

درجہ خاصہ کی مشکل ترین کتاب

شرح وقایہ فرین کی آسان ترین مکمل شرح

فَتْحُ الْوَقَّالِيَّةِ لِحَلِّ بُشْرَى الْوَقَّالِيَّةِ

تالیف مولانا آفتاب علی ڈگری ضلع میرپورخاص

مقدمہ: مفتی طارق بشیر دامت برکاتہم صادق آبادی

خصوصیات کتاب

- ترجمہ و تشریح • حل عبارت مع الترتیب • فوائد قیود • اعتراض شارح کے جوابات
- فقہی اصطلاحات کی وضاحت • کتب فقہ کے حوالہ جات • شارح کے تراجم کا ذکر • احناف کے اختلافی مسائل میں راجح قول کا تعین • اور جس میں اہمیت کتب یعنی شامی، فتح القدیر، عنایہ اور بحر الرائق وغیرہ سے استفادہ کیا گیا ہے
- یہ شرح درجہ رابعہ کے طلباء کے لیے ایک نادر تحفہ ہے۔ جس کے ذریعے نہ صرف امتحان میں کامیابی بلکہ ہدیہ نالت اور راجح کا سمجھنا سہل ہو جاتا ہے۔

دکان 35-34 فرسٹ فلور، پاک شاہنگ مال، میرپورخاص (سندھ)

کتابخانہ مکی

فون 0233-873406 موبائل 0333-2964426

درجہ خاصہ کی مشکل ترین کتاب

شرح و قشایہ آخرین
کی آسان ترین شرح

فَتْحُ الْوَقَا
لِحَلِّ

فَتْحُ الْوَقَا

جلد اول

مولانا آفتاب علی

ذکری ضلع میرپورخاص

تالین

مقدمہ: مولانا مفتی طارق بشیر صاحب دامت برکاتہم

مکتبہ دار الفلاح کراچی

ناشر اشاعت

کتب خانہ، میرپورخاص (پنجاب)

جملہ حقوق محفوظ ہیں

نام کتاب فتح الوقایہ جلد اول

مؤلف آفتاب علی

اشاعت سوم

ضخامت 312

قیمت

ناشر کتب خانہ کی دوکان نمبر 34,35,36

فرسٹ فلور پاک شاپنگ مال میرپور خاص سندھ

فون: 0233-873406

موبائل: 0333-2964426

ملنے کے پتے

کراچی قدیمی کتب خانہ کراچی

ادارۃ الانوار بنوری ٹاؤن کراچی

راولپنڈی مکتبہ رشیدیہ اقبال مارکیٹ کمیٹی چوک راولپنڈی

مکتبہ عثمانیہ اقبال مارکیٹ کمیٹی چوک راولپنڈی

اشاکسٹ

بیت السلام لاہور 0321-4545028, 0300-4274916

فہرست

فتح الوقایہ جلد اول

صفحہ نمبر	عنوانات	نمبر شمار	صفحہ نمبر	عنوانات	نمبر شمار
۲۷	تشریح:	۲۲	۱	انتساب	۱
۲۷	بیع تعاطی کی شرائط:	۲۳	ب	پسند فرمودہ	۲
۲۸	ترجمہ:	۲۴	ج	تقریظ	۳
۲۸	تشریح:	۲۵	د	تقریظ	۴
۲۹	نحوی نکتہ:	۲۶	۱۹	پیش لفظ	۵
۲۹	ترجمہ:	۲۷	۲۰	مقدمہ	۶
۲۹	تشریح:	۲۸	۲۲	مبادیات فقہ	۷
۳۰	ترجمہ:	۲۹	۲۳	شرح وقایہ کے مصنف کے حالات زندگی	۸
۳۰	تشریح:	۳۰	۲۵	کتاب البیع	۹
۳۰	اختلاف:	۳۱	۲۵	ترجمہ:	۱۰
۳۰	امام اعظم رحمہ اللہ کا مسلک:	۳۲	۲۵	تشریح:	۱۱
۳۱	صحابین رحمہ اللہ کا مسلک:	۳۳	۲۵	بیع کی لغوی تعریف:	۱۲
۳۱	راہِ حق قول:	۳۴	۲۵	بیع کی شرعی تعریف:	۱۳
۳۱	ترجمہ:	۳۵	۲۵	فائدہ:	۱۴
۳۲	تشریح:	۳۶	۲۵	بیع کی قسمیں:	۱۵
۳۲	دونوں مسکوں میں فرق:	۳۷	۲۵	بیع کے ارکان:	۱۶
۳۲	اصل اور وصف کی تعریف:	۳۸	۲۵	نکتہ:	۱۷
۳۲	کیسے کی تعریف اور قسمیں:	۳۹	۲۶	ترجمہ:	۱۸
۳۳	ترجمہ:	۴۰	۲۶	تشریح:	۱۹
۳۵	تشریح:	۴۱	۲۶	فائدہ	۲۰
۳۵	ترجمہ:	۴۲	۲۷	ترجمہ:	۲۱

۴۴	اختلاف:	۷۲	۴۵	تشریح:	۴۳
۴۴	راجح قول:	۷۳	۴۵	مشاع کی تعریف:	۴۴
۴۴	ترجمہ:	۷۴	۴۵	امام اعظم رحمہ اللہ کی دلیل:	۴۵
۴۴	تشریح:	۷۵	۴۶	صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل:	۴۶
۴۵	مقبوض علی سوم الشراء کی وضاحت:	۷۶	۴۶	نکتہ:	۴۷
۴۵	دوسری دلیل:	۷۷	۴۶	راجح قول	۴۸
۴۵	دووں صورتوں میں فرق:	۷۸	۴۶	ترجمہ:	۴۹
۴۵	قیمت دشمن میں فرق:	۷۹	۴۶	تشریح:	۵۰
۴۵	امام اعظم رحمہ اللہ کی دلیل:	۸۰	۴۷	ترجمہ:	۵۱
۴۶	صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل:	۸۱	۴۸	تشریح:	۵۲
۴۶	راجح قول:	۸۲	۴۸	صورت مسئلہ:	۵۳
۴۶	ترجمہ:	۸۳	۴۸	امام اعظم رحمہ اللہ کی دلیل:	۵۴
۴۷	تشریح:	۸۴	۴۸	امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل:	۵۵
۴۷	مسئلہ نمبر ۱:	۸۵	۴۹	امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل:	۵۶
۴۷	مسئلہ نمبر ۲:	۸۶	۴۹	راجح قول:	۵۷
۴۷	مسئلہ نمبر ۳:	۸۷	۴۹	ترجمہ:	۵۸
۴۷	مسئلہ نمبر ۴:	۸۸	۴۰	تشریح:	۵۹
۴۸	مسئلہ نمبر ۵:	۸۹	۴۰	بدو صلاح کی تعریف:	۶۰
۴۸	استبراء کی تعریف:	۹۰	۴۰	فوائد و قیود:	۶۱
۴۸	مسئلہ نمبر ۶:	۹۱	۴۱	فائدہ:	۶۲
۴۸	ترجمہ:	۹۲	۴۱	شارح رحمہ اللہ سے تسامح:	۶۳
۴۹	تشریح:	۹۳	۴۲	باب الخيار	۶۴
۴۹	مسئلہ نمبر ۷:	۹۴	۴۲	ترجمہ:	۶۵
۴۹	تسامح:	۹۵	۴۲	تشریح:	۶۶
۴۹	تسامح کا جواب:	۹۶	۴۳	اصل مسئلہ:	۶۷
۴۹	تادیل نمبر ۱:	۹۷	۴۳	اختلاف:	۶۸
۵۰	فوائد و قیود:	۹۸	۴۳	راجح قول:	۶۹
۵۰	تادیل نمبر ۲:	۹۹	۴۳	نحوی ترکیب:	۷۰
۵۰	مختلف ائمہ کے اقوال:	۱۰۰	۴۳	فرع:	۷۱

۶۰	۱۳۰	ترجمہ:	۵۰	۱۰۱	مسئلہ نمبر ۸:
۶۰	۱۳۱	تشریح:	۵۱	۱۰۲	ترجمہ:
۶۱	۱۳۲	اصل:	۵۱	۱۰۳	تشریح:
۶۱	۱۳۳	راج قول:	۵۱	۱۰۴	مسئلہ نمبر ۹:
۶۱	۱۳۴	دیکل ورسول کی تعریف:	۵۲	۱۰۵	اشکال:
۶۱	۱۳۵	صاحبین رحمہما اللہ دلیل:	۵۲	۱۰۶	جواب:
۶۱	۱۳۶	امام اعظم رحمہ اللہ کی دلیل:	۵۲	۱۰۷	مسئلہ نمبر ۱۰:
۶۲	۱۳۷	ترجمہ:	۵۲	۱۰۸	ترجمہ:
۶۳	۱۳۸	تشریح:	۵۳	۱۰۹	تشریح:
۶۳	۱۳۹	وہ امور جن کی وجہ سے صفحہ تام نہیں ہوتا:	۵۳	۱۱۰	بائع کا فتح کرنا اور اجازت دینا:
۶۵	۱۴۰	فصل فی خيار العيب	۵۳	۱۱۱	مشتری کا فتح کرنا اور اجازت دینا:
۶۵	۱۴۱	ترجمہ:	۵۳	۱۱۲	ذکورہ اختلاف:
۶۵	۱۴۲	تشریح:	۵۳	۱۱۳	راج قول:
۶۵	۱۴۳	عيب کی تعریف:	۵۳	۱۱۴	ترجمہ:
۶۶	۱۴۴	نحوی نکتہ:	۵۳	۱۱۵	تشریح:
۶۶	۱۴۵	ترجمہ:	۵۵	۱۱۶	شارح رحمہ اللہ کی رائے:
۶۷	۱۴۶	تشریح:	۵۵	۱۱۷	شارح رحمہ اللہ کو جواب:
۶۷	۱۴۷	فائدہ:	۵۵	۱۱۸	اشکال:
۶۸	۱۴۸	اصل:	۵۵	۱۱۹	جواب:
۶۸	۱۴۹	ترجمہ:	۵۶	۱۲۰	ترجمہ:
۶۹	۱۵۰	تشریح:	۵۶	۱۲۱	تشریح:
۶۹	۱۵۱	رجوع کی دلیل:	۵۷	۱۲۲	قیاسی دلیل:
۷۰	۱۵۲	نکتہ:	۵۷	۱۲۳	استحسانی دلیل:
۷۰	۱۵۳	اصل:	۵۷	۱۲۴	فائدہ:
۷۰	۱۵۴	اختلاف:	۵۸	۱۲۵	فصل فی خيار الرؤية
۷۰	۱۵۵	فوائد و قیود:	۵۸	۱۲۶	ترجمہ:
۷۱	۱۵۶	ترجمہ:	۵۸	۱۲۷	تشریح:
۷۲	۱۵۷	تشریح:	۵۹	۱۲۸	اشکال و جواب:
۷۲	۱۵۸	صورت مسئلہ:	۵۹	۱۲۹	تصرفات مہطلہ اور ان کی اقسام:

۸۲	تشریح:	۱۸۸	۷۲	ہدایہ کی عبارت:	۱۵۹
۸۳	مسئلہ کے بارے میں ایک قول:	۱۸۹	۷۳	ہدایہ کی عبارت پر ہونے والا اشکال:	۱۶۰
۸۳	اشکال:	۱۹۰	۷۳	اشکال و جواب:	۱۶۱
۸۳	جواب:	۱۹۱	۷۳	مذکورہ مسئلہ کے بارے میں مذہب:	۱۶۲
۸۵	ترجمہ:	۱۹۲	۷۳	مذکورہ مذہب پر رد:	۱۶۳
۸۵	تشریح:	۱۹۳	۷۳	ترجمہ:	۱۶۴
۸۶	صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل:	۱۹۴	۷۵	تشریح:	۱۶۵
۸۶	امام اعظم رحمہ اللہ کی دلیل:	۱۹۵	۷۵	صورت مسئلہ:	۱۶۶
۸۶	صاحبین رحمہما اللہ کو جواب:	۱۹۶	۷۵	عبارت پر اشکال:	۱۶۷
۸۶	امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب:	۱۹۷	۷۵	اشکال کا جواب:	۱۶۸
۸۷	رایج قول:	۱۹۸	۷۶	فائدہ:	۱۶۹
۸۸	باب البیوع الفاسد	۱۹۹	۷۶	نفس مسئلہ:	۱۷۰
۸۸	ترجمہ:	۲۰۰	۷۶	عبارت کی ایک توجیہ:	۱۷۱
۸۸	تشریح:	۲۰۱	۷۷	ترجمہ:	۱۷۲
۸۹	اشکال و جواب:	۲۰۲	۷۷	تشریح:	۱۷۳
۸۹	بیع فاسد کے اسباب:	۲۰۳	۷۸	اشکال:	۱۷۴
۸۹	بیع باطل کے اسباب:	۲۰۴	۷۸	جواب:	۱۷۵
۹۰	نوٹ:	۲۰۵	۷۹	ترجمہ:	۱۷۶
۹۰	مال کی تعریف:	۲۰۶	۷۹	تشریح:	۱۷۷
۹۰	ترجمہ:	۲۰۷	۷۹	صاحبین رحمہما اللہ کی پہلی دلیل:	۱۷۸
۹۱	تشریح:	۲۰۸	۸۰	صاحبین رحمہما اللہ کی دوسری دلیل:	۱۷۹
۹۲	ترجمہ:	۲۰۹	۸۰	امام صاحب کی دلیل:	۱۸۰
۹۳	تشریح:	۲۱۰	۸۰	صاحبین رحمہما اللہ کو جواب:	۱۸۱
۹۳	بیع مزابنہ:	۲۱۱	۸۰	امام صاحب رحمہ اللہ کی دوسری دلیل:	۱۸۲
۹۳	نحوی ترکیب:	۲۱۲	۸۰	اشکال:	۱۸۳
۹۳	بیع ملامہ:	۲۱۳	۸۱	جواب:	۱۸۴
۹۳	القاء حجر:	۲۱۴	۸۱	گواہی اور حلف میں پہلا فرق:	۱۸۵
۹۳	منازہ:	۲۱۵	۸۱	گواہی اور حلف میں دوسرا فرق:	۱۸۶
۹۳	ترجمہ:	۲۱۶	۸۲	ترجمہ:	۱۸۷

۱۰۴	۲۳۶	امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل:	۹۴	۲۱۷	تشریح:
۱۰۴	۲۳۷	اصل:	۹۵	۲۱۸	حیلہ:
۱۰۵	۲۳۸	راج قول:	۹۵	۲۱۹	شہد کی گھسی کی بیج:
۱۰۵	۲۳۹	ترکیب:	۹۵	۲۲۰	ستین رحبما اللہ کی دلیل:
۱۰۵	۲۵۰	شرائط کی اقسام:	۹۵	۲۲۱	امام محمد اور شافعی رحبما اللہ کی دلیل:
۱۰۶	۲۵۱	ترجمہ:	۹۵	۲۲۲	راج قول:
۱۰۷	۲۵۲	تشریح:	۹۵	۲۲۳	لعوی تحقیق:
۱۰۸	۲۵۳	ترجمہ:	۹۶	۲۲۴	ریشم کے کیرے کی بیج:
۱۰۸	۲۵۴	تشریح:	۹۶	۲۲۵	راج قول:
۱۰۹	۲۵۵	بیج باطل کا حکم:	۹۶	۲۲۶	ترجمہ:
۱۰۹	۲۵۶	راج قول:	۹۷	۳۲۷	تشریح:
۱۰۹	۲۵۷	بیج فاسد کا حکم:	۹۷	۲۲۸	فائدہ قید:
۱۰۹	۲۵۸	اشکال:	۹۸	۲۲۹	امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب:
۱۱۰	۲۵۹	جواب:	۹۸	۲۳۰	احناف کا اختلاف:
۱۱۰	۲۶۰	اشکال:	۹۸	۲۳۱	راج قول:
۱۱۰	۲۶۱	جواب:	۹۸	۲۳۲	راج قول:
۱۱۰	۲۶۲	ترجمہ:	۹۹	۲۳۳	نکتہ:
۱۱۱	۲۶۳	تشریح:	۹۹	۲۳۴	ترجمہ:
۱۱۱	۲۶۴	ستین رحبما اللہ کی دلیل:	۹۹	۲۳۵	تشریح:
۱۱۱	۲۶۵	بیج کرنے کا طریقہ:	۹۹	۲۳۶	جنس کی تعریف:
۱۱۳	۲۶۶	ترجمہ:	۱۰۰	۲۳۷	اصل:
۱۱۳	۲۶۷	تشریح:	۱۰۰	۲۳۸	ترجمہ:
۱۱۳	۲۶۸	صورت مسئلہ:	۱۰۱	۲۳۹	تشریح:
۱۱۳	۲۶۹	اصل:	۱۰۱	۲۴۰	فوائد و قیود:
۱۱۳	۲۷۰	فرق:	۱۰۲	۲۴۱	ترجمہ:
۱۱۵	۲۷۱	ترجمہ:	۱۰۲	۲۴۲	تشریح:
۱۱۵	۲۷۲	تشریح:	۱۰۴	۲۴۳	ترجمہ:
۱۱۶	۲۷۳	صورت مسئلہ:	۱۰۴	۲۴۴	تشریح:
۱۱۶	۲۷۴	دلیل:	۱۰۴	۲۴۵	صاحبین رحبما اللہ کی دلیل:

۱۲۳	تشریح:	۳۰۴	۱۱۶	اشکال:	۲۷۵
۱۲۶	باب المراجعة والتولية	۳۰۵	۱۱۶	جواب:	۲۷۶
۱۲۶	ترجمہ:	۳۰۶	۱۱۷	ترجمہ:	۲۷۷
۱۲۷	تشریح:	۳۰۷	۱۱۷	تشریح:	۲۷۸
۱۲۷	مراجعة وتولية کی شرط:	۳۰۸	۱۱۷	مشکوک مسئلہ:	۲۷۹
۱۲۷	مراجعة وتولية میں خیانت:	۳۰۹	۱۱۸	فائدہ:	۲۸۰
۱۲۷	رائع قول:	۳۱۰	۱۱۸	امام محمد رحمہ اللہ کے رجوع نہ کرنے کی دلیل:	۲۸۱
۱۲۸	ترجمہ:	۳۱۱	۱۱۸	رائع قول:	۲۸۲
۱۲۸	تشریح:	۳۱۲	۱۱۹	ترجمہ:	۲۸۳
۱۲۹	صورت مسئلہ:	۳۱۳	۱۱۹	تشریح:	۲۸۴
۱۲۹	صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل:	۳۱۴	۱۲۱	باب الاقالہ	۲۸۵
۱۲۹	امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل:	۳۱۵	۱۲۱	لغوی معنی:	۲۸۶
۱۳۰	رائع قول:	۳۱۶	۱۲۱	شرعی معنی:	۲۸۷
۱۳۰	فوائد و قیود:	۳۱۷	۱۲۱	اقالہ کا رکن:	۲۸۸
۱۳۰	ترجمہ:	۳۱۸	۱۲۱	اقالہ کی شرائط:	۲۸۹
۱۳۱	تشریح:	۳۱۹	۱۲۱	اقالہ کی صفت:	۲۹۰
۱۳۱	فوائد و قیود:	۳۲۰	۱۲۱	اقالہ کا حکم:	۲۹۱
۱۳۲	ترجمہ:	۳۲۱	۱۲۱	اقالہ کا مالک:	۲۹۲
۱۳۲	تشریح:	۳۲۲	۱۲۱	اقالہ کی دلیل:	۲۹۳
۱۳۳	امام ابو یوسف و شافعی رحمہما اللہ کے مذہب پر اشکال:	۳۲۳	۱۲۱	اقالہ کا سبب:	۲۹۴
۱۳۳	جواب:	۳۲۴	۱۲۱	اقالہ کی خوبی:	۲۹۵
۱۳۳	رائع قول:	۳۲۵	۱۲۲	ترجمہ:	۲۹۶
۱۳۳	رائع قول:	۳۲۶	۱۲۲	تشریح:	۲۹۷
۱۳۳	ترجمہ:	۳۲۷	۱۲۲	امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا مذہب:	۲۹۸
۱۳۵	تشریح:	۳۲۸	۱۲۳	امام محمد رحمہ اللہ کا مذہب:	۲۹۹
۱۳۵	رائع قول:	۳۲۹	۱۲۳	رائع قول:	۳۰۰
۱۳۶	ترجمہ:	۳۳۰	۱۲۳	ترجمہ:	۳۰۱
۱۳۷	تشریح:	۳۳۱	۱۲۳	تشریح:	۳۰۲
۱۳۷	اشکال:	۳۳۲	۱۲۳	ترجمہ:	۳۰۳

۱۵۰	۳۶۲	رانج قول:	۱۳۸	۳۳۳	جواب:
۱۵۰	۳۶۳	رانج قول:	۱۳۸	۳۳۴	ترجمہ:
۱۵۱	۳۶۴	ترجمہ:	۱۳۸	۳۳۵	تشریح:
۱۵۲	۳۶۵	تشریح:	۱۴۰	۳۳۶	باب الربوا
۱۵۲	۳۶۶	رانج قول:	۱۴۰	۳۳۷	لعوی تعریف:
۱۵۲	۳۶۷	رانج قول:	۱۴۰	۳۳۸	شرعی تعریف:
۱۵۲	۳۶۸	حرمت ربائے مستثنیٰ صورتیں:	۱۴۰	۳۳۹	ترجمہ:
۱۵۳	۳۶۹	رانج قول:	۱۴۰	۳۴۰	تشریح:
۱۵۳	۳۷۰	باب الحقوق و الاستحقاق	۱۴۱	۳۴۱	فوائد و قیود:
۱۵۳	۳۷۱	ترجمہ:	۱۴۱	۳۴۲	ترجمہ:
۱۵۵	۳۷۲	تشریح:	۱۴۲	۳۴۳	تشریح:
۱۵۵	۳۷۳	ظلم کی تعریف:	۱۴۲	۳۴۴	احناف کا مذہب:
۱۵۵	۳۷۴	بیت، دار اور منزل کی تعریف:	۱۴۲	۳۴۵	ضابطہ:
۱۵۶	۳۷۵	فائدہ:	۱۴۲	۳۴۶	فائدہ:
۱۵۷	۳۷۶	فصل فی الاستحقاق	۱۴۳	۳۴۷	امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب:
۱۵۷	۳۷۷	ترجمہ:	۱۴۳	۳۴۸	امام مالک رحمہ اللہ کا مذہب:
۱۵۸	۳۷۸	تشریح:	۱۴۳	۳۴۹	ترجمہ:
۱۵۸	۳۷۹	فرق:	۱۴۳	۳۵۰	تشریح:
۱۵۹	۳۸۰	فوائد و قیود:	۱۴۵	۳۵۱	حرمت کی دلیل:
۱۵۹	۳۸۱	اشکال:	۱۴۵	۳۵۲	امام شافعی رحمہ اللہ کو جواب:
۱۵۹	۳۸۲	جواب:	۱۴۶	۳۵۳	ترجمہ:
۱۶۰	۳۸۳	مسئلے کا فائدہ:	۱۴۶	۳۵۴	تشریح:
۱۶۱	۳۸۴	ترجمہ:	۱۴۷	۳۵۵	ترجمہ:
۱۶۱	۳۸۵	تشریح:	۱۴۸	۳۵۶	تشریح:
۱۶۱	۳۸۶	فضولی کی تحقیق:	۱۴۸	۳۵۷	اختلاف:
۱۶۲	۳۸۷	امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل:	۱۴۹	۳۵۸	ترجمہ:
۱۶۲	۳۸۸	شیخین رحمہما اللہ کی دلیل:	۱۴۹	۳۵۹	تشریح:
۱۶۳	۳۸۹	فائدہ:	۱۵۰	۳۶۰	امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل:
۱۶۳	۳۹۰	ترجمہ:	۱۵۰	۳۶۱	شیخین رحمہما اللہ کی دلیل:

۱۷۵	۲۲۰ اشکال:	۱۶۳	۳۹۱ تشریح:
۱۷۵	۲۲۱ جواب:	۱۶۴	۳۹۲ دونوں صورتوں میں فرق:
۱۷۵	۲۲۲ اشکال:	۱۶۵	۳۹۳ باب المسلم
۱۷۵	۲۲۳ جواب:	۱۶۵	۳۹۴ لغوی معنی:
۱۷۵	۲۲۴ نوٹ:	۱۶۵	۳۹۵ شرعی معنی:
۱۷۶	۲۲۵ ترجمہ:	۱۶۵	۳۹۶ ترجمہ:
۱۷۶	۲۲۶ تشریح:	۱۶۶	۳۹۷ تشریح:
۱۷۷	۲۲۷ ترجمہ:	۱۶۶	۳۹۸ ترجمہ:
۱۷۸	۲۲۸ تشریح:	۱۶۷	۳۹۹ تشریح:
۱۷۸	۲۲۹ نوٹ:	۱۶۷	۴۰۰ احناف کی دلیل:
۱۷۹	۲۳۰ ترجمہ:	۱۶۸	۴۰۱ راجح قول:
۱۷۹	۲۳۱ تشریح:	۱۶۹	۴۰۲ ترجمہ:
۱۸۰	۲۳۲ ترجمہ:	۱۶۹	۴۰۳ تشریح:
۱۸۱	۲۳۳ تشریح:	۱۶۹	۴۰۴ جنس کا بیان:
۱۸۱	۲۳۴ راجح قول:	۱۶۹	۴۰۵ نوع کا بیان:
۱۸۱	۲۳۵ فائدہ:	۱۶۹	۴۰۶ صفت کا بیان:
۱۸۳	۲۳۶ الاستصناع	۱۷۰	۴۰۷ مقدار کا بیان:
۱۸۳	۲۳۷ ترجمہ:	۱۷۰	۴۰۸ مدت کا بیان:
۱۸۳	۲۳۸ تشریح:	۱۷۰	۴۰۹ راس المال کی مقدار:
۱۸۴	۲۳۹ لغوی و شرعی تعریف:	۱۷۰	۴۱۰ صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل:
۱۸۴	۲۴۰ استصناع کی دلیل:	۱۷۰	۴۱۱ امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل:
۱۸۴	۲۴۱ استصناع کی صفت:	۱۷۱	۴۱۲ مکان کا بیان:
۱۸۴	۲۴۲ استصناع کا معقود علیہ:	۱۷۱	۴۱۳ راجح قول:
۱۸۴	۲۴۳ استصناع کا حکم:	۱۷۱	۴۱۴ ترجمہ:
۱۸۴	۲۴۴ فائدہ:	۱۷۲	۴۱۵ تشریح:
۱۸۶	۲۴۵ مسائل شتی	۱۷۳	۴۱۶ ترجمہ:
۱۸۶	۲۴۶ ترجمہ:	۱۷۴	۴۱۷ تشریح:
۱۸۷	۲۴۷ تشریح:	۱۷۴	۴۱۸ اشکال:
۱۸۷	۲۴۸ راجح قول:	۱۷۴	۴۱۹ جواب:

۲۰۰	۲۷۸	ترجمہ:	۱۸۸	۲۳۹	فائدہ:
۲۰۰	۲۷۹	تشریح:	۱۸۸	۲۵۰	طرفین رحمہما اللہ کی دلیل:
۲۰۲	۲۸۰	ترجمہ:	۱۸۸	۲۵۱	امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل:
۲۰۳	۲۸۱	تشریح:	۱۸۸	۲۵۲	فوائد و قیود:
۲۰۳	۲۸۲	راج قول:	۱۸۹	۲۵۳	ترجمہ:
۲۰۳	۲۸۳	راج قول:	۱۸۹	۵۵۳	تشریح:
۲۰۳	۲۸۴	امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل:	۱۹۰	۲۵۵	امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل:
۲۰۳	۲۸۵	احناف کی دلیل:	۱۹۰	۲۵۶	طرفین کی دلیل:
۲۰۳	۲۸۶	ترجمہ:	۱۹۱	۲۵۷	اشکال:
۲۰۳	۲۸۷	تشریح:	۱۹۱	۲۵۸	راج قول:
۲۰۳	۲۸۸	مسئلہ نمبر ۱:	۱۹۲	۲۵۹	کتاب الصرف
۲۰۵	۲۸۹	مسئلہ نمبر ۲:	۱۹۲	۲۶۰	ترجمہ:
۲۰۵	۲۹۰	فرق:	۱۹۲	۲۶۱	تشریح:
۲۰۵	۲۹۱	مسئلہ نمبر ۳:	۱۹۲	۲۶۲	لغوی و شرعی معنی:
۲۰۶	۲۹۲	کتاب الکفالة	۱۹۲	۲۶۳	صرف کارکن:
۲۰۶	۲۹۳	ترجمہ:	۱۹۲	۲۶۴	صرف کی شرائط:
۲۰۶	۲۹۴	تشریح:	۱۹۳	۲۶۵	صرف کی وجہ تسمیہ:
۲۰۶	۲۹۵	لغوی معنی:	۱۹۳	۲۶۶	ترجمہ:
۲۰۶	۲۹۶	شرعی معنی:	۱۹۳	۲۶۷	تشریح:
۲۰۶	۲۹۷	کفالت کارکن:	۱۹۳	۲۶۸	دلیل:
۲۰۷	۲۹۸	کفالت کا شرائط:	۱۹۶	۲۶۹	فائدہ:
۲۰۷	۲۹۹	کفالت کا سبب:	۱۹۶	۲۷۰	ترجمہ:
۲۰۷	۵۰۰	مشروع ہونے کا سبب:	۱۹۶	۲۷۱	تشریح:
۲۰۷	۵۰۱	کفالت کا حکم:	۱۹۷	۲۷۲	اشکال:
۲۰۷	۵۰۲	کفالت کی صفت:	۱۹۷	۲۷۳	جواب:
۲۰۷	۵۰۳	کفالت کے محاسن:	۱۹۸	۲۷۴	ترجمہ:
۲۰۷	۵۰۴	کفالت کی اقسام:	۱۹۸	۲۷۵	تشریح:
۲۰۷	۵۰۵	کفالت کی دلیل:	۱۹۸	۲۷۶	امام زفر اور امام شافعی رحمہما اللہ کی دلیل:
۲۰۷	۵۰۶	فائدہ:	۱۹۹	۲۷۷	احناف کی دلیل اور امام زفر و امام شافعی رحمہما اللہ کو جواب:

۲۲۰	تشریح:	۵۳۶	۲۰۸	ترجمہ:	۵۰۷
۲۲۱	فوائد و قیود:	۵۳۷	۲۰۹	تشریح:	۵۰۸
۲۲۲	ترجمہ:	۵۳۸	۲۰۹	صورت نمبر ۱:	۵۰۹
۲۲۲	تشریح:	۵۳۹	۲۰۹	صورت نمبر ۲:	۵۱۰
۲۲۳	اشکال:	۵۴۰	۲۱۰	راج قول:	۵۱۱
۲۲۳	جواب نمبر ۱:	۵۴۱	۲۱۰	صورت نمبر ۳:	۵۱۲
۲۲۳	جواب نمبر ۲:	۵۴۲	۲۱۰	صورت نمبر ۴:	۵۱۳
۲۲۳	ترجمہ:	۵۴۳	۲۱۱	ترجمہ:	۵۱۴
۲۲۵	تشریح:	۵۴۴	۲۱۱	تشریح:	۵۱۵
۲۲۵	صورت نمبر ۱ کی دلیل:	۵۴۵	۲۱۱	امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل:	۵۱۶
۲۲۵	صورت نمبر ۲ کی دلیل:	۵۴۶	۲۱۱	احناف کی دلیل:	۵۱۷
۲۲۶	صورت ۳ کی دلیل:	۵۴۷	۲۱۱	شرائط کی اقسام:	۵۱۸
۲۲۶	امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل:	۵۴۸	۲۱۲	ترجمہ:	۵۱۹
۲۲۶	امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل:	۵۴۹	۲۱۳	تشریح:	۵۲۰
۲۲۶	نوٹ:	۵۵۰	۲۱۳	دلیل نمبر ۱:	۵۲۱
۲۲۶	راج قول:	۵۵۱	۲۱۳	دلیل نمبر ۲:	۵۲۲
۲۲۷	ترجمہ:	۵۵۲	۲۱۳	شیخین رحمہما اللہ کی دلیل:	۵۲۳
۲۲۷	تشریح:	۵۵۳	۲۱۳	ترجمہ:	۵۲۴
۲۲۸	امانت:	۵۵۴	۲۱۵	تشریح:	۵۲۵
۲۲۸	مضمون کی تعریف اور قسمیں:	۵۵۵	۲۱۵	صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل:	۵۲۶
۲۲۸	مضمون بنفسہ:	۵۵۶	۲۱۵	جبر کی تعریف:	۵۲۷
۲۲۸	مضمون بغيرہ:	۵۵۷	۲۱۵	امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل:	۵۲۸
۲۳۰	امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف:	۵۵۸	۲۱۵	راج قول:	۵۲۹
۲۳۰	ترجمہ:	۵۵۹	۲۱۶	ترجمہ:	۵۳۰
۲۳۱	تشریح:	۵۶۰	۲۱۷	تشریح:	۵۳۱
۲۳۱	راج قول:	۵۶۱	۲۱۸	ترجمہ:	۵۳۲
۲۳۱	راج قول:	۵۶۲	۲۱۸	تشریح:	۵۳۳
۲۳۲	ترجمہ:	۵۶۳	۲۱۹	مخوی نکتہ:	۵۳۴
۲۳۲	تشریح:	۵۶۴	۲۲۰	ترجمہ:	۵۳۵

۲۳۲	ترجمہ: ۵۹۴	۲۳۳	صورت نمبر ۱ کی دلیل:
۲۳۵	تشریح: ۵۹۵	۲۳۳	شارح رحمہ اللہ کی دلیل:
۲۳۵	فرق: ۵۹۶	۲۳۳	ذکورہ دلیل پر اشکال:
۲۳۶	فائدہ: ۵۹۷	۲۳۳	صحیح علت:
۲۳۶	ترجمہ: ۵۹۸	۲۳۴	ترجمہ:
۲۳۷	تشریح: ۵۹۹	۲۳۴	تشریح:
۲۳۷	مسئلہ نمبر ۱: ۶۰۰	۲۳۵	امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل:
۲۳۷	مسئلہ نمبر ۲: ۶۰۱	۲۳۵	صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل:
۲۳۸	حد ایہ کی عبارت پر اشکال: ۶۰۲	۲۳۵	ترجمہ:
۲۳۸	شارح رحمہ اللہ کو جواب: ۶۰۳	۲۳۶	تشریح:
۲۳۹	نوٹ: ۶۰۴	۲۳۷	ترجمہ:
۲۳۹	ترجمہ: ۶۰۵	۲۳۷	تشریح:
۲۵۰	تشریح: ۶۰۶	۲۳۸	فرق:
۲۵۰	اشکال: ۶۰۷	۲۳۸	ترجمہ:
۲۵۲	ترجمہ: ۶۰۸	۲۳۹	تشریح:
۲۵۲	تشریح: ۶۰۹	۲۴۰	فصل فی الضمان
۲۵۲	قیاس کی دلیل: ۶۱۰	۲۴۰	ترجمہ:
۲۵۳	استحسان کی دلیل: ۶۱۱	۲۴۰	تشریح:
۲۵۳	نوٹ: ۶۱۲	۲۴۰	ضمان عہدہ:
۲۵۳	ترجمہ: ۶۱۳	۲۴۱	ضمان درک:
۲۵۳	تشریح: ۶۱۴	۲۴۱	ضمان خلاص:
۲۵۵	فائدہ و قید: ۶۱۵	۲۴۱	دلیل نمبر ۱:
۲۵۷	کتاب الحوالة ۶۱۶	۲۴۱	دلیل نمبر ۲:
۲۵۷	لغوی معنی: ۶۱۷	۲۴۲	ترجمہ:
۲۵۷	اصطلاحی معنی: ۶۱۸	۲۴۲	تشریح:
۲۵۷	حوالت کارکن: ۶۱۹	۲۴۳	ضمان خراج:
۲۵۷	حوالت کی شرائط: ۶۲۰	۲۴۳	ضمان نواجب:
۲۵۷	محل کی شرائط: ۶۲۱	۲۴۳	ٹیکس و جباہیات:
۲۵۷	محل کی شرائط: ۶۲۲	۲۴۳	ضمان قسمت:

۲۶۶	محکوم علیہ کی شرائط:	۲۵۲	۲۵۷	۲۳۳	مخال علیہ کی شرائط:
۲۶۶	محکوم لہ کی شرط:	۲۵۳	۲۵۷	۲۳۳	مخال بہ کی شرائط:
۲۶۷	قضاء کی صفت:	۲۵۴	۲۵۷	۲۳۵	حوالت کا حکم:
۲۶۷	قضاء کا ثبوت:	۲۵۵	۲۵۸	۲۳۶	حوالت کی صفت:
۲۶۷	قضاء کے احکام:	۲۵۶	۲۵۸	۲۳۷	حوالت کی دلیل:
۲۶۷	قضاء سے نکلنے کی صورتیں:	۲۵۷	۲۵۸	۲۳۸	حوالت کی اقسام:
۲۶۷	قضاء کے آداب:	۲۵۸	۲۵۸	۲۳۹	حوالت کا سبب اور حوالہ کے محاسن:
۲۶۷	قضاء کے محاسن:	۲۵۹	۲۵۸	۲۴۰	فائدہ:
۲۶۷	ترجمہ:	۲۶۰	۲۵۸	۲۴۱	ترجمہ:
۲۶۸	تشریح:	۲۶۱	۲۵۹	۲۴۲	تشریح:
۲۶۸	گواہی کی شرائط:	۲۶۲	۲۶۰	۲۴۳	رائح قول:
۲۶۹	ترجمہ:	۲۶۳	۲۶۰	۲۴۳	ترجمہ:
۲۷۰	تشریح:	۲۶۴	۲۶۱	۲۴۵	تشریح:
۲۷۰	احناف کی دلیل:	۲۶۵	۲۶۱	۲۴۶	حوالت مقیدہ:
۲۷۲	رائح قول:	۲۶۶	۲۶۱	۲۴۷	حوالت مطلقہ:
۲۷۲	امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب:	۲۶۷	۲۶۳	۲۴۸	ترجمہ:
۲۷۳	ترجمہ:	۲۶۸	۲۶۳	۲۴۹	تشریح:
۲۷۴	تشریح:	۲۶۹	۲۶۴	۲۵۰	ترجمہ:
۲۷۵	اشکال:	۲۷۰	۲۶۵	۲۵۱	تشریح:
۲۷۵	جواب:	۲۷۱	۲۶۵	۲۵۲	سفیحی کا حکم:
۲۷۵	رائح قول:	۲۷۲	۲۶۵	۲۵۳	نوٹ:
۲۷۵	خط لکھنے کی صورت:	۲۷۳	۲۶۶	۲۵۴	کتاب القضاء
۲۷۶	ترجمہ:	۲۷۴	۲۶۶	۲۵۵	لغوی معنی:
۲۷۷	تشریح:	۲۷۵	۲۶۶	۲۵۶	شرعی معنی:
۲۷۷	نوٹ:	۲۷۶	۲۶۶	۲۵۷	قضاء کا رکن:
۲۷۷	رائح قول:	۲۷۷	۲۶۶	۲۵۸	قضاء کی شرائط:
۲۷۸	رائح قول:	۲۷۸	۲۶۶	۲۵۹	حکم کی شرائط:
۲۷۸	ترجمہ:	۲۷۹	۲۶۶	۲۵۰	محکوم علیہ کی شرائط:
۲۷۹	تشریح:	۲۸۰	۲۶۶	۲۵۱	حاکم کی شرائط:

۲۹۷	ضابطہ نمبر ۱:	۷۰۹	۲۸۰	ترجمہ:	۲۸۱
۲۹۸	صورت نمبر ۱:	۷۱۰	۲۸۱	تشریح:	۲۸۲
۲۹۸	صورت نمبر ۲:	۷۱۱	۲۸۳	رفع تعارض:	۲۸۳
۲۹۹	نوٹ:	۷۱۱	۲۸۳	ترجمہ:	۲۸۳
۲۹۹	ضابطہ نمبر ۲:	۷۱۲	۲۸۳	تشریح:	۲۸۵
۳۰۰	ترجمہ:	۷۱۳	۲۸۵	راج قول:	۲۸۶
۳۰۰	تشریح:	۷۱۳	۲۸۵	راج قول:	۲۸۷
۳۰۱	ترجمہ:	۷۱۵	۲۸۵	ترجمہ:	۲۸۸
۳۰۱	تشریح:	۷۱۶	۲۸۶	تشریح:	۲۸۹
۳۰۱	فائدہ:	۷۱۷	۲۸۸	باب التحکیم	
۳۰۱	راج قول:	۷۱۸	۲۸۸	ترجمہ:	۲۹۱
۳۰۱	ترجمہ:	۷۱۹	۲۸۸	تشریح:	۲۹۲
۳۰۲	تشریح:	۷۲۰	۲۹۰	ترجمہ:	۲۹۳
۳۰۲	اصحاب حال اور اس کی قسمیں:	۷۲۱	۲۹۰	تشریح:	۲۹۴
۳۰۲	مسئلہ نمبر ۱:	۷۲۲	۲۹۱	مسائل شتی منہ	
۳۰۳	امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل:	۷۲۳	۲۹۱	ترجمہ:	۲۹۶
۳۰۳	احناف کی دلیل:	۷۲۳	۲۹۱	تشریح:	۲۹۷
۳۰۳	مسئلہ نمبر ۲:	۷۲۵	۲۹۲	ترجمہ:	۲۹۸
۳۰۴	ترجمہ:	۷۲۶	۲۹۳	تشریح:	۲۹۹
۳۰۴	تشریح:	۷۲۷	۲۹۳	ترجمہ:	۷۰۰
۳۰۵	صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل:	۷۲۸	۲۹۳	تشریح:	۷۰۱
۳۰۶	شارح رحمہ اللہ تعالیٰ سے تسامح:	۷۲۹	۲۹۵	مسئلہ نمبر ۱:	۷۰۲
۳۰۷	ترجمہ:	۷۳۰	۲۹۵	مسئلہ نمبر ۲:	۷۰۳
۳۰۸	تشریح:	۷۳۱	۲۹۵	امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل:	۷۰۴
۳۰۹	ترجمہ:	۷۳۲	۲۹۵	احناف کی دلیل:	۷۰۵
۳۱۰	تشریح:	۷۳۳	۲۹۶	مسئلہ نمبر ۳:	۷۰۶
			۲۹۷	ترجمہ:	۷۰۷
			۲۹۷	تشریح:	۷۰۸

انتساب

میں اس کتاب کو فخرِ رسول، امام الانبیاء حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم اور تمام فقہاء خصوصاً امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ تعالیٰ جنہوں نے قرآن و حدیث سے فقہ کے مسائل مستنبط کر کے امت محمدیہ کی رہنمائی فرمائی

اور اپنے والدین اور تمام اساتذہ کرام خصوصاً مفتی طارق بشیر صاحب، مولانا ساجد اللہ صاحب، مولانا شعیب صاحب اور مولانا سرفراز صاحب دامت برکاتہم العالیہ کی طرف منسوب کرتا ہوں جن کی خصوصی توجہ و تربیت کی وجہ سے بندہ کو نور علم سے روشنی ملی اور تعلیم و تصنیف کی سعادت نصیب ہوئی اللہ تبارک و تعالیٰ اس کو قبول فرمائے۔ آمین

دعائے کلمات

مفسر القرآن حضرت مولانا اسلم شیخوپوری صاحب دامت برکاتہم العالیہ

فتح الوقایہ جو شرح ہے شرح الوقایہ کی، اس کی علمی جان کے بارے میں علماء کرام بیان کر سکیں گے۔ بندہ نے اس کے چند مقامات کا مطالعہ کیا ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ مولوی آفتاب علی کا مسائل کی شرح کرنے میں طرز بیان آسان اور تفصیلی ہے۔

اللہ تعالیٰ سے استدعا ہے کہ وہ شرح کو اپنی بارگاہ ایزدی میں قبول و مقبول فرمائے۔ آمین

تقریظ

ڈاکٹر منظور مینگل صاحب دامت برکاتہم العالیہ

شارح الوقایہ فقہ حنفی کی مستند کتاب ہے فاضل شارح نے اس کی ایک اردو شرح لکھ کر طلبہ کرام پر احسان کیا ہے۔ شرح میں حلِ متن کے ساتھ ساتھ، نفس مسئلہ کو سادہ، آسان فہم اسلوب میں بیان کر دیا گیا ہے، ہر فقہی باب کی ابتداء میں اس کے متعلق تمام بحوث، قواعد و شروط جمع کر دی گئی ہیں۔ جس سے طلبہ کرام کو باب کے متعلق فقہی مناسبت پیدا ہونے میں سہولت ہوگی۔

اللہ تعالیٰ فاضل شارح کو جزائے خیر عطا فرمائے۔

اور اپنی بارگاہ میں شرف قبولیت سے نوازے۔ آمین

پیش لفظ

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

اسلامی ضابطہ حیات کا اصل ماخذ قرآن و حدیث ہے، خیر القرون کے بعد مسلمانوں کی تعلیم و تعلم کا موضوع ان دونوں میں منحصر تھا اور خیر القرون کے بعد فقہاء کرام نے انتھک محنت کے ذریعے قرآن و حدیث سے مسائل کا استنباط کیا اور پھر وقتاً فوقتاً علماء کرام فقہ کی سنگلاخ وادی میں محنت کرتے رہے اور بعد میں آنے والی امت محمدیہ کی رہنمائی کے لیے کتابیں تصنیف کرتے رہے اور اسی کی ایک کڑی ”شرح الوقایہ“ ہے جو عبید اللہ بن مسعود رحمہ اللہ تعالیٰ کی مایہ ناز تصنیف ہے اور درس نظامی میں شامل ہونے کے سبب بڑی اہمیت اور مقبولیت کی حامل ہے۔

راقم الحروف نے جس سال شرح الوقایہ پڑھی تو اس وقت اس کتاب کی کوئی معتد بہ شرح موجود نہ تھی۔ لہذا یہ داعیہ پیدا ہوا کہ اس کتاب کی آسان انداز میں شرح کی جائے۔ لہذا بندہ نے اس پر کام شروع کیا اور شرح کے وقت فقہ کی معتبر کتب مثلاً شامی، فتح القدر، بحر الرائق، کفایہ، عنایہ بنایہ، بدائع الصنائع وغیرہ نیز مولانا عبدالحی لکھنوی کا حاشیہ مد نظر رکھا گیا ہے۔

اور انتھک کوشش کی گئی کہ نقل مذاہب، تفصیل، صورت مسئلہ اور راجح قول کی تعیین میں وہی بات لکھی جائے جو ان محققین نے اختیار کی ہے اور راجح قول کی تعیین میں بہشتی زیور، احسن الفتاویٰ اور اکابر کی دیگر کتب کو مد نظر رکھا گیا ہے۔

بندہ نے پوری کوشش کی ہے کہ میرا انداز بیان ایسا ہو جو اساتذہ کرام اور طلبہ کے لیے یکساں مفید ہو، اس کے باوجود بندہ ایک طالب علم ہے اور کتب فقہ کی تالیف میں یہ بندہ کا پہلا قدم ہے۔ لہذا اگر کوئی لغزش اور چوک ہوگی ہو تو قارئین سے درخواست ہے کہ میری تشریح میں جہاں کوتاہی نظر آئے تو اس سے مجھے ضرور آگاہ فرمائیں۔ ان شاء اللہ دوسری اشاعت میں اس کی اصلاح کر لی جائے گی۔

اور بڑی بے رخی ہوگی اگر میں اپنے کرم فرماؤں کا شکر یہ ادا نہ کروں، خصوصاً استاد محترم مفتی طارق بشیر صاحب مدظلہ العالی کہ جن کے مشوروں سے مجھے بہت روشنی ملی ہے۔

پڑھنے والوں سے درخواست ہے کہ راقم الحروف کو دعاء خیر سے محروم نہ فرمائیں کیوں کہ جو پروردگار گناہوں کو نیکیوں سے تبدیل فرمادیتا ہے بعید نہیں کہ وہ مخلصین کی دعاؤں کی برکت سے بندہ کی اس کاوش کو طلبہ کے لیے مفید بنا دے۔ آمین

بندہ آفتاب علی

ڈگری ضلع میر پور خاص

۶ محرم الحرام ۱۴۲۸ھ

مقدمہ

ایک خواب تھا جو شرمندہ تعبیر ہوا

تمام حمد و ستائش اس ذات کے لیے جس نے کائنات کو جو دور تک بخشا اور درود و سلام ہو اس ذات اقدس کے آخری نبی سمیت تمام انبیائے کرام اور تمام صحابہ و فقہاء پر کہ جنہوں نے حق کا بول بالا کیا۔

اما بعد! اللہ تعالیٰ نے انسانیت کی ہدایت، کامیابی اور مدد کے لیے اپنا دین مرحمت فرمایا ہے اور اس دین کا سرچشمہ قرآن و سنت کی عظیم تعلیمات کو قرار دیا ہے، ان تعلیمات کو امت تک پہنچانے کے لیے ہر دور میں اہل علم کل مبلغ ادعیٰ من سامع پر عمل کرتے ہوئے اپنی ذمہ داری نبھاتے رہے جس کی وجہ سے یہ تعلیمات، ذخیرہ فقہ کی صورت ملبوب و مفصل ہو کر ہم تک پہنچیں۔

برصغیر میں دارالعلوم دیوبند کے قیام کے بعد جب ان تعلیمات کو جلالی تو اکابر (اللہ تعالیٰ ان کی قبروں کو نور سے بھرے) نے ان تعلیمات کی خوب تشریح کی جس سے تصنیف و تالیف کے ایک نئے دور کا آغاز ہوا جس سے الحمد للہ ثم الحمد للہ یہ تعلیمات (ذخیرہ فقہ) امت کے سامنے خوب نکھر کر آئیں اور یہ سلسلہ تا قیامت جاری رہے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

اسی سلسلہ الذہب کی ایک کڑی ”فتح الوقایہ“ آپ کے ہاتھوں میں ہے جس کی تالیف کا سبب ظاہری یہ ہے کہ طالب علمی کے زمانے سے ہی بندہ کی یہ چاہت تھی کہ ائمہ کے اختلافی مسائل میں راجح قول کی تعیین ہونی چاہیے تاکہ عوام کو صحیح مسائل بتائے جاسکیں کیوں کہ ایک عام مسلمان کو عمل کے لیے فقہائے کرام کے اختلاف سے کوئی سروکار نہیں۔ لہذا بندہ نے جب تدریس کا آغاز کیا اور ابتدائی کتب فقہ، قدروی و کنز پڑھانے کا موقع ملا تو استاد محترم حضرت مفتی تقی عثمانی مدظلہم العالیہ اور مفتی مجاہد صاحب فیصل آبادی شہید رحمہ اللہ تعالیٰ کی قدروی و کنز اور فقہ سے متعلق ہدایات کی روشنی میں مذکورہ کتابوں کی تدریس سے اپنے طلبہ کو تقریباً مکمل طور پر مطمئن پایا، اسی دوران وفاق المدارس العربیہ کی طرف سے شرح وقایہ اخیرین شامل نصاب ہو گئی اور بندہ کو پڑھانے کا موقع ملا، لیکن اس کی کوئی شرح بازار میں دستیاب نہ تھی تو بندہ نے ارادہ کیا کہ اس کی ایسی شرح لکھی جائے جو روایتی انداز سے ہٹ کر ہو اور اس میں اپنے مخصوص انداز کا التزام ہو تو آفتاب علی سلمہ نے لبیک کہتے ہوئے کام شروع کر دیا اور اپنی ذاتی لیاقت کے ساتھ ساتھ قابل رشک لگن و شوق سے اس پر خار وادی کو پار کر گئے۔ واللہ الحمد علی ذلک اللہ تعالیٰ نظر بد سے بچائے اور اللہ کرے کہ زور قلم اور زیادہ ہو۔

شروع میں بندہ نے اس کو بلاستیعاب دیکھا اور جب محسوس کیا کہ موصوف صحیح سمت جا رہے ہیں تو پھر ہنمائی لیتے رہے اور چلتے رہے۔

آپ کو اس کتاب میں مندرجہ ذیل خوبیاں ملیں گی۔

☆..... شرح وقایہ کی عبارت کا ترجمہ، تشریح۔

☆.....مسئلہ میں قید احترازی اور اتفاتی کی نشان دہی وفاکدہ۔

☆.....اختلاف کی صورت میں، امہات کتب سے راجح قول کی تعیین مع جلد و صفحہ نمبر

☆.....اکابر کے فتویٰ مثلاً فتاویٰ رشیدیہ، امداد الفتاویٰ، امداد الاحکام، احسن الفتاویٰ وغیرہ سے حوالہ اور اگر کسی مسئلہ میں اکابر کی رائے مختلف

ہے تو اس کی وضاحت۔

بعض مواقع پر صاحب کتاب نے اقوال سے اپنی رائے بیان فرمائی ہے اس کی تشریح و توضیح ہدایہ کی مختلف شروح سے کی گئی ہے۔

☆.....شرح وقایہ کی عبارت کو بنیاد بنایا گیا اور اس کے ساتھ قدوری، کنز اور ہدایہ کی عبارت کی ضروری تشریح بھی کی گئی ہے۔

امید ہے کہ یہ کاوش درجہ رابعہ کے طلبہ کے لیے امتحان میں کامیابی کے ساتھ ساتھ ہدایہ جیسی عظیم کتاب میں کمال فہم و بصیرت کا ذریعہ و سبب ہوگی۔ اس کے ساتھ ساتھ نوجوان فاضلین کہ جن کے ذمہ، قدوری و کنز جیسی پیش قدر کتب کی تدریس ہوتی ہے سے گزارش ہے کہ سبق سے پہلے اس کا مطالعہ فرمائیں تاکہ راجح اقوال کی تعیین علی وجہ البصیرۃ ہو سکے، ہو سکے کہ جس سے طلبہ، سیراب ہو کر آپ کو ڈھیروں دعائیں دیں گے۔

ایک مودبانہ گزارش ہے کہ صرف قرآن و سنت کو ہی حتمی اور آخری بات کہا جاسکتا ہے اس کے علاوہ کسی اور کاوش کو یہ درجہ حاصل نہیں ہو سکتا، انسان بہر حال انسان ہے اور ہمیں اپنی بے بضاعتی اور تہی دامن کا بھی احساس ہے اس لیے استفادہ کے دوران کوئی قابل اصلاح بات نظر سے گزرے یا کوئی مناسب تجویز ہو تو براہ کرم بندہ یا مؤلف کو ضرور مطلع فرمائیں۔

ان شاء اللہ کھلے دل سے ایسے پھولوں کی قدردانی کی جائے گی۔

آخر میں تمام مستفیدین سے گزارش ہے کہ بندہ، مؤلف، معاونین اور ناشر اس سعی کی قبولیت کے لیے دعا فرماتے رہیں تاکہ ذخیرہ آخرت اور ذریعہ نجات ہو سکے۔

بندہ محمد طارق بشیر عفی عنہ

فاضل جامعہ اشرفیہ لاہور

متخصص جامعہ دارالعلوم کراچی ۱۴

خادم الاقواء والتد ریس دارالعلوم صادق آباد ضلع رحیم یار خان

۱۴۲۸/۱/۲ھ

☆☆☆☆☆☆☆.....

مبادیات فقہ

یہ کتاب چوں کہ فقہ کے بارے میں اور فقہ کو شروع کرنے سے قبل چند باتوں کا سمجھنا ضروری ہے۔
(۱) فقہ کی تعریف۔ (۲) غرض و غایت۔ (۳) موضوع۔ (۴) مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے مختصر حالات۔

تعریف:

فقہ کی دو تعریفیں ہیں۔ (۱) تعریف لغوی۔ (۲) تعریف اصطلاحی

تعریف لغوی:

فقہ مصدر ہے اور یہ باب سماع اور کرم سے آتا ہے اور سماع سے ہو تو اس کے معنی ہیں کسی چیز کا جاننا اور سمجھنا، کسی چیز کو کھولنا اور واضح کرنا اور اگر یہ کرم سے ہو تو اس کے معنی ہیں۔ فقیہ ہونا، علم میں غالب ہونا۔

فائدہ:

لفظ فقہ اگر قاف کے کسرہ کے ساتھ ہو تو جاننے کے معنی میں آتا ہے اور اگر قاف کے فتح کے ساتھ ہو تو دوسرے کو سمجھانے کے معنی میں آتا ہے اور اگر قاف کے ضم کے ساتھ ہو تو فقہ میں کمال پیدا کرنے کے معنی میں آتا ہے۔

اصطلاحی تعریف:

فقہ کی اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ فقہ احکام شرعیہ فرعیہ کے اس علم کا نام ہے جس میں احکام کو اولہ مفصلہ سے حاصل کیا جائے۔ جن احکام کا تعلق عمل سے ہوتا ہے، ان احکام کو فرعی کہتے ہیں اور جن احکام کا تعلق اعتقاد سے ہوتا ہے، ان احکام کو اصلی کہتے ہیں۔ حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”حلال و حرام اور جائز و ناجائز کو جاننے کا نام فقہ ہے۔“ اور حضرات صوفیائے کرام کے نزدیک علم اور عمل کے مجموعہ کا نام فقہ ہے۔

غرض و غایت:

الفوز بسعادة الدارين ہے یعنی دارین میں نیک بختی حاصل کر کے کامیاب ہونا، دارین سے مراد دنیا و آخرت ہے۔ دنیا کی کامیابی تو یہ ہے کہ فقہ سے احکام شرع کا علم ہوگا اور مامورات پر عمل کیا جائے گا اور منہیات سے اجتناب کیا جائے گا اور آخرت کی کامیابی یہ ہے کہ جنت میں بلند درجہ جنت کا حاصل ہو جاتا ہے۔

موضوع:

فقہ کا موضوع فعل مکلف ہے مگر یہ بات ذہن نشین رہے کہ موضوع مطلق نہیں ہوتا بلکہ کسی نہ کسی قید کے ساتھ مقید ہوتا ہے، مثلاً نحو کا موضوع کلمہ اور کلام ہے اور من حیث الاعراب و البناء کی قید کے ساتھ مقید ہے ایسے ہی علم طب کا موضوع انسان کا بدن ہے، لیکن مطلق نہیں بلکہ من حیث الصحة و المرض کے ساتھ مقید ہے اور علم صرف کا موضوع کلمہ من حیث التصرف کی قید کے ساتھ مقید ہے پس اسی طرح فقہ کے موضوع میں مکلف کا فعل من حیث الحلال و الحرام کی قید کے ساتھ مقید ہے۔

شرح وقایہ کے مصنف کے حالات زندگی

نام و نسب:

عبید اللہ بن مسعود بن تاج الشرعیہ محمود بن احمد صدر الشرعیہ الاکبر احمد بن جمال الدین۔

لقب:

صدر الشرعیہ اور سلسلہ نسب صحابی رسول حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے ملتا ہے۔

علمی مقام:

آپ کو اللہ تبارک و تعالیٰ نے تمام علوم میں مہارت کاملہ عطاء فرمائی تھی آپ اپنے وقت کے امام جامع المعقول والمنقول، محدث، فقہی بے مثل، علم تفسیر، مناظرہ، حدیث، نحو، لغت، ادب، کلام منطوق وغیرہ علوم کے ماہر تھے۔
نسل و نسل آپ کے خاندان میں فضل و کمال منتقل ہوتا رہا۔ اگر آپ کے دادا کو صدر الشرعیہ الاکبر کے نام سے موسوم کیا گیا تو آپ کو صدر الشرعیہ الاصغر کے نام سے جانا جاتا ہے۔

واقعہ:

آپ کو چون کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے تمام علوم میں مہارت کاملہ عطاء فرمائی تھی اور آپ کا شمار اپنے زمانے کے معقولات اور منقولات کے مشہور علماء کرام میں ہوتا تھا، جس کی وجہ سے بڑے بڑے لوگ آپ کے سامنے جانے سے گھبراتے تھے۔
علامہ قطب الدین رازی آپ کے ہم عصر تھے ایک مرتبہ انہوں نے علامہ صدر الشرعیہ سے کسی مسئلہ میں مناظرہ کرنا چاہا اور پہلے اپنے غلام، تلمیذ خاص مولانا مبارک شاہ رحمہ اللہ تعالیٰ کو بھیجا کہ جا کر ان کا درس سن کر آئیں، جب وہ علامہ صدر الشرعیہ کے پاس پہنچے تو آپ علامہ ابن سینا کی کتاب الارشادات پڑھا رہے تھے اور پڑھانے کا انداز اس طرح تھا کہ نہ تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی بات کرتے اور نہ ہی شارح رحمہ اللہ تعالیٰ کی بلکہ اپنی رائے بیان کرتے یہ عالم دیکھ کر مولانا مبارک شاہ رحمہ اللہ تعالیٰ حیران رہ گئے چنانچہ امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ کو خط لکھا کہ یہ شخص عالم نہیں ہے، بلکہ آگ کا شعلہ ہے، ان سے مناظرہ کرنے کی زحمت ہرگز نہ کریں ورنہ شرمندگی ہوگی۔ یہ بات سن کر امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ نے مناظرہ کرنے کا ارادہ ترک کر دیا۔

تاریخ پیدائش:

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ صدر الشرعیہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی تاریخ پیدائش معلوم نہیں ہو سکی تاریخ وفات، ان کی وفات کے بارے میں تین قول ہیں۔

☆..... صاحب کشف الظنون فرماتے ہیں کہ ان کی وفات ۷۷۷ھ میں ہوئی۔

☆..... ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ان کی وفات ۶۸۰ھ میں ہوئی۔

☆..... بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ان کی وفات ۷۴۵ھ میں ہوئی۔

لیکن پہلا قول زیادہ صحیح ہے اور بخارا میں آپ مزار ہے۔

تصنیفات:

آپ نے مختلف علوم میں کتابیں تصنیف کی ہیں۔

شرح وقایہ اور اس کی تلخیص نقایہ، تنقیح اور اس کی شرح توضیح، المقدمات الاربعہ، کتاب الشروط، کتاب المحاضرہ وغیرہ کتابیں تالیف فرمائیں۔

شاگرد:

حافظ ابوطاہر محمد بن حسن بن علی طاہری اور صاحب فصل خطاب محمد بن محمد بخاری وغیرہ آپ کے مشہور شاگرد رشید ہیں۔

.....☆☆☆☆☆☆.....

کتاب البیع

هو مبادلة المال بالمال، ينعقد بايجاب وقبول بلفظي الماضي، وبتعاطف في النفيس و الحميس-

ترجمہ:

بیع مال کو مال کے بدلے دینا ہے۔ بیع ایجاب وقبول سے منعقد ہوتی ہے جو دونوں لفظ ماضی کے ہوں اور بیع عمدہ اور ادنیٰ شئی میں تعاطفی سے بھی منعقد ہوتی ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ جب حقوق اللہ سے فارغ ہوئے تو اب حقوق العباد کو ذکر کرنا شروع کیا۔

بیع کی لغوی تعریف:

مصنف رحمہ اللہ نے سب سے پہلے بیع کی لغوی تعریف بیان کی کہ بیع مال کو مال کے بدلے میں دینا ہے۔

بیع کی شرعی تعریف:

بیع کی شرعی تعریف بھی یہی ہے، لیکن فخر الاسلام رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ بیع کی لغوی تعریف ”هو مبادلة المال بالمال“ ہے اور بیع کی شرعی تعریف ”هو مبادلة المال بالمال بالتراضی“ ہے یعنی شرعی تعریف میں ”بالتراضی“ کی قید ضروری ہے۔ [بحر الرائق]

فائدہ:

مصنف رحمہ اللہ نے بیع کی جو تعریف کی ہے کہ بیع ”هو مبادلة المال بالمال“ ہے یہ تعریف بیع و شراء کے ہر ہر فرد پر صادق آتی ہے لہذا جس فرد پر یہ تعریف صادق آئے گی وہ فرد من وجہ بیع بھی ہوگا اور من وجہ شراء بھی ہوگا۔

بیع کی قسمیں:

بیع منعقد ہوگی یا منعقد نہیں ہوگی اگر منعقد نہ ہو تو باطل ہے اور اگر منعقد ہو اور صحیح نہ ہو تو بیع فاسد ہوگی اور اگر صحیح ہو اور نافذ نہ ہو تو موقوف ہوگی اور اگر نافذ ہو پھر اگر ثمن کے مقابل ثمن ہو تو بیع صرف ہوگی اور اگر سامان کے مقابل سامان ہو تو بیع مقایضہ ہوگی اور اگر سامان کے مقابل ثمن ہو تو بیع محض ہوگی پھر اگر ثمن جلدی دے دے تو بیع سلم ہوگی اور اس کے علاوہ بیع کی بہت سی قسمیں ہیں۔ [بحر الرائق]

بیع کے ارکان:

یہ بات بھی جاننا ضروری ہے کہ بیع کے منعقد ہونے میں اصل رضا ہے پھر رضا کبھی تو قول سے ہوتی ہے اور کبھی فعل سے ہوتی ہے۔ اگر رضا قول سے ہو تو اس کا نام ایجاب اور قبول رکھتے ہیں اور اگر رضا فعل سے ہو تو اس کا نام تعاطفی لکھا جاتا ہے جس کی تفصیل عنقریب آ رہی ہے۔

نکتہ:

مصنف رحمہ اللہ نے بیع کے صحیح ہونے کے لیے جو ایجاب وقبول بیان کیا ہے اس میں دونوں کا ماضی کے لفظ کے ساتھ ہونے کو ذکر کیا ہے۔ یعنی اگر ایجاب وقبول دونوں یا ان میں سے ایک مستقبل کے لفظ کے ساتھ ہوگا تو بیع صحیح نہیں ہوگی اور مصنف رحمہ اللہ نے بھی اسی بات کو ذکر کیا ہے جب کہ ”تحفہ

الفقہاء، اور ”شرح الطحاوی“ میں یہ بات مذکور ہے کہ بیع کے لیے ایجاب و قبول میں لفظ مستقبل کا نہ ہونا یہ اس وقت ہے کہ جب لفظ مستقبل بول کر حال کی نیت نہ کی گئی ہو، بہر حال اگر لفظ مستقبل کے ساتھ حال کی نیت کی گئی تو بیع صحیح ہو جائے گی اور ”الکافی“ میں اسی کو صحیح کہا گیا ہے۔ [بجرائق]

فمبادلة المال بالمال علة صورية للبيع، والایجاب و القبول و التعاطی علة مادية له، و المبادلة يكون بين اثنين، فهما العلة الفاعلية، ولم يقل: علی سبیل التراضی، ليشمل ما لا يكون بالتراضی كبيع المكره فانه ينعقد ترجمه:

پس مال کو مال کے بدلے دینا یہ بیع کی علت صوری ہے اور ایجاب و قبول اور تعاطی بیع کی علت مادی ہیں اور مبادلہ دو شخصوں کے درمیان ہوتا ہے تو یہ دونوں بیع کی علت فاعلی ہیں اور مصنف رحمہ اللہ نے ”علی سبیل التراضی“ (یعنی باہمی رضامندی کے طریقے پر) نہیں کہا تا کہ یہ تعریف اس بیع کو بھی شامل ہو جائے جو باہمی رضامندی کے ساتھ نہیں ہوتی جیسے ”مکرہ“ (جس کو مجبور کیا گیا ہو) کی بیع کیوں کہ وہ منعقد ہوتی ہے۔
تشریح:

فمبادلة المال سے شارح رحمہ اللہ بیع کی وضاحت کے لیے ایک مختصر سا فائدہ تحریر کر رہے ہیں۔ پہلے یہ بات سمجھنی چاہیے کہ کسی شئی کا وجود چار علتوں کے بغیر نہیں ہوتا۔

(۱) علت غاسی، یعنی شئی کو بنانے کا مقصد۔ (۲) علت فاعلی یعنی شئی کو بنانے والا۔ (۳) علت مادی یعنی جس سے مل کر شئی کا وجود حاصل ہو۔ (۴) علت صوری، یعنی شئی کی حالت و ہیئت۔ مثلاً چار پائی کو بیٹھنے کے لیے بنایا گیا تو یہ علت غاسی ہے اور چار پائی بنانے والا بڑھی ہوتا ہے تو یہ علت فاعلی ہے اور چار پائی لکڑی سے بنتی ہے تو یہ لکڑی علت مادی ہے اور بنانے کے بعد چار پائی کی جو صورت حاصل ہوئی ہے یہ علت صوری کہلاتی ہے۔ شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ علتیں بیع کے لیے بھی ثابت کی ہیں۔ لہذا بائع کا مشتری کو بیع دینا اور اس سے ثمن لینا یہ بیع کی علت صوری ہے اور بائع و مشتری کے بغیر بیع نہیں ہوتی تو یہ دونوں علت فاعلی ہیں اور ایجاب و قبول سے مل کر بیع ہوتی ہے تو یہ علت مادی ہے۔ شارح رحمہ اللہ نے بیع کی علت غائی بیان نہیں فرمائی اس لیے کہ بیع کی علت غاسی مشہور ہے اور وہ مالک بننا ہے۔ بائع ثمن کا مالک بنتا ہے اور مشتری بیع کا مالک بنتا ہے۔
فائدہ:

ولم يقل سے شارح رحمہ اللہ ایک قید کے نہ لگانے کا فائدہ بتا رہے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے بیع کی تعریف میں ”علی سبیل التراضی“ نہیں کہا اس لیے کہ مصنف رحمہ اللہ اگر یہ قید لگاتے تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ بیع صرف وہی ہے جس میں مال کا مبادلہ ”علی سبیل التراضی“ ہو اور جس میں ”علی سبیل التراضی“ نہ ہو وہ بیع ہی نہیں ہے تو جب مصنف رحمہ اللہ نے یہ قید نہیں لگائی تو اس بیع کی تعریف میں اس شخص کی بیع بھی داخل ہوگئی جس کو کسی نے بیع پر مجبور کیا ہو اور وہ بیع پر راضی نہ ہو۔ پس بیع کی تعریف میں مکرہ کی بیع داخل ہوگی۔

”هو الصحيح“ انما قال هذا لان عند البعض انما ينعقد بالتعاطی فی الخسيس لا فی النفيس، و التعاطی عند البعض الاعطاء من الحانين، و يكفى عند البعض من احد الحانين، كما اذا سا و احد المبيع ولم يكن معه و عاء يجعل المبيع فيه، فكال ففارقة، فحاء بالوعاء و اعطى الثمن فهو جائز. و لو قال: كيف تبیع الحنطة؟ فقال: قفیزاً بدرهم و قال: كلني خمسة افقرة فكال فذهب بها، فهذا بيع و عليه خمسة دراهم۔ و اذا او جب و احد قبل الاخر فی المجلس كل المبيع بكل الثمن او ترك، الا اذا بين ثمن كل۔ ای اذا قال: بعْتُ هذا بدرهم، و ذلك بدرهم فقبل احدهما بدرهم يجوز۔ و ما لم يقبل بطل الايجاب ان رجع الموجب او قام احدهما عن مجلسه، و اذا وجد لزم البيع۔ ای لا يثبت خيار المجلس، خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى۔

ترجمہ:

یہی صحیح ہے، سوائے اس کے نہیں کہ یہ کہا، اس لیے کہ بعض کے نزدیک تعاطی صرف گھٹیا چیزوں میں ہوتی ہے عمدہ چیزوں میں نہیں ہوتی اور تعاطی بعض کے نزدیک دونوں جانبوں سے ہوتی ہے اور بعض کے نزدیک دو جانبوں میں سے ایک جانب بھی تعاطی کے لیے کافی ہے۔ جیسا کہ جب بیع کرنے والوں میں سے ایک نے بھاؤ لگایا، دراصل حالیکہ اس کے پاس ایسا برتن نہ تھا کہ جس میں وہ بیع کو رکھے پھر بائع نے بیع کو ناپا اور مشتری بائع سے جدا ہو گیا اور ایک برتن لے آیا اور شمن دے دیا تو یہ جائز ہے اور اگر مشتری نے کہا کس حساب سے گندم فروخت کر رہا ہے، پھر بائع نے کہا کہ ایک قفیز ایک درہم کا اور مشتری نے کہا کہ میرے لیے پانچ قفیز تول دے۔ پھر بائع نے پانچ قفیز تول دیے اور مشتری ان کو لے گیا تو یہ بیع بھی جائز ہے اور مشتری کے ذمہ پانچ درہم ہیں۔

اور جب عاقدین میں سے ایک ایجاب کرے تو دوسرا شخص مجلس کے اندر کل بیع کو کل شمن کے ساتھ قبول کر لے یا چھوڑ دے، مگر یہ کہ ہر بیع کا شمن علیحدہ بیان کیا گیا ہو، یعنی اگر بائع نے یہ کہا کہ میں یہ چیز ایک درہم میں اور وہ چیز ایک درہم میں فروخت کرتا ہوں اور مشتری نے ان دونوں میں سے ایک چیز کو ایک درہم میں قبول کر لیا تو یہ جائز ہے اور اگر دوسرا شخص قبول نہ کرے تو ایجاب باطل ہو جائے گا بشرطیکہ ”ایجاب“ کرنے والا اپنے ایجاب سے رجوع کر لے یا عاقدین میں سے کوئی ایک مجلس سے اٹھ کر چلا جائے۔ جب ”ایجاب و قبول“ دونوں پائے جائیں تو بیع لازم ہو جائے گی یعنی عاقدین میں سے کسی کو ”خيار مجلس“ حاصل نہ ہوگا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا اس میں اختلاف ہے۔

تشریح:

”هو الصحيح“..... کہہ کر مصنف رحمہ اللہ تعاطی کے بارے میں دوسرے مسلک کی طرف اشارہ کر رہے ہیں سب سے پہلے نفیس و خسیس کی پہچان ضروری ہے۔ علامہ شامی رحمہ اللہ کے نزدیک نفیس وہ ہے جو دس درہم سے زیادہ ہو اور خسیس وہ ہے جو دس درہم سے کم قیمت کی ہو۔ جب کہ صاحب فتح القدر اور صاحب کفایہ کے نزدیک نفیس وہ ہے جس کی قیمت زیادہ ہو اور خسیس وہ ہے جس کی قیمت کم ہو۔ بس علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کی مقدار متعین فرمائی ہے۔ اب اصل مسئلہ یہ ہے کہ جمہور احناف رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک تعاطی نفیس و خسیس دونوں میں ہوتی ہے جب کہ امام کرنی رحمہ اللہ کے نزدیک تعاطی صرف خسیس اشیاء میں ہوتی ہے۔ پس مصنف رحمہم اللہ نے ”هو الصحيح“ کہہ کر امام کرنی رحمہم اللہ تعالیٰ کے قول سے احتراز کیا ہے اور صحیح قول جمہور احناف کا ہے کہ تعاطی نفیس و خسیس دونوں میں ہوتی ہے۔ [شامی، فتح القدر، کفایہ]

بیع تعاطی کی شرائط:

والتعاطی عند البعض..... یہاں سے شارح رحمہم اللہ بیع تعاطی کی شرائط بیان کر رہے ہیں، اس کے بارے میں دو مذہب ہیں۔ شمس اللامہ السرخسی رحمہم اللہ کے نزدیک تعاطی میں بائع و مشتری دونوں کی طرف سے دینا شرط ہے اس کی مثال شارح رحمہم اللہ تعالیٰ نے ”و لو قال کیف بیع الحنطة“ کے ساتھ دی کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ گندم کس طرح فروخت کر رہا ہے، اس نے کہا ایک قفیز ایک درہم کا ہے، اب بائع نے ”بعث“ نہیں کہا تو یہ بائع کی طرف سے تعاطی ہوئی اور مشتری نے کہا کہ میرے لیے پانچ قفیز تول دو۔ لہذا مشتری نے ”اشتریت“ نہیں کہا تو یہ مشتری کی طرف سے تعاطی ہوئی یہ ”تعاطی من الحانین“ کی مثال ہوئی۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ تعاطی میں دینا ایک جانب سے شرط ہے۔ اس کی مثال شارح رحمہم اللہ نے ”کما اذا ساوم“ سے دی کہ جب ایک شخص نے کسی شے کا بھاؤ لگایا تو اس نے ایجاب کر لیا تو اس جانب سے تعاطی نہیں ہے اور دوسرے نے ”اشتریت“ کہے بغیر شمن دے دیا تو اس جانب سے تعاطی پائی گئی۔

ولما ذکر الایجاب والقبول اراد ان یذکر الثمن والبیع، وانما قدّم ذکر الثمن لانه وسیلة الی حصول البیع، وهو المقصود، والوسائل متقدّمة علی المقاصد، فقال: وَصَحَّ الْبَيْعُ فِي الْعَوْضِ الْمَشَارِ الْيَه بِلا علم بقدره ووصفه لا فی المشار الیه۔ فانه حیثیذ لا بد من ان یذکر قدره ووصفه۔ و بئمن حال، و الی اجل علم، و بالثمن المطلق۔ ای ان لم یذکر صفته بان قیل: بعث بعشرة دراهم۔ فان استوت مالیة النقود فعلى ما قدر به من ای نوع۔ ای یقع البیع علی عشرة دراهم من ای نوع کان، ای یعطى المشتري ای نوع شاء۔ وان اختلف فعلى الاروج، وفسد ان استوى رواجها۔ ای فی صورة اختلاف مالیة النقود۔ الا ان یبین احدها۔ ای احد النقود، و هذا استثناء منقطع، لا ان البعث فی البیع بالثمن المطلق، فلا یكون حال بیان احد النقود من جنس احوال اطلاق الثمن،

ترجمہ:

جب مصنف رحمہ اللہ نے ایجاب و قبول کو بیان فرمایا تو اب یہ ارادہ فرمایا کہ ”ثمن“ اور ”بیع“ کو بیان کر دیں اور پھر ان دونوں میں سے ”ثمن“ کے بیان کو مقدم فرمایا، کیوں کہ ”ثمن“ بیع حاصل کرنے کا ذریعہ ہے اور بیع کا حصول اصل مقصود ہے اور وسائل اصل مقاصد پر مقدم ہوتے ہیں۔ چنانچہ فرمایا: اور اس عوض میں جس کی طرف اشارہ کیا گیا اس کی مقدار اور وصف کو جانے بغیر بیع صحیح ہے نہ کہ اس عوض میں جس کی طرف اشارہ نہیں کیا گیا کیوں کہ اس وقت اس کی مقدار اور وصف کو ذکر کرنا ضروری ہے اور بیع نقد ثمن کے ساتھ صحیح ہے اور بیع اتنی مدت ادھار کے ساتھ صحیح ہے جو مدت معلوم ہو اور بیع مطلق ثمن کے بدلے صحیح ہے یعنی اگر ثمن کی صفت کو ذکر نہ کیا جائے اس کی صورت یہ ہے کہ کہا جائے کہ میں نے دس درہم کے بدلے فروخت کیا پھر اگر نقد کی مالیت برابر ہو تو بیع اس ثمن پر ہوگی جس کے دینے پر مشتری قادر ہو جو بھی نوع ہو یعنی بیع دس درہم پر ہوگی جو بھی نوع ہو یعنی مشتری جو بھی نوع چاہیے دے دے اور اگر ثمن کی مالیت مختلف ہو تو جو نوع زیادہ رواج میں ہو اس پر بیع ہوگی اور اگر رواج برابر ہو یعنی نقد کی مالیت کے مختلف ہونے کی صورت میں مگر ان میں سے ایک کو بیان کیا جائے اور یہ استثناء منقطع ہے، اس لیے کہ بحث بیع میں ثمن مطلق کے بارے میں ہے۔ لہذا نقد و بیع سے ایک کے حال کا بیان مطلق ثمن کے احوال میں سے نہیں ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ ”وصح البیع فی العوض“ سے ثمن کی دو حالتوں کے بارے میں بتا رہے ہیں۔

پہلی حالت یہ ہے کہ مشتری شئی کو خریدتے وقت ثمن کی طرف اشارہ کر دے تو اس وقت ثمن کی مقدار اور اس کی صفت پہچاننے کی ضرورت نہیں ہے، اس لیے کہ اشارے کی وجہ سے جہالت ختم ہوگی ہے اور ثمن کی دوسری حالت یہ بیان فرمائی ہے کہ مشتری ثمن کی طرف اشارہ نہ کرے تو اس صورت میں ثمن کی مقدار کو (جیسے پانچ، دس، بیس وغیرہ) جاننا اور اس کی صفت کو جاننا (جیسے بخارا اور سمرقند وغیرہ کے درہم) ضروری ہے، اس لیے کہ بیع میں ثمن کو حوالے کرنا ضروری ہوتا ہے اور ثمن کو حوالے کرنا ثمن کے مہول ہونے کی وجہ سے ممکن نہیں ہے۔ پھر مصنف رحمہ اللہ نے ”بئمن حال والی اجل علة.....“ یہ بتایا کہ بیع نقد اور ادھار ثمن دونوں کے بدلے صحیح ہے۔

و بالثمن المطلق سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر کوئی شخص مطلق ثمن کے بدلے بیع کرے تو اس میں کون سی صورت درست ہے اور کون سی درست نہیں ہے۔ لہذا مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے مطلق ثمن کے بدلے بیع کی اس کی صورت یہ ہوگی کہ وہ یوں کہے کہ ”میں نے دس درہم کے بدلے فروخت کیا“ اور درہم کو مطلق رکھا یعنی یہ نہ بتایا کہ درہم کون سے ہوں گے در احالاً کہ اس علاقے میں ”بخارا“ اور ”سمرقند“ دونوں کے درہم استعمال ہوتے ہیں۔ اب اس کی دو صورتیں ہیں پہلی صورت یہ ہے کہ بخارا اور سمرقند دونوں درہم کی مالیت برابر ہوگی،

مالیت برابر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس قدر شئی بخارا کے درہم سے ملتی ہے، وہی شئی اتنی ہی مقدار میں سمرقند کے درہم سے ملے تو ایسی صورت میں بیع صحیح ہوگی اور مشتری کو اختیار ہوگا چاہے بخارا کا درہم دے، چاہے سمرقند کا درہم دے اور دوسری صورت یہ ہے کہ بخارا اور سمرقند دونوں درہم کی مالیت برابر نہیں ہوگی اب پھر دو صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ اگر ان دونوں میں سے کوئی زیادہ رائج ہے تو مشتری کو وہی درہم لازم دینا ہوگا جو زیادہ رائج ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں رواج میں برابر ہیں یعنی آدھے لوگ بخارا کا درہم استعمال کرتے ہیں اور آدھے سمرقند کا درہم استعمال کرتے ہیں تو ایسی صورت میں اگر بیع مطلق ثمن کے بدلے ہوئی تو فاسد ہو جائے گی، مگر یہ کہ مشتری دونوں درہم میں سے کسی ایک کو بیان کر دے تو بیع درست ہو جائے گی۔

نحوی نکتہ:

شارح رحمہ اللہ متن میں ”الا ان بیین احدھا“ کی عبارت میں جو ”الا“ استعمال ہوا ہے اس کے بارے میں ”و هذا استثناء..... سے بتا رہے ہیں۔ یہ بات تو معلوم ہے کہ استثناء کی دو قسمیں ہیں۔ استثناء متصل اور استثناء منقطع۔
استثناء متصل وہ ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس میں سے ہو۔ جیسے: ”جاء نبي القوم الا زيدا“
استثناء منقطع وہ ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس میں سے نہ ہو۔ جیسے: ”جاء نبي القوم الا حماراً“
اب شارح رحمہ اللہ یہی بتا رہے ہیں کہ یہاں جو استثناء استعمال ہوا ہے یہ استثناء منقطع ہے، اس لیے کہ ”الا“ سے ما قبل مطلق ثمن کے بارے میں کلام ہو رہا تھا اور ”الا“ کے مابعد ثمنوں میں سے کسی ایک کو بیان کرنے کی صورت مذکور ہے۔ لہذا ”الا“ کا مابعد ما قبل کی جنس میں سے نہیں ہے۔
ثم بعد ذكر الثمن شرع في ذكر المبيع، فقال: وفي الطعام والحبوب كَيْلاً و جزافاً ان بيع بغير جنسه، و بإناءٍ او حجرٍ معيّن لم يدرك قدره،

ترجمہ:

پھر مصنف رحمہ اللہ نے ثمن کے ذکر کے بعد بیع کے ذکر کو شروع کیا اور فرمایا اور اناج میں اور دانوں میں کیل اور انکل کے اعتبار سے بیع درست ہے۔ بشرطیکہ ان کو ان کی جنس کے علاوہ کے ساتھ فروخت کیا جائے اور ایسے معین پتھر اور ایسے معین برتن کے ساتھ بھی بیع درست ہے جن کی مقدار معلوم نہ ہو۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے ثمن کے ذکر کے بعد بیع کے ذکر کو شروع کر دیا ہے اور کہا کہ اناج اور دانوں میں بیع کیل اور وزن کے اعتبار سے درست ہے اور انکل کے اعتبار سے بھی درست ہے، انکل کی صورت یہ ہوگی کہ کوئی شخص یہ کہے کہ گندم کی ایک مٹھی پانچ روپے کے بدلے فروخت کرتا ہوں تو یہ بیع درست ہے، لیکن ساتھ یہ شرط بھی ہے کہ شئی کو اسی کی جنس کے بدلے فروخت نہ کیا جائے جیسا کہ کوئی گندم کو گندم کے بدلے انکل سے فروخت کر دے تو یہ جائز نہیں ہے اور ”بأناء او حجر معین.....“ سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ بیع ایسے معین پتھر اور برتن کے ساتھ بھی جائز ہے جن کی مقدار معلوم نہ ہو جیسا کہ بعض دکاندار ترازو میں پتھر وغیرہ رکھ لیتے ہیں تو یہ جائز ہے۔ بہر حال معین برتن کے بارے میں یہ بات ہے کہ وہ برتن ایسا ہو جو ہمیشہ ایک ہی حالت پر رہتا ہو یعنی چھوٹا یا بڑا نہ ہوتا ہو، مثلاً لکڑی یا لوہے کا بنا ہوا ہو اور اگر چھوٹا یا بڑا ہوتا ہو جیسے مشک یا زنبیل وغیرہ تو ایسے معین برتن کے ساتھ بیع جائز نہیں ہے۔

و فی صاع فی بیع صُبْرَة کل صاع بكذا۔ ای اذا قال: بعْتُ هذه الصبيرة کل صاع بدرهم صح فی صاع واحد۔ و فی کلها ان سمیٰ جملة قفزانها۔ ای اذا قال: بعْتُ هذه الصبيرة، و هي عشرة اقفزة، کل فقیز بدرهم صح فی الكل۔ و فسد فی الكل فی بیع ثلثة او ثوب کل شاة او ذراع بكذا۔ لان البیع لا يجوز الا فی واحد، و ذالك الواحد متفاوت۔ و كذا كل معدود متفاوت، ترجمہ:

اور بیع ایک صاع میں درست ہوگی اس صورت میں کہ ایک ڈھیر اتنے درہم کا فروخت کیا جائے، یعنی جب کہا کہ میں نے یہ ڈھیر ہر صاع ایک درہم کا بیچا تو ایک صاع میں بیع صحیح ہوگی اور تمام صاع میں بیع درست ہو جائے گی اگر بائع اس کے تمام قفیز شمار کر وادے یعنی جب بائع نے کہا کہ میں نے ڈھیر بیچا درہم کا ہے یہ دس قفیز ہے ہر قفیز ایک درہم کا ہے تو تمام قفیزوں میں بیع درست ہو جائے گی اور تمام میں بیع فاسد ہو جائے گی اس صورت میں کہ ریوز یا کپڑا بیچا، ہر بکری یا ہر ذراع اتنے کا ہے۔ اس لیے کہ بیع ایک میں ہی جائز ہے اور یہ ایک مختلف ہے اور اسی طرح ہر اس معدود میں جو متفاوت ہو۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں دو مسائل کو بیان کیا ہے۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص گندم کا ڈھیر فروخت کرنا چاہتا ہے اور اس نے کہا کہ گندم کا ہر قفیز ایک درہم کا ہے، پھر جب کوئی شخص اس سے گندم خریدنے آیا تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو بائع ڈھیر میں موجود قفیزوں کی مقدار کو جانتا ہوگا یا جانتا نہیں ہوگا۔ اگر بائع قفیزوں کی مقدار کو جانتا ہو اور مشتری کو بتا بھی دے کہ اس ڈھیر میں اتنے قفیز ہیں تو بیع تمام ڈھیر میں درست ہو جائے گی اور اگر بائع قفیزوں کی مقدار کو نہ جانتا ہو تو فروخت کرنے کی صورت میں صرف ایک قفیز میں بیع درست ہوگی اس لیے کہ بائع نے کہا تھا کہ ڈھیر میں سے ایک قفیز ایک درہم کا ہے اور یہ بات معلوم نہیں ہے کہ ڈھیر میں کتنے قفیز ہیں تو جب بیع ہوئی تو پہلے ثمن کو حوالے کرنا ضروری ہے اور یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ ثمن کتنا دیا جائے اس لیے کہ قفیزوں کی تعداد معلوم نہیں ہے۔ لہذا ایک قفیز میں بیع درست ہو جائے گی اور وہ معلوم ہے۔ دوسرا مسئلہ بھی پہلے ہی کی طرح ہے کہ اگر ایک شخص ریوز یا کپڑا فروخت کرنا چاہے اور کہے کہ ایک ذراع یا ایک بکری ایک درہم کی ہے، پھر جب بیع ہوئی تو اس میں بھی دو صورتیں ہیں کہ یا تو بائع ریوز میں بکریوں کی کل تعداد کو جانتا ہوگا یا جانتا نہیں ہوگا۔ اگر جانتا ہو تو تمام ریوز میں بیع درست ہے اور اگر جانتا نہ ہو تو تمام ریوز میں بیع فاسد ہے۔ یہاں ایک بکری میں بھی بیع درست نہیں ہے جیسا کہ گندم کی صورت میں ایک قفیز میں درست تھی، اس لیے کہ اگر یہاں ایک بکری میں بیع کو درست مان لیا جائے تو ریوز میں بہت سی بکریاں ہوتی ہیں کوئی عمدہ ہے کوئی گھٹیا ہے۔ لہذا جب مشتری ایک بکری لے گا تو ہو سکتا ہے کہ بائع اس بکری کے دینے پر آمادہ نہ ہو اور جو بکری بائع دے رہا ہے، اس بکری کے لینے پر مشتری آمادہ نہ ہو۔ لہذا ایک بکری میں بیع درست ہونے کی صورت میں جھگڑے کا احتمال ہے تو اس لیے ایک بکری میں بھی بیع درست نہیں ہوگی۔ یہی ان دونوں میں فرق ہے کہ پہلی صورت میں گندم کے ایک قفیز میں بیع درست ہو جاتی ہے، اس لیے کہ قفیزوں میں فرق نہیں ہوتا جب کہ بکریوں میں فرق ہوتا ہے، لہذا ایک بکری میں بھی بیع درست نہیں ہے۔

اختلاف:

صاحب قدری، و ہدایہ نے اس مسئلے میں اختلاف بیان کیا ہے۔ نہ جانے شارح رحمہ اللہ نے اس مسئلے میں اختلاف کیوں بیان نہیں کیا۔ اختلاف امام اعظم رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہم اللہ کے درمیان ہے۔

امام اعظم رحمہ اللہ کا مسلک:

مندرجہ بالا میں جو مسئلہ مذکور ہوا اس کی دونوں صورتیں (یعنی گندم اور بکری والی) امام اعظم رحمہ اللہ کے مسلک پر ہیں۔ امام اعظم رحمہ اللہ کے

نزدیک گندم کی صورت میں ایک قفیز میں بیع درست ہے جب کہ بکریوں کی صورت میں سب میں فاسد ہے۔

صاحبین رحمہ اللہ کا مسلک:

مندرجہ بالا مسئلہ میں صاحبین رحمہما اللہ کا مسلک یہ ہے کہ گندم اور بکری دونوں میں بیع درست ہو جائے گی چاہے بائع تمام گندم کے قفیزوں کی مقدار اور تمام بکریوں کی تعداد کو ذکر کرے یا ذکر نہ کرے۔

[بحر الرائق]

راج قول:

علامہ شامی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ دلیل کہ اعتبار سے امام اعظم رحمہ اللہ کے قول کو ترجیح ہے جب کہ آسانی کی وجہ سے صاحبین رحمہما اللہ کا قول راجح ہے۔ [شامی: ج ۵ ص ۴۲، ج ۴، بحر الرائق: ج ۵ ص ۳۸۰]

فإن باع صبرة على انها مائة صاع بمائة، و هي اقل او اكثر اخذ المشتري الاقل بحصته، او فسخ البیع، و ما زاد للبائع۔ لانه لم يبيع الا مائة صاع، فالزائد له۔ و ان باع المذروع هكذا اخذ الاقل بكل الثمن او ترك، والاكثر له بلا خيار للبائع۔ لان الذرع في الثوب و صف، والمراد بالوصف الامر الذي اذا قام بالمحل يوجب في ذلك المحل حسناً او قبحاً، فالكمية المحضة لا يكون من الاوصاف، بل هي اصل لان الكمية عبارة عن قلة الاجزاء او كثرتها، والشئ انما يوجد بالاجزاء، والوصف ما يقوم بالشئ، فلا بد ان يكون موحداً عن وجود ذلك الشئ، فالكمية التي تختلف بها الكيفية۔ كالذرع في الثوب۔ امر يختلف به حسن المزید عليه، فان الثوب اذا كان عشرة اذرع تساوى عشرة دنانير، وان كان تسعة اذرع لا تساوى تسعة دنانير، لانه لا يكفى جبة، والعشرة تكفى فوجود الذرع الزائد على التسعة يزيد التسعة حسناً فيصير كالواصف الزائدة، فلا يقابلها شئ من الثمن، اى الثمن لا ينقسم على الاجزاء كما ينقسم في الحنطة، فانه اذا كان عشرة اذرع بعشرة دراهم كان قفیز واحد بدرهم، ولا كذلك في الثوب، فانه اذا باع عشرة اذرع بعشرة، وكان الثوب تسعة اذرع۔ كما في مسألتنا۔ لا يأخذ بتسعة، بل ان شاء اخذ بعشرة، و ان شاء فسخ، و ان كان زائداً كان للمشتري، فانه باع هذا الثوب، فوجد المشتري فيه امراً مرغوباً، فكان للمشتري، كما اذا اشترى عبداً، فوجده كاتباً۔

ترجمہ:

پھر اگر ایک شخص نے ڈھیر اس شرط پر فروخت کیا کہ یہ سواصاع سو درہم کے بدلے ہے۔ دراصل حالیکہ وہ کم یا زیادہ تھا تو مشتری کم کی صورت میں اس کے حصے کے بدلے لے لے یا بیع فتح کر دے اور جو زیادہ ہے، وہ بائع کا ہے، اس لیے کہ بائع نے سواصاع ہی فروخت کیے ہیں تو زائد اسی کا ہوگا اور اگر ایک شخص نے مذروعی شئی کو اسی طرح فروخت کیا تو مشتری کم کی صورت میں سارے ثمن کے بدلے لے لے یا چھوڑ دے اور بائع کے خیال کے بغیر زائد مشتری کا ہوگا۔ اس لیے کہ ذراع کپڑے میں وصف ہے اور وصف سے مراد وہ امر ہے کہ جب وہ کسی محل کے ساتھ قائم ہو تو اس محل میں حسن یا قبح ثابت کر دے۔ پس کمیت محض اوصاف میں سے نہیں ہے بلکہ وہ اصل ہے، اس لیے کہ کمیت اجزاء کے کم اور زیادہ ہونے کا نام ہے اور شئی سوائے اس کے نہیں کہ اجزاء کے ساتھ پائی جاتی ہے اور وصف وہ ہے جو کسی شئی کے ساتھ قائم ہوتا ہے تو ضروری ہے کہ وصف کا وجود اس شئی کے وجود سے مؤخر ہو۔ سو وہ کمیت جس کی وجہ سے کیفیت بدلتی ہے، جیسے ذراع کپڑے میں ایسا امر ہے جس کی وجہ سے مزید علیہ کا حسن، مختلف ہوتا رہتا ہے کیوں کہ کپڑا جب دس ذراع ہو تو دس دنانیر کے برابر ہے اور اگر نو ذراع ہو تو نو دنانیر کے برابر نہیں ہے، اس لیے کہ وہ کپڑا جبہ کے لیے کافی نہیں ہے اور دس ذراع کافی ہے۔ لہذا اس ذراع کا وجود جو نو ذراع پر زائد ہے۔ یہ نو ذراع پر حسن زیادہ کرتا ہے۔ پس یہ ذراع اوصاف زائدہ

کی طرح ہے۔ لہذا ٹن میں سے کوئی شئی اس کے مقابل نہیں ہوگی یعنی ٹن اجزاء پر تقسیم نہیں ہوتا جیسا کہ گندم میں تقسیم ہوتا ہے کیوں کہ جب وہ دس قفیز ہے تو دس درہم کے برابر ہے تو ایک قفیز ایک درہم کا ہے اور کپڑے میں اس طرح نہیں ہے کیوں کہ جب اس نے دس ذراع دس درہم کے بدلے میں فروخت کیے دریاں حالیکہ کپڑا نو ذراع تھا تو کپڑا نو ذراع نو درہم کے بدلے نہیں لے گا جیسا کہ ہمارے مسئلہ میں پہلکہ اگر چاہے تو دس درہم کے بدلے لے لے اور اگر چاہے تو فتح کر دے اور اگر زائد ہو تو مشتری کے لیے ہے کیوں کہ اس نے یہ کپڑا بیچا پھر مشتری نے اس میں کوئی امر مرغوب پایا تو زائد مشتری کے لیے ہے جیسا کہ جب غلام خریدا، پھر اس کو کاتب پایا۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ اس عبارت میں دو مسائل ذکر کر کے اصل اور وصف میں فرق کو واضح کر رہے ہیں۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے گندم کا ایک ڈھیر فروخت کیا اس شرط پر کہ یہ سوصاع سو درہم کا ہے، پھر مشتری نے اس کو خرید لیا اور اس کو ناپا تو سوصاع سے کم نکلا تو مشتری کو اختیار ہے چاہے تو کم درہم کے بدلے لے لے یا بیع فتح کر دے اور اگر گندم سوصاع سے زیادہ نکل آئے تو زیادہ گندم مشتری بائع کو واپس کر دے، اس لیے کہ بائع نے سو درہم کی سوصاع فروخت کی تھی۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے سو درہم میں کپڑا فروخت کیا اور کہا کہ یہ سو ذراع ہے جب مشتری نے اس کو ناپا تو وہ اٹھانوے ذراع نکلا تو اب مشتری کو اختیار ہے چاہے تو سو درہم کے بدلے اٹھانوے ذراع لے لے، چاہے تو چھوڑ دے اور اگر کپڑا ایک سو دو ذراع نکلا تو یہ سارا مشتری کا ہوگا اور بائع کو کوئی اختیار نہیں ہوگا۔

دونوں مسئلوں میں فرق:

مندرجہ بالا دونوں مسئلوں کے حکم میں یہ فرق ہے کہ گندم کی صورت میں اگر گندم زیادہ نکلے تو بائع کو واپس کرنی ہوگی اور کپڑے کی صورت میں اگر کپڑا زیادہ ہو تو وہ کپڑا بائع کا نہیں ہوگا بلکہ مشتری کا ہوگا، اسی طرح گندم کی صورت میں اگر گندم کم نکلے تو مشتری اتنا ٹن کم دے گا جب کہ کپڑے کی صورت میں پورا ٹن دینا ہوگا۔

ان دونوں صورتوں میں فرق سمجھنے کے لیے پہلے دو چیزوں کی تعریف جاننا ضروری ہے۔ وہ دو چیزیں اصل اور وصف ہیں۔ یہ بات جاننا چاہیے کہ مشائخ رحمہم اللہ نے اصل اور وصف کی چند تعریفیں کی ہیں اور ان دونوں کے درمیان فرق بیان کیا ہے۔

اصل اور وصف کی تعریف:

(۱) بعض نے کہا ہے کہ جو شئی نکلے سے کرنے سے عیب دار ہو جائے اس شئی میں کمی اور زیادتی وصف کہلاتی ہے اور جو شئی نکلے سے کرنے سے عیب دار نہ ہو تو اس میں کمی اور زیادتی اصل کہلاتی ہے۔

(۲) بعض نے یہ تعریف کی کہ وصف وہ ہے کہ اس کی وجہ سے اس کے علاوہ کی قیمت بڑھ جائے اور اس وصف کے نہ ہونے کی وجہ سے غیر کی قیمت میں کمی آجائے اور اصل وہ ہے جو اس طرح نہ ہو۔

(۳) بعض نے یہ تعریف کی کہ وہ شئی کہ جس کے نہ ہونے کی وجہ سے باقی میں کمی آجائے تو یہ وصف ہے اور جس شئی کے نہ ہونے کی وجہ سے باقی میں کمی نہ آئے تو وہ اصل ہے۔ یہ وہ چند تعریفیں ہیں جو بعض حضرات نے کی ہیں، ان کو جان لینے کے بعد کیت کی تعریف اور اس کی قسموں کو جاننا چاہیے۔

[بحر الرائق]

کیت کی تعریف اور قسمیں:

کیت کسی شئی میں اجزاء کے کم اور زیادہ ہونے کا نام ہے یعنی جس شئی میں جس قدر اجزاء زیادہ ہوں گے اس کی کیت بھی زیادہ ہوگی اور جس

کے اجزاء کم ہوں گے اس کی کمیت بھی کم ہوگی۔ مثلاً ایک طرف ایک کلو گندم رکھی ہو اور دوسری طرح دو کلو گندم رکھی ہو تو ایک کلو والی گندم کو کہا جائے گا کہ اس کی کمیت کم ہے اور دو کلو گندم کی کمیت زیادہ ہے جب کمیت کی تعریف واضح ہوگئی تو اس کی دو قسمیں ذکر کی جاتیں ہیں۔

(۱) محض کمیت: محض کمیت وہ ہے جس کی وجہ سے کیفیت نہ بدلتی ہو۔

(۲) کمیت کی دوسری قسم وہ ہے جس کی وجہ سے کیفیت بدلتی ہو۔

کیفیت بدلنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر کمیت کم ہو تو شئی سے فائدہ نہ اٹھایا جاسکے اور کیفیت نہ بدلنے کا مطلب یہ ہے کہ کمیت اگر زیادہ ہو تو بھی اس سے وہی فائدہ ہو اور اگر کمیت کم ہو تب بھی اس سے وہی فائدہ ہو۔ کمیت کی تعریف و قسمیں جاننے کے بعد ہم شارح رحمہ اللہ کی عبارت کی طرف آتے ہیں۔

شارح رحمہ اللہ نے اس مسئلے کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ”لان الذرع وصف فی الثوب“ شارح رحمہ اللہ کے اس جملے کو بعد میں واضح کیا جائے گا پہلے ”و المراد بالوصف.....“ سے لیتے ہیں۔ شارح رحمہ اللہ یہاں سے وصف کی وضاحت فرما رہے ہیں کہ وصف سے مراد وہ امر ہے کہ جب وہ کسی شئی کا ساتھ متصل ہو تو اس شئی میں حسن یا قباحت پیدا کر دے جیسے بہادر ہونا ایک وصف ہے جس میں یہ وصف ہوتا ہے اس شخص میں یہ حسن پیدا کر دیتا ہے اور بزدل ہونا بھی ایک وصف ہے جس میں یہ وصف ہوتا ہے اس شخص میں یہ قباحت پیدا کر دیتا ہے اور شارح رحمہ اللہ نے یہ کہہ کر اس امر سے احتراز کیا کہ جو امر کسی شئی کے ساتھ قائم ہو تو اس میں حسن یا قباحت پیدا نہ کرے جیسے کیل اور وزن کہ جس شئی میں یہ دونوں ہوں تو اس میں کوئی حسن یا قباحت ان کی وجہ سے پیدا نہیں ہوتی۔

فالكمية المحضة..... سے شارح کمیت کی دو اقسام کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اور ایک اشکال مقدر کا جواب بھی دے رہے ہیں۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ ذراع لمبائی اور چوڑائی کا نام ہے تو جب لمبائی اور چوڑائی وصف ہو سکتی ہے اسی طرح کیل اور وزن بھی قلت اجزاء اور کثرت اجزاء کا نام ہے تو لہذا کیل اور وزن بھی وصف ہونا چاہیے یہ کیا کہ ذراع تو وصف ہے مگر کیل اور وزن وصف نہیں ہے۔

تو شارح رحمہ اللہ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ ذراع وصف ہے اور کیل اور وزن وصف نہیں ہے یہ اس لیے کہ ذراع میں جو کمیت ہے یہ اس کمیت کے علاوہ ہے جو کیل اور وزن میں ہے، اس لیے کہ کیل اور وزن میں محض کمیت ہے کہ جس کی وجہ سے کیفیت نہیں بدلتی یعنی اس کے کم اور زیادہ ہونے سے عقد میں فرق نہیں پڑتا اور ذراع میں جو کمیت ہے یہ وہ کمیت ہے جس کی وجہ سے کیفیت بدلتی رہتی ہے یعنی اس کے کم اور زیادہ ہونے سے عقد میں فرق پڑتا ہے۔ لہذا کیل اور وزن میں جو کمیت ہے یہ اصل کہلاتی ہے اور ذراع میں جو کمیت ہے، وہ وصف کہلاتی ہے، اس کی وجہ سے کپڑے کا حسن بدلتا رہتا ہے۔ کیوں کہ کپڑا اگر دس ذراع ہے اور دس ذراع جب بنتا ہے تو یہ کپڑا دس درہم کا ہے اور اگر کپڑا نو ذراع ہو تو اس سے جب نہیں بنے گا۔ لہذا اب نو ذراع کپڑا نو درہم کا نہیں ہے اس لیے اس سے جب نہیں بنے گا جب اس سے جب نہیں بنے گا تو اس کی قیمت بھی نو درہم نہیں ہوگی اس لیے کہ یہ بات مد نظر ہونی چاہیے کہ کسی شئی کی قیمت لوگوں کی اس کی طرف رغبت سے بڑھتی ہے اور رغبت نہ ہونے کی صورت میں گھٹتی ہے۔ لہذا جب کپڑا نو ذراع ہے تو کوئی اس کپڑے کی طرف رغبت نہیں کرے گا تو اس سے معلوم ہوا کہ کپڑے میں ذراع وصف ہے کہ اس کی کمی و زیادتی سے عقد میں فرق پڑ رہا ہے۔ لہذا فوجود الذرع..... سے شارح رحمہ اللہ وصف کی تعریف کو اس پر صادق کر رہے کہ دسواں ذراع ہی نو ذراع میں حسن کو پیدا کرتا ہے اور اگر یہ نہ ہو تو نو ذراع قباحت پیدا ہو جاتی ہے۔ جب یہ دسواں ذراع نو ذراع میں حسن پیدا کرتا ہے تو یہ اوصاف زائدہ کی طرح ہو گیا۔ شارح رحمہ اللہ نے دسویں ذراع کو اوصاف زائدہ کے ساتھ تشبیہ صرف اس بات میں دی ہے کہ جس طرح اوصاف زائدہ کی شن سے کوئی قیمت نہیں ہوتی، اسی طرح دسویں ذراع کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ لہذا اگر دس ذراع لیا تھا پھر نو ذراع نکلا تو دس درہم دینے

پڑیں گے جس طرح ایک آدمی غلام کو خریدے اس شرط پر کہ یہ کاتب ہو، پھر وہ اس کو کاتب نہ پائے تو اس آدمی کو اختیار ہے چاہے تو غلام کو پوری قیمت کے بدلے میں لے لے، چاہے تو چھوڑ دے اس لیے کہ کاتب ہونا ایک وصف تھا اور وصف کا ثمن سے کوئی حصہ نہیں ہوتا۔ شارح رحمہ اللہ نے ثمن کی تشریح ”ای الثمن لا ینقسم علی الاجزاء“ کے ساتھ کر کے یہ بتایا کہ ثمن اجزاء پر تقسیم نہیں ہوتا یعنی اگر ایک شخص نے غلام کو کاتب ہونے کی شرط پر خریدا جس کی قیمت سو درہم تھی تو اب سو درہم یہ اس غلام کی قیمت ہے یہ نہیں کہا جائے گا کہ نوے درہم تو غلام کی قیمت ہے اور دس درہم کاتب ہونے کی قیمت ہے۔ بخلاف گندم کی صورت کے کیوں کہ اس میں دس صاع گندم دس درہم کی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر صاع ایک درہم کا ہے گندم کی صورت میں ثمن اجزاء پر تقسیم ہو جاتا ہے، اس لیے کہ یہ اصل ہے اور ذراع وصف ہے تو کپڑے کی صورت میں ثمن تقسیم نہیں ہوگا۔ یہ اس وقت ہے جب کپڑا کم نکلا اگر کپڑا زیادہ نکل آیا تو وہ مشتری کا ہوگا کیوں کہ جب بائع نے کپڑا فروخت کیا تو مشتری نے اس میں ایک وصف مرغوب پایا تو وہ مشتری ہوگا وصف مرغوب اس طرح پایا کہ مشتری نے کپڑا دس ذراع کہہ کر لیا تھا اور وہ گیارہ ذراع نکل آیا تو یہ گیارہواں ذراع مشتری کو کپڑا خریدنے پر رغبت دلانے والا ہے، اس لیے کہ یہ ممکن تھا کہ مشتری کپڑا واپس کر دے، لیکن جب ایک ذراع زیادہ نکلا تو اب مشتری کو اس میں رغبت ہو جائے گی یہ تو اس غلام کی طرح ہوا جس کو کسی نے خریدا پھر مشتری نے غلام کو کاتب پایا تو اب غلام کا کاتب ہونا ایک امر مرغوب ہے جو مشتری کو غلام لینے پر آمادہ کر رہا ہے۔

اب دوبارہ شارح رحمہ اللہ کے لیے پہلے جملے ”لان الذرع فی الثوب وصف“ کو لیتے ہیں۔ شارح رحمہ اللہ اس سے مسئلے کی دلیل بیان کر رہے ہیں کہ کپڑے کے کم اور زیادہ ہونے کی صورت میں عقد میں فرق اس لیے نہیں پڑتا: ”لان الذرع فی الثوب وصف و کل ما هو وصف فی البیع لا یقابله شئی من الثمن فالذراع فی الثوب لا یقابله شئی من الثمن“ شارح رحمہ اللہ کے ایک جملے کے بعد بقیہ تقدیری عبارت نکالی گئی ہے جس سے دلیل واضح ہوگئی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ذراع کپڑے میں وصف ہے اور ہر وہ شئی جو بیع میں وصف ہو تو ثمن میں سے کوئی شئی اس کے مقابل نہیں ہوتی پس ذراع جو کپڑے میں ہے اس کے مقابلے میں بھی ثمن میں سے کچھ نہیں ہوگا۔ لہذا اگر کوئی ذراع کم یا زیادہ نکل آیا تو ثمن پورا دینا پڑے گا اس لیے کہ ثمن میں سے کچھ بھی کے ذراع مقابل نہیں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

آخر میں صاحب عنایت رحمہ اللہ کا قول نقل کرتا ہوں جو انہوں نے اس مسئلے کے بارے میں کہا ہے: ”واعلم ان هذه المسئلة من اشکل مسائل الفقہ“ کہ یہ فقہ کے مشکل مسائل میں سے ایک مسئلہ ہے۔

وان قال: کل ذراع بدرہم، اخذ الاقل بحصته او ترک، و کل الاکثر کل ذراع بدرہم او فسخ، لانه افرد کل ذراع بدرہم، فلا بد من رعاية هذا المعنى۔ و اعلم ان المسئلة فيما اذا باع ثوباً علی انه عشرة اذرع بعشرة دراهم، کل ذراع بدرہم، فاذا هو تسعة اذرع، او احد عشر ذراعاً، حتی لو كان تسعة و نصفاً او عشرة و نصفاً فحکمه لیس كذلك۔ علی ما سیاتی فی هذه الصفحة۔

ترجمہ:

اور اگر بائع نے کہا کہ ہر ذراع ایک درہم کے بدلے ہے تو مشتری کم نکلنے کی صورت میں اس کے حصے کے بدلے لے لے گا یا چھوڑ دے اور تمام زائد کو لے لے ہر ذراع ایک درہم کے بدلے یا فتح کر دے، اس لیے کہ اس نے ہر ذراع کو ایک درہم سے الگ کر دیا ہے تو اس معنی کی رعایت ضروری ہے اور تو جان لے یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جب بائع نے کپڑا اس شرط پر بیچا کہ یہ دس ذراع دس درہم کے بدلے ہے ہر ذراع ایک درہم کا ہے، پھر وہ کپڑا نو ذراع نکلا یا گیارہ ذراع نکلا۔ لہذا اگر کپڑا ساڑھے نو ذراع نکلا یا ساڑھے دس ذراع نکلا تو اس کا حکم اس طرح نہیں ہے جیسا کہ اسی صفحے میں آتا ہے۔

تشریح:

وان قال کل سے شارح رحمہ اللہ پہلے والے مسئلے کی دوسری صورت بیان کر رہے ہیں۔ پہلا مسئلہ یہ تھا کہ اگر کسی نے دس ذراع کپڑا دس درہم کا فروخت کیا، پھر وہ نو یا گیارہ ذراع نکل آیا تو مشتری کو دس درہم کے بدلے ہی لینا پڑے گا، لیکن اگر بائع نے کہا کہ یہ کپڑا دس ذراع دس درہم کا ہے اور ہر ذراع ایک درہم کا ہے تو اب اگر کپڑا نو ذراع نکلا تو مشتری کو اختیار ہے چاہے تو نو درہم کے بدلے لے لے، چاہے تو چھوڑ دے اور اگر گیارہ ذراع نکل آیا تو بھی مشتری کو اختیار ہے چاہے تو گیارہ درہم کے بدلے لے لے، چاہے تو بیع فسخ کر دے تو اب ان دونوں صورتوں میں فرق ہو گیا اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے شارح رحمہ اللہ فرما رہے ہیں ”لانہ افرد کل ذراع“ کہ بائع نے جب تک یہ کہا تھا کہ یہ کپڑا دس ذراع دس درہم کا ہے تو بائع نے کل ذراع کی قیمت دس درہم بتائی تھی اور ہر ایک کی قیمت نہیں بتائی تھی، لیکن جب بائع نے کہا کہ ہر ذراع ایک درہم کا ہے تو اس نے ہر ذراع کی قیمت بتادی تو ہر ذراع ایک کپڑے کے مرتبے پر ہو گیا گویا کہ یہ دس کپڑے دس درہم کے ہیں۔

واعلم ان المسألة سے شارح رحمہ اللہ نے یہ بتا رہے ہیں کہ یہ مسئلہ جو اوپر مذکور ہوا یہ اس وقت ہے جب بائع نے دس ذراع دس درہم کے فروخت کیے، پھر وہ نو یا گیارہ ذراع نکل آئے، بہر حال اگر وہ ساڑھے نو یا ساڑھے دس ذراع نکل آئے تو اس کا حکم یہ نہیں ہے بلکہ اگلے صفحے میں آ رہا ہے: **واللہ اعلم بالصواب**

و صح بیع عشرة اسهم من سهم، لا بیع عشرة اذرع من مائة ذراع من دار، هذا عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ و قال صح فی الوجہین، لانہ باع عشراً مشاعاً من الدار، و لہ ان فی الثانی المبیع محل الذراع، و هو معین مجہول لا مشاع، بخلاف السهم۔
ترجمہ:

اور گھر کے سوحصوں میں سے دس حصوں کی بیع درست ہے نہ کہ سو ذراع میں سے دس ذراع کی بیع یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اور صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں بیع درست ہے اور امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ دوسری صورت میں بیع محل ذراع ہے۔ درال حالیکہ وہ معین ہے مجہول ہے، مشاع نہیں ہے، بخلاف سهم کے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں دو مسائل کا ذکر کیا ہے جن دونوں کی صورت مسئلہ یہ ہے۔

مسئلہ (۱): یذین عمرو سے کہا کہ میں اپنے گھر کے سوحصوں میں سے دس حصے تجھے فروخت کرتا ہوں تو یہ سب ائمہ کے نزدیک درست ہے۔
مسئلہ (۲): یذین عمرو سے کہا کہ میں اپنے گھر کے سو ذراع میں سے دس ذراع تجھے فروخت کرتا ہوں تو یہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک درست نہیں ہے جب کہ صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک درست ہے۔ لہذا اختلاف صرف ذراع کی صورت میں ہے۔ اس مسئلہ کی دلیل سمجھنے سے قبل مشاع کو سمجھنا چاہیے۔

مشاع کی تعریف:

مشاع مشترک شئی کو کہتے ہیں جیسے زید اور عمرو نے مل کر کوئی گھر خریدا تو اب یہ گھر زید اور عمرو دونوں کا مشترک ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ گھر کے ہر حصے میں زید کا بھی حق ہے اور عمرو کا بھی حق ہے، اب دونوں فریقین کے دلائل کی طرف آتے ہیں۔

امام اعظم رحمہ اللہ کی دلیل:

امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک دس ذراع کی بیع اس لیے درست نہیں ہے کہ ذراع اس لکڑی یا لوہے کے آلے کا نام ہے جس سے کسی شئی کو ناپا

جائے پس ذراع ایک حسی شئی ہے یعنی ایک ایسی شئی ہے جس کو چھوا اور محسوس کیا جاسکتا ہے۔ یہ لفظ ذراع کے حقیقی معنی ہیں کہ یہ اس پیمانے کا نام ہے اور مجازاً ذراع اس جگہ کو بھی کہہ دیتے ہیں جس کو ناپا گیا ہو تو جب ذراع ایک حسی شئی ہے تو جس محل کو اس سے ناپا جائے وہ بھی حسی و معین ہونا چاہیے اور مسئلہ مذکورہ میں اس طرح نہیں ہے، اس لیے کہ بیع تو معین ہے اور وہ سو ذراع ہے، لیکن وہ محل معین نہیں ہے، یعنی یہ معلوم نہیں ہے کہ وہ دس ذراع کس جانب سے ہوں گے۔ گھر کی شمالی جانب سے یا جنوبی جانب سے تو اس وجہ سے جھگڑے کا ڈر ہے لہذا یہ بیع فاسد ہے۔ بخلاف سہم کے اس لیے کہ سہم جزء مشترک کا نام ہے اور وہ ایک عقلی امر ہے، عقلی امر اس طرح ہے کہ سہم کا کوئی آلہ نہیں ہوتا کہ یوں کہا جائے کہ یہ سہم کا آلہ ہے، کسی بھی شئی کے سہم بنائے جاسکتے ہیں اور جتنے بھی بنائے جائیں مثلاً اگر ایک گز لبا کپڑا ہے تو اس کے دس حصے بھی بنائے جاسکتے ہیں میں حصے بھی بنائے جاسکتے ہیں۔ لہذا سہم کسی حسی شئی کا نام نہیں ہے جس سے کوئی شئی ناپی جائے بلکہ سہم ایک عقلی امر ہے۔ لہذا جب سہم ایک عقلی امر ہے تو اس کے لیے محل بھی حسی اور معین ہونا ضروری نہیں ہے جیسا کہ ذراع میں ضروری ہے۔ پس سہم کا مشترک محل میں بھی درست ہونا ممکن ہے۔ پس امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک سو ذراع میں سے دس ذراع کی بیع درست نہیں ہے جب کہ سو سہم میں دس سہم کی بیع درست ہے۔

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل:

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ذراع جزء مشترک کا نام ہے تو جس طرح دس سہم کی بیع درست ہے، اسی طرح دس ذراع بیع بھی درست ہے، صاحبین رحمہما اللہ نزدیک جو آدمی دس ذراع خرید رہا ہے وہ اسی شخص کی طرح ہے جو دس سہم خرید رہا ہے، اس لیے کہ ان کے نزدیک دس کے خریدنے میں مشترک ہیں۔ لہذا سہم والے کی بیع کو جائز اور ذراع والے کی بیع کو ناجائز کہنا یہ ایک بغیر دلیل کے حکم لگانا ہے۔

نکتہ:

امام اعظم رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ کے درمیان جو اختلاف ہوا ہے وہ ذراع کی تعریف کی وجہ سے ہے کہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک ذراع ایک آلہ کا نام ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ذراع سہم (جزو مشترک) ہے۔ پس یہ ایک محل معین کا تقاضہ نہیں کرتا۔ پس اگر امام اعظم رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ ذراع کی تعریف پر متفق ہو جائیں تو پھر کوئی اختلاف نہیں ہے۔

[تقریرات الرافعی]

راج قول:

[تقریرات الرافعی: ج ۴ ص ۱۱۶]

مذکورہ اختلاف میں راج قول صاحبین رحمہما اللہ کا ہے۔

و لا بیع عدل علی انه عشرة اواب، و هو اقل او اکثر، لانه اذا كان اقل لا یدری مالیس بموجود، فیکون حصه الموجود مجهولة، و ان كان اکثر لا یکون المبیع معلوماً۔ و لو بین لكل ثمننا صح فی الاقل بقدره و خیر و فسد فی الاکثر۔ لان المبیع مجهول۔

ترجمہ:

اور کپڑے کی گھڑی کو بیچنا جائز نہیں ہے، اس شرط پر کہ یہ دس کپڑے ہیں دراصل حالیکہ وہ کم تھے یا زیادہ تھے، اس لیے کہ جب وہ کم ہیں تو ان کپڑوں کا ثمن معلوم نہیں جو موجود نہیں ہیں۔ لہذا موجود کا حصہ بھی مجهول ہو گیا اور اگر زیادہ ہیں تو بیع معلوم نہیں ہے اور اگر بائع نے ہر ایک کا ثمن بیان کر دیا تو کم نکلنے کی صورت میں اسی کے بقدر بیع درست ہو جائے گی اور مشتری کو اختیار ہوگا اور زیادہ نکلنے کی صورت میں بیع فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ بیع مجهول ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ اس عبارت میں ایک مسئلے کی دو صورتوں کو بیان کر رہے ہیں، مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کپڑے کی گھڑی اس شرط پر

فروخت کی کہ اس گٹھری میں دس کپڑے ہیں اور مشتری نے اس کو خرید لیا پھر جب مشتری نے کپڑے گئے تو اب پہلی صورت یہ ہے کہ نو کپڑے نکلے تو اب بیع فاسد ہوگی اس لیے کہ جو ایک کپڑا موجود نہیں ہے، اس کا ثمن سے حصہ معلوم نہیں ہے کہ آیا وہ ایک درہم کا ہے یا وہ پانچ درہم کا ہے۔ جب اس کی قیمت معلوم نہیں ہے تو جو نو کپڑے موجود ان کی بھی قیمت مجہول ہوگی اس لیے کہ اگر وہ ایک کپڑا جو نہیں ہے، ایک درہم کا تھا تو بقیہ کپڑے نو درہم کے ہوں گے اور اگر وہ ایک کپڑا پانچ درہم کا تھا تو بقیہ کپڑے پانچ درہم کے ہوں گے۔ لہذا جب موجود کا ثمن معلوم نہیں ہے تو بیع فاسد ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ اگر کپڑے زیادہ نکل آئے جیسے دس کی جگہ گیارہ نکل آئے تو اب مشتری نے تو دس خریدے تھے۔ لہذا اب یہ معلوم نہیں ہے کہ ان میں سے کون سا کپڑا بیع نہیں ہے تو جب ایک کے بارے میں معلوم نہیں ہے تو سب میں یہ احتمال آ گیا کہ ہو سکتا ہے کہ یہی کپڑا بیع نہ ہوں۔ پہلی صورت جس میں کپڑا کم نکلا تھا تو اس کی وجہ سے ثمن مجہول ہو گیا اور دوسری صورت جب کپڑا زیادہ نکل آیا تو بیع مجہول ہو گیا۔ لہذا ان دونوں صورتوں میں بیع فاسد ہے۔ یہ ایک مسئلہ بیان ہوا۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ بائع فروخت کرتے وقت یہ کہے کہ یہ گٹھری دس درہم کی ہے، اس میں دس کپڑے ہیں اور ہر کپڑا ایک درہم کا ہے تو اس صورت اگر نو کپڑے نکلے تو بیع درست ہو جائے گی اور مشتری نو کپڑوں کو نو درہم کے بدلے لے لے اور مشتری کو اختیار بھی ہے اگر چاہے تو لے لے اور اگر چاہے تو چھوڑ دے اس لیے کہ کئی باریوں ہوتا ہے کہ کپڑا رڈی وغیرہ ہوتا ہے اور اگر دس کپڑوں کی جگہ گیارہ نکل آئے تو بیع فاسد ہو جائے گی اس لیے کہ عقد دس کپڑوں پر ہوا تھا تو گیارہ ہواں کپڑا عقد میں داخل نہیں ہے تو کپڑا اب کونسا واپس کیا جائے گا اس پر بائع و مشتری کا جھگڑا ہو سکتا ہے۔ لہذا یہ بیع فاسد ہے۔

وفی بیع ثوب علی انه عشرة اذرع، کل ذراع بدرهم اخذ بعشرة فی عشرة و نصف بلا حیار، و بتسعة فی تسعة و نصف ان شاء، و قال ابو یوسف رحمہ اللہ: ان شاء اخذ بأحد عشر فی الاول، و بعشرة فی الثانی، و قال محمد: ان شاء اخذ بعشرة و نصف فی الاول، و بتسعة و نصف فی الثانی۔ لان من ضرورة مقابلة الذراع بالدرهم مقابلة نصفه بنصفه، و لا یبی یوسف رحمہ اللہ انه لما فرد کل ذراع ببدل نزل کل ذراع منزلة ثوب، و قد انتقص، و لابی حنیفة رحمہ اللہ ان الذراع و نصف، و انما اخذ حکم المقدار بالشرط، و هو مقید بالذراع، ففي الاقل عاد الحکم الی الاصل۔

ترجمہ:

اور اس صورت میں کہ ایک کپڑا اس شرط پر فروخت کیا گیا کہ وہ دس ذراع ہے، ہر ذراع ایک درہم کا ہے تو مشتری ساڑھے دس ذراع نکلنے کی صورت میں دس درہم کے بدلے بغیر اختیار کے لے لے اور ساڑھے نو ذراع نکلنے کی صورت میں اگر چاہے تو نو درہم کے بدلے لے لے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر چاہے تو پہلی صورت میں گیارہ درہم کے بدلے لے لے اور دوسری صورت میں دس درہم کے بدلے لے لے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا اگر چاہے پہلی صورت میں تو ساڑھے دس درہم کے بدلے لے لے اور دوسری صورت میں ساڑھے نو درہم کے بدلے لے لے میں اس لیے کہ ذراع کو درہم کے مقابلے میں کرنے سے یہ بات ضروری ہوگئی کہ ذراع کا نصف درہم کے نصف کے مقابلے میں ہو۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب بائع نے ہر ذراع کو بدل کے ساتھ الگ کر دیا تو ہر ذراع ایک کپڑے کے مرتبے پر ہو گیا اور تحقیق وصف ہونا ختم ہو گیا ہے اور امام اعظم رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ذراع وصف ہے اور سوائے اس کے نہیں کہ ذراع نے مقدار والا حکم شرط کی وجہ سے لیا ہے اور وہ شرط ذراع سے مقید ہے لہذا کم کی صورت میں حکم دوبارہ اصل کی طرف لوٹ آئے۔

تشریح:

شارح رحمہ اللہ نے گزشتہ صفحے میں جب کہ ذراع والا مسئلہ بیان ہو رہا تھا کہ ایک شخص نے دس ذراع کپڑا دس درہم کا فروخت کیا اور یہ کہا کہ ہر ذراع ایک درہم کا ہے تو نو ذراع نکلنے کی صورت میں کم کے بدلے لے گا اور زیادہ نکلنے کی صورت میں اتنے درہم اور دینے ہوں گے کے ساتھ یہ کہا تھا کہ اگر ساڑھے نو یا ساڑھے دس ذراع نکل آئیں تو اس کا حکم اگلے صفحے پر آئے گا وہ مسئلہ یہی ہے۔

صورتِ مسئلہ:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ زید نے عمر کو دس ذراع کپڑا فروخت کیا اور یہ بھی کہا کہ ہر ذراع ایک درہم کا ہے جب کپڑا عمر نے دیکھا تو وہ ساڑھے نو ذراع نکلا یا ساڑھے دس ذراع نکلا۔ اب امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک عمر ساڑھے دس کی صورت میں کپڑا دس درہم کا بلا اختیار کے لے لے گا۔ جب کہ ساڑھے نو ذراع نکلنے کی صورت میں اگر چاہے تو نو درہم کا لے لے۔

اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک عمر اگر چاہے تو ساڑھے دس ذراع نکلنے کی صورت میں گیارہ درہم کے بدلے لے لے اور ساڑھے نو ذراع نکلنے کی صورت میں دس درہم کے بدلے لے لے۔

اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک عمر اگر چاہے تو ساڑھے دس ذراع کی صورت میں ساڑھے دس درہم کے بدلے لے لے اور ساڑھے نو ذراع نکلنے کی صورت میں ساڑھے نو درہم کا لے لے۔

امام اعظم رحمہ اللہ کی دلیل:

ولابی حنیفة رحمہ اللہ ان الذراع وصف سے شارح رحمہ اللہ امام اعظم رحمہ اللہ کی دلیل دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ذراع وصف ہے (جیسا کہ گزر چکا) لہذا ثمن میں سے کوئی شئی اس کے مقابل نہیں ہوگی یعنی ذراع کی کمی و زیادتی سے ثمن میں کوئی فرق نہیں پڑتا، لیکن بائع نے یہ شرط لگائی کہ ”ہر ذراع ایک درہم کا ہے“ تو ذراع وصف سے اصل بن گیا اور ذراع نے اصل کا حکم لے لیا جو حکم یہ ہے کہ اصل کی کمی و زیادتی سے ثمن میں فرق پڑتا ہے یعنی ثمن کم اور زیادہ ہوتا ہے۔ پس شرط کی وجہ سے وصف اصل بن گیا، لیکن شرط ذراع سے مقید تھی کہ ایک ذراع ایک درہم کا ہے اور آدھا ذراع پورا ذراع شمار نہیں ہوتا۔ لہذا بائع نے جو شرط لگائی تھی کہ ہر ذراع ایک درہم کا ہے تو یہ پائی نہیں گئی اس لیے کہ کپڑے میں آدھا ذراع بھی موجود ہے تو جب شرط نہیں پائی گئی تو وہ وصف جس نے شرط کی وجہ سے اصل کا حکم لیا تھا، وہ شرط کے نہ پائے جانے کی صورت میں دوبارہ وصف بن گیا اور یہ بات تو معلوم ہو چکی ہے کہ وصف کی کمی و زیادتی سے عقد میں فرق نہیں پڑتا۔ لہذا ساڑھے دس ذراع نکلنے کی صورت میں بلا اختیار دس درہم کے بدلے لے گا اور ساڑھے نو ذراع نکلنے کی صورت میں نو درہم کے بدلے لے گا اس لیے کہ وصف فوت ہو گیا اور وہ دس ذراع ہونا تھا اب اس کو اختیار ہے چاہے تو لے لے چاہے تو چھوڑ دے۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل:

ولابی یوسف انہ لما افرد سے شارح رحمہ اللہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جب بائع نے کہا کہ ”ہر ذراع ایک درہم کا ہے“ تو اب ذراع وصف نہیں رہا بلکہ اصل بن گیا اور ہر ذراع ایک کپڑے کے مرتبہ پر اتر آیا۔ یعنی جب بائع نے کہا کہ یہ کپڑا دس ذراع ہے اور ہر ذراع ایک درہم کا ہے تو گویا وہ یوں کہہ رہا ہے کہ یہ دس کپڑے ہیں اور ہر ایک کپڑا ایک درہم کا ہے۔ یعنی ہر ذراع ایک کپڑے کے مرتبے پر ہو گیا۔ دراصل حالاً کہ ایک ذراع پورا نہیں ہے، لہذا جب ساڑھے دس ذراع کپڑا ہوا تو گویا کپڑے گیارہ ہوئے اور ہر کپڑا ایک درہم کا تھا۔ لہذا گیارہ درہم لازم ہوں گے اور جب ساڑھے نو ذراع کپڑا ہوا تو گویا کپڑے دس ہوئے، اس لیے کہ ہر ذراع ایک کپڑے کے

مرتبے پر ہے۔ لہذا امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ساڑھے دس ذراع کی صورت میں گیارہ درہم اور ساڑھے نو ذراع کی صورت میں دس درہم لازم ہوں گے۔

امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل:

لان من ضرورة مقابلة الذراع..... سے شارح رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جب بائع نے کہا کہ یہ کپڑا دس ذراع ہے اور ہر ذراع ایک درہم کا ہے تو بائع نے ہر ذراع کو درہم کے مقابل کر دیا اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک ذراع ایک درہم کا ہے اور آدھا ذراع آدھے درہم کا ہے اور ربع ذراع ربع درہم کا ہے یعنی ذراع کے ہر جزء کے مقابلے میں درہم کا جزء ہے۔ لہذا جب کپڑا ساڑھے دس ذراع ہے تو ساڑھے دس درہم کا ہے اور اگر ساڑھے نو ذراع ہے تو ساڑھے نو درہم کا ہے

رائع قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے کہا کہ رائع قول امام محمد کا ہے۔ [فتح القدر: ج ۵ ص ۴۸۳، شامی: ج ۲ ص ۵۴۷ وغیرہ من المکتب]

وصح بیع البر فی سنبلہ و الباقلی و الارز و السمسم فی قشرہا۔ بیع البر فی سنبلہ یحوز عندنا، و عن الشافعی رحمہ اللہ قولان، و بیع الباقلی الاخضر لا یحوز عندہ۔ و الجوز و اللوز، و الفستق فی قشرہا الاول۔ انما قال فی قشرہا الاول، لان فیہ خلاف الشافعی رحمہ اللہ، اما فی قشرہا الثاني فیحوز اتفاقاً۔ و بیع ثمرۃ لم ید صلاحها او قد بدأ، و یجب قطعہا، و شرط ترکہا علی الشجر یفسد البیع، کاستثناء قدر معلوم منها۔ ای باع الثمر علی النخیل، و استثنی قدر معلوماً لا یحوز البیع، لانه ربما لا یبقی شیء بعد المستثنی۔ و اجرة الکیل و الوزن و العد و الذرع علی البائع، و اجرة وزن الثمن و نقده علی المشتري، و فی بیع سلعة بثمن سلم هو اولاً، و فی غیرہ سلماً معاً۔ ای فی بیع السلعة بالثمن ای بالدرہم او بالدنانیر سلم الثمن اولاً، لان السلعة یتعین بالبیع، و الدرہم و الدنانیر لا یتعین الا بالتسلیم فلا بد من تعینہ لثلاً یلزم الربا، او فی غیرہ، ای فی بیع السلعة بالسلعة، و هو بیع المقایضۃ، و فی الثمن بالثمن، ای الصرف سلماً معاً، لتساویہما فی التعین و عدمہ۔

ترجمہ:

گندم کی بیع اس کی بالیوں میں اور لوبیا اور چاول اور تل کی بیع ان کے پھلکوں میں صحیح ہے۔ گندم کی بیع اس کی بالیوں میں ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے اس بارے میں دو قول ہیں اور سبزوہ بیا کی بیع امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں ہے اور اخروٹ اور بادام اور پستہ کی بیع اس کے پہلے پھلکے میں جائز ہے، سوائے اس کے نہیں کہ پہلا چھلکا کہا، اس لیے کہ اس میں امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہے۔ بہر حال دوسرے پھلکے میں اتفاقاً جائز ہے اور ان پھلوں کی بیع جن کی بد و صلاح نہ ہوئی ہو یا ہوگی ہو جائز ہے اور ان کو کاٹنا واجب ہے اور ان پھلوں کو درختوں پر چھوڑنے کی شرط لگانا بیع کو فاسد کر دیتی ہے۔ جیسے پھلوں سے معلوم مقدار کا استثناء کرنا بیع کو فاسد کرتا ہے۔ یعنی ایک شخص نے پھل درخت پر فروخت کیے اور ان پھلوں میں سے ایک مقدار معلوم کو استثناء کر لیا تو بیع جائز نہیں ہے، اس لیے کہ کبھی مستثنیٰ کے بعد کوئی شیء باقی نہیں بچتی اور کیل کرنے کی اور وزن کرنے کی اور شمار کرنے کی اور ذراع کرنے کی، اجرت بائع کے ذمے ہے اور ثمن کے وزن کرنے کی اور ثمن پر کھنے کی اجرت مشتری کے ذمے ہے اور اس صورت میں کہ سامان کو ثمن کے بدلے فروخت کیا گیا تو ثمن پہلے حوالے کیا جائے گا اور اس صورت کے علاوہ میں دونوں ایک ساتھ حوالے کیے جائیں گے یعنی سامان کی ثمن کے بدلے بیع میں یعنی درہم اور دنانیر کے بدلے تو ثمن کو پہلے حوالے کیا جائے گا اس لیے کہ سامان بیع سے متعین ہو جاتا ہے اور درہم اور دنانیر حوالے کرنے سے ہی متعین ہوتے ہیں سو ان کو متعین کرنا ضروری ہے تاکہ زیادتی لازم نہ آئے

اور اس کے علاوہ کی صورت میں یعنی سامان کی سامان کے بدلے بیع میں اور وہ بیع متقابلہ ہے اور شمن کی شمن کے بدلے بیع میں یعنی بیع صرف تو دونوں کو ایک ساتھ حوالے کیا جائے گا ان کے تعین اور عدم تعین میں برابر ہونے کی وجہ سے۔

تشریح:

وبیع ثمرۃ لم یبد صلاحها..... مصنف رحمہ اللہ یہاں پھلوں کی بیع کے بارے میں بتا رہے ہیں پھلوں کو درختوں پر بیچنا پھلوں کے ظاہر ہونے سے پہلے ہوگا یا ظاہر ہونے کے بعد ہوگا اگر ظاہر ہونے سے پہلے ہو تو بالاتفاق جائز نہیں ہے جیسے پھلوں کا بھور فروخت کر دیا اور اگر پھلوں کو بیچنا ظاہر ہونے کے بعد ہے، پھر یا تو پھلوں کی بدو صلاح ہوگی یا بدو صلاح شروع نہیں ہوئی ہوگی، ان دونوں صورتوں میں بیع جائز ہے۔

بدو صلاح کی تعریف:

احناف رحمہم اللہ کے نزدیک بدو صلاح اس کو کہتے ہیں کہ پھل خراب ہونے سے محفوظ ہو جائیں تو ان کی بدو صلاح ہوگی اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بدو صلاح اسے کہتے ہیں کہ پھلوں میں مٹھاس پیدا ہو جائے۔

پس پھلوں کو بدو صلاح کے بعد فروخت کرنا سب کے نزدیک جائز ہے اور پھلوں کو بدو صلاح سے قبل فروخت کرنے کے بارے میں اختلاف ہے اور صحیح قول یہی ہے کہ پھلوں کی بیع بدو صلاح سے قبل جائز ہے، بشرطیکہ وہ پھل انسان یا جانور دونوں یا ان میں سے کسی ایک کے کھانے کے لائق ہو جائیں ورنہ اس سے قبل ان کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

ویجب قطعها و شرط ترکھا..... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر کوئی شخص پھلوں کو بدو صلاح سے قبل فروخت کر دے تو مشتری پر فوری طور پر ان پھلوں کو کاٹنا واجب ہے اور اگر مشتری نے خریدتے وقت یہ شرط لگائی کہ میں ان کو اس شرط پر خریدوں گا کہ تو ان پھلوں کو درختوں پر پکنے تک چھوڑے رکھے گا تو یہ بیع فاسد ہو جائے گی اس لیے کہ مشتری کی شئی بائع کی ملک یعنی درختوں کے ساتھ مشغول ہے اور اگر مشتری نے پھلوں کو مطلقاً خرید یعنی پھلوں کو درخت پر رکھنے کی تو شرط نہیں لگائی اور بائع کی اجازت سے پھل درختوں پر پک گئے تو مشتری ان پھلوں سے جو نفع اٹھائے وہ اس کے لیے جائز ہے اور اگر مشتری نے پھلوں کو مطلقاً خرید اور پھلوں کو درختوں پر چھوڑ دیا اور درختوں کو کرایہ پر لیا تو اس صورت میں بھی حاصل ہونے والا نفع مشتری کے لیے جائز ہے۔ پھلوں کے نفع کے جائز ہونے کے دو حیلے تحریر کر دیے ہیں اس کے علاوہ اور بھی حیلے ہیں جو کتب فقہ میں موجود ہیں ”فمن شاء فالیراجعہ“۔

[بحر الرائق، یعنی]

کاستثناء قدر معلوم منہا..... اس عبارت سے شارح رحمہ اللہ گزشتہ مسئلے کو تشبیہ بھی دے رہے ہیں اور ایک نیا مسئلہ بھی بیان کر رہے ہیں۔ تشبیہ تو اس بات میں ہے کہ جیسے مشتری کا پھلوں کو درخت پر چھوڑنے کی شرط لگانا بیع کو فاسد کرتا ہے اسی طرح پھلوں میں سے معلوم مقدار کو استثناء کرنا بھی بیع کو فاسد کر دیتا ہے اور مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے پھلوں کو درخت پر فروخت کیا اور کہا کہ ان پھلوں میں دس رطل میں فروخت نہیں کرتا تو اب یہ بیع درست نہیں ہے، اس لیے کہ کبھی کبھی جس شئی کا استثناء کیا گیا ہوتا ہے، اس کے سوا کچھ بھی نہیں چھتا یعنی اس طرح بھی ہو سکتا ہے کہ جب پھل پکیں تو وہ دس رطل ہی ہوں اس سے زیادہ نہ نکلیں تو اب مشتری کو ضرر ہوگا لہذا یہ بیع فاسد ہے

فوائد و قیود:

مصنف رحمہ اللہ نے ”منہا“ کی قید لگائی جس کا مطلب یہ ہے کہ ان پھلوں میں سے استثناء کیا جو درخت پر لگے ہوئے ہیں تو ان پھلوں سے احتراز کر لیا جو کٹے ہوئے ہوں کیوں کہ اگر کوئی کٹے ہوئے پھل فروخت کرے اور یہ کہے کہ اتنی مقدار کو میں نے فروخت نہیں کیا تو درست ہے۔

[بحر الرائق]

فائدہ:

مذکورہ مسئلہ جو بیان ہوا کہ پھلوں میں سے استثناء جائز نہیں ہے یہ امام اعظم رحمہ اللہ سے حسن رحمہ اللہ کی روایت ہے اور اسی کو صاحب قدوری، وقایہ، ہدایہ نے لیا ہے۔ بہر حال ظاہر الروایۃ کے مطابق اگر ایک شخص نے پھلوں کو درخت پر فروخت کیا اور ان میں سے ایک مقدار کا استثناء کر لیا تو جائز ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ جس شئی کا عقد کرنا جائز ہے۔ اس کا عقد سے استثناء بھی جائز ہے اور یہ ایک قاعدہ ہے جو بیع فاسد میں آئے گا اور ظاہر الروایۃ کو صاحب کنز الدقائق نے لیا ہے اور ظاہر الروایۃ ہی صحیح ہے۔

[ہدایہ: ج ۳ ص ۲۸۔ شامی: ج ۴ ص ۵۵۹]

شارح رحمہ اللہ سے تسامح:

لعلایلم الربوا..... اس دلیل میں شارح رحمہ اللہ سے تسامح ہوا ہے کہ شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ثمن کو پہلے حوالے کرنا اس لیے ضروری ہے کہ درہم و دینار حوالے کرنے سے ہی متعین ہوتے ہیں۔ لہذا جب سامان متعین ہے تو ان کو بھی متعین کرنا ضروری ہے تاکہ ربا (سود) لازم نہ آئے تو اب یہ بات واضح ہے کہ یہاں سود تو نہیں ہو سکتا تو پھر شارح رحمہ اللہ سے اس بات میں تسامح ہوا ہے اور بندہ نے دوسری کتب فقہ میں ایسی عبارت نہیں پائی ہے۔ مولانا عبدالحی رحمہ اللہ نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ ربا سے مراد اس کا شرعی معنی نہیں ہے بلکہ لغوی معنی (یعنی زیادتی) مراد ہے تو اب اشکال نہ رہا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

.....☆☆☆☆☆.....

باب الخيار

صح خيار الشرط لكل من العاقدين، ولهما ثلاثة ايام او اقل، لا اكثر، الا انه يجوز ان اجاز في الثلاث۔ ای اذا بيع و شرط الخيار اكثر من ثلاثة ايام، لا يجوز البيع، خلافاً لزفر رحمه الله۔ فان شئى على انه ان لم ينقد الثمن الى ثلاثة ايام فلا بيع صح، و الى اربعة لا، فان نقد الثمن فى الثلث جاز۔ انما ادخل الفاء فى قوله ”فان شئى“ لانه فرع مسألة خيار الشرط، لان خيار الشرط انما شرع ليدفع بالفسخ الضرر عن نفسه، سواء كان الضرر تاخير اداء الثمن او غيره، فاذا كان الخيار لضرر التأخير من صور خيار الشرط، فالتصريح به يكون من فروع خيار الشرط، هذا الذى ذكر قول ابى حنيفة رحمه الله و ابى يوسف رحمه الله، خلافاً لمحمد رحمه الله، فانه يجوز فى الاكثر، فهو جري على اصله فى التحويز فى الاكثر، و ابو حنيفة رحمه الله جري على اصله فى عدم التحويز فى الاكثر، اما ابو يوسف رحمه الله انما لم يجوز ههنا جرياً على القياس، و جوز ثمة لاثرا بن عمر رضی الله عنه، فانه جوز الى شهرين۔

ترجمہ:

خيار شرط عاقدين میں سے ہر ایک کے لیے صحیح ہے اور ان دونوں کے لیے تین دن یا اس سے کم کا خيار درست ہے، اس سے زیادہ کا جائز نہیں ہے، مگر یہ کہ اگر تین دن کے اندر اجازت دے دی تو جائز ہے یعنی جب بیع ہوئی اور خيار شرط تین دن سے زیادہ رکھا گیا تو بیع جائز نہیں ہے۔ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے خلاف ہے، لیکن اگر تین دن کے اندر اجازت دے دی تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک بیع جائز ہو جائے گی۔ امام زفر رحمہ اللہ کے خلاف ہے۔ اگر ایک شخص نے اس شرط پر خریدا کہ اگر اس نے تین دن کے اندر شمن نہیں دیا تو کوئی بیع نہیں ہے تو یہ بھی صحیح ہے اور چار دن تک صحیح نہیں ہے، پھر اگر اس نے تین دن کے اندر شمن دے دیا تو جائز ہے۔ سوائے اس کے نہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے فاء کو اپنے قول ”فان شئى“ میں داخل کیا اس لیے کہ یہ خيار شرط کے مسئلے کی فرع ہے اس لیے کہ خيار شرط سوائے اس کے نہیں کہ مشروع ہوا ہے تاکہ فتح کے ذریعے ضرر کو اپنی ذات سے دور کرے، برابر ہے کہ ضرر شمن کی ادائیگی میں تاخیر کی وجہ سے ہو یا اس کے علاوہ کا ہو، سو جب خيار شرط کی صورتوں میں سے ضرر تاخیر کا خيار ہے تو اس کی صراحت کرنا خيار شرط کی فروع میں سے ہوگا یہ جو ذکر کیا گیا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے، امام محمد رحمہ اللہ کے خلاف، کیوں کہ امام محمد رحمہ اللہ اکثر میں بھی جائز قرار دیتے ہیں۔ سو وہ تین دن سے زیادہ سے جائز قرار دینے کے بارے میں اپنی اصل پر ہیں اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تین دن سے زیادہ جائز نہ قرار دینے کے بارے میں اپنی اصل پر ہیں۔ بہر حال امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے قیاس پر چلتے ہوئے یہاں جائز نہیں قرار دیا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے وہاں جائز قرار دیا تھا، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت کی وجہ کیوں کہ انہوں نے دو ماہ تک جائز قرار دیا ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ جب بیع لازم کے بیان سے فارغ ہوئے (بیع لازم وہ ہوتی ہے جس میں خیار نہ ہو) تو انہوں نے بیع غیر لازم کے بیان کو شروع کیا (بیع غیر لازم وہ ہوتی ہے کہ جس میں خیار ہو) تو چونکہ بیع لازم سب سے قوی تھی اس لیے اس کو مقدم کیا، پھر بیع غیر لازم میں سے سب

سے پہلے خیار شرط کو مقدم کیا اس لیے کہ خیار شرط بیع کے حکم کی ابتداء کو روکتا ہے (بیع کا حکم مالک بنا ہوتا ہے) پھر خیار رویت کو ذکر کیا اس لیے کہ خیار رویت بیع کے حکم کو پورا ہونے سے روکتا ہے، پھر خیار عیب کو ذکر کیا اس لیے کہ خیار عیب حکم کو لازم ہونے سے روکتا ہے۔

اصل مسئلہ:

صح خیار الشرط لكل من العاقدین سے مصنف رحمہ اللہ خیار شرط کے مسائل کو شروع کر رہے ہیں کہ خیار شرط بائع و مشتری ہر ایک کے لیے صحیح ہے، خیار شرط کی زیادہ سے زیادہ مدت تین دن ہے، اس سے زیادہ جائز نہیں ہے اور اگر کسی شخص نے چار دن کا خیار لیا اور پھر تین دن کے اندر بیع کی اجازت دے دی تو یہ بھی درست ہے۔

اختلاف:

یہ جو کہا گیا ہے کہ خیار شرط تین دن سے زیادہ درست نہیں ہے۔ یہ امام اعظم رحمہ اللہ کا مسلک ہے جب کہ صاحبین رحمہ اللہ کے نزدیک خیار شرط تین دن سے زیادہ بھی درست ہے اگر بائع اور مشتری کچھ عین دن طے کر لیں جیسے دس دن تک۔ دوسرا اختلاف امام اعظم اور امام زفر رحمہ اللہ کا ہے امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک اگر کسی شخص نے چار دن تک خیار شرط رکھا، پھر تین کے اندر بیع کی اجازت دے دی تو یہ درست ہے جب کہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک درست نہیں ہے۔

راجح قول:

[فتح الملہیم: ج ۱ ص ۳۸۳، حندیہ ج ۳ ص ۳۸]

راجح قول امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا ہے۔

نحوی ترکیب:

مصنف رحمہ اللہ کی عبارت میں "الا انه يجوز" کا استثناء مصنف رحمہ اللہ کے قول لا اکثر سے ہو رہا ہے۔ تقدیری عبارت یوں ہوگی "لا يجوز في وقت من الاوقات الا في وقت اجازته داخل الثلاثة"

فرع:

فان شری علی انہ سے مصنف رحمہ اللہ مذکورہ بالا مسئلے پر تفریح بٹھا رہے ہیں جس کی صورت یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کوئی شئی اس شرط پر خریدی کہ اگر اس نے اس کا تین دن تک نہیں دیا تو ہمارے درمیان کوئی بیع نہیں ہے تو یہ صورت بھی خیار شرط کی صحیح ہے اور اگر اس شخص نے کہا کہ اگر میں نے تین چار دن تک نہ دیا تو کوئی بیع نہیں تو یہ صورت درست نہیں ہے، پھر اگر تین دن کے اندر تین دن دے دیا تو بیع درست ہو جائے گی ورنہ درست نہیں ہوگی۔

انما ادخل الفاء سے شارح رحمہ اللہ یہ ثابت کر رہے ہیں کہ یہ مذکورہ مسئلہ پہلے مسئلے پر تفریح ہے۔ لہذا شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مصنف رحمہ اللہ کے قول "فان شری" میں فاء تفریحیہ ہے کیوں کہ یہ مسئلہ خیار شرط والے مسئلے پر تفریح ہے۔ تفریح اس لیے ہے کہ خیار شرط شریعت میں اس لیے مشروع ہوا ہے تاکہ ضرر سے بچا جاسکے، پس اگر خیار شرط نہ ہوتا اور ہر بیع لازم ہوتی تو بعض دفعہ انسان کو شئی خریدنے کے بعد پسند نہیں آتی خیار شرط کی وجہ سے انسان بیع کے ہونے والے ضرر سے بچ سکتا ہے۔ سو جب خیار شرط اپنی ذات سے ضرر دور کرنے کے لیے مشروع ہوا ہے اور ضرر عام ہے چاہے ضرر ثمن کے دیر سے ملنے کا ہو جیسا کہ اس مسئلے میں کہا کہ اگر تین دن تک ثمن نہیں دیا تو بیع نہیں ہے یا پھر ضرر اس کے علاوہ کا ہو جیسا اس سے پہلے والے مسئلے میں گزرا تو جب ثمن کے تاخیر کا ضرر خیار شرط کی صورتوں میں سے ایک صورت تھی تو مصنف رحمہ اللہ نے تاخیر ثمن والے مسئلے کو ذکر کر کے بتا دیا کہ یہ خیار شرط کی فرع ہے۔

اختلاف:

وهذا الذى ذكر..... سے شارح رحمہ اللہ تاخیر ثمن والے مسئلے میں اختلاف بتا رہے ہیں کہ یہ جو ذکر کیا گیا کہ تاخیر ثمن کا خیار چار دن تک جائز نہیں ہے یہ شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہے اور امام محمد رحمہ اللہ اس میں اختلاف کرتے ہیں۔

امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک تاخیر ثمن کا خیار تین دن سے زیادہ بھی جائز ہے۔ لہذا امام محمد رحمہ اللہ جس طرح پہلے مسئلے میں تین دن سے زیادہ خیار کو جائز قرار دیتے ہیں اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ بھی تاخیر ثمن والے مسئلے میں اپنی اصل یعنی جس طرح پہلے مسئلہ میں امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک تین دن سے زیادہ خیار صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح اس مسئلے میں بھی تین دن سے زیادہ خیار جائز نہیں ہے۔ جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تاخیر ثمن والے مسئلے میں امام اعظم کے ساتھ ہیں، قیاس پر چلتے ہوئے اور پہلے مسئلے میں امام محمد رحمہ اللہ کے ساتھ ہیں اور اس مسئلے میں ابو یوسف رحمہ اللہ نے قیاس کو چھوڑ کر حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے قول پر عمل کیا ہے اور تاخیر ثمن کے مسئلے میں قیاس پر عمل کیا ہے۔

راجح قول:

راجح قول شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کا ہے۔ [ہندیہ: ج ۳ ص ۳۹۔ شامی: ج ۴ ص ۵۷۱]

ولا يخرج المبيع عن مالك بائعه مع خياره، فإن قبضه المشتري فهلكته بالقيمة. اى بيع بشرط خيار البائع فقبضه المشتري، فهلكت فى يده، يحب عليه القيمة، لانه مقبوض على سوم الشراء، و هو مضمون بالقيمة. و يخرج عن ملك البائع مع خيار المشتري، و هلكت فى يده بالثمن كتعبه. اى اذا كان الخيار للمشتري، و قبض المشتري، فهلكت او تعيب فى يده، يحب الثمن. و لا يملكه المشتري. اى اذا كان الخيار للمشتري، لا يملكه المشتري عند ابي حنيفة رحمه الله خلافاً لهما،

ترجمہ:

بائع کے خیار رکھنے کے ساتھ مبیع بائع کی ملکیت سے نہیں نکلے گی، پھر اگر مشتری نے قبضہ کر لیا تو اس کا ہلاک ہونا اس پر قیمت کے بدلے میں ہوگا یعنی بائع کے خیار شرط کے ساتھ بیع کی گئی، پھر مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا، پھر وہ اس کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی تو اس پر قیمت واجب ہوگی اس لیے کہ شئی پر سوم شراء کے ساتھ قبضہ کیا گیا تھا اور سوم شراء قیمت کے ساتھ مضمون ہوتا ہے اور مشتری کے خیار شرط کے ساتھ مبیع بائع کی ملک سے نکل جائے گی اور اس کا ہلاک ہونا مشتری کے قبضے میں ثمن کے بدلے ہوگا جیسے مبیع کا عیب دار ہو جانا، یعنی جب خیار شرط مشتری کے لیے تھا اور مشتری نے قبضہ کر لیا، پھر وہ مشتری کے قبضے میں ہلاک یا عیب دار ہوگئی تو ثمن واجب ہوگا اور مشتری اس کا مالک نہیں بنے گا، یعنی جب خیار شرط مشتری کے لیے ہو تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مشتری مالک نہیں بنے گا۔ صاحبین رحمہما اللہ کے خلاف ہے۔

تشریح:

ولا يخرج المبيع عن مالك بائعه مع خياره..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کوئی شئی فروخت کی اور اپنے لیے خیار شرط رکھ لیا تو مبیع اس شخص کی ملکیت سے نہیں نکلے گی یعنی بائع اس کا مالک ہوگا اس لیے کہ بیع مکمل تو رضاء سے ہوتی ہے اور یہاں بائع کی طرف سے رضاء نہیں پائی جارہی۔ لہذا بائع اس کا مالک رہے گا اور اگر مشتری نے اس شئی پر جس میں بائع نے خیار شرط رکھا ہے۔ قبضہ کر لیا تو مشتری اس کا مالک نہیں بنے گا، اس لیے کہ بائع کی ملک اس شئی میں موجود ہے اور اگر مشتری کے قبضہ کرنے کے بعد وہ شئی مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی تو مشتری پر اس کی قیمت واجب ہوگی، اس لیے کہ شئی کے ہلاک ہونے سے بیع فسخ ہو جاتی ہے اور یہ خیار شرط والی بیع موقوف تھی یعنی بائع کی اجازت پر موقوف تھی سو جب مبیع ہلاک ہوگئی تو بیع کے نافذ ہونے کا محل ہی نہیں رہا کہ بائع اجازت دے کر بیع نافذ کر لے۔ لہذا جس شئی پر مشتری نے قبضہ کیا ہوا تھا وہ مقبوض علی سوم الشراء والا قبضہ تھا۔

مقبوض علی سوم الشراء کی وضاحت:

مقبوض علی سوم الشراء کی صورت فقہ ابو لیث رحمہ اللہ یہ تحریر فرمائی کہ ایک شخص نے کپڑا لیا اور بائع سے کہا کہ اگر میں راضی ہو گیا تو میں اس کو دس درہم کے بدلے لے لوں گا تو اب اس شخص نے کپڑے پر جو قبضہ کیا ہے، یہ مقبوض علی سوم الشراء ہے سو اگر یہ کپڑا اس کے پاس ہلاک ہو گیا تو اس پر اس کپڑے کی قیمت واجب ہوگی۔ لہذا جب بائع نے خیار شرط رکھا تو مشتری کا قبضہ مقبوض علی سوم الشراء کا قبضہ ہوگا اور ہلاک ہونے کی صورت میں قیمت لازم ہوگی۔

دوسری دلیل:

مشتری پر شئی کی قیمت واجب ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ ضمان اصلی جو عقد سے ثابت ہوا تھا وہ قیمت ہے، سو قیمت سے ثمن کی طرف عدول کرنا یہ رضا کے تام ہونے کے وقت ہوگا اور یہ رضا ابھی تام نہیں ہوئی۔ لہذا ثمن کی طرف عدول نہیں کیا جائے گا بلکہ قیمت واجب ہوگی اور یہ مسئلہ جو قیمت واجب ہونے کا ہے اس وقت ہے کہ جب بیع قعی شئی ہو، بہر حال اگر بیع مثلی شئی ہو تو اس کی مثل واجب ہوگی۔

مذکورہ بالا صورت یہ تھی کہ جب بائع نے خیار شرط رکھا اور مشتری نے قبضہ کر لیا ”و یخرج عن ملک البائع“ سے مصنف رحمہ اللہ دوسری صورت بیان فرما رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کوئی شئی فروخت کی اور مشتری نے اپنے لیے خیار شرط رکھ لیا اور اس شئی پر قبضہ کر لیا، قبضہ کرنے کے بعد وہ شئی مشتری کے قبضہ میں عیب دار ہوگئی تو بھی اس شئی کا ثمن واجب ہوگا، مشتری کے خیار شرط رکھنے کی وجہ سے بیع بائع کی ملک سے اس لیے نکلے گی کہ بیع بائع کی جانب سے بالکل مکمل ہے، اس لیے کہ بائع نے کوئی اختیار نہیں رکھا۔ سو وہ شئی اس کی ملک میں بھی نہیں رہے گی اور مشتری کے پاس ہلاک ہونے کی صورت میں شئی کا ثمن لازم ہوگا۔

دونوں صورتوں میں فرق:

پہلی صورت میں کہ جب خیار بائع کے لیے تھا اور مشتری نے شئی پر قبضہ کر لیا، پھر وہ شئی اس کے قبضے میں ہلاک ہوگئی تو مشتری پر قیمت واجب ہوگی جب کہ دوسری صورت میں جب خیار مشتری کے لیے تھا، پھر بیع ہلاک ہوگئی تو ثمن واجب ہوگا دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ دوسری صورت میں جب شئی میں عیب داخل ہو گیا یا شئی ہلاک ہوگئی تو اس شئی کو واپس نہیں کیا جاسکتا اور بائع کی جانب سے عقد تو پہلے سے پورا ہو چکا تھا اس لیے کہ اس کا خیار شرط نہیں تھا۔ لہذا مشتری کو جو ثمن ملے ہوا تھا، وہ دینا پڑے گا جب کہ پہلی صورت میں جب شئی میں عیب داخل ہوا یا شئی ہلاک ہوگئی تو چونکہ خیار بائع کی طرف سے تھا اس لیے عقد پورا نہیں ہوا بلکہ موقوف ہو گیا۔ لہذا اس صورت میں مشتری پر قیمت لازم ہوگی۔

قیمت و ثمن میں فرق:

”سراج الوہاج“ میں لکھا ہے کہ قیمت اور ثمن میں فرق یہ ہے کہ ثمن وہ ہے کہ جس پر دونوں متعاقدین راضی ہو جائیں، برابر ہے کہ وہ قیمت سے کم ہو یا زیادہ ہو اور قیمت وہ ہے جس کے ساتھ کسی شئی کی قیمت لگائی جائے معیار کے مرتبے پر کی اور زیادتی کے بغیر۔

ولا یملکہ المشتري..... سے مصنف رحمہ اللہ مسئلے کی دوسری شق بیان کر رہے ہیں کہ جب بیع میں خیار مشتری کا ہوگا تو بیع بائع کی ملک سے نکل جائے گی اور مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوگی یہ امام اعظم رحمہ اللہ کا مسلک ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بیع مشتری کی ملک میں داخل ہو جائے گی۔

امام اعظم رحمہ اللہ کی دلیل:

امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر بیع مشتری کی ملک میں داخل ہو جائے تو دونوں بدل (ثمن و بیع) کا ایک شخص کی ملک میں جمع ہونا لازم

آئے گا اور اس کی شریعت میں کوئی نظیر نہیں ہے۔ لہذا مشتری بیع کا مالک نہیں ہوگا۔

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل:

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب وہ شئی بائع کی ملک سے نکل گئی ہے اور اگر وہ مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوتی تو وہ ضائع ہو جائے گی اور اس کا کوئی مالک نہیں ہے۔ لہذا مشتری اس کا مالک بنے گا تاکہ وہ شئی ضائع ہونے سے بچ جائے۔

راج قول:

راج قول امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا ہے۔ [اللباب: ج ۱ ص ۲۰۳، خانیہ: ج ۲ ص ۱۷۸]

و ثمرۃ الخلاف تظهر فی هذه المسائل، و هی قوله: فشرء عرسہ بالخیار لا یفسد نکاحہ عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ لعدم الملك، و عندهما یفسدہ۔ و ان وطیہا ردہا، لانہ بالنکاح، الا فی البکر۔ ای ان وطیہا المشتري فی ایام الخیار یملك ردہا عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ، لان الوطی بالنکاح، فلا یكون اجازة، الا ان تكون بکراً، لانہ نقصها بالوطی، فلا یملك الرد، و عندهما لا یملك الرد و انکانت ثیباً، لان المشتري قد ملکها، یفسد النکاح، فالوطی یكون بملك الیمین، فیکون اجازة۔ ولا یعتق قریبہ علیہ فی مدة خیارہ۔ ای ان شری قریبہ بالخیار لا یعتق عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ فی ایام الخیار، خلافا لهما۔ و لا من شراہ قائلان: ان ملکٹ عبدأ فهو حر۔ ای قال: ان ملکٹ عبدأ فهو حر، فشرء بالخیار، لا یعتق فی ایام الخیار عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ، لعدم الملك۔ و لا یعد حیض المشترية فی المدة من استبرائها۔ ای ان اشتری أمة بالخیار، فحاضت فی ایام الخیار، فہذہ الحیضة لا تعد من الاستبراء عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ لان الاستبراء انما یجب بعد ثبوت الملك و لا استبراء علی البائع ان ردت علیہ بالخیار۔ ای ان ردت الامة المشترية بالخیار لا یجب الاستبراء علی البائع عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ لان الاستبراء انما یجب بالاتقال من ملک الی ملک، و لم توجد عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ، حیث لا یملکها المشتري۔

ترجمہ:

اور ثمرہ خلاف ان مسائل میں ظاہر ہوگا اور وہ یہ ہیں سوائی بیوی کو خیار کے ساتھ خریدنا یہ آدی کے نکاح کو فاسد نہیں کرتا۔ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک ملک نہ ہونے کی وجہ سے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک نکاح کو فاسد کر دیتا ہے اور اگر مشتری نے اس سے وطی کر لی تو اس کو واپس کر دے اس لیے کہ وطی نکاح کی وجہ سے ہے، مگر باکرہ عورت میں یعنی اگر مشتری نے ایام خیار میں وطی کر لی تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک وہ اس کو واپس کرنے کا مالک ہے اس لیے کہ وطی نکاح کی وجہ سے ہے۔ لہذا وہ اجازت نہیں ہے، مگر یہ کہ باندی باکرہ ہو اس لیے کہ مشتری نے وطی کے ذریعے باندی میں نقص پیدا کر دیا۔ لہذا وہ باندی کو واپس کرنے کا مالک نہیں ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک وہ واپس کرنے کا اہل نہیں ہے۔ اگرچہ وہ باندی ثیبہ ہو اس لیے کہ مشتری تحقیق اس کا مالک بن گیا ہے۔ لہذا نکاح فاسد ہو جائے گا۔ لہذا ملک یمن کے ساتھ وطی کرنا اجازت شمار ہوگی اور مشتری کا قریبی رشتے دار اس پر مدت خیار میں آزاد نہیں ہوگا یعنی اگر مشتری نے اپنے قریبی رشتے دار کو خرید لیا تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک ایام خیار میں آزاد نہیں ہوگا ملک نہ ہونے کی وجہ سے اور خیار مدت میں باندی کا حیض اس کے استبراء سے شمار نہیں کیا جائے گا یعنی اگر ایک شخص نے باندی کو خیار سے خریدا، پھر باندی کو ایام خیار میں حیض آیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ حیض استبراء سے شمار نہ کیا جائے گا اس لیے کہ استبراء تو صرف ملک ثابت ہونے کے بعد واجب ہوتا ہے اور بائع پر استبراء نہیں ہے اگر باندی اس پر خیار کے ساتھ واپس کر دی گئی یعنی اگر وہ باندی جو خیار کے ساتھ خریدی کی گئی تھی، واپس کر دی گئی تو بائع پر استبراء واجب نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس لیے

کہ استبراء صرف ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف منتقل ہونے سے واجب ہوتا ہے اور امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ پانی نہیں کی گئیں اس اعتبار سے کہ مشتری اس کا مالک نہیں بنا۔

تشریح:

و ثمرۃ الخلاف تظہر..... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ پچھلے مسئلے پر نو مسائل کو تفریح کر رہے ہیں جن سے مقصود امام اعظم اور صاحبین رحمہما اللہ کے درمیان موجود اختلاف کو واضح کرنا ہے۔

مسئلہ نمبر ۱:

اگر ایک شخص نے باندی سے نکاح کیا، پھر اس شخص نے کو مولیٰ سے باندی خیار شرط کے ساتھ خرید لیا تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک نکاح فاسد نہیں ہوگا اس لیے کہ مشتری خیار کے ساتھ مالک نہیں بنا تا جب باندی کو خریدنے والا اس کا مالک نہیں بنا تو اس کا نکاح بھی فاسد نہیں ہوگا اس لیے کہ نکاح اپنی بیوی کا مالک بننے سے فاسد ہوتا ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک نکاح فاسد ہو جائے گا اس لیے کہ ان کے نزدیک مشتری مالک بن گیا ہے اور جب شوہر بیوی کا مالک بن جائے تو نکاح فاسد ہو جاتا ہے۔

مسئلہ نمبر ۲:

وان و طیہا..... سے مصنف رحمہ اللہ دوسرا مسئلہ پیش کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے باندی سے شادی کی، پھر اس باندی کو اس کے مولیٰ سے خیار شرط کے ساتھ خرید لیا اور ایام خیار میں مشتری نے باندی سے وطی کر لی تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک مشتری باندی کو خیار کے ساتھ واپس کر سکتا ہے اور مشتری نے باندی سے جو ایام خیار میں وطی کی تھی وہ وطی نکاح کی وجہ سے تھی بیچ کی وجہ سے نہیں تھی کیوں کہ اگر کوئی شخص ایام خیار میں وطی بیچ کی وجہ سے کرے تو یہ بیچ کی اجازت شمار ہوگی۔ لہذا مذکورہ بالا صورت میں مشتری نے وطی نکاح کی وجہ سے کی ہے۔ لہذا یہ بیچ کے لیے اجازت شمار نہیں ہوگی، لیکن اگر وہ باندی جس سے اس شخص نے شادی کی تھی اور اس باندی سے وطی کرنے سے قبل مشتری نے اس کو مولیٰ سے خیار شرط کے ساتھ خرید لیا اور ایام خیار میں وطی کر لی تو اب یہ وطی کرنا بیچ کے لیے اجازت شمار ہوگی، اس لیے کہ مشتری نے وطی کی وجہ سے بیچ میں کمی کردی اور اگر ایام خیار میں بیچ میں کمی یا عیب پڑ جائے تو مشتری کو واپس کرنے کا اختیار نہیں ہوتا اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک وہ شخص جس نے خریدی ہوئی باندی سے ایام خیار میں وطی کر لی تو وہ اس کو واپس نہیں کر سکتا اگرچہ وہ باندی شیبہ ہو اس لیے کہ مشتری اس کا مالک بن گیا ہے۔ لہذا نکاح فاسد ہو جائے گا اور وطی کرنا بیچ کی اجازت شمار ہوگی۔

مسئلہ نمبر ۳:

ولا یعتق علیہ..... مصنف رحمہ اللہ تیسری تفریح پیش کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنے قریبی رشتے دار مثلاً بھائی یا باپ وغیرہ کو خیار شرط کے ساتھ خرید لیا تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک ایام خیار میں وہ قریبی رشتے دار مشتری پر آزاد نہیں ہوگا، اس لیے کہ خیار کی وجہ سے وہ غلام کا مالک بنا ہی نہیں کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”من ملک ذارحم محرّم منہ عتق علیہ (یعنی جو شخص اپنے قریبی رشتے دار کا مالک بن گیا تو وہ اس پر آزاد ہو جائے گا۔“ پس یہ مشتری اس کا مالک نہیں بنا۔ لہذا وہ غلام اس پر آزاد نہیں ہوگا جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک آزاد ہو جائے گا۔

مسئلہ نمبر ۴:

ولا من شراہ قائلا..... سے مصنف رحمہ اللہ چوتھی تفریح پیش کر رہے ہیں، اس کی صورت بھی مسئلہ نمبر ۳ جیسی ہے۔

مسئلہ نمبر ۵:

ولا يعد حیض..... سے مصنف رحمہ اللہ پانچویں تفریح پیش کر رہے ہیں، اس مسئلے سے قبل استبراء کی تعریف سمجھ لینی چاہیے۔

استبراء کی تعریف:

استبراء یہ ہے کہ ایک شخص نے کوئی باندی خریدی تو اب اس شخص کے لیے باندی سے وطی کرنا صحیح نہیں ہے جب تک باندی کو ایک مکمل حیض نہ آجائے، اس کے بعد وطی کرنا صحیح ہے۔ ایسی ہی صورت اس مسئلے میں ہے کہ اگر ایک شخص نے باندی خیار شرط کے ساتھ خریدی، پھر اس باندی کو ایام خیار میں حیض آیا تو یہ حیض استبراء میں سے شمار نہیں ہوگا، اس لیے کہ استبراء میں سے حیض باندی کا مالک بننے کے بعد شمار کیا جائے جب کہ مشتری خیار شرط کی وجہ سے مالک نہیں بنا۔ لہذا یہ حیض بھی استبراء میں سے شمار نہیں ہوگا۔ جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مشتری باندی کا مالک بن گیا ہے۔ سو ایام خیار میں آنے والا حیض استبراء میں سے شمار کیا جائے گا۔

مسئلہ نمبر ۶:

ولا استبراء علی البائع..... سے مصنف رحمہ اللہ چھٹا مسئلہ پیش کر رہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ خیار شرط کے ساتھ خریدی ہوئی باندی اگر واپس کر دی گی تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک بائع پر استبراء واجب نہیں ہے۔ اس لیے کہ استبراء ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف منتقل ہونے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور یہاں خیار شرط کی وجہ سے مشتری اس کا مالک بنا نہیں تھا۔ لہذا ملک بھی تبدیل نہیں ہوئی جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بائع پر استبراء واجب ہے، اس لیے کہ خیار شرط رکھنے کے باوجود مشتری اس کا مالک بن گیا تھا۔ لہذا تبدیل ملک پایا گیا سو بائع پر استبراء واجب ہوگا۔

ومن ولدت فی المدة بالنکاح لا تصیر ام ولد له۔ ای ان اشترى زوجته بالخيار، فولدت فی ایام الخیار فی ید البائع، لا تصیر ام ولد للمشتري، فيملك الرد عند ابی حنیفة رحمہ اللہ و عندهما تصیر ام ولد، لانها ولدت فی ملک المشتري، فلا يملك الرد، وانما قلنا: فی ید البائع، حتى لو قبض المشتري، و ولدت فی یده تصیر ام ولد له بالاتفاق، لانها تعيبت بالولادة، فلا يملك الرد، فصارت ملكاً للمشتري، فالولادة وقعت فی ملک المشتري، لا فی ملكه فتصیر ام ولد له۔ و هلكه فی ید البائع عليه ان قبضه المشتري باذنه، و او دعه عنده، لارتفاع القبض بالرد، لعدم الملك۔ ای المشتري بالخيار ان قبض مشتراه، ثم او دعه عند البائع، فهلك فی ید البائع، فهلكه فی یده يكون على البائع، لان القبض قدار تفع بالرد، لان المشتري لم يملكه، فلم يصح الايداع، بل رده الى البائع يكون رفعا للقبض، فيكون الهلاك قبل القبض على البائع، و عندهما لكن لما ملكه المشتري صح ايداعه، و لم يرتفع القبض، فكانه هلك فی ید المشتري، فيكون الهلاك من ماله۔

ترجمہ:

اور جس باندی نے ایام خیار میں نکاح کی وجہ سے بچہ جنا تو وہ باندی مشتری کی ام ولد نہیں ہوگی، یعنی اگر ایک شخص نے اپنی بیوی خیار شرط کے ساتھ خرید لی، پھر اس کی بیوی نے ایام خیار میں بائع کے قبضہ میں بچہ جنا تو وہ مشتری کی ام ولد نہیں ہوگی۔ پس وہ مشتری اس کو واپس کرنے کا مالک ہے، امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک باندی مشتری کی ام ولد ہو جائے گی اس لیے کہ باندی نے مشتری کی ملک میں بچہ جنا ہے۔ لہذا وہ واپس کرنے کا مالک نہیں ہے اور سوائے اس کے نہیں کہ ہم نے کہا کہ بائع کے قبضے میں۔ لہذا اگر مشتری نے قبضہ کر لیا اور مشتری کے قبضے میں باندی نے بچہ جنا تو بالاتفاق وہ مشتری کی ام ولد ہو جائے گی اس لیے کہ باندی ولادت کی وجہ سے عیب دار ہوگئی۔ لہذا وہ مشتری اس کو

واپس کرنے کا مالک نہیں ہے۔ سو وہ مشتری کی ملک ہوگئی پس ولادت مشتری کی ملک میں ہوئی ہے نہ کہ بائع کی ملک میں، پس وہ باندی مشتری کی ام ولد ہوگئی اور شئی کا ہلاک ہو جانا بائع کے قبضہ میں بائع کے ذمے ہوگا اگر مشتری نے شئی پر قبضہ بائع کی اجازت سے کیا اور مشتری نے شئی کو بائع کے پاس امانت رکھوادیا واپس کرنے کی وجہ سے قبضہ مرتفع ہونے کی وجہ سے ملک نہ ہونے کی وجہ سے یعنی مشتری کو اختیار ہے اگر اس نے اپنی خریدی ہوئی شئی پر قبضہ کر لیا پھر اس کو بائع کے پاس امانت رکھوادیا، پھر وہ شئی بائع کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی تو اس شئی کا بائع کے قبضہ میں ہلاک ہونا بائع کے ذمے ہے۔ اس لیے کہ قبضہ واپس کرنے کی وجہ سے ختم ہو گیا۔ کیونکہ مشتری اس کا مالک نہیں بنا۔ لہذا اس کا امانت رکھوانا بھی صحیح نہیں ہے۔ بلکہ بیع کو بائع کی طرف لوٹانا قبضہ کو اٹھا دیتا ہے۔ لہذا قبضہ سے پہلے ہلاک ہونا بائع کے ذمے ہوگا اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک لیکن جب مشتری اس شئی کا مالک بن گیا ہے تو اس کا امانت رکھوانا بھی صحیح ہے اور قبضہ مرتفع نہیں ہوا سو گویا کہ وہ شئی مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہوئی ہے۔ لہذا ہلاک ہونا مشتری کے مال سے شمار ہوگا۔

تشریح:

مذکورہ بالا عبارت میں مصنف رحمہ اللہ دو تفریحی مسئلے اور بیان کر رہے ہیں۔ یہ تفریح بھی اسی اصول پر ہے کہ خیار شرط کے ساتھ مشتری امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک مالک نہیں بنتا جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مالک بن جاتا ہے۔ اسی اختلاف پر یہ مسئلے ہیں۔

مسئلہ نمبر ۷:

ومن ولدت فی المدۃ..... سے مصنف رحمہ اللہ ساتواں مسئلہ پیش کر رہے ہیں۔

تساح:

مصنف رحمہ اللہ نے اس مسئلے کو جس طرح بیان کیا ہے، اس بیان کرنے میں تساح ہے، اس لیے کہ اگر اس مسئلے کو اس کی ظاہری عبارت سے سمجھا جائے تو یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جب ایک آدمی اپنی منکوحہ باندی کو خیار شرط کے ساتھ خرید لے اور اس باندی پر قبضہ کر لے، پھر وہ باندی ایام خیار میں بچہ جنم دے تو اب اس صورت میں جو مصنف رحمہ اللہ کی عبارت سے سمجھ آ رہی ہے، اس کے مطابق تو بیع بالاتفاق لازم ہو جائے گی اور خیار شرط باطل ہو جائے گا اس لیے کہ ولادت عیب ہے اور مشتری کے قبضہ میں عیب لاحق ہو جانے کے بعد باندی کو واپس کرنا ممکن نہیں ہے۔ پس مناسب تھا کہ باندی مشتری کی ام ولد ہو جائے۔ دراصل حالیکہ مصنف رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ مشتری کی ام ولد نہیں بنے گی۔

تساح کا جواب:

”البنایۃ“ اور ”العنایۃ“ میں اس تساح کو دور کرنے کے لیے صاحب النہایۃ کے قول کو لیا گیا ہے۔ صاحب النہایۃ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے سے تساح دور کرنے کے لیے اس مسئلے کی دو تاویلوں میں سے ایک تاویل کرنا ضروری ہے۔ جن دو تاویلوں میں سے ایک تاویل شارح رحمہ اللہ نے ذکر کر دی ہے جو انہوں نے اپنی عبارت کے ساتھ پیش کی ہے۔

تاویل نمبر ۱:

شارح رحمہ اللہ کی تاویل کا حاصل یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنی منکوحہ باندی کو خیار شرط کے ساتھ خرید لیا پھر اس باندی نے ایام خیار کے دوران ایک بچہ جنم دیا حالیکہ باندی بائع کے قبضہ میں تھی تو اب یہ باندی مشتری کی ام ولد نہیں بنے گی سو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک مشتری باندی کو واپس کرنے کا مالک ہے، اس واپس کرنے سے مراد یہ ہے کہ بیع کو رد کر سکتا ہے، ورنہ باندی تو اس کی منکوحہ ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک باندی مشتری کی ام ولد بن جائے گی اس لیے کہ باندی نے مشتری کی ملک میں بچہ جنم دیا۔ لہذا مشتری اس کو واپس کرنے کا مالک نہیں ہے۔

فوائد و قیود:

وانما قلنا سے شارح رحمہ اللہ فی ید البائع کی قید کا فائدہ بتا رہے ہیں کہ یہ قید اس لیے لگائی کہ اگر باندی پر مشتری نے قبضہ کر لیا اور پھر باندی نے اس کے قبضے میں بچہ جتا تو یہ باندی مشتری کی بالاتفاق ام ولد ہو جائے گی، اس لیے کہ ایام خیار کے دوران اگر مشتری نے مشتری کے قبضے میں عیب دار ہو جائے تو مشتری اس کو واپس کرنے کا اہل نہیں ہے، اسی طرح باندی ایام خیار میں مشتری کے قبضے میں ولادت کی وجہ سے عیب دار ہو گئی ہے۔ لہذا مشتری اس کو واپس نہیں کر سکتا تو جب مشتری اس کو واپس نہیں کر سکتا تو مشتری اس باندی کا مالک بن گیا ہے اور ولادت مشتری کی ملک میں ہوئی ہے لہذا یہ باندی مشتری کی ام ولد ہو جائے گی اس لیے کہ باندی اگر مولیٰ کی ملک میں بچہ جن دے تو باندی اس مولیٰ کی ام ولد ہو جاتی ہے اب یہ مولیٰ باندی پر کسی قسم کا عقد نہیں کر سکتا۔

تاویل نمبر ۲:

دوسری تاویل جس کو صاحب النہایت نے ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک باندی سے نکاح کیا اور باندی نے ایک بچہ جتا۔ اس کے بعد باندی کے شوہر نے باندی کو خیار شرط کے ساتھ خرید لیا تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک مدت خیار میں باندی اس کی ام ولد نہیں ہوگی اس لیے کہ مدت خیار میں مشتری مالک نہیں ہوتا تو جب مشتری باندی کا مالک ہی نہیں بنا تو باندی اس کی ام ولد نہیں بنے گی جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مدت خیار میں باندی مشتری کی ام ولد ہو جائے گی، اس لیے کہ مشتری مدت خیار میں اس کا مالک ہو گیا ہے۔

مختلف ائمہ کے اقوال:

اکمل رحمہ اللہ نے بھی یہ کہا ہے کہ مصنف رحمہ اللہ کی عبارت میں خفاء ہے۔ لہذا دو تاویلوں میں سے ایک کی ضرورت ہے۔
”تاج الشریعہ“ نے کہا کہ مذکورہ صورت مشتری کے قبضے سے قبل ہے جیسا کہ پہلی تاویل میں ہے۔

”صاحب یعنی“ نے فرمایا ہے کہ اگر اس عبارت کے درمیان میں ”قبل القبض“ کا لفظ زیادہ کر دیا جائے تو کسی تاویل کی ضرورت نہیں ہے تو پھر تقدیری عبارت یوں ہوگی ”و من ولدت فی المدة بالنکاح قبل القبض لا تصیر ام ولد له“۔ [البناہ، العناہ، بحر الرائق]

مسئلہ نمبر ۸:

و ہلکہ فی ید البائع سے مصنف رحمہ اللہ آٹھواں مسئلہ بیان کر رہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کوئی شئی خریدی اور اس میں خیار شرط رکھا، پھر وہ شئی مشتری نے بائع کے پاس امانت رکھوا دی، پھر وہ بائع کے پاس ہلاک ہو گئی تو ہلاکت کی ضمان بائع پر ہوگی، ضمان ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بائع مشتری سے اس شئی کا ثمن طلب نہیں کر سکتا بلکہ وہ شئی ایسے ہے جیسے بائع کی اپنی ہلاک ہوئی۔ اس لیے کہ مشتری کا قبضہ تو اس وقت ختم ہو گیا جب اس نے شئی کو بائع کے حوالے کیا، اس لیے کہ مشتری خیار شرط کی وجہ سے اس کا مالک نہیں بنا تھا تو اس کا شئی کو امانت رکھوانا بھی درست نہیں ہے، کیوں کہ امانت شئی کا مالک رکھواتا ہے اور مشتری اس کا مالک بنا نہیں ہے بلکہ جب مشتری نے شئی کو بائع کے حوالے کیا تو اس کا قبضہ ختم ہو گیا اور شئی پر دوبارہ بائع کا قبضہ ہو گیا اور اگر مشتری نے مشتری کے قبضے سے قبل ہلاک ہو جائے تو وہ بائع کی ہلاک شمار ہوتی ہے یہ امام اعظم رحمہ اللہ کا مسلک ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک خیار شرط کے باوجود مشتری شئی کا مالک ہوتا ہے تو مشتری جب شئی کا مالک ہے تو اس کا شئی کو امانت رکھوانا بھی درست ہے اور مشتری کا شئی کو بائع کے حوالے کرنے کی وجہ سے قبضہ بھی ختم نہیں ہوگا اس لیے کہ وہ مشتری اس شئی کا مالک ہے تو گویا شئی مشتری کے قبضے میں ہلاک ہوئی تو ہلاک ہونا مشتری کے مال سے ہوگا۔

و بقی خیار ماذون شرئ بالخیار، و ابراہ بائعہ عن ثمنہ فی المدة، لان الماذون یلی عدم التملک۔ ای ان شرئ عبد ماذون

شیئا بالخیار، و ابرأه بائعاً عن ثمنه فی مدة الخیار، بقی خیاره عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ، و عند ہما لا یبقی لہ الخیار، لانہ ان بقی کان لہ و لایۃ الرد، فردہ یشکر تملیکاً بغير عوض، و المأذون لا یشکر ذالک، و عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ لما لم یشکر کان ردہ امتناعاً عن التملیک، و للمأذون لایۃ ذالک، فانہ اذا وُهبَ لہ شیء فلہ و لایۃ ان لا یقبلہ۔ و بطل شراء ذمی من ذمی خمرأ بالخیار ان اسلم یشکرها مسلماً باسقاط خیارہ ای اذا اشترى بشرط۔ خیارہ من ذمی خمرأ، ثم اسلم المشتري، بطل شراؤه، لانہ ان بقی فعند اسقاط الخیار یشکرها المشتري، فیلزم تملک المسلم الخمر، و عند ہما یفقد الشراء، و بطل الخیار، لانہ لو بقی یشکر ردها، و الرد یشکر تملیکاً، و المسلم لا یشکر تملیک الخمر۔ فهذه المسائل ثمرۃ الخلاف۔

ترجمہ:

اور اس ماذون کا خیار باقی رہے گا جس نے خیار سے خرید اور بیع کے بائع نے ماذون کو خیار مدت میں ہی ثمن سے بری کر دیا۔ یعنی اگر ماذون غلام نے کوئی شیء خیار شرط کے ساتھ خریدی اور بائع نے غلام کو خیار مدت میں ثمن سے بری کر دیا تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک کے ماذون کا خیار باقی رہے گا جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ماذون کا خیار باقی نہیں رہے گا اس لیے کہ اگر خیار باقی رہا تو ماذون کو واپس کرنے کی ولایت بھی ہوگی تو ماذون کا واپس کرنا بغير عوض کے مالک بنانا ہے اور ماذون تملیک کا مالک نہیں ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جب ماذون مالک نہیں تو اس کا واپس کرنا مالک بننے سے رکنا ہے اور ماذون کو اس کی ولایت ہے کیوں کہ جب اس کو کوئی شیء ہدیہ کی جائے تو وہ اس کی ولادت رکھتا ہے کہ اسے قبول نہ کرے اور ذمی کا ذمی سے شراب کو خیار کے ساتھ خریدنا اگر ذمی اسلام لے آیا تو باطل ہے تاکہ وہ ذمی مسلمان ہونے کی حالت میں اپنے خیار کو ساقط کرنے کے ساتھ مالک نہ بن جائے۔ یعنی جب ذمی نے دوسرے ذمی سے خیار شرط کے ساتھ شراب خریدی، پھر مشتری اسلام لے آیا تو اس کا خریدنا باطل ہے اس لیے کہ اگر اس کا خیار باقی رہے تو خیار ساقط کرنے کے وقت مشتری اس کا مالک بن جائے گا سو مسلمان کا شراب کا مالک بننا لازم آئے گا اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک شراب نافذ ہو جائے گی اور خیار باطل ہو جائے گا اس لیے کہ اگر خیار باقی ہوتا تو وہ اس کو واپس کرنے کا مالک ہوتا اور واپس کرنا تملیک ہے اور مسلمان شراب کی تملیک کا مالک نہیں ہے سو یہ مسائل شرہ اختلاف ہیں۔

تشریح:

مسئلہ نمبر ۹:

بقی خیار ماذون سے مصنف رحمہ اللہ نواں تفریح مسئلہ بیان کر رہے ہیں۔ تفریح گزشتہ اختلاف پر مبنی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک عبد ماذون نے کسی شخص سے دراہم