ کراتی ہیں اور ان کا حق و مفاد ان سے متعلق و وابستہ ہو جاتا ہے، وہ سبق یہ الی المباح کے ذیل میں آنا چاہیے۔ ہمارے متعدد علماء نے اسے مسئلہ نزول عن الوظائف کے قیاس پر قابل عوض قرار دیا اور بطریق صلح استقاط حق کا معاوضہ جائز قرار دیا۔ حضرت تھانوی فرماتے ہیں:

”اور کارخانہ کا نام بھی مشابہ حق و وظائف کے ہے کہ ثابت علی وجہ الاصلانہ ہے نہ کہ دفع ضرر کے لئے، اور دونوں بالفعل امور اضافیہ میں سے ہیں اور مستقبل میں دونوں ذریعہ ہیں تحصیل مال کے، پس اس بنا پر اس کے عوض دینے میں گنجائش معلوم ہوتی ہے گولینے والے کے لئے خلاف تقویٰ ہے مگر ضرورت میں اس کی بھی گنجائش ہو جائے گی“ (حوادث الفتاویٰ ۱/۳۷۱)۔

کمپنیوں کے نام اور تجارتی نشانات ظاہر ہے کہ کوئی مادی شئی نہیں بلکہ ان کی اہمیت و افادیت جو کچھ ہے وہ صرف معنوی اور اعتباری ہے بذات خود ان اسماء و علائم کی کوئی حیثیت اور کوئی قیمت نہیں، کوئی بھی شخص اپنی کمپنی کا جو چاہے نام رکھ سکتا ہے اور جو تجارتی نشان چاہے متعین کر سکتا ہے، مگر جب ایک شخص نے ایک خاص نام و نشان اپنے لئے متعین کر لیا اور اپنی محنت اور جدوجہد سے اس نام و نشان کے ذریعہ اس نے اپنی خاص شناخت اور ساکھ بنائی تو اب اس شخص کا مفاد اس سے وابستہ ہو گیا ہے۔ اب اگر کوئی دوسرا شخص وہی نام یا نشان اختیار کرے تو اس میں ایک تو پہلے شخص کا ضرر و نقصان ہے، اور اس میں عام خریداروں کے ساتھ بھی ایک فریب و خداع ہے جو شرعاً جائز نہیں۔

بہر حال یہ دونوں چیزیں خالص معنوی ہونے کے باوجود عام عرف میں انھیں مال منقوم سمجھا جاتا ہے اور رجسٹرڈ کر دینے کے بعد انھیں قانونی تحفظ بھی فراہم ہو جاتا ہے، اس لئے

ان کے استعمال میں کوئی شرعی قباحت بھی نہیں اس لئے ضرورتاً ان کی بیع و شراء جائز ہوگی بشرطیکہ عام صارفین کو دھوکے اور اندھیرے میں نہ رکھا جائے، اور صاف صاف یہ اعلان کر دیا جائے کہ اب مصنوعات اسی نام و نشان کے ساتھ دوسرا شخص تیار کر رہا ہے، اور مصنوعات بھی سابقہ معیار پر رکھنے کی پوری کوشش کی جائے۔

المال ما یمیل إلیہ الطبع و یمکن ادخاره لوقت الحاجة و المالیه تثبت
بتمول الناس کلهم أو بعضهم و التقوم یثبت بها و یباحة الانتفاع بها شرعاً (رد المحتار
۳۸۳)۔

ہذا ما عندی واللہ أعلم بالصواب۔

بیع

ابو فرحان حنفی

اگر فقہ حنفی کی تعریف بیع میں کوئی ترمیم نہ ہو سکتی ہو تو پھر کیا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ بیع اور معاوضہ میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے؟ اس طرح کہ ہر بیع تو معاوضہ ہے مگر ہر معاوضہ بیع نہیں۔ پس اس لئے منافع کا مبادلہ معاوضہ کی قبیل سے ہے بیع کی قسم سے نہیں ہے۔ بہر حال ذیل میں سوالات کے جوابات کو پیش کرنے کی سعی کی جا رہی ہے:

۱- بیع کی تعریف میں مال کی شرط:

بیع کی تعریف میں مال کی شرط ضروری نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہر وہ چیز جس کا حاصل کرنا انسان کو مرغوب ہو چاہے وہ چیز مادی ہو یا نہ ہو خرید و فروخت کا محل ہو سکتی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ" (سورہ بقرہ: ۱۱۱) اس میں انفس غیر مادی اور اموال مادی چیزیں ہیں۔ اس آیت کے آخری حصہ میں فرمایا: "فَاسْتَبَشِرُوا بَبَيْعِكُمُ الَّتِي بَايَعْتُمْ بِهَا" ای اظہر السرور بھنا البیع فقد ربحتم فیہ ربحتم یربحہ أحد من الناس إلا من فعل مثل فعلکم۔ اس آیت میں خرید و فروخت کو بیع کا لفظ کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ یہاں اشتراء اور بیع کے الفاظ حقیقی معنی میں مستعمل ہیں۔ یہاں حقیقی معنی متعذریا مجبور نہیں ہے کہ مجازی معنی مراد لے سکیں۔

اسی طرح ”وَبَشِّرْ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ“ (بقرہ: ۱۰۳) دوسری آیت ہے، اگر انفس کے مادی یا غیر مادی ہونے میں شبہ ہو تو اس آیت پر غور کیا جائے: ”يَشْتَرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ“ (نساء: ۷۳)، اس سے زیادہ واضح یہ آیات بھی ہیں: ”أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى“ (بقرہ: ۱۶)، ”إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ“ (ال عمران: ۱۷۷)، ”اشْتَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا“ (توبہ: ۹)، ”وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ“ (لقمان: ۶)، اس جیسی اور کئی آیتیں ہیں جن میں اشتراء و بیع کے الفاظ حقیقی معنی میں مستعمل ہیں۔

۲- مال کی قید:

اگر مال کی قید ضروری قرار دیا جائے تو مال کا مادی اعیان میں سے ہونا ضروری ہے جیسا کہ قرآن پاک کی متعدد آیتوں اور متعدد حدیثوں میں مادی اعیان مراد لئے گئے ہیں۔ کہیں بھی ”مال“ کے لفظ سے حقوق و منافع کا معنی مراد نہیں لیا گیا۔ ”وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ“ (بقرہ: ۷۷)، ”وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ“ (الانعام: ۱۵۲)، ”الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا“ (کہف: ۳۶)، ”يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ“ (ہمز: ۳)، ”وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ“ (الذاریات: ۱۹)۔

حدیث شریف میں آتا ہے: ”نہی (رسول اللہ ﷺ) عن إضاعة المال“، ایک اعرابی نے آنحضرت ﷺ سے عرض کیا: ”هلک المال وتقطعت السبل“، ایک اور روایت میں نیک عورت کے متعلق یہ الفاظ مذکور ہیں: ”لا تخالفه فی نفسها ولا مالها“، ایک اور حدیث میں غلام کے متعلق یہ الفاظ ہیں: ”من أعتق وله مال“، ایک اور روایت میں ہے: ”بعث مالا بالوادی“۔ بعض صحابہ کے متعلق جو حضور ﷺ کی صحبت میں دن رات نہیں رہ سکتے تھے وہ الفاظ مروی ہیں: ”يشغلهم القيام على أموالهم“، ایک روایت میں حلال مال کے متعلق یہ کہا گیا ہے: ”نعم المال الصالح للرجل الصالح“۔

۳- مال کی حقیقت کی تعیین:

مال ”مول“ سے اور بعض کے نزدیک ”میل“ سے ماخوذ ہے جس کے معنی صلہ ”الی“ کسی کی طرف بڑھنا اور جھکنا اور صلہ ”عن“ کسی کو چھوڑنا اور اس سے ہٹنا کے ہیں۔ لیکن شریعت کی اصطلاح میں مال وہ چیز ہے جس کا قابل احساس وجود خارجی دنیا میں پایا جائے۔ ”الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا“ اور وہ ذخیرہ کیے جانے کے قابل ہو: ”الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ“۔ ضرورت کے وقت وہ استعمال اور استفادہ کے قابل ہو: ”مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ“۔

پس مال سے شریعت کی یہ مراد منقولات شرعیہ کے قبیل سے ہے۔ ہر عہد میں جو چیز بھی مذکورہ بالا خصائص کی حامل ہوگی وہ مال کہلائے گی۔ مثلاً کسی زمانہ میں ریت اور مٹی استعمال و استفادہ کے قابل نہیں تھی اس لئے وہ اس زمانہ میں مال بھی نہیں کہلاتی تھی مگر آج وہ استعمال و استفادہ کے قابل ہے اس لئے وہ مال کی تعریف میں شامل ہے۔

کئی منزلہ فلاح بھی مال کی تعریف میں شامل ہیں کیونکہ ان کا قابل احساس وجود خارجی پایا جاتا ہے۔ ذہنی، فکری اور دماغی صلاحیتوں سے جو چیز بھی وجود میں آتی ہے وہ بھی مادی ہے لہذا وہ مال کی تعریف میں شامل ہے۔ لیکن صلاحیتوں کے متعلق یہ سوال کہ کیا وہ بھی مال کی تعریف میں شامل ہیں؟ تو یہ سوال درحقیقت صلاحیتوں اور ان سے وجود میں آنے والی چیزوں کے درمیان فرق نہ کرنے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے جو امر مغالطہ ہے۔

۴- قابل ذخیرہ کی شرط:

الف- مال کی تعریف میں شرط کہ اس کو قابل ذخیرہ ہونا چاہیے ضروری ہے، کیونکہ مال پر زکوٰۃ اسی وقت فرض ہوتی ہے جب کہ وہ ایک سال کے بعد بقدر نصاب ہوتا ہے اور بقدر نصاب اُس

وقت تک نہیں ہوتا جب تک کہ وہ مال ذخیرہ نہیں کیا جاتا۔ علاوہ اس کے قرآن پاک میں ایک جگہ ارشاد ہے: ”الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ“ (ہمزہ ۲۸)۔ ایک روایت میں آتا ہے: ”كلوا وادخروا“ (اب قربانی کا گوشت کھاؤ اور اس کو ذخیرہ کرو)۔ اصحابِ ماندہ کو یہ حکم ہوا تھا: ”ان لا يدخروا فادخروا“ (ترغیب کتاب القرآن، باب من سورة المائدہ) (یعنی یہ کہ وہ ذخیرہ نہ کریں لیکن انہوں نے ذخیرہ کیا)۔ بخاری کی ایک روایت میں ہے: ”لا تأخذ كرائم أموال الناس في الصدقة“ (بخاری کتاب الزکاۃ، باب لا تأخذ كرائم أموال الناس في الصدقة)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ”كرائم أموال الناس“ ذخیرہ کی صورت میں ہوتے ہیں۔

ب۔ ذخیرہ کرنے کی صورت مختلف اشیاء کے اعتبار سے ہر ایک کی حالت کے مطابق علیحدہ علیحدہ ہوتی ہے۔ ان تمام صورتوں کا حکم ”الأصل في الأشياء الإباحة“ کے تحت ہوگا۔ اگر ایجاد، فارمولا اور ٹریڈ مارک کسی سرکاری قانون کے ذریعہ رجسٹرڈ کرائے جائیں تو اس کو شخصی حقوق میں سے حقِ ملک کا تحفظ کہا جائے گا ذخیرہ کرنا نہیں کہا جائے گا، کیونکہ ان چیزوں کا قابلِ احساس وجود خارجی دنیا میں نہیں پایا جاتا۔

۵۔ بیع کی حقیقت:

بیع کی حقیقت یہ ہے کہ اعیان و منافع کا مبادلہ دوسرے اعیان و منافع کے عوض ایک مجلس کے ایجاب و قبول کے ساتھ یا ایسے ماضی و حال کے یکساں الفاظ کے ساتھ جو مالک کرنے یا مالک ہونے پر دلالت کرتے ہوں، عمل میں آئے۔

۶۔ مال کی حقیقت:

مال وہ چیز ہے جس کا قابلِ احساس وجود خارجی دنیا میں پایا جاتا ہو، اس پر ملکیت قائم ہو سکتی ہو اور وہ ذخیرہ کیے جانے کے قابل ہو۔

حقوق کی قسمیں:

حقوق کی کئی قسمیں ہیں: حق زوجیت، حق ولایت، حق اولاد و اقرباء و مساکین، حق خلافت و وراثت، حق تصرفات یعنی جائز انفعال کرنے کا حق، حق بر بنائے معاہدات اور حق ملک وغیرہ۔ یہ اہم اور ابتدائی شخصی حقوق ہیں۔ ان میں سے ان حقوق کی بیخ و تنازل جائز ہے جو ملکیت سے تعلق رکھتے ہیں۔ واللہ اعلم و علمہ اتم۔

بیع حقوق

سوالات کے جوابات

مولانا شمس پیرزادہ ☆

۱- بیع کی حقیقت کیا ہے؟

بیع کی حقیقت مبادلہ ہے، خواہ وہ اعیان کا مبادلہ ہو یا منافع کا۔ اگرچہ بیع کی معروف شکل مال کے مبادلہ کی رہی ہے اسی لئے فقہاء اس کی تعریف ”مبادلة المال بالمال تملیکاً و تملکاً“ (یعنی ۵۶۰/۳) کرتے رہے ہیں۔

لیکن اب عرف نے موجودہ تمدنی تقاضوں کے تحت بیع کے مفہوم میں وسعت پیدا کر دی ہے، چنانچہ منفعت کی قیمت وصول کرنے کو بھی بیع، چارجز CHARGES اور فیس FEES سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر بجلی جس کو ذخیرہ کر کے رکھا نہیں جاسکتا اور نہ وہ دکھائی دینے والی چیز ہے۔ اس کی حیثیت محض منفعت کی ہے، جس پر فی پنٹ کے حساب سے چارجز ادا کرنے پڑتے ہیں۔ گویا الیکٹرک کمپنی صارفین کو بجلی جو محض منفعت ہے فروخت کرتی ہے اور وہ اس کے عوض مال ادا کرتے ہیں۔ اسی طرح فلم دیکھنا محض منفعت ہے لیکن فلم دیکھنے کی قیمت ادا کرنی پڑتی ہے۔ سرکاری انتظام کے تحت نشر کئے جانے والے پروگراموں کو ریڈیو پر سن

لینے یا ٹی وی پر دیکھ لینے کی فیس حکومت کو ادا کرنا پڑتی ہے۔ یہ سب منفعتیں ہیں جن کی قیمت ادا کی جاتی ہے اور عرفاً اس معاملہ کو صحیح سمجھا جاتا ہے، اور جہاں تک شرعی پہلو کا تعلق ہے معاملات میں اصل بابت ہے اور عرف کا اعتبار کیا جائے گا، لہذا یہ کہ کوئی بات کسی شرعی حکم یا عدل و قسط کے خلاف ہو۔

۲- مال کی حقیقت کیا ہے؟

مال کا اطلاق آج بھی عرفاً ان ہی چیزوں پر ہوتا ہے جن کو ذخیرہ کر کے رکھا جاسکتا ہو اور جن پر قبضہ کیا جاسکتا ہو۔ خالص منافع کو اگرچہ مال نہیں کہا جاتا لیکن اب کتنے ہی منافع ایسے ہیں جو مالیت رکھتے ہیں، اس لئے وہ مال کی حقیقت میں شامل ہیں۔

۳- قابل ادخار ہونے کا مفہوم:

عرف کے لحاظ سے کسی مادی چیز ہی کو قابل ادخار کہا جاسکتا ہے کیونکہ ایسی چیزوں کو جمع کر کے اور محفوظ کر کے رکھا جاسکتا ہے۔

۴- حقوق کی بیع جائز ہے یا نہیں؟

ہر قسم کے حقوق کی بیع تو جائز نہیں ہو سکتی، البتہ بعض وہ حقوق جنہوں نے واقعی اپنے اندر مالیت پیدا کر لی ہے اور جن کی فروخت عدل و قسط کے خلاف نہیں ہے ان کی بیع میں کوئی حرج نہیں ہے مثلاً ٹریڈ مارک، دوکان اور کمپنیوں کے گڈویل (GOOD WILL)، اپنے مکان کی چھت پر منزل تعمیر کرنے کا حق وغیرہ۔ رہا حق تصنیف تو وہ مصنف کے لئے اپنی ذہنی صلاحیتوں کو لگانے کی بنا پر جائز تو ضرور ہے مگر استحصال کی حد تک نہیں۔ پھر اگر کتاب علمی ضرورت کی ہے اور حق تصنیف اس کی اشاعت میں رکاوٹ بن رہا ہو تو رفع حرج کے لئے معروف طریقہ پر اس کی

اشاعت کا انتظام کرنے کی اجازت لوگوں کو ہونی چاہیے، اور اگر کتاب دینی اصلاحی نوعیت کی ہے تو تصنیف کے حق سے زیادہ تمبین کی ذمہ داری مصنف پر عائد ہوتی ہے۔ اس کے لئے نہ شہادتِ حق کا کتمان جائز ہے اور نہ علمِ دین کے پھیلاؤ اور اصلاح کے لئے مفید ہونے والی چیزوں میں رکاوٹ (مناع الخیر) بننا۔ اگر ایک ملک کی مطبوعات کی درآمد دوسرے ملک میں نہ ہو سکتی ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ لوگ اپنے طور پر ایسے ملک میں اس کی طباعت و اشاعت کا مناسب انتظام کر لیں۔

۵- حق سے دستبرداری (تنازل عن الحق) کا معاوضہ:

وظائف سے دستبرداری پر معاوضہ لینا صحیح نہیں، کیونکہ اس کی حیثیت فریقین کے درمیان معاہدہ کی ہوتی ہے۔ اور اس سلسلہ میں حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہ کے اس واقعہ سے استدلال کرنا بھی صحیح نہیں کہ انہوں نے خلافت کے منصب سے نزول کا معاوضہ امیر معاویہ سے لیا تھا۔ واقعہ کی یہ توجیہ بہت ہی غلط ہے کیونکہ خلافت کا منصب ذاتی منفعت کے لئے نہیں ہوتا کہ اس سے دستبرداری پر معاوضہ وصول کر لیا جائے۔

اسی طرح خلع کی مثال بھی صحیح نہیں کیونکہ وہ حق زوجیت سے نزول کا معاوضہ نہیں ہے بلکہ مہر کو واپس کر دینے کی حد تک مصالحت کی ایک شکل ہے۔ اگر اس کو حق زوجیت سے نزول کا معاوضہ قرار دیا جائے تو یہ بھی سوال پیدا ہوگا کہ شوہر کس کے حق میں حق زوجیت سے دستبردار ہو رہا ہے۔ جبکہ یہ ضروری نہیں کہ عورت خلع کے بعد لازماً دوسرے سے شادی کر لے۔

دیت کو بھی قصاص کا معاوضہ قرار دینا درست نہیں بلکہ یہ مقتول کے ورثاء کے زخم کو مندمل کرنے اور ان کے نقصان کی تلافی کی ایک شکل ہے جو شریعت نے تجویز کی ہے۔

بیع کی تعریف

مفتی محمد زید مظاہری [☆]

بیع کی تعریف اور اس کا حقیقی مفہوم وہی ہے جو اہل لغت و اہل لسان نے سمجھا، شریعت میں بھی وہی مفہوم مراد ہے اور فقہاء نے بھی اسی کو اختیار فرمایا ہے جس کی حقیقت مختصر الفاظ میں ”مبادلة المال بالمال“ ہے۔

”لأن لفظ البيع موضوع لمعنى معقول فى اللغة هو تمليك المال بالمال بايجاب وقبول عن تراض منهما وهذا هو حقيقة البيع فى مفهوم اللسان“ (احکام القرآن للجصاص ص ۳۶۹/۱)۔

”و أما مفهوم البيع لغة و شرعاً فقال فخر الاسلام: البيع لغة مبادلة المال بالمال۔ و كذا فى الشرع لكن زيد فيه قيد التراضى“ (مرآة ۲۸۵/۲)۔

اس کا حاصل یہ نکالنا کہ بیع کے تحقق کے واسطے طرفین میں مالیت شرط ہے۔ غیر مال یعنی محض منافع محل بیع نہیں بن سکتے کیونکہ وہ مال نہیں۔

مسائل و مذاہب:

حنفیہ کے یہاں اس کی صاف تصریح تو موجود ہی ہے کہ بیع کے واسطے طرفین میں

مالیت شرط ہے، اور منافع چونکہ مال نہیں ہوتے اس لئے ان کی بیج درست نہیں (رد المحتار ۳/۳۳، شرح
الفتاویٰ علی الملوحہ ص ۱۷۱)۔

مالکیہ کے یہاں بھی طرفین میں مالیت شرط ہے اور منافع کو کھل بیج نہیں بنایا جاسکتا
(دوبلی ۲/۳۳)۔

”وہو عقد معاوضۃ علی غیر منافع ولا متعة للمة“ (فتاویٰ علی المبراہب
۱۵۰/۲)۔

حنابلہ اور شافعیہ بھی بیج کی تعریف ”مبادلة المال بالمال“ سے فرماتے ہیں یعنی
بیج کے تحقق کے واسطے طرفین میں مالیت ان کے نزدیک بھی شرط ہے۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ
اعیان کی بیج تو درست ہونا چاہیے لیکن منافع کی بیج درست نہیں ہونا چاہیے، چنانچہ منافع مقررہ
(غیر مؤبدہ) کے عدم جواز کی تصریح ان کے یہاں بھی موجود ہے۔ اگر منافع محضہ مال ہوتے تو
غیر مؤبدہ منافع کی بیج بھی ان کے نزدیک درست ہونا چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

البتہ منافع کی بیج اگر علی سہیل التابید ہو تو وہ بھی اعیان کے قائم مقام ہو کر کھل بیج ہو
جاتے ہیں۔ ورنہ اصل ان کے نزدیک بھی یہی ہے کہ مال کا تقابل مال کے ساتھ شرط ہے۔ گویا
حنابلہ و شافعیہ منافع کو اگر چہ مال نہیں کہتے لیکن جب منافع کا معاملہ علی سہیل التابید ہو تو وہ (منافع
مؤبدہ) اعیان کے قائم مقام ہو کر مال کے حکم میں ہو جاتے ہیں (دیکھئے: المغنی ۳/۵۹، الغایہ
المصوی ۱/۳۶۰، فتاویٰ علی المبراہب ۱۵۲، ۱۵۳، شرح المبراہب للنبوی ۲/۱۵۳)۔

لیکن فقہاء حنفیہ منافع مؤبدہ کو بھی اعیان (مال) کے قائم مقام نہیں مانتے اس لئے ان
کے نزدیک منافع مؤبدہ کی بیج بھی درست نہیں۔ کیونکہ مال تو اس کو کہتے ہیں جواز قبیل اعیان ہو
نہ کہ وہ جواز قبیل اعراض ہو، اور منافع (کو منافع مؤبدہ ہوں) اعیان نہیں بلکہ اعراض ہیں اس
لئے اس کو کھل بیج بنانا درست نہیں۔

”لأن المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز
والتحقيق أن المنفعة ملك لا مال (شرح التوضیح، ۱/۱۷۱، رد المحتار ۳/۳۲۳)۔“

مال کی حقیقت اور قابل ادخار ہونے کا مفہوم:

مال کی تعریف ہر زمانہ کے عرف و اہل حرفہ نے خود متعین کر لی ہے یعنی یہ کہ وہ اشیاء جن کی بنا پر آدمی عرف میں مال والا سمجھا جاتا ہو اور جس کو لوگ مال کہتے اور سمجھتے ہوں، تاجروں کے نزدیک جس کی قدر و قیمت ہو، اور عرف و رواج میں وہ قابل فروخت ہو، ایسی اشیاء ہر زمانہ میں مال اور ذریعہ تمول سمجھی جاتی ہیں۔

علامہ کاسانی بعض اشیاء کے مال میں داخل نہ ہونے کی جو دلیل اور اس کا معیار ذکر فرماتے ہیں وہ قابل غور ہے:

”والدلیل علیہ أن الناس لا یعدونہ مالا ولا یباع فی سوق من الأسواق
دلّ أنه ليس بمال فلا يجوز بيعه“ (بدائع المنافع ۵/۱۳۵)۔
صاحب بدائع کی تصریح کے مطابق کسی شئی کے مال ہونے نہ ہونے کا معیار وہی ہے جو ما قبل میں مذکور ہوا یعنی یہ کہ لوگ اس کو مال سمجھتے ہوں۔

البتہ اس مال کی خاصیت اور اس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ جو شئی مال اور ذریعہ تمول ہوتی ہے وہ ایسی شئی ہوتی ہے جس پر قبضہ ممکن ہو، جو ضبط و حفاظت اور ذخیرہ بنانے کے قابل ہو، جس کی قدر و قیمت ہو، جس کو لوگ ذریعہ تمول سمجھتے ہوں اور جو وقت پر کام آسکے اور اس وجہ سے وہ طبائع کو مرغوب ہو۔

ہر زمانہ میں مال جس شکل میں بھی ہوگا اس میں یہ مذکورہ خواص و اوصاف ضرور پائے جائیں گے، اسی وجہ سے فقہاء کرام نے مختلف انداز میں مال کی تعریف میں انہیں اوصاف و خواص کا ذکر فرمایا ہے۔

” المراد بالمال ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة“
(مآی ۳/۳، نیز دیکھئے: بدائع ۵/۱۳۳)۔

”وَأَمَّا إِحْرَازُهُ وَالتَّصَرُّفُ فِيهِ عَلَى وَجْهِ الْاِخْتِيَارِ“ (بج ۵/۲۵۷، نیز دیکھئے:
فتح القدير ۵/۲۰۳)۔

” لا يقع اسم مال إلا على ما له قيمة“ (الاشباه للسيوطي ۲۵۸)۔

” المال هو كل عين ذات قيمة مادية بين الناس“ (الفقه الاسلامي
وأدلتہ ۳/۳۲۵)۔

” المراد بالمال عين يجري فيه التنافس والابتئال“ (الدر المنثور ۳/۳)۔

در اصل فقہاء کرام کی بیان کردہ مال کی تعریف میں کوئی اختلاف و اضطراب نہیں ہے، حاصل سب کا ایک ہی ہے اور وہ یہ کہ مال وہ شئی کہلاتی ہے جو ذریعہ تمول ہو اور جس کی بنا پر آدمی عرفاً مالدار سمجھا جاتا ہو۔ فقہاء کرام نے جو کچھ بھی فرمایا ہے وہ دراصل مال کی حالت، اس کی شان اور اس کے خواص و اوصاف ذکر فرمائے ہیں اور انہیں خواص و علامت کے ذریعہ مال کی تعریف فرمادی۔ اور کسی شئی کی حقیقت کے پائے جانے میں زمانہ و عرف کے حالات کے لحاظ سے علامات میں تغیر و تبدل اور تخلف ممکن ہے۔

اعراض و معنویات بھی مال ہیں:

پہلے زمانہ میں مال وہی اشیاء ہوا کرتی تھیں جن کا تعلق اعیان و مادیت سے ہوا کرتا تھا۔ کیونکہ انہیں اشیاء کو قبضہ کے بعد ذخیرہ بنا کر کام میں لانا ممکن ہوتا تھا اس واسطے اس عہد کے فقہاء نے اعیان کو تو مال میں شمار کیا اور اعراض و معنویات کو مال سے خارج فرمادیا۔

اور وجہ اس کی صرف یہ تھی کہ اعیان کا تو احراز و ادخار (یعنی قبضہ و حفاظت و ذخیرہ اندوزی) ممکن تھا، اعراض و معنویات کا ممکن نہ تھا۔ اعیان تو باقی رہنے والے اور اعراض غیر باقی

غیر محفوظ رہنے والے تھے۔ اس لئے فقہاء نے اعراض و معنویات کو مال میں شامل نہ فرمایا بلکہ مال کو اعیان کے ساتھ مخصوص فرمایا (دیکھئے: شرح التلخیص و التلویح ج ۱، ۱۷۱، بحر الرائق ۵/ ۲۵۷)۔

اس تفصیل و تصریح کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ موجودہ دور میں بہت سی ایسی اشیاء جو مادیات اور اعیان کے قبیل سے نہیں بلکہ اعراض و معنویات کے قبیل کی ہیں اگرچہ پہلے زمانہ میں صیانہ، احراز، ادخار نہ ہونے کی وجہ سے مال نہ تھیں، لیکن انہیں معنویات و اعراض پر اب قبضہ بھی کیا جا چکا اس کا احراز و ادخار کیا جانے لگا اس لئے اب ان اشیاء کو بھی مال کہنا چاہیے۔ کیونکہ مال کی تعریف میں جن لوگوں نے اعیان کی قید لگائی ہے اس سے مقصود بالذات عینیت نہیں ہے بلکہ چونکہ اس زمانہ میں اعیان ہی کا ادخار ہو سکتا تھا اس لئے اس کی تصریح کر دی۔ ورنہ ہر وہ شئی جس پر بھی قبضہ و ادخار ممکن ہو اس کو بھی اعیان کے حکم میں شامل کر کے اس کو بھی مال کہا جائے گا۔ مثال کے طور پر برقی قوت جو کہ از قبیل معنویات ہے، گذشتہ زمانہ میں اس کو مال نہ سمجھا جاتا تھا کیونکہ اس پر قبضہ کرنا یا اس کو ذریعہ تمول سمجھنا عاویہ ممکن نہ تھا اس لئے اس کی بیع کے جواز کے کوئی معنی نہ تھے۔ لیکن اب قوت برقیہ کو قابل انتفاع اور ذخیرہ اندوزی و تمول کا ذریعہ سمجھا جانے لگا اس لئے اب اس کو ایک قیمتی مال سمجھا جاتا ہے۔

اس کی اور موٹی مثال ہوا، گیس، انسانی آواز ہیں کہ گذشتہ زمانہ میں ان کے محفوظ کرنے کی کوئی صورت نہ تھی اس لئے ان اشیاء کو مال نہیں کہا جاتا تھا لیکن آج کے دور میں ان میں سے ہر ایک کو محفوظ کیا جانے لگا، ان کے ذریعہ ذخیرہ اندوزی بھی ہوتی ہے، یہ اشیاء ذریعہ تمول بھی سمجھی جاتی ہے اور عرف میں ان کو قیمتی مال سمجھا جاتا ہے اس لئے وہ قیمتی مال کے مصداق ہیں۔

حقوق کی بیع کا مسئلہ:

حقوق کی ابتدا و تسمیہ ہیں: حقوق اللہ، حقوق العباد۔

حقوق اللہ کا مفہوم تو ظاہر ہے۔ حقوق اللہ خواہ بندوں سے متعلق ہوں یا اللہ تعالیٰ کی ذات سے، کسی طرح بھی ان کا مبادلہ یا معاوضہ اس دنیا میں نہیں ہو سکتا۔ مثلاً نماز پڑھنا یہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے، بندوں پر اس کا پورا کرنا لازم ہے۔ اس حق کو فریضہ و خست کرنا یا کسی نوعیت کا معاوضہ کا معاملہ کرنا درست نہیں۔

اسی طرح وہ حقوق اللہ جو بندوں سے متعلق ہوں مثلاً حدود و قصاص کا اجراء، اس کا مبادلہ و معاوضہ بھی درست نہیں مثلاً مجرم یعنی چور، زانی، شارب خمر انہیں پر حد جاری کی جائے گی، کوئی دوسرا شخص عوض لے کر ان کی نیابت میں حد جاری کروالے اس کی گنجائش نہ ہوگی۔

البتہ قصاص قتل کی بابت خود اللہ تعالیٰ نے مقتول کے اولیاء کو صلح کرنے کی اجازت دی ہے۔ لہذا اس صورت میں تنازل عن الحق یعنی اپنے حق سے دستبردار ہو کر مال لے کر صلح کرنے کی اجازت ہے لیکن اصل حکم حدود و قصاص کا یہی ہے کہ اس کا مقابلہ و معاوضہ کسی طرح بھی درست نہیں (دیکھئے: اعلام المؤمنین لابن قیم ۱/۱۰۸، الموافقات للہاشمی ۲/۲۶۳، المسائل التسعة)۔

حقوق العبد کی تقسیم:

حقوق کی دوسری قسم جس کا تعلق بندوں سے ہے اس کی ابتداء دو قسمیں ہیں: حقوق شرعیہ، حقوق عرفیہ۔

حقوق شرعیہ سے وہ حقوق مراد ہیں جن کو شارع نے خود مقرر کیا ہو یعنی جن کا ثبوت شارع کی جانب سے ہو اور قیاس و رائے اور تعامل کا اس میں کوئی دخل نہ ہو۔

حقوق عرفیہ سے وہ حقوق مراد ہیں جن کا ثبوت عرف و تعامل کی بنا پر ہو لیکن شارع نے اس کو برقرار رکھا ہو یا اصول شرع سے اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہو۔

حقوق شرعیہ کی تقسیم:

حقوق شرعیہ کی دو قسمیں ہیں: حقوق اصلیہ، حقوق ضروریہ۔

حقوق ضروریہ کا حاصل یہ ہے کہ جن حقوق کو شارع نے محض دفع ضرر کے لئے ضرورت کی بنا پر دیا ہو۔ لہذا اگر کوئی شخص اس حق ضروری کو فریضت کرنا چاہے یا اپنے حق سے دستبردار ہو کر مال لے کر صلح کرنا چاہے تو اس کی اجازت نہیں کیونکہ یہ ضرورتاً دفع ضرر کے لئے دیا گیا ہے جس کی واضح مثال حق شفیعہ ہے۔

”جعلہ اللہ حقاً للشریک علی شریکہ من استحقاق الشفیعۃ دفعاً للضرر“ (اعلام المؤمنین ۳/۲۹۷)۔

کہ اس کے عوض مال لینے کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ واقعہً اس کو ضرر نہیں ہے۔ لہذا وہ حق جو محض ضرر کی وجہ سے حاصل تھا وہ بھی ساقط ہو جانا چاہیے (۱۶/۳)۔

اور اگر کوئی شخص واقعی ضرر میں مبتلا ہے لیکن ضرر کو برداشت کر کے جلب منفعت کو ترجیح دیتا ہے تب بھی اس کی گنجائش نہ ہوگی، کیونکہ یہ حق شفیعہ دفعہ ضرر کے واسطے ہے، اور حق دفع ضرر کو جلب منفعت و استحصال کا ذریعہ نہیں بنا سکتے۔ واللہ اعلم

حقوق اصلیہ:

حقوق اصلیہ کا حاصل یہ ہے کہ شارع نے وہ حق اصالتاً صاحب حق کو دیئے ہوں، دفع مضرت پر ان کا مدار نہ ہو۔ مثلاً شوہر کو اپنی بیوی سے متمتع ہونے کا حق، طلاق دینے کا حق، یا باپ کا اپنی بیٹی کے نکاح کی ولایت کا حق۔

اس قسم کے حقوق جو اصالتاً حاصل ہوں ان کا فریضت کرنا تو یقیناً درست نہیں، البتہ تنازل عن الحق (حق سے دستبردار ہو کر) مال لے کر صلح کرنے میں قدرے تفصیل ہے۔ تمام حقوق اصلیہ کی بابت یہ بات نہیں کہی جاسکتی کہ حق سے دستبردار ہو کر صلح کر کے مال حاصل کرنا جائز ہو، بلکہ جہاں شارع سے اجازت ثابت ہوگی وہاں تو اس کی اجازت ہوگی، ورنہ یہ دیکھا جائے گا کہ یا تو یہ حق خاص اس کی ذات سے متعلق ہے اور اس میں منتقل ہونے کی شان نہیں پائی

جاتی، تو ایسے حقوق میں تو صلح کے عوض مال حاصل کرنے کی گنجائش نہ ہوگی ورنہ ہوگی۔
 مثال کے طور پر شوہر کا عورت سے متمتع ہونے کا حق، اگرچہ شوہر کو اصلتہ حاصل ہے
 لیکن اس کے باوجود شوہر بیوی کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ باہم صلح کر کے غیر کو حق متمتع کی اجازت
 دیدیں، کیونکہ شارع نے اس کی اجازت نہیں دی، اور یہ حق متمتع خود شوہر کی ذات کے ساتھ
 مخصوص ہے جس میں نیابت نہیں ہو سکتی۔

اسی طرح مثلاً باپ نکاح میں بیٹی کے نکاح کی ولایت کا حق باپ کو اصلتہ حاصل
 ہے، باپ اگر اپنے اس حق کو فروخت کرنا چاہے یا حق سے دستبردار ہو کر عوض لے کر برطرف ہونا
 چاہے تو شریعت اس کی اجازت نہیں دیتی، کیونکہ یہ ایسا حق ہے جس میں منتقل ہونے کی شان نہیں
 پائی جاتی، کیونکہ اس کا مدار حقوق نسبیہ پر ہے، اور حسب نسب میں انتقال نہیں ہوا کرتا۔

اور مثلاً طلاق دینے کا اختیار شوہر کو اصلتہ حاصل ہے، اس حق کو فروخت کرنا تو
 درست نہیں لیکن عورت سے مال لے کر صلح کر کے خود عورت کو طلاق کا اختیار دے دیا جائے جس کو
 طلاق علی مال کہتے ہیں تو اس کی اجازت ہے کیونکہ اس میں منتقل ہونے کی شان پائی جاتی ہے،
 لیکن اس انتقال کے بعد بھی شوہر کا حق بدستور باقی رہے گا کیونکہ یہ حق اصلتہ اس کو حاصل ہے
 جس کا تقاضا ہے کہ وہ باقی رہے۔

البتہ اس طرح کے حقوق اصلیہ کو استعمال نہ کرنے کے عوض میں بطور صلح کے اس کا
 معاوضہ لینے کی گنجائش ہے لیکن وہ حق بدستور باقی رہتا ہے صرف استعمال نہ کرنے کا معاوضہ
 ہوتا ہے۔

مثال کے طور پر حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کو حضور ﷺ نے طلاق دینا چاہا تو حضرت
 سودہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ، آپ مجھے طلاق نہ دیں، میں اپنی باری عانتہ کو بیہ کرتی ہوں
 چنانچہ اس پر مصالحت ہو گئی۔

”لما عزم علی طلاق سودة رضیت بان تهب له لیلتها وتبقى علی حقها من النفقة والكسوة فهنا اعدل الصلح فان الله سبحانه وتعالی اباح للرجل ان يطلق زوجته ويستبدل بها غيرها فاذا رضیت بترك بعض حقها — كان هنا من الصلح العادل“ (اعلام المؤمنین ۱۰۹/۱)۔

حقوق عرفیہ کی تقسیم:

حقوق عرفیہ کی تین قسمیں ہیں:

(۱) حقوق مجردہ (۲) حقوق معاملہ (۳) حقوق اولویہ۔

حقوق مجردہ: حقوق مجردہ کا حاصل یہ ہے کہ کسی شئی کی ذات اور اس کے عین کے بقا کے ساتھ صرف اس سے انتفاع کے حق کفر و خست کر دیا جائے۔ مثلاً حق مرور، حق تعطلی، حق شرب، حق تسبیل، حق وضع الخشب علی الجدار وغیرہ۔

اصولی حیثیت سے اگر دیکھا جائے تو اس قسم کے حقوق کی بیع جائز نہ ہونا چاہیے۔ کیونکہ بیع کے تحقق کے واسطہ طریقین میں مالیت شرط ہے اور حقوق مال نہیں ہیں۔

”لأن حق التعلی لیس بمال — لأن الهوا لیس بمال“ (بدائع ۵/۱۳۵، بیع

القدر ۵/۲۰۳)۔

شائفعیہ و حنابلہ کے نزدیک چونکہ مؤبدہ بھی اعیان کے قائم مقام ہو کر مال کے حکم میں ہو جاتے ہیں اور محل بیع بھی بن جاتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک تو ان حقوق کی بیع بہر حال درست ہونا چاہیے۔

البتہ مالکیہ کے نزدیک اگرچہ بیع کی تعریف میں مالیت شرط ہے اور منافع مال نہیں ہیں اس وجہ سے ان کی بیع درست نہیں۔ اس کا مقتضی یہ تھا کہ ان حقوق کی بیع بھی درست نہ ہونا چاہیے لیکن اس کے باوجود فقہ مالکی کی کتابوں میں اس قسم کے بیع کے جواز کی صاف تصریح موجود

ہے (الدسوقی علی اشرح الکبیر ۳/۱۳، المدونہ ۱۰/۵۱، ۱۲۱)۔

حاصل کلام یہ کہ ثنافیہ، حنابلہ، مالکیہ کے نزدیک اس قسم کے حقوق کی بیع درست ہے، البتہ حنفیہ کے مسلک میں قدرے تفصیل ہے اور وہ یہ ہے:

حنفیہ کے نزدیک چونکہ حقوق مال نہیں اس لئے ان کی بیع بھی درست نہ ہونا چاہیے لیکن اس کے باوجود حق مرور اور حق شرب وغیرہ میں اختلاف روایات موجود ہے، اور راجح و صحیح قول کے مطابق جوازی منقول ہے، البتہ حق تعلی کے عدم جواز کی صاف تصریح موجود ہے۔

”بیع الطريق و ہبتہ جائز و بیع مسیل الماء و ہبتہ باطل و المسئلة تحتمل الوجهین بیع رقبۃ الطريق و المسیل و بیع حق المرور و التسیل — الی ان قال وان کان الثانی ففی بیع حق المرور روایتان الخ“ (فتح القدیر ۵/۲۰۵)۔

”وصح بیع حق المرور تبعاً لارض بلا خلاف، و مقصوداً و هو الصحیح و علیہ الفتوی۔ مضمورات“ (دریغتاوی ۳/۱۳۲)۔

حاصل کلام یہ کہ حق مرور کی بیع اگر زمین کے تابع ہو کر ہو تب تو بالاتفاق درست ہے ورنہ اگر بغیر زمین کے صرف حق مرور کی بیع ہو تو بھی راجح قول کے مطابق درست ہے۔

حق شرب و حق تعلی:

اور یہی مسئلہ حق شرب کی بیع کا ہے کہ اس بارے میں روایات مختلف ہیں۔ ظاہر روایت میں اس کو بیع فاسد کہا گیا ہے، لیکن اس کی وجہ یہ نہیں کہ یہ حق کی بیع ہے بلکہ جہالت و غرر کی بنا پر اس کو فاسد قرار دیا ہے (فتح القدیر و عنایہ ۵/۲۰۳)۔

امام سرخسی کی تصریح کے مطابق حق شرب کی بیع عرف و تعامل کی بنا پر جائز ہے کو بغیر زمین کے ہو حالانکہ اصول کے مطابق جواز نہ ہونا چاہیے تھا۔ چنانچہ خود ہی فرماتے ہیں:

”بیع الشرب فاسد فانہ من حقوق البیع بمنزلة الأوصاف فلا یفرد بالبیع“ (سبوط ۱۳/۱۳۵)۔

لیکن اس کے باوجود امام سرحسی نے جواز نقل فرمایا ہے صرف عرف و عادت اور تعامل کی بنا پر، اگرچہ یہ جواز خلاف اصل و خلاف قیاس ہے، لیکن عرف و تعامل کی بنا پر قیاس کو بھی نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ استصناع اس کی واضح مثال ہے، البتہ عرف و تعامل اگر کسی نص صریح سے متصادم ہو جس سے کہ اس کا ترک لازم آتا ہو تو ایسے عرف و تعامل کا اعتبار نہ کیا جائے گا (دیکھئے: رسائل ابن ماجہ بن رسم المہنتی ۱/۹۷)۔

حق تعلی کی بیع کا جواز:

اس تفصیل کے پیش نظر جب ہم حق تعلی کی بیع میں غور کرتے ہیں تو اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اگرچہ ہمارے تمام فقہاء نے حق تعلی کی بیع کے عدم جواز کی تصریح فرمائی ہے۔

”وبیع حق التعلی لا یجوز باتفاق الروایات ومرّ وجهه وهو لیس حقاً متعلقاً بما هو مال بل بالهواء“ (کافی ۳/۱۳۳، فتح القدیر ۵/۲۰۶)۔

اس تصریح و تعلیل کے پیش نظر حق تعلی کی بیع کا جواز نہ ہونا چاہیے تھا۔ لیکن جس بنیاد و علت کے پیش نظر امام سرحسی نے اپنے شیخ اور بعض مشائخ سے بیع شرب کا جواز (خلاف قیاس بدون ارض) نقل فرمایا ہے، اسی بنیاد کے پیش نظر حق تعلی کی بیع کا جواز ہونا چاہیے، فقہاء کے زمانہ میں حق تعلی کی خرید و فروخت کا تعامل نہ تھا بلکہ صرف بعض علاقوں میں حق شرب کی بیع کا عرف تھا اس لئے اس عہد کے فقہاء نے صرف حق شرب کے جواز کا فتویٰ دے دیا، لیکن آج کے زمانہ میں بکثرت علاقوں اور بڑے بڑے شہروں میں حق تعلی کی بیع کا عرف و رواج اور تعامل ہے۔ اس تعامل کا لحاظ کرتے ہوئے خلاف اصل اس کی بیع بھی جائز ہونا چاہیے۔ البتہ اگر یہ

تعال کسی نص شرعی سے مزاجم ہوتا جس سے کہ اس نص کا ترک لازم آتا تو اس کا اعتبار نہ کرتے، لیکن ایسا نہیں ہے بلکہ مسئلہ مجتہد فیہ اور ظنی ہے، بعض ائمہ مالکیہ وغیرہ (المدونہ ۱۰/۵۱، المدونہ ۱۳/۱۳) کے یہاں صاف جواز کی تصریح موجود ہے۔ اور اگر کوئی نص ہو بھی تو اس میں (مذکورہ بالا تصریح کے پیش نظر) تخصیص کی گنجائش ہوگی۔ واللہ اعلم

ورنہ علی سبیل التنزل جب حق تعالیٰ کی خرید و فروخت کا عرف اور بکثرت تعال ہے اور یہ ابتلاء عام ہے تو اس ابتلاء عام کے پیش نظر ضرورت کی بنا پر توسع سے کام لے کر دوسرے مذاہب پر فتویٰ دینے کی گنجائش ہونی چاہیے۔ اور بعض دیگر مذاہب میں جواز کی صاف تصریح موجود ہے۔ واللہ اعلم

خلاصہ کلام:

- ۱- یہ کہ حقوق مجردہ کی بیع ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے۔
 - ۲- حنفیہ کے یہاں تفصیل ہے اور وہ یہ کہ وہ حقوق جو اعیان سے متعلق ہوں، جیسے حق شرب، حق مرور وغیرہ ان کی بیع تو درست ہے جبکہ اس میں جہالت و غرر نہ ہو۔ اور وہ حقوق جو اعیان سے متعلق نہ ہوں جیسے حق تعالیٰ، ان کی بیع جائز نہیں۔
 - ۳- لیکن عرف و تعال کی وجہ سے اب حق تعالیٰ کی بیع بھی جائز ہونی چاہیے۔
 - ۴- علی سبیل التنزل ابتلاء عام کی وجہ سے دوسرے مذاہب کا سہارا لے کر حق تعالیٰ کی بیع کے جواز کا حکم لگانا چاہیے۔ واللہ اعلم
- جن حضرات کے نزدیک اس کا جواز کسی صورت سے نہ ہوگا ان کے نزدیک حق تعالیٰ و حق شرب صلح کر کے مال کے عوض حق سے دستبردار ہونے کی اجازت ہے (شرح الجملہ لکھنؤ ۱۲۱/۱۲۱، بیع الحقوق الجمر ۱۵۵/۲۲)۔

حقوق المعاملہ:

حقوق عرفیہ کی دوسری قسم حقوق المعاملہ ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ انسان نے کوئی عقد کیا اور اس کی بنا پر اس کو کچھ حقوق حاصل ہوئے۔

اور یہ عام ہے کہ خواہ کسی واقعی معاملہ کی بنا پر حاصل ہوا ہو یا آپسی معاہدہ کی بنا پر، مثال کے طور پر مسجد کا امام و مؤذن، نظامت و تولیت، اوقاف اور حکومت کے مناصب جلیلہ، یہ عہدے (اور اس عہدہ کی بنا پر حقوق) ایک معاملہ اور عقد کے واسطے سے انسان کو حاصل ہوتے ہیں جس کو عقد اجارہ کہتے ہیں۔

اسی طرح آپسی معاہدہ کی بنا پر کچھ حقوق حاصل ہو جاتے ہیں، مثال کے طور پر بعض بلائہ بند میں پرائیویٹ بسوں، ٹیکسیوں وغیرہ میں نمبر وار ہر ایک کے جانے کی باری مقرر ہوتی ہے ان سب کا آپس میں معاہدہ ہوتا ہے کہ ایک کی باری میں کوئی دوسرا نہیں جاسکتا، یا مثلاً بعض علاقوں میں چماروں اور بھنگیوں میں باہم معاہدہ ہوتا ہے، مالیوں اور پانخانے صاف کرنے اور کمانے کی باری خود وہ لوگ مقرر کر لیتے ہیں، اسی کے قریب قریب ایام حج میں مطوفین کے مناصب و عہدے ہوتے ہیں کہ ان میں بھی اسی طرح کا معاہدہ ہوتا ہے۔

اصولی حیثیت سے اس قسم کے حقوق کی بیع و شراء تو یقیناً جائز نہیں کیونکہ یہ حقوق مال نہیں اور نہ ہی ان پر مال کی تعریف صادق ہو سکتی ہے، اور نہ ہی عرف میں اس کو مال سمجھا جاتا ہے، اور اس قسم کے حقوق کی بیع کا تعامل بھی نہیں (بالعوض)۔ ائمہ اربعہ میں سے کسی مذہب میں اس کے جواز کی تصریح نہیں گذری۔

اس قسم کے بعض حقوق اور اس کے بیع و شراء کے عدم جواز کی تصریح حضرت حکیم الامت تھانوی نے فرمائی ہے۔ (صن اعزیز ۳۷۰...)

البتہ اس قسم کے حقوق سے دستبردار ہو کر مال کے ذریعہ صلح کرنے کی اجازت ہے جس کی واضح دلیل حضرت حسن و معاویہ رضی اللہ عنہما کا عمل ہے جبکہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے اسی عہدہ سے دستبردار ہو کر مال کے عوض صلح فرمائی تھی جس پر صحابہ نے سکوت فرمایا۔ کو یا یہ جواز اجماعی شکی ہے۔ واللہ اعلم

علامہ بدرالدین عینی شرح بخاری میں اس واقعہ اور حدیث کے تحت فرماتے ہیں:
 ”وفیہ جواز خلع الخلیفة نفسه اذ ارأى فی ذلک صلاحاً للمسلمین،
 وجواز أخذ المال علی ذلک و اعطائه بعد استیفاء شرائطه الخ (عمدة القاری ابواب
 الفتن ۲۳/۲۰۳)۔

فقہاء حنفیہ نے بھی اس قسم کے حقوق سے دستبردار ہو کر مال کے عوض صلح کرنے کی اجازت دی ہے۔ علامہ ابن نجیم حنفی ”الاشباہ“ میں فرماتے ہیں:
 ”لکن أفتی کثیر باعتبارہ و علیہ فیفتی بجواز النزول عن الوظائف
 بمال“ (درمختار ۳/۵۱۰)۔

علامہ ابن عابدین شامی طویل بحث کے بعد فرماتے ہیں:
 ”رأیت بخط بعض العلماء عن المفتی أبی سعود أنه أفتی بجواز أخذ
 العوض فی حق القرار و التصرف و عدم الرجوع“ (فتاویٰ ۳/۵۱۰)۔
 شافعیہ کے نزدیک بھی تنازل عن الحق کی وجہ سے صلح بالعوض کی گنجائش ہے (نہایت
 الجناح ۵/۳۷۸)۔

خلاصہ کلام:

یہ کہ معاملہ و معاہدہ کی بنا پر جو حقوق حاصل ہوتے ہیں ان کی بیع و شراء جائز نہیں، البتہ

تنازل عن الحق کی وجہ سے مال کے عوض میں صلح کرنے کی اجازت ہے، لہذا اگر اس قسم کے حقوق کی بیع کا تعامل و عرف عام ہو جائے اور جہالت و غرر وغیرہ کوئی دوسرا مانع نہ پیش آئے تو اس وقت اس کے بیع کی بھی گنجائش ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم

ضروری تحقیق:

اتنی بات ابھی باقی رہ جاتی ہے کہ اگر تنازل عن الحق بالعوض کے علاوہ اگر کوئی شخص از خود اپنا حق ساقط کر دے، اور بغیر کسی عوض لئے ہوئے خود دستبردار ہو جائے تو آیا اس کا حق ساقط ہو جائے گا یا باقی رہے گا، یعنی ساقط کر دینے کے بعد بھی مطالبہ کا حق ہوگا؟ کتب فقہ دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس قسم کے حقوق ساقط کرنے سے بھی ساقط نہیں ہوتے بلکہ باقی رہتے ہیں (رسائل ابن کثیر، ۱۳۲، پندرہواں رسالہ)۔

لیکن یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے، بہت سے مسائل میں اس کے خلاف بھی ہے۔ واللہ اعلم

حقوق الاولویت:

حقوق عرفیہ کی تیسری قسم حق اولویت ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ آدمی کسی عام اور مباح شئی پر قبضہ کر کے حق تملک اور حق تصرف و حق اختصاص حاصل کر لیتا ہے۔ یعنی ایک ایسی شئی یا منفعت جس کو حاصل کرنے کا ہر ایک مجاز و مختار تھا لیکن ایک شخص نے کوشش کر کے اس کو اپنے لئے خاص کر لیا تو یہ اس کا حق ہے دوسرا کوئی شخص اس حق کو سلب نہیں کر سکتا۔

”قال النبی ﷺ: من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو أحق به“

(رواہ ابوداؤد)۔

مثال کے طور پر ارض موات (ماتامل کاشت بجز زمین)، اگر کسی شخص نے اس زمین

میں محنت کر کے اس کو قابل کاشت بنا لیا تو وہ اس کا مستحق و مالک ہے یا مثلاً جنگل سے لکڑیاں لانا، دریا کا پانی یہ سب مباح الاصل ہیں، جو شخص بھی اولاً قبضہ کر لے وہی اس کا مستحق ہوگا، دوسرا کوئی شخص اس کو سلب نہیں کر سکتا۔ یا مثلاً پانی پلانے کے گھاٹ پر جو پہلے پہنچ جائے وہی اس کا زیادہ مستحق ہے۔

اس قسم کے حقوق کی بیع کے جواز و عدم جواز کی بابت فقہاء حنفیہ کی تصریح نظر سے نہیں گذری، اور دیگر ائمہ کی دونوں قسم کی مختلف روایات ہیں، یہی حال تنازل عن الحق کا ہے۔

حقوق اولویت کی قسمیں:

غور کرنے سے مسئلہ کی مزید تنقیح و تفصیل یوں سمجھ میں آتی ہے کہ حقوق اولویت کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جن کا تعلق عبادات سے ہے۔ دوسرے وہ جن کا تعلق انسان کی ذاتی ضرورت و مصلحت اور حالات و معاملات سے ہے۔

پہلی قسم:

پہلی قسم جس کا تعلق عبادات سے ہے مثلاً کسی شخص کا صف اول میں جگہ حاصل کر لینا، یا تراویح میں قرآن پاک سنانے کے لئے پہلے کسی شخص کا اس منصب کو حاصل کر لینا وغیرہ وغیرہ۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس قسم کے حقوق اولویہ متعلقہ عبادات میں ایثار کرنا تو جائز ہے، کو فضیلت میں اختلاف ہے، لیکن ایسے حق اولیت کو فروخت کرنا یا بطور صلح کے عوض میں مال لینا درست نہیں، کیونکہ یہ از قبیل عبادات ہے جس کے ذریعہ کسی طرح کا معاوضہ لینا درست نہیں۔

البتہ وہ عبادات جن میں فقہاء کرام نے معاوضہ لینے کی اجازت دی ہے مثلاً امامت یا موذنی اور مدبری وغیرہ، تو اس میں وہ تفصیل ہوگی جو ما قبل میں گذری، یعنی یہ کہ بیع و شراء تو جائز نہیں البتہ تنازل عن الحق کا معاوضہ درست ہے۔ واللہ اعلم

دوسری قسم:

حقوق اولویہ کی دوسری قسم وہ ہے جس کا تعلق انسان کی ذاتی ضروریات اور منافع سے ہے۔ یعنی ایسی ضرورت و منفعت کہ جس کے حاصل کرنے کا ہر شخص کو اختیار ہے لیکن ایک شخص نے جدوجہد اور محنت کے ذریعہ اس کو حاصل کیا اور اس بناء پر اس کو حق اسبقیت حاصل ہو گیا۔ اس قسم کے منافع اور حقوق کی دو صورتیں ہوتی ہیں:

پہلی صورت:

یا تو وہ منافع و حقوق ذریعہ تمول بھی ہیں اور عرف میں اس کی حیثیت مال کی سمجھی جانے لگی ہے، اور وہ ذخیرہ اندوزی اور وقت پر انتفاع کے قابل بھی ہیں، یعنی ان پر مال کی تعریف صادق آسکتی ہے۔ تو ایسے حقوق کی بیع و شراء بھی جائز ہے، کیونکہ یہ حقوق اعیان کے حکم میں ہو کر مال میں داخل ہو گئے۔

مثال کے طور پر حق طباعت، حق تصنیف و تالیف، کمپنیوں کے رجسٹرڈ ناموں کی خرید و فروخت یا نئی ایجادات، جدید تحقیقات، کسی مرض کے نئے نسخے اور مفید فارمولے کی بیع و شراء۔ دراصل یہ حقوق حقوق اولویت سے تعلق رکھتے ہیں۔ ایک شخص بڑی محنت اور جانفشانی کے بعد اپنے مقصد میں کامیاب ہو اور اس نے ایسا اکتشاف یا جدید تحقیق کی جو ذریعہ تمول ہے یعنی عرف میں اس کی قدر و قیمت ہے، بازاروں میں اس کی خرید و فروخت ہوتی ہے۔ اور نئی تحقیق، نسخہ، فارمولہ وغیرہ ایسا ہے کہ جس کو محفوظ رکھ کر کسی زمانہ میں اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں، یعنی اس کا اڈا خارجی ہو سکتا ہے۔

الغرض جو شان مال کی ہوتی ہے وہ اس میں بھی پائی جاتی ہے۔ تو ایسے حقوق کی بیع

بلاشبہ درست ہے جس کے جواز کی تصریح بڑی تحقیق کے ساتھ مولانا محمد تقی صاحب نے بھی فرمائی ہے (فتح الحقوق الجردہ ۵، ۴۳۳)۔

دوسری صورت:

یعنی وہ حقوق اولویہ جن کو کسی شخص نے محنت و مشقت سے حاصل کیا لیکن اس میں بقا اور ذخیرہ اندوزی کی شان نہ پائی جاتی ہو اور عرف میں بھی اس کو مال نہ کہا جاتا ہو۔
مثال کے طور پر پڑیوں اور بسوں میں ہر سفر کرنے والے کو سیٹ پر بیٹھنے کی اجازت ہوتی ہے۔ اب اگر کسی شخص نے پہلے آکر یا جدوجہد کے بعد کوئی سیٹ حاصل کر لی تو اس کو حق اولیت حاصل ہو گیا، دوسرا کوئی شخص اس حق کو سلب نہیں کر سکتا۔ اس قسم کی بہت سی مثالیں ہو سکتی ہیں۔
اس قسم کے حقوق اولیہ کو اگر صاحب حق فروخت کرنا چاہے تو اس کی اجازت نہیں کیونکہ یہ کوئی ایسا حق نہیں جو عرفاً مال سمجھا جاتا ہو اور جو ذخیرہ اندوزی کے قابل ہو، البتہ تنازل عن الحق کے نتیجے میں صلح بالعوض کی اجازت ہوگی۔ واللہ اعلم

بیع حقوق

مولانا عبداللہ طارق

حقوق کی بیع و شراء کے متعلق یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ قدیم زمانے میں اس کا تصور ہی نہ تھا، لیکن یہ درست ہے کہ اس وقت اس کا رواج کم تھا، اس لئے کتب فقہ میں اس کی تفصیلات بالخصوص اس کی جدید جزئیات کے احکام درج نہیں، قدیم زمانے میں بیع و شراء عموماً صرف مال کی ہوتی تھی، اور کم از کم فقہاء حنفیہ نے مال کی تعریف میں کسی چیز کا محفوظ ہو سکنا اور اس کا لائق قبضہ ہونا ضروری قرار دیا ہے۔ زمانہ قدیم میں حقوق کے تحفظ اور ان پر قبضے کا کوئی تصور نہ تھا اس لئے حقوق کو نہ مال کی تعریف میں شامل سمجھا جاتا تھا اور نہ ہی بہت سے فقہاء کے یہاں ان کی خرید و فروخت کا کوئی تصور تھا۔ آج جدید بین الاقوامی قوانین کے وسیع پیمانے پر تعین و انضباط نے حقوق کے تحفظ کو بھی ممکن بنا دیا ہے اور ان کے قبضے کو بھی ملکی سطح پر اور بین الاقوامی سطح پر قابل عمل بنا دیا ہے، اب ان کا قبضہ بھی ممکن ہو گیا ہے ان کی خرید و فروخت بھی، ان کا بیہ بھی، اور ان کا کچھ مدت معینہ کے لئے کسی کو دے دینا اور پھر اس سے واپس لے لینا یہ سب کچھ ممکن ہو گیا ہے۔

مال کی تعریف میں بعض فقہاء نے اس کا قابل اذخار اور کچھ مدت کے بعد اس کا لائق انتفاع ہونا بھی بیان کیا ہے، اس کا بھی یہی حال ہے کہ اس کا تعلق ہر شئی کی اپنی طبعی کیفیت اور اس کے طریقہ اذخار سے ہے، خود علامہ شامی کے کلام میں یہ بات موجود ہے کہ ”ان الانتفاع بالمال يعتبر فی کل شیء بما یصلح لہ“ یعنی ہر چیز کا انتفاع اور اذخار اس کے حسب حال ہی ہوتا

ہے۔ کل تک سبزیاں اور پھل قابل اذکار نہ تھے آج جدید وسائل نے ان کو قابل اذکار بنا دیا۔ یہ بات طے ہے کہ بیج کی مذکورہ بالا تعریف منصوص نہیں بلکہ لوگوں کے تعامل کی روشنی میں طے کی گئی ہے، اور فقہاء نے اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے کہ کسی شئی کی مالیت ثابت ہونے کے لئے تمام لوگوں کا یا کچھ لوگوں کا عرف اور تعامل دیکھا جائے گا، علامہ شامی نے رد المحتار، جلد رابع کتاب ابیوع کے شروع ہی میں کہا ہے کہ: *والمالیة تثبت بتمول الناس كافة أو بعضهم*۔ ”ابن قدامہ نے احياء ارض میت کے متعلق لکھا ہے کہ ”الإحياء ما تعارفه الناس إحياء (جلد ۵/۵۹۱) پھر اس کے قبضے کے متعلق بھی انہوں نے عرف ہی کو دلیل بنایا ہے، لکھتے ہیں: ”لما ورد باعتبار القبض والحرز ولم يبين كيفيته كان المرجع فيه الى العرف (جلد ۵ ص ۵۹۱) اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس وقت جن جن حقوق کو جدید حالات میں لوگوں نے مال کی حیثیت دیدی ہے جب تک کسی شرعی امر سے تصادم نہ ہو از روئے شرع بھی ان کو مال ہی تسلیم کیا جانا چاہیے، اور شریعت کی عام ہدایات کی روشنی میں ان کی خرید و فروخت کی بھی دیگر اموال ہی کی طرح اجازت ہونی چاہیے۔

اب تک یہ گفتگو بیشتر فقہ حنفی کی بنیاد پر تھی، شوافع میں تاضی بیضاوی کے حوالے سے، حنابلہ میں صاحب کشاف القناع جلد ۳ ص ۹۱ کے حوالے سے خود سوال نامے میں صفحہ ۲ پر یہ بات نقل کی گئی ہے کہ ان کے یہاں مکان کی چھت پر تعمیر کا حق بھی قابل فروخت اشیاء میں سے ہے قریب قریب یہی حال فقہاء مالکیہ کا ہے۔

اسی ضمن میں کتاب یا کسی مخصوص ڈیزائن وغیرہ کے حقوق کے تحفظ کا مسئلہ بھی آتا ہے۔ اس بارے میں علماء ہندو پاکستان کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ میں نے جہاں تک تجزیہ کیا ہے علماء کرام میں جن حضرات کو دنیا نے نشر و اشاعت سے ذاتی طور پر براہ راست واسطہ رہا وہ بیشتر تحفظ حقوق کے جواز کی طرف گئے ہیں جیسے:

استاذ اہل مولانا احمد علی محدث سہارنپوری صحیح و مُشیح صحیح بخاری۔

مفتی اعظم ہند مفتی کفایت اللہ صاحب۔

مفتی صاحب موصوف کے شاگرد مفتی عبدالغنی صاحب سابق مفتی مدرسہ امینیہ دہلی،

مولانا فتح محمد صاحب لکھنوی (تلمیذ مولانا عبدالحی لکھنوی فرنگی مٹلی) (عطر الہدایہ ص ۱۹۲)

اور موجودہ دور کے مفتیان کرام میں جہاں تک میرے علم میں ہے:

مفتی عبدالرحیم صاحب لاچپوری (فتاویٰ جمعیہ، جلد ۳ ص ۲۲۳ تا ۲۲۵ ص ۲۲۵)

مولانا نظام الدین صاحب مفتی دارالعلوم دیوبند (نظام الفتاویٰ ص ۱۲۸) اور مولانا تقی

عثمانی (پاکستان) بھی یہی رائے رکھتے ہیں، اور جہاں تک عمل کا تعلق ہے اکثر ممالک اسلامیہ کے علماء کا عمل بھی یہی ظاہر کرتا ہے۔

لیکن دوسرے حضرات جو تحفظ حقوق کو درست نہیں مانتے ان کے سامنے دو دلیلیں

مشہور ہیں:

اول تو یہ کہ تحفظ حقوق سے علم کا دائرہ اور اس کی افادیت محدود ہوتی ہے۔

دوسری دلیل یہ کہ جب ایک شخص نے کسی کتاب کا ایک یا چند نسخے خرید لئے یا کسی

ڈیزائن کی مطبوعہ یا مصنوعہ کاپی یا آئٹم خرید لیا تو وہ اس کا مالک ہو گیا، اور اسے اس میں ہر طرح

کے تصرف کا حق حاصل ہو گیا، اس کے اوپر کسی بھی نوع کی پابندی لگانا اس کے جائز حق سے

باز رکھنا ہے۔

پہلی دلیل کا جواب تو یہ ہے کہ اگرناشر اول مطلوبہ مقدار میں کتاب کے نسخے فراہم

کرنے کے لئے تیار ہے تو جسے بھی ضرورت ہو وہاں سے خرید کر استفادہ کر سکتا ہے، تحفظ حقوق

کے ذریعہ کتاب سے ”علمی انتفاع“ پر پابندی نہیں لگتی۔ اس کے برخلاف دوسری طرف حقوق

محفوظ نہ ہو سکنے کی صورت میں ضرور اندیشہ ہے کہ مصنف اپنے علمی کارنامے سے مالی منفعت

حاصل کر کے جو مزید علمی خدمات کے لئے فراغت و آسودگی پاسکتا تھا وہ نہ پاسکے گا اور اپنی معاش کے لئے کچھ اور کرنے پر مجبور ہوگا جو اسے علمی سفر سے روکنے کا ذریعہ بنے گا۔

ہاں اگر مصنف یا ناشر یا کوئی کمپنی جس کے پاس کتاب یا ڈیزائن وغیرہ کے حقوق ہیں وہ نہ کسی دوسرے کو اجازت دیتا ہے اور نہ خود بقدر ضرورت سپلائی کرتا ہے تو امام کو یہ حق ہوگا کہ وہ اس سے اس قبضے کو لے لے اور عمومی نفع کے لئے اس کی تیاری کا کسی دوسرے کو مجاز بنا دے (دیکھئے: المغنی لابن قدامہ ۵/۹۷۵)۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اپنی مملوکہ شئی پر اسے ہر طرح کے تصرف کا حق ہے، اس کا عمدہ جواب مولانا تقی عثمانی صاحب نے دیا ہے کہ تصرف کے اس حق میں اس جیسی دوسری چیز تیار کرنے کا حق شامل نہیں ہے، ایک شخص ایک کرنسی نوٹ کا مالک ہوتا ہے اس پر اسے ہر طرح کا تصرف حاصل ہے لیکن اسے اسی جیسے دوسرے نوٹ چھاپ کر بیچنے کا حق حاصل نہیں ہے۔

اس قسم کے حقوق کا مالکانہ اختیار و تحفظ کے لئے حضرت اسم بن مضرؓ الطائیؓ کی اس حدیث سے بھی استدلال کیا جاتا ہے جو سنن ابی داؤد (کتاب الخراج، قبیل باب احياء الموات ۴/۳۳۷) میں نقل کی گئی ہے، اور حافظ ابن حجر عسقلانی نے الاصابہ (۲/۱۷۱) میں اس کی سند کو حسن کہا ہے، اس میں یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا:

”من سبق الی ما لم یسبقه الیہ مسلم فهو له۔“

یہ ارشاد نبوی ﷺ اگرچہ احياء الموات کے سیاق میں ہے لیکن عام قاعدہ ہے: ”العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب۔“ اسی لئے اگرچہ امام بیہقی نے اس کو احياء الموات کے ساتھ مخصوص کیا ہے، لیکن علامہ عبدالرؤف المناوی فرماتے ہیں کہ دیگر اہل علم نے اس کے الفاظ کے عموم کی وجہ سے مختلف چشموں، کنوؤں اور معادن وغیرہ کے لئے بھی اس کو مستدل مانا ہے (فیض القدير ۱/۱۳۸)۔

ابن قدامہ نے اس کے قریب المعنی ایک اور روایت نقل کی ہے: ”من أحيى أرضاً ميتة فسي غير حق مسلم فهي له“۔ اس کے تحت وہ لکھتے ہیں کہ اگر کسی زمین کے ساتھ کسی مسلمان کا حق وابستہ ہو گیا تو اب دوسرے کے لئے اس کا استعمال جائز نہیں رہا۔

”إذا تعلق بها حق مسلم لم يجز إحياءها“ (المغنی جلد ۵ ص ۵۸۰)۔

”معاملہ خلع“ بھی اس سلسلے میں ایک اچھا متدل ہے، وہاں بھی ”حق فسخ نکاح“ جو مرد کا حق ہے وہ اسے عورت کے ہاتھ فروخت کرتا ہے۔

اس باب میں حدیث و سیرت کی کتابوں میں ایک اہم اثر بھی ملتا ہے جو میرے خیال میں بیع حقوق کے جواز کے بارے میں ہمارے لئے ایک اچھا متدل ہو سکتا ہے۔

حضرت عاتکہ بنت عمر و بن نفیل رضی اللہ عنہما حضرت عبد اللہ بن ابی بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے نکاح میں تھیں اور یہ ان سے غایت درجہ محبت کرتے تھے۔ انہوں نے اپنی اہلیہ سے یہ معاملہ کیا کہ تم میرے بعد کسی سے شادی نہ کرنا اور اس کے عوض انہوں نے اپنی اہلیہ کو ایک باغ دیا، حضرت عبد اللہ کے انتقال کے بعد حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے ان کو نکاح کا پیغام دیا تو انہوں نے جواب دیا کہ:

”قد أعطاني حديقته علي أن لا أتزوج بعده“

اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آپ اس بارے میں فتویٰ لیں، چنانچہ حضرت عاتکہ رضی اللہ عنہا نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے فتویٰ پوچھا، انہوں نے فرمایا:

”رُدِّي الحديقة إلى أهله و تزوجي“ (کنز العمال جلد ۲۲ ص ۱۱۷ بحوالہ کوئچ،

الاصابة جلد ۲ ص ۵۷ بحوالہ ابن سعد، قال الخافض ابن حجر -نادہ حسن)۔

عورت کو ایک شوہر کی وفات کے بعد دوسرے مرد سے نکاح کا جو حق حاصل ہے یہی حق یہاں ایک باغ کے عوض فروخت کیا تھا۔

یہ معاملہ کرنے والے دونوں فریق شرف صحبت سے مشرف ہیں، حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے بھی اس معاملہ کو باطل قرار دینے کے بجائے اس پر فتویٰ حاصل کرنے کا مشورہ دیا ہے۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بھی اس بیع کو باطل نہیں قرار دیا بلکہ شمن واپس کر کے معاملے کو فسخ کر لیا ہے۔

خلاصہ بحث یہ کہ بنیادی طور پر حقوق کی بیع درست معلوم ہوتی ہے سوائے اس کے کہ کسی معاملے کی کسی خاص شکل میں کوئی شرعی قباحت پائی جائے تو اس کا حکم الگ ہوگا۔
واللہ تعالیٰ اعلم

بیع کی حقیقت اور حقوق کی بیع

مولانا محمد طاہر مدنی ☆

بیع کے لغوی معنی کی وضاحت قرطبی نے ان الفاظ کے ذریعہ کی ہے:

”البيع في اللغة، مصدر باع كلنا بكنا، اي دفع عوضاً و أخذ معوضاً، وهو يقتضى بائعاً وهو المالك أو من ينزل منزلته و متباعاً وهو الذي يملك الثمن و مبيعاً وهو المشمون وهو الذي يملك في مقابلة الثمن“ (الجامع لاحكام القرآن للقرطبي ۳/ ۳۵۳)۔

بیع کی اصطلاحی تعریف کے سلسلے میں سلف کے مختلف اقوال ہیں، ان میں چند کو ہم یہاں نقل کرتے ہیں:

- ۱۔ عند الحنفية: مبادلة مال بمال على وجه مخصوص، أو هو مبادلة شئ مرغوب فيه بمثلته على وجه مفيد مخصوص بايجاب أو تعاط.
- ۲۔ وعرفه النووي في المجموع: البيع مقابلة مال بمال تملكاً.
- ۳۔ وعرفه ابن قدامة في المغني: مبادلة المال بالمال تملكاً و تملكاً (نقل عن الفقه الاسلامي وادلتہ ۳/ ۳۲۲-۳۲۵)۔
- ۴۔ وعرفه ابن حجر: والبيع نقل ملك إلى الغير بشئ والشراء قبوله

☆ استاذ جامعہ الفلاح بلریہ سنج۔

ويطلق كل منهما على الآخر (فتح الباری ۵/۱۹۱)۔

ابتدائی تین تعریفوں میں اگرچہ ”مال“ کا لفظ قدر مشترک کے طور پر موجود ہے لیکن چونکہ مال کی تعریف میں حنفیہ اور جمہور کے درمیان اختلاف ہے، اس لئے اس ظاہری اشتراک کے باوجود بیع کی حقیقت کے تعین میں اختلاف موجود ہے جیسا کہ آگے مال کی تعریف کے سلسلے میں مختلف اقوال کی وضاحت آرہی ہے۔

بیع کی مذکورہ اصطلاحی تعریفوں پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ابن حجر کی تعریف انتہائی جامع و مانع ہے۔ ”ملک“ کا لفظ مادی و معنوی ہر طرح کی اشیاء کو شامل ہے اور ”نقل ملک“ کی تعبیر ایجاب و قبول، تعاطی اور جو شکلیں بھی بیع کی ہو سکتی ہیں سب کے لئے اپنے اندر گنجائش رکھتی ہے۔ امام شافعی نے بیع کی اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ”اجارہ“ کی توضیح میں فرمایا:

”و الإجازات صنف من البيوع، لأن البيوع كلها إنما هي تمليك من كل واحد منهما لصاحبه، يملك بها المستأجر المنفعة التي في العبد والبيت والدابة إلى المدة التي اشترط حتى يكون أحق بالمنفعة التي ملك من مالها ويملك بها مالك الدابة والبيت العوض الذي أخذه عنه، وهذا البيع نفسه“
(الام ۲۵۱/۳، نقل عن تجرید الفروع، ۲۳۰)۔

قرآن مجید سے بیع و تجارت کے سلسلے میں بنیادی طور پر جس شرط کا پتہ چلتا ہے وہ باہمی رضامندی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ“ (النساء، ۲۹)۔

لہذا اس شرط کے علاوہ بقیہ اشیاء میں عرف کا لحاظ کرنا چاہیے۔ چنانچہ اس سلسلے میں امام ابن تیمیہ نے فتاویٰ میں یہ تصریح کی ہے: ”فكل ما عكده الناس بيعاً فهو بيع“ (فتاویٰ، ۸/۲۹)۔

نفع کی تعریف کے ضمن میں چونکہ مال کا لفظ آیا ہے، لہذا مال کی حقیقت کے سلسلے میں علماء کے قول کا ذکر ضروری ہے۔

۱۔ عند الحنفیہ: ”ہو کل ما يمكن حيازته وإحرازه و ينتفع به عادة و تثبت المالية بتمول الناس كلهم أو بعضهم“ (البحر الرائق، رد المحتار)۔
 وعرفه ابن عابدين: ”المال هو ما يميل إليه طبع الإنسان ويمكن ادخاره إلى وقت الحاجة، منقولاً كان أو غير منقول“ (رد المحتار) (تفہیم الفقہ الاسلامی وادنیہ ۳۱۳-۳۱۰)۔

۲۔ عند الجمهور: ”ہو کل مالہ قيمة يلزم متلفه بضمانه۔“
 ان دونوں تعریفوں پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حنفیہ نے مال کو مادی چیزوں میں محصور کر دیا ہے، معنوی اشیاء ان کی تعریف کی روشنی میں مال نہیں ہیں، جبکہ جمہور نے مال کی جو تعریف کی ہے وہ مادی و معنوی ہر طرح کی اشیاء کو شامل ہے۔ اور یہی تعریف قابل ترجیح ہے، کیونکہ اشیاء سے اصل مقصود تو منافع ہی ہیں۔ عرف عام میں بھی اسی کا رواج ہے۔
 جمہور نے مال کی جو تعریف کی ہے اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ سورہ نساء میں محرمات کے ذکر کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”وَأَحِلَّ لَكُمْ مِمَّا رَأَيْتُمْ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ“ (النساء: ۲۴) کو یا جو از نکاح کیلئے ابتغاء بالمال کی شرط لگائی۔ حضرت اہل بن سعد الساعدی کی روایت ہے کہ ایک صحابی نے اپنے آپ کو آنحضرت ﷺ کی خدمت میں پیش کیا، ان کا نکاح آپ نے ایک صحابی سے تعلیم القرآن کے عوض میں پڑھایا اور فرمایا: ”قد انكحتكها بما معك من القرآن“ (موطا، صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن ابی داؤد و ترمذی)۔
 سورہ نساء کی آیت کو سامنے رکھتے ہوئے جب ہم رسول اکرم ﷺ کے اس طرز عمل کو دیکھتے ہیں تو اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ آپ ﷺ نے تعلیم القرآن کو جو ایک معنوی شئی ہے

”ابتغاء بالأموال“ کے ضمن میں رکھا۔ اسی طرح بخاری و مسلم کی اس روایت: ”ان رسول اللہ ﷺ اعتق صفیة وجعل عتقها صداقہا“ سے بھی اس سلسلے میں استشہاد کیا جاسکتا ہے۔

حق کی تعریف اور اس کی نوع:

حق کے لغوی معنی ثبوت و وجوب کے ہیں۔ اور اصطلاحاً اس کی بہترین تعریف وہ ہے جو ایشیخ مصطفیٰ الزرقانی نے ان الفاظ میں کی ہے: ”الحق هو اختصاص یقر بہ الشرع سلطۃ أو تکلیفاً“ یعنی حق ایک ایسا خصوصی تعلق ہے جس کی وجہ سے شریعت کوئی اختیار یا ذمہ داری دیتی ہے۔ یہ تعریف بہت جامع تعریف ہے، اس میں جملہ شرعی حقوق آجاتے ہیں، مثلاً اللہ تعالیٰ کا حق بندوں پر، حقوق بدنہ جیسے حق ملکیت، حقوق ادبیہ جیسے حق طاعت، حقوق مالیہ جیسے حق نفقہ اور حقوق معنویہ جیسے ولایت علیٰ انفس۔

وہ اختیارات جو شرعی دلائل کی روشنی میں حاصل ہوتے ہیں ان کی دو اقسام ہو سکتی ہیں:

حقوق مجردہ اور حقوق مقررہ۔

۱- حقوق مجردہ وہ حقوق ہیں جو دفع ضرر کے لئے مشروع ہیں جیسے حق شفعہ، یہ حقوق نہ توفروخت کئے جاسکتے ہیں اور نہ ہی ان سے تنازل بالمال ہی جائز ہے، کیونکہ یہ مشروع ہی دفع مضرت کے لئے ہوتے ہیں۔ آدمی اگر ان کی نوع یا ان سے تنازل کے لئے تیار ہوتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اسے کوئی مضرت نہیں ہے، لہذا اتحقاق ہی ختم ہو جائے گا۔

۲- حقوق مقررہ وہ حقوق ہیں جو مستحقین کے لئے اصلاً ثابت ہیں جیسے ولی کے لئے حق قصاص، شوہر کا حق استدلتہ عقد النکاح، اور غلام کے مالک کا حق اپنی ملکیت کو باقی رکھنے کے سلسلے میں۔ یہ وہ حقوق ہیں جن کا معاوضہ لیا جاسکتا ہے۔

البتہ ان میں وہ حقوق جو خالص مادی نوعیت کے ہیں اور قابل انتقال ہیں، ان کے معاوضہ کی دونوں شکلیں جائز ہیں یعنی بیع اور تنازل بالمال، جیسے مالک رقیق کا حق استدلتہ

الرق، رہے وہ حقوق جن کے اندر معنوی پہلو ہے اور وہ قابل انتقال نہیں ہیں، تو ان کی بیع تو جائز نہیں ہے، البتہ ان سے تازل بالمال جائز ہے، جیسے ولی کا حق قصاص، شوہر کا حق استدانتہ عقد الزواج وغیرہ۔

حق تالیف اور اس کی بیع:

موجودہ عہد میں ادبی و فکری حقوق کا جو تصور پیدا ہوا ہے اس سلسلے میں حق تالیف اور اس کی بیع کا مسئلہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس پر جواز اور عدم جواز کے قائلین دونوں نے بہت کچھ لکھا ہے، ذیل میں ہم بالاختصار دونوں طرح کے دلائل ذکر کرتے ہیں:

مانعین جواز کے دلائل:

۱- تعبد بالعوض جائز نہیں ہے، اور علم ایک عبادت ہے، تصنیف و تالیف بھی عبادت ہے لہذا اس پر معاوضہ لینا جائز نہیں۔

۲- حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا: من کتم علما یعلمہ الیوم القیامۃ بلجام من النار“ (رواہ ابوداؤد و الترمذی)۔

اور حق تالیف کے ذریعہ کتابوں کی اشاعت و ترویج پر قدغن لگانا یہ بھی کتمانِ علم میں داخل ہے۔

۳- حق تالیف کو اگر تسلیم نہ کیا جائے تو اس میں امت کا فائدہ ہے۔ کتابوں کی نشر و اشاعت اور ترویج کی عام شکل اس سے پیدا ہوگی۔

جہاں تک پہلی دلیل کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ حالات و ظروف کے لحاظ سے بر بنائے ضرورت اس میں استثناء موجود ہے جیسا کہ تعلیم القرآن بالاجرة کے سلسلے میں عام فقہاء نے جواز تسلیم کیا ہے۔ اسی طرح کتمانِ علم کی بات تو اس وقت ہوتی جب

مؤلف اپنی تصنیف سے فائدہ اٹھانے اور اس کو پھیلانے سے روکے۔ یہاں تو صرف وہ دوسرے ناشرین کو اس کتاب کی اشاعت سے روک رہا ہے۔ اور یہی یہ بات کہ یہ حق نہ تسلیم کرنے میں امت کا فائدہ ہے تو تجربہ تو یہ کہتا ہے کہ اس میں نقصان زیادہ ہے۔ ناشرین صرف تجارتی نقطہ نظر سے نشر و اشاعت کا کام کرنے لگتے ہیں اور کتاب کی تصحیح کی طرف توجہ نہیں دیتے۔

قائلین جواز کے دلائل:

۱- اپنی تالیف و تصنیف پر مؤلف کا حق ایک فطری حق ہے، ایک مصنف اپنے ذہن و دماغ کی صلاحیتوں کو لگاتا ہے اور اپنے نتائج فکر کو ایک تصنیف کی شکل دیتا ہے، تو ظاہر ہے وہ تصنیف اس کا خالص حق ہے جس کا معاوضہ لینے کا اسے پورا پورا حق ملنا چاہیے۔

صحیح بخاری کی روایت ہے رقیہ کے سلسلے میں: ”إن أحق ما أخذتم عليه أجرأ كتاب الله“ جب قرآن کے سلسلے میں یہ بات ہے تو سنت کے بارے میں بدرجہ اولیٰ ہونا چاہئے۔ اور جب قرآن و سنت کے سلسلے میں یہ اجازت ہے تو ان سے مستبدل علوم و معارف پر مشتمل مؤلفات کے سلسلے میں بدرجہ اولیٰ یہ اجازت ملنی چاہیے۔

۲- اہل بن سعد الساعدی کی مذکورہ حدیث جس میں رسول کریم ﷺ نے تعلیم قرآن کو صدق بنایا، اس سے بھی حق تالیف کے سلسلے میں استدلال کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ جب تعلیم قرآن استحلال ابضاع کا عوض بن سکتی ہے تو قرآن کی تعلیم و اشاعت پر عوض لینا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، اور مفید علوم پر مشتمل مصنفات پر عوض لینا اولیٰ تر ہوگا۔

۳- تصنیف و تالیف کا کام ذہن و دماغ اور ہاتھ اور قلم کے اشتراک سے عمل میں آتا ہے، اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ”أطيب الكسب عمل الرجل بيده و كل بيع مبرور“ (اُخرجاً صحیح)۔

چنانچہ ہر عمل مباح اطیب الکسب میں داخل ہے۔

۴۔ علماء متقدمین کے طرز عمل سے بھی اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ وہ اپنی مؤلفات کے ساتھ شئی مملوک کا ہر تاؤ کرتے تھے۔ چنانچہ الخافظ ابو نعیم الاصبہانی نے اپنی کتاب ”الحلیۃ“ اتنی قیمت میں فروخت کی جو صرف کاغذ اور نسخے کی قیمت نہیں ہو سکتی۔ (ذکرہ اسخاوی ۲/۳۸)

۵۔ مؤلفات بھی مال کی عمومی تعریف میں داخل ہیں۔ اور مال اصلاً اس کا حق ہونا ہے جو اس کے وجود پذیر ہونے کا ذریعہ بنے۔ اس اصول میں کوئی تخصیص بغیر کسی صریح دلیل کے مناسب نہیں ہے۔

۶۔ حق تالیف کے سلسلے میں مسلم اصول ”درء المفساسد مقدم علی جلب المنافع“ سے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ کتابوں کا حق طبع اگر محفوظ نہ کیا جائے تو مادہ پرست ماثرین ان کو صرف دولت سمیٹنے کا ذریعہ بنائیں گے اور صحیح و اہتمام کے بغیر مارکیٹ میں زیادہ سے زیادہ اپنے مال کو نکالنے کی کوشش کریں گے، جبکہ حق طبع کو محفوظ کر کے ان مفساسد کا انسداد ہو سکتا ہے۔

۷۔ جب تصنیف صاحب تصنیف کی ملکیت ہے تو اسے اپنی ملکیت پر مالکانہ تصرفات کا حق ملنا چاہیے۔

۸۔ بعض محدثین کے سلسلے میں یہ بات ملتی ہے کہ وہ تحدیث کی اجرت لیتے تھے یا اپنی روایت بیان کرنے کی اجازت بغیر عوض کے نہیں دیتے تھے، اس طرز عمل کی وجہ سے ایسا نہیں ہوا کہ ان کا اعتبار کم ہوا ہو، جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اہل علم کے نزدیک ان کا یہ عمل جائز تھا۔

۹۔ حق تصنیف و تالیف کو تسلیم کرنے اور اس پر مالکانہ تصرفات کا حق مؤلف کو دینے سے مصنفین کی ہمت افزائی ہوتی ہے، اور یہ چیز علمی کاوشوں کے لئے ہمہیز کا کام دیتی ہے۔ خلفاء و ملوک مصنفین و مؤلفین کو جو انعامات سے نوازتے تھے وہ اسی قبیل کی چیز ہے۔ اور اس پر برابر عمل

رہا، کسی نے کوئی تکبیر نہیں کی۔ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اس کی ابتداء عہد نبوی سے ہوئی جبکہ آپ ﷺ نے کعب بن زہیر کو ان کے قصیدے پر خوش ہو کر اپنا پردہ بطور انعام دیا۔

۱۰- حق تالیف و تصنیف حقوق مقررہ میں سے ہے نہ کہ مجردہ میں سے۔ اس لئے اس

میں استعاضہ جائز ہے۔

تاکلمین جواز کے مذکورہ دلائل پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ان میں وزن زیادہ ہے اور یہی قول راجح ہے۔ اس سلسلے میں محدثین کے یہاں طرق تخریج کی جو روایت رہی ہے، اور جس کے بغیر روایت بیان کرنے کی اجازت کسی کو نہیں ملتی تھی اس سے بھی علوم و فنون کی کتابوں پر مصنفین کے مالکانہ حقوق کا پتہ چلتا ہے۔ اس ضمن میں امام شافعی کی مشہور کتاب ”الرسالۃ“ کے آخر میں نسخ الربیع بن سلیمان صاحب الشافعی کے قلم سے اس کتاب کے نسخ و نقل کے سلسلے میں جو اجازت نامہ درج ہے اس کا مطالعہ بڑا اہم ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں:

”أجاز الربیع بن سلیمان صاحب الشافعی، نسخ کتاب الرسالة وھی

ثلاثة أجزاء فی ذی العقده سنة خمس و ستین و مائین و کتب الربیع بخطه“

(تحقیق المصوم بشر بالعبد اسلام ہارون، ۳۶)۔

آخر میں ایک خدشہ جو بیان کیا جاتا ہے اس کا جائزہ بھی ضروری ہے، اندیشہ یہ ظاہر کیا جاتا ہے کہ مؤلفین کو حق تالیف دینے کے نتیجے میں مدت کا ان کا نتائج فکر سے مستفید ہونے کا دائرہ محدود ہوگا، اور اگر کوئی مؤلف اپنی تالیف کو شائع ہی نہ کرے تو بالکل محرومی ہوگی۔

اس سلسلے میں یہ وضاحت کی جاسکتی ہے کہ تصنیفات و تالیفات پر دو طرح کے حقوق

عائد ہوتے ہیں: ایک حق خاص، اور دوسرا حق عام۔

حق خاص سے مراد مؤلف کا اپنا ذاتی حق ہے۔ اس کے تحت دو قسمیں ہیں: ایک

معنوی یعنی تصنیف کی نسبت کی ذمہ داری، اس میں پیش کردہ مباحث کی ذمہ داری وغیرہ آتی

ہے۔ یہ وہ قسم ہے جس سے کسی طریقے سے بھی مؤلف دستبردار نہیں ہو سکتا۔ دوسری قسم مالی و اقتصادی ہے یعنی اپنی تصنیف کی نشر و اشاعت کے سلسلے میں مالکانہ حقوق۔ اس قسم کی بیع بھی جائز ہے اور تنازل بھی۔

تصنیفات و تالیفات میں جو دوسرا حق عائد ہوتا ہے وہ حق عام ہے، یہ اہمیت کا حق ہے، یعنی کسی مؤلف کی تالیف اور نتائج فکر سے استفادہ کا حق، اس میں کسی طرح بھی قدغن نہیں لگائی جاسکتی۔ اور اس سلسلے میں درج ذیل ضمانتیں حاصل ہونی چاہیے:

۱۔ اقتباس کا حق

ب۔ ترجمہ کا حق

ج۔ اگر کوئی مصنف اپنی کسی ایسی کتاب کی اشاعت سے انکار کرے جو اہمیت کے لئے مفید ہے تو حکومت کو یہ حق ملنا چاہیے کہ اس کتاب کی اشاعت کرے۔
اگر یہ ضمانتیں حاصل ہوں تو مذکورہ اندیشہ ختم ہو سکتا ہے، اور حق خاص اور حق عام دونوں توازن کے ساتھ قائم رہ سکتے ہیں۔

حق تصنیف و تالیف کے سلسلے میں یہاں جو باتیں عرض کی گئی ہیں انہیں کی روشنی میں تجارتی نام، ہڈ مارک، تجارتی لائسنس اور حق ایجاد وغیرہ کا حکم بھی متعین کیا جاسکتا ہے۔

واللہ اعلم بالصواب

بیع حقوق

مفتی محمد افضل حسین بستی

- ۱- بیع کی حقیقت ”مبادلة مال متقوم بمال متقوم تملیکاً و تملکاً بتراض“ ہے، شرح نقایہ للشیخ الیاس (۳/۲) میں ان ہی الفاظ سے بیع کی تعریف کی گئی ہے۔
- ۲- مال کی تعریف ملا مسکین شارح کنز الدقائق نے ان الفاظ سے کی ہے۔ ”المال ما یمیل إلیه الطبع و یمکن ادخاره لوقت الحاجة“ (کنز ۵۲۱/۲)۔
- اور شیخ الیاس شارح نقایہ نے ان الفاظ میں کی ہے: ”المال ما یجری فیہ التنافس و الابدتال“ (شرح نقایہ للشیخ الیاس ۳/۲)۔
- اور علامہ حصکفی نے اس طرح کی ہے: ”المراد بالمال عین یجری فیہ التنافس و الابدتال۔“ (الدراستی، ص ۳، ج ۲)
- ان سب تعریفوں کا حاصل ایک ہی ہے، مال کی حقیقت میں عین ہونا داخل ہے۔ پس جو چیز عین نہ ہوگی اس کو مال نہیں کہا جاسکتا۔ اس لئے منافع اور حقوق مال کی حقیقت سے خارج ہیں۔
- ۳- ادخار کے معنی ذخیرہ کے اور محفوظ کرنے کے ہیں، پس کسی چیز کے قابل ادخار ہونے کا واضح مفہوم یہ ہے کہ وہ چیز ذخیرہ کرنے اور محفوظ کرنے کے قابل ہو جیسے سونا، چاندی اور نلہ وغیرہ۔

۴-۵۔ جو حقوق دفع مضرت کے لئے مشروع ہوتے ہیں (جیسے حق شفعہ، زوجہ کے لئے حق قسم اور اختیار مخیرہ وغیرہ) ان کی بیع جائز نہیں اور نہ ان کا معاوضہ لیما بطریق تنازل جائز ہے، اور جو حقوق اصالتہ ثابت ہوتے ہیں (جیسے حق قصاص، ملک نکاح اور ررق وغیرہ) ان کی بیع تو جائز نہیں، لیکن بطریق تنازل ان کا عوض لیما جائز ہے (دیکھئے رد المحتار ۱۶۴۳)۔

حقوق متعلقہ بالاعیان (جیسے حق مرور اور حق شرب) کی بیع بہت سے متاثرین حنفیہ کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ جہالت وغیرہ نہ ہو، تو بطریق تنازل معاوضہ لیما بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، اور حقوق متعلقہ بالاعراض (جیسے حق تعلی) کی بیع جائز نہیں البتہ بطریق تنازل اس کا معاوضہ لیما جائز ہے (دیکھئے فتح القدیر ۶۶/۶ شرح المجملہ لآلہ اسحاق)۔

ٹریڈ مارک اور حق طباعت وغیرہ کا حکم:

آج کل حقوق کی بیع کا رواج ہو گیا ہے جیسے ٹریڈ مارک اور تجارتی نام، حق طباعت اور حق ایجاد وغیرہ کی بیع، ان حقوق کی بیع کا حکم معلوم ہونا ضروری ہے۔ اس لئے اس کا حکم بیان کیا جاتا ہے۔

ٹریڈ مارک اور تجارتی نام کا حکم:

ٹریڈ مارک اور تجارتی نام کی بیع جائز نہیں، نہ رجسٹری کرانے سے پہلے اور نہ اس کے بعد، کیونکہ یہ نہ تو عین ہے اور نہ حق متعلق بالعیان ہے، اور جو از بیع کے لئے عین ہونا یا کم از کم حق متعلق بالعیان ہونا ضروری ہے، رجسٹری کرانے اور اس پر اچھا خاصا مال صرف کرنے سے یہ مال کے حکم میں نہیں ہو جائے گا۔ اس کا بجلی پر قیاس کرنا بھی صحیح نہیں، کیونکہ بجلی اعیان میں سے ہے اور ٹریڈ مارک اور تجارتی نام اعیان میں سے نہیں ہے، پس لوگوں کے تمول کی بنا پر بجلی کو مال کہا جائے گا، اور ٹریڈ مارک اور تجارتی نام کو مال نہیں کہا جاسکتا۔

البتہ بطریق تنازل اس کا عوض لینا جائز ہے، جیسا کہ علامہ شامیؒ نے ردالمحتار، جلد چہارم میں اس کو ثابت کیا ہے، پس بطریق تنازل اس کا بھی عوض لینا جائز ہوگا۔ البتہ منقولہ کے لئے ضروری ہے کہ اس بات کی وضاحت اور اعلان کر دے کہ اس سامان کا تیار کرنے والا پہلا شخص نہیں ہے بلکہ دوسرا شخص ہے، اور ٹریڈ مارک اور تجارتی نام معاوضہ دے کر حاصل کر لیا گیا ہے، اور اسی جیسا یا اس سے اچھا سامان تیار کرے۔

ٹرسٹ:

ٹرسٹ کا حکم بھی ٹریڈ مارک کی طرح ہے کہ بیع جائز نہیں لیکن بطریق تنازل معاوضہ لینا جائز ہے، بشرطیکہ حکومت کی طرف سے اس کی اجازت ہو، ورنہ جھوٹ اور دھوکہ کی وجہ سے تنازل بھی جائز نہ ہوگا۔

حق ایجاد و حق طباعت:

حق ایجاد اور حق طباعت کی نہ تو بیع جائز ہے اور نہ بطریق تنازل معاوضہ لینا جائز ہے۔ کیونکہ ایجاد کردہ شئی کا مثل تیار کرنے کا ہر شخص کو حق ہے، اسی طرح کتاب کا مثل تیار کرنے کا ہر شخص کو حق ہے، حق اسبقیت اس شئی پر ثابت ہے اس کے مثل پر نہیں، مثل تیار کرنے کے حق میں سب برابر ہیں، جیسا کہ ارض موات میں کنواں کھودنے والا اس کنویں کا حقدار ہے، اور عینہ اسی جیسا دوسرا کنواں تیار کرنے کا حق سب کو ہے اس کو بھی اور دوسروں کو بھی، بلکہ اس سلسلہ میں رکاوٹ پیدا کرنا اور حق محفوظ کرنا بھی ممنوع ہے، کیونکہ یہ تطبیق علی العامہ ہوگی اور گرانی بدستور باقی رہے گی جو ان کے لئے تکلیف کا باعث ہے، اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ حق محفوظ نہ کرانے میں مصنف یا طابع اول کا ضرر ہے تو بھی یہ ممنوع ہی رہے گا، کیونکہ ضرر خاص ہے اور محفوظ کرانے میں ضرر عام ہے، اور ضرر عام کا ازالہ ضرر خاص سے زیادہ ضروری ہے، ضرر عام کو دفع کرنے کے

لئے ضرر خاص کا تحمل کر لیا جاتا ہے۔ ”یتحمل الضرر الخاص لأجل دفع الضرر العام“
(الاشباہ والنظائر ص ۸۷)۔

ڈھلے ہوئے پیسے کا مثل تیار کر کے اس سے خرید و فروخت کرنے میں اس کو قیاس کرنا صحیح نہیں معلوم ہوتا، کیونکہ اس کا مثل تیار کرنا بھی فی نفسہ منع ہے بلکہ اس کو حکومت کا ڈھالا ہوا پیسہ قرار دے کر استعمال کرنا منع ہے جس کا ارتکاب دوسرا ڈھالنے والا کرتا ہے۔ برخلاف طابع کے کہ وہ کتاب کا مثل تیار کرتا ہے اور طابع اول کی چھاپی ہوئی کتاب قرار دے کر استعمال نہیں کرتا، وہاں جھوٹ اور دھوکہ ہے یہاں نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

بیع حقوق کا مسئلہ

مولانا اختر امام عادل

عہد جدید نے ایسے ایسے مسائل پیدا کر دیئے ہیں جن کا تصور بھی پچھلے زمانوں میں نہیں کیا جاسکتا تھا۔ پچھلے زمانے میں جس چیز کے اندر کسی مالیت کا تخیل تک نہ تھا۔ آج وہ بہترین سرمایہ حیات بن چکی ہے۔ پہلے ذخیرہ اندوزی کا بھی ایک خاص طریقہ تھا اور جب ادخار اور ذخیرہ اندوزی کی بات کی جاتی تھی تو ایک خاص قسم کا طریقہ کار ذہن میں رقص کرنے لگتا تھا، لیکن موجودہ دور میں ادخار کے ایسے نئے نئے طریقے پیدا ہو گئے ہیں کہ ایک وہ چیز جس کی حفاظت گذشتہ دنوں ایک دن بھی مشکل تھی۔ آج برسوں اس کو اپنی اصلی حالت میں رکھا جاسکتا ہے۔ وہ لطیف چیزیں جن کا ضبط و ادخار کا تصور تک نہیں کیا جاسکتا تھا، آج وہ باسانی محفوظ کی جارہی ہیں۔ خرید و فروخت کا مفہوم پہلے محدود دائرہ اور محدود اشیاء میں جاری تھا۔ آج خرید و فروخت کے مفہوم میں جو عموم پیدا ہو گیا اس کا پچھلے دور سے کوئی تقابلی نہیں، اس عموم کی وجہ یہ نہیں ہے کہ بیع کی اصطلاح تبدیل ہو گئی، بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ مبیعات اور تقابلی خرید و فروخت اشیاء کی بہت اب ہو گئی ہے، پہلے جن اشیاء کے اندر شمیت اور مالیت کا احساس تک نہیں تھا، آج وہ شمیت اور مالیت سے بھرپور نظر آتی ہیں، پھر آخر یہ کیونکر مناسب ہوگا کہ عرف جدید پر عرف قدیم کا حکم لگایا جائے، اور دونوں الگ الگ تقاضوں کو ایک ہی زاویہ نگاہ سے دیکھا جائے خاص طور پر اس وقت جبکہ بیع کی اصطلاحی تعریف میں ائمہ کرام اور علماء متقدمین کے

درمیان اختلاف ہو، مناسب ہے کہ بیع کی حقیقت امر کے اختلافات کی روشنی میں سمجھ لی جائے، امر کرام کے تمام اختلافات کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

۱- ایک نقطہ نظر یہ ہے کہ بیع ”مبادلة المال بالمال“ کا نام ہے، اور مال کا مطلب عین ہے، تو کو بیع کی تعریف ”مبادلة الأعيان بالأعيان“ ٹھہری، منافع کی بیع اس نقطہ نظر سے جائز نہیں ہوگی۔

۲- دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ بیع کے مفہوم میں عموم ہے، اور منافع اور اعیان ہر ایک کی بیع جائز ہے۔

پہلا نقطہ نظر حنفیہ کی طرف منسوب ہے، اور دوسرا ائمہ ثلاثہ کی طرف، چاروں ائمہ کی کتابوں سے ان کے اپنے اپنے نقطہ نظر کا ثبوت صراحتاً یا اشارہ ہوتا ہے۔ چاروں اماموں کی کتب فقہیہ سے ثبوت کے لئے صرف ایک ایک دو دو حوالہ ہم پیش کرتے ہیں۔ سب سے پہلے جو غالب نقطہ نظر ائمہ ثلاثہ کا ہے، اس کے چند حوالے ہم پیش کرتے ہیں:

شافعیہ:

شوافع کے نزدیک جس طرح اعیان اور مادی اشیاء کی بیع ہو سکتی ہے اسی طرح منافع کی بھی بیع ہو سکتی ہے، بشرطیکہ تاہید کے طور پر منافع کا مشتری حقدار ہو جائے، اس نسبت کے استناد کے لئے ابن حجر عسقلانی اور ابن القاسم الغزالی کے حوالے کافی ہیں۔ ابن حجر عسقلانی بیع کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں:

”عقد يتضمن مقابلة مال بمال بشرطه الآتي لاستفادة ملك عين أو منفعة مؤبدة“

علامہ شروانی اس کے حاشیہ میں مؤبدہ کی تشریح کرتے ہوئے ایک مثال پیش کرتے

ہیں۔

”قوله، ” مؤبدة“ كحق الممّر إذا عقد عليه بلفظ البيع“ (حواشی الشروانی علی تحفہ المکناج ۲۱۵/۳، نہایۃ المکناج ۳۶۱/۳)۔

حنابلہ کے نزدیک بھی بیع کی تعریف میں عین مالیت کے ساتھ منفعت مباحہ دونوں داخل ہیں جیسا کہ علامہ بہوتی کا بیان ہے:

” مبادلة عين مالیه أو منفعة مباحة مطلقاً بأن لا تختص بإاحتها بحال دون آخر كممّر دار أو منفعة تحفر بنراً بأحدھما أي عين مالیه أو منفعة مباحة مطلقاً فی شمل نحو بیع کتاب بکتاب أو بممّر دار أو بیع نحو ممّر فی دار بکتاب أو ممّر فی دار أخرى“ (شرح نتمی الارادت ۲/۱۳۰ و کشف القناع ۳/۱۳۵)۔

مالکیہ:

مالکیہ کے نزدیک مشہور تعریف کی رو سے منافع بیع کے مفہوم میں داخل نہیں ہوتے، بیع کی ان کے نزدیک مشہور تعریف یہ ہے:

” عقد معاوضة علی غیر منافع، ولا متعة للنة“ (المغنی لابن قدامة، جلد ۳ ص ۳۵)۔
اس تعریف کے رو سے اجارہ اور کرایہ کے معاملات اور نکاح کے امور خارج ہو جاتے ہیں، کیونکہ ان کے اندر منفعت اور لذت اندوزی کے معاوضے میں مال دیا جاتا ہے، لیکن مالکیہ کے یہاں بھی بعض روایات ایسی ملتی ہیں جن سے یہ یقینی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی بعض حقوق و منافع کی بیع درست ہے، مثلاً مالکیہ کے نزدیک حق تعلی، اور دیوار پر لکڑی گاڑنے کے حق کی بیع درست ہے۔ علامہ درودیر کا قول ان کی شرح کبیر میں موجود ہے (دیکھئے: المدوئی علی الشرح الکبیر ۳/۱۳)۔

بعینہ یہی مسئلہ امام مالک کی المدوئۃ الکبریٰ (۵۶/۱۰) میں بھی موجود ہے، اس طرح کی

جزئیات سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ بیع کی مشہور تعریف میں اگرچہ غیر منفعت کی قید لگائی گئی ہے، لیکن یہ اپنے عموم پر باقی نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک بھی کسی نہ کسی شکل میں منافع و حقوق کی بیع کی گنجائش ہے۔

حنفیہ:

حنفیہ کے نزدیک مشہور تعریف بیع کی ”مبادلة المال بالمال“ (البحر الرائق جلد ۵ ص ۲۵۶، فتح القدیر جلد ۵ ص ۷۳، مجمع الاثر جلد ۲ ص ۳۰، وغیرہ من الکتب المعتمدہ) وغیرہ الفاظ سے کی گئی ہے۔ مال کا مفہوم تو قریب قریب تمام ائمہ کرام کی تعریفوں میں ملتا ہے لیکن مال کا وہ مفہوم جو منافع کے مقابلے میں مراد ہوتا ہے، کیا وہی مفہوم مالیت یہاں مراد ہے یا کچھ اور؟ اس کی تعیین کے لئے ہمیں مال کی تعریف میں فقہاء حنفیہ کی کتابوں میں جو عبارات ملتی ہیں ان عبارتوں کا جائزہ لینا پڑے گا اور دیکھنا پڑے گا کہ مال کا مفہوم ان کے نزدیک عام ہے، یا عین مالیت مراد ہے۔ اس سلسلے میں ہمارے یہاں مختلف قسم کی عبارات ملتی ہیں، علامہ ابن عابدین شامی مال کی تعریف کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

” المراد بالمال ما يميل إليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة والمالية تثبت بتمول الناس كافة أو بعضهم والتقوم بثبت بها وبإباحة الانتفاع به شرعاً“ (رد المحتار ۳/۳۰۳)۔

اس تعریف کے اعتبار سے مال کے صرف دو عناصر کا ثبوت ہوتا ہے، ایک میلان طبع اور رغبت نفس، دوسرے قابل ادخار ہونا، البتہ مالیت کی علامت یہ ہے کہ لوگ جس چیز سے مالدار اور خوشحال ہو جائیں تو سمجھ لیں چاہیے کہ اس شے کے اندر مالیت ہے۔

اس تعریف کے بعد علامہ شامی حاوی قدسی کے حوالے سے فرماتے ہیں:

” المال اسم لغير الآدمی خلق لمصالح الآدمی وأمكن إحرازه و

التصرف فيه على وجه الاختيار“ (حولہ سابق، البحر الرائق ۵/۲۵۷)۔

اس تعریف میں مال کے تین اجزاء کی خبر دی گئی ہے، ایک تو یہ کہ آدمی کے علاوہ ہر وہ چیز جو انسان کی مصلحتوں کے لئے پیدا کی گئی ہے، اور ثانیاً اس کی حفاظت و ذخیرہ اندوزی ممکن ہو، ثالثاً اس میں تصرف کرنے کا پورا پورا اختیار ہو، تو یہ چیز مال کہلاتی ہے۔ ان دونوں تعریفوں میں کوئی تصریح نہیں کہ مال اعیان کی حد تک محدود ہے، غیر اعیان پر مال کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ ہاں علامہ علاء الدین ^{حصکھی} صاحب درمختار نے مال کی جو تعریف کی ہے۔ اس میں اعیان کی صراحت کی گئی ہے، علامہ ^{حصکھی} فرماتے ہیں:

”والمراد بالمال عین یجری فیہ التنافس والابتذال“ (الدر المنثور بہامش مجمع

الاشہر ۳/۳)۔

اس وضاحت کے ساتھ کسی اور فقہ نے مال کو اعیان میں محصور نہیں کیا ہے، تاہم یہ کہنے میں بھی کچھ مضائقہ نہیں کہ مال سے مراد فقہاء حنفیہ نے وہی اعیان لیا ہے جو منافع کے مقابل بولا جاتا ہے، اس کا واضح تقاضا یہ ہے کہ منافع اور حقوق مجردہ مال کے عموم میں داخل نہ ہوں، اسی لئے حنفیہ کے نزدیک حق تعالیٰ کی بیع درست نہیں ہے، اس لئے کہ وہ مال نہیں ہے، صاحب ہدایہ وضاحت کے ساتھ لکھتے ہیں:

”لأن حق التعالیٰ لیس بمال لأن المال ما یمکن إحرازہ“ (فتح القدیر

۲۰۳/۵)۔

حق تسبیل کے بارے میں بھی حنفیہ نے بیع کے عدم جواز ہی کا فتویٰ دیا ہے، جیسا کہ رد المحتار (۱۳۲۳) اور شرح الجملہ للائتاسی جلد ۱ ص ۱۱۷ میں بصراحت مذکور ہے۔

ان سب جزئیات سے تو یہی مفہوم ہوتا ہے کہ مال کے اندر منافع و حقوق داخل نہیں ہیں، لیکن حنفیہ کی انہی مشہور زمانہ فقہی کتابوں میں بعض حقوق اور منافع کو مال کے ذیل میں شمار کیا

ہے، اور بعض کو اعیان سے مشابہ قرار دیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر علامہ شامی بدائع کے حوالے سے لکھتے ہیں:

”ذکر فی البدائع وغیرہ لوتنزوجها الحر علی سکنی دارہ او رکوب دابته والحمل علیها او علی أن تزرع أرضه ونحو ذلك من منافع الأعیان مدة معلومة محت التسمية لأن هذه المنافع مال أو ألحقت به للحاجة“ (ردالمحتار ۳/۳۳۳)۔

اس پوری عبارت میں اخیر کے الفاظ قابل توجہ ہیں کہ گھر کی سکونت، جانور کی سواری یا بار برداری یا اس سے کاشت کاری وغیرہ جو منافع کی قبیل کی چیزیں ہیں، ان کے بارے میں صراحت کے ساتھ فرمایا جا رہا ہے کہ یہ منافع مال ہیں۔ ورنہ اس سے کم تو کہا ہی نہیں جاسکتا کہ یہ منافع مال کے حکم میں ضرور ہیں، ایک دوسری عبارت اور ملاحظہ کیجئے۔ صاحب ہدایہ حق مرور کی بیج پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”أما حق المرور یتعلق بعین تبقى وهو الأرض فأشبهه الأعیان“

(ہدایہ ۳/۴۰)۔

اس عبارت میں حق مرور کی بیج کو محض اس لئے جائز قرار دیا گیا کہ اعیان سے مشابہ ہے۔ غرض حنفیہ کے نزدیک مال کے مفہوم میں اگرچہ اولاً اعیان آتے ہیں لیکن اس کے باوجود بعض منافع اور حقوق بھی ان کے ذیل میں آجاتے ہیں۔ اس طرح مال کا اعیان کے ساتھ انحصار باقی نہ رہا، بلکہ اس کا عموم بحال ہو گیا، وہ عموم تو نہ آسکا جو دیگر ائمہ کرام نے پیدا کیا ہے لیکن پھر بھی کچھ نہ کچھ ان کے قریب تو پہنچ ہی گیا۔

مذکورہ تفصیل سے یہ بات پورے طور پر ثابت ہو گئی کہ مال کے مفہوم کے تحت ہر طرح کے منافع و حقوق نہیں تو کچھ نہ کچھ منافع و حقوق بالیقین آتے ہیں اس لئے بیج کی اصطلاح ان کو

بھی شامل ہوگی۔ اور حنفیہ کے نقطہ نظر سے بھی یہ ماننے سے چارہ کار نہیں ہے کہ بعض حقوق اور منافع کی بیخ درست ہے۔ البتہ ہمیں اس کی تعیین کرنی ہوگی کہ وہ کون سے حقوق اور منافع ہیں جن کی بیخ درست ہے۔ اور کن حقوق و منافع کی بیخ درست نہیں ہے۔

حقوق کا مسئلہ:

اس کے لئے سب سے پہلے حقوق کی قسموں پر غور کرنا پڑے گا۔ بنیادی طور پر حقوق کی دو قسمیں بنتی ہیں: (۱) حقوق شرعیہ، (۲) حقوق عرفیہ۔

۱- حقوق شرعیہ کا مطلب یہ ہے کہ ان کا ثبوت شارع کی جانب سے ہوا ہو، ان میں قیاس کا کوئی دخل نہ ہو۔

۲- حقوق عرفیہ سے مراد یہ ہے کہ جن کے ثبوت کی بنیاد عرف پر ہو، کہ عرف میں کوئی حق چل رہا تھا اور شریعت مطہرہ نے اس کو روکنے کے بجائے اس کو باقی رکھا، یہ حق عرفی ہے۔ پھر ان دونوں طرح کے حقوق کی دو قسمیں ہیں:

۱- کچھ تو وہ حقوق ہوتے ہیں جو دفع ضرر کے لئے مشروع کئے جاتے ہیں۔

۲- اور کچھ وہ ہوتے ہیں جو دفع ضرر کے لئے مشروع نہیں ہوتے بلکہ مقصود بالذات ہو کر مشروع ہوتے ہیں، جن حقوق کا ثبوت اصالتاً اور مقصود ہوتا ہے، پھر ان کی چند قسمیں ہیں:

۱- حقوق کی ایک قسم تو یہ ہے کہ اشیاء کی ذات سے ایسے منافع وابستہ ہوں جو ہمیشہ ہمیش کے لئے ان سے متعلق ہوں، یعنی جب تک وہ شئی پائی جائے گی اس کی منفعت بحال رہے گی، مثال کے طور پر حق مرور، حق شرب، حق تسبیح وغیرہ۔

۲- دوسری قسم کا نام ہم حق اسبقیت اور اختصاص رکھ سکتے ہیں کہ کوئی ایسی شئی ہے کہ جو کوئی پہلے اس پر قبضہ کرے گا اس پر اسے حق تصرف حاصل ہو جائے گا، مثلاً جنگل کی گھاس، چشمہ کا پانی، بڑین کی عام کمپارٹمنٹ کی سیٹیں۔

۳- حقوق کی تیسری قسم یہ ہے کہ انسان کو اس میں کسی کے ساتھ نئے معاملے کرنے یا اس کو برقرار رکھنے کا حق حاصل رہتا ہے مثلاً زمین، گھریا دکان وغیرہ کرایہ پر لگانا، اس سے کرایہ دار کو یہ حق حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ اسے اپنے لئے رکھے یا کسی دوسرے کے ساتھ اس کا معاملہ کرے، یہ تو حقوق کی قسمیں ہیں۔

حقوق کے معاوضہ کی بھی دو صورتیں ہیں:

- ۱- ایک صورت تو یہ ہے کہ بیع کے طور پر اس کا معاوضہ کیا جائے، یعنی جس طرح بیع کے اندر بیع بائع سے مشتری کی طرف منتقل ہو جاتی ہے اسی طرح یہ حق بھی منتقل ہو جائے۔
- ۲- دوسری صورت یہ ہے کہ صلح اور دستبرداری کے طور پر ہو، یعنی معاوضہ کے بعد دستبرداری کا حق ساقط ہو جائے، لیکن یہ نہیں ہوگا کہ جس شخص کے لئے اس نے معاوضہ پر مصالحت کی ہے اس شخص کی طرف وہ حق منتقل ہو کر چلا جائے۔

امام قرآنی نے دونوں صورتوں کے درمیان یہی فرق بیان کیا ہے (دیکھئے: الفرق

للقرآنی ۲/۱۱۰ فرق: ۷۹)۔

اس وقت جبکہ حقوق کی تقسیمیں بھی ہو گئیں اور معاوضہ اور مبادلہ کی صورتیں بھی معلوم ہو گئیں اب وقت آیا ہے کہ حقوق کی ہر قسم پر مناسب احکام صادر کئے جائیں۔

حقوق شرعیہ:

حقوق شرعیہ کے بارے میں پہلے بتایا جا چکا ہے کہ اس کے اندر قیاس و عرف کا کوئی دخل نہیں ہوتا، یہ سراسر شریعت کی قائم کردہ چیز ہوتی ہے جیسے حق شفعہ، حق ولاء، حق وراثت، حق نسبت، حق قصاص، حق طلاق، حق حضانت اور حق ولدیت وغیرہ۔

حقوق کی تقسیم بھی پہلے کی جا چکی ہے۔ ایک وہ حقوق ہیں جو اصلانہ ثابت نہیں ہیں

بلکہ دفع ضرر کے لئے ثابت ہیں، مثلاً حق شفعہ وغیرہ، ان کو حقوق ضروریہ سے تعبیر کر سکتے ہیں۔
کچھ وہ حقوق ہوتے ہیں جو اصحاب حق کے لئے اصلیتاً ثابت ہوتے ہیں، ان کا نام ہم حقوق اصلیہ رکھ سکتے ہیں۔

فقہاء نے ان دونوں حقوق کے لئے الگ الگ احکام بیان کئے ہیں۔

حقوق ضروریہ کا حکم یہ بیان کیا گیا ہے کہ ان کا مالی معاوضہ نہ بطور بیع کے درست ہے اور نہ صلح و تنازل کے طور پر درست ہے، اس لئے کہ حقوق ضروریہ دفع ضرر کے لئے مشروع ہوئے ہیں، اور جب صاحب حق مالی معاوضہ پر اس سے دستبردار ہونے یا فر وخت کرنے پر آمادہ ہو گیا تو اس سے خود ثابت ہو گیا کہ اس کو ضرر نہیں تھا، اور جب ضرر کا ثبوت نہ ہو تو وہ حق اس کے لئے ثابت نہ رہا، اور معدوم چیز کی بیع درست نہیں ہے۔

رہا حقوق کا معاملہ جیسے حق قصاص، حق وراثت وغیرہ تو اس نوع کا حکم یہ ہے کہ بطور بیع کے تو اس کا تبادلہ درست نہیں ہے البتہ بطور صلح و تنازل کے درست ہے، یعنی مثلاً کسی انسان کو حق قصاص حاصل تھا اور پھر وہ حق قصاص سے دستبردار ہونے پر آمادہ ہو گیا، تو حق قصاص منتقل ہو کر منزل لہ تک چلا جائے اور پھر وہ منزل لہ قائل کو قتل کر دے ہرگز نہیں، دوسرے لفظوں میں اسے اس طرح بھی کہا جاسکتا ہے کہ حقوق اصلیہ ایک آدمی سے دوسرے آدمی کی طرف انتقال کی صلاحیت نہیں رکھتے اس لئے نہ ان کی خرید و فروخت درست ہے اور نہ ان کے اندر ہبہ و وراثت جاری ہو سکتی ہے، اس حکم کی بنیاد نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان مبارک ہے:

”إن النبی ﷺ نہی عن بیع الولاء“ (بخاری: کتاب الخلق، باب بیع الولاء ج ۱۰)۔

حقوق ضروریہ اور حقوق اصلیہ کے درمیان حکم کا یہ فرق علامہ بیہقی نے اشباہ و نظائر کی شرح میں ذکر کیا ہے، ملاحظہ ہو (شرح الاشباہ والنظائر للبیہقی (مخطوط) ص ۶۲ و ص ۶۳)۔ اور اس کو علامہ ابن عابدین شامی نے نقل کیا ہے، دیکھئے رد المحتار جلد ۴ ص ۱۶، لیکن یہاں پر یہ شرط ملحوظ رہے کہ

حقوق اصلیہ کا تنازل بالمال اسی وقت درست ہے جبکہ وہ حق معاملہ کے وقت موجود ہو، اگر اس وقت موجود نہیں ہے اور آئندہ ہونے کی امید ہو تو اس وقت تنازل صلح بھی درست نہ ہوگی۔

حقوق عرفیہ:

حقوق عرفیہ کا ذکر بھی سابق میں ہو چکا ہے، اس سے مراد وہ حقوق ہیں جو اصحاب حق کے لئے عرف کی بنیاد پر ثابت ہوں نہ کہ شرع کی بنیاد پر، مثلاً راستہ پر چلنے کا حق، حق شرب اور حق تسبیح وغیرہ۔ جو عرف کے اندر پہلے ہی سے جاری تھا البتہ شریعت نے ان پر پابندی نہیں لگائی بلکہ اس کو باقی رکھا۔

حقوق عرفیہ کی متعدد قسمیں ہیں:

وہ حق انتفاع جو مادی چیزوں کی ذات سے متعلق ہو جیسے گھر کی ذات کے ساتھ سکونت متعلق ہے، اس کا حکم یہ ہے کہ اگر یہ انتفاع ایک خاص معلوم مدت تک کے لئے ہے تب تو یہ اجارہ کے حکم میں ہے اور اس پر اجارہ ہی کے احکام جاری ہوں گے۔

لیکن اگر اس منفعت کو کسی دوسرے شخص کے لئے ہمیشہ ہمیش کے لئے خاص کر دیا جائے اور صاحب حق اپنا حق انتفاع دوسرے کی طرف علی سبیل التابید منتقل کر دے تو یہ اس منفعت کی بیع ہوگی، اور یہی وہ بیع ہے جس کو فقہاء حنفیہ نے بیع حقوق مجردہ سے تعبیر کیا ہے، اس بیع کے جواز و عدم جواز کے بارے میں ائمہ کرام کے نظریات میں سخت اختلاف ہے، بعض لوگ جواز کے قائل ہیں اور بعض لوگ عدم جواز کے۔ حقوق مجردہ میں بہت سارے حقوق داخل ہیں مثلاً حق مرور، حق تعلی، حق تسبیح، حق شرب، دیوار پر لکڑی رکھنے کا حق، دروازہ کھولنے کا حق وغیرہ۔

حنفیہ کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ چونکہ یہ حقوق، حقوق مجردہ کی قبیل سے ہیں اس لئے ان کی بیع درست نہیں ہے، لیکن ائمہ ثلاثہ کی کتابوں میں ان کی بیع کا جواز معروف ہے، مگر حنفیہ

کے نزدیک بھی مذکورہ حقوق کا عدم جواز بیع مطلقاً نہیں ہے بلکہ ان کی نصوص فقہیہ میں جو مختلف روایات ملتی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ چند شرطوں کے ساتھ ان کے نزدیک بھی حقوق مجردہ کی بیع درست ہے، تمام نصوص کا نقل کرنا مقالے کی تطویل کا باعث ہوگا، اس لئے ان عبارات کی روشنی میں جو شرائط ماخوذ ہوتے ہیں انہی کے ذکر پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

شرط کے ذکر سے قبل ان نصوص سے جو نتائج حاصل ہوتے ہیں ان کا خلاصہ ذکر کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے، ان نتائج کو چار امور میں حصر کر سکتے ہیں:

۱- بیع کی تعریف ہی وہ بنیادی حقیقت ہے جس میں فقہاء کا اختلاف ہوا ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بیع کا عین ہونا شرط نہیں ہے بلکہ وہ ان منافع کی بیع کو بھی جائز قرار دیتے ہیں جو علی سبیل التابید بیروخت کئے گئے ہوں، مالکیہ کی کتابوں کی بعض جزئیات سے بھی اسی قسم کا نتیجہ ظاہر ہوتا ہے جیسا کہ عرض کیا گیا۔

۲- حنفیہ اگرچہ بیع میں بیع کے عین ہونے کی شرط لگاتے ہیں لیکن وہ حق مرور کے بیع کی اس تعلیل کے ساتھ اجازت دیتے ہیں کہ حق مرور ایک ایسا حق ہے جس کا تعلق عین سے ہے، اس لئے بیع کے معاملے میں اس کا حکم وہی ہوگا جو اعیان کا ہے۔

۳- یہیں سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ جن حقوق کا تعلق کسی نہ کسی عین سے ہے ان کا حکم بیع کے باب میں وہی ہے جو اعیان کا ہے بشرطیکہ وہاں پر بیع کے جواز کے لئے کوئی مانع موجود نہ ہو، مثلاً دھوکہ، جہالت وغیرہ کے عناصر اگر اس میں مفقود ہیں تو اس بیع کے جواز میں حنفیہ کو کوئی تامل نہیں ہے۔

۴- البتہ جن حقوق کا تعلق اعیان سے نہیں ہے مثلاً حق تعلی وغیرہ، ان کی بیع حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے، البتہ صلح کے طور پر اس کا معاوضہ لیا جائز ہے جیسا کہ بعض حنفیہ نے اس کا ذکر کیا ہے۔ ان چار امور کی روشنی میں ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ حقوق عرفیہ کی بیع علی شرط التابید

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے، لیکن حنفیہ ان کی بیع سے یہ کہہ کر روک دیتے ہیں کہ یہ حقوق مجردہ ہیں، مگر ان کا حکم اپنے عموم و اطلاق پر نہیں جیسا کہ بظاہر گمان ہوتا ہے، بلکہ فقہاء نے بعض ان حقوق کا استثناء کیا ہے جن کا تعلق اعیان سے ہو، اس کے علاوہ یہ بھی بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ جب سارا مدار عرف پر ٹھہرا تو عرف کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، عرف کی تبدیلی بھی مسلم اور مشاہد ہے، عرف کو اتنی اجازت تو ملنی چاہیے کہ اگر وہ بعض چیزوں کو مال کے ذیل میں داخل کرنا چاہے تو داخل ہو جائیں، خصوصاً اس وقت جبکہ مالیت کا وہ پرانا تصور جو ابن عابدین ثامی وغیرہ فقہاء کے یہاں ملتا ہے کہ جس چیز سے لوگ خوشحال ہونے لگیں وہ مال ہے، یہ اس میں موجود بھی ہو اور پھر عامتہ المسلمین کا تعامل اس کو قوت دے رہا ہو، اس وقت اس قسم کے حقوق عرفیہ کی بیع کے جواز کا فتویٰ چند شرطوں کے ساتھ دیا جاسکتا ہے، وہ شرطیں یہ ہیں:

۱- حق ابھی قائم ہو، مستقبل میں ہونے کی امید نہ ہو۔

۲- حق صاحب حق کے لئے اصلیتہ ثابت ہو، دفع ضرر کے لئے اس کا ثبوت نہ ہو اور نہ ہو۔

۳- وہ حق اس قابل ہو کہ اس کو ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل کیا جاسکے۔

۴- حق کو باضابطہ طور پر رجسٹرڈ کر لیا جائے جس سے احراز و ادخال بھی حاصل ہو جائے

اور دھوکہ و جہالت بھی لازم نہ آئے۔

۵- وہ حق تاجروں کے عرف میں اعیان اور مال کی طرح چل رہا ہو اور لوگ اس کی

خرید و فروخت سے رغبت رکھتے ہوں۔

حق اسبقیت:

حقوق عرفیہ کی دوسری قسم جسے ہم نے حق اختصاص اور حق اسبقیت سے تعبیر کیا تھا مثلاً

کسی مباح زمین پر کوئی آدمی قبضہ کر کے اس میں کاشت شروع کر دے، یا مکان بنوائے یا اس کا

احاطہ کروادے تو وہ زمین جس پر کوئی بھی قبضہ تملک حاصل کر سکتا ہے اس شخص نے جب پیش

قدمی کی تو اسے حق اسبقیت حاصل ہوگئی۔

اس حق کی بیع کے بارے میں بہت کم فقہاء نے کچھ لکھا ہے۔ فقہاء شافعیہ کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ حق اسبقیت کی بیع درست ہے یا نا درست، علامہ ربلی نے نہایت اہتمام میں اس پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ زیادہ صحیح مسلک یہ ہے کہ نہ ان کی بیع اور نہ ان کا بہہ درست ہے، اس کے بالمقابل دوسرا مذہب یہ ہے کہ اس کی بیع درست ہے (دیکھئے نہایت الجناح ۵/۳۳۶، منظر فی زاد الجناح کوہی ۲/۳۰۳، مجمع المحتاج مع الشروانی ۶/۲۱۳)۔

فقہاء حنابلہ سے بھی اس باب میں دونوں طرح کے اقوال منقول ہیں، ایک جواز کا قول دوسرے عدم جواز کا، علامہ ابن قدامہ نے الکافی میں بغیر کسی اختلاف کو نقل کئے یہ لکھا ہے کہ حق اسبقیت کی بیع درست نہیں ہے، البتہ علامہ مرداوی نے الانصاف میں دونوں طرح کے اقوال نقل کئے ہیں اور نہایت وضاحت کے ساتھ یہ لکھا ہے کہ..... مذہب یہ ہے کہ بیع جائز نہیں ہے۔ ہاں علامہ بیہقی نے حنابلہ کے بارے میں یہ نقل کیا ہے کہ ناجائز ہونے کی بات صرف بیع کے حق میں ہے، بطور صلح و دستبرداری اس کا معاوضہ درست ہے، انہوں نے اس مسئلہ کو خلع پر قیاس کیا ہے (دیکھئے شرح منہجی الارادات للبیہقی ۲/۳۶۳)۔ حنفیہ سے اس بارے میں کوئی روایت نہیں ہے۔

حق عقد:

حقوق عرفیہ کے ذیل میں ایک تیسری قسم حق عقد یا حق وظیفہ کی آتی ہے جس کا ذکر پہلے مجملاً ہو چکا ہے، اس سلسلے کی فقہی عبارات سے کتب فقہیہ بھری پڑی ہیں، ان کے اقتباسات بھی اگر نقل کئے جائیں تو کافی تطویل ہو جائے گی، ان کی فقہی عبارات کی روشنی میں جو مختار مسلک معلوم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اس قسم کے حقوق کی بیع درست نہیں، البتہ مالی معاوضہ کے ذریعہ ان سے دستبرداری ہونے کی اجازت ہے۔

اب تک جو تحریر کیا گیا وہ اصولی طور پر کیا گیا اس کے تحت ان تمام حقوق کے احکام معلوم کئے جاسکتے ہیں جو ہمارے زمانے میں رائج ہیں۔ اس باب میں کسی فیصلہ کن نتیجہ تک آسانی کے ساتھ پہنچنے کے لئے چند امور کی وضاحت ضروری ہے، جب تک ان کے بارے میں ذہن کے اندر کوئی واضح تصور قائم نہ ہوگا مسائل کا حل مشکل ہے۔

۱- اولاً یہ کہ بیع کا اصطلاحی مفہوم کیا ہے۔

۲- مال کی حقیقت کیا ہے اور کیا اس کی اصطلاح پر عرف اثر انداز ہو سکتا ہے۔

۳- ادخار اور احراز کی کیا شکلیں ہو سکتی ہیں اس بارے میں صرف ایک کلیہ ذہن میں

رہنا چاہیے کہ ہر شئی کے مناسب شان اس کا طریقہ ادخار ہوگا۔

یہ اور اس قسم کے چند اصول واضح طور پر ذہن میں آ کر جانے کے بعد مسائل کا حل

آسان ہے، اور بحمد اللہ ان اصولوں پر اب تک کی معروضات میں کافی بحث ہو چکی ہے۔

والله أعلم بالصواب و علمہ اتم و احکم۔

بیع حقوق

مولانا مفتی عبدالوہاب صاحب

الجواب هو الموفق للصواب: آپ کے استفتاء کا مقدمہ کان کذی الشئ
بیسنة وبرهان کے منزل میں ہے، بیع کی حقیقت ہے: مبادلة المال بالمال بالتراضی
(فتاویٰ عالمگیریہ)۔

مبادلة المال بالمال (ہدایہ)۔

مال سے مال کا مبادلہ ہونا یہ صورت رضا مندی سے ہی ہوا کرتی ہے، عبارت عالمگیریہ
سے ظاہر ہے۔

المراد بالمال ما یمیل إلیہ الطبع و یمکن ادخاره لوقت الحاجة
والمالیة تثبت بتمول الناس كافة أو بعضهم والتقوم یثبت بها وباباحة
الانتفاع به شرعاً (رد المحتار کتاب البیوع)۔

(مال سے مراد جس کی طرف طبیعت کا میلان ہو وقت حاجت ذخیرہ ممکن ہو)۔

بدائع میں یوں مکتوب ہے: المال اسم للمبادلة وهي مبادلة شئ مرغوب
بشئ مرغوب، خریدنے کی چیز مرغوب ہی ہوا کرتی ہے۔ صاحب رد المحتار نے خمر کو مال میں داخل
کیا لیکن متقومہ کی قید سے اس کو خارج کر دیا۔ ادخار کی قید سے منفعت کی صورت کو خارج کر دیا
کیونکہ منفعت ملک ہے مال نہیں، ملک کی صفت میں وصف اختصاص سے تصرف کی صورت ہو
(رد المحتار ۱۰۰)۔

بہر حال ہر مصنف نے مال معرف کے لئے معرف بیان کیا، عبارت میں تغنن ہے مطلب ایک ہی ہے۔

جمادات، نباتات میں سے ہر چیز مال میں داخل ہے۔ اگرچہ دور سابق میں بعض چیزیں مال میں داخل نہ تھیں، اس زمانے میں ضرورت اور حاجت کے مد نظر مال میں داخل ہو گئی۔ کویر کا گیس ادخار کرنا ممکن نہ تھا جس کی وجہ مال نہ تھا، اب ادخار کر کے استعمال ہونے لگا، ظاہر ہو گیا جس کا استعمال جائز ہے جیسا کہ رد المحتار میں کتاب الانجاس میں ہے: ما تغیر فہو ظاہر مکتوب ہے، جو اپنی اصلیت سے متغیر ہو گئی وہ ادخار ظاہر ہے۔ ظاہر چیز کافر و خست کرنا جائز ہے، اس سے ادخار کا مطلب بھی واضح ہو گیا۔ ایک شخص نے مکان فر و خست کیا دوسرے نے خرید تو حدود کے ساتھ ہی خرید اجاتا ہے، تو اوپر کا حصہ اصل کے تابع ہے اور کنیف بھی داخل ہے، مجموعہ کی صورت ہی کو داریا مکان کہا جاتا ہے۔ خرید فر و خست کی دستاویز میں بھی حدود تحریر کی جاتی ہے تاکہ مستقبل میں منازعہ کی صورت نہ ہو۔

جیسا کہ کتب فقہ میں ہے: من اشترى داراً بحدودھا فلہ العلو و الکنیف اسم الدار ینتظم العلو لأنه اسم لما دیر علیہ الحدود، و العلو من توابع الأصل و أجزاءہ فیدخل فیہ۔

پس مکان خریدنے سے اس کے حقوق و منافع بھی داخل ہو جاتے ہیں۔

ہاں ایک مکان میں مالک مکان نے اوپر کی منزل بنائی، ایک شخص نے اوپر کی منزل جس میں حجرہ ہے اس کو خریدنا چاہا تو خرید سکتا ہے جبکہ اس کی بھی حد بندی تحریر کی صورت میں ہو۔ جیسا کہ کتب فقہ میں ہے: من اشترى منزلاً فوقه منزل فلیس الاعلی إلا أن یشتریه بکل حق ہو له أو بمرافقہ أو بکل قلیل و کثیر ہو فیہ أو منہ۔ منزل میں اسباب ہوں تو اس کی بھی تحریر ہو جائے، خرید فر و خست میں یہ داخل ہے یا نہیں، اگرچہ اسباب منزل میں داخل نہیں۔

حقوق کی خرید و فروخت

مولانا انور علی الاعظمی ☆

۱- بیع کی تعریف میں مال کی شرط ضروری اور جوہری ہے۔ ہر مرغوب شے مال نہیں ہو سکتی ہے۔ بدائع میں بیع کی تعریف میں بجائے مال کے لفظ مرغوب کا استعمال کیا گیا ہے مگر اس مرغوب کا مصداق بھی مال ہی ہے۔ جیسا کہ علامہ شامیؒ نے اس کی وضاحت کر دی ہے۔

۲- حقوق اور منافع مال نہیں ہیں۔ مال ایسی چیز کہلائے گی جو قابل ذخیرہ ہو، اس دور میں اگر مال کی تعیین و تحدید کے لئے اعیان کے مفہوم میں کچھ وسعت رکھی جائے تو زیادہ بہتر ہوگا۔ اس لئے کہ انسانی وسائل کے پھیلاؤ اور سائنسی ترقیات کے نتیجے میں آج بہت سی ایسی چیزیں وجود میں آچکی ہیں جن کی مالیت مسلم ہے لیکن انہیں مادی اعیان میں شمار کرنا مشکل ہے جیسے بجلی اور گیس وغیرہ۔

۳- فقہاء نے مال کی جو تعریف کی ہے اس تعریف کے اعتبار سے ایسی چیزیں بھی مال کی فہرست میں شامل ہو سکتی ہیں جو پچھلے زمانوں میں مال کی تعریف سے خارج تھیں۔

مال کی تعریف میں قابل ذخیرہ ہونے کی شرط بھی بنیادی اور جوہری شرط ہے۔ البتہ یہ بات حقیقت سے لگتی ہوئی ہے کہ ذخیرہ کرنے کی صورتیں چیزوں کے اعتبار سے علیحدہ علیحدہ ہوتی ہیں۔ زمانہ اور حالات کے اعتبار سے بھی ان میں تبدیلی ممکن ہے مثلاً روپے اور سونے چاندی

الماری اور تجوریوں میں بند رکھے جاتے ہیں۔ اس کے برخلاف عقار اور غیر منقولہ جائیدادوں کو بکس یا الماری میں ذخیرہ نہیں کیا جاسکتا۔ ان کا ذخیرہ اور ان کی حفاظت سرکاری رجسٹری کے ذریعہ کی جاتی ہے۔ بجلی کا ذخیرہ پاور ہاؤس اور بجلی گھروں میں کیا جاتا ہے۔ مال کے لئے قابل ذخیرہ ہونا شرط ہے لیکن ہر قابل ذخیرہ چیز مال ہو ایسا نہیں۔ حق ایجاد، فارمولہ، ٹریڈ مارک اور فرموں کے نام سرکاری ناموں کے ذریعہ رجسٹرڈ کرائے جاتے ہیں مگر صرف اتنے ہی سے ان کا مال ہونا ثابت نہیں ہوگا۔ ان کے رجسٹرڈ کرانے کو ذخیرہ سے تعبیر کرنے کے بجائے اپنے حق کی حفاظت سے تعبیر کرنا زیادہ مناسب ہوگا۔

مفتی محمد تقی صاحب مدظلہ العالی نے اقسام حقوق کی تشریحات کے بعد بیع حقوق کے سلسلے میں جو ضابطے مرتب فرمائے ہیں ان میں سے اکثر قابل قبول ہیں۔ جن قواعد سے رقم اسطور کو اتفاق ہے وہ مندرجہ ذیل ہیں:

۱- وہ حقوق جن کی مشروعیت و دفع ضرر کے لئے ہے اصلانہ نہیں ان کا معاوضہ کسی طرح درست نہیں، نہ بیع ہی کے طور پر نہ ہی صلح کے طور پر، جیسے حق شفعہ، حق القسم للمرأة۔

۲- وہ حقوق جو فی الحال حاصل نہیں ہیں، مستقبل میں ان کے حصول کا امکان ہے۔ ان کا معاوضہ بیع یا صلح دونوں میں سے کسی طرح درست نہیں ہے، جیسے حق وراثت مورث کی زندگی میں۔

۳- وہ حقوق جو اصلانہ حاصل ہیں لیکن منتقل ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے ان کا بدل بھی بیع کی شکل میں لیا جائز نہیں۔ البتہ صلح اور تنازل کے طور پر لے سکتے ہیں جیسے حق قصاص، حق تمتع الزوج۔

۴- وہ دائمی منافع جن کا تعلق مادی اشیاء سے ہو جیسے حق مرور، حق تعلی، حق تسبیل، حق شرب، جنہیں فقہائے حنفیہ حقوق مجردہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان کی بیع امام شافعی، امام احمد بن

حنبل کے نزدیک مطلقاً جائز ہے، اور مالکی مذہب کی بعض جزئیات سے جواز کا پتہ چلتا ہے۔ حنفیہ کے مابین اختلاف ہے۔ متأخرین حنفیہ کے نزدیک وہ حقوق جو اعیان ثابتہ سے تعلق رکھتے ہیں ان کی بیع جائز ہے اور وہ مال کے حکم میں ہیں۔ متأخرین کے نزدیک یہی قول مختار اور پسندیدہ معلوم ہوتا ہے۔ شرط یہ ہے کہ ایسے حقوق کی بیع اس انداز پر ہو کہ اس میں کوئی دھوکہ اور جہالت نہ رہے، البتہ بیع تعلقی جائز نہیں، کیونکہ اس کا تعلق کسی عین ثابت سے نہیں ہے لیکن اس حق سے صلح کے طور پر بدلہ لیما جائز ہے۔

فرم کے نام اور ٹریڈ مارک کی بیع:

فرم اور ٹریڈ مارک اولاً تو مال نہیں صرف ایک حق ہیں، اس لئے بھی ان کی بیع میں رکاوٹ ہے۔ دوسرے یہ کہ ان کی بیع میں دھوکہ اور خیانت کا دروازہ کھولنا ہے۔ بہت ساری کمپنیاں اپنی مصنوعات کے لئے مشہور اور معتمد ہیں۔ اگر ان کا نام اور ٹریڈ مارک بکنے لگے تو دوسرے بہت سے جعل ساز لوگ غلط مال تیار کر کر دھوکہ اور جعل سازی کا بازار گرم کریں گے۔ عوام الناس اونچے مال کا پیسہ دیں گے اور معمولی سامان حاصل کریں گے۔ علماء کی طرف سے جواز کا فتویٰ ملنا تجارت میں خیانت اور دھوکہ کے عموم کا سبب ہوگا، البتہ بعض صورتوں میں فرم اور ٹریڈ مارک کا بدلہ نزل عن الحق کے طور پر لیما درست ہوگا۔ مثلاً دو شریکوں میں سے ایک مشترکہ کاروبار سے الگ ہونا چاہتا ہے۔ فرم اور ٹریڈ مارک کافی مشہور ہو چکے ہیں، اسی فرم کے نام سے کاروبار کرنے والا آدمی اب تک کی ساری گڈول سے فائدہ اٹھائے گا۔ ایسی صورت میں دوسرا شریک اپنی دستبرداری کی وجہ سے اس کا کچھ معاوضہ لے کر اپنے حق سے الگ ہو سکتا ہے۔

یا اسی طرح سے کوئی شخص فرم کے رجسٹریشن کے بعد کاروبار نہیں کرنا چاہتا۔ فرم کے رجسٹریشن کے لئے اس نے کافی رقم خرچ کی، بڑی محنت و مشقت کے بعد اپنے مقصد میں کامیابی ملی۔ اب اگر وہ اُسے یوں ہی بے کار چھوڑ دے تو ایک مفید چیز یوں ہی ضائع ہو جائے گی۔ اور

اگر اپنا یہ حق دوسرے کو منتقل کر دے تو یہ اس کا اپنا روپیہ اور محنت ضائع ہونے سے بچ جائیں گے۔ اور دوسرے کو بھی اس کا کچھ نہ کچھ فائدہ حاصل ہوگا، لیکن دوسرے کو منتقل کرنے کی سب سے بنیادی شرط یہ ہے کہ اس میں کسی قسم کا دھوکہ یا خیانت نہ ہو۔

حق اسبقیت:

اس کا معاوضہ تنازل عن الحق کے طور پر لیما درست ہے کیونکہ یہ بھی ایک حق ہے باقاعدہ مال نہیں۔ البتہ اس حق کو بالکل تسلیم نہ کرنا ایک حقیقت کا انکار ہے۔ نئی ایجاد، نئے فارمولے، نئی دوا اور نئی کتابوں سے شہرت تو لاکھوں روپے کمائیں اور اصل موجد اور مبتکر بالکل محروم رہ جائے، یہ بڑی نا انصافی کی بات ہے، موجد اور مبتکر کو اس کی محنت کا معاوضہ ضرور ملنا چاہیے، اور ان چیزوں کے ذریعہ حاصل کی جانے والی آمدنی میں اس کا حصہ بھی ہونا چاہیے، لیکن میری ناقص رائے میں اس کے معاوضہ کو بیع کا نام دینے کے بجائے تنازل عن الحق کا نام دینا زیادہ مناسب ہوگا، گویا کہ اپنی ایجاد اور تصنیف کو قابلِ فروخت بنا کر بیچنے کا حق اسی کو تھا لیکن اپنی مجبوری کی وجہ سے یہ شخص ایسا نہ کر سکا اور اپنا حق دوسرے کو دے دیا، لہذا وہ اپنے حق کا معاوضہ شرعاً، اخلاقاً اور قانوناً ہر طرح لینے کا حقدار ہے۔

مناقشہ

۱۶ ذیقعدہ ۱۴۱۰ھ مطابق ۱۰ جون ۱۹۹۰ء
 زیر صدارت ڈاکٹر شیخ محروس المدرس (بغداد)

جناب فیروز صاحب پونا:

ہندستان میں تقریباً ۲۰ لاکھ فیکٹریاں ہیں۔ اور لگ بھگ ۲ لاکھ انڈسٹریاں ہیں، ۱۸ سال قبل ہم نے پونا میں تگاری بنانے کے لئے ایک انڈسٹری شروع کی۔ ابتداء میں ہمارے پاس صرف ۵ افراد تھے، اس وقت ۵۰ افراد ہیں، اس کے بعد نئی نئی فیکٹریاں وجود میں آئیں، شروع میں ہم نے بینک سے روپے لیے، کبھی گھانا کبھی نفع ہوتا تھا۔ دوسری قیمتیں بھی آئیں۔ بینک کو سود دینا پڑتا تھا اس لئے بینک سے روپے لے لیا ہم نے چھوڑ دیا۔ اور لوگوں سے پیشگی رقم لے کر کام چالو رکھا۔ اس طرح سود سے نجات ہو گئی، جن لوگوں سے ہم نے ایڈوانس لئے تھے۔ ان کو ۲۰ فیصد ریٹرنس دینے، حکومت نے ہماری فیکٹری کو سیک مانا تھا۔ ہم نے اپنے اخراجات امکانی حد تک کم کر دیئے۔ اس طرح چھوٹے پیمانہ پر ہمارا کاروبار چالو ہو گیا۔

جناب پروفیسر منظور صاحب مظفر پوری:

اس سے عام مسلمانوں کو کیا فائدہ ہوا؟

جناب فیروز صاحب:

ہم نے چھوٹے پیمانہ پر قرض حسن دینے کی اسکیم چالو کی۔ اب ہر سال ہم ساڑھے

چار پانچ لاکھ روپے قرض حسن دیتے ہیں۔

ایک آواز:

زکوٰۃ کے جمع و تقسیم کے لئے مستقل ادارہ یا ضمنی شعبہ قائم کیا جائے تو اندیشہ ہے کہ حکومت قبضہ کر لے گی، جیسا کہ کرنا ٹک میں ہوا۔

شیخ محروس مدرس:

ایک مرکزی ادارہ ہونا چاہیے۔ اور اس کے ماتحت ذیلی شاخیں اور ملک کے ذمی اثر اور با اعتماد علماء کی نگرانی میں ہونا چاہیے۔ کل میں نے مراسم کے سلسلہ میں شواہح کی رائے عرض کی ہے۔ اس رائے پر تمام اسلامی بینک عمل پیرا ہیں۔

آج کل بینک قرض دینا چاہتے یا بیع کر کے نفع اٹھانا چاہتے ہیں یا حاجت مندوں کی ضرورتیں پوری کرنا چاہتے ہیں، تو اس طرح بیک وقت تین امور پر غور کریں۔

فقہاء نے اپنے زمانہ کے حالات کے اعتبار سے فتوے دیئے ہیں اور ہم آج اپنے زمانہ کے اعتبار سے احکام شرعیہ کا اظہار کرتے ہیں۔ ہم نصوص سے باہر نہیں جاتے۔

ایک ہے شے معین کا نام رکھنا مثلاً قلم کو قلم اور عصا کو عصا کہنا یہ اجتہاد کی سب سے قلیل ترین قسم ہے۔ اس قسم کے اجتہاد کا وجود کبھی ختم نہیں ہوا۔

دوسری چیز تخریج ہے۔ یہی نوازل اور واقعات کے مسائل ہیں۔ اور عند الاحناف

مسائل کا طبقہ ثالثہ ہے۔ نوازل کے مسائل مکرر نہیں ہوتے۔ ورنہ مفتی کا کوئی کام باقی نہیں

رہے گا۔ ہمارے زمانہ میں جو نئے مسائل پیدا ہوتے ہیں کبھی وہ من کل الوجوہ جدید ہوتے ہیں۔

نقد و کے نقص کے مقابلہ میں سامان زیادہ ہو تو امام ابو یوسف فرماتے ہیں: ”إن ما

یدفع وقت التجدید يجب أن یساوی قیمة ما اقترض فقیمة الانخفاض

تعوض“۔

ترکی میں امام ابو یوسف کے اسی قول پر عمل ہے، عراق میں بھی اسی پر عمل ہے۔ لیکن نفوذ کا انحصار احتمالی شے ہے۔ اور احتمال پر کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا، اس لئے ضروری ہے کہ ہم انحصار کی تحدید کریں، لیکن تحدید مشکل ہے۔

اس لئے میری رائے ہے کہ اس مسئلہ کو عقد تو ریہ پر قیاس کیا جائے، کیونکہ عقد تو ریہ کو عرف نے جائز کر دیا ہے۔

میری یہ بھی رائے ہے کہ مسلمانوں کے درمیان تجارت کے جو طریقے رائج ہو گئے ہیں ان کو بھی درست کہنا چاہیے، کیونکہ اگر اسے ناجائز کہا جائے تو اس میں حرج عظیم ہوگا۔

جناب پروفیسر منظور عالم مظفر پوری:

گڈول ایک طرف اعتماد قائم کرنے کا نام ہے تو دوسری طرف سازش سے بچنے اور جھوٹے پروپیگنڈہ کا نام ہے، اس لئے گزارش ہے کہ گڈول پر روشنی ڈالی جائے۔

قاضی مجاہد الاسلام قاسمی:

مولانا عتیق احمد صاحب بستوی کے مقالہ نے چند سوالات پیدا کئے ہیں، ان کے اس مقالہ میں صرف عبارتیں نقل نہیں کی گئی ہیں، بلکہ اس مقالہ سے ایک نیا فکری رخ سامنے آیا ہے۔ جہاں تک تعلق ہے حقوق کی بحث کا تو شرع اور قانون کی اصطلاحات اس سلسلہ میں مختلف ہیں، اور اس پر اچھی بحث المدخل فی الفقہ الاسلامی میں ہے۔ قانون جدید میں اور فقہ اسلامی میں جو کچھ مال، حق اور ملک کے بارے میں لکھا گیا ہے اس پر ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے بھی اپنی کتاب الفقہ الاسلامی میں اچھا لکھا ہے۔ حضرات علماء کو پڑھنا چاہیے۔ فقہ میں عام طور پر جو چیزیں ہیں ان پر ہمارے علماء کی نگاہ تو ہے لیکن جدید قانون میں ملک کیا ہے؟ اور حقوق کیا ہیں؟ جن سے موجودہ عہد کے حالات پر روشنی پڑتی ہے، ان پر بھی ہمارے علماء کی نظر ہونی چاہیے۔ انگریزی زبان میں جو لٹریچر ہے ان سے استفادہ تو مشکل ہے۔ لیکن عرب علماء نے جدید قانون اور قدیم فقہ کو سامنے

رکھ کر جو بحثیں کی ہیں ان سے ہم لوگوں کو عربی زبان کے ذریعہ براہ راست مدد مل سکتی ہے۔
یہ صحیح ہے کہ شرع کے بہت سے احکام میں عرف کو اچھا خاصا دخل ہے، لیکن عرف کے
اعتبار کو اگر ہم عام کر دیں تو خطرہ پیدا ہو سکتا ہے۔ ثبوت عرف کے سلسلہ میں ایک بات یہ بھی ہے
کہ عرف متواتر چلا آ رہا ہے یا نہیں؟ عہد نبوی سے کوئی چیز متواتر معروف چلی آ رہی ہے تو ایک
طرح کا سند جواز اسے خود آنحضرت ﷺ صحابہ کرام اور تابعین سے حاصل ہو جاتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ عرف حادث ہے۔ یہاں یہ ذہن میں رکھنا چاہیے کہ بعض احکام،
تعریفات، اور لغت کی بعض تعبیرات وہ ہیں جن کی بنیاد ہی عرف پر ہے یا عادت اور احوال پر
ہے۔ اور بعض وہ ہیں جن کی بنیاد شریعت کے ثابت، مستقل اور پائیدار اصولوں پر ہے، اس لئے
کوئی بھی ایسا عرف جو ان منصوص، پختہ، پائیدار اصولوں کے خلاف ہو جائے گا وہ عرف باطل
تسلیم کیا جائے گا، اور اس کی وجہ سے حکم شرع میں کوئی تبدیلی نہیں کی جائے گی۔ لیکن وہ احکام
تعبیرات اور اصطلاحات جن کے لئے شرع میں کوئی نص وارد نہیں ہے، بلکہ وہ عادات اور احوال
ناس پر مبنی ہیں۔ ان کے مفہوم کا تعین اور مصداق کا تعین، حالات اور عرف کی تبدیلی کے بعد جن
پر وہ مبنی تھے لازمی طور پر نہیں رہے گا، بلکہ نئے عرف کے مطابق ان کا تعین کیا جائے گا۔ امام
قرانی نے لکھا ہے:

”الأحكام التي تترتب على العوائد المجددة والأحوال المتغيرة، هل
إذا تغيرت تلك العوائد وتغيرت تلك الأحوال يجوز للمفتي أن يفتي بما
أفتوه أولاً“۔

امام قرانی کا سول ہے کہ جن احکام کا مدار عرف و عادت اور احوال پر ہے تو کیا زمانہ،
عرف، عادت اور احوال کی تبدیلی کے بعد بھی مفتی کے لئے جائز ہے کہ سابق میں جو فتویٰ ایک
خاص حال، عرف اور عادت کو پیش نظر رکھ کر دیا گیا تھا، اسی کو دہرا رہے۔ امام قرانی فرماتے ہیں
کہ هذا جهالة في الدين، جب احوال متغیر ہو گئے تو شرع کے احکام میں بھی تغیر ہوگا۔

یہ شرع میں ترمیم نہیں ہے۔ ایک مثال سے سمجھئے۔ بخار کا ایک نسخہ ہوتا ہے، تو کیا بخار اترنے کے بعد بھی وہی بخار والا نسخہ استعمال کیا جائے گا۔ اور کیا یہ صحیح ہوگا؟
 امام قرآنی نے تفصیلی بحث کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اجتہاد مصطلح کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ حالات کی تبدیلی کے بعد ان احکام کے بارے میں جن میں عرف اور عادت کا دخل ہونے احکام کی تفریع کر سکتے ہیں۔

ہمیں بنیادی طور سے یہ دیکھنا ہے کہ ثروت اور تمول کن چیزوں سے حاصل ہوتا ہے، اور کن چیزوں سے حاصل نہیں ہوتا۔ یہ بھی دیکھنا ہے کہ ایک شخص کی ذہنی اور جسمانی محنت اور سرمایہ خرچ کرنے کے بعد اس کی کوئی چیز وجود میں آتی ہے۔ اور دوسرے لوگ محض تجارتی نفع حاصل کرنے کے لئے اس شخص کی محنت و سرمایہ کو نظر انداز کر کے اپنے طور پر اس کی اشاعت کرنے لگتے ہیں تو کیا درست ہوگا؟ ظاہر ہے کہ بیٹا جروں کا اتحصال ہے۔ کسی دینی مقصد کے لئے نہیں ہے۔ آپ ایک لاکھ قرآن کے نسخے شائع کریں کون روکتا ہے، ہمیں اس پر بھی غور کرنا ہے اور کوئی فیصلہ کرنا ہے۔

پچھلے سیمینار میں کرنسی کے بارے میں کچھ فیصلے کئے گئے تھے۔ اس میں دو ملکوں کی کرنسیوں کو دو جنس مانا گیا تھا، اور کمی و زیادتی کے ساتھ اس کی بیع کو جائز قرار دیا گیا تھا۔
 ایک ملک کی کرنسیوں کے تبادلہ کے بارے میں جو تجویز تھی اس میں یہ شرط ہے کہ نقد ہونا چاہیے۔

اب سول یہ ہے کہ کیا دو ملکوں کی کرنسیوں کے تبادلہ میں بھی نقد کی شرط ہونی چاہیے یا نہیں؟ گذشتہ سیمینار کی تجویز اس سلسلہ میں ساکت ہے۔ میں ممنون ہوں ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی جدہ کا کہ انہوں نے اس طرف توجہ دلائی ہے۔ ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ جس طرح سونے چاندی کا تبادلہ پیدا ہوتا ہے اسی طرح دو ملکوں کی کرنسیوں کا تبادلہ بھی پیدا ہونا چاہیے، اور اس میں ہونا چاہیے۔

اس کے برعکس مولانا تقی عثمانی کی یہ تحریر ہے کہ اس سلسلہ میں نقد اور پید ا بید ضروری نہیں ہے، ثمن خلقتی میں ہی یہ قید ہے، ثمن اعتباری میں یہ قید نہیں ہے۔ (اس سلسلہ میں علماء کرام اور مفتیان عظام سے تحریری آراء طلب کی گئی ہیں جو علیحدہ سے شائع ہوں گی۔

مولانا نظام الدین صاحب مبارکپور: (شیخ محروس المدرس کا مقالہ سننے کے بعد) اس تعریف کو صاحب جامع الرموز نے نقل کر کے لکھا ہے کہ یہ خلاف تحقیق ہے۔

شیخ محروس المدرس:

تحقیق کس کو کہتے ہیں؟ تحقیق تو واقعہ کو دلیل سے ثابت کرنے کا نام ہے۔

مولانا نظام الدین مبارکپور:

عام فقہاء احناف نے جس تعریف کو قبول کیا ہے وہ ظاہر الروایت ہے، جیسا کہ رد المحتار سے سمجھ میں آتا ہے۔

شیخ محروس المدرس:

یہ محض سمجھ میں آتا ہے، میں اس کی حقیقت بیان کرنا ہوں۔

مولانا نظام الدین مبارکپور:

جس تعریف کو تمام فقہاء احناف نے قبول کیا ہے ہم اس کو ضعیف یا غیر مختار کیسے کہہ سکتے ہیں؟

قاضی صاحب:

فقہ میں ان کا مقام کیا ہے معلوم ہے؟

مولانا نظام الدین صاحب:

معلوم ہے۔ لیکن عرض یہ ہے کہ تمام فقہاء کی مقبول تعریف کو ہم ضعیف یا غیر مختار کیسے کہہ سکتے ہیں۔

قاضی صاحب:

جب امام محمد سے ثابت ہے، اور ہستانی اس کو خلاف تحقیق کہتے ہیں تو ہستانی کی رائے محل نظر ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی:

صاحب ہدایہ نے مہر کے بیان میں لکھا ہے کہ خدمت امام محمدؐ کے نزدیک مال ہے۔

شیخ محروس المدرس:

جامع الرموز کتب معتبرہ میں سے نہیں ہے۔

قاضی صاحب:

صحیح ہے۔

مولانا نظام الدین صاحب:

صاحب جامع الرموز نے لکھا ہے کہ اصول کے مطابق منافع مال نہیں۔

قاضی صاحب:

شیخ محروس نے فرمایا ہے ہیں کہ منافع کی مالیت کے بارے میں احناف کے متعدد اقوال ہیں، نیز ائمہ شوافع، حنابلہ اور مالکیہ کے بھی اقوال ہیں۔ اب اگر کوئی شخص ائمہ احناف کے قول

سے بلا ضرورت عدول کر کے امام شافعی کے مسلک کو اختیار کرے تو شیخ فرماتے ہیں کہ یہ درست نہ ہوگا۔ کیونکہ جب فقہاء احناف کے یہاں دوسرا مقبول قول موجود ہے تو دوسری فقہ کی طرف عدول کرنے کی کیا ضرورت ہے؟

مولانا نظام الدین:

یہ میں نے اپنے مقالہ میں لکھا ہے۔

قاضی صاحب:

یہ شیخ کی رائے ہے، ممکن ہے کہ آپ کی دوسری رائے ہو، اور اس میں کوئی حرج نہیں۔

شیخ محروس:

فقہاء اگرچہ منافع کو مال نہیں کہتے لیکن شے کی مالیت اور تقوم میں فرق کرتے ہیں۔ فقہاء کہتے ہیں کہ مالیت کا ثبوت شریعت کی طرف سے نہیں ہے بلکہ لوگوں کے تمول کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور تقوم کا ثبوت لوگوں کے تقوم کی وجہ سے تو ہوتا ہی ہے اور اس امر سے ہوتا ہے کہ شریعت نے اسے مباح الاشفاق بنایا ہے۔

اس طرح مالیت کے ثبوت کے لئے ایک شرط ہے اور تقوم کے لئے دو شرطیں ہیں۔ پس شریعت کی طرف سے منافع کے تقوم کی کوئی ممانعت نہیں ہے اور ہم اس کو مال سمجھتے ہیں، تو اس سے جواز کا پہلو کھل کر سامنے آ گیا۔

لفت میں حق کے معنی بہت زیادہ ہیں۔ مناطقہ اور متکلمین کے نزدیک حق کی تعریف یہ

ہے: ”هو الحكم الثابت المطابق للواقع“۔

حق کا اطلاق اول، عقائد اور ادیان پر بھی ہوتا ہے۔

اصولی حضرات حق کی دو قسمیں کرتے ہیں: حق اللہ، اور حق العباد۔

صاحب تلوتح سے حق اللہ کی یہ تعریف منقول ہے:

”المراد بحق اللہ فی قولہم ما يتعلق بہ النفع العام.“

اس قول کی روشنی میں حق اللہ کی تعریف میں بنیادی جوہر ’ما يقوم بہ النفع العام‘

ہے۔

حق العبد سے مراد وہ شے ہے جس میں کوئی خاص مصلحت ہو، مصلحت کیا ہے؟ منفعت

کا دوسرا نام ہے۔

حق کبھی مالی ہوتا ہے اور کبھی غیر مالی مگر آن مجید کی آیت ’یا ایہا الذین امنوا إذا
تدايتنم“ میں مال کو حق کہا گیا ہے۔ اس حق کا عوض لیا جاتا ہے۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے اس کی
کتابت کا حکم دیا ہے۔ حق غیر مالی کی ایک قسم وہ ہے جس کا عوض نہیں لیا جاتا جیسے جینے کا حق، گفتگو
کرنے کا حق، مسجد میں بیٹھنے کا حق، کھانے کا حق، راستہ سے گزرنے کا حق، اور بہہ، وقف، تبرع
میں مالک کا حق، وغیرہ۔

ان میں سے بعض حقوق کبھی مالی بھی ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ مالکیہ کے یہاں مسجد میں
بیٹھنے کے حق کا عوض لیا جانا درست ہے۔ اور احناف کے یہاں نزول عن الوظائف کا عوض جائز
ہے۔ وظائف پر اجرت لیما اصلاً درست نہیں ہے، لیکن اجرت علی الطائفة کو اس سے مستثنیٰ کیا
گیا ہے۔

جو حقوق مالی نہیں ہیں ان میں سے بعض حق کا عوض لیما متاخرین فقہاء احناف نے
درست قرار دیا ہے۔ جیسے وظیفہ سرکاری سے دستبرداری کا عوض جائز قرار دیا گیا ہے، حالانکہ
وظائف سے دستبرداری کا عوض فی نفسہ درست نہیں۔
(شیخ کے خطاب کا کچھ حصہ نقل نہیں ہو سکا)۔

اکیڈمی کا فیصلہ

یہ سیمینار منعقدہ ۸ تا ۱۱ جون ۱۹۹۰ء، ۱۴ تا ۱۷ ذیقعدہ ۱۴۱۰ھ مراجم سے متعلق غور و خوض کے بعد اس نتیجے پر پہنچا ہے:

۱۔ مراجم کا فقہاء کے نزدیک ایک متعین مفہوم ہے۔

۲۔ اسلامی بینکوں میں مراجم جن شکلوں میں رائج ہے وہی شکلیں اس سیمینار میں زیر بحث ہیں۔

۳۔ مشہور فقہی قاعدہ ہے کہ عقود و معاملات میں مقاصد کا اعتبار ہوتا ہے محض الفاظ کا اعتبار نہیں ہوتا، لہذا مراجم کے نام پر جو معاملات مروج ہیں ان کی حقیقت کا اعتبار ہے محض ان کے ناموں کا اعتبار نہیں ہے۔

۴۔ اسلامی بینکوں میں استعمال ہونے والی مراجم کی شکلیں مراجم کی معروف شرطوں کے ساتھ اسی صورت میں جائز ہوں گی جب کہ:

الف۔ بینک کی طرف سے جاری کردہ مخصوص فارم (Quotation) میں بینک کے ذریعہ فروخت کی جانے والی اشیاء کی نوعیت، ان کی کیفیت Quality اور دوسری ضروری صفات واضح طور پر ذکر کی گئی ہوں تاکہ جہالت اور ابہام کی وجہ سے معاملہ کے ہر ذمہ دار کے درمیان کسی نزاع کا امکان باقی نہیں رہے، نیز اس قیمت خرید یا لاگت پر بینک کو ملنے والے نفع (قیمت)، اس کی ادائیگی کی مدت، اور قسط کی صراحت کردی گئی ہو۔

ب۔ یہ درست نہیں ہوگا کہ معاملہ کرتے وقت یہ کہا جائے کہ اگر نقد خرید جائے تو یہ

قیمت ہوگی اور ادھار خریداجائے تو دوسری قیمت، یا ادھار کی مدت کے کم یا زیادہ ہونے پر قیمت کی کمی زیادتی کا ذکر معاملہ کرتے وقت کیا جائے۔

بلکہ بینک خریدار کو مطلوبہ سامان کا نمونہ دکھا کر وضاحت کرے کہ اس کی قیمت اتنی مدت میں اتنی قسطوں میں ادا کرنی ہوگی اور بینک کو اس کی لاگت پر اتنا منافع دینا ہوگا (اور یہی بینک سے خریداری کی قیمت ہوگی)۔

سوال نامہ:

مراحمہ

مولانا مجاہد الاسلام قاسمیؒ

مراحمہ کی سادہ شکل یہ ہے کہ فروخت کرنے والا اپنی قیمت خرید یا لاگت کو بتا کر یہ مطالبہ کرتا ہے کہ اسے اس لاگت پر متعین فیصد منافع مطلوب ہے، اور خریدار اسے منظور کرتا ہے۔ مراحمہ اپنی سادہ صورت میں جائز ہے، اور اس کی بنیاد امانت پر ہے، یعنی بائع کو ہر قیمت پر صحیح لاگت بتانی چاہیے۔ بعض خاص قسم کے اخراجات یعنی نقل و حمل Transportation کے اخراجات کو اصل قیمت کے ساتھ جوڑا جاسکتا ہے مثلاً دس ہزار روپے کا اصل مال ہے اور سو روپے اس کے لانے پر خرچ پڑے ہیں تو اصل قیمت دس ہزار اور لاگت دس ہزار ایک سو ترقی پاتی ہے، ایسی صورت میں قیمت میں جوڑے جانے والے ان زائد اخراجات کو قیمت کا جز بنا کر ذکر نہیں کیا جانا چاہیے یعنی بائع کو یہ نہیں کہنا چاہیے کہ اس مال کی قیمت دس ہزار ایک سو روپے ہے بلکہ کہنا چاہیے کہ اس مال کی خرید پر لاگت دس ہزار ایک سو روپے آئی ہے۔

مراحمہ سے متعلق ضروری تفصیلی احکام کتب فقہ میں مذکور ہیں۔

اس سلسلہ میں یہ بات بھی ملحوظ رکھی جانی چاہیے کہ عام طور پر تھوک خریداری یا کسی ہول سیلر Whole Seller سے مسلسل معاملہ رکھنے کی صورت میں Discount یا Commission یا Concession وغیرہ کے نام سے اصل قیمت میں کچھ کمی کر دی جاتی ہے۔ مثلاً اگر دس ہزار روپے کسی شے کی قیمت ہے اور اس میں دس فیصد کمیشن ملتا ہے تو کل نو ہزار

روپے ادا کرنے پڑتے ہیں۔ اس صورت میں جو شخص بیع مراہمہ کر رہا ہے اسے مال کی قیمت جس پر وہ منافع لے رہا ہے، دس ہزار نہیں بلکہ نو ہزار بتانی چاہیے، عقد مراہمہ میں قیمت کے بیان کے سلسلہ میں جس امانت داری کی رعایت رکھی گئی ہے اس کا یہی تقاضا ہے۔

عقد مراہمہ کو آج اسلامی بینکنگ میں جس طرح استعمال کیا جا رہا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ عام طور پر مراہمہ نقد خرید فر وخت میں نہیں بلکہ ادھار کی صورت میں استعمال ہوتا ہے۔ ادھار کی بھی دو صورتیں ہیں: یکمشت ادائیگی، یا بالاقساط ادائیگی۔ بہر دو صورت فر وخت کرنے والا آج کے نرخ کے مقابلہ میں قیمت زیادہ رکھتا ہے، اور بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ مدت ادائیگی کی کمی اور زیادتی کے مطابق مقررہ منافع میں بھی کمی اور زیادتی کی جاتی ہے، جس سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بائع اس ادھار بیع میں تاخیر (مہلت دینے) کی قیمت وصول کر رہا ہے۔

۱- اس ذیل میں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا کسی شئی کو نقد بیچنے کی قیمت علیحدہ اور ادھار بیچنے کی قیمت علیحدہ رکھنا جائز ہے یا نہیں؟ اور کیا یہ ایک قسم کا احتصال اور اس شخص کی مجبوری سے فائدہ اٹھانا نہیں ہے جو ضروری مصلو بہ سامان نقد نہیں خرید سکتا اس لئے اسے ادھار خریدنا پڑ رہا ہے، اور آج کے نرخ کے مقابلے میں اسے اس شے کی زائد قیمت ادا کرنی پڑ رہی ہے؟

واضح رہے کہ ہو سکتا ہے کہ بائع کی قیمت خرید مزید کمیشن اور ڈسکاؤنڈ (Discount) ملنے کی وجہ سے عام بازار کے نرخ سے کم ہو اور مصلو بہ منافع جڑنے کے بعد اتنی قیمت بنتی ہو جو آج کے بازار میں اس شے کی ہے، یا معمولی مقدار میں زائد اور کم ہو، اور کبھی ایسا ہو سکتا ہے کہ منافع کی مقدار اتنی زائد رکھی جائے کہ آج وہ شئی بازار میں جس نرخ پر دستیاب ہے اس سے غیر معمولی حد تک زائد رقم خریدار کو ادا کرنی پڑے۔

۲- مزید برآں اس ذیل میں یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ کہنا درست ہوگا کہ بائع جو ادھار فر وخت کر رہا ہے اس کے روپے جب اسے دو سال بعد ملیں گے تو ان کی مالیت (Value) آج کے مقابلہ میں کم ہو جائے گی۔ پس وہ آج کے نرخ سے زائد رقم کی مالیت میں کمی

ہو جانے کے پیش نظر منافع میں مناسب اضافہ بیع کی صورت میں کر رہا ہے اس لئے اسے جائز ہونا چاہیے؟

۳- مراجحہ کے ذیل میں ہی ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عام طور پر یہ مالیاتی ادارے اپنی کوئی دکان یا گودام نہیں رکھتے جس میں مطلوبہ سامان موجود ہو بلکہ جب کوئی ضرورت مندان کے پاس آتا ہے تو وہ اس کے ساتھ لاگت اور منافع کا معاملہ طے ہو جانے کے بعد اس ضرورت کے سامان کی خریداری بازار سے کرتے ہیں، اور پھر اس شخص کو وہ سامان حوالہ کرتے ہیں، تو کیا یہ اس شخص کی بیع نہیں ہے جو بائع کی ملک میں موجود نہیں ہے؟ بیع مالایمملک (اس شخص کو بیچنا جو بائع کی ملکیت میں نہ ہو) ممنوع ہے، اس ذیل میں یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ جس وقت ایک ضرورت مند نے آکر ادارہ میں اپنی ضرورت کا اظہار کیا اور معاملات سے متعلق ضروری شرائط طے پائیں، یہ محض بیع کا معاہدہ ہے یا بیع ہے؟ اگر اسے معاہدہ تسلیم کیا جائے تو بیع اس وقت قطعی ہوگی جب شخص خرید کر ادارہ اسے حوالہ کرے گا۔ لیکن اس میں ایک سوال ضرور پیدا ہوگا کہ یہ بیع نہیں وعدہ بیع ہے، تو اس وعدہ کو پورا کرنا قانونی طور پر لازم ہوگا یا نہیں؟

۴- اس ذیل میں تیسری اہم بات یہ بھی ہے کہ ضرورت مند اور ادارہ کے درمیان مطلوبہ شے کی خریداری، اس کی لاگت اور اس پر مطلوبہ منافع طے ہو جانے کے بعد اگر ادارہ اسی شخص کو روپے دے کر سامان خریدنے کے لئے بازار بھیج دے، اور وہ شخص اپنی مطلوبہ شے بازار سے اس مالیاتی ادارہ سے ملنے والے روپے ادا کر کے خرید لے، اور پھر وہ رقم مع زائد منافع بلا قسط ادا کرتا رہے تو آیا یہ جائز ہوگا یا نہیں؟ بعض لوگوں کا نقطہ نظر یہ ہے کہ یہ شخص دو حیثیت رکھتا ہے، جب وہ بازار سے خریدتا ہے تو وہ اس مالیاتی ادارہ کا وکیل بالشراء (Purchasing Agent) ہوگا، اور پھر وہ اس شے پر مالکانہ حیثیت سے قبضہ کرتا ہے تو وہ مالیاتی ادارہ کے سامنے خریدار ہوتا ہے، یعنی اس کا اولین قبضہ قبضہ وکالت ہے، اور دوسرا قبضہ قبضہ مشتری ہے۔ قابل غور بات یہ ہے کہ یہ صورت جائز ہوگی یا نہیں؟

عقدِ مراحمہ

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی ✽

مراحمہ کی تعریف یہ ہو سکتی ہے کہ ”مشتری اول کسی چیز کو مشتری ثانی کے ہاتھ اصل قیمت پر متعین نفع کے اضافہ کے ساتھ فروخت کرے۔“ ہدایہ میں مراحمہ کی تعریف یہ کی گئی ہے:

نقل ما ملکہ بالعقد الأول بالثمن الأول مع زیادة ربح

بشرطیکہ مشتری اول نے وہ چیز کسی مثلی چیز کے عوض حاصل کی ہو، ابدتہ اضافی چیز (نفع) کا مثلی ہونا ضروری نہیں، بلکہ وہ کوئی متعین ایسی چیز بھی ہو سکتی ہے جو ’مثلی‘ نہ ہو بلکہ ’قیسی‘ ہو، جیسا کہ ”الدر المختار“ میں ہے:

”و شرط صحتهما (ای المرابحة والتولية) كون العوض مثلیاً..... و كون الربح شیئاً معلوماً ولو قیماً مشاراً إلیه کھنا الثوب حتی لو باعه بربح ده یازده ای العشرة بأحد عشر لم یجز (الدر المختار مع رد المحتار ۱۵۳/۳-۱۵۳-۱۵۳)۔“

اس تعریف و تفصیل سے معلوم ہوا کہ ’سوالنامہ‘ میں بیان کردہ شکل سے مراحمہ کی جو تعریف نکلتی ہے وہ محل نظر ہے، خاص طور سے اس کا یہ جزو ”کہ اسے متعین فیصد منافع مطلوب

ہے، کیونکہ اس عبارت کا اظہار متبادر مفہوم وہی ہوتا ہے جسے درمختار میں ”دیا زدہ“ کہا گیا ہے، اور اس کا حکم عدم جواز (جہالت کی وجہ سے) بتایا گیا ہے، اگر سوالنامہ کی اس عبارت کا کوئی صحیح محمل ایسا نکل بھی آتا ہو جس میں ’رجح‘ کی جہالت رفع ہو جائے (جیسا کہ علامہ شامی نے بعض شکلوں کا ذکر کر کے ان کا جواز بتایا ہے) تو اس صورت میں اگرچہ ایسا عقداً صحیح ہو جائے گا مگر یہ تعریف جامع تب بھی نہ ہوگی (اس لئے بہتر یہی ہے کہ ایسی تعریف اختیار کی جائے جو جامع و مانع ہو)۔

البتہ سوالنامہ میں یہ جو ہدایتیں اور صراحتیں کی گئی ہیں صحیح اور بر محل ہیں کہ اگر مشتری اول کے لئے بائع اول نے قیمت میں کمی کر دی (خواہ وہ کمی ’کمیشن‘ کے نام سے ہو یا کسی اور نام سے) تو ضروری ہوگا کہ مشتری ثانی سے بھی اتنی قیمت کم وصول کی جائے، نیز مشتری اول کو کسی چیز کے خریدنے کے بعد اور مشتری ثانی تک پہنچنے کے درمیان ایسے مزید ضروری اخراجات برداشت کرنے پڑے ہوں کہ جو تا جروں میں معروف ہوں تو وہ بھی قیمت میں شامل کئے جا سکتے ہیں، لیکن ایسی صورت میں مشتری اول یہ نہ کہے کہ میں نے یہ چیز اتنے میں خریدی ہے بلکہ یہ کہے کہ مجھے اتنے میں پڑی ہے (یا اس جیسی کوئی اور تعبیر اختیار کرے جس سے جھوٹے کا احتمال رفع ہو جائے)۔

سوالنامہ میں کہا گیا ہے کہ ”عقداً صحیحاً آج کل اسلامی بینکنگ میں جس طرح استعمال کیا جا رہا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ عام طور پر مرابحہ نقد خرید و فروخت میں نہیں بلکہ ادھار کی صورت میں استعمال ہوتا ہے“۔ اس عبارت کے کئی مفہوم نکل سکتے ہیں، ایک یہ کہ مشتری اول (جو کہ بنک ہوتا ہے وہ) مشتری ثانی سے یہ طے کر کے یا اس کے بارے میں صرف یہ اندازہ کر کے کہ وہ (مشتری ثانی) قیمت بعد میں مثلاً ایک سال بعد دے گا تو وہ بنک بائع اول سے ادھار

مال خرید کر مشتری ثانی کے ہاتھ اسی قیمت پر مع متعین نفع کے اضافہ کے فروخت کرتا ہے، دوسرا یہ ہو سکتا ہے کہ بینک بائع اول سے تو نقد قیمت دے کر خرید لیتا ہے البتہ بائع ثانی کے ہاتھ ادھار فروخت کرتا ہے۔ دوسری صورت (کہ بینک نے بائع سے نقد خرید لیکن بائع ثانی کے ہاتھ ادھار فروخت کیا) میں اگر بینک نے وہی قیمت متعین نفع کے اضافہ کے ساتھ مشتری ثانی سے لی جو بائع کو نقد دی تھی تو یہ عقلمند صحیح ہوگا۔ پہلی صورت یعنی بینک نے بائع اول کو قیمت نقد دینے کے بجائے اس سے ادھار پر معاملہ کیا تو اس شکل میں مراجعہ کا جواز اس وقت ہوگا جبکہ مشتری اول (بینک) مشتری ثانی کو صاف طور پر مطلع کر دے کہ میں نے فلاں چیز (جس میں عقلمند مراجعہ ہو رہا ہے) ادھار خریدی ہے، پھر اگر مشتری ثانی اس پر راضی ہوگا تو عقلمند صحیح ہو جائے گا ورنہ نہیں، جیسا کہ ثامی میں ہے:

”من اشترى شيئاً بشمن نسيئة لا يجوز له أن يربح عليه..... بأن الشمن مقابل بشيئين أي بالمبيع وبالأجل فلم يصدق في أحدهما أنه بشمن سابق.... ولجوازها إذا بين أنه اشتراه نسيئة“، اور در مختار میں ہے: ”اشتراه بألف نسيئة وباع بربح مائة بلا بيان خير المشتري“ (الدر المختار مع رد المحتار ۳/ ۱۵۸)۔

علامہ ثامی کی اس عبارت سے یہ بھی معلوم ہو رہا ہے کہ ادھار خریدنے میں (جبکہ قیمت کا دیا جانا ادھار ہو) قیمت کا زیادہ ہونا ایک فطری سی بات ہے جس کی ہر صورت شرعاً ممنوع نہیں ہے بلکہ بعض صورتوں میں اس فطری بات کو شریعت نے جائز رکھا ہے، چنانچہ اسی موقع پر صاحب ہدایہ نے حسب ذیل جزیئہ: ”من اشترى غلاماً بألف درهم نسيئة فباعه بربح مائة ولم يبين فعلم المشتري فإن شاء ردها وإن شاء قبل“ کے تحت لکھا ہے: ”للأجل شبهة بالمبيع الأيوري أنه يزداد في الشمن لأجل الأجل (بدرایہ آخرین ۳/ ۵۸)۔“

اس تفصیل سے ثابت ہوا کہ سوالنامہ میں جس شبہ (استحصال کا شبہ، ادھار کی حالت

میں قیمت زیادہ رکھنے پر) کی وجہ سے اس شکل کے عدم جواز کا احتمال ظاہر کیا گیا ہے وہ شبہ یہاں شرعاً معتبر نہ ہوگا، اور محض اس شبہ کی بنیاد پر یہ معاملہ ناجائز نہیں قرار دیا جائے گا، اس کے علاوہ بھی کتب فقہ و فتاویٰ میں ایسے جزئیات ملتے ہیں جن سے ادھار میں قیمت زیادہ رکھنے کے باوجود معاملہ جائز قرار دیا گیا، مثلاً ہندوستان کے ممتاز ترین فقیہ و مفتی حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمن عثمانی (سابق صدر مفتی دارالعلوم دیوبند) سے جب یہ سوال کیا گیا کہ: ”قرض میں زیادہ قیمت کو فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟“ تو مفتی صاحب موصوف نے جواب دیا کہ: ”قرض میں زیادہ قیمت کو فروخت کرنا درست ہے۔“ اور اس حکم کے لئے مفتی صاحب موصوف نے استدلال، ہدایہ کی مذکورہ عبارت سے ہی کیا ہے (یعنی لا یرى أنه يزاد فى الثمن لأجل الأجل“ (دیکھئے فتاویٰ دارالعلوم دیوبند، مائع کردہ کتب خانہ امدادیہ)۔

ایسے ہی متعدد فتاویٰ حضرت حکیم الامت تھانوی کے بھی ملتے ہیں، مثلاً ایک سائل نے سوال کیا کہ: ایک شخص اپنا مال نقد ایک روپے میں فروخت کرتا ہے اور ادھار سترہ آنہ (ایک روپے سے ایک آنہ زائد) کو بیچتا ہے یہ جائز ہے یا نہیں؟ اس پر حضرت تھانوی نے جواب دیا: اس کی دو صورتیں ہیں: ایک تو یہ کہ وقت بیچ کے ثمن کی تعیین نہیں کی، بلکہ مشتری سے تردید کے ساتھ کہا کہ اس کی قیمت اگر اسی وقت دو گے تو ایک روپے لوں گا، ورنہ سترہ آنے لوں گا تو یہ بوجہ جہالت ثمن کے جائز نہیں (اور اس کے لئے عالمگیری سے یہ حوالہ پیش کیا ہے: رجل باع على أنه بالنقد بكذا وبالنسيئة بكذا أو إلى شهر بكذا وإلى شهرين بكذا لم يجز)۔ دوسری شکل یہ ہے کہ اول مشتری سے طے کر لیا ہو کہ نقد لیتے ہو یا ادھار، اگر اس نے نقد لینے کو کہا تب تو ایک روپے قیمت ٹھہرائی، اگر ادھار لینے کو کہا تو سترہ آنے، یہ جائز ہے (امداد الفتاویٰ ص ۳۳ مطبوعہ کراچی ادارہ اشرف العلوم)۔ حضرت تھانوی کے اس فتویٰ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ہر زیادتی ممنوع نہیں ہے اور شرعاً جو زیادتی (اضافہ) ممنوع نہ ہو اس پر استحصال کالفظ حقیقی معنی میں صادق ہی

نہیں آتا، یوں فیشن کے طور پر تو آج کل یہ لفظ (استحصال) بے موقعہ بھی بکثرت استعمال ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ ہر وہ معاملہ جس پر عوام (غیر فقیہ) 'استحصال' کا لفظ استعمال کرنے لگیں شرعاً ممنوع نہیں ہو جائے گا۔ اس تفصیل سے خاص طور سے حضرت تھانوی کے فتویٰ سے اس سوال کا جواب بھی نکل آتا ہے کہ: کسی شئی کو نقد بیچنے کی قیمت علاحدہ اور ادھار بیچنے کی قیمت علاحدہ رکھنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ وہ یہ کہ اگر کوئی شق عند المعاملہ متعین کر دی جائے تو جائز ہے، عدم تعین کی شکل میں جہالت ثمن کی وجہ سے معاملہ جائز نہ ہوگا۔ اس بارے میں فتاویٰ دارالعلوم میں ایک بہت مفصل فتویٰ حضرت مفتی محمد شفیع کا ایسا بھی ملتا ہے جس میں بہت سے شبہات کے جوابات بھی دئے گئے ہیں (دیکھئے: فتاویٰ دارالعلوم دیوبند ص ۱۳-۱۹، کتب خانہ امدادیہ۔ دیوبند)۔

سوالنامہ میں مذکور عبارت کا ایک مفہوم یہ بھی نکل سکتا ہے کہ بینک (مشتری اول) نے بائع اول سے کوئی چیز نقد رقم دے کر خریدی مگر اس چیز کے (بیع کے) وصول کرنے کی مدت (مثلاً) ایک سال بعد مقرر کی اور پھر مشتری ثانی کے ہاتھ ایک سال کے بعد متعین نفع کے ساتھ اسی نوع کی چیز نقد فروخت کرنے کا معاملہ کیا، تو اس میں پہلی بیع (مشتری اول کے ہاتھ بیع) صحیح مسلم ہے، اس لئے اس عقد کے جواز میں ان تمام شرطوں کا لحاظ ضروری ہوگا جو بیع مسلم کے لئے لازم ہیں، اس کی صحت کے بعد ہی دوسرا عقد صحیح ہو سکتا ہے، اس لئے کہ اگر پہلا عقد صحیح نہیں ہو تو اس کے نتیجے میں حاصل ہونے والی چیز پر تصرف ہی شرعاً جائز نہ ہوگا۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ مسلم فیہ پر قبضہ سے پہلے اس کی بیع و ثراء (مراجعتاً یا بغیر مراجعتاً) جائز نہیں (۲۰۰۹ء ص ۳۰۳)۔

سوال نامہ کی زیر بحث عبارت میں ایک احتمال اوپر کی صورت کے عکس کا بھی ہے، مگر وہ نتیجہ شروع میں بیان کردہ شکلوں میں سے ایک میں داخل ہے، اس لئے اس کا حکم الگ بیان کرنے کی چنداں ضرورت نہیں معلوم ہوتی۔

سوالنامہ میں مذکور عبارت کا ایک مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ادھار اور نقد معاملہ میں

قیمت کا توفیق نہ ہو بلکہ ربح کی مقدار کا فرق ہو، یعنی اسلامی بینک عقد مراجمہ اس طرح کرتا ہے کہ نقد لینے والے مشتری (ثانی) سے قیمت تو وہی لینا طے کرتا ہے جو ادھار لینے والے سے، البتہ نقد لینے والے سے اپنا ربح کم لینا ہے اور ادھار والے سے زیادہ، ان صورتوں کا حکم بھی مذکورہ بالا تفصیل سے باسانی معلوم کیا جاسکتا ہے کہ جہالت کی شکل میں معاملہ ناجائز ہوگا، اور تعین کی شکل میں جائز ہوگا، خواہ بالاقساط قیمت ادا کی جائے، یا ادھار ایک مشت ادا کی جائے، بالاقساط ادا کرنے کی صورت میں جہالت رفع ہونے کی شکل میں ہوگی، کہ قسطوں کی مقدار، تعداد اور ادائیگی کا وقفہ طے ہو جائے، اب یہ طے شدہ رقم خواہ بازار کی قیمت کے مساوی ہو یا کم و بیش (نقد و ادھار دونوں شکلوں میں) معاملہ بہر صورت صحیح ہو جائے گا، ادھار قیمت میں اضافہ کی یہ توجیہ کہ مثلاً دو سال بعد روپے کی مالیت Value کم ہو کر اتنی ہو جائے گی کہ وہ معاملہ کرنے کے زمانہ کے برابر بن جائے گی، اس توجیہ کی عقد کی صحت کے لئے ضرورت نہیں، اور نہ یہ توجیہ صحیح ہے، بلکہ مضر ہے، کیونکہ اس طرز فکر سے اضافہ و کمی کی گنجائش دینے سے تو باب ربا کھل جائے گا، جو پھر بند کئے بند نہ ہوگا۔ قیمت میں اگر اثمان کا (درہم و دینار، یا اس کے قائم مقام، رائج سگوں کا) یا مثلی شئی کا دینا طے ہوا ہے تو مدت ادا کے لحاظ سے اس طے شدہ مقدار میں وصولیابی کے وقت کمی بیشی ربا ہوگی۔

جو چیز بائع کی ملکیت میں موجود نہیں ہے اس پر عقد مراجمہ کرنا بھی صحیح ہے بشرطیکہ بائع ثانی (مشتری اول) کی طرف سے یہ وضاحت صراحتاً یا دلالتاً یا عرفاً کر دی جائے کہ وہ شئی مطلوب دوسرے سے خرید کر مشتری ثانی کے ہاتھ متعین نفع کے اضافہ کے ساتھ فروخت کر رہا ہے، تو یہ معاملہ صحیح ہو جائے گا۔ اس بارے میں متعدد فتاویٰ اپنے اکابر کے ملتے ہیں، مثلاً حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نے ایک سائل کے اس سوال پر کہ ”موجودہ وقت تجارت کا عام طور پر یہ قاعدہ ہو رہا ہے کہ لوگ اپنے کوتاہر بتلاتے ہیں اور کسی چیز کی تجارت بھی کر لیتے ہیں لیکن باقاعدہ دوکان وغیرہ نہیں رکھتے، جب کوئی فرمائش کسی شخص کی آتی ہے تو بازار سے مال خرید کر اس

پر اپنا نفع قائم کر کے خریدار کو بھیج دیتے ہیں“ کیا یہ منافع جائز ہے؟ اس سوال کا جواب مفتی صاحب تحریر فرماتے ہیں: ”اگر اس میں دھوکا نہ کیا جائے اور یہ نہ کہا جائے کہ یہاں بازار کا یہی نرخ ہے تو یہ منافع جائز ہے“ (فتاویٰ دارالعلوم دیوبند، ۷/۸، ۱۷۷)، حضرت تھانویؒ کے بھی بعض فتاویٰ سے یہی مستفاد ہوتا ہے کہ اگر مشتری ثانی کو دھوکہ میں نہ رکھا جائے بلکہ پوری بات بتا دی جائے تو یہ معاملہ صحیح ہو جائے گا (دیکھئے: امداد الفتاویٰ ۳/۳۳، ۳۳، ۹۷)، البتہ ایسا معاملہ اس وقت قطعاً ہی ہوگا جبکہ مشتری ثانی اسے قبول کر لے، جس سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ فی الوقت یہ وعدہ بیع ہے نہ کہ عقد بیع (چنانچہ حضرت تھانویؒ کے محولہ بالا دونوں فتووں میں اس کی صراحت موجود ہے)، رہا یہ شبہ کہ اس عقد پر ”بیع ما لیس عندک“ کا گمان ہوتا ہے لہذا صحیح نہ ہونا چاہیے، لیکن بیع سلم اور بیع فضولی وغیرہ کے جواز سے معلوم ہوتا ہے کہ ”بیع ما لیس عندک“ کی ہر شکل ممنوع نہیں ہے۔ علامہ شامیؒ نے (۱۰۵۳) میں لکھا ہے کہ حدیث کا ممل ”بیع ما سیمملکہ قبل ملکہ“ ہے یعنی جس چیز کے اپنے ملک میں آنے کی توقع ہو (مثلاً وراثت میں کسی چیز کے ملنے کی توقع پر کوئی چیز فروخت کر دی جائے) اس چیز کی بیع محض توقع کی بنیاد پر کر دی جائے۔ اس قسم کی بیع کی حدیث میں ممانعت آئی ہے، پھر مسئلہ بالا صورت میں تو حقیقی بیع حکماً نہیں ہو رہی ہے بلکہ وعدہ بیع ہے، جس کا پورا کرنا قانوناً فی الوقت ضروری نہیں البتہ بیع پر قبضہ کر لینے یا مشتری اول کے خرید لینے کے بعد مشتری ثانی کے معاملہ کو منظور کر لینے سے عقد لازم ہوگا۔

سوالنامہ کے آخر میں ضرورت مند اور ادارہ کے درمیان جس قسم کے معاملہ کے بارے میں سول کیا گیا ہے اس کی صحت کی بھی گنجائش ہے، لیکن ضرورت مند جس وقت بازار سے چیز خریدے گا اس وقت وہ صرف ادارہ کا وکیل ہوگا، لہذا اس کی خریدی ہوئی چیز ادارہ کی ملکیت میں آئے گی (نہ کہ اس ضرورت مند کی ملکیت میں)، البتہ بعد میں ادارہ وہ چیز حسب قرائد ضرورت مند کو اگر دیدیتا ہے تو پھر وہ اس ضرورت مند کی ملکیت میں آجائے گی، یعنی محض خرید

لینے سے اس کی ملکیت میں نہیں آجائیگی بلکہ بعد میں ادارہ کی اجازت سے جب اس پر قبضہ کرے گا تب اس کی ملکیت میں آجائے گی، امداد الفتاویٰ (۳۷۳-۳۷۸) میں مذکور اسی طرح کے ایک سوال اور حضرت تھانوی کے جواب سے بھی یہی مستفاد ہوتا ہے اور تو امد کا بھی تقاضا یہی معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم

مراجم

مولانا شمس پیرزادہ ☆

۱- کیا کمیشن کو ظاہر کرنا ضروری ہے:

بیع مراجم کرنے والے کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ قیمت خرید کو ظاہر کر دے۔ اب اگر اسے تھوک خریداری یا مستقل خریداری کی وجہ سے کمیشن یا ڈسکاؤنٹ مل رہا ہے اور وہ معاملہ طے کرتے وقت ہی یہ بتا دیتا ہے کہ اس پر جو بھی کمیشن یا کنسیشن یا ڈسکاؤنٹ ملے گا اس کا حقدار بائع ہوگا تو یہ صورت جائز ہوگی۔

۲- کیا ادھار کی صورت میں قیمت میں اضافہ جائز ہے؟

یہ ایک اہم اور بنیادی سوال ہے جس کا تعلق نہ صرف مراجم سے ہے بلکہ بیع کی اس صورت سے بھی ہے جس میں نقد اور ادھار کی قیمتیں الگ الگ متعین کی جاتی ہیں۔ ادھار کی وجہ سے قیمت میں زیادتی کو عام طور سے فقہاء اور علماء جائز قرار دیتے ہیں: امام ترمذی حدیث: ”نہی رسول اللہ ﷺ عن بیعتین فی بیعة“ کے ذیل میں لکھتے ہیں:

وقد فسر بعض أهل العلم قالوا: بیعتین فی بیعة أن یقول: أبيعک هذا الثوب بنقد بعشرة وبنسیئة بعشرين فلا یفارقه علی أحد البیعین، فإذا فارقہ ۲۷۲ بابی ادارہ دعوت القرآن ممبئی۔

علیٰ أحدهما فلا بأس إذا كانت العقدة على واحد منها“ (الترندی باب ما جاء في الثمن من
تجربته فی بیعہ)۔

فقہ السنہ میں ہے:

وإذا كان الثمن مؤجلاً و زاد البائع فيه من أجل التأجيل جاز لأن
لأجل حصة من الثمن، وإلى هذا ذهب الأحناف والشافعية و زيد بن علي
والمؤيد بالله وجمهور الفقهاء لعموم الأدلة القاضية بجوازه ورجحه
الشوكاني (نقد النية لسيد سابق ۷۳/۳)۔

دوسرے قول عدم جواز کا ہے:

يحرم بيع الشيء بأكثر من سعر يومه لأجل النساء وقد ذهب إلى
ذلك زين العابدين علي بن الحسين والناصر والمنصور بالله والامام يحيى
(تختة الاحوذی ۱۳۲۹/۳، نیز دیکھئے سبل السلام ۱۶/۳)۔

موجودہ زمانہ میں ادھار بیع کا رواج عام ہو گیا ہے اور اس میں نقد کے مقابلہ میں قیمت
زیادہ رکھی جاتی ہے۔ جو چیزیں قسطوں میں ادائیگی کی شرط پر فروخت کی جاتی ہیں ان کی قیمتیں
بھی نقد کے مقابلہ میں زیادہ ہوتی ہیں۔ اس لیے جس شدت کے ساتھ یہ مسئلہ اس زمانہ میں ابھر کر
آیا ہے وہ اس بات کا متقاضی ہے کہ اس پر دلائل کی روشنی میں اور ربا کی حرمت کے مصالح کو پیش
نظر رکھتے ہوئے از سر نو غور کیا جائے اور کسی فقہی جزیئہ پر ایک بڑے کلیہ کی بنیاد نہ رکھی جائے۔

ادھار کی بنیاد پر قیمت بڑھانے کا مطلب اس کے سوا کیا ہے کہ جو رقم مشتری کے ذمہ
دین ہے اس پر فائدہ حاصل کیا جائے، اور یہ سود نہیں تو اور کیا ہے؟ اسلام میں شرعی احکام کی تعمیل
صحیح اسپرٹ میں اور حسن و خوبی کے ساتھ مطلوب ہے اور اس کے لیے بصیرت ضروری ہے۔ فقہ کو
ایک فن بنا کر خالص فقہی بحثیں کرنا اور جس طرح ایک وکیل قانونی موٹو گا فیاں کر کے قانونی جواز کی

صورتیں پیدا کرتا ہے اسی طرح مویشی گائیاں یا حیلے کر کے شریعت کے ایک حرام کو حلال یا ناجائز کو جائز قرار دینا صحیح نہ ہوگا، بلکہ سخت گناہ کا موجب ہوگا، اس لیے ہماری نظر الفاظ و اشکال سے زیادہ مقاصد و معانی پر ہونی چاہیے۔

علماء اور فقہاء نے کئی ایسی صورتوں کا ذکر کیا ہے جن پر بظاہر سود کا اطلاق نہیں ہوتا لیکن وہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے سودی معاملات ہی ہوتے ہیں یا سود ہی پر منتج ہوتے ہیں۔ لہذا کوئی وجہ نہیں کہ زائد قیمت پر ادھار فرخت کو اسی طرح کا معاملہ نہ قرار دیا جائے۔ علماء و فقہاء نے جن صورتوں کا ذکر کیا ہے ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

(قوله في بيع العينة) اختلف المشايخ في تفسير العينة التي ورد النهي عنها. قال بعضهم تفسيرها أن يأتي الرجل المحتاج إلى آخر ويستقرضه عشرة دراهم ولا يرغب المقرض في الاقراض طمعا في فضل لا يناله بالقرض فيقول لا أقرضك و لكن أبيعك هذا الثوب إن شئت باثني عشر درهما و قيمته في السوق عشرة لبيعه في السوق بعشرة فيرضى به المستقرض فيبيعه كذلك فيحصل لرب الثوب درهمان وللمشتري قرض عشرة وقال محمد هذا البيع في قلبى كأمثال الجبال ذميم اخترعه آكلة الرباء وقال عليه الصلاة والسلام إذا تبايعتم بالعين واتبعتم أذئاب البقر ذلتم وظهر عليكم عدوكم (رد المحتار ۴/۲۷۲)۔

علامہ ابن تیمیہ سے پوچھا گیا: وسئل عن رجل عنده فرس شراه بمائة وثمانين درهماً فطلبه منه انسان بثلاث مائة درهما الى مدة ثلاثة شهور فهل يحل ذلك؟

آپ نے اس کے جواب میں فرمایا:

إن كان الذي يشتريه لينتفع به أو يتجر به فلا بأس ببيعه إلى أجل لكن لا يرجح عليه إلا الربح المعتاد لا يزيد عليه لأجل ضرورته، وأما إن كان محتاجاً إلى دراهم فاشتره لبيعه في الحال ويأخذ ثمنه فهذا مكروه في أظهر قول العلماء۔ (مجموع فتاوى ابن تيمية، ۵۰۱/۲۹، نیز دیکھئے: ۷۶/۲۸، ۳۳۳/۲۹، ۳۰/۱۶۲)۔

وفى لفظ لا يحل بيع وسلف ولأنه اشترط عقداً فى عقد ففسد كبيعتين فى بيعة ولأنه إذا اشترط القرض زاد فى الثمن لأجله فتصير الزيادة فى الثمن عوضاً عن القرض وربحاً له وذلك ربا محرم ففسد كما لو صرح به (المغنى ۳/۲۶۰)۔

ان مثالوں سے واضح ہوا کہ کسی معاملہ کی حقیقت اس کو محض فقہی روپ دینے سے نہیں بدلتی، اس لیے نقد کے مقابلہ میں ادھار کی قیمت زیادہ رکھنے کا مطلب یہ ہے کہ مشتری کے ذمہ جو دین ہے اور جو ایک مدت کے بعد وصول ہونے والا ہے اس پر فائدہ حاصل کیا جائے۔ یہ صورت حقیقتاً ربا ہی کی ہوئی۔ اس کے باوجود اگر اس کو ربا کہنے میں تامل ہو تو اسے ربا کہنا ہی پڑے گا۔

۳۔ معاملات سے متعلق ضروری شرائط کا طے پانا بیع کا معاہدہ ہے یا بیع ہے؟

معاملات سے متعلق ضروری شرائط کا طے ہو جانا عرف میں بیع نہیں بلکہ بیع کا معاہدہ ہے، اور یہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے بھی بیع نہیں ہے کیونکہ اس میں نہ مال سپرد کیا جاتا ہے اور نہ قیمت ادا کی جاتی ہے۔ اس معاہدہ کی پابندی لازم ہونی چاہیے۔

۴۔ کیا مشتری کے لیے دو حیثیتیں اختیار کرنا جائز ہے؟

کوئی مشتری جو کسی مالیاتی ادارہ سے کوئی چیز خریدنے کا معاہدہ کر چکا ہو اس مالیاتی

ادارہ کا وکیل بن کر بازار سے وہ چیز اس ادارہ کے لیے نہیں خرید سکتا۔ کیونکہ یہ صورت شبہات اور نزاع پیدا کرنے کا سبب بن سکتی ہے، اور جب مشتری اس چیز کو اس ادارہ سے اپنے لیے خریدنے کا معاملہ کر چکا ہے اور پھر اس کا وکیل بھی بنتا ہے تو اس کے صاف معنی یہ ہیں کہ ادارہ اور مشتری کے درمیان اصل بیع و ثراء کا معاملہ نہیں ہے بلکہ ادارہ کا کام محض مالیات Finance فراہم کرنا ہے اور مشتری کو اس پر سود ادا کرنا ہے۔ وکالت سود کے لیے محض حیلہ ہے۔

مراجحہ سے متعلق سوالات کے جوابات

مولانا محمد عبید اللہ الاسعدی ☆

۱- ادھار بیچنے کی صورت میں قیمت زیادہ کرنے کا کیا حکم ہے؟

قیمت کے ادھار ہونے کی صورت میں نقد قیمت کے مقابلہ میں قیمت کا زائد ہونا درست ہے، جیسا کہ سائل نے تصریح کی ہے، متعلقہ و مسؤلہ مسئلہ میں ادھار کی جانے والی زائد قیمت کا بازار کے عام نرخ سے زائد ہونا یا بہت زیادہ ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ مساوی بھی ہو سکتی ہے اور کم بھی اور تھوڑی بہت زائد بھی۔ امام شوکانی کی تصریح کے مطابق چند حضرات کے علاوہ جمہور جواز کے ہی قائل ہیں جیسا کہ صاحب اعلاء السنن اور صاحب موقف اشریعتہ الاسلامیہ دونوں نے ان سے نقل کیا ہے، اور امام شوکانی کا اس مسئلہ سے متعلق ایک مستقل رسالہ بھی ہے۔ اس کے عدم جواز کے سلسلے میں ایک حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے۔ مگر شوکانی نے بچند وجوہ اس استدلال کو مروج قرار دیا ہے (اعلاء السنن ۱۳/۱۷۳-۱۷۴، نیل الاوطار ۵/۱۷۱-۱۷۳)۔

ہمارے فقہاء میں سے صاحب ہدایہ، صاحب درمختار وغیرہ نے باب المراجحہ میں ایک مسئلہ ذکر کیا ہے جس کے تحت صاحب ہدایہ نے ”ألا یرى أنه يزاد فى الثمن لأجل الأجل“ سے اس مسئلہ کی طرف اشارہ کیا ہے، اور اسے تمام شرح ہدایہ اور ثامی وغیرہ نے بدون نقد نقل و قبول کیا ہے (ہدایہ مع الفتح والتمایہ والکفا ۶/۱۳۳، رد المحتار ۳/۱۵۸)۔

مجموعہ العربیہ تصورات، باندہ (یوپی)۔

جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ہمارے عام فقہاء کے یہاں یہ جواز متعین ہے۔ اگرچہ مولانا تفتی صاحب نے مسئلہ سود میں قاضی خان سے ایسی تصریح نقل کی ہے کہ جس سے اس کا عدم جواز معلوم ہوتا ہے مگر جواز مسئلہ کی جو توجیہ و تنقیح کی جاتی ہے اور خود مولانا تفتی صاحب نے بھی فرمائی ہے اس کے بعد جواز میں کوئی خفا نہیں رہ جاتا، احتیاط امر دیگر ہے۔

جہاں تک سول اس شبہ کا ہے کہ ادھار خریدنے والا مجبوری ہوتا ہے اور یہ اس کی مجبوری سے ناجائز فائدہ اٹھانا ہے لہذا یہ ”ضرر و ضرار“ کے تحت آکر ممنوع ہوگا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ جیسے اس خریدار کو بمقابلہ نقد کچھ زائد قیمت کا بار برداشت کرنا پڑ رہا ہے بیچنے والا بھی تو اس کی ضرورت کے پیچھے ایک قسم کا نقصان برداشت کر رہا ہے، اس لئے کہ نقد بیچ کر کم از کم اصل پونجی ہی وہ وقتی طور پر حاصل کر کے اپنے سرمایہ کو دوبارہ کسی کام میں لگا سکتا ہے، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جتنی مدت میں ادھار قیمت کو وصول کرے گا اتنی مدت میں کئی مرتبہ یہ سامان خرید کر بیچ کر کافی نفع کما لے۔

البتہ اس کی رعایت ضرور ہونی چاہیے کہ دونوں قیمتوں کے درمیان اتنا زیادہ فرق نہ ہو جسے ”غبن فاحش“ (کھلا ہوا نقصان) کی بنیاد پر ایک قسم کی زیادتی قرار دیا جائے۔

ایک شبہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ قیمت کی زیادتی، ادائیگی میں مہلت اور مدت کی تاخیر کے مقابلے میں ہے، اور یوں اصل قیمت تو اصل سامان کے بالمقابل اور زائد حصہ بلا عوض اور بمقابلہ وقت و مدت ہے، اور یہی ”ربا“ ہے کہ ”ربا و سود“ کے طور پر لیا جانے والا دراصل وقت کی بنیاد پر اور اسی کے بالمقابل لیا دیا جاتا ہے اور اسی کے حساب سے گھٹتا بڑھتا ہے۔ لیکن یہ اشکال و شبہ درست نہیں ہے، اس لئے کہ یہاں یہ معاملہ نہیں ہے کہ اصل قیمت نو سو روپے ہے، نقد ادا کر نو سو روپے اور ادھار کر تو اس پر اتنا بڑھا دو، بلکہ یہ معاملہ اس بنیاد پر ہے کہ ایک آدمی کو حق ہے کہ اپنا سامان جتنی قیمت میں چاہے فروخت کرے، یہ آدمی اس کو ایک وقت میں دو حالتوں

کے اعتبار سے الگ الگ دو قیمتیں رکھ کر بیچتا ہے۔ خریدنے والا جس حالت کو اختیار کرے اس کے مطابق قیمت ادا کرے۔ تو ایسا نہیں کہ اصل سامان کی ایک قیمت رکھ کر ادھار ہونے کی وجہ سے اس پر اضافہ کیا جا رہا ہے۔ ”ربا و سود“ میں تو یہ ہوتا ہے کہ ایک حصہ اصل واجب الادا رقم کا اور ایک اس پر اضافہ شدہ رقم کا ہوتا ہے۔ اگر یہی معاملہ یوں ہو کہ اس سامان کی قیمت ۱۰۰ روپے ہے اگر آپ ادھار قیمت ادا کرنا چاہیں تو اس حساب سے اتنا مزید ادا کرنا ہوگا یا اتنے دن پراتنا اور اتنے پراتنا، تو یہ بے شک ”ربا“ کہلائے گا مگر جب معاملہ یکمشت دو حالتوں کے پیش نظر دو قیمتوں کا ہے تو یہ حکم نہیں لگے گا۔

نیز یہ کہ ربا کی اصل حقیقت ”وقت کا عوض و بالمقابل ہونا“ نہیں بلکہ جائیداد سے باہم مالی لین دین کے معاملہ میں ایک طرف کے مال کی مقدار کا اس انداز میں دوسرے سے زائد ہونا کہ اس کے مقابلے دوسری طرف کا مال یا اس کا کوئی حصہ نہ پڑ رہا ہو۔ یعنی ربا اصلاً وہ زیادتی ہے کہ جس کے مقابلے میں کوئی عوض نہ ہو، اس لئے اعلیٰ سنن میں مولانا ظفر احمد صاحب نے اور مسئلہ سود میں مولانا قتی صاحب نے اسی انداز کی توجیہ کی ہے (اعلاء سنن ۱۳/۱۴، ۱۵۵-۱۵۶، مسئلہ سود ۱۳۳-۱۳۴) ربا صرف ادھار کے معاملات میں ہی نہیں ہوتا بلکہ نقد میں بھی ہوتا ہے، کتب فقہ میں ”ربا الفضل“ معروف ہے، اس کا مدار نقد پر ہی ہے، اور مسئلہ صورت میں ایسا نہیں ہے۔ بلکہ جو قیمت طے کر کے لی جا رہی ہے وہ پورے سامان کی ہے، ایک مال کی ایک مقدار، دوسرے کی اس سے زائد، جیسے کہ اگر دو الگ الگ دنوں میں آدمی قیمت کو کم و بیش کر کے بیچے حالانکہ خرید ایک ہی وقت میں ہو۔ اسی طرح ایک دوکان میں ایک قیمت اور دوسری میں اس سے زائد، تیسری میں اور زائد ہو، حالانکہ سب نے ایک ہی جگہ سے اور ایک ہی وقت میں اس سامان کو حاصل کیا ہو۔ بلکہ ایک ہی آدمی یوں معاملہ کرے کہ آج لوگے تو کم اور کل لوگے تو اس سے زیادہ قیمت ہوگی اور قیمت کو متعین بھی کر دے تو یہ سب صورتیں درست ہیں ”اعلاء السنن“ (۱۳/۱۴، ۱۵۵) میں

مولانا ظفر احمد تھانوی نے اور ”مسئلہ سوڈ“ (ص ۱۳۳، ۱۳۴) میں مولانا تقی عثمانی نے اسی انداز کی توجیہ کی ہے۔

”کرنسی کی ویلو“ کا مسئلہ گذشتہ سیمینار کے موضوع کے ضمن میں ابھی زیر بحث وزیر غور ہے اور بظاہر اس پہلو کو اس معاملہ میں اجاگر کرنا مفاسد کا باعث ہوگا۔

۲- جو سامان بینک کے ذخیرہ میں موجود نہیں ہے کیا ضرورت مند سے اس کی فروخت

کا معاملہ ”بیع ما لم یملک و بیع ما لیس عند البائع“ کے تحت داخل ہے؟

اگر بینک کے پاس مطلوبہ سامان موجود نہیں ہے، اور وہ ضرورت مند و خریدار سے اس کی فروخت کا مکمل معاملہ کر لیتا ہے، تو وہ اس صورت کے تحت ہی داخل ہے جو کہ از روئے نص منع ہے۔ اس صورت میں باہم ہونے والے معاملہ کو بیع کا معاملہ نہیں کہیں گے۔ بلکہ خریدار کی طرف سے ضرورت کا اظہار ہونے پر جائزین سے ایک قسم کا معاہدہ و مواعدہ ہے، جس کا ایفاء از روئے دیانت ہی لازم ہوگا، اس لئے کہ ایفاء و وعدہ کا وجوب دیانت ہی ہے۔ اور بعض حضرات کی نقل کے مطابق امام شافعیؒ تو دیانت بھی لازم نہیں قرار دیتے، اسی طرح بعض مؤتمرات کی تجاویز فقہ مالکیؒ کی رو سے قضاء بھی اس کے وجوب کو بتاتی ہیں اور یہ بھی کہ مصالح کی بنا پر دیانتی وجوب، وجوب قضائی سے بدل سکتا ہے (موقف الشریعۃ الاسلامیہ، ۲۶۰)۔

بہر حال اصلاً یہ ایک وعدہ و معاہدہ ہی ہے جس کا عمومی طور پر ایفاء واجب نہیں ہے، کتاب ”موقف الشریعۃ“ میں اسی حیثیت سے اس کو ذکر کیا گیا ہے اور اس کی تائید کی گئی ہے (ایضاً، ۲۵۹-۲۶۱) جبکہ ”استصناع“ جسے تعامل کی وجہ سے بالاتفاق ”بیع ما لیس عند البائع“ سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے اس کے حق پر تصریح ہے کہ عام حالات پر کم از کم مشتری مطلوبہ سامان کے لینے پر مجبور نہیں ہے (رد المحتار، ۲۳۷)۔

اور چونکہ اس کی حیثیت وعدہ و معاہدہ کی ہے اس لئے اس کی تصریح کی گئی ہے، معاہدہ

ہو جانے پر بینک اپنے سرمایہ سے مطلوبہ سامان کو خریدے پھر حسب صوابدید نفع بڑھا کر ضرورت مند کے ہاتھ فروخت کرے، ضرورت مند کے ہاتھ فروخت کرنے اور اس کے سپرد کرنے سے پہلے پہلے وہی اس کے تمام نفع و نقصانات کا ذمہ دار ہوگا اور یوں اس کو ملنے والا نفع فقہ کی اصل ”ربح مالہم یضمن“ کا مصداق نہیں قرار پائے گا۔

۳- بینک سے معاملہ کر کے خریداری کرنے والے کا قبضہ کیا بائع کا قبضہ شمار ہو سکتا ہے؟ یہ صحیح ہے کہ بعض صورتوں پر ایک ہی قبضہ و قبضوں کی کفایت کرتا ہے، ایک اصلیت ہوتا ہے اور ایک نیابت، لیکن یہ ضابطہ عام نہیں ہے، بیع کے بارے میں صراحت موجود ہے کہ ایک وقت میں ایک شخص یا صرف خریدار بن سکتا ہے یا بیچنے والا، مگر بیع وقت دونوں جہتیں اس کے اندر جمع نہیں ہو سکتیں، اگرچہ ایک نیابت و وکالت کیوں نہ ہو (بدریہ فتح القدیر ۱۹۶۳)۔ یہاں معاملہ کو ظاہر پر رکھیں تو یہی بات بنتی ہے کہ بازار سے سامان کو حاصل کرنے والا ادارہ کے لئے خریدار اور پھر ادارہ کی طرف سے فروخت کنندہ بھی ہے اور اپنے ہی ہاتھ بیچا اس لئے ادارہ سے خریدار بھی ہے، ہاں یوں کہا جاسکتا ہے کہ ادارہ کے ساتھ ان کا خریداری کا معاملہ جو کہ مال کے بازار سے حاصل کرنے سے پہلے ہوا ہے وہ تو محض ایک وعدہ ہے اس لئے بازار سے لیتے وقت یہ شخص صرف ادارہ کا وکیل ہے خریداری کے لئے، اس کے بعد جب وہ سامان کو حاصل کر کے اپنے قبضے میں باقی رکھتا ہے اور اس پر مالکانہ تصرفات کرتا ہے تو سابق وعدہ کے مطابق وہ ادارہ سے سامان مذکور کو خریدنے والا بن جاتا ہے، یوں اس سابق وکالتی و نیابتی قبضہ اب اصلیت یعنی اپنے لئے قبضہ بن جاتا ہے، جیسے کہ غاصب یا چور کے ہاتھ، ان کے پاس موجود غصب کردہ یا چرائے سامان کی بیع کی جائے تو ان کا سابق غلط موجب ضمان قبضہ صحیح اور اپنے لئے مالکانہ قبضہ سے بدل جاتا ہے، اور بالخصوص سابق گفتگو کے بعد اس طرح بھی بیع کا انعقاد و اعتبار ہوتا ہے، صاحب فتح القدیر کی تصریح کے مطابق ایجاب و قبول فعلاً بھی ہو سکتے ہیں اور بالخصوص قبول اور قاضی خان کی تصریح

کے مطابق قبضہ بھی قبول کا کام کرتا ہے (ردالمحتار ۶/۳-۷)۔

۴- کتاب ”موقف الشريعة من المصارف الاسلامية المعاصرة“ میں مراجحہ کے ضمن میں ایک صورت معاملہ یہ بھی پیش کی گئی ہے کہ ضرورت مند ادارہ کو اصل قیمت پر سامان خریدنے کے لئے اپنا وکیل بنائے اور قیمت کے ساتھ طے شدہ حدود کے مطابق ادارہ کو وکالت کا محنتانہ دے۔ اس میں یہ ضروری نہیں ہے کہ مظلوم بہ رقم بعد میں ادا کرے بلکہ پہلے بھی دے سکتا ہے اور بعد میں بھی اور دو حصوں میں کر کے بھی (موقف الشريعة الاسلامیہ ۲۶۱، ۲۹۹ اور آگے)۔

۵- ہمارے آپسی مذاکرہ میں۔ سوال نمبر ۳ کے تحت یہ بات آئی ہے کہ (الف) اگر ادارہ کی طرف سے نقد پیسے ضرورت مند کو بازار سے مظلوم بہ سامان لینے کے لئے دیئے جائیں تو یہ کر لیا جائے کہ ضرورت مند کے ساتھ ادارہ کا ایک آدمی جائے، پیسے وہی لے جائے وہی ادا کرے اور بازار سے سامان کو حاصل کر کے ضرورت مند کے ہاتھ میں دیدے، یوں ضرورت مند کا قبضہ خود اپنے لئے بحیثیت ادارہ سے خریدار کے ہوگا اور بظاہر کسی قسم کا کوئی اشکال نہیں ہوگا۔

ب- اسی طرح اگر ڈرافٹ کے واسطے سے معاملہ ہو تو صورت بدل جائے گی یعنی ادارہ کا آدمی ساتھ جائے اور وصول کر کے دیدے، اور غالباً بینکوں کے اس قسم کے معاملات میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ ان کا آدمی جاتا ہے، نیز ڈرافٹ لے کر اگر خود ضرورت مند جائے تو نقد لے جانے کی نسبت سے صورت معاملہ یوں مختلف و بدلی ہوئی سمجھ میں آتی ہے کہ بازار و دوکاندار سے سارے معاملات ادارہ خود طے کرتا ہے، اس لئے ادارہ اسی کے مطابق کاغذات تیار کرتا ہے، اگرچہ خریدار کی حیثیت سے نام ضرورت مند کا ہی دیا جاتا ہے، یوں گویا ادارہ خود براہ راست متعلقہ دوکاندار کو قیمت ادا کر دیتا ہے، براہ راست کا مطلب یہ ہے کہ ضرورت مند خریدار کو واسطہ بنائے بغیر، اس لئے کہ ڈرافٹ کی وجہ سے بینک میں جمع کردہ روپیہ براہ راست دوکاندار کے اکاؤنٹ میں جاتا ہے، رہ گیا ڈرافٹ تو اگرچہ اسے ضرورت مند اپنے ہاتھوں میں لے کر دوکاندار

کے پاس جائے مگر اس کی حیثیت ایک سند و وثیقہ کی ہوتی ہے۔ بایں معنی کہ آپ کے مطلوبہ پیسے تو ہم نے فلاں آپ کے وکیل کے سپرد کر دیئے ہیں۔ یہ وصولیابی کی سند و رسید ہے اس کو دیکھ کر آپ مطلوبہ سامان اس رسید لانے والے کو دیدیں۔ اب ضرورت مند جب سامان پر قبضہ کرے گا تو وہ ادارہ کا ”وکیل بالقبض“ ہوگا۔ بمقابلہ نقد پیسہ لے جانے کے کہ اس صورت میں وہ ادارہ کے لئے خریداری کا وکیل ہوگا۔ جبکہ وہ خود اسی ادارہ سے اسی سامان کو خریدنے والا ہے۔ بلکہ وہ خریدار ہے تو کچھ اشکال ہوتا ہے۔ مگر اس صورت میں وہ محض قبضہ کا وکیل ہوگا اور پھر اپنے لئے قبضہ کرنے والا۔ حکماً دو قبضے ماننے کی صورت میں یعنی ابتداء ادارہ کے لئے پھر اپنے لئے، اگرچہ بعض تصریحات کی بنا پر اس بنیاد پر اشکال ہوتا ہے کہ پہلا قبضہ جو کہ وکالت ہے امانت کی حیثیت سے ہے، اور دوسرا قبضہ اپنے حساب میں اور قبضہ ضمان ہے۔ اور ایسا دوسرا قبضہ وہیں معتبر ہوتا ہے جہاں کہ پہلا بھی اسی قسم کا ہو۔ جیسے کہ کسی نے کوئی مال غصب کر رکھا ہو تو قبضہ ضمان ہوتا ہے۔ لیکن اس کی تصریح موجود ہے کہ امانتی قبضہ کی صورت میں بیع کا معاملہ کر لینے کے بعد اگر آدمی اس مال تک پہنچ جاتا ہے یا اس میں کوئی ماکانہ تصرف کرتا ہے تو اب اس سامان پر اس کا اپنے حساب کا قبضہ ہو جائے گا، اور وہ مسئلہ جو کہ موجب اشکال ہے اس کی اصل یہ نکلتی ہے کہ اگر پہلا قبضہ امانتی ہے تو نفس بیع کی وجہ سے وہ قبضہ اپنے ضمانتی قبضہ سے نہیں بدلے گا، اور اگر پہلا قبضہ بھی ضمانتی ہے تو نفس بیع کی وجہ سے اپنا قبضہ ہو جائے گا (المحرر الرائق ۸۶/۶-۸۷، رد المحتار ۳/۱۱۲-۱۱۳)۔

مراحم

مولانا محمد نظام الدین رضوی ☆

شریعت طاہرہ نے خرید و فروخت کے معاملے میں کچھ ارکان اور شرائط کی پابندی ضرور عائد کی ہے مگر اشیاء کی قیمتوں کے سلسلے میں کسی مخصوص مقدار کا تعین نہیں فرمایا ہے، وہ اسے ”باہمی رضامندی کا سودا“ گردانتی ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً
عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ۔

(اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق مت کھاؤ، ہاں اگر باہمی رضامندی کا سودا ہو تو حرج نہیں)۔

لہذا بیچنے اور خریدنے والوں کو یہ حلال ہے کہ کسی بھی سامان کا کم سے کم یا زیادہ سے زیادہ جتنا چاہیں دام طے کر لیں۔ یہی وجہ ہے کہ فتح القدر میں فرمایا:

لو باع كاغذة بألف يجوز ولا يكره (كتاب الكفالة)

(اگر کاغذ کا ایک لکڑہزار روپے میں بیچا تو یہ جائز ہے، مکروہ بھی نہیں ہے)۔

حالانکہ کاغذ کے ایک لکڑے کا دام اس ہوش رُبا گرانی کے دور میں بھی پانچ پیسے ہونا

ضروری نہیں۔

میعاد کے باعث قیمت میں اضافہ:

اُدھار خرید فخر و خت کی صورت میں شے کے زائد دام کو مہلت دینے کی قیمت کہا جاسکتا ہے، ہدایہ میں ہے:

لأن لأجل شہها بالمبيع ألا يُرى أنه يزاد في الثمن لأجل الأجل
(ہدایہ ۳/۵۸ باب المرابحہ)۔

کیونکہ میعاد کو بیع سے یک کونہ مشابہت ہے لہذا اس کی وجہ سے قیمت زیادہ کی جاسکتی ہے۔

بیع عینہ سے استناد:

بیع عینہ جس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے مثلاً کسی تاجر سے دس روپے قرض مانگا اس نے قرض دینے کے بجائے اپنا دس روپے کا کپڑا بطور مرابحہ پندرہ روپے میں اس کے ہاتھ اُدھار بیچ دیا تاکہ یہ بازار میں اسے بیچ کر دس روپے حاصل کر لے اس طرح اسے دس روپے مل گئے اور تاجر نے اُدھار کی وجہ سے پانچ روپے کا نفع سود کی آلودگی کے بغیر اس سے حاصل کر لیا جس کی ادائیگی میعاد پوری ہونے کے وقت خریدار پر واجب ہوگی، یہ بیع بلا کراہت درست ہے (۲۷۹/۶)۔

بیع عینہ میں بھی مہلت دینے کی وجہ سے قیمت میں زیادتی ہوتی ہے اور ساتھ ہی اس میں قرض دینے کی نیکی و حسن سلوک سے اعراض بھی ہوتا ہے، اس کے باوجود وہ بلا کراہت جائز ہے، تو مسئلہ دائرہ میں بیع مرابحہ ضرور جائز ہوگی کہ اس میں قرض دینے سے اعراض کا کوئی غیر مستحسن کام تو نہیں پایا جاتا۔ البتہ یہ بیع خلاف اولیٰ ہوگی کہ میعاد فی الواقع بیع نہیں ہے تو اس کی وجہ سے دام کا اضافہ کچھ اچھا نہیں۔

”بل خلاف الأولى فإن الأجل قابلہ قسط من الثمن۔ فتح“

بیع عینہ اب خلاف اولیٰ بھی نہیں:

مگر اس بیع کے ”بہتر نہ ہونے“ کا یہ حکم عام حالات میں ہے جبکہ بیچنے والے کو ادھار بیچنے میں کوئی ضرر نہ ہو، اور خریدار کو دوسری جگہ وہ سامان واجباً دام پر بغیر کسی منظور شرعی کا ارتکاب کئے مل سکتا ہو۔ مگر آج عام طور سے زمانے کا حال اس سے مختلف ہے۔ حکومت کے بینکوں سے قرض کے طور پر یا ادھار کوئی سامان لیا جائے تو اسے اصل قرض یا دام کے علاوہ ایک معین فی صد کے حساب سے زائد رقم دینی پڑتی ہے۔ عموماً یہی حال مہاجنوں سے لین دین کا بھی ہے جو بلاشبہ ناجائز ہے۔

قال فی فتح القدير: فالظاهر أن الإباحة يقيد نيل المسلم الزيادة، وقد التزم الأصحاب في الدرر أن مرادهم من حل الربا ما إذا حصلت الزيادة للمسلم نظراً إلى العلة (۱۸۸، قبل باب الحقوق)۔

دوسری طرف مسلم تاجر اور اسلامی بینک ہیں جو سودی لین دین کی زیاں کاری و معصیت سے بچنے اور ساتھ ہی تجارت کو خسارہ سے بچانے کے لئے ادھار بیچ کر سامان کا دام اس کی واجب قیمت سے زیادہ وصول کرتے ہیں، اگر ایسا نہ کریں تو آج کے ”دن دوئی رات چوگنی گرانی کی ترقی“ کے دور میں ان کا خسارہ ہو سکتا ہے، کیونکہ آج ایک سامان کی جو قیمت رائج ہے وہ چھ ماہ بعد اس سے زیادہ ہوگی۔ پس سال دو سال کی میعاد پر اگر کوئی تاجر آج کے نرخ پر اپنا سامان بیچ دے تو روز افزوں گرانی کے پیش نظر اس کا خسارہ لازمی ہے۔ اس طرح مسلمان دوسری اقوام عالم کے بہ نسبت اور بھی پیچھے ہوتا چلا جائے گا، اور اسلامی بینک اگر یہی طریق کار اپنائیں تو اس کا حشر کچھ اور ہی زیادہ بُرا ہوگا۔ پھر انجام کار یہ ہوگا کہ مسلم تاجر اور اسلامی بینک ادھار خرید و خست کا نام بھی کبھی نہ لیں گے اور کاروبار زیادہ تر حکومت کے بینکوں اور غیر مسلم مہاجنوں

کے قبضے میں چلا جائے گا، اور ناجائز طور پر لوٹ کھسوٹ ہوگی۔

ایسے حالات میں اس بے بضاعت کے خیال میں بہتر یہی طریق کار ہے کہ اسلام کے حدود میں رہ کر مجسمہ کا جائز لین دین کیا جائے، غالباً اسی طرح کے حالات تھے جب صحابہ کرام نے بیع عینہ کو سراہا تھا بلکہ اس طرح کے کاروبار میں حصہ لیا تھا۔ فعلمہ کثیر من الصحابة و حملوا علی ذلک (فتح القدیر ۱/۳۲)۔

یوں ہی جب ایک زمانے میں بیع فاسد کا رواج ہو چلا تھا۔ بیخ کے مشائخ کرام نے اسے ”خیر بیعات“ فرمایا تھا، اور امام ابو یوسف رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تو یہاں تک فرمایا کہ عینہ کے طور پر خرید و فروخت کرنے والا مستحق اجر و ثواب ہوگا۔ یعنی جب اس کی نیت سود اور ناجائز کاروبار سے امتراز کرنے کی ہو (دیکھئے فتح القدیر ۱/۳۳، کتاب الکفالة، ۲۷۹، کتاب الکفالة)۔

عن ابي يوسف: العينة جائزة ما جور من عمل بها كذا في مختار الفتاوى، هندیہ (۲۳۲، ص ۲۳۲، جلد ۲، باب البصر)۔

اس سے یہ بخوبی واضح ہو گیا کہ ادھار خرید و فروخت کی صورت میں سامان کا دام اس کے موجودہ نرخ سے زیادہ لینا جائز ہے، اور اب یہ خلاف اولیٰ بھی نہیں، لیکن ساتھ ہی اسلامی بینکوں اور مسلم تاجروں کو اس امر کا لحاظ بھی اشد ضروری ہے کہ اصلی قیمت پر اتنا ہی دام بڑھائیں جو خریداروں کے لئے حرج کا باعث نہ ہو، اور مثلاً سال بھر کے لئے کسی کو ادھار سامان دے رہے ہیں تو یہ حساب کر لیں کہ ایسے سامان پر اس مدت میں حکومت کے بینک سود کے نام پر کتنی رقم وصول کریں گے وہ رقم جتنی بھی ہو اپنے یہاں نفع کی مقدار اس سے بہر حال کم رکھیں تاکہ قلوب اسی جائز خرید و فروخت کی طرف مائل ہوں۔

ادھار دام کی قسط و ارادائیگی:

ادھار دام کی ادائیگی یکمشت ہونا ہی ضروری نہیں، قسط و اراداً کرنا بھی جائز ہے۔ البتہ

اس کے لئے یہ شرط ہے کہ قسط کی رقم نیز ادائیگی کی مدت متعین ہو کہ مثلاً ہر ماہ اتنے روپے ادا کرنے ہیں، ورنہ قسط کی رقم یا ادائیگی کی مدت مجہول ہونے کی وجہ سے بیع فاسد ہوگی۔ درمختار میں ہے:

عليه ألف ثمن جعله ربّه نجوماً ان أحل بنجم حل الباقي فالأمر كما
شرطاً، ملتقط (الدر المختار علی ہاشم رد المختار ۳۳۲۳)۔

(کسی پر ہزار روپے دین ہیں، مالک دین نے اس کی ادائیگی کے لئے قسطیں مقرر کر دی ہیں، اور یہ بھی شرط کر دیا ہے کہ اگر ایک بھی قسط وقت پر وصول نہ ہوئی تو باقی کل دین فوراً وصول کیا جائے گا، تو ان کی باہمی قرا داروں کے مطابق عمل ہوگا)۔
رد المختار میں ہے:

من جهالة الأجل اشتراط أن يعطيه الثمن على التفريق، أو كل أسبوع
البعض (۳۳۲۳ مہری)۔

بیع کب مکمل ہوتی ہے:

مالیاتی ادارے اور خریدار کے درمیان مطلوبہ سامان کے لین دین سے پہلے سامان کی خریداری، اس کی لاگت، اس پر مطلوبہ منافع یا اور دوسرے ضروری یا رسمی شرائط کے متعلق جو کچھ طے ہوتا ہے وہ فی الواقع بیع نہیں، بلکہ وعدہ بیع ہے کیونکہ اس گفتگو کے الفاظ ایجاب و قبول نہیں ہوتے بلکہ اس قرا داروں کے بعد جو بیع نامہ لکھا جاتا ہے وہ بھی ایجاب و قبول نہیں کہ وہ دراصل اس قرا داروں کی توثیق ہوتی ہے تاکہ خریدار اپنے وعدے سے پھرنے نہ پائے۔ اور بیع تعاطی کے طور پر اس وقت مکمل ہوتی ہے جب یہ ادارہ اپنے خریدار کو مال حوالے کر دیتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ اس حوالگی سے پہلے بیع کا کوئی وجود ہی نہیں ہے کہ اسے غیر مملوک کی بیع ٹھہرا کر ناجائز گردانا جائے (تفصیل کے لئے دیکھئے الفتاویٰ الہندیہ)۔

سامان کے لین دین سے پہلے خریدنے اور بیچنے والے دونوں کو اپنے وعدے سے پھر جانے کا کلی اختیار حاصل ہوتا ہے، یہ تو اس مسئلے کی قانونی حیثیت ہے مگر ایسا کرنا جائز نہیں، ارشاد باری ہے:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾

نیز ارشاد فرمایا ہے:

﴿فَاعْقِبْهُمْ بِنِفَاقٍ فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ (سورہ بقرہ ۹)۔

خریدار کو وکیل بالشراء بنانا درست ہے:

اگر ادارہ ضرورت مند شخص کو روپے دے کر بازار بھیج دے کہ وہ اپنا مطلوبہ سامان خود ہی بازار سے خرید لے تو یہ اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ وہ سامان خرید کر ادارہ میں لائے اور اس کے سامنے اس سے خریداری کے لئے جدید قبضہ کرے کیونکہ پہلے وہ مالیاتی ادارہ کی طرف سے خریداری کا وکیل (وکیل بالشراء) تھا تو اس سامان پر اس کا قبضہ، قبضہ امانت تھا جبکہ مشتری کا قبضہ قبضہ ضمانت ہوتا ہے، اور قبضہ امانت قبضہ ضمانت کے قائم مقام نہیں ہوتا، لہذا حاجت مند کے جدید قبضے سے پہلے اگر اس کے پاس سے وہ سامان ہلاک ہو جائے تو یہ ادارہ کا سامان ہلاک ہوگا اور مشتری پر اس کے بدلے میں کوئی تاوان نہیں لازم ہوگا۔

علاوہ ازیں جدید قبضہ نہ ہونے کی صورت میں بھی اگر اسے جدید بیع مان لیا جائے تو یہاں ایک فساد بھی لازم آئے گا کہ ادارہ نے جس چیز کے خریدنے کا اسے وکیل بنایا تھا اسے خرید کر اس نے خود ہی بیع دیا اور خود ہی اپنے لئے خرید بھی لیا یعنی وہ تنہا بیع بھی ہوا اور خریدار بھی، جو بلاشبہ جائز و باطل ہے۔ فَبَانَ الْوَاحِدَ لَا يَتَوَلَّى طَرَفِي الْبَيْعِ كَمَا هُوَ مُصْرَحٌ فِي عَامَّةِ

الکتاب، تو انعقاد بیع کے لئے بہر حال جدید قبضے کی ضرورت ہے (دیکھئے: مانگیری ۳/۱۳، الفصل الرابع فیما ینوب قبضہ عن قبض اشراعیہ مالا ینوب)۔

اچھی اور آسان راہ:

اس کی بہتر اور آسان راہ یہ ہے کہ مالیاتی ادارہ اپنے کسی آدمی کو خرید فروخت دونوں کا وکیل بنا کر ضرورت مند کے ساتھ بازار بھیج دے، وہ وکیل سامان خرید کر اُسے دے دے کہ اس صورت میں نہ سامان کو ادارہ میں لانے کی حاجت ہے اور نہ ہی ضرورت مند کو کسی جدید قبضے کی ضرورت۔ اس طرح مالیاتی ادارہ کے یہ دونوں مقاصد حاصل ہو جائیں گے کہ ضرورت مند شخص من پسند سامان پا کر مطمئن ہو جائے گا اور ادارہ خرید کر لانے پھر اس کی حفاظت کرنے کی زحمت سے بچ جائے گا، اور ساتھ ہی بیع بھی صحیح و درست ہوگی۔

واللہ تعالیٰ اعلم وعلیہ جل مجدہ اتم وأحکم

بیع مراجمہ اور اسلامی بینک کاری

مولانا محمد شہاب الدین ندویؒ

تمہید

اسلامی شریعت کی رو سے تجارت کی جو جائز شکلیں ہیں ان میں سے ایک ”مراجمہ“ بھی ہے، جس کے معنی ہیں: ”کسی چیز کو اس کی اصل لاگت یعنی اس مال سے کچھ زیادہ نفع مقرر کر کے فروخت کرنا۔“ چنانچہ بیع مراجمہ کی تعریف علامہ ابن کثیر نے ”صحاح“ کے حوالے سے اس طرح کی ہے:

والمراجمہ فی اللغة کما فی الصحاح یقال اذا بعته المتاع واشتریتہ منه مراجمہ اذا سمیت لکل قلمر من الثمن ربحا (البحر الرائق ۶/۱۰۷ مطبوعہ کراچی)۔

اس اعتبار سے مراجمہ کسی چیز کو اصل قیمت سے کچھ زائد نفع کے ساتھ فروخت کرنے کا نام ہے۔ بیع مراجمہ پر تفصیلی بحث کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ اسلامی شریعت میں بیع کی جو دوسری شکلیں موجود ہیں ان کی بھی مختصر وضاحت کر دی جائے، تاکہ مراجمہ کی صحیح نوعیت سمجھنے میں آسانی رہے۔

بیع کی قسمیں:

اسلامی شریعت کی رو سے خرید و فروخت (بیع) میں بطور بدل یا قیمت (ثمن) جو چیز دی جاتی ہے اس کے اعتبار سے بیع کی چار قسمیں ہیں، اور مزید اسی طرح تجارتی نفع و نقصان کے اعتبار سے بھی اس کی مزید چار قسمیں ہیں۔ چنانچہ ان دونوں کی مختصر تشریح اس طرح ہے:

- ۱- ایک چیز کے عوض میں دوسری چیز فروخت کرنا مثلاً اسکوٹر کے عوض فریج یا فرنیچر فروخت کر دیا، اسے بیع احمین بالحمین کہتے ہیں۔
- ۲- کسی چیز کو روپیہ یا ریال یا ڈالر کے عوض فروخت کرنا، اسے بیع التلح بالاثمان المطلقہ کہتے ہیں۔

۳- سونے چاندی یا کرنسی کا تبادلہ۔ اس کا نام بیع الصرف ہے۔

- ۴- کسی معاہدہ کے تحت پہلے روپیہ ادا کر کے کوئی متعین چیز مقررہ مدت کے بعد حاصل کرنا اسے بیع المسلم کہا جاتا ہے (ماخوذ از بدائع الصنائع ۵/ ۱۳۲ مطبوعہ پاکستان، نیز فتح القدیر ۵/ ۵۵۵ مطبوعہ پاکستان)۔

اور قسم دوم کی چار قسمیں یہ ہیں:

- ۱- فروخت کی جانے والی چیز (مبیع) کا تبادلہ بازاری قیمت سے کم و بیش یا کسی بھی قیمت پر عمل میں آنا، اسے ”بیع مساومہ“ کہا جاتا ہے۔
- ۲- فروخت کی جانے والی چیز (مبیع) کو ثمن اول (بائع کی خریدی ہوئی قیمت) پر کچھ زیادہ نفع دے کر خریدنا، اسے ”بیع مراحمہ“ کہتے ہیں، اور زبر بحث مضمون کا تعلق اسی سے ہے۔
- ۳- کسی چیز کو بغیر کسی نفع یا نقصان کے ”ثمن اول“ پر خریدنا یا فروخت کرنا اس کا نام ”بیع تولیہ“ ہے۔

۴- کسی چیز کی اصل قیمت میں کمی کر کے بیچنا اسے ”بیع و صیغہ“ کہا جاتا ہے (ماخوذ از بدائع الصنائع ۱۳۵/۵)۔

مراجم کے بنیادی اصول:

بیع مراجم کے صحیح ہونے کے لئے چند بنیادی شرائط موجود ہیں جنہیں ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ غالباً دو رقم ہی سے مراجم اور تولیہ کا جواز ایک تمدنی اور معاشرتی ضرورت کے طور پر رہا ہے۔ کیونکہ تجارت میں ایک فبی یا کم عقل شخص اپنی سادہ لوحی کے باعث دھوکہ کھا سکتا ہے، لہذا اسے اپنی ضروریات کی اشیاء خریدنے کے لئے ایک ہوشیار اور تجربہ کار شخص پر اعتماد کرنے کی ضرورت رہتی ہے، جیسا کہ صاحب ہدایہ اس اصول کی تشریح کرتے ہوئے بیان فرماتے ہیں:

والبیعان جائزان لاستجماع شرائط الجواز، والحاجة ماسة إلى هذا من البيع لأن الغبی الذی لا یهتدی فی التجارة یحتاج إلى أن یعتمد علی فعل الذکی المہتدی (ہدایہ آخرین، ص ۵۵، مطبوعہ دہلی)۔

اس اعتبار سے بیع مراجم کی بنیاد امانت داری پر ہے۔ لہذا اسے ہر قسم کی خیانت اور شبہات سے پاک ہونا ضروری ہے، جیسا کہ صاحب ہدایہ اس سلسلے میں مزید تحریر کرتے ہیں:

ولہذا کان مبناهما علی الأمانة والاحتراز عن الخیانة وعن شبہتھما (ایضاً، ص ۵۵)۔

مراجم کے صحیح ہونے کا سب سے پہلا بنیادی اصول یہ ہے کہ فروخت کرنے والا (بائع) خریدنے والے (مشری) کو بیچنی جارہی شے کی صحیح قیمت بتائے اور اس میں خریدار کے ساتھ کسی قسم کا دھوکا یا خیانت نہ کرے، ورنہ خریدار کو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق اختیار ہوگا کہ یا تو طے شدہ پوری قیمت ادا کر کے اس بیع کو قبول کرے یا اسے کالعدم (فسخ) کر دے۔ مگر امام ابو یوسفؒ اور قاضی ابن ابی لیلیٰ کے قول کے مطابق اضافہ شدہ رقم بائع کے نفع میں

ساتھ کی جائے گی اور مشتری کو بیع فسخ کرنے کا اختیار نہ ہوگا جیسا کہ شمس الائتمہ سرحسی نے صراحت کی ہے (دیکھئے: اہوسوطلہ سرحسی ۱۳/۸۶، مطبوعہ کراچی)۔

اس سلسلے میں دوسرا اصول یہ ہے کہ فروخت کنندہ (بائع) بیچی جا رہی چیز اگر ادھار (سیئہ) خریدی ہے تو اسے خریدار کو حقیقت حال سے واقف کرائے بغیر بطور مرابحہ نقد فروخت کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ بات امانت داری کے خلاف ہے۔ لہذا ایسی صورت میں خریدار کو خریداری (بیع) فسخ کرنے کا اختیار ہوگا۔ کیونکہ ادھار خریدی ہوئی چیز نقد خریدی ہوئی چیز سے عموماً زیادہ مہنگی ہوتی ہے چنانچہ امام سرحسی اس سلسلے میں تحریر کرتے ہیں:

وإذا اشترى شيئاً بنسيئة فليس له أن يبيعه مرابحة حتى يتبين أنه اشتراه نسيئة لأن بيع المرابحة بيع أمانة تنفى عن كل تهمة ثم الإنسان في العادة يشترى الشيء بالنسيئة بأكثر مما يشترى بالنقد (اہوسوطلہ سرحسی ۱۳/۷۸)۔
اور صاحب ہدایہ تحریر کرتے ہیں:

ومن اشترى غلاماً بألف درهم نسيئة فباعه بربح مائة ولم يبين فعلم المشتري فإن شاء رده وإن شاء قبل، لأن للأجل شبهة بالمبيع ألا يرى أنه يزداد في الثمن لأجل الأجل (ہدایہ آخرین ص ۵۸-۵۷)۔

اس سلسلے میں تیسرا اصول یہ ہے کہ بائع اول اگر قیمت میں کمی کر دے تو بائع ثانی کو بھی قیمت میں کمی کرنی پڑے گی۔ جیسا کہ امام سرحسی تحریر فرماتے ہیں:

وإذا باع المتاع مرابحة ثم حط البائع الأول منه شيئاً من الثمن فإنه يحط ذلك من المشتري الآخر وحصه من الربح (اہوسوطلہ سرحسی ۱۳/۸۳)۔

اس وضاحت سے زیر بحث مسئلہ بھی حل ہو جاتا ہے کہ کسی تھوک فروش (Whole Seller) سے مسلسل رابطہ رکھنے کی صورت میں جو کمیشن یا ڈسکاؤنٹ وغیرہ ملتا ہے وہ اصول کے

مطابق بائع کو اصل قیمت میں وضع کر کے دکھانا ہوگا ورنہ بیع مراجم کی صورت میں یہ خیانت ہوگی، کیونکہ بائع اس میں اپنا نفع الگ سے لیتا ہے۔

بیع مراجم میں بیچی جا رہی چیزوں کی قیمتوں میں ضمنی اخراجات جوڑے جاسکتے ہیں مثلاً دھوبی، رنگریزی اور کڑھائی کا معاوضہ، مزدور کی اجرت (کراء) نقل و حمل (ٹرانسپورٹ) کے اخراجات اور ایجنٹ کا کمیشن (اجرة ائیسار) وغیرہ۔ لیکن اس صورت میں فروخت کرنے والا یہ نہیں کہے گا کہ میں نے اس کو اتنے میں خریدا ہے۔ بلکہ یوں کہے گا کہ اس چیز پر اتنی لاگت آئی ہے (خلاصہ از اہوسوط ۱۳/۸۰، درمختار حاشیہ ردالمحتار ۲۳/۱۷۲، ہدایہ بیع القدر ۱۲۵/۱۲۵، البحر الرائق ۱۰۹۶/۱۱۰-۱۱۰)۔

اور شمس الاممہ سرحسی نے ایک عام اصول یہ بھی تحریر کیا ہے کہ مراجم میں ضمنی اخراجات کے سلسلے میں تاجروں کے عرف (رواج) کا اعتبار کیا جائے گا۔ یعنی فروخت کی جا رہی چیز کی قیمت (راس المال) میں کون کون سے اخراجات شامل ہو سکتے ہیں اس کا اعتبار تاجروں کے عرف و رواج پر ہوگا (اہوسوط ۱۳/۸۰)۔

بیع مراجم اور جدید بینک کاری:

بیع مراجم پر یہ ایک اجمالی نظر تھی۔ اس بحث سے اندازہ ہو گیا ہوگا کہ اسلام میں مراجم کی حقیقت کیا ہے اور اس کے اصول و مبادی کیا ہیں۔ اب رہا مراجم کو بینک کاری یا اسلامی بینکنگ سے جوڑنے کا مسئلہ تو یہ ایک نئی شکل اور نئی صورت حال ہے۔ اور اسلامی بینک کاری کے نام سے مراجم اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے جب کہ وہ ایک طرف اسلام کے بیان کردہ سودی طریقوں سے پاک ہو اور دوسری طرف مراجم کے بنیادی اصولوں سے پوری طرح ہم آہنگ بھی ہو۔

واضح رہے کہ زیر بحث مسائل میں مراجم اور بینک کاری دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ اور بیع مراجم بعض صورتوں میں ”بیع مساومہ“ بن سکتی ہے جس کی تعریف اوپر گذر چکی ہے، چنانچہ زیر بحث مسائل میں ایک مسئلہ ادھار خرید و فروخت کا بھی ہے اور ادھار کی بھی دو صورتیں ہیں:

یک مشت ادائیگی یا بالاقساط ادائیگی۔ بہر دو صورت فروخت کرنے والا آج کے نرخ کے مقابلے میں قیمت زیادہ رکھتا ہے۔ اور بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ مدت ادائیگی کی کمی اور زیادتی کے مطابق مقررہ منافع میں بھی کمی اور زیادتی کی جاتی ہے جس سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بائع اس اوصار بیع میں تاخیر (مہلت دینے) کی قیمت وصول کر رہا ہے۔ اس صورت حال کو مراجمہ کہنے کے بجائے شاید مساومہ کہنا زیادہ بہتر ہوگا۔ جس میں قیمتوں کی کمی بیشی کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا۔ اس کی مزید وضاحت آگے آ رہی ہے۔ اب جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ اوصار فروخت کرنے کی صورت میں نقد فروخت کرنے کی بہ نسبت قیمت زیادہ لیما جائز ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں ایک عام اصول یہ ہے کہ خرید فروخت نقد نقد بھی ہو سکتی ہے اور اوصار بھی۔ جب کہ ادائیگی کی مدت مقرر رہو۔ جیسا کہ صاحب ہدایہ نے قرآن کی ایک آیت سے استدلال کرتے ہوئے تحریر کیا ہے:

و یجوز البیع بضمن حال و مؤجل إذا كان الأجل معلوماً، لإطلاق قوله

تعالیٰ و أحل الله البیع (ہدایۃ فتح القدیر ۵/۶۸، مطبوعہ پاکستان)۔

چونکہ بیع کا اطلاق نقد اور اوصار دونوں صورتوں پر ہو سکتا ہے اس لئے دونوں صورتیں جائز ہیں، جب تک فقہی نقطہ نظر سے اس میں ربا کی صورت پیدا نہ ہو جائے۔ چنانچہ اس سلسلے میں ایک فقہی ضابطہ یہ ہے کہ جس بیع میں جنس اور قدر دونوں مختلف ہوں ان میں زیادہ (تفاضل) اور اوصار (سیئہ) دونوں جائز ہیں۔ خصوصاً جب کوئی چیز روپیہ (ضمن مطلق) کے ذریعہ خریدی جائے۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہ تحریر کرتے ہیں کہ نقدی اور سامان کے تبادلے میں سود نہیں ہوتا۔

ولا ربا بین الأثمان والعروض (المغنی ۳/۱۰۳، مطبوعہ بیاض)۔

نیز موصوف نے مزید تحریر کیا ہے کہ کسی چیز کو اوصار فروخت کرنا بالاتفاق ناجائز نہیں

ہے۔ البیع بنسیئۃ لیس بمحرم اتفاقاً (ایضاً ۳/۱۹۸)۔

غالباً یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اوصاف بیع میں قیمتیں عموماً زیادہ لی جاتی ہیں مگر کسی نے اسے ناجائز نہیں کہا، چنانچہ شمس الاممہ حسنی تحریر کرتے ہیں:

ثم الإنسان في العادة يشتري الشيء بالنسيئة بأكثر مما يشتري بالنقد
(المبسوط ۱۳/۸۰)

اور صاحب ہدایہ تحریر کرتے ہیں:

ألا يرى أنه يُزاد في الثمن لأجل الأجل (بدایع فتح القدير ۱۳/۱۱۳)۔

اور امام مالک کے نزدیک نقد قیمت مقرر کرنے کے بعد بھی کچھ اضافہ کے ساتھ ادائیگی کے لئے مدت مقرر کرنا جائز ہے، جیسا کہ مالکی عالم امام بخون سے مروی ہے:

قلت: أرايت إن اشتريت سلعة بعشرة درهم نقداً، ثم أخرجتني البائع بالدارهم سنة، فأردت أن أبيع مرابحة كيف أبيع في قول مالك ... (المدونة
الکبریٰ ۳/۲۳۰، مطبوعہ مصر)۔

اس اعتبار سے اوصاف فرخت میں زائد قیمت وصول کرنا ایک ایسا رواج ہے جو دور قدیم سے چلا آ رہا ہے مگر پھر بھی اس مسئلہ کے کچھ نشیب و فراز ہیں اور بعض متعین صورتوں کی ممانعت بھی ہے۔ جس کا بیان انشاء اللہ اگلے مباحث میں آئے گا۔

موجودہ دور میں بینک کاری کا جو عموماً ضابطہ پایا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ بینک کوئی چیز خرید کر گاہک (مشتري) کو دیتا ہے اور پھر اس کا متعین سود قسط وار وصول کرتا ہے، یا بینک کی ہدایت پر خریدار کوئی چیز خود خرید لیتا ہے اور اس کا مل بینک ادا کر کے متعین شرح سود کے ساتھ اسے مقررہ مدت میں وصول کرتا ہے۔ اب اگر کوئی اسلامی بینک اسلامی اصولوں کے تحت مراجعہ کرنا چاہتا ہو تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ صارفین کا مل ادا کر کے سود وصول کرنے کے بجائے مطلوبہ اشیاء خود خرید کر مراجعہ کے اصولوں کے مطابق اس میں اپنا کمیشن شامل کر کے صارفین کو دے۔

اس طرح کمیشن کے نام سے شاید زیادہ وصول کرنے کی بھی گنجائش نکل سکتی ہے جس کی وجہ سے اُدھار دینے میں سال دو سال کے بعد مالیت (Value) کی کمی کا خطرہ بھی کسی حد تک نل سکتا ہے۔ مگر ہاں ایک مرتبہ کسی چیز کی قیمت مقرر کر دینے کے بعد مقررہ مدت کے بعد کسی وجہ سے عدم ادائیگی کے باعث پھر دوبارہ قیمت بڑھانا یا اس المال میں اضافہ کرنا سود بن جائے گا۔ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

نیز اس سلسلے میں کمیشن کی شرح اتنی زیادہ بڑھا دینا کہ اس کے نتیجے میں اشیاء کی قیمت مجموعی اعتبار سے اتنی ہو جائے جتنی کہ عام طور پر غیر اسلامی بنک سود کے نام پر وصول کرتے ہیں، اسلامی بنک کاری کے نام سے شاید جائز نہ ہو، اگرچہ شرعی اعتبار سے اس میں کوئی قباحت نظر نہ آئے۔ کیونکہ اس سے عوام میں اسلامی بنک کاری کا تصور بگڑ جائے گا اور وہ یہ سوچنے پر مجبور ہوں گے کہ مجموعی اعتبار سے سودی اور غیر سودی کاروبار میں کوئی فرق نہیں ہے، لہذا جو بنک اسلام کے نام پر قائم ہوں انہیں اس میدان میں ایک اچھا نمونہ پیش کرنا چاہئے، بھلے ہی اس راہ میں تھوڑا سا مالی خسارہ برداشت کرنا پڑے۔

بیچ مراجحہ میں ایک عام اصول یہ بھی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی چیز کو اتنی گراں قیمت پر خریدے کہ عام طور پر لوگ اس میں دھوکا نہیں کھاتے تو اس میں بغیر کسی صراحت کے مراجحہ کرنا جائز نہ ہوگا۔ جیسا کہ امام سرحسی تحریر کرتے ہیں:

إذا اشترى شيئاً بأكثر من ثمنه مما لا يتغابن الناس في مثله وهو يعلم ذلك فليس له أن يبيعه مراً بحدّة من غير بيان (المسوط ۱۳/۹۰)۔

یہ اصول جس طرح خریدنے کے سلسلے میں عائد ہوتا ہے اسی طرح شاید فروخت کرنے والے پر بھی عائد ہو سکے گا کہ وہ بھی اشیاء کو اتنی گراں قیمت پر فروخت نہ کرے جس کی وجہ سے اشیاء کی قیمتیں بازار کی قیمتوں سے بہت زیادہ معلوم ہوتی ہوں۔

اس سلسلے میں مالیاتی ادارہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ اشیاء کی اصل اور صحیح قیمت (ہر قسم کے کمیشن اور ڈسکاؤنٹ وغیرہ کو منہا کر کے) مشتری کو بتائے۔ پھر اس میں اپنا مقررہ کمیشن یا تجارتی نفع (رج) جوڑے۔ اگر کوئی ادارہ اشیاء کی اصل قیمت بتائے بغیر معاملہ کرے گا تو وہ بیع مراجعہ نہیں بلکہ بیع مساومہ بن جائے گا۔

غیر مملوکہ اشیاء کی فروخت:

اب رہا یہ مسئلہ کہ مالیاتی اداروں کے پاس چونکہ اپنی کوئی دکان یا گودام نہیں ہوتا اس لئے وہ معاملہ طے ہونے کے بعد مطلوبہ سامان کھلے بازار سے خرید کر صارفین کے حوالے کرتے ہیں تو یہ صورت ”غیر مملوکہ اشیاء کی بیع“ یا ”بیع معدوم“ ہونے کی وجہ سے آیا شرعاً جائز ہے یا نہیں، تو اس مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے اور فقہاء کا اختلاف بھی۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک منقولی (Movable) چیزوں میں ”بیع معدوم“ (یعنی اُس چیز کی بیع جو اپنی ملکیت میں موجود نہ ہو یا جس میں کوئی خطرہ موجود ہو) جائز نہیں ہے۔ البتہ ان دونوں کے نزدیک غیر منقولی (Immovable) چیزوں میں اس قسم کی بیع جائز ہو سکتی ہے۔ مگر امام محمدؒ کے نزدیک ان دونوں میں سے کوئی بھی چیز جائز نہیں ہے۔ (ہدایہ)

امام مالکؒ کے نزدیک غیر مملوکہ اشیاء کی بیع صرف غلے میں ناجائز اور بقیہ تمام چیزوں میں جائز ہے: جیسا کہ حافظ ابن عبد البر کتاب الکافی فی فقہ اہل المدینہ (۲/۲۴ مطبوعہ مصر) میں امام مالکؒ کے مسلک کی ترجمانی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ امام مالک کے نزدیک ماپے جانے والے اناج کے سوا بقیہ تمام چیزوں (کپڑے، حیوانات اور جائیداد وغیرہ) کی بیع قبضہ کرنے سے پہلے جائز ہے مگر اس میں عجلت کرنی چاہیے اور تاخیر نہیں کرنی چاہیے۔ امام مالکؒ کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی وہ حدیث ہے جسے انہوں نے اپنی موطا میں روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس نے کوئی اناج خریدا تو وہ اسے فروخت نہ کرے جب تک کہ وہ اس پر

پوری طرح قابض نہ ہو جائے۔

عن عبد اللہ بن عمر أن رسول اللہ ﷺ قال: من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه (سوطا امام مالک: کتاب البیوع ۲/۶۳۰، مطبوعہ بیروت)۔

اس سلسلے میں فقہائے احناف کی دو دلیلیں ہیں: پہلی دلیل یہ ہے کہ امام مالکؒ نے اپنے مسلک کی بنیاد جس حدیث پر رکھی ہے وہ ایک خاص حکم سے متعلق ہے۔ جب کہ اس سلسلے میں دیگر عمومی حدیثیں بھی موجود ہیں۔ چنانچہ امام مالکؒ نے حضرت ابن عمرؓ کی جس روایت سے استدلال کیا ہے وہی روایت حضرت ابن عباسؓ سے بھی بخاری و مسلم میں مروی ہے، جسے وہ ایک عام ضابطہ قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس میں نلے کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔

”عن ابن عباس أن رسول اللہ ﷺ قال: من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه. قال ابن عباس ولا أحسب كل شيء إلا مثله“ (بخاری: کتاب البیوع ۳/۲۳ مطبوعہ استنبول، مسلم: کتاب البیوع ۳/۱۱۵۹، ریاض)۔

نیز ابو داؤد میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی بیع سے منع فرمایا جس پر ابھی قبضہ نہ کیا گیا ہو۔ جیسا کہ اس کی تخریج امام زیلعیؒ نے اس طرح کی ہے: ”روی أنه عليه السلام نهى عن بيع ما لم يقبض“ (نصب الراية ۳/۳۲)۔

سنن نسائی میں حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اہل مکہ کو جو مکتوب بھیجا تھا وہ اس طرح تھا:

”لا يجوز شرطان في بيع واحد ولا بيع وسلف جميعاً ولا بيع ما لم يضمّن“ (نصب الراية ۳/۱۹)۔

(یعنی ایک بیع میں دو شرطیں جائز نہیں۔ بیع اور سلف (سلم) دونوں بیک وقت صحیح نہیں)

ہو سکتے، اور وہ چیز قابلِ فروخت نہیں جو ضمان میں نہ ہو یعنی جو ابھی قبضہ میں نہ ہو۔

اس حدیث کی شرح امام محمدؒ نے کتاب الاثار میں اس طرح کی ہے کہ: سلف اور بیع دونوں کو جمع کرنے سے مراد یہ ہے کہ مثلاً کوئی یوں کہے کہ میں اپنا یہ غلام اتنے میں بیچنے کے لئے تیار ہوں، بشرطیکہ تم مجھے اتنا روپیہ ادا کرو (مزید) دے دو۔ ایک بیع میں دو شرطیں نافذ کرنا یہ ہے کہ: مثلاً کوئی یوں کہے کہ میں اس چیز کو نقد ایک ہزار میں فروخت کروں گا لیکن ادا کرو ہزار میں دوں گا، اب رہا معاملہ اس چیز سے نفع اندوزی کا جو اس کے ضمان میں نہ ہو تو یہ بات کسی چیز پر قبضہ کرنے سے پہلے اُسے نفع کے ساتھ فروخت کرنا ہے (ملاحظہ ہو: نصب الرایہ ۱۹۴۳)۔

نیز ایک اور حدیث کے مطابق رسول اللہ ﷺ نے کوئی ایسی چیز فروخت کرنے سے منع فرمایا جو انسان کے پاس موجود نہیں ہے اور بیع سلم کے بارے میں رخصت عطا فرمائی۔

”نہی عن بیع ما لیس عند الإنسان و رخص فی السلم“ (نصب الرایہ ۳۵۴)۔
 اور دوسری دلیل عقلی ہے کہ بغیر قبضہ کے کسی چیز کو فروخت کرنے میں اس چیز کے ضائع ہو جانے کی وجہ سے بیع فسخ ہو جانے کا خطرہ رہتا ہے۔ اسی بنا پر اسے ”بیع غرر“ بھی کہا جاتا ہے۔
 یعنی ایسی بیع جس میں کسی قسم کا خطرہ موجود ہو۔

”لأنه فيه غرر انفساخ العقد على اعتبار الهلاك“ (بدایہ ۵۸،

بدائع ۱۸۰/۵)۔

اس میں یہ صورت بھی پائی جاتی ہے کہ ایک شخص کسی چیز کا خود مالک بننے سے پہلے دوسرے کو مالک بنا رہا ہے، لہذا یہ صورت جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ امام سرخسی تحریر کرتے ہیں:

”ومن اشترى شيئاً فلا يجوز له أن يبيعه قبل أن يقبضه ولا يوليئه أحداً ولا يشترک فيه لأن التولية تمليك ما ملک بمثل ما ملک“ (المبسوط ۸/۱۳)۔

مگر اس ضابطہ کے تحت امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے غیر منقولی چیزوں یعنی مکان

اور زمین وغیرہ کا استثناء کیا ہے، کیونکہ جائداد میں اتلافِ شاذ و نادر ہی ہوتا ہے بخلاف منقولی چیزوں کے۔

لأن الهلاك في العقار نادر بخلاف المنقول (ہدایہ ۵۸)۔

مگر امام محمدؒ کے نزدیک حدیث کے الفاظ چونکہ عام ہیں اس لئے اس کا حکم بھی عام ہے، اور یہ دلیل بہت قوی معلوم ہوتی ہے۔ امام شافعیؒ بھی اس کے قائل ہیں اور ایک دوسرے قول کے مطابق امام ابو یوسفؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ (ملاحظہ ہو فتح القدر شرح ہدایہ ۶/۱۳۷)۔

چنانچہ امام شافعیؒ نے کتاب ”لام“ میں حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ بالا حدیث سے استدلال کرتے ہوئے صراحت کی ہے کہ جس شخص نے کوئی بھی چیز خریدی تو اُسے قبضہ کئے بغیر بیچنا جائز نہیں ہے۔

قال الشافعی وبهذا نأخذ فمن ابتاع شيئاً كان ما كان فليس له ان

بيعه حتى يقبضه (لام ۶۹، ۷۰، دار المعرفہ بیروت)۔

حاصل یہ ہے کہ فقہاء کا رجحان زیادہ تر اس طرف ہے کہ وہ چیزیں جو اپنی ملکیت میں موجود نہ ہوں اُن پر قبضہ کئے بغیر انہیں فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس سلسلے میں مختلف قسم کے خطرات اور جھگڑوں کا اندیشہ رہتا ہے۔ جو فتنہ و فساد کا باعث ہے۔ اس لحاظ سے موجودہ دور میں ٹیلی فون وغیرہ پر جو خرید و فروخت ہوتی ہے اور ایک تاجر دوسرے تاجر سے قیمت طے کر کے تیسرے تاجر کو قبضہ کئے بغیر فروخت کر دیتا ہے وہ جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اُن چیزوں کی بیع بھی صحیح نہیں ہو سکتی جن کا فی الحال کوئی وجود ہی نہ ہو جیسے حاملہ جانور کے بچے یا اُس کے بچے کے بچے کی بیع کرنا وغیرہ۔ بہر حال فقہ حنفی کا ایک عمومی ضابطہ اس سلسلے میں وہ ہے جسے امام کاسانی اور علامہ ابن نجیمؒ نے بیان کیا ہے (دیکھئے: بدائع الصنائع ۵/۱۳۸، البحر الرائق ۵/۲۵۹)۔

اب رہا یہ سوال کہ معاہدہ بیع کے وقت جب شے مظلومہ بائع کے پاس موجود نہ ہوگی تو بیع نامہ کی شکل کیا ہوگی؟ آیا یہ معاہدہ بیع ہے یا صرف وعدہ بیع؟ تو صاف ظاہر ہے کہ یہ مذکورہ

بالا شرعی ضابطہ کی رو سے معاہدہ بیع نہیں ہو سکتا بلکہ اُسے وعدہ بیع قرار دینا ہوگا، اور چونکہ بازار کا نرخ عموماً گھٹتا بڑھتا رہتا ہے اس لئے اس صورت میں اس معاہدہ کو پورا کرنے کی قانونی شکل یہ ہوگی کہ وعدہ بیع کے بعد بازار میں خریدی کے وقت شے مطلوب کی جو قیمت ہو اسی کے مطابق قانونی کارروائی عمل میں لائی جائے۔ اور یہ بات طرفین کی سلامتی کا باعث ہوگی، اس میں کسی کا بھی نقصان نہیں ہوگا۔

سود کی ایک عام شکل:

اب رہا یہ مسئلہ کہ مالیاتی ادارے اور صارف کے درمیان معاہدہ طے ہو جانے کے بعد آیا ادارہ خود صارف سے اُس کی مطلوبہ شے خریدوا سکتا ہے یا نہیں؟ یعنی مطلوبہ شے کی قیمت صارف کو دے کر یہ کہہ دے کہ وہ خود مارکیٹ سے اپنی چیز خرید لے اور پھر مقررہ مدت تک ادارہ کو منافع کے ساتھ قسط وار ادا کرتا رہے، تو یہ صورت جائز نہیں، بلکہ اس کا نام اسلامی شریعت میں سود ہے۔ اور موجودہ دور میں سودی بینکوں کا تمام کاروبار اسی اصول کے مطابق ہے کہ وہ ضرورت مندوں کو مقررہ مدت تک کے لئے قرض روپیہ دیتے ہیں اور اس پر زائد روپیہ منافع (انٹرسٹ) کے نام سے وصول کرتے ہیں۔ اسلام میں اس کا نام ربا (سود) ہے۔ یعنی وہ چیز جو اصل سے زائد اور بغیر کسی عوض کے ہو۔ اور نزول قرآن کے وقت اہل عرب کے ہاں جو رواج تھا اُس کی صورت حال بھی یہی تھی۔ چنانچہ اس موقع پر اسلام میں ربا کی حقیقت اور اُس کے بعض ضوابط بھی پیش نظر رہنے چاہئیں تاکہ اس سلسلے کے تمام شبہات دور ہو جائیں۔

قاضی ابن العربی مالکی تحریر کرتے ہیں کہ لغت کے اعتبار سے ربا کی اصل زیادتی ہے:

”والربا فی اللغة هو الزيادة“ (احکام القرآن ۱/۲۳۲، مطبوعہ بیروت)۔

اور موصوف مزید تحریر کرتے ہیں کہ آیت قرآنی (بقرہ: ۲۷۵) میں ربا سے مراد ہر وہ زیادتی ہے جو بغیر کسی عوض کے ہو۔

واضح رہے کہ ربا (سود) عموماً ادھار معاملات ہوتا ہے جیسا کہ خود رسول اکرمؐ کا ارشاد گرامی ہے:

”إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ“ (بخاری: کتاب البیوع ۳۱۳۱، سنن ابی یوسف: کتاب المساقاة ۱۲۱۸، مطبوعہ بیاض)۔

علامہ جصاص رازی تحریر کرتے ہیں کہ ربا کی جو صورت اہل عرب کے یہاں رائج تھی وہ یہ تھی کہ روپیہ (درہم یا دینار) ایک مدت تک کچھ زیادتی کے ساتھ بطور قرض دیتے تھے، جو باہم رضامندی سے طے ہوتا تھا۔ اور ان کے ہاں نقد بیع (صرف) کا رواج نہیں تھا، اس بنا پر کہا گیا: ”وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبًا لِيُرَبُّوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرُبُّو عِنْدَ اللَّهِ“ (روم: ۳۹) یعنی جو کچھ تم سود کے طور پر دیتے ہوتا کہ وہ لوگوں کے مال میں بڑھتا رہے تو وہ اللہ کے یہاں نہیں بڑھتا۔

اس آیت کریمہ میں بتایا گیا ہے کہ یہ مشروط زیادتی ربا (سود) ہے کیونکہ وہ بغیر کسی عوض کے ہے۔ نیز اس سلسلے میں مزید ارشاد ہے:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً“ (آل عمران: ۱۳۰)۔

(اے ایمان والو! جو گناہ گنا سود نہ کھاؤ) (احکام القرآن ۱/۳۶۵، مطبوعہ بیروت)۔

چنانچہ امام مالکؒ نے اپنی موطا میں ایک حدیث روایت کی ہے جس سے اس بیان کی تائید ہوتی ہے کہ زمانہ جاہلیت میں سود کا ضابطہ یہ تھا کہ ایک شخص کا روپیہ دوسرے شخص پر ایک مقررہ مدت کے لئے ہوتا اور جب مدت پوری ہو جاتی تو قرض خواہ قرضدار سے کہتا کہ تم میرا قرضہ ادا کرو گے یا کچھ بڑھاؤ گے۔ اگر وہ قرضہ ادا کر دیتا تو وہ اسے لے لیتا ورنہ اصل مال میں کچھ زیادتی کر کے اُسے مزید مہلت دے دیتا (دیکھئے: الموطا ۲/۶۷۲، ۶۷۳، مطبوعہ بیروت)۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے صراحت کی ہے کہ یہ حکم اہل ثقیف کے بارے میں نازل ہوا ہے جن کے ہاں اس کا رواج تھا، اور موصوف نے مزید تصریح کی ہے کہ امت کے علماء سلف کا اس پر

اتفاق ہے کہ سود (ربا) کی یہ وہ شکل تھی جس کے بارے میں قرآن کا حکم نازل ہوا ہے (فتاویٰ ابن تیمیہ ۳۳۹/۲۰ طبع بیاض)۔

اور اس سلسلے میں علامہ ابن رشد قرطبی تحریر کرتے ہیں کہ جاہلی سود کے ممنوع ہونے پر اہل سنت کا اجماع ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے حجۃ الوداع کے موقع پر اس کی حرمت کا صاف و صریح الفاظ میں اعلان کر دیا تھا (دیکھئے: بدیۃ المجتہد ۹۶/۲، مطبوعہ پاکستان)۔

خلاصہ یہ ہے کہ قرآن میں جس سود کی حرمت آئی ہے وہ یہی ہے اور سود کی عام شکل یہی ہے لہذا اس سے بچنا بہت ضروری ہے۔

سود کی بعض خاص صورتیں:

اوپر سود اور ربا کی جو عمومی شکل بیان کی گئی ہے اس کے علاوہ اس کی چند خاص شکلیں بھی ہیں جن کو اسلامی شریعت نے ممنوع قرار دیا ہے۔ تاکہ سود کا دروازہ ہر حیثیت سے بند ہو جائے جو تمدنی ظلم و استحصال کی ایک قابل نفیس شکل ہے اور جس کی بنیاد بجائے انسانی ہمدردی کے خود غرضی اور مفاد پرستی پر رکھی گئی ہے۔ اس موضوع پر بعض ایسی حدیثیں موجود ہیں جن سے اس سلسلے کے بعض اصول و ضوابط متعین کئے جاسکتے ہیں۔

مگر اس کی تفصیل اس موقع پر طوالت کا باعث ہوگی اور اصل موضوع سے انحراف بھی۔ مگر اس موقع پر اتنا عرض کرنا ہے کہ اسلامی شریعت کی رو سے جس طرح کچھ روپیہ دے کر زائد روپیہ وصول کرنا ربا ہے، اس مختلف اشیاء کے تبادلہ میں بھی ربا ہو سکتا ہے۔ اور یہ ربا کبھی ہم جنس اشیاء کی کمی بیشی کی بنا پر ہوتا ہے اور کبھی اُدھار تبادلے کی بنا پر۔ مثلاً سونے کا تبادلہ سونے کے ساتھ اور چاندی کا تبادلہ چاندی کے ساتھ برابر ہونا چاہیے۔ ان میں کمی بیشی کے ساتھ یا اُدھار کی شکل میں تبادلہ کرنا ربا ہے۔ لیکن جب جنس بدل جائے تو کمی بیشی جائز ہو سکتی ہے مگر اُدھار جائز نہیں، چنانچہ سونے کا تبادلہ چاندی کے ساتھ کمی بیشی کے ساتھ کرنا جائز ہے مگر اُدھار جائز نہیں۔

اسی طرح گیہوں کا تبادلہ گیہوں کے ساتھ کی پیشی سے کرنا جائز نہیں لیکن گیہوں اور جو کے مقابلے میں کی پیشی ہو سکتی ہے۔ اور نقدی کے عوض میں کوئی بھی چیز نقد یا ادھار خریدی جاسکتی ہے۔

خلاصہ بحث:

حاصل بحث یہ کہ کسی کو ایک ہزار روپے نقد دے کر کچھ مہلت کے ساتھ ایک ہزار ایک سو یا ایک ہزار دو سو روپے وصول کرنا سود ہے جو شرعی اعتبار سے ممنوع ہے۔ مگر ایک ہزار روپے کی چیز ایک ہزار سو یا ایک ہزار دو سو روپیوں میں فروخت کرنا سود نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ نے تجارت کو حلال اور سود کو حرام قرار دیا ہے۔

”وَاحْلَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا“ (نقرہ ۲۷۵)۔

لہذا مالیاتی ادارہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ روپیہ دے کر روپیہ وصول کرنے کے ممنوع اور مذموم طریقے کے بجائے جائز اور مشروع طریقہ اختیار کرے، اور شے مطلوب کو خود خرید کر صارفین کو دے، اور اس سلسلے میں یہ اصول یاد رکھنا چاہیے کہ مراجعہ صرف استعمالی اشیاء (عروض) ہی میں ہو سکتا ہے۔ نقدین یعنی سونے چاندی میں نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ درمختار میں اس کی صراحت موجود ہے۔

المرا بحة : مصدر رابح، وشرعاً بیع ما ملکہ من العروض (ای) احترازاً عما ذکرنا من أنه لو شری دنانیر بلمراهم لا يجوز بیعها مرا بحة (درمختار مع رد المحتار ۳۰۱-۱۷۰، مطبوعہ پاکستان)۔

مراجم سے متعلق مسائل

مولانا محمد صدرا الحسن ندوی ☆

مراجم سے متعلق تنقیح طلب مسائل کی تفصیلات ذیل میں پیش کی جا رہی ہیں۔
۱- کسی چیز کے نقد بیچنے کی قیمت علیحدہ اور ادھار کی قیمت علیحدہ رکھنے کی شرعی حیثیت:
اس سلسلہ میں عرض یہ ہے کہ کسی چیز کے نقد بیچنے کی قیمت علیحدہ اور ادھار بیچنے کی قیمت علیحدہ رکھنے کی دو صورتیں ہیں:

۱- ایک صورت یہ ہے کہ بیع کے وقت ثمن کی تعیین نہیں کی بلکہ مشتری سے کہا کہ اگر اس کی قیمت اسی وقت دو گے تو ایک روپیہ لوں گا ورنہ سترہ آنے لوں گا، تو یہ صورت بوجہ جہالت ثمن جائز نہیں۔

اس قسم کے بیع کی حدیث شریف میں ممانعت آئی ہے، حدیث کے الفاظ یہ ہیں:
”عن اسی ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نہی رسول اللہ ﷺ عن بیعتین فی بیعة“ (رواہ احمد والنسائی وصحیح الترمذی وابن حبان)۔

(حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک بیع میں دو بیع سے منع فرمایا)۔

اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے امام شافعی فرماتے ہیں کہ:

”اس کے دو معانی ہیں: پہلا معنی یہ ہے کہ یوں کہے کہ میں تم سے ادھار کی شکل میں دو ہزار میں فروخت کرتا ہوں اور نقد کی شکل میں ایک ہزار میں، تمہارا جی جس کو چاہے اختیار کرو۔ اور یہ بیع صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس میں الہام اور تعلق ہے۔ دوسرا مفہوم یہ ہے کہ یوں کہے کہ میں تم سے اپنا غلام اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ تم مجھ سے اپنا گھوڑا فروخت کرو۔ امام صنعانی فرماتے ہیں کہ پہلی صورت میں نبی کی نعت کسی متعین قیمت کا نہ پایا جاتا ہے اور ربا کا بھی پایا جاتا ہے، جن لوگوں کے نزدیک ادھار کی شکل میں اس دن کی قیمت سے زیادہ پر فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اور دوسری شکل میں وہ چیز مستقبل کی ایسی شرط پر مطلق ہے جس کا وقوع اور عدم وقوع دونوں ممکن ہے، تو ایسی صورت میں ملکیت نہیں پائی گئی“ (مجلد اسلام شریعہ بلوغ المرام ۸۰۹ء)۔

”و عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رضى الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن ولا بيع ما ليس عندك“

(حضرت عمرو بن شعيب سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: سلف اور بیع جائز نہیں ہے، اور نہ بیع میں دو شرطیں جائز ہیں، اور نہ ایسا نفع جو غیر مضمون ہو، اور ایسی چیز کے فروخت کرنے سے منع فرمایا جو اس کے پاس نہ ہو)۔

امام صنعانی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حدیث میں چار صورتیں بیان فرمائی گئی ہیں، پہلی صورت یہ ہے کہ سلف اور بیع ہو، اور اس کی شکل یہ ہے کہ ایک شخص سامان کو ادھار ہونے کی شکل میں اس کی حقیقی قیمت سے زیادہ پر فروخت کرے، دوسری صورت یہ ہے کہ ایک بیع میں دو شرطیں ہوں، اس کی تفسیر میں اختلاف ہے، بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ ایک شخص یوں کہے کہ نقد کی شکل میں اس قیمت میں اور ادھار کی صورت میں اس قیمت میں فروخت کرتا ہوں۔ بعض لوگوں نے کہا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بائع مشتری سے اس بات کی شرط رکھے کہ وہ اس

سامان کو خریدنے کے بعد نہ تو بیچے گا اور نہ کسی کو بہہ کرے گا۔ بعض لوگوں نے اس کا یہ مفہوم بتایا کہ بائع یوں کہے کہ میں یہ چیز تم سے اتنے میں اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ تم فلاں سامان مجھ سے اتنی قیمت میں فروخت کرو۔ صاحب نہایت تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یوں کہے کہ یہ غلام میں تم سے ایک ہزار میں اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ تم مجھے فلاں سامان ایک ہزار میں ادھار دو۔ یا یہ کہ مجھے ایک ہزار روپے قرض دو۔ حدیث میں فرمایا گیا کہ ایک بیع میں دو شرطیں جائز نہیں ہیں، صاحب نہایت اس کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یوں کہے کہ یہ کپڑا نقد کی شکل میں ایک دینار میں اور ادھار کی صورت میں دو دینار میں فروخت کرتا ہوں، اور وہ ایک بیع میں دو بیع کی طرح ہے (النهاية للذم عن سبل السلام ۳/۸۱۰)۔

ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ ایک بیع میں دو بیع کی تفسیر و تشریح دو طرح سے کی گئی ہے: پہلی صورت یہ ہے کہ بائع یوں کہے کہ میں تم سے یہ کپڑا دس روپے میں نقد کی شکل میں اور بیس روپے میں ادھار کی شکل میں ایک مہینہ کی مدت کیلئے فروخت کرتا ہوں۔ یہ صورت اکثر اہل علم کے نزدیک فاسد ہے، اس لئے کہ ایسی صورت میں یہ نہیں معلوم ہوتا کہ دونوں میں سے کس چیز کو اس نے ثمن بنایا ہے (مرقاۃ المفاتیح ۱۸/۶)۔

امام خطابی فرماتے ہیں کہ بیعتین فی بیع کی دو طرح سے تشریح کی گئی ہے: پہلی صورت یہ ہے کہ بائع یوں کہے کہ میں تم سے یہ کپڑا نقد کی شکل میں دس روپے میں فروخت کرتا ہوں، اور ادھار کی شکل میں پندرہ روپے میں، تو یہ شکل جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں کسی ایک متعین ثمن کا تعین نہیں ہوتا اور جب ثمن میں جہالت پائی جائے تو بیع باطل ہو جاتی ہے (بذل الجود فی حل الابی داؤد ۵/۱۳۵)۔ دوسری شکل یہ ہے کہ اول مشتری سے طے کر لیا ہو کہ نقد لیتے ہو یا ادھار، اگر اُس نے نقد لینے کو کہا تب تو ایک روپیہ قیمت ٹھہرائی، اگر ادھار لینے کو کہا تو سترہ آنے ٹھہرائے، یہ جائز ہے (امداد الفتاویٰ ۳/۲۰)۔ برخلاف پہلی شکل کے، کہ اس میں قیمت کی تعین نہیں

پائی گئی، اس لئے جہالت ثمن کے سبب بیع جائز نہ ہوگی۔

رجل باع على أنه بالنقد بكذا وبالنسيئة بكذا وإلى شهر بكذا وإلى شهرين بكذا لم يجز (فتاویٰ مائگیری ۳/ ۱۵۳ مطبع نول کشور)۔
 (اگر ایک شخص سے بیچا اس شرط پر کہ نقد کی قیمت یہ ہوگی اور ادھار کی قیمت یہ ہوگی اور ایک مہینہ کے ادھار کی شکل میں یہ قیمت اور دو مہینے کے لئے ادھار کی شکل میں یہ قیمت، تو یہ سب صورتیں ناجائز ہیں)۔

یہاں پر ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ادھار کی شکل میں بائع جو قیمت زیادتی کی شکل میں وصول کر رہا ہے، کیا وہ مدت کی قیمت نہیں ہے؟ تو اس سلسلہ میں عرض یہ ہے کہ اگر براہ راست صرف مدت کی قیمت لی جائے اور مدت کی قیمت ہی مقصود حقیقی ہو، مقصود ضمنی نہ ہو تو ایسی صورت میں مدت کی قیمت ناجائز ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

”وذلك اعتياض عن الأجل وهو حرام“ (ہدایہ باب الصلح فی الدین)۔

(اس لئے کہ یہ مدت کے بدلہ عوض لیما ہے اور یہ حرام ہے)۔

لیکن اگر مدت کی حیثیت ضمنی ہو اور مقصود اصلی کوئی دوسری چیز ہو تو ایسی شکل میں مدت کی وجہ سے اگر قیمت میں زیادتی کی جائے تو جائز ہے جیسا کہ صاحب ہدایہ باب المراسمہ میں فرماتے ہیں۔

”ألا يرى أنه يزداد في الثمن لأجل الأجل“ (ہدایہ باب المراسمہ)۔

(کیا آپ یہ نہیں دیکھتے کہ قیمت میں مدت کی (ضمنی) رعایت سے اضافہ کیا جاتا

ہے)۔

یہاں پر اس صورت میں مقصود بیع ہے اور ضمنی طور پر مدت کی رعایت سے قیمت بیع کی

بڑھادی گئی ہے اور براہ راست صرف مدّت کا معاوضہ مقصود نہیں ہے اس لئے یہ صورت جائز ہوگی۔

اگرچہ کہ اس مسئلہ میں بھی ایک بلند پایہ حنفی فقیہ قاضی خاں نے اختلاف کیا ہے اور اس کی تصریح کی ہے کہ ادھار کی وجہ سے قیمت میں زیادتی کرنا بھی جائز نہیں ہے۔

”لا يجوز بيع الحنطة بثمان النسبنة اقل من سعر البلد فإنه فاسد و أخذ

ثمانه حرام“ (جوہر الفقہ ۱۵۱/۳)۔

(گیہوں کی بیج اگر ادھار ہونے کی بنا پر شہر کے عام نرخ سے کم قیمت پر کی جاتی ہے تو وہ فاسد ہے اور اس کی قیمت لینا حرام ہے)۔

محض مدت کی وجہ سے قیمت میں زیادتی کی جائے اور یہ شکل کہ مقصود اصلی تو بیع ہو اور محض ضمنی طور پر مدّت کی رعایت سے قیمت میں زیادتی کر دی جائے، دونوں کا فرق واضح کرتے ہوئے مولانا محمد تقی عثمانی تحریر فرماتے ہیں:

جن حضرات کوفتہ سے کچھ بھی مناسبت ہوگی ان کو اس فرق کے سمجھنے میں کوئی اشکال نہیں رہ سکتا، کیونکہ اس کی نظیریں بے شمار ہیں، بعض اوقات بعض چیزوں کا معاوضہ لینا براہ راست جائز نہیں ہوتا اور کسی دوسرے سامان کے ضمن میں جائز ہو جاتا ہے، اس کی ایک نظیر یہ ہے کہ ہر مکان دوکان اور زمین کی قیمت پر اس کے محل وقوع اور پڑوس کا بڑا اثر ہوتا ہے، جس کی وجہ سے اس کی قیمت میں نمایاں اتیازہ ہوتا ہے، ایک محلّہ میں ایک مکان دس ہزار روپے کا ہے، تو وسط شہر میں بالکل اسی طرح کا اور اتنے ہی رقبہ کا مکان ایک لاکھ میں بھی سستا سمجھا جاتا ہے، یہ قیمت کی زیادتی ظاہر ہے کہ مکان کی ذات کے اعتبار سے نہیں بلکہ اس کی خاص کیفیت اور محل وقوع کے اعتبار سے ہے، اور جب کوئی آدمی یہ مکان بیچتا یا خریدتا ہے تو اس کی یہ کیفیت بھی فروخت ہو جاتی ہے اور قیمت کی جتنی زیادتی ہے وہ اس کیفیت کے مقابلہ میں ہے، حالانکہ یہ کیفیت اور

صفت کوئی مال نہیں جس کا معاوضہ لیا جائے، مگر مکان یا زمین کی بیع کے ضمن میں اس کی کیفیت و صفت کا معاوضہ بھی شامل ہو جاتا ہے (جوہر الفقہ ۱۵۱۳، ۱۵۲)۔

۲۔ جس وقت ایک ضرورت مند آتا ہے اور وہ ادارہ میں اپنی ضرورت کا اظہار کرتا ہے اور معاملات سے متعلق ضروری شرائط طے پاتی ہیں تو یہ بیع نہیں ہے بلکہ یہ وعدہ بیع ہے، اور اس کا پورا کرنا قانونی طور پر لازم نہ ہوگا۔ چاہے یہ معاہدہ زبانی ہو اور یا تحریری شکل میں۔
مولانا تھانوی رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ:

عمر و نے زید سے کہا کہ تم مجھ کو ایک صد روپیہ کا مال جفت پا پوش منگا دو میں تم سے پانچ روپیہ کا منافع دے کر ادھار ایک ماہ کے واسطے خرید لوں گا، جس قدر مدت کے واسطے تم دو گے اسی حساب سے منافع دوں گا، یعنی پانچ روپے ایک صد روپیہ کا منافع ایک ماہ کے واسطے ہے، جب مال آجائے گا اس وقت مدت ادھار اور منافع کی مقدار متعین ہو جائے گی، اس کے جواب میں زید نے کہا کہ میں منگا دوں گا مگر اطمینان کے واسطے بجائے ایک صد کے دو صد کا رقم لکھاؤں گا تا کہ تم خلاف عہدی نہ کرو، عمر و نے منظور کر لیا۔

اس سوال کے جواب میں مولانا تھانوی نے فرمایا کہ:

اس میں دو مقام قابل جواب ہیں: ایک یہ کہ زید و عمر و میں جو گفتگو ہوئی یہ وعدہ محضہ ہے کسی کے ذمہ بحکم عقد لازم نہیں، اگر زید کے منگانے کے بعد بھی عمر و انکار کر دے تو زید کو مجبور کرنے کا کوئی حق نہیں، پس اگر عرف و عادت میں عمر و مجبور سمجھا جاتا ہو تو یہ معاملہ حرام ہے ورنہ حلال، اسی طرح عمر و کو بھی اور مثل عمر و کے زید کو بھی یہ اختیار حاصل ہے کہ وعدہ بیع پر قائم رہنے کی صورت میں منافع کی مقدار میں تغیر و تبدل کر دیں، یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ ایک ماہ کے ادھار کی صورت میں پانچ روپے سیکڑہ نفع کا ٹھہرا تھا، باقی زیادہ لکھانا یہ بیع ”ہزل فی مقدار الثمن“ ہے، اگر عمر و کی بد عہدی کی صورت میں بھی زید مقدار واقعی ثمن سے زیادہ وصول نہ کرے تو جائز

ہے ورنہ حرام ہے (امداد الفتاویٰ ۲۰۸۳)۔

اسی طرح اس سول کے جواب میں کہ زید نے اپنا مکان متصل مسجد متولیان مسجد کے ساتھ مسجد کے مصرف کے لئے بیع کرنے کا معاہدہ کر کے دس روپے پیشگی لے کر رسید لکھ دیا، مولانا تھانوی نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ معاہدہ جو فیما بین زید و متولیان مسجد کے ہوا یہ بیع شرعی نہیں محض وعدہ ہے، جس کا بلا وجہ خلاف کرنا عند اللہ موجب مواخذہ ہو سکتا ہے، لیکن قضاء اس میں مجبور نہیں کیا جاسکتا (امداد الفتاویٰ ۲۵۸۳)۔

علامہ شام شیخ مصطفیٰ زرقا فرماتے ہیں:

ومن الواضح أنه إذا انتفت دلالة الصيغة على وقوع الارتباط والتعاقد فلا عقد ولا الزام وعلى هذا يقرر الفقهاء أن الوعد بالبيع لا ينعقد به البيع ولا يلزم صاحبه قضاء“ (المبدل لکھنؤ العام ۱/۳۲۳)۔

(یہ بات واضح ہے کہ اگر صیغہ کی دلالت ارتباط اور تعاقد کے وقوع کے منافی ہو تو اس پر عقد کا اطلاق نہ ہوگا اور نہ پابند ہوگا، اس لئے کہ فقہاء نے یہ قاعدہ مقرر کیا ہے کہ وعدہ بیع، بیع نہیں، اور نہ قضاء اس کا ایفاء لازم ہوگا)۔

۳- نفع میں پیسے کی مالیت کے کم ہونے کا اعتبار کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

مسئلہ پر غور کرنے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ پیسے کی مالیت کے کم ہونے کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اس سے سودی لین دین کے جواز کی دلیل فراہم ہوگی، اور وہ اس طرح کہ اگر ایک شخص اپنی رقم بنک میں جمع کرتا ہے اور ایک مدت کے بعد اسے اس رقم پر سود ملتا ہے تو اس مدت میں اس کی رقم میں جس قدر کمی واقع ہوئی ہے اس قدر وہ سودی رقم اس کے لئے جائز ہو جائے گی، اسی طرح قرض دیتا ہے اور ایک مدت کے بعد وہ رقم وصول کرتا ہے تو اس مدت میں اس رقم میں جس قدر کمی واقع ہوئی ہے اس تناسب سے بینک کے لئے سود لیما جائز ہوگا اور

حقیقتاً وہ سود نہ ہوگا بلکہ نقصان کی تلافی ہوگی جو اس مدت میں رقم میں واقع ہوتی ہے۔

ماہر معاشیات ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی غیر سودی بینک کاری میں قرض کھاتے کی تفصیلات کے ضمن میں تحریر فرماتے ہیں:

بینک عوام کو دعوت دے گا کہ وہ آمدنیاں اور بچتیں، حفاظت اور ادائیگی میں سہولت کے لئے اسے قرض دیں۔۔۔۔۔ قرض کھاتہ موجودہ بینکوں کے جاری حسابات (Current Account) یا عندالطلب قابل واپسی کھاتہ (Demand Deposit) کی طرح ہوگا۔

ان رقموں کے قرض ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جب وہ بینک کے پاس رہیں گے، بینک ان پر تصرف کر سکے گا، اسے اس بات کی آزادی حاصل ہوگی کہ وہ ان رقموں کو نفع آور کاروبار میں لگائے، اگر بینک کو قرض کھاتہ کے سرمایہ کے کاروباری استعمال میں نقصان ہو تو یہ نقصان اسے خود برداشت کرنا ہوگا، کھاتہ داروں کو ان کی رقمیں بغیر کسی کمی کے واپس کرنا ہوگا، اگر بینک کو قرض سرمایہ کے کاروباری استعمال سے نفع ہو تو یہ نفع بھی اسی کو ملے گا قرض کھاتہ میں رقمیں جمع کرنے والے کو اس میں سے کوئی حصہ پانے کا حق نہ ہوگا، کھاتہ داروں کو اتنی ہی رقم واپس ملے گی جتنی انہوں نے جمع کی ہو، نہ کم نہ زیادہ (غیر سودی بینک کاری ۶۶-۶۷)۔

درج بالا تفصیلات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ انہوں نے رقم کی مالیت میں کمی کا کوئی اعتبار نہیں کیا ہے، بلکہ صاف صاف دو ٹوک الفاظ میں یہ لکھا ہے کہ کھاتہ داروں کو اتنی ہی رقم واپس ملے گی جتنی انہوں نے جمع کی ہو، نہ کم نہ زیادہ۔

۴- اگر ضرورت مند اور ادارہ کے درمیان مطلوبہ شئی کی خریداری، اصلی لاگت اور اس پر مطلوبہ منافع طے ہو جانے کے بعد اگر ادارہ اسی شخص کو روپے دے کر سامان خریدنے کے لئے بازار بھیجے اور وہ شخص اپنی مطلوبہ شئی بازار سے اس مالیاتی ادارہ سے ملنے والے روپے ادا کر کے خریدے اور پھر وہ رقم مع زائد منافع بلا قسط ادا کرتا رہے تو آیا یہ جائز ہوگا یا نہیں؟

مذکورہ استفسار پر غور و خوض کرنے سے اس صورت کے عدم جواز کا پہلو رائج معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ:

ایسی صورت میں بینک ایسی چیز کی بیع کر رہا ہے جس پر اس کی ملکیت ثابت نہیں ہے، اور حدیث میں ”بیع مالایمک“ کی ممانعت آئی ہے، اس لئے کہ روپیہ دینے کے بعد بینک نے مشتری سے یہ کہا کہ وہ بازار جا کر مطلوبہ شے خریدے، اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مطلوبہ شے کا بائع مالک نہیں ہے۔

مراجہ

مولانا عبدالجلیل قاضی ☆

۱- بیع نقد اور ادھار دونوں جائز ہیں۔ ویصح البیع بضمن حال و مؤجل بأجل معلوم (مجمع الاہنہ ۸/۲)۔

شریعت میں نفع کی کوئی حد متعین نہیں ہے کہ اس سے زائد لیما جائز نہ ہو۔ البتہ ادھار بیع کی صورت میں اجل کا معلوم ہونا ضروری ہے، اگر اجل مجہول ہو تو بیع فاسد ہو جائے گی چاہے نفع کم ہو یا زیادہ۔ اور جس طرح نقد بیع کی صورت میں نفع کم و بیش لیما جائز ہے اسی طرح ادھار میں بھی جائز ہے۔ اور نقد و ادھار میں بھی نفع کم و بیش لیما جائز ہوگا۔ ایک ہی دکاندار اپنی دکان کے مختلف سامانوں میں نفع مختلف رکھتا ہے۔ نفع کے تناسب کی تعیین میں عام طور پر اس بات کا لحاظ رکھا جاتا ہے کہ سامان جلد فروخت ہو جاتا ہے یا دیر سے، جو سامان جلد فروخت ہونے والا ہے اس میں نفع کم لیا جاتا ہے اور جو سامان دیر تک دکان میں پڑا رہتا ہے اس میں نفع کی مقدار زائد کر دی جاتی ہے، اس لئے کہ جو سامان جلد فروخت ہو جاتا ہے اس کا سرمایہ گردش میں رہتا ہے، اور بار بار نفع حاصل ہوتا ہے۔ اور جو سامان جلد فروخت نہیں ہوتا اس کا سرمایہ منجمد ہو جاتا ہے اور نفع کے مکرر ہونے کا امکان نہیں رہتا۔ اس میں نفع زیادہ لیا جاتا ہے۔ بالکل یہی صورت نقد و ادھار بیع میں بھی ہوتی ہے۔ نقد بیع کی صورت میں سرمایہ گردش میں رہتا ہے اور نفع بار بار حاصل

☆ مولانا سید قاضی امارت شریعہ پبلواری شریف، پٹنہ۔

ہوتا ہے اور ادھار بیع کی صورت میں سرمایہ منجمد ہو جاتا ہے، اور بار بار بیع کا امکان ختم ہو جاتا ہے۔ اس لیے نقد کی قیمت علیحدہ اور ادھار کی قیمت علیحدہ رکھنے کو استحصال اور دوسرے کی مجبوری سے فائدہ اٹھانا نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ بائع کو جو روپے دو سال کے بعد ملیں گے، اگر نقد مل جاتے اور گردش میں رہتے تو ممکن تھا کہ اس سے زائد نفع کمالیتا جتنا وہ ادھار کی صورت میں لے رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض ایسے بھی خریدار ہوتے ہیں جو کم نفع دے کر نقد سامان خریدنے کی صلاحیت رکھتے ہیں لیکن پھر بھی وہ زیادہ نفع دے کر ادھار خریداری کو ترجیح دیتے ہیں، اور ادھار کی مدت میں اس سرمایہ کو گردش دے کر اس نفع سے زائد کمالیتے ہیں جتنا وہ بائع کو دیتے ہیں۔ دوسری وجہ وہ بھی ہو سکتی ہے جو سول میں مذکور ہے کہ دو سال کے بعد بائع کو جو روپے ملیں گے اس کی مالیت کم ہو جائے گی۔ بہر حال اجل کی کمی و زیادتی کی صورت میں نفع کی کمی و زیادتی کو نہ تو ناجائز کہا جاسکتا ہے اور نہ غیر اخلاقی۔

۲- مدت ادائیگی کی کمی و بیشی کی صورت میں منافع میں جو کمی و زیادتی ہوتی ہے اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں: ایک تو یہ کہ مدت ادائیگی اور اس کا نفع دونوں الگ الگ متعین ہیں۔ مثلاً ایک سال کے لیے دس فی صد اور دو سال کے لیے ۲۵ فی صد وغیرہ۔ لیکن جس وقت معاملہ کیا گیا اس وقت متعین کر لیا گیا کہ ادائیگی ایک سال میں ہوگی یا دو سال میں یہ صورت جائز ہوگی۔ اس لیے کہ بیع ادھار ہے اور اجل معلوم ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مدت ادائیگی اور نفع تو الگ الگ متعین ہیں، لیکن جس وقت معاملہ کیا گیا اس وقت یہ طے نہیں کیا جا سکا کہ ادائیگی ایک سال میں ہوگی یا دو سال میں۔ بلکہ خریدار کو اختیار دیا گیا کہ وہ جب ادا کرے۔ البتہ یہ طے ہو گیا کہ جب ادا کرے گا اس مدت کے لیے جو نفع طے ہے وہی لیا جائے۔ مثلاً اگر ایک سال میں ادا کرے گا تو دس فی صد اور دو سال میں ادا کرے گا تو ۲۵ فی صد۔ تو یہ صورت جائز نہیں ہوگی۔ اس لیے نہیں کہ الگ الگ مدت

کے لئے الگ الگ نفع طے ہوا ہے بلکہ اس لیے کہ بیع اوصار ہے اور اجل مجہول ہے۔ اور اوصار بیع اجل کی تعیین کے بغیر فاسد ہے۔

۳- جن مالیاتی اداروں کے پاس دکان یا گودام نہیں ہیں۔ وہ ضرورت مند کے ساتھ جو معاملات طے کرتے ہیں اگر ان کو بیع کہا جائے تو یہ بیع مالایمک ہے اور ممنوع ہے، اس لیے اس کو بیع کا معاہدہ ہی کہنا انسب ہے۔ اور اس وقت بیع قطعی ہوگی جب ادارہ شے مطلوب خرید کر ضرورت مند کو حوالہ کرے گا۔ اور جب یہ وعدہ بیع ہے تو اس کا پورا کرنا اخلاقی طور پر تو ضروری ہوگا لیکن قانونی طور پر ضروری نہیں ہوگا۔ اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ اگر بائع کو اس وعدہ کی خلاف ورزی کی گنجائش ہوتی ہے تو کبھی خریدار کو بھی بیع کی تکمیل کے بعد جب کہ وہ سامان کو دیکھے بغیر خریداری کر رہا ہو بعض حالات میں اس کو فسخ کرنے کا حق خیار روایت کی بنیاد پر ہو جاتا ہے۔ تو دونوں اپنی ساکھ قائم رکھنے اور اعتماد بحال رکھنے کے لیے کوشش کریں گے کہ بیع مکمل ہو جائے، بہر حال اس کو معاہدہ بیع قرار دینا بہتر معلوم ہوتا ہے۔

۴- اگر مالیاتی ادارہ ضرورت مند کو مطلوبہ شے فراہم کرنے کے بجائے نقد روپے ادا کرتا ہے تو ایسی صورت میں صرف وہی رقم واپس لی جاسکتی ہے جو دی گئی ہے۔ اس سے نفع کے نام پر کوئی زائد رقم وصول کرنا سود ہوگا جو جائز نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ وہ خریداری جو ضرورت مند بازار سے کر رہا ہے ایک ہی خریداری اور ایک ہی قبضہ ہے۔ اس کو دو خریداری اور دو قبضہ کہنا تحکم ہے۔ مالیاتی ادارہ سے اس نے روپے لیا ہے اور خریداری اپنے لیے کر رہا ہے۔ اگر اس کو ادارہ کا وکیل بالشراء قرار دیا جائے تو اس صورت میں ادارہ اس شے کا مالک ہوگا، اور اس ضرورت مند کو اس کا استعمال کرنا جائز نہیں ہوگا، اگرچہ یہ فرض کر لیا جائے کہ جب ادارہ مالک ہو گیا تو اب پھر ادارہ کی طرف سے وکیل بالبیع ہو گیا اور خود خرید لیا۔ تو اولاً ادارہ نے شے مطلوب کی خریداری کے بعد اس کو وکیل بالبیع بنایا نہیں۔ اور اگر وکیل بالبیع فرض بھی کر لیا جائے تو بھی

وکیل بالبیع خود مشتری نہیں ہو سکتا۔ ”ولیس للوکیل بالبیع أن یبیع من نفسه لأن الحقوق تتعلق بالعاقدة فیؤدی إلى أن یكون الشخص الواحد فی زمان واحد مسلماً و مستلماً مطالباً و مطالباً وهذا محال، و کما لا یبیع من نفسه وإن أمره الموکل بذلك لما قلنا“ (بدائع المنافع لکامرانى ۳۸/۶)۔

اس لئے بہتر یہ ہے کہ جو رقم دی گئی ہے وہی وصول کی جائے، اور اس میں نفع کے نام پر کچھ نہ لیا جائے۔ یا ضرورت مند کو وکیل بالشراء بنا کر وہ شے ادارہ میں منگا لیا جائے، اور قبضہ کر لیا جائے، اس کے بعد پھر ضرورت مند کے ہاتھ فروخت کیا جائے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

مراجعة

مولانا محفوظ الرحمن ☆

۱- اسلامی بینکنگ میں عام طور پر اُدھار خرید فر وخت کی صورت میں نقد خرید فر وخت کی قیمت سے زیادہ قیمت وصول کی جاتی ہے، اس زیادتی کا وصول کرنا جائز ہے لیکن مروت کے خلاف ہے۔ نقد اور ادھار کی قیمت علیحدہ علیحدہ بیان کرنا کسی ایک جہت کو متعین کر کے جائز ہے۔ (امداد الفتاویٰ ۳۰/۳)

۲- جو سامان کہ بازاروں میں ہر وقت موجود رہتا ہے اور اس کی خرید فر وخت ہوتی ہے، مالیاتی ادارے ان سامانوں کو اپنی ملک بنائے بغیر اگر بیچتے ہیں تو یہ بیع جائز نہیں۔ حکیم بن حزام سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے منع فرمایا کہ جو چیز میرے پاس نہ ہو اس کو بیچوں (ترمذی ۱۳۸۱)۔

۳- مالیاتی ادارے کا اس طرح کے سامانوں پر لاگت و منافع کا معاملہ طے کرنا معاہدہ بیع ہوگا اور ایفاء عہد لازمی ہے۔ ”وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا“۔

مالیاتی ادارے نے جن سامانوں کی فر وخت کا معاہدہ کیا ہے، اگر ان سامانوں کے خریدنے کا کام معاہدہ کے ذمہ سپرد کر دے اور معاہدہ اس سامان کو خرید لے اور پھر مالیاتی ادارے کے معاہدے کے تحت مع متعین حدود کے رقم ادا کرتا رہے تو اس کا یہ عمل جائز ہے، ایک حیثیت سے وہ وکیل ہوگا اور ایک حیثیت سے وہ مالک ہوگا (امداد الفتاویٰ ۳۲/۳)۔

☆ جامعہ عربیہ مفتاح العلوم سکولہ جھنگ (پول)۔

مراجحہ کے بارے میں

عبدالعظیم اصلاحی ☆

مضار بہت کے معاملہ سے یہ بات واضح ہے کہ کسی چیز کی لاگت میں صرف سرمایہ ہی نہیں بلکہ محنت یا عمل بھی شامل ہے۔ اسی لئے یہ دونوں ہی عوامل ربح یا مکافاتہ کے حقدار ہوتے ہیں۔ مراجحہ میں بھی سرمایہ کے علاوہ عمل یا محنت کو بھی لاگت کا جز سمجھنا چاہیے۔ اس فرق کو ملحوظ رکھنے سے بہت سے اشکال کو سمجھنے اور حل کرنے میں آسانی ہو سکتی ہے۔ مثلاً جہاں صرف سرمایہ لاگت ہو وہاں کوئی اور نفع ہوگا، اور جہاں محنت و سرمایہ دونوں موجود ہوں وہاں نفع کچھ اور ہوگا، البتہ دیانت کا تقاضہ یہ ہے کہ دونوں چیزیں الگ الگ بتائی جائیں، یعنی یہ کہ قیمت خرید اتنی ہے اور اس کی فراہمی پر مزید لاگت اتنی آئی ہے۔

نقد یا ادھار کی بنیاد پر قیمتوں میں کمی یا بیشی اکثر فقہاء کے نزدیک ایک مسلم حقیقت ہے لیکن مدت اور ایٹنگی میں کمی اور زیادتی کے مطابق منافع میں کمی اور زیادتی ربا کو مستلزم ہوگی، اس لئے اس کے جواز میں تامل ہے۔

کسی شے کو نقد بیچنے کی قیمت علیحدہ اور ادھار بیچنے کی قیمت علیحدہ رکھنا جائز ہے، اور یہ ضروری نہیں کہ استحصال ہو۔ استحصال تو نقد بیچنے کی شکل میں بھی ہو سکتا ہے، اسی لئے بیع المضطر

کی ممانعت آئی ہے۔ مختلف وجوہ سے ادھار کو زائد قیمت پر بیچنے کی اجازت دینے میں بائع و مشتری دونوں کی مصلحتوں کی رعایت ہے۔

البتہ اس ضمن میں یہ دلیل دینا صحیح نہیں ہوگا کہ ”بائع جو ادھار فروخت کر رہا ہے اس کے روپے جب اسے دو سال بعد ملیں گے تو ان کی مالیت (Value) آج کے مقابلہ میں کم ہو جائے گی، پس وہ آج کے نرخ سے زائد رقم کی مالیت میں کمی ہو جانے کے پیش نظر منافع میں مناسب اضافہ ادھار بیع کی صورت میں کر رہا ہے، اسلئے یہ جائز ہونا چاہیے۔“

اصل میں یہ مسئلہ مؤخر مطالبوں کا قیمتوں کے اشاریہ سے مربوط کرنے کا ہے جس پر ابھی کوئی متفق علیہ رائے علماء کے درمیان نہیں قائم ہوئی ہے۔ گرچہ ادھر کئی دہائیوں سے قیمتوں میں تبدیلیاں دیکھا جا رہا ہے لیکن نظری اعتبار سے اس کا بھی امکان ہے کہ دو سال بعد اشیاء کی عام قیمتوں میں گراوٹ آجائے اور اس وقت بائع کو اس چیز کے کئی گنا واپس مل رہے ہوں جس پر وہ عام طور پر اس وقت بازار میں مل رہی ہو۔ اشاریہ اپنانے کا مسئلہ الگ سے طے ہونا چاہیے۔ اگر یہ چیز مؤخر مطالبوں کے سلسلہ میں تسلیم کر لی جاتی ہے تو ادھار قیمت سو کے دو سو بھی مانگے جاسکتے ہیں بشرطیکہ اس عرصہ میں قیمتوں کے اشاریہ میں صد فیصد اضافہ ہو گیا ہو۔

مراعت کے لئے بائع یا مالی ادارے اگر قیمت ادا کر دیتے ہیں اور اس سلسلہ میں کاغذات کا تبادلہ ہو جاتا ہے تو حکماً ملک اور قبضہ کا تصور ہوگا۔ بیع سلم اور خودمراجعة کے جواز سے یہ بات ثابت ہے کہ بیع مالایمک سے مراد ان چیزوں کا بیچنا ہے جو خود بائع کی ملکیت میں نہ ہوں، اور نہ ہو سکتی ہوں۔ مثلاً کسی دوسرے کا سامان اس کی مرضی کے خلاف بیچ دینا، مغرور غلام، ہوا کے پرندے یا سمندر کی مچھلیاں وغیرہ۔ بیع مالایمک میں وہ چیزیں نہیں شامل ہوں گی جن کی حصول یا بی بیع کے قبضہ و قدرت میں ہو، اور عملاً اس کے وسائل بھی فراہم ہوں۔ ترمذی اور بعض مجموعہ احادیث میں ہے کہ ایک صحابی نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ فلاں مجھ سے کوئی

چیز خریدنا چاہتا ہے جو میرے پاس نہیں ہے۔ کیا میں بازار سے لا کر بیچ دوں تو آپ نے فرمایا کہ لاتبع ما لیس عندک۔ لیکن یہ چیز اس شخص کے مخصوص حالات کی وجہ سے ہو سکتی ہے۔ کوئی عام حکم نہیں معلوم ہوتا ورنہ بیچ سلم و مراجم سب سے پہلے ممنوع ہوتے۔

مراجم کے معاملہ کو ابتداءً معاہدہ بیچ بھی سمجھیں تو بھی اس وعدہ یا معاہدہ کو پورا کرنا قانوناً لازم ہوگا۔ ایفاء عہد پر قرآن نے جس شدت سے زور دیا ہے اس سے اس کا وجوب بالکل واضح ہے۔ چند آیات ملاحظہ ہوں:

﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ (الاسراء: ۳۴)۔

﴿وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِمُ وَإِتَّقَىٰ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران)۔

﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾ (المؤمنون: ۸، العار: ۳۴)۔

﴿وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا﴾ (البقرہ: ۱۷۷)۔

یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ جب کسی عہد و وعدہ کی خلاف ورزی سے کسی کو ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو تو اس کے ایفاء پر قانوناً مجبور کیا جاسکتا ہے جو یہاں بالکل واضح ہے، اس معاہدہ کا خاتمہ طرفین کی رضا مندی سے ہونا چاہیے۔ ورنہ ایجاب و قبول کی طرح یہاں بھی طرفین ایفاء عہد کے پابند ہوں گے الا یہ کہ کوئی شرعی عذر مانع آجائے۔

سوالنامہ کے آخر میں پیش کی گئی شکل کا حل بالکل سہل و معقول ہے بشرطیکہ ہم سرمایہ و عمل دونوں کو جزء لاگت تسلیم کریں۔ جیسا کہ اس تحریر کے بالکل آغاز میں میں نے اشارہ کیا ہے، موجودہ شکل میں سرمایہ صرف بائع کی طرف سے ہے اور عمل مشتری کی طرف سے، اس لئے اس عمل کے بقدر بائع اپنے منافع میں کمی کرے گا، اور ظاہر ہے یہ چیز بوقت معاہدہ طے ہوگی کہ خود بائع بازار سے خرید کر مشتری تک پہنچائے تو وہ کیا منافع لے گا اور اگر مشتری خود خرید لائے تو کیا منافع ہوگا۔ اس شکل کو ہم وکالت کے تحت درج کریں تو بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے، بعض حالات

میں مؤخر الذکر شکل مشتری کے لئے زیادہ سہل و نفع انگیز ہو سکتی ہے۔ البتہ اس میں خیال رکھنا ہوگا کہ اس میں بائع کا کام صرف سرمایہ دے کر نفع طے کر لینے تک محدود نہ رہے ورنہ بائع کے در آنے کے امکانات ہو جائیں گے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

مراجعاتی کاروبار

مفتی عزیز الرحمن مدنی ☆

ابتدائیات:

موجودہ زمانہ میں کثرت آبادی اور کثرت رسل و رسائل، اور مصنوعات اور ایجادات کی کثرت، اور اس کی وجہ سے انسانی عادات کے تنوع سے اشیاء کے نقل و حمل اور پھیلاؤ سے بہت زیادہ وسعت اور ترقی ہو گئی ہے۔ اس کی وجہ سے طرہائے معاش و معیشت میں بھی بہت زیادہ تنوع ہوا ہے جن سے علیحدگی اور گریز ممکن نہیں ہے۔ اسلامی شرع میں ہم ان تمام چیزوں کو عرف اور عادات کی روشنی میں دیکھ سکتے ہیں کہ کس حد تک ان کو جائز یا ناجائز قرار دیا جائے۔

۱۔ واعلم أن اعتبار العادة والعرف يرجع إليه في الفقه في مسائل

كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلاً (اشباہ ص ۳۷)۔

۲۔ تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال والعادة (اشباہ)۔

لیکن یہ عرف اور عادات اسی وقت تک معتبر ہیں جب تک نصوص کے خلاف نہ ہوں۔

۳۔ انما العرف غير معتبرة في المنصوص عليه (اشباہ)۔

۴۔ لیکن ہمارے حضرات فقہاء نے حضرت امام ابو یوسف کا قول روایت کیا ہے:

”اعتبار العرف مطلقاً وإن كان خلاف النص“ (رد المحتار ۳/۲۰۰)۔

☆ دارالافتاء بھنوں، یوپی۔

امام ابو یوسف کا دفاع کرتے ہوئے ابن کمال نے فرمایا ہے:

”ولو تغير العرف في حياته صلى الله عليه وسلم نص على تغير الحكم، ملخصه أن النص معلول بالعرف فيكون هو العرف في أي زمن كان“
(رد المحتار ۲۰۱۳ء)

”الأحكام تبتنى على العرف فيعتبر في كل إقليم وفي كل عصر أهله“
(رد المحتار ۲۰۰۹ء)

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ عرف اور عادت اسی وقت تک بنیاد اور اصل قرار پا سکتے ہیں جب تک نص کے خلاف نہ ہوں۔ اگر اس کو وسعت دیدی جائے تو اسلام اور کوئی بھی مذہب کھلو اور بن جائے گا۔ مشہور تائید ہے:

”إذا اتسع الأمر ضاق وإذا ضاق اتسع“ (اشباہ)۔

اس لئے یہ ہو سکتا ہے کہ عرف کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جائے اور نص میں تخصیص پیدا ہو جائے، مثلاً مصنوعات کا آرڈر بک کراتے وقت صرف ایک نمونہ پر معاہدہ ہو جاتا ہے اور بقیہ امداد میں تبعاً ہو جاتا ہے اگرچہ یہ بیع معدوم کی ہے لیکن عرف اور اہل صنعت اور تاجروں کے یہاں یہ طریقہ جاری ہے اور جائز ہے (رد المحتار ۲۰۰۵ء)۔

حاصل یہ کہ عرف اور عادت اسی وقت تک معتبر ہیں جب تک نصوص کے معارض نہ ہوں۔ چنانچہ علامہ ابن نجیم نے بیان فرمایا ہے کہ عمال اور مزدور ازار زیر ناف باندھتے ہیں حالانکہ شعر عانہ عورت ہیں، بعض حضرات نے اس کو عرف کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے یہ غلط ہے، کیونکہ یہ تعالٰیٰ خلاف نص ہے (اشباہ ص ۳۷)۔

غرض عرف و عادت نص کے خلاف قابل اعتبار نہیں ہیں۔

متفرعات:

موجودہ زمانہ میں روزانہ کی خوردہ فروش اشیاء کو چھوڑ کر بڑے کارخانوں، کمپنیوں، ملکوں اور حکومتوں اور حکومتوں کے مختلف شعبوں کے درمیان جو کاروبار ہوتا ہے وہ ہول سیل ڈیلروں، لائسنس دار غیر مالیاتی اداروں، ٹھیکیداروں اور ان کے ٹنڈروں اور ہنڈیوں کے ذریعہ ہوتا ہے۔ براہ راست مارکیٹ اور کارخانوں میں یہ لوگ نہیں جاتے ہیں۔ بلکہ ان غیر مالیاتی اداروں اور بینک کے ذریعہ کاروبار صرف چیک، ڈرافٹ، ہنڈیوں اور بلوں کے ذریعہ چلتا ہے۔ یہ ادارے سامان ایک جگہ سے دوسری جگہ بینک کے ذریعہ منتقل کرتے ہیں اور قوم کا اندراج ایک کھاتے سے دوسرے کھاتے میں ہوتا رہتا ہے۔ ان غیر مالیاتی اداروں کے بھی ایجنٹ ہوتے ہیں جو معاملہ اور شرائط طے کرتے ہیں، ہم ان سب اداروں اور ایجنٹوں اور بینکوں کو وکیل بالمبیع والشراء اور دلال و سمسار اوردے سکتے ہیں۔ اکثر یہ کاروبار فون کے ذریعہ چلتا ہے اور قومات کا لین دین دست بدست نہیں بلکہ کھاتوں کے ذریعہ چلتا ہے۔ اس طرح یہ نقد شمار کیا جائے گا، اور بالاقساط کاروبار حسب شرائط بھی چلتا ہے وہ ادھار شمار کیا جائے گا۔ اس طرح سے ہونے والے کاروبار کو جائز یا ناجائز کہنے میں چند امور کا لحاظ رکھیں گے:

- ۱۔ کسی معاملہ میں ربا اور سود کی صورت تو پیدا نہیں ہو رہی ہے۔
 - ۲۔ شرائط تو ایسی نہیں کہ جن میں احد المتعاقدين کا فائدہ ہو۔
 - ۳۔ اشیاء میں سے کسی میں جہالت تو نہیں ہے۔
 - ۴۔ معاملہ میں صرف جلب منفعت مقصود ہے یا دفع مضرت مقصود ہے۔
 - ۵۔ غلیبہ اور بعض امور کو پیش نظر رکھ کر ہم جائز یا ناجائز کا فیصلہ کر سکتے ہیں۔
- فقہ کی کتابوں میں دلالوں اور سمساروں، وزن کرنے والوں اور پرکھنے والوں اور وکیل بالمبیع والشراء کو اجرت لیما جائز ہے۔ مذکورہ ادارے جن میں سے بعض دلال کی صورت میں

ہوتے ہیں اور بعض وکیل کی پوزیشن میں ان کو طرفین کی طرف سے شرح فی صد کے اعتبار سے کمیشن ملتا ہے اور یہ ادارے کمیشن وصول کرتے ہیں اور یہ ان کا مستقل کاروبار ہے۔ اہل فقہ نے کمیشن کی حد تک معاملہ کو جائز قرار دیا ہے۔

”وفی الحاوی سنل محمد بن سلمة عن أجرة السمسار فقال أرجو أنه لا بأس به إلى قوله فجوزوه لحاجة الناس إليه“ (رد المحتار ۵/۲۳۳)۔

یہ غیر مالیاتی ادارے جب کسی سے کوئی معاملہ طے کرتے ہیں اس وقت مال نہ ان کی ملکیت میں ہوتا ہے اور نہ قبضہ میں ہوتا ہے اس سے بیع المعدوم لازم آتی ہے۔ لیکن یہ معلوم رہے کہ یہ غیر مالیاتی ادارے بڑے لمبے کاروبار محض اپنی ساکھ اور اعتبار کی بنا پر کرتے۔ اور ضرورت کی وجہ سے اس قدر عدم ملکیت اور عدم قبضہ جائز ہے۔ بیع سلم کے باب میں مذکور ہے:

”و منقطع لا يوجد في الأسواق من العقد إلى وقت الاستحقاق في إقليم دون آخر“ (رد المحتار ۳/۲۰۹)۔

یعنی شہر کی مارکیٹ میں نہیں بلکہ ملک کی مارکیٹ میں اس کا پایا جانا ضروری ہے اس وجہ سے وہ حکماً معدوم نہیں ہے، اور بیع حقوق کے بیان میں اس سے زیادہ وسعت ہے۔

مارکیٹ میں بہت سی ایسی اشیاء ہیں جن کی قیمت گورنمنٹ مقرر کرتی ہے بعض دفعہ ان پر سیل ٹیکس کارخانے والے ادا کرتے ہیں اور بعض دفعہ خوردہ فروش دکاندار۔ میری رائے میں سیل ٹیکس بیع مراجحہ میں اصل قیمت کا جزو ہے اور اس پر دیگر اخراجات زوائد میں شمار ہوں گے، اس قسم کے معاملہ کو ہم بیع تعاطلی قرار دے سکتے ہیں اور یہ جائز ہے۔

ایسا بھی ہوتا ہے کہ شہروں میں کچھ مالیاتی ادارے ہوتے ہیں جن کو فنانس (روپے فراہم کرنے والا) کہا جاتا ہے یہ ادارے خریدار کو مال خریدواتے ہیں، لیکن اپنی رقم پر شرح فی صد کے اعتبار سے سود لیتے ہیں۔ ایسے ہی فروخت کنندہ اپنی ہنڈیاں بینکوں کے حوالے کر دیتے ہیں،

اور بینک فروخت کنندہ اداروں سے اپنا کمیشن حاصل کرتے ہیں اور مشتری سے بھی شرح فیصد کے اعتبار سے اپنا کمیشن لیتے ہیں فروخت کنندہ اس کمیشن کو بھی اور بینک کے مصارف کو خریدار کے ذمہ ڈال دیتا ہے اور یہ بھی خریدار سے وصول کیا جاتا ہے، یہ کھلا ہوا سودی کاروبار ہے اور ناجائز ہے۔

”کل قرض جر نفعاً فهو حرام“ (درمختار ۳/۱۹۳، اشباہ)۔

رہا وہ معاملہ کہ کوئی چیز نقد کم قیمت میں اور ادھار زیادہ قیمت میں دی جاتی ہے، اس کو بھی ہمارے فقہاء نے ناجائز قرار دیا ہے۔

”ولو قال بعثک بألف حالاً أو بالالفین نسیئۃ لا یجوز“ (نہایہ ۱۶/۲)۔

”فإن الأجل بنفسه ليس بمال فلا يقابله شيء حقيقة“ (درمختار ۳/۱۵۵)۔

ہمارے زمانہ میں مسلم فنڈوں سے بھی کاروباری معاملات چلتے ہیں۔ یہ ادارے مسلمانوں کی قومات امانت اپنے پاس رکھتے ہیں، اور پھر ان کو اپنے طور پر بینکوں میں جمع کر کے لاکھوں روپیہ کماتے ہیں جو بذات خود سودی کاروبار ہے اور حرام ہے، دوسروں کو قرض دینے کے لیے کچھ ایسی شرائط ہیں جو صرف جواز کے لیے حیلہ قرار دی جاسکتی ہیں اور حیلہ خود مکروہ تحریمی ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے: ردالمحتار ۳/۱۸۳، ۱۹۳)۔

حاصل یہ ہے کہ مسلم فنڈوں کا حیلہ مکروہ تحریمی ہے اور اس اعتبار سے ناجائز ہے کہ ان کی شرائط قرض دینے سے پہلے ہی ہوتی ہیں، مستقرض کو اختیار نہیں رہتا ہے۔ مسلم فنڈ ادارے اگر اس قسم کی غیر معقول و غیر شرعی شرائط ہٹالیں اور ان اداروں کے اخراجات کو پورا کرنے کے لیے بعض دوسرے معاونتی ذرائع کو اختیار کر لیں تو یہ ادارے غیر سودی بینک کے لیے اچھا ذریعہ بن سکتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

مراجحہ سے متعلق سوالات کے جوابات

مولانا جمیل احمد ذیری ☆

۱- مراجحہ سے متعلق پیدا ہونے والے پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ کسی چیز کی نقد اور ادھار کی الگ الگ قیمت متعین کرنا جائز ہے۔ اس طرح ادھار کی مدت کم و بیش ہونے کے اعتبار سے بھی الگ الگ کم و بیش قیمت رکھی جاسکتی ہے۔ لیکن پہلے سے معلوم کر لے کہ خریدنے والا نقد خریدے گا یا ادھار۔ اور ادھار کی صورت میں کتنے دن کا ادھار رہے گا۔ اسی اعتبار سے قیمت بتادے مثلاً معلوم ہوا کہ نقد خریدے گا تو قیمت ایک ہزار بتادی، پتہ چلا کہ تین مہینہ کا ادھار خریدے گا تو قیمت بارہ سو بتادی، یا یہ معلوم ہوا کہ ایک سال کا ادھار رہے گا تو پندرہ سو بتادی، یہ صورت جائز ہے۔ البتہ خریدار پر لازم ہوگا کہ وہ اگر بطور مراجحہ اس سامان کو فروخت کرنا چاہے تو بتادے کہ میں نے اتنے دن کے ادھار پر خرید لیا تھا۔ لأن للأجل شہا بالمبیع الایری أنه یزاد فی الثمن لأجل الأجل۔۔۔۔۔ فصار كأنه اشتری شیئین و باع أحدهما مرابحة بثمانہما و الإقدام علی المرابحة یوجب السلامة عن مثل هذه الخیانة۔ (ہدایہ ۳/ ۷۲، باب المرجحہ)۔

لیکن اگر یوں کہے: اگر نقد خریدے تو یہ سامان ایک ہزار کا ملے گا۔ تین ماہ کے ادھار پر

لوگے تو بارہ سوکا اور ایک سال کا ادھار رکھو گے تو پندرہ سوکا ملے گا، تو یہ صورت ناجائز ہے اور اس طرح نقد و ادھار میں کمی و بیشی کرنا درست نہ ہوگا۔ وذلک اعتیاض عن الأجل وهو حرام (ہدایہ ۲۵/۳، باب الصلح فی الدین)۔

فتاویٰ عالمگیریہ میں ہے: رجل باع علیٰ أنه بالنقد بكذا وبالنسیئة بكذا أو إلی شهر بكذا و إلی شهرین بكذا لم یجز کذا فی الخلاصة (فتاویٰ عالمگیریہ ۲/۳، باب العاشر فی المشرط الی تصدیع الہیج واتی لا تصدہ)۔

خلاصہ یہ ہے کہ خریدار کا عندیہ معلوم کر کے ایک دام بتائیے خواہ نقد والا یا ادھار والا، یہ نہ ہو کہ ایک ساتھ نقد اور ادھار دونوں طرح کے بتانے لگے۔

۲- جو سامان مالیاتی ادارہ کے پاس موجود نہیں ہے۔ کسی ضرورت مند کے اظہار ضرورت پر اس کی فروخت کی بات چیت اور شرائط وغیرہ طے کرنا اور بعد میں سامان خرید کر خریدار کے حوالہ کرنا بیع نہیں ہے، معاہدہ بیع ہے۔ بیع اس وقت ہوگی جب سامان کی حوالگی پائی جائے، اس وقت ایجاب و قبول کی بھی ضرورت نہ ہوگی، بلکہ پہلے سے طے شدہ معاملات و شرائط کے تحت جن کا فریقین کو علم ہو محض لین دین کر لینا کافی ہوگا۔ اور یہ بیع تعاطی کہلائے گی (دیکھئے ہدایہ ۱۹/۳، کتاب بیوع، فتح القدیر ۵/۷۷)۔

جہاں تک ممکن ہو اس معاہدہ کو پورا کرنا چاہیے، لیکن بعض صورتوں میں یہ معاہدہ منسوخ بھی ہو سکتا ہے، مثلاً جس لاگت پر متعین نفع رکھ کر قیمت بتائی تھی لاگت اس سے زائد آ رہی ہے، اور مالیاتی ادارہ نقصان برداشت کرنے کی پوزیشن میں نہ ہو تو خریدار کو اس بیع کے قبول کرنے یا نہ کرنے کا اختیار ہوگا، اور اگر لاگت کم آئی ہے تو اسے بتانا چاہیے اور اتنی مقدار کم کر کے فروخت کرنا چاہیے۔ اگر نہیں بتایا اور سابقہ بتائی گئی لاگت پر ہی فروخت کر دیا تو مطلع ہونے پر خریدار کو واپس کرنے کا اختیار ہوگا۔ فإن اطلع المشتري علی خیانة فی المرابحة فهو بالخيار (ہدایہ ۷۱/۳)۔

۳- ظاہر ہے کہ جب بات روپے کی نہیں ہوئی بلکہ کسی سامان کی خریداری کی ہوئی ہے تو روپے دے کر سامان خریدنے کے لئے بھیجنا سوائے توکیل بالشراء کے کچھ اور نہیں، اور زائد نفع کا تعلق اس رقم سے نہیں ہو سکتا بلکہ اس سامان کی لاگت سے ہوگا، کیونکہ روپے کا مالک بنایا ہی نہیں، نہ مالک بنانے کی بات ہوئی، مالک سامان کا بننے کا جو اس روپے سے خرید اجائے گا، لہذا ابتداءً وہ مالیاتی ادارہ کا وکیل بالشراء ہوگا اور بیع ہو جانے کے بعد وہ اس کا مالک بن جائے گا۔ کو بیع ہوتے ہی اول وہلہ کا قبضہ وکالت ہوگا۔ اور اس کے بعد کا قبضہ بطریق الاقتضاء قبضہ مالکانہ من حیث مشتری ہوگا۔

یہاں بھی مطلوبہ شے کی خریداری کا معاملہ طے ہو جانے کے بعد بجائے خود خرید کر دینے کے مالیاتی ادارہ کا خریدار کو ہی رقم دے کر خریدنے کے لئے بھیج دینا بطریق الاقتضاء یہ مفہوم رکھے گا کہ جاؤ ہمارے بیروپے لے کر ہمارے لئے فلاں سامان خرید لو۔ پھر ہماری تمہاری طے شدہ معاملت کے تحت تم بحیثیت مشتری مالکانہ قابض ہو جاؤ، اور طے شدہ معاملت کے مطابق لاگت مع زائد منافع بالاقساط ادا کرتے رہو۔ پھر خریدار کا روپیہ لے کر وہ سامان خریدنے کے لئے چلے جانا بطریق الاقتضاء اس بات کی دلیل ہوگی کہ اس نے توکیل بالشراء اور قبضہ مشتری کی حیثیت کو قبول و منظور کر لیا ہے۔

مراجم

مفتی محمد زید مظاہری ندوی ☆

۱۔ کمیشن ملنے پر بیع مراجم کی صورت اور مسئلہ کی تفصیل:

تاجروں سے زائد سامان لینے پر جو کمیشن ملتا ہے مثلاً دس ہزار کی قیمت میں کمیشن کے بعد ۹ ہزار ہی دینا پڑتے ہیں اس لحاظ سے امانت داری کا تقاضا یہی ہے کہ بیع مراجم کی صورت میں بیع کی قیمت نو ہزار بتائی جائے۔

لیکن تاجروں کے عرف میں اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں: کچھ لوگ تو ایسا کرتے ہیں کہ زائد سامان لینے پر کمیشن دیتے ہیں، اس کا مقصد یقیناً یہی ہے جو اوپر مذکور ہوا۔ لیکن بعض تاجر اور بعض کمپنیاں ایسا بھی کرتی ہیں کہ زائد سامان لینے پر کمیشن نہیں دیتی یا کم دیتی ہیں، البتہ زائد سامان لینے کی وجہ سے وہ کچھ انعام دیا کرتی ہیں جس کی دو صورتیں ہوتی ہیں، کبھی تو انعام میں کوئی دوسری شے (جو غیر جنس بیع ہو) دی جاتی ہے مثلاً گھڑی، بالٹی وغیرہ۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے وہ انعام اسی سامان کی شکل میں دیا جاتا ہے جو بیع کی جنس سے ہوتا ہے۔ مثلاً ایک درجن صابن خریدنے پر ایک صابن بطور انعام کے مفت دیا جاتا ہے، اس قسم کی اور بھی صورتیں اعلیٰ پیمانہ پر ہو سکتی ہیں۔ ایسی صورت میں اصل بیع کے ساتھ مزید سامان (جو جنس بیع ہی سے ہے)

بطور انعام کے دیا گیا ہے، اگر اصل قیمت کو سب پر تقسیم کر دیا جائے تو یقیناً اصل بیع کی قیمت کم ہو جائے گی لیکن اس کی حیثیت کمیشن کی نہیں معلوم ہوتی کیونکہ یہ تو انعام ہے، اس لیے ایسی صورت میں اگر کل قیمت (بیع مراجم میں) بتلائی جائے اور انعام میں ملے ہوئے سامان میں اس کی قیمت نہ جوڑی جائے تو یہ امانت داری کے خلاف نہیں ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم۔

۲- ادھار کی وجہ سے بیع کے ثمن میں زیادتی کا مسئلہ:

حقیقت یہ ہے کہ محض تا جیل (ادھار) مال نہیں ہے کہ جس کا مقابلہ ثمن سے کیا جائے۔
 ”لان الأجل لا يقابله شيء من الثمن كذا في الهداية“ (بجرائق ۱۳۵/۶)۔
 لیکن بیع قائم ہونے کی صورت میں بیع کے ثمن کے ضمن میں تا جیل کی وجہ سے اگر ثمن میں زیادتی قصداً کر دی جائے یا اس کی شرط لگادی جائے تو گنجائش ہے اور اس کے جواز کی تصریحات موجود ہیں۔

”قال و عند قيام المبيع يزداد الثمن بالأجل إن الأجل في نفسه فليس بمال فلا يقابله شيء حقيقة إذا لم يشترط زيادة الثمن بمقابلته قصداً الخ“ (بجرائق ۱۳۵/۶)۔

”ألا ترى أنه يزداد في الثمن لأجل الأجل“ (بجرائق ۵۹۳، ۱۳۳/۶)۔

”في النسيئة يزداد الثمن لأجل الأجل“ (شرح وقایہ)۔

مجموعہ الفتاویٰ میں مولانا عبدالحی نے تا جیل کی وجہ سے ثمن میں زیادتی کے جواز کی تصریح کرتے ہوئے مختلف عبارتیں ذکر فرمائی ہیں (مجموعہ الفتاویٰ ۱۳۳/۲)۔

محقق تھانوی نے بھی اپنے فتاویٰ میں اس کے جواز کی تصریح فرمائی ہے (امداد الفتاویٰ

کتاب ابیوع ۲۰۳)۔

البتہ اگر تاجیل کی بنا پر ثمن کی زیادتی تر دید کے ساتھ ہو یعنی اس طرح کہ اگر نقد لوتو دس روپیہ کی، ادھار لوتو پندرہ کی، یہ صورت بلاشبہ ناجائز ہے۔ لیکن اس عدم جواز کی وجہ تاجیل کی وجہ سے ثمن میں زیادتی نہیں ہے بلکہ ایک ثمن کا متعین نہ ہونا یعنی جہالت ثمن، یہ وجہ ہے عدم جواز کی۔

”فی العالمگیریۃ رجل باع علی أنه بالنقد بكذا وبالنسیئة بكذا.... لم یجز کذا فی الخلاصۃ“ (مانگیری ۱۵۳، مطبوعہ نول کشور)۔

”و أما البطلان فیما إذا قال بعثک بألف حالاً وبالفین إلى سنة فلجھالة الثمن“ (فتح القدر، فتاویٰ عبدالحی ۲۷۶)۔

حاصل کلام یہ کہ ادھار کی وجہ سے ثمن میں زیادتی قصد و شرط کے ساتھ بھی جائز ہے بشرطیکہ مدت متعین ہو، اور ایک ہی قیمت متعین ہو، اور یہی مسلک جمہور علماء کا ہے۔

علامہ شوکانی نے جواز کی تصریح فرماتے ہوئے جمہور علماء کی طرف اس کی نسبت فرمائی ہے (مثل الاوطار ۵/۱۳، اعلاء السنن ۱۳/۱۷۳)۔

۳- ملک اور قبضہ سے پہلے کسی شے کی بیع:

”بیع ما لا یملک“ اور ”بیع مالہ یقبض“ دونوں مسئلے علیحدہ علیحدہ ہیں۔

بیع ما لا یملک (یعنی جس شے کا انسان مالک نہ ہو کو اس کے قبضہ میں ہو) اس کی بیع میں اختلاف ہے۔

شافعیہ کے نزدیک راجح قول کے مطابق جائز نہیں۔

حنابلہ کی دونوں قسم کی روایات ہیں۔

مالکیہ کے نزدیک بیع و شراء دونوں مالک کی اجازت پر موقوف ہوں گی۔

احناف کے نزدیک بیع تو صحیح اور مالک کی اجازت پر موقوف ہوگی برخلاف شراء کے

(رحمۃ الامم فی اختلاف الامم ۱۶۸)۔

لیکن فقہ حنفی کی کتابوں میں جہاں یہ مسئلہ مذکور ہے اس کی دو صورتیں بیان کی گئی ہیں:
 ایک صورت تو یہ کہ کسی شخص کا ایسی شے کفر و خست کرنا جو اس کی ملک میں نہیں ہے لیکن
 عنقریب اس کے ملک میں آجائے گی۔ یعنی مشتری کے معاملہ کر لینے کے بعد اب بائع بیع کو
 خریدے گا اور خرید کر مشتری کے حوالہ کرے گا۔ یہ صورت تو ناجائز ہے، اور یہی مراد ہے ”بیع ما
 یملک“ سے اور یہی مجمل ہے حدیث ”لا تبع ما لیس عندک“ کا (دیکھئے: سٹائی ۱۰۵/۳، فتح
 القدیر ۶/۱۸۸، بدائع الصنائع ۵/۱۳۷)۔

دوسری صورت ملک غیر بیچنے کی یہ ہے کہ وہ شے اس کی ملک میں بھی نہیں ہے اور
 عنقریب اس کے مالک بننے کا ارادہ بھی نہیں ہے، محض فضولی بن کر دوسرے کی شے فر و خست کر رہا
 ہے، یہ وہ مسئلہ ہے جس کو ہمارے فقہاء نے فضولی کے بیان میں ذکر فرمایا ہے۔ اور مندرجہ
 بالا اختلاف بین الامم میں یہی دوسری صورت مراد ہے۔

غیر مقبوض شے کی بیع:

بیع مال مقبوض کا مطلب یہ ہے کہ جو شے انسان کے قبضہ میں نہ ہو کو وہ اس کا مالک بن
 چکا ہو لیکن قبضہ میں آنے سے قبل اس کی بیع درست نہیں، اور اس میں بھی ائمہ کا اختلاف ہے۔
 شافعیہ کے نزدیک استقرا (قبضہ) سے قبل بیع درست نہیں، خواہ اشیاء منقولہ ہوں یا
 غیر منقولہ۔ امام محمد کا بھی یہی مسلک ہے۔

حنابلہ کے نزدیک مکملی و موزونی اور معدودی اشیاء کی بیع قبل قبضہ جائز نہیں، اور
 اس کے علاوہ میں جائز ہے۔

مالکیہ کے نزدیک صرف طعام کی بیع قبل قبضہ جائز نہیں اور اس کے علاوہ میں جائز

ہے۔

احناف: امام ابوحنیفہ کے نزدیک اشیاء منقولہ کی بیع قبل قبضہ جائز نہیں، اور غیر منقولہ جائیداد وغیرہ کی بیع قبل قبضہ جائز ہے (دہۃ الامتہ فی اختلاف الائمہ، ۱۶۸، شرح مہذب اللغوی، اعلیٰ السنن ۱۳/۲۲۷)۔

قبضہ نہ ہونے کی دو صورتیں اور ان کا حکم:

لیکن قبضہ میں نہ ہونے کی دو صورتیں ہیں: ایک تو یہ کہ ملک ہو جانے کے بعد ابھی قبضہ ہوا ہی نہیں ہے اور اس حال میں بیع کر رہا ہے۔

دوسری صورت یہ کہ قبضہ تام تو ہو چکا تھا لیکن پھر بعد میں قبضہ کسی دوسرے کا کسی سبب سے ہو گیا۔ مثلاً یہ کہ وہ شے بطور عاریت کے کسی کو دیدی، یا کسی نے غصب کر لی وغیرہ وغیرہ، فقہاء کرام کی تصریحات میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں صورتوں کا حکم جداگانہ ہے اور مسئلہ میں کسی قدر تفصیل ہے، اور وہ یہ کہ:

اگر بیع پر مالک کا قبضہ ہوا ہی نہیں ہے تب تو اس کی بیع درست نہیں، اور یہی مطلب ہے ”لا یصح قبل القبض“ کا۔

دوسری صورت یہ کہ قبضہ پہلے تو تھا لیکن فی الحال (عند العقد) وہ شے کسی دوسرے کے قبضہ میں ہے۔ اس کا حکم یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اگر بیع مقدوراً تسلیم ہے تب تو اس کی بیع منعقد ہو جائے گی اور بیع کے تسلیم کر لینے کے بعد اس کا نفاذ بھی ہو جائے گا۔

اور اگر بیع معجزاً تسلیم ہو تو درست نہیں، یعنی اگر بیع بائع کے علاوہ کسی دوسرے کے قبضہ میں ہے تو اگر بائع کو قبضہ و تسلیم پر قدرت حاصل ہے تب تو اس کی بیع درست ہے، اور اگر اس سے عاجز ہے یا احتمال ہے تو اس کی بیع درست نہیں، جس کی تفصیل بیع عبد آبق اور شے مغصوب کی بیع کے ضمن میں فقہاء کرام نے فرمائی ہے۔

عبدالقی کی بیع:

بیع آبق کے بارے میں فقہاء نے جو کچھ ذکر فرمایا ہے اس کا حاصل یہی ہے کہ بیع کے مقدوراً تسلیم نہ ہونے کی وجہ سے یہ بیع درست نہیں، اگر یہ مانع (عجز عن التسليم) مرتفع ہو جائے تو بیع درست ہو جائے گی۔

”لأن المانع هو العجز عن التسليم ولم يوجد في حقه وهذا البيع لا يدخل تحت النهي۔“ (بدائع الصنائع ۵/۱۳۷)

چنانچہ اگر مشتری نے بائع سے کہا کہ تیرا عبدالقی فلاں کے قبضہ میں ہے، مجھ کو فروخت کر دو۔ اس نے فروخت کر دیا تو بیع منعقد ہو جائے گی، البتہ نفاذ اس وقت ہوگا جب کہ مشتری قبضہ کر لے گا (بدائع الصنائع ۵/۱۳۷)۔

شے معصوب کی بیع:

یہی حال بیع معصوب کا ہے، اگر غاصب سے بیچا تب تو جائز ہی ہے لیکن غیر غاصب سے بیچنے کی صورت میں بھی بیع منعقد ہو جائے گی، حالانکہ بیع پر بائع کو ملک تو حاصل ہے قبضہ حاصل نہیں ہے، اس کے باوجود اس غیر مقبوض شے کی بیع منعقد ہو جاتی ہے اور اس کا نفاذ بھی بعد القبض ہو جائے گا (دیکھئے بحر الرائق ۶/۸۶، بدائع الصنائع ۵/۱۳۷)۔

سوال میں مندرجہ صورت اگر ”بیع ما لا يملك“ کے قبیل سے ہے تب تو اس کا حکم ظاہر ہے یعنی عدم جواز، البتہ مالکیہ کے نزدیک طعام کے سوا دیگر اشیاء میں بیع قبل الملك کا جواز ثابت ہے۔

ضرورت داعیہ و حاجت عامہ کی صورت میں فقہ حنفی سے عدول کر کے مالکیہ کے قول کو اختیار کرنے کی گنجائش نکل سکتی ہے، واللہ اعلم۔

۴- بیع کا معاملہ یا معاہدہ:

سوال میں جس صورت کا ذکر کیا گیا ہے وہ بیع کا معاملہ ہے یا معاہدہ؟ دونوں ہی احتمال ہیں لیکن معاملہ بیع کہنے میں یہ خرابی لازم آتی ہے کہ ”بیع ما لا یملک“ یا ”بیع ما لم یقبض“ کا محذور لازم آتا ہے اس لیے بجائے معاملہ بیع کے معاہدہ بیع کہنا زیادہ مناسب ہے کیونکہ مسلمانوں کے امور کا حتی الامکان صحیح اور حلت و جواز کا مجمل تلاش کرنا چاہیے۔

مذکورہ بالا صورت کے بجائے معاملہ کے معاہدہ بیع ہونے کی وجہ یہ بھی ہے کہ استصناع کی حقیقت کو بعض مشائخ احناف نے معاہدہ بیع کہا ہے اور بعض لوگوں نے بیع کہا ہے، کیونکہ اس میں خیار رویت وغیرہ حاصل ہوتا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ مذکورہ صورت کو بیع کا معاملہ نہیں بلکہ معاہدہ کہا جائے۔ قول اول کی بنیاد پر تو ظاہر ہے کیونکہ جب استصناع معاہدہ ہے تو مذکورہ صورت تو اس سے بھی کم درجہ کی ہے کما هو الظاہر۔

اور قول ثانی کی بنیاد پر بھی اس کو معاہدہ کہنا چاہیے کیونکہ استصناع کو جن لوگوں نے معاملہ بیع کہا ہے اس کی دلیل اور وجہ خیار رویت وغیرہ کا ہونا بتلایا گیا ہے (بدائع الصنائع ۲/۵)۔ جب خیار رویت کی بنا پر استصناع کو بیع کہا گیا ہے تو اس طرح کے خیارات صورت مسئولہ میں مؤکل (ادارہ کمپنی) کو حاصل نہیں ہوتے، اس لیے اس کو بجائے معاملہ کے معاہدہ بیع کہنا چاہیے (ثامی ۶۷/۳)۔

اسی کے قریب قریب حضرت تھانویؒ کا ایک فتویٰ ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح کے معاملہ کی حیثیت صرف معاہدہ کی ہے (دیکھئے امداد الفتاویٰ ۳/۲۰۰)۔

اس وعدہ کا ایفاء لازم ہے یا نہیں:

البتہ صورت مذکورہ کو معاہدہ بیع کہنے کی صورت میں اس وعدہ کا پورا کرنا لازم ہے یا

نہیں؟ دیابتہ تو بہر حال لازم ہے اور بغیر مجبوری کے عدم ایفاء گناہ کبیرہ ہوگا۔ لقولہ تعالیٰ: وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا.... وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ۔ البتہ قانونی طور سے یعنی قضاء اس کا ایفاء لازم و ضروری نہیں، یعنی کسی ایک کو بیع و شراء پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ جس کی واضح دلیل یہ ہے کہ جب استصناع کے بارے میں یہ حکم ہے کہ وہ غیر لازم ہوتا ہے تو شخص معاہدہ بیع تو اس کے بہت کم درجہ کی چیز ہے اس کو کیونکر لازم کیا جاسکتا ہے۔

”و أما صفة الاستصناع فهي أنه عقد غير لازم قبل العمل في الجانبين

جميعاً بلا خلاف“ (بدائع الصنائع ۵/ ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵)۔

اس قسم کی صورتوں میں وعدہ کے مطابق عمل لازم نہ ہونے کی تصریح حضرت تھانویؒ نے بھی اپنے فتاویٰ میں فرمائی ہے۔ (امداد الفتاویٰ ۳/ سوال ۳۵۳۲)۔

وکیل بالشراء کا موکل سے بیع خریدنے کی مختلف صورتیں:

سوال میں جو صورت مذکور ہے یعنی ایک شخص وکیل بالشراء ہو اور وکیل ہونے کی حیثیت سے بیع پر قبضہ کرے اور پھر موکل سے اسی بیع کو خرید لے، چونکہ شرعاً اس میں کوئی محذور لازم نہیں آتا اس لیے اس کے جواز میں کوئی شبہ نہیں۔

محقق تھانویؒ نے اس کی مختلف صورتیں تحریر فرمائی ہیں جس سے جواز معلوم ہوتا ہے، مناسب ہے کہ پورا فتویٰ درج کر دیا جائے:

حضرت تھانویؒ کا فتویٰ:

سوال: زید اپنے اسامیوں سے کہتا ہے کہ قرب و جوار میں گائے بھینس، بیل وغیرہ تلاش کر لو، اپنی پسند کا جانور لے آؤ پھر ہم روپیہ لے کر چلیں گے نقداً خرید کر اپنی ملک کر لیں گے بعدہ نورانی روپیہ پانچ فیصد نفع جوڑ کر ادھار ایک سال کے وعدہ سے تم کو دیدیں گے، اس طرح

کرنا درست ہے یا نہیں؟۔

جواب: اس کی چند صورتیں ہیں اور ہر ایک کا حکم جدا ہے:

پہلی صورت: ایک صورت یہ کہ زید نے آسامیوں کو خریدنے کا وکیل بنایا اور اسامی نے زید کے لیے خریدا۔ اس صورت میں موآشی ملک زید ہوں گی اور زید کو اس کے بعد اختیار ہوگا خواہ زید سے خریدے یا نہ خریدے، کوئی کسی کو مجبور نہیں کر سکتا۔ اسامی اگر اپنی خوشی سے زید سے نفع پر خریدے تو جائز ہے اس میں سود وغیرہ کا کوئی شبہ نہیں۔

دوسری صورت: یہ کہ زید نے اسامی کو وکیل خریدنے کا نہیں بنایا صرف پسند کرنے کے لیے بھیجا اور اسامی نے مالک موآشی سے ایسی کوئی گفتگو نہیں کی جس سے خریداری سمجھی جائے یہاں تک کہ مالک موآشی بھی سمجھتا ہے کہ ابھی مجھ سے نہیں خریدا ہے، میں ابھی بیچنے نہ بیچنے کا مختار ہوں، اس کے بعد اگر زید نے خود خرید اور پھر خرید کر نفع پر اسامی کو بیچ دیا۔ یہ صورت بھی جائز ہے کوئی شبہ نہیں۔

تیسری صورت: یہ کہ اسامی نے اپنے طور سے جا کر موآشی کو اپنے لیے خرید لیا اور زید نے صرف جا کر اس کی قیمت آسامیوں کے کہنے سے ادا کر دی۔ اس صورت میں ابتدا ہی سے وہ موآشی ملک اسامی ہوں گی اور زید کو ادائے ثمن کرنا یہ کو یا اسامی کو روپیہ قرض دینا ہوگا جب قرض ہے تو ظاہر ہے کہ نفع لیما صریح سود اور حرام ہے (امداد الفتاویٰ ۱۳۶۳، سوال نمبر ۱۷۷)۔

سوال میں مندرجہ صورت یا تو پہلی صورت میں داخل ہے یا دوسری صورت میں، اس لیے حضرت تھانوی کے فتوے کے مطابق اس کا جواز ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم۔ اور اگر واقعۃً مشتری کو وکیل نہیں بنایا جاتا بلکہ اصل خریداری یہی ہوتا ہے اور ادارہ اس کی طرف سے قیمت ادا کرتا ہے تو یہ صورت صورت ثالثہ میں داخل اور ناجائز ہے۔

تجدید قبضہ کی بحث:

البتہ مذکورہ بالا صورت میں یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ وکیل بالشراء نے جب سامان خریدار اور موکل (ادارہ) کی طرف سے قبضہ بھی کر لیا تو ظاہر ہے کہ یہ قبضہ بر بناء وکالت موکل کی طرف سے ہوا، اور یہی وکیل جب اسی سامان کو ادارہ سے خریدے گا تو مشتری ہوگا اور ادارہ کی حیثیت بائع کی ہوگی۔

اب یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وکیل بالشراء کا بیع پر سابق قبضہ (جو بحیثیت وکیل تھا) حادث قبضہ کے لیے کافی ہوگا یا نہیں جو اب بحیثیت مشتری کے ہوگا۔

قبضہ کے اقسام:

اس سلسلہ میں فقہاء کرام نے جو ضابطہ تحریر فرمایا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ قبضہ کی دو قسمیں ہیں: قبضہ امانت، قبضہ ضمان۔ پھر قبضہ ضمان کی دو قسمیں ہیں: ضمان بنفسہ، ضمان بغيرہ، اور ہر ایک کا حکم جداگانہ ہے۔

۱- مشتری کو اگر بیع پر پہلے سے قبضہ حاصل ہے اور وہ قبضہ ضمان بنفسہ کا ہے مثلاً غاصب کا قبضہ شے منصوب پر۔ اس کا حکم یہ ہے کہ بیع موجود ہو یا نہیں بہر حال سابق قبضہ جدید قبضہ کے لیے کافی ہوگا اور تجدید قبضہ کی ضرورت نہ ہوگی، کیونکہ غاصب کا قبضہ ضمان بنفسہ ہے، اور منصوب شے بہر صورت مضمون بنفسہ ہے۔

۲- اور اگر بیع پر مشتری کا قبضہ ضمان بغيرہ کا ہے مثلاً شے مرہون پر رہن کا قبضہ، کیونکہ درحقیقت رہن امانت ہوا کرتا ہے البتہ مضمون بغير (یعنی قرض کی وجہ سے) ہوتا ہے گویا یہ مضمون بنفسہ نہیں بلکہ بغير ہے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اگر شے مرہون موجود ہو تب تو یہ قبضہ جدید قبضہ کی طرف سے کافی

ہوگا ورنہ نہیں۔

۳۔ اور اگر بیع پر مشتری کا قبضہ قبضہ امانت ہے مثلاً عاریت، ودیعت، وکالت، اجارہ کا قبضہ، کہ یہ سارے قبضے قبضہ امانت کہلاتے ہیں۔ ان کا حکم یہ ہے کہ یہ امانت والے قبضے ضمان والے قبضے (یعنی بیع) کے لئے کافی نہ ہوں گے بلکہ تجدید قبضہ شرط ہے۔ یہ ساری تفصیل شرح وسط کے ساتھ بدائع الصنائع (۲۳۳/۵) میں منقول ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل کے پیش نظر جب وکیل بالشراء کا قبضہ کرنا قبضہ امانت ہے نہ کہ قبضہ ضمان، اس کا مقصد یہ ہے کہ یہ قبضہ (جو بحیثیت وکیل تھا) جدید قبضہ کے لئے کافی نہ ہو جو اب بحیثیت مشتری ہوگا بلکہ تجدید قبضہ شرط قرار دی جائے۔ واللہ اعلم۔

اس لئے بہتر صورت یہ ہے کہ ادارہ خود بیع پر قبضہ کرے اور دوبارہ پھر یہ مشتری جدید معاملہ کر کے بحیثیت مشتری قبضہ کرے، واللہ اعلم۔

مراحمہ

مولانا سراج احمد علی ☆

آج کے اس تیسرے فقہی سیمینار میں زیر بحث موضوعات میں سے ایک موضوع غیر سودی بنکاری کا منصوبہ ہے اور اس کے لیے بنیاد عقلمراحمہ کو بنا کر چند سوالات پیدا کئے گئے ہیں۔ پہلا سوال یہ ہے کہ آج اسلامی بینکنگ میں عام طور پر مراحمہ نقد خرید فروخت میں نہیں بلکہ ادھار کی صورت میں استعمال ہوتا ہے۔

میرے خیال میں تیسیر اللناس اس میں کوئی حرج نہیں ہونی چاہیے کہ بینک والے کوئی شئی نقد خرید کر قیمت خرید اور خاص قسم کے اخراجات جوڑ کر مشتری کو بتلا دیں اور متعین نفع لے کر نقد یا ادھار دے دیں۔

اگر بینک والے کسی شئی کو ادھار خریدیں تو قیمت خرید اور خاص قسم کے اخراجات کے ساتھ ساتھ یہ بتانا بھی ضروری ہوگا کہ بینک والے کتنے ایام کی مہلت سے خریدے ہیں۔ اگر یہ تمام باتیں صراحتاً مشتری کو بتادی جائیں اور پھر متعین نفع لے کر نقد یا ادھار دیدیں تو درست ہے۔

ومن اشترى غلاماً بألف درهم نسيئة فباعه بربح مائة ولم يبين فعلم المشتري فإن شاء رده وإن شاء قبل لأن للأجل شبهة للمبيع ألا يرى أنه يزاد في الثمن لأجل الأجل (ہدایہ ۵۸۳)۔

ہمدرد الائقاء، مالیکا وکس، طلوع ناسک، مہاراشٹر۔

اسی طرح ادھار کی جو دو صورتیں بنتی ہیں یکمشت ادائیگی اور بالاقساط ادائیگی دونوں میں بیع مراجم کی صورت میں نفع کی جو متعین شرح ہو اس میں تعجیل و تاخیر کی بنا پر کمی و زیادتی کی جاسکتی ہے۔

کسی ایک شئی کو نقد بیچنے کی قیمت علیحدہ (کم) اور ادھار بیچنے کی قیمت علیحدہ (زیادہ) رکھنا اس صورت میں جبکہ دونوں قیمتیں ایک ہی وقت میں ایک ساتھ نہ بتلائی جائیں بلکہ جن کے متعلق یہ گمان ہو کہ یہ نقد خریدے گا اس سے ابتداء ہی اس کی صراحت کرا لے اور نقد کی قیمت بتلا دے، اور جس کے متعلق ادھار خریدنے کا گمان ہو اس سے بھی ابتداء ہی اس کی صراحت کرا لے، اور اسے بعد تعین اجل ادھار کی قیمت جو نقد کی قیمت سے زیادہ ہو لیکن غبن فاحش سے خالی ہو بتلا دے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

کتب فتاویٰ میں اس کی متعدد نظیر موجود ہیں۔ کفایۃ المفتی (ص ۳۰ جلد ۸)، فتاویٰ محمودیہ (ص ۱۷۵، جلد ۳)، فتاویٰ نذیریہ (ص ۱۶۲، جلد ۲)، مجموعہ فتاویٰ مولانا عبدالحی (ص ۲۸۵ باب ۱۸) سے بھی من وجہ اس کی تائید ہوتی ہے۔

کفایت المفتی جلد ہشتم میں اس طرح کے کل پانچ فتاویٰ درج ہیں، ایک میں حضرت مفتی صاحب نے صراحت کی ہے کہ یہ بیع صحیح ہے لیکن زیادہ سختی کرنا جو غبن فاحش کی حد تک پہنچ جائے خلاف مروت ہے، البتہ مولانا عبدالحی صاحب علیہ الرحمہ نے اسے جائز لیکن مکروہ تسلیم کیا ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ تاخیر کی بنیاد پر قیمت میں زیادتی جائز ہے، کما قال صاحب الہدایہ (ص ۵۸، جلد ۳)، اسی طرح کا ایک فتویٰ احقر نے ۲۵ محرم ۱۴۰۷ء کو تحریر کیا تھا جس پر کچھ دیگر ارباب افتاء مثلاً حضرت مولانا مجیب اللہ صاحب ندوی ماظم جامعۃ الرشاد اعظم گڑھ، حضرت مولانا مفتی سخی صاحب مدظلہ العالی مفتی دارالافتاء مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور اور احقر کے استاذ

حضرت مولانا عبدالاحد صاحب ازہری قاضی دارالتضاء مالیکاؤں و جناب مفتی قاری محمد حسین صاحب کے بھی دستخط ثبت ہیں۔ میرے خیال میں آج کے اس موضوع میں معاون ہو سکتی ہے۔ اگر اس زیادتی کو گوارہ نہ کیا جائے اور اس طرح کی بیوعات کی اجازت نہ دی جائے تو میرے خیال میں بہت کم ایسے تاجر ہوں گے جو نقد و ادھار دونوں طرح یکساں حالت پر ضرورت مندوں کو ان کی اشیاء ضروریہ خریدنے پر رضامند ہوں۔ اور اگر لوگوں ہی کو اس کا پابند کرنے کی بات کی جائے کہ وہ اپنی ضرورت کی اشیاء کو نقد ہی خریدیں، تو یہ بھی حرج سے خالی نہیں ہوگا۔ اگر اتفاقاً کوئی تاجر ایسا مل بھی جائے جو نقد و ادھار دونوں صورتوں میں قیمت یکساں رکھے تو خریداروں میں یہ جذبہ پیدا ہو سکتا ہے کہ جب دو صورتوں میں قیمت یکساں ہے تو کیوں نہ اس شئی کو ادھار ہی خریدیں اور روپیہ کو کسی دوسری ضرورت میں صرف کریں، اس طرح لوگوں کے حقوق کے اتنا فکا باب کھل سکتا ہے۔ اس لیے میرے خیال میں نقد اور ادھار کی قیمت میں کمی و بیشی نہ صرف یہ کہ جائز بلکہ عین تقاضا انصاف ہے۔

اگر منافع کی مقدار اتنی زائد رکھی جائے کہ آج وہ شئی بازار میں جس نرخ پر دستیاب ہے اس سے غیر معمولی حد تک زائد رقم خریدار کو ادا کرنی پڑے اور وہ زیادتی غبن فاحش کی حد کو چھو رہی ہو تب تو اسے خلاف مروت اور استحصال کا نام دیا جاسکتا ہے لیکن پھر بھی یہ صورت جواز سے خارج نہیں ہوگی۔

یہ کہنا کہ بائع ادھار فرخت کر رہا ہے اس کے روپے جب اسے دو سال بعد ملیں گے تو ان کی مالیت آج کے مقابلہ میں کم ہو جائے گی پس وہ آج کے نرخ سے زائد رقم کی مالیت میں کمی ہو جانے کے پیش نظر منافع میں مناسب اضافہ ادھار بیع کی صورت میں کر رہا ہے۔ میرے خیال میں یہ توجیہ غیر مناسب ہے۔ کیونکہ دو سال بعد رقم کی مالیت میں کتنی کمی ہوگی۔ آج دو سال قبل اس کا اندازہ کرنا از حد دشوار ہے۔ اگر بالفرض اس کا اندازہ کر بھی لیا جائے تو دیون مؤخرہ میں بھی

یہی حکم لگانا پڑے گا کہ قرض لیتے وقت روپے کی جو مالیت و قیمت رہی ہو اتنی ہی مالیت و قیمت کے روپے ادا کئے جائیں، چاہے وہ عدد میں اس مقدار سے بڑھ ہی جائیں جو مقدار کہ قرض لی گئی ہے، اور پھر روپیوں کی قیمت کے گھٹنے کی جہاں بات کی جاتی ہے وہیں اس امر کو بھی ملحوظ رکھنا ہوگا کہ اگر بالفرض حکومت کے محکمہ اقتصادیات و مالیات کی کسی پالیسی کے سبب روپیوں کی قیمت بجائے گھٹنے کے بڑھ جائے تو کیا بوقت ادا کیگی معیع اور ادا کیگی قرض کم روپے دیئے جائیں گے۔ میرا خیال ہے کہ اس کا جواب نفی میں دیا جائے گا۔ اگر روپیوں کی مالیت کو بنیاد بنا کر سوچا جائے تو پھر آخذین ربا کو بھی یہ بات کہنے کا موقع باسانی مل جائے گا کہ ہم جو روپیہ آج بطور قرض دے رہے ہیں۔ آئندہ چند ماہ یا سال میں جب بھی ہمیں ہمارا روپیہ واپس ملے گا اس کی قیمت گھٹ چکی ہوگی، اس لیے ہمارا نقصان نہ ہو اس خیال سے ہم قرض دینے کے وقت ہی معاہدہ کر لیتے ہیں کہ اتنا زائد ادا کرنا ہوگا، کو یا اس طرح کی سوچ سے حلت ربا کو راہ مل سکتی ہے۔ بہتر تو یہ ہے کہ اس معاملے میں جس طرح حضرت مفتی اعظم علیہ الرحمہ اور مفتی محمود حسن صاحب مدظلہ العالی وغیرہم جس شرط کے ساتھ اس کے جواز کی جانب گئے ہیں وہی شرط باقی رکھی جائے، اور وہ شرط جواز کے لیے نہ صرف کافی بلکہ دیگر خرابیوں سے خالی ہے۔ مزید کسی دوسری توجیہ کے اختیار کرنے میں کچھ دیگر مفاسد آسکتے ہیں۔

ضرورت مندوں کی ضرورت کا مال نہ رکھنے والے ادارے بلکہ اپنی دوکان اور گودام تک نہ رکھنے والے ادارے چند شرائط ضرورت مند سے معاملہ کریں تو اس طرح کے معاملہ کرنے میں حرج نہیں ہوگا:

(۱) اس امر کی صراحت کر دیں کہ ہمارے پاس مال نہیں ہے۔ (۲) ہم کسی دوسری جگہ سے خرید کر بصورت مراجعہ یا بصورت تولیہ دیں گے۔ (۳) اگر آپ کی ضرورت کی چیز ہم کہیں اور سے خرید لیں تو آپ ہم سے خریدیں اس کے پابند نہ آپ ہیں اور نہ ہم، آپ سے

فرہشت کرنے کے پابند ہیں۔

اسی مسئلہ سے ملتا جلتا مسئلہ حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی نور اللہ مرقدہ نے امداد الفتاویٰ، جلد ۳۰، ص ۳۳۳ (مطبوعہ کراچی) پر درج فرمایا ہے اور انہیں شرائط کے ساتھ جواز کا حکم دیا ہے۔

تیسری اور آخری بات جو سوالنامہ میں درج ہے وہ یہ ہے کہ مالیاتی ادارہ اسی شخص کو روپیہ دیدے اور وہ شخص اپنی ضرورت کا سامان خرید کر استعمال کرے اور پہلے سے طے شدہ منافع اس ادارے کو دیتا رہے۔ اس مسئلہ کی دو صورتیں بنتی ہیں:

۱- ادارہ سے روپیہ لے کر کوئی شئی خریدے اور ادارہ کے حوالہ کر دے پھر ادارہ اس شخص کو دیدے اور اس پر وہ طے شدہ منافع ادا کرے، یہ صورت جائز ہوگی۔

۲- ادارہ سے روپیہ لے کر کوئی شئی خریدے اور ادارہ کے حوالہ مال نہ کرے، خرید کر خود ہی استعمال کرنے لگے اور اس پر وہ طے شدہ منافع ادارہ کو ادا کرے، یہ صورت ناجائز ہوگی، کیونکہ ادارہ نے حقیقتاً اس شخص کو روپیہ دیا ہے، کوئی شئی نہیں دی ہے جس پر نفع لے، اگر ادارہ اس صورت میں نفع لیتا ہے تو حقیقتاً یہ روپیہ کا نفع ہے جو سراسر سود ہے۔

ہذا ما عندی واللہ أعلم بالصواب۔

مراجم اسلامی تجارت کا ایک اہم جز

مفتی نسیم احمد تاسمی مظفر پوریؒ

شریعت اسلامی تجارت کی ہمت افزائی کرتی ہے، اور اس کے فروغ کے لئے کی جانے والی کوششوں کو سراہتی ہے۔ اسلامی رو سے تجارت و بزنس کی جو جائز اور پسندیدہ شکلیں ہیں، ان میں سے ایک اہم شکل ”مراجم“ ہے۔

اس کی تعبیر ان الفاظ میں بھی کی جاسکتی ہے کہ اسلامی تجارت جن اصولوں اور بنیادوں پر استوار اور مستحکم ہوتی ہے، ان میں سے ایک اہم اصول مراجم بھی ہے۔ جب اسلامی اصولوں پر ”بینکنگ نظام“ قائم کیا جائے گا تو ”مراجم“ اس کا ایک اہم جزء ہوگا۔ اسلامک فقہ اکیڈمی کی طرف سے غیر سودی، اسلامی بینکنگ کے اسی مراجم والے جزء کو بنیاد بنا کر اس سے متعلق چند سوالات قائم کئے گئے ہیں۔ ہم سب سے پہلے مراجم کی شرعی حیثیت، اور اس کے بنیادی اصولوں پر اجمالی روشنی ڈالتے ہیں، پھر ان سوالات کے جوابات قلمبند کریں گے۔

مراجم کی تعریف:

مراجم زمانہ قدیم سے رائج ہے، اسی لئے تمام فقہاء کے یہاں ”مراجم“ پر کافی وثاقی بحث ملتی ہے۔ مشہور عالم دین ابن نجیم لغت کی مشہور کتاب ”صحاح“ کے حوالہ سے مراجم کی

سابق ماہ نامہ مظہر امارت شریعہ پٹنہ۔

تعریف کرتے ہوئے قلمطراز ہیں:

”والمراہحة فی اللغة کما فی الصحاح یقال إذا بعته المتاع واشتریتہ منه مراہحة إذا سمیت لكل قلمر من الثمن ربحاً“ (المحراج لائق ۱۰۷، ۱۰۸ مطبوعہ کراچی)۔
یعنی اصل قیمت پر نفع کے ساتھ فروخت کرنے کا نام مراحمہ ہے۔
عالمگیری کی تعریف بڑی واضح ہے:
”والمراہحة بمثل الثمن الأول و زیادة ربح“ (مالمگیری ۱۶۰، ۱۶۱ مطبوعہ مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ)۔

یعنی پہلی قیمت پر نفع کی زیادتی کے ساتھ فروخت کرنے کا نام مراحمہ ہے۔
اور درمختار میں لکھا ہے:

”المراہحة مصدر رابح و شرعاً ما ملکہ بما قام علیہ و بفضل مؤنة“
(درمختار علی ہاشم الرد ۱۷۱، ۱۷۲ مطبوعہ مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ)۔

یعنی مراحمہ رابح کا مصدر ہے، اور مراحمہ شریعت کی اصطلاح میں اس کا نام ہے کہ خریدی ہوئی چیز جتنے دام میں پڑی ہو، اس پر کچھ نفع لے کر فروخت کر دی جائے۔
مراحمہ میں رأس المال میں حمل و نقل، رنگنے، دھو بی وغیرہ کے اخراجات اور ہر وہ خرچ جو تاجروں کے عرف میں رأس المال میں شامل کر دیا جاتا ہے اسے بائع رأس المال میں شامل کر سکتا ہے۔ مگر اس صورت میں وہ یہ نہیں کہے گا کہ میں نے اتنی قیمت میں اس چیز کو خریدیا ہے، بلکہ اس طرح کہے گا کہ مجھے یہ چیز اتنے میں پڑی ہے (دیکھئے فتاویٰ عالمگیری ۱۶۲، ۱۶۳، درمختار ہاشم رد البکار ۱۷۲، ۱۷۳)۔

مراحمہ کا جواز:

مراحمہ کا رواج دور قدیم سے آرہا ہے، عقل و نقل دونوں طرح مراحمہ کا جواز ثابت

ہے۔ اس کے جواز کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے قول: ”وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ“ سے اشارہ کیا ہے۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے جملہ اقسام کی بیوع کو حلال قرار دیا ہے جس میں سے مراحمہ بھی ہے، اس کی ضرورت یوں بھی پڑتی ہے کہ بسا اوقات کم عقل اور غبی انسان اپنی ضرورت کی اشیاء خریدنے میں دھوکہ فریب کے شکار ہو جاتے ہیں، ایسی صورت میں انہیں کسی ماہر اور تجربہ کار شخص پر اعتماد کرنا ضروری ہوتا ہے، وہ مراحمہ اپنی ضرورت کی اشیاء خرید لیتے ہیں۔ چنانچہ صاحب ہدایہ مراحمہ کے جواز کی علت پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

”والبیعان جائزان لاستجماع الجواز، والحاجة ماسة الى هذا النوع من البيع لأن الغبی الذی لا یهتدی فی التجارة یحتاج إلى أن یعتمد فعل الذکی المہتدی“ (ہدایہ ۵۵۳ دہلی)۔

یعنی مراحمہ اور تولیہ بیع کے جواز کی شرطوں کے پائے جانے کی وجہ سے جائز ہے۔ اور اس بیع کی حاجت یوں بھی پڑتی ہے کہ غبی شخص جو تجارت کے اصول سے واقف نہیں ہوتا وہ تجربہ کار شخص پر اعتماد کرنے کا محتاج ہوتا ہے۔

مراحمہ کا مد اردیانت پر ہے:

مراحمہ کا مد اردیانت و امانت پر ہے، یعنی بائع کو چاہیے کہ مراحمہ کی صورت میں خریدار کو اصل قیمت بتائے، اس میں خیانت اور مکر فریب کو راہ نہ دے، چنانچہ صاحب ہدایہ اس سلسلہ میں تحریر فرماتے ہیں:

”ولهذا كان مبناهما على الامانة والاحتراز عن الخيانة وعن شبهتها“

(حوالہ بالا)۔

اسی لئے فقہاء نے اس بات کی صراحت کر دی ہے کہ اگر مراحمہ میں فروخت کنندہ نے خریدار کے ساتھ خیانت اور فریب کیا تو اسے اختیار حاصل ہوگا کہ اپنی ادائ شدہ قیمت لے لے اور

سامان لوٹا دے، شمس الانمیر حسنی نے بڑی وضاحت سے تحریر فرمایا ہے:

”اگر کسی نے بیع مراجمہ کیا، اور اس میں خیانت سے کام لیا، خریدار اگر اس کی خیانت پر آگاہ ہو جائے تو اسے اختیار ہوگا کہ چاہے تو پوری قیمت ادا کر کے وہ شئی خرید لے، اور اگر چاہے تو اس معاملہ کو ختم کر دے۔“ (مبسوط حسنی ۱۳/۸۶)

اور فتاویٰ عالمگیری میں لکھا ہے:

”وإن خان فی المراءبحة فهو بالخيار إن شاء أخذ بكل الثمن وإن شاء ترك“ (عالمگیری ۱۳/۱۶۲، درمختار علی ہاشم رد المحتار ۳/۱۷۳)۔

یعنی اگر مراجمہ میں خیانت کی گئی تو خریدار کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو پوری قیمت ادا کر کے اس سامان کو حاصل کر لے، اور اگر چاہے تو اس معاملہ کو ختم کر دے۔

اگر ادھار خرید ہے تو اس کی وضاحت کر دے:

مراجمہ کا معاملہ کرتے ہوئے دوسری بات یہ ملحوظ رہنی چاہیے کہ اگر بائع نے ”مراجمہ“ میں فروخت کی جانے والی چیز کو ادھار (سینہ) خرید لیا ہو تو اس کی ضرورت وضاحت کر دے کہ میں نے یہ چیز اتنے دنوں کے ادھار پر اتنے روپے میں خریدی ہے۔ کیونکہ ادھار خریدی ہوئی چیز کی قیمت عام طور پر نقد خریدی ہوئی چیز کے مقابلہ زیادہ ہوا کرتی ہے۔ اس وضاحت کے بعد اگر مشتری رضا مند ہوگا تو مجوزہ قیمت پر خرید کرے گا یا اس معاملہ کو ختم کر دے گا (دیکھئے: مبسوط حسنی ۱۳/۷۸، فتاویٰ عالمگیری ۱۳/۱۶۳)۔

صاحب ہدایہ نے لکھا ہے:

”اگر کسی نے ایک غلام ایک ہزار درہم میں ادھار (سینہ) خرید لیا، پھر اسے سو درہم منافع لے کر فروخت کر دیا، اور خریدار سے اس کی وضاحت نہیں کی کہ اس نے غلام کو ادھار خرید لیا تھا۔ مگر مشتری کو اس کا علم ہو گیا تو اب اسے اختیار ہوگا کہ چاہے تو بیع کا معاملہ ختم کر دے، اور

چاہے تو اسے قبول کر لے۔ اسلئے کہ اجل (مدت) کو یک کونہ بیع کے ساتھ مشابہت حاصل ہوتی ہے۔ اسی بنیاد پر اجل (مدت) کی بنا پر ثمن میں زیادتی کر دی جاتی ہے“ (ہدایہ ۵۷۳)۔

نیز مراجعہ کی صورت میں بائع کو اس کی بھی وضاحت کرنی ہوگی کہ اُسے اس مال کی خریداری پر کمیشن یا ڈسکاؤنٹ ملا ہے۔ کیونکہ وہ اپنا نفع الگ سے اس میں متعین کرتا ہے، اگر وہ ڈسکاؤنٹ کی وضاحت نہیں کرے گا تو یہ بھی خیانت ہوگی۔

نفع کا متعین ہونا ضروری ہے:

فقہاء نے اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ بیع مراجعہ کے وقت بائع اپنے نفع (ربح) کی مقدار بھی متعین کر دے کہ مجھے یہ چیز اتنے میں پڑی ہے۔ میں اس پر مثلاً بیس روپے کا نفع لے کر فروخت کروں گا۔ کیونکہ اگر نفع کی مقدار متعین نہیں کی جائے گی تو ثمن مجہول ہوگا اور جہالت ثمن کی وجہ سے بیع فاسد قرار پاتی ہے۔ صاحب درمختار نے لکھا ہے:

”کون الربح شیئاً معلوماً“ (درمختار علی ہاشم رد المحتار ۱۷۲۳)۔

مراجعہ پر اس اجمالی گفتگو کے بعد اب ہم اس سوالات کے جوابات قلمبند کرتے ہیں جنہیں اسلامک اکیڈمی کی طرف سے جاری کیا گیا ہے۔

کیا نقد اور ادھار کی قیمت علیحدہ علیحدہ رکھنا جائز ہے؟

خرید و فروخت جس طرح نقد جائز ہے، ادھار بھی جائز ہے، قرآنی حکم ”وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ“ کے اندر دونوں طرح کی خرید و فروخت کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ البتہ ادھار بیع کی صورت میں اجل (مدت) کا معلوم و متعین ہونا ضروری ہے۔

صاحب ہدایہ نے لکھا ہے:

”ويجوز البيع بثمن حال ومؤجل إذا كان الأجل معلوماً، لإطلاق قوله

تعالیٰ: وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ“ (ہدایہ)۔

اس لئے مراجحہ کی صورت میں بائع کو شرعاً اس کا اختیار ہے کہ نقد اور ادھار کی قیمت علیحدہ علیحدہ رکھے، اور نقد کے مقابلہ میں ادھار کی صورت میں قیمت زیادہ رکھے۔ ادھار کی بھی دو صورتیں ہیں: یکمشت ادائیگی ہتھوں میں ادائیگی۔ دونوں صورتیں جائز ہوں گی۔ مثلاً یہ کہ نقد کی صورت میں اس کی قیمت پچاس روپے ہوگی۔ اور ادھار کی صورت میں ساٹھ روپے، اس میں مدت کی کمی بیشی کے ساتھ قیمت میں تفاوت بھی ہو سکتا ہے، مثلاً ایک ماہ کے ادھار پر اس کی قیمت سو ۱۰۰ روپے ہوگی، تین ماہ کے ادھار پر ایک سو بیس روپے۔ نقد اور ادھار کی قیمت علیحدہ علیحدہ بتائی جائے نہ کہ ایک ساتھ۔ مثلاً اس طرح کہے کہ اگر تم نقد لیتے ہو تو اس کی قیمت سو روپے ہوگی اور ادھار کی صورت میں ایک سو پچیس روپے۔ جس کی صورت یہ ہوگی کہ خریدار سے دریافت کر لیا جائے کہ وہ نقد لیا چاہتا ہے یا ادھار۔ اگر نقد لینے کا خواہش مند ہے تو اس کو نقد والی قیمت بتائی جائے، اور اگر ادھار لیا چاہتا ہے تو ادھار والی قیمت بتائے۔ اجل (مدت) کی وجہ سے قیمت میں اضافہ معقول بات ہے۔ اگر نقد اور ادھار دونوں صورتوں میں قیمت یکساں رکھی جائے تو کوئی بھی انسان نقد لیا کو ارہ نہیں کرے گا، سوچے گا کہ روپے کسی دوسری ضرورت میں لگا دو اور ادھار خرید لو، انسان کی فطرت ہے کہ وہ نقد کے مقابلہ ادھار کی صورت میں زیادہ قیمت ادا کرتا ہے۔ مبسوط میں ہے:

”ثم الإنسان في العادة يشتري الشيء بالنسيئة بأكثر مما يشتري

بالنقد“ (مبسوط ۸۰/۱۳)۔

صاحب ہدایہ بڑی عمدہ بات لکھتے ہیں:

ألا يرى أنه يُزاد في الثمن لأجل الأجل“ (ہدایہ ۵۷/۳)۔

(کیا یہ بات نہیں دیکھی جاتی ہے کہ اجل (مدت) کی بنیاد پر ثمن میں زیادتی کر دی

جاتی ہے)۔

البتہ اگر بائع نے یہ کہا کہ نقد لوگے تو ایک ہزار اس کی قیمت ہوگی، اور ادھار لوگے تو ایک ہزار ایک سو، تمہارا جی جس کو چاہے اختیار کر لو، تو اس صورت میں چونکہ ”ثمن“ متعین نہیں ہو سکا بلکہ مجہول رہا، اس لئے بیع جہالتِ ثمن کی بنا پر فاسد ہوگی نہ کہ ادھار کی قیمت زیادہ رکھنے سے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

رجل باع علی أنه بالنقد بكذا وبالنسيئة بكذا أو إلى شهر بكذا أو إلى شهرين بكذا لم يجز كذا في الخلاصہ (مانگیری ۷۳/۳)۔

اس صورت میں چونکہ بائع ایک ساتھ نقد اور ادھار کی قیمت بتا کر مشتری کی رضامندی پر اسے چھوڑ دیتا ہے جس کی وجہ سے ثمن کی تعیین نہیں ہو پاتی، اس لئے جہالتِ ثمن کی بنا پر بیع کے فساد اور عدم جواز کا حکم دیا گیا۔ چنانچہ ملا علی قاری نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: ”نہی عن بیعتین فی بیعة“ کی تفسیر میں لکھا ہے:-

”بائع یوں کہے کہ میں تم سے یہ کپڑا اس روپے میں نقد کی صورت میں اور بیس روپے میں ادھار کی صورت میں ایک ماہ کی مدت کے لئے فروخت کرتا ہوں تو یہ صورت اکثر اہل علم کے نزدیک فاسد ہے، اس لئے کہ ایسی صورت میں یہ نہیں معلوم ہوتا کہ دونوں میں سے کس چیز کو ثمن بنایا ہے (مرقاۃ ۸۱/۶۸)۔“

اسی طرح خطاب نے لکھا ہے:

”ایسی صورت میں کسی ایک متعین ثمن کا تعیین نہیں ہوتا۔ اور جب ثمن میں جہالت پائی جائے تو بیع فاسد ہو جاتی ہے“ (بذل الجود ۱۵/۱۳۵)۔

اس کے برخلاف اگر نقد کی قیمت علیحدہ متعین طور پر بتادی جائے اور ادھار کی علیحدہ تو پھر دونوں صورتوں میں ثمن متعین ہوگا، اس لئے بیع کے ناجائز ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

معاملات سے متعلق ضروری شرائط کا طے پا جانا معاہدہ ہے یا بیع ہے؟

مراجہ سے متعلق دوسرا سوال یہ کیا گیا کہ عموماً مراجحہ کی صورت مالیاتی ادارے میں یہ ہوتی ہے کہ ان کے پاس نہ تو مطلوبہ سامان ہوتا ہے اور نہ ہی اپنا ذاتی کودام، بلکہ جب کوئی ضرورت مند ان کے پاس آتا ہے تو وہ اس کے ساتھ لاگت اور اپنے منافع کا معاملہ طے کر لینے کے بعد اس ضرورت کے سامان کی خریداری بازار سے کر کے ضرورت مند کے حوالہ کرتے ہیں، تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ محض شرائط کا طے پا جانا بیع قرار دی جائے گی؟

اس سلسلے میں میرا خیال یہ ہے کہ یہ صورت صرف معاہدہ بیع کی ہوتی ہے بیع کی نہیں۔ بیع اس وقت تام اور لازم ہوگی جب ادارہ مطلوبہ شئی ضرورت مند کے حوالہ کر دے۔ معاہدہ بیع ہونے کی وجہ سے ادارہ اور خریدار دونوں قانوناً اس کے پابند نہیں ہوں گے، البتہ اخلاقاً و دیانتاً اس معاہدہ کا ایفاء اس وقت تک لازم رہے گا جب تک کہ ادارہ اپنی سابقہ شرائط پر قائم رہے، اس معاملہ کو بیع قرار دینے کی صورت میں ”بیع ما لا یملک“ لازم آئے گی جس سے حدیث میں صراحتاً منع کیا گیا ہے۔ حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی نے بھی اس طرح کے معاملہ کو صرف ”وعدہ محضہ“ قرار دیا ہے (امداد الفتاویٰ ۳۰/۳)۔ ایک سوال کے جواب میں لکھا ہے:

”یہ معاہدہ جو فیما بین زید و متولیان مسجد کے ہوا یہ بیع شرعی نہیں محض وعدہ ہے جس کا بلا وجہ خلاف کرنا عند اللہ موجب مواخذہ ہو سکتا ہے لیکن قضاء اس میں مجبور نہیں کیا جاسکتا“ (امداد الفتاویٰ ۳۵/۳)۔

کیا ایک شخص دو حیثیتیں اختیار کر سکتا ہے؟

مراجہ کے سلسلہ کا آخری سوال یہ کیا گیا ہے کہ بسا اوقات جب ضرورت مند ادارے

کے پاس اپنی مطلوبہ شئی خریدنے کے لئے جاتا ہے، تو ادارہ بذات خود اس شئی کی خریداری نہ کر کے اس کی قیمت ضرورت مند کے حوالہ کر دیتا ہے کہ وہ بازار جا کر اپنا مطلوبہ سامان خرید لے، اور پھر حسب شرائط سابقہ اس کی قیمت ادارہ کو ادا کرتا رہے، تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ایک ہی شخص بیک وقت مشتری اور بائع بن سکتا ہے۔ تو اس سلسلہ میں عرض یہ ہے کہ جب بازار جا کر ضرورت مند مطلوبہ شئی خریدے گا تو وہ ادارہ کا وکیل بالشراء ہوگا، اور اس کا قبضہ قبضہ وکالت ہوگا۔ پھر اس پر مالکانہ حیثیت سے قبضہ کرے گا۔ مگر اس سلسلہ میں بہتر یہ ہے کہ ادارہ اپنا ایک شخص اس کے ساتھ بھیجے، اور اسے مکمل اختیار دیدے، ضرورت مند شئی خرید کر ادارہ کے آدمی کے حوالہ کر دے اور پھر وہ آدمی اس کے حوالہ کر دے، یا اگر یہ نہ ہو سکے تو پھر یہ کیا جائے کہ ضرورت مند وہ چیز خرید کر ادارہ کے حوالہ کر دے پھر اس سے خرید لے تو اس طرح کسی قسم کا شبہ باقی نہیں رہے گا۔

مناقشہ

۱۵ ذیقعدہ ۱۴۱۰ھ مطابق ۹ جون ۱۹۹۰ء
 زیر صدارت حضرت مولانا مفتی محمد رفیع صاحب عثمانی

قاضی صاحب:

سب سے پہلے قاضی صاحب نے تعارف مسئلہ کے عنوان سے ایک تحریر پڑھ کر سنائی
 یہ تحریر الگ سے شریک اشاعت ہے وہاں ملاحظہ کی جائے۔

ذکی نجیب آبادی صاحب:

میرا تعلق مسلم فنڈ نجیب آباد سے ہے، یہ فنڈ ۱۹۷۱ء میں نجیب سوسائٹی ایکٹ کے تحت
 قائم ہوا، اس کی ابتداء دیوبند کے مسلم فنڈ کو دیکھ کر کی گئی، جہاں تک فارم کی قیمت کا تعلق ہے تو
 قرض دیتے وقت اخراجات وصول کرنے کا ہمارا طریقہ کار ہے۔

ہمارے سامنے جو دشواریاں آتی ہیں ان میں سب سے بڑی اہم دشواری گورنمنٹ
 سے منظوری کی ہے چونکہ اس طرح کے ادارے بالکل بے سوچے سمجھے سوسائٹی ایکٹ کے تحت
 رجسٹرڈ ہوتے چلے گئے لیکن ان میں کوئی ایسی صورت حال نہیں ہوئی کہ جس کے اندر R. B. I.
 کی منظوری ہو سکتی۔ ۱۹۸۴ء میں حکومت نے R. B. I. کے ذریعہ ایک گزٹ شائع کیا، حکومت
 نے ایک Amendment کیا، جو کمپنیوں پر عائد تھی، اب اس نے دوسری فرموں اور Un-In-
 Corporet Bodies پر قائم کر دی، ہم نے ایسے اداروں کے ذمہ داروں سے رابطہ قائم کیا تو ان

لوگوں نے Un- In- Corboret کے اندر شامل ہونے سے انکار کر دیا، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ یہ انکار شتر مرغ کی مثال کی طرح ہے۔

جتنی بھی سوسائٹیاں ہندوستان میں چل رہی ہیں بیشتر سوسائٹی ایکٹ کے تحت رجسٹرڈ ہیں، بہت کم سوسائٹیاں ایسی ہیں جو کوآپریٹ میں ہیں یا کمپنی لا کے تحت چل رہی ہیں۔ ریزرو بینک کی نوٹس آتی ہے کہ یا تو سوسائٹی بند کرو، یا ان کو Incorect کرو، یہ ایک پیچیدہ مسئلہ ہے، ہم سب کو اس پر غور کرنا چاہئے۔

اخراجات کے سلسلہ میں بھی ہمیں غور کرنا چاہئے کہ اسکی تکمیل کی کیا صورت ہو۔ جنوبی ہند میں ہوٹل ہنڈل لمیٹڈ کا طریقہ ہے، جسے ”نچی“ کہا جاتا ہے، ابھی یہ طریقہ ملک میں ہر جگہ معروف نہیں ہو سکا ہے، اس طریقہ سے ادارے کیا بہت سے ماہرین بھی واقف نہیں ہیں، میں اس طریقہ پر عمل کرنے کی کوشش کر رہا ہوں۔

سروس چارج اگر بقدر ضرورت لینا طے کیا جائے تو سوال یہ ہے کہ ضروری اور غیر ضروری میں فرق کس طرح ہو سکے گا؟ اس پر بھی غور کرنا چاہئے کہ ہم ہر چیز کو اگر تناسب میں لا کر جمع اور خرچ کو بردہہ کر دیں گے تو نقصان کی صورت میں تلافی کی کیا راہ ہوگی؟ مثلاً ہمارے یہاں ڈیکیتی ہوئی، اور ۶۰ ستر ہزار روپے ضائع ہو گئے تو اس کو کیسے پورا کیا جائے؟

ایک آواز:

ریزرو بینک اور حکومت کی طرف سے ان سوسائٹیوں کی منظوری کے سلسلہ میں رکاوٹ کیا ہے؟

ذکی صاحب:

اس کے اندر یہ پابندی لگا دی ہے کہ دو سو پچاس ۲۵۰ افراد سے زیادہ کھاتے نہیں

کھول سکتے۔

مفتی رفیع صاحب عثمانی:

قرض داروں کی تعداد محدود ہے؟

ذکی صاحب:

ہاں ۲۵ سے زیادہ نہیں ہو سکتے۔

مولانا خالد سیف اللہ صاحب:

کیا وقت اور قرض دار کے لحاظ سے فارم کی قیمت مختلف ہوتی ہے یا ایک؟

ذکی صاحب:

دوسروں پرے تک کچھ نہیں لیتے، اسکے بعد ۲ فیصد مزید لیتے ہیں، ہر تین ماہ پر یہ فیصد

بڑھتا چلا جائے گا۔

ایک آواز:

تو آپ ۲ فیصد کے حساب سے فارم کی قیمت وصول کرتے ہیں؟

ذکی صاحب:

جی ہاں! مثلاً تین سو روپے کا کوئی شخص قرض لے گا تو ہم تین مہینے کے لئے فارم کی

قیمت ۶ روپے لیں گے۔

ایک آواز:

اگر تین ماہ کے بعد قرض واپس نہ ہو تو کیا کرتے ہیں؟

ذکی صاحب:

ہر تین ماہ کے بعد ۲ فیصد کے حساب سے رقم بڑھاتے چلے جاتے ہیں۔

قاضی عبدالاحد ازہری:

آپ نے کہا کہ آپ کی سوسائٹی کو ستر ہزار روپے کا خسارہ ہوا ہے؟ آپ نے یہ خسارہ کس طرح پورا کیا؟

ذکی صاحب:

ابھی تک پورا نہیں ہو سکا ہے۔

مولانا انیس الرحمن قاسمی:

کن لوگوں کو آپ قرض دیتے ہیں؟

ذکی صاحب:

ہم زراعت، تجارت اور شادی بیاہ اور گھریلو اخراجات کے لئے دیتے ہیں۔

ایک آواز:

آر، بی، آئی کیا چیز ہے؟

ذکی صاحب:

ریزرو بینک آف انڈیا۔

ایک آواز:

آپ نے سوسائٹی اور کمپنی کے نام سے دو ادارے بتائے ان دونوں میں کیا فرق ہے؟

ذکی صاحب:

سوسائٹی کے تحت جو ادارے رجسٹرڈ ہوتے ہیں وہ رفاہ عام کے لئے ہوتے ہیں، خصوصاً لٹریچر، میڈیکل امداد وغیرہ، اس میں روپے دینے لینے کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

ایک آواز:

کیا ناجروں سے اور لوگوں کی بہ نسبت کچھ زائد رقم لیتے ہیں؟

ذکی صاحب:

نہیں بلکہ ان سے قرض کے لحاظ سے لیتے ہیں، اور یہ سب کے لئے یکساں ہے۔

ایک آواز:

آپ لوگوں سے عطیات بھی لیتے ہیں؟

ذکی صاحب:

جی ہاں! لیتے ہیں، لیکن اسی برانچ میں لیتے ہیں جس میں کمی آتی ہے۔

نعیم اللہ صاحب ملی سوسائٹی بہرائچ:

۹ جولائی ۱۹۷۲ء کو یہ ادارہ قائم ہوا، کل چھ روپے سے اس کی شروعات کی گئی تھی، آٹھ مہینے کے بعد ایک رنگ اور ڈپازٹ دونوں کھاتے کھولے گئے، پہلے صرف چار ماہ کے لئے

قرض دیتے تھے، اور سو روپے پر دو روپے مزید لیتے تھے، بعد میں فارم کی قیمت وہی رکھی اور مدت ۱۴ سے بڑھا کر ۸ ماہ کر دی، یہ بھی کیا کہ تین سو روپے تک کوئی چارج نہیں لیا جائے، اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ اس وقت ہم تقریباً ساڑھے چار کروڑ روپے چالیس ہزار مسلمانوں کو قرض دے چکے ہیں، اب ارادہ ہے کہ ایک ہزار روپے تک کوئی چارج نہیں لیا جائے گا، اس وقت مشرقی یوپی میں ایسے ۳۵،۳۰ ادارے قائم ہیں، مجھ سے حضرت مولانا ابو الحسن علی ندوی دامت برکاتہم نے فرمایا کہ قوم کو سود سے بچانے کے لئے اور معاشی حالت درست کرنے کے لئے پورے ملک میں ایسا ادارہ قائم کیا جانا چاہئے، اگر سرکار ہمارے کام میں مداخلت کرنا چاہتی ہے تو چونکہ یہ بھی ہمارے دین میں مداخلت ہے اس لئے ہم سب کو چاہئے کہ مسلم پرسنل لا کی طرح متحد ہو کر مطالبہ کریں۔

قاضی صاحب:

ہم امید کرتے ہیں کہ دین کی تعلیمات کے مطابق اگر کوئی ادارہ چلایا جائے جو شبہ سے بالاتر ہو تو متحد ہو کر ہر آنے والی رکاوٹ کا مقابلہ کیا جائے گا۔
میرا سوال ہے کہ:

- ۱- فارم سے مجموعی آمدنی کیا ہوتی ہے؟
- ۲- کیا زائد رقم کو آپ فلکسڈ ڈپازٹ کراتے ہیں؟

جناب نعیم اللہ صاحب:

فارم کی قیمت فنڈ میں جمع نہیں ہے، اگر کبھی جمع ہوئی تو ہم ملازمین کو بونص کی شکل میں دے دیتے ہیں، فلکسڈ ڈپازٹ میں ہم اپنی امانتیں نہیں رکھتے۔

ذکی صاحب:

کیا ایسے ادارے قائم ہوئے جو ضائع نہیں ہوئے؟

جناب نعیم اللہ صاحب:

ملک میں تین طرح کے ادارے چل رہے ہیں۔

ممکن ہے کہ مغربی علاقے میں خود غرضی کی بنا پر قائم ہوں، جو ادارے برادری کی بنیاد پر چلائے جاتے ہیں وہ ۹۹ فیصد ضائع ہو جاتے ہیں۔ معیاری ادارہ ۲۵، ۳۰ سے زیادہ نہیں ہیں۔

مولانا شفیق احمد صاحب آسنسول:

کیا کھاتے دار اور غیر کھاتے دار دونوں کفرض دیتے ہیں؟

جناب نعیم اللہ صاحب:

غیر کھاتے دار کو نہیں دیتے، ہم نے ایک کمپلکس بنایا ہے۔

قاضی صاحب:

یہ کس کی ملک ہے؟ آپ سات لاکھ روپے لگاتے ہیں، یہ روپے کس کے ہیں؟

جناب نعیم اللہ صاحب:

ملی سوسائٹی کے ہیں، ہمارے یہاں دو طرح کے کھاتے ہیں، ہمارے یہاں جو زیورات جمع ہوتے ہیں، تھوڑی رقم جمع کرتے کرتے جب پوری رقم جمع کر لیتے ہیں تو زیورات ہم واپس کر دیتے ہیں۔

ڈاکٹر محروس مدرس:

جو حضرات ان قسم کے بینکوں میں اپنے پیسے جمع کرتے ہیں وہ غریبوں کو محدود مدت تک دینے کے لئے جمع کرتے ہیں تو کیا جمع کرنے والے جب چاہیں اپنی رقم لے سکتے ہیں؟ اگر نہیں تو بینک ختم ہو جائے گا۔
دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا روپے جمع کرنے والے اجازت دیتے ہیں کہ بینک دوسرے شخص کو قرض دے سکتا ہے؟

ڈاکٹر فضل الرحمن فریدی صاحب:

ڈاکٹر محروس اور جناب نعیم اللہ صاحبان کے بیان سے خلط ممحٹ ہو گیا ہے، جو روپے جمع ہوتے ہیں وہ امانت نہیں ہوتے، جناب نعیم اللہ صاحب نے کہا کہ سوسائٹی نے سوسائٹی کو قرض دیا، تو کیا یہ قانوناً درست ہے؟ اس کی اتنی کس طرح کرتے ہیں؟

جناب نعیم اللہ صاحب:

مرکزی ملی سوسائٹی نے ملی سوسائٹی براچ کقرض دیا ہے۔

مفتی رفیع صاحب عثمانی:

یہ قرض نہیں ہے، مجازاً قرض کا لفظ کہہ رہے ہیں۔

ڈاکٹر فضل الرحمن فریدی:

یہ قرض بھی نہیں ہے۔

مفتی اشرف علی صاحب:

جناب عبدالوہاب صاحب سے گزارش ہے کہ وہ بیت النصر کا تعارف کرائیں۔

جناب عبدالوہاب صاحب ولوی:

میرا تعلق بیت النصر ابن سوسائٹی بمبئی سے ہے، میں ریزرو بینک کا اعلیٰ انسورہ چکا ہوں، ۱۹۷۶ء میں بیت النصر کا آغاز ہوا، بہت سے لوگوں نے اندیشہ ظاہر کیا کہ بلا سودی کاروبار والی سوسائٹی بمبئی جیسے شہر میں چل نہیں سکتی، یہ اندیشہ غلط ثابت ہوا۔ دو ملازمین اور بارہ ہزار روپے کے سرمایہ سے آغاز کیا۔ ۱۹۹۰ء میں ہمارا کل سرمایہ ایک کروڑ پینسٹھ سے متجاوز ہے۔ ممبران کی تعداد ۳۰ ہزار سے زیادہ ہے۔ آغاز میں کام کے لئے جگہ بھی نہیں تھی، آج ہمارے پاس سب کچھ ہے۔ ۹ رہنائیں ہیں، بیت النصر بلا سودی کاروبار کر رہا ہے، گذشتہ سالوں میں کئی ہزار ضرورت مندوں کے ہم نے آنسو پونچھے ہیں، عام طور پر زیورات لے کر قرضہ جات دیتے ہیں۔ آٹورکشا اور ٹیکسی کی ضمانت پر روپے دیتے ہیں، ایک شخص کو زیادہ سے زیادہ پندرہ ہزار روپے قرض دیتے ہیں۔

جن لوگوں کی امانت میرے پاس آتی ہے اس کو سمجھئے عام طور پر لوگ بینکوں میں جمع کرتے ہیں، اس کے برعکس ہم خود لوگوں کے گھروں میں جا کر ان کی رقم جمع کرتے ہیں۔ ہر شخص ضرورت کے وقت رقم نکال سکتا ہے۔ F.D. کے روپے ہمارے پاس زیادہ نہیں آئے، ایک رنگ کے روپے زیادہ آتے ہیں، یہ رقم نکال بھی لیتے ہیں اور ان کو ضمانت پر ہم قرض بھی دیتے ہیں۔ ہمارا تجربہ ہے کہ لوگ ۸۰ فیصد ڈپازٹ واپس لیتے ہیں۔ ۱۵، ۲۰ فیصد جمع رہتا ہے۔ ہم سروں چارج لیتے ہیں۔ ملازمین کو فیصد تناسب کے لحاظ سے تنخواہ دیتے ہیں، جو رقم جمع ہوتی ہے اس پر ہمیں ۳ سے ۷ فیصد تک تنخواہ خرچ کرنی پڑتی ہے۔ اگر ہم یہ کمیشن نہ دیں تو لیبر کورٹ میں

ملازم چلا جاتا ہے۔ رقم جمع کرنے کے لئے ہم کالج کے طلبہ کو رکھتے ہیں۔ ۲۴ گھنٹے کے اندر جمع شدہ رقم ہمارے یہاں جمع کر دینا لازمی ہے، ہم اس کے لئے انشورنس کراتے ہیں۔

مولانا مجیب اللہ صاحب ندوی:

آمدنی کے ذرائع بتائیں۔

دلوی صاحب:

صبر سے کام لیں، میں سب کچھ بتاؤں گا، ہمارے کام امانتیں لینا اور قرض دینا ہے، بمبئی جیسے شہر میں اخراجات زیادہ ہوتے ہیں۔

قاضی صاحب:

طریقہ کار کی وضاحت کریں، کیا آپ انوسٹمنٹ نہیں کرتے؟

دلوی صاحب:

جی ہاں! انوسٹمنٹ نہیں کرتے، ہمارے اخراجات ۳۳ سے ۴۱ فیصد تک ہوتے ہیں۔ آج تک ہم نے ایک شخص کا بھی زیور نہیں بیچا۔

مولانا مجیب اللہ صاحب ندوی:

آمدنی کے ذرائع کیا ہیں؟ بینک میں رقم جمع کرتے ہیں یا نہیں؟

دلوی صاحب:

بینک میں F.D. میں رقم جمع نہیں کرتے، کرنٹ اکاؤنٹ میں جمع کرتے ہیں، چونکہ چھ ماہ سے کاسٹنگ کرتے ہیں، اس لئے قرض داروں سے ۱۰ فیصد تک خرچ لیتے ہیں۔

قاضی صاحب:

بیت النصر کاروبار میں روپے لگاتا ہے، اخراجات قرض لینے والوں سے وصول کئے جاتے ہیں، نان بینکنگ سروسز بھی بیت النصر کرتا ہے، اخراجات کی رقم اصل رقم کی ادائیگی کے بعد لوگ عام طور پر جمع کرتے ہیں۔

ڈاکٹر محروس صاحب:

سوسائٹی کا مقصد کیا ہے؟ رضائے رب یا لوگوں کی امداد؟

قاضی صاحب:

رضائے رب بھی مقصد ہے اور لوگوں کی امداد بھی قرض بھی دیا جاتا ہے۔

محروس صاحب:

رفاعی سوسائٹی، وقف اداروں کے مشابہ کیوں نہیں؟ اس کا مقصد حقیقی کیا ہے؟

ڈاکٹر فریدی صاحب:

ان اداروں کے دو مقاصد ہیں: ایک یہ کہ حاجت مندوں کو قرض دیا جائے، دوسرا یہ کہ ان کو ترغیب دی جائے کہ وہ اپنی آمدنی میں سے خود بچت کریں، خلط بحث اس وقت ہوتا ہے جب ہم یہ مانیں کہ یہ ادارے محض خیر یہ ہیں، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

قاضی صاحب:

سوسائٹی کا مقصد اول عوام کی اعانت ہے، ثانوی مقصد یہ ہے کہ عوام اپنی آمدنی میں سے بچت کریں۔

ابتداء میں یہ ادارے کیف مائٹن بن گئے، بعد میں مسائل پیدا ہوئے فقہی بھی اور قانونی بھی۔

مفتی رفیع عثمانی صاحب:

یہ معاملہ نہ تو مشارکت ہے اور نہ مضاربت، ان اداروں میں جو رقم جمع ہوتی ہے وہ ان اداروں کی قرض ہوتی ہے، پھر یہ ادارے محتاجوں کو قرض دیتے ہیں، اگر یہ قرض کی رقم ضائع ہو جاتی ہے تو ادارے ضامن ہوتے ہیں۔

ڈاکٹر محروس صاحب:

میرے خیال میں یہ طریقہ مناسب نہیں، قرض میں ایجاب و قبول کی ضرورت ہے۔

قاضی صاحب:

شیخ محروں کی تفصیلات سے نئے سوالات اٹھتے ہیں، سوسائٹی میں لوگوں کے اکاؤنٹ کی حیثیت کیا ہے؟ ودیعت ہے یا قرض ہے؟ میرا خیال ہے کہ جس طرح محکمہ ٹیلیفون، پانی بجلی کے محکمے تمام شرائط قبول کرتے ہیں، اس کو جدید عربی میں معاہدہ اذعان کہتے ہیں، اگر اس کو امانت کہا جائے تو اس کا مطلب ہوگا کہ امانت والے شخص نے تصرف کی اجازت دے دی اور ضیاع کا ضمان نہ ہوگا۔

مولانا برہان الدین سنبھلی:

دو چیزیں ہیں: مثلی اور غیر مثلی، غیر مثلی میں ضمان نہیں، مثلی قرض کی طرح ہے، فقہ حنفی کے مطابق ضمان ہوگا۔

ڈاکٹر محروس مدرس:

جو نئے معاملات پیدا ہوئے ہیں ان کو پرانے سانچے میں زبردستی ڈھالنے کے بجائے اصول و کلیات کی روشنی میں نئے سرے سے غور کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح کے ادارے روپے جمع کرتے ہیں، اور واپس کرنے کے بھی ضامن اور پابند ہوتے ہیں، اپنے قواعد کے مطابق صرف کرنے کے بھی ماذون ہوتے ہیں۔ یہ مقصد اچھا ہے کہ ضرورت مندوں کی ضرورت پوری کی جائے، لیکن سود سے بچانے کے نام پر سودی استحصال کی شکل پیدا ہو تو ہمیں ایسے کام کی ضرورت نہیں جس میں حرام کا ارتکاب کرنا پڑے۔ ادارے کیسے چلائے جائیں، خالص آمدنی کی کیا شکل ہے کہ اخراجات پورے ہوں، اگر کوئی شکل نہیں ہے تو بدرجہ مجبوری قرض داروں سے رقم لینے پر غور کیا جاسکتا ہے۔

ڈاکٹر فریدی صاحب:

کیا یہ ادارے شرعاً ماذون اتصرف ہوتے ہیں؟

جناب عبدالغفار صاحب:

جمع شدہ رقم کو قرض کے مصرف میں لے سکتے ہیں۔

مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری:

ہندوستان میں ان اداروں کا قیام کس طرح عمل میں آیا، انگریزوں کے دور میں ہندوستان کے ساتھ مشکلات پیش آئیں، ان کی املاک برباد ہو گئیں، اس طرح مسلمان سودی قرض لینے پر مجبور ہو گئے، اس مجبوری میں جبکہ یہاں کے مسلمانوں کو حکومت سے کوئی تعلق نہیں

مولانا مدنی اور دوسرے کبار فقہاء نے اس طرح کے اداروں کے قیام کی اجازت دے دی۔
موجودہ نشست میں ان اداروں کے طریقہ کار کو دیکھنا ہے کہ کیا ہے؟ جواز کی بحث
بعد میں ہوگی۔

قاضی صاحب:

آپ جواز کے پہلو پر بحث کریں۔

مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری:

قاضی صاحب کے ابتدائی مضمون سے میں متفق ہوں، امام اعظم نے اس شخص کے
مکان کے سایہ میں بیٹھنا بھی کوارہ نہیں کیا جس نے امام اعظم سے قرض لیا تھا قرض دینے والوں
کو کسی نفع کی امید نہیں، خرچ لینے کی بات حیلہ ہے، قانون نہیں ہے، حیلہ قانون کی لچک کا نام ہے،
لوگوں کے نزدیک حیلہ عیب ہے میرے نزدیک عیب نہیں ہے، مضطر کی گلو خلاصی کے لئے ہے،
حضرت ایوب نے قسم کھائی، قرآن نے اس کا حیلہ بتایا، حدیث میں ہے کہ ایک صحابی ناقص
اخلاقت تھے، ان سے زنا ہو گیا، ان کے ساتھی حضور ﷺ کی خدمت میں گئے، حضور نے ان کو
طلب کیا، ساتھی نے کہا کہ یہ یقین نہیں کہ وہ واپسی کے وقت زندہ ہوگا یا نہیں؟ چارپائی پر لانا بھی
مشکل ہے، حضور ﷺ نے فرمایا کہ ڈالی لا کر مارو، چنانچہ ڈالی سے اسے مارا گیا وہ مر گیا۔

یہ ادارے ضروری ہیں، لوگوں کی ضرورتوں میں امداد ضروری ہے، لیکن حیلے درست نہ
ہوں گے، چاہے کتنے ہی بڑے نے اجازت دی ہو، واقعی اور غیر واقعی کے درمیان خط امتیاز کھینچنا
مشکل ہے، شاید ہاؤس بھی یہ طے نہیں کر سکتا۔ لوگوں پر کس طرح کنٹرول کیا جائے اس کو طے کرنا
ہے، میں قاضی مجاہد الاسلام صاحب کی اسکیم سے متفق ہوں، حیلہ مضطر کی حالت میں ہوتا ہے،
اسے عام قانون کی حیثیت نہیں دی جاسکتی۔

مفتی ظفیر الدین صاحب مفتاحی:

سوسائٹی کو بالکل ختم کرنا ملک و ملت کے لئے مضر ہوگا، اس لئے ایسی شکل پیدا کی جائے
چاہے حیلے کے ذریعہ سہی کہ لوگوں کو سہولت مل سکے۔

جناب جلال الدین عمری صاحب:

میں مفتی ظفیر الدین صاحب مفتاحی کی رائے سے متفق ہوں، سوسائٹی جاری رہنی
چاہئے، یہ سوچنا چاہئے کہ حیلہ سے کس طرح کام چاہا جاسکتا ہے؟

مولانا مجیب اللہ صاحب ندوی:

مضطر وغیر مضطر دونوں کو جو ہم قرض دیتے ہیں تو مجھے یہ کہنا ہے کہ غیر مضطر کے سلسلہ
میں میرے ذہن میں کوئی بات واضح نہیں۔

مفتی رفیع عثمانی صاحب:

شریعت نے درجات مقرر کئے ہیں، خطر اور ضرورت کے درجہ میں ہے۔

قاضی صاحب:

لفظ خطر اور کو اس کے فقہی معنی میں مولانا سعید احمد پالنپوری صاحب نے استعمال نہیں
کیا ہے، بلکہ مجبوری کے مفہوم میں استعمال کیا ہے۔

مولانا برہان الدین صاحب سنبھلی:

شریعت نے مقصد اور ذریعہ دونوں کو بتایا ہے، صحیح مقصد کے لئے حرام ذریعہ اختیار

نہیں کیا جاسکتا قرآن نے سود کو سخت ممنوع قرار دیا ہے۔

ہمیں دیکھنا چاہئے کہ سود لیما دینا زیادہ غلط ہے یا قرض دینا، ہمیں اہون اہل بیتین کے اصول پر عمل کرنا چاہئے، ہر حیلہ اضطرار کی ہی حالت میں نہیں ہونا، صحاح کی حدیث میں ہے کہ ایک صحابی نے ادنیٰ کھجور کو عمدہ کھجور سے بدل لیا اور کچھ زیادہ لے لیا، حضور ﷺ نے فرمایا کہ اس کو درہم سے بیچ دیتے پھر کھجور لے لیتے۔ یہ اضطرار کی حالت نہیں تھی۔

جناب شمس پیرزادہ صاحب:

حیلہ کی بحث خطرناک ہے، غلط رخ پر ڈال سکتی ہے، لوگ حیلہ تلاش کرتے رہتے ہیں، لوگ ناجائز کو جائز کر لیں گے، جو مثالیں قرآن وحدیث سے پیش کی گئیں وہ تخفیف کے درجہ میں ہیں حیلہ نہیں ہیں، حیلہ کا مفہوم دوسرا ہے، ابن القیم کی اعلام الموقعین کا مطالعہ کرنا چاہئے۔ موجودہ حالات کا تقاضہ کیا ہے؟ ہمیں جاننا چاہئے، پہلے قرض کے ادارے نہیں ہوتے تھے آج ان اداروں کو چلانے کا سوال ہے کہ اخراجات کس طرح پورے ہوں، بدرجہ مجبوری اخراجات کا بار قرض لینے والوں پر ڈالا جائے تو سود نہ ہوگا، اس کی مثالیں سامنے آچکی ہیں، منی آرڈر فیس وغیرہ سامنے ہے، جو چیزیں ہیں اسکو جائز کہہ دینا چاہئے، حیلوں کی ضرورت کیا ہے؟ سوسائٹی کی اصلاح کی کوشش کرنا چاہئے، ان کو ختم کرنا مضر ہوگا، ان سوسائٹیوں نے اپنے کو الجھا لیا ہے، مفلوک الحال لوگوں کی امداد کے لئے ان کا قیام ہونا چاہئے، اور خوش حال لوگوں کو قرض دینے کے لئے دوسرے ادارے ہونے چاہئیں۔

مولانا عتیق احمد بستوی:

ملک کے موجودہ حالات اور مسلمانوں کے اقتصادی حالات کے اعتبار سے ایسے ادارے قائم کرنا اور اگر پہلے سے ہوں تو باقی رکھنا ضروری ہے، مفلوک الحال اور تجارت کے لئے

قرض دینے والے اداروں کے الگ الگ ہونے پر غور کیا جاسکتا ہے، لیکن ایسے اداروں کا ہونا ضروری ہے۔ اسلامی شریعت یہ ہے کہ کسی کے قرض کو حصول زر کا ذریعہ بنا سکتے ہیں۔ ضرورت سے زیادہ حصول زر ہو رہا ہو تو وہ استحصال ہوگا۔

میرا خیال ہے کہ جن اداروں کے پاس وسائل ہیں وہ فارم کی فروخت سے اپنے آپ کو بچائیں۔ اور جن کے پاس وسائل نہیں وہ قرض داروں سے اخراجات کی رقم لے سکتے ہیں۔ واقعی اور غیر واقعی کے درمیان شناخت کرنا مشکل ہے، کس تناسب سے لیں؟ اور ان سے لیں؟ تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ تناسب سے لینے میں شبہ ربوا ہے، اور ان پر تقسیم کر کے لینے میں ظلم محسوس ہو رہا ہے۔ واقعی اخراجات قرض کے تناسب سے لینے میں میرے نزدیک ربوا کی حقیقت صادق نہیں آتی، اس لئے یہ درست ہے۔

عبداللہ جولم صاحب:

کوشش کرنی چاہیے کہ قرض لینے والوں سے اخراجات نہ لیے جائیں۔ لیکن اگر ان سے خرچ لئے بغیر کام نہ چلے تو خرچ لینے میں کوئی حرج نہیں۔

مولانا نظام الدین صاحب مبارکپور:

مجھے اس سے اتفاق نہیں ہے کہ قرض لینے والوں سے اخراجات لئے جائیں، کیونکہ قرض کا ادا کرنا تو لازم ہے لیکن رجسٹروں میں لکھنا لازم نہیں ہے۔

بالغ اگر نلہ بیچتا ہے تو بیچ کے وزن کرنے کا خرچ اسی پر لازم ہے، یہ فقہ میں صراحت ہے۔ اس کے برخلاف رجسٹر میں لکھنا لازم نہیں ہے۔ اخراجات کی رقم قرض دہندہ کے حصہ میں نہیں جاتی، بینکوں کے اندر بینکوں کے حصہ میں آتی ہے۔ خارجی ضرورت کی بنا پر اگر اس زمانہ میں قرض کو لکھ لیا واجب ہے تو سول یہ ہے کہ کس کے اوپر واجب ہے؟ کیا قرض دہندہ پر

واجب ہے؟ یا مقروض پر لازم ہے؟ جب قرض دہندہ پر لازم ہے تو مقروض کیوں دے گا؟ یہاں دو باتیں قابل غور ہیں: کیا مقروض کو بتایا گیا ہے کہ اخراجات ہم اپنے طور پر کریں گے اور رقم آپ سے لیں گے؟ یا مقروض سے طے ہوا ہے؟ اگر مقروض قرض دیتا ہے تو یہ اس کا تبرع ہے۔

قاضی صاحب:

تو آپ کا منشا یہ ہے کہ اصحاب ثروت سے رقم جمع کر کے ادارے اگر محتاجوں کو قرض دیں تو اخراجات مقروض کے ذمہ نہ ہوں گے؟ مجھے یاد آتا ہے کہ خرچ من علیہ الحق پر ہے۔

مولانا برہان الدین سنبھلی:

من علیہ الحق پر ہے اجرت کتابت، آپ اس پر مزید غور فرمائیں۔

مولانا زبیر احمد صاحب قاسمی:

اس کے مالیاتی اداروں کے قیام کا احساس پورے ہاؤس کو ہے، صرف یہ ضرورت ہے کہ اخراجات کو پورا کئے جانے کی شکل پیدا کی جائے، میرا خیال یہ ہے کہ جب الغرم بالغنم ایک فقہی اور شرعی قاعدہ ہے، جس کا مطلب یہی نکلتا ہے کہ ”ذمہ داری بقدر استفادہ“ تو اس کی روشنی میں بدرجہٴ مجبوری یعنی جب ادارہ کسی دوسرے بے خطر اور جائز طریقہ سے ضروری اور حقیقی اخراجات کے بقدر کوئی آمدنی پیدا نہ کر سکے تو ”الامر إذا ضاق اتسع“ کے مطابق قرض خواہوں سے انتظامی امور کے اخراجات لینے کی گنجائش ہونی چاہیے۔

جب حدیث رسول ”خیارکم أحسنکم قضاء“ سے یہ جائز قرار پاتا ہے کہ مستقرض از خود بلا عقد میں اشتراک کے بوقت ادائیگی قرض کچھ بڑھا کر دیوے، تو کیا الغرم بالغرم

کے مطابق اس کی اجازت نہیں ہوگی کہ ایسے مفید و ضروری ادارے کی بقاء اور محض بقاء کے ارادہ سے کچھ زیادہ لیا جائے۔ مقصد ادارہ کا یا کسی فرد کا اپنے مال و سرمایہ میں اضافہ کرنا مطلقاً نہیں، بلکہ ضروری و مفید ادارہ کو باقی رکھنے میں اس کو شریک کرنا ہے ”إنما الأعمال بالنیات“ کے تحت اس کی اجازت ہونی چاہیے۔

اب لازمی اور حقیقی انتظامی اخراجات کے تعین میں خرص و تخمین کا کام کسی شخص واحد نہیں بلکہ متدین حضرات کی کمیٹی کے حوالہ ہو تو متوقع اور ممکنہ بہت سی خرابیوں کا سدباب بھی ہو سکتا ہے۔ اور اس کے ساتھ ادارہ کا یہ ضابطہ بھی بن جائے کہ مکمل احتیاط کے ساتھ خرص و تخمین کے بعد جو رقم بنام اخراجات انتظامی امور لیا جائے، اور حسابی مدت کے بعد اس میں سے کچھ بچ جائے تو مستقرض حضرات اسے تبرعاً غریباً و مساکین پر خرچ کر دینے کی بھی اجازت دے دیں۔

اس تخمینہ رقم کا رشتہ مدت قرض کی کمی بیشی سے نہ جوڑا جائے کہ اس طرح اس قدر زائد کے متعلق عوض اجل کا شبہ پیدا ہو سکے۔ بلکہ مقدار قرض کے ساتھ اسے مربوط رکھا جائے۔ جو ”العزم بالغنم“ کا ایک تقاضہ معلوم ہوتا ہے، یہ میرا خیال ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

مفتی محمد یحییٰ صاحب قاسمی:

ایسے اداروں کے قیام میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ میرا ذہن اس طرف نہیں ہے کہ قرض داروں سے اخراجات کی رقم واجبہ اخراجات یا کسی نام سے لی جائے۔ اس میں شبہ ربو اور فتح باب ربو ضرور ہے۔

مولانا احمد صاحب خانپوری:

میں مفتی یحییٰ صاحب کی تائید کرتا ہوں۔

مفتی ابو القاسم صاحب بنارسى:

یہاں تین فریق ہیں: ایک ادارہ، دوسرا رقم جمع کرنے والا، تیسرا مقروض۔ جو اخراجات ادارہ لیتا ہے وہ سود کے ذیل میں نہیں آتا۔ اس لئے کہ ادارہ اخراجات لے سکتا ہے۔ ادارہ اصل میں قرض دہندہ نہیں ہے بلکہ کارندہ ہے۔ یہ اجرت عمل لے سکتا ہے اور زیادہ بھی لے سکتا ہے۔

قاضى صاحب:

ادارہ کی حیثیت شخص اعتباری کی ہے۔

مفتى سرور دہلوی:

اخراجات کا بار مدیون پر ہونا منصوص ہے۔ ادارے اگر کام میں لگا کے اخراجات پورے کریں تو یہ بہتر شکل ہوگی۔

مولانا عبدالوہاب دہلوی:

میں مسلم فنڈ کے طریقہ کار سے متفق ہوں۔

تاثرات

آخری اجلاس

۱۷ ذیقعدہ ۱۴۱۰ھ مطابق ۱۱ جون ۱۹۹۰ء

زیر صدارت حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی دامت برکاتہم

جناب مولانا مجیب اللہ ندوی صاحب:

میں دارالعلوم سمیل الرشاد بنگلور کے اساتذہ کرام اور طلبہ عزیز کا شکریہ ادا کرتا ہوں کہ ان حضرات نے بڑی محنت اور تندہی کے ساتھ مندوبین کی خدمت کی ذمہ داری سنبھالی۔ سمیل الرشاد کے طلبہ اساتذہ اور منتظمین میں جو یکسوئی اور تواضع کی کیفیت ہے وہ کم جگہ دیکھنے میں آئی۔ اسلامک فقہ اکیڈمی کا قیام اور اس کے ذریعہ سمینار کا جو قدم اٹھایا گیا ہے، امید ہے کہ اس سے بہت سے خیر کے پہلو سامنے آئیں گے۔ محترم جناب ڈاکٹر منظور عالم صاحب اور حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب کا شکریہ ادا کرتا ہوں کہ انہوں نے علمائے کرام کو ایک جگہ بیٹھنے اور مسائل پر غور کرنے کا موقع فراہم کیا۔ مختلف الخیال علماء کا ایک جگہ بیٹھ کر مسائل پر باہم غور و تبادلہ رائے کرنا بڑی سعادت کی بات ہے۔

جدید مسائل انگریزوں کے دور سے پیدا ہوتے رہے۔ اور انفرادی طور پر فتوے دیئے جاتے رہے۔ اجتماعی طور پر فتوے نہیں دیئے جاسکے۔ پہلا قدم ندوۃ العلماء لکھنؤ نے اٹھایا لیکن

اسے قبول عام نہ مل سکا، پھر اس کا سلسلہ منقطع ہو گیا۔ اس خلاء کو اسلامی فقہ اکیڈمی نے پر کیا ہے۔ یہ فال نیک ہے۔ انفرادی اور اجتماعی فتوے میں بڑا فرق ہے۔ سوسائٹی کے مسئلہ پر غور کرنے کے لئے انفرادی فتوے لئے گئے۔ اس میں تمام پہلو سامنے نہیں رہے۔ اجتماعی فتوے میں تمام خیب فر از سامنے آجاتے ہیں۔

جناب ڈاکٹر فضل الرحمن صاحب فریدی:

ایسی مجلسیں جن میں عصر حاضر کے مسائل پر بحث کی جائے مبارک ہیں۔ احساس ہے کہ یہ مجالس جس مقصد کے لئے منعقد کی جا رہی ہیں وہ عصر حاضر کے تصورات اور تقاضے کو سامنے رکھ کر کی جا رہی ہیں۔ لیکن ان میں اولاً جدید ماہرین کی تعداد کم ہوتی ہے، ثانیاً دعوت دینے کے بعد وہ آتے نہیں ہیں۔ اس کمی کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

فقہ کی ایک دو کتاب پڑھنے سے فقہ کے اسرار و رموز سے واقفیت نہیں ہوتی۔ ان مجالس کو زیادہ مفید اور کارآمد بنانے کی ضرورت ہے کہ جدید ماہرین کو مناسب تعداد میں بلایا جائے۔ بعض اصطلاحات اپنے وقت میں صحیح تھیں لیکن آج ان کے معانی پر غور کرنا چاہیے۔ آج جو چیزیں عرف بن گئی ہیں کیا ان سب کا اعتبار کرنا چاہیے۔ یا ایسا ہے کہ جن چیزوں سے مالی منفعت وابستہ ہو گئی ہے لوگ ان کے مقاصد سے واقف ہیں۔

مراجعہ کی جو شکلیں اختیار کی جا رہی ہیں وہ سود سے مختلف نہیں ہیں۔ فقہ اسلامی صرف قانون کا نام نہیں ہے۔ آج کا قانون جزییات کو سامنے رکھ کر بحث کرتا ہے۔ فقہ اسلامی جزییات کو سامنے نہیں رکھتا۔ بلکہ اقدار، مقاصد، اصول اور غایتوں کو سامنے رکھتا ہے۔ ہمیں ایسا ہی کرنا چاہیے، ورنہ بڑا نقصان ہوگا۔

اعضاء کا انتقال ظالمانہ تجارت کا ذریعہ بن رہا ہے۔ آپ اس پہلو کو بھی دیکھیں کہ آپ کی اجازت کا معاشرہ پر مجموعی طور سے کیا اثر پڑے گا۔

حضرت مولانا مفتی اشرف علی صاحب:

یہ سمینار جس عظیم مقصد کے لئے منعقد کیا گیا۔ اور جو عظیم مباحث کئے گئے کنویز کی ذمہ داری کی وجہ سے میں ان سے مکمل استفادہ نہ کر سکا۔ کیونکہ انتظامات بری طرح گھیرے رہے۔ حدیث رسول ﷺ ہے: ”الحلال بین والحرام بین“۔ وضاحت کے ساتھ شریعت نے حلال و حرام کو بتا دیا ہے۔ حلال اختیار کرنے اور حرام سے اجتناب کرنے کی ہدایت کی گئی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ”وینہما مشتبہات“ بھی کہا گیا ہے۔ ان پر حلت و حرمت کا حکم لگانا آسانی کے ساتھ ممکن نہیں، کیونکہ دو پہلو ہوتے ہیں۔ اور عام طور پر لوگ فیصلہ کرنے کے اہل نہیں ہوتے۔ لا یعلمہا کثیر من الناس۔

حضور پاک ﷺ ارشاد فرماتے ہیں: ”فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع فى الشبهات كراخ برعى حول الحمى يوشك أن يواقعہ“ (بخاری: کتاب الايمان؛ باب فضل من استبرأ لدينه)۔ جو شخص اپنا وطرہ یہ بنائے کہ شبہات کو اختیار کرتا چلا جائے اور غور و فکر نہ کرے تو اس کی مثال اس بیوقوف چرواہے کی ہے جو شاعی چر اگاہ کے پاس جانوروں کو چراتا ہے اور اپنے جانوروں کو شاعی چر اگاہ میں داخل کر کے عتاب شاعی کا مستحق بن جاتا ہے۔ جس چیز کو اللہ نے حرام قرار دیا ہے اس کو اختیار کرنے کی کسی کو اجازت نہیں۔ محرمات سے جو چیز قریب ہو اس سے بھی بچنا چاہیے۔

یہ مسئلہ دل کی دنیا کا ہے۔ دل کی دنیا میں یا تو نور ہے یا ظلمت ہے۔ سرسبزی و شادابی ہے یا ویرانی ہے۔ دل آباد ہوگا تو انسان حرام اختیار نہیں کرے گا، بلکہ مشتبہات سے بھی بچے گا۔ ہماری کوشش یہ ہونی چاہیے کہ ایسا نہ ہو کہ ہماری وجہ سے لوگ مشتبہات کی طرف بڑھنے کی جرأت کرنے لگیں۔

شیخ محروس المدرس:

مجھے ہندوستان کو دیکھنے اور یہاں کے علماء سے ملاقات کی دیرینہ خواہش تھی۔ میں یہاں آ کر خوش ہوں۔ اسلامک فقہ اکیڈمی کے کام قابل اطمینان ہیں۔ اور اس سمینار میں شرکت میرے لئے مزید مسرت کی موجب ہے۔

حضرت مفتی محمد رفیع صاحب عثمانی:

مجھے بے انتہا مسرت بھی ہے اور کسی قدر حسرت بھی۔ مسرت اس بات کی کہ ہندوستان کے علماء کرام نے وہ عظیم الشان کام شروع کیا ہے جس کی پورے عالم کو اور اقلیت والے ملکوں کو شدید ضرورت ہے، اور حسرت یہ ہے کہ ہم پاکستان میں ہونے کے باوجود منظم اور بڑے پیمانہ پر یہ کام شروع نہیں کر سکے۔

صدر پاکستان جنرل محمد ضیاء الحق مرحوم کے زمانہ میں سرکاری سطح پر اور بڑے پیمانہ پر یہ کام شروع ہوا تھا۔ اس لئے وہاں علماء نے اپنے طور پر اس کام کو انجام دینے کی ضرورت نہیں سمجھی۔ لیکن اب حالات بدل چکے ہیں۔ میں یہ عزم لے کر جا رہا ہوں کہ میں وہاں بھی اس طرح کی اکیڈمی قائم کروں گا۔ اللہ تعالیٰ کامیاب فرمائے۔ امید ہے کہ علمائے ہند بھی استفادہ کا موقع بخشیں گے۔

یہ بات بہت خوش آئند ہے کہ اس میں نوجوان علماء بھی حصہ لے رہے ہیں۔ تحقیقی مطالعہ کرتے ہیں اور دلائل جمع کرتے ہیں۔ مقالات کا معیار اونچا ہے۔ یہاں تنقید برائے تنقید نہیں ہے۔ اسلوب اور انداز مجلس علماء کے شایان شان ہے۔

امید افزا بات یہ بھی ہے کہ تقلید اور اجتہاد کے بارے میں اہل علم میں نہ فراط و تغریط ہے اور نہ جمود و آزادی ہے۔ بانیوں اور چلانے والوں کے اخلاص کے نتیجے میں یہ اکیڈمی اس

سے پاک ہے۔ یہاں تھلید جامد نہیں کہ ان فتووں کو حرف بحرف سمجھا جائے جو صدیوں پہلے اکابر نے اپنے حالات اور عرف و رواج کے اعتبار سے دیئے تھے۔ آج حالات بدل چکے ہیں اور فقہ کا اصول ہے: من لم يعرف اهل زمانه فهو جاهل۔

الحمد للہ! یہاں حالات زمانہ کی صحیح صورت حال سمجھی جا رہی ہے۔ جدید علوم کے ماہرین سے بات سمجھ کر متوازن اور معتدل فیصلے کئے جا رہے ہیں۔

یہاں یہ آزادی بھی نہیں ہے کہ سابق ائمہ کے جلیل القدر کاموں کو بالکل نظر انداز کر دیا جائے۔ یہی طریقہ ہے سلف کا، اور یہی طریقہ ضامن ہے صراط مستقیم کا۔

اسلامک فقہ اکیڈمی نے بڑا اہم قدم اٹھایا ہے۔ مدت سے اس کا انتظار تھا۔ فکری کاوشوں پر اسلامی اور غیر اسلامی دنیا کی نظر رہتی ہے۔ سودی نظام سے دنیا پریشان ہے۔ غیر مسلم بھی چاہتے ہیں کہ سرمایہ کاری کو بہتر طور پر منظم کیا جائے۔ حضرت قاضی مجاہد صاحب مبارکباد کے مستحق ہیں کہ اس سمت میں بھی انہوں نے قدم اٹھایا ہے۔ ان میں سب کچھ ساتھ لے کر چلنے کی صلاحیت ہے۔ انشاء اللہ یہ تاریخ ساز کارنامہ ہوگا۔

جناب ابراہیم سلیمان سیٹھ:

اسلام مکمل نظام حیات ہے۔ ہم سیاسی میدان میں اگر اسلام سے رہنمائی حاصل کریں گے تو پھر سیاست محمدی نہیں رہ سکے گی۔ عصر حاضر کے بے شمار مسائل ہیں۔ معاشی نظام میں استحصال کیا جا رہا ہے، ہم سب کو مل جل کر مسائل کا حل ڈھونڈنا چاہیے۔

مولانا سراج الحسن صاحب امیر جماعت اسلامی ہند:

اسلام دین کامل ہے۔ اور ہماری مکمل رہنمائی کرتا ہے۔ اس عقیدہ پر سب کا اتفاق ہے۔ لیکن محض عقیدہ سے کام نہیں چل سکتا۔ یہ ضروری ہے کہ ہم اسلام کی رہنمائی کو سمجھیں اور زندگی میں اس پر عمل کریں۔

زندگی ایک متغیر اور متحرک چیز ہے۔ اور ارتقاء متغیر مزاج اور فطرت کا حامل ہے۔ اسلام رہنمائی کے لئے آیا ہے، نہ کہ ساتھ چلنے کے لئے آیا ہے۔ وہ رہنمائی کے لئے آیا ہے اس لئے رہنما کا رول انجام دینا ہوگا، علماء کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ متحرک اور متغیر زندگی کے لئے اسلام کی رہنمائی کو پیش کریں۔

یہ فقہ اکیڈمی وقت کی اہم ضرورت ہے۔ اس کی بنیاد جتنی وسیع ہوگی اچھی بات ہے۔ مکمل فکر، گہرائی، گیرائی اور بصیرت کے ساتھ علماء کو جمع کرنے کی سعی کرنی چاہیے۔ یہ احسن اور مبارک کوشش ہے۔ ہم خیر مقدم کرتے ہیں اور یقین دلاتے ہیں کہ اس سلسلہ میں ہم مکمل تعاون کریں گے۔ یہ کام اگرچہ ریاضت اور تفکر کا طالب ہے۔ لیکن امید ہے کہ علمائے کرام کتاب و سنت سے رہنمائی کریں گے۔ اور اللہ تعالیٰ کا میاں بی عطا فرمائے گا۔

حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب:

میں سبیل الرشاد کے منتظمین، اساتذہ کرام، طلبہ، حضرات مندوبین اور سیمینار کے تمام شرکاء کا تہ دل سے شکریہ ادا کرتا ہوں۔

ابتدائی کام کا خاکہ بہت نازک تھا۔ احساس تھا کہ اس ذمہ داری کو ایک شخص نہیں اٹھا سکتا۔ اگر ڈاکٹر منظور عالم صاحب تعاون نہ فرماتے تو تنہا میں نہیں کر سکتا تھا۔ ہم جو کچھ کرتے ہیں اپنا فریضہ ادا کرتے ہیں دین پر احسان نہیں کرتے۔ اللہ تعالیٰ کسی سے کوئی کام لیتا ہے تو اسے اللہ کا شکر ادا کرنا چاہیے۔

مختلف الآراء اور مختلف الخیال حضرات کا مجمع میں کسی ایک نقطہ پر متفق ہو جانا بڑا مشکل کام ہوتا ہے۔ یہ بات لائق تحسین، مبارک اور مسرت کی ہے کہ ہم اپنی ذاتی رائے کو عزت نفس کا مسئلہ نہیں بناتے۔ جب دلائل سامنے آتے ہیں تو سر جھکا لیتے ہیں۔

حرام و حلال کا مسئلہ بڑا دشوار مسئلہ ہے۔ اصحاب حیل چاہتے ہیں کہ اسلام کا لبیل بھی

رہے اور غیر اسلامی طریقہ اور سودی نظام کے مفادات و منافع بھی حاصل ہوں۔ شرکاء کو تشویش ہے کہ جائز کے ساتھ ناجائز کا استعمال ہو جائے تو فتنہ ہوگا۔ یہ تہیظ و احتیاط مستقبل کے فتنوں کو پیش نظر رکھ کر فیصلہ کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ سختی اور وسعت جو کچھ ہو حدود شرع کے اندر ہو۔ کوئی جائز صورت نکل رہی ہو تو بہر حال یہ احتیاط ہونی چاہیے کہ غلط کار لوگ غلط استعمال نہ کریں۔ یہ دوسری فکر ہے۔ دونوں فکر کے علماء نے مل کر تجاویز مرتب کیا ہے۔

حضرت مولانا ابوالحسن علی ندوی صاحب:

میں حضرت امیر شریعت کرمانگ، اکیڈمی کے ذمہ داروں اور سمینار کے انتظام کاروں کو مبارک باد دیتا ہوں۔ یہ سمینار توقع سے زیادہ کامیاب رہا۔ مجھے فخر ہے کہ شرکاء نے فقہ اسلامی پر گہری نظر اور تندہی سے مطالعہ کیا۔

ایک زمانہ میں یمن کو مرکزی حیثیت حاصل تھی۔ اور اب ہندوستان کو سب سے بڑا مرکز ہونے کا شرف حاصل ہے۔ یہ شاہ ولی اللہ اور ان کے خاندان کا کارنامہ ہے۔ آئندہ سمینار حدیث و فقہ کے تقابلی مطالعہ اور اس تقابلی مطالعہ سے پیدا شدہ مسائل پر منعقد ہو تو بڑی چیز ہوگی۔

پوری تاریخ میں ”حجۃ اللہ البالغہ“ کی نظیر نہیں ملتی۔ اس کا مطالعہ ضرور کرنا چاہیے۔

☆☆☆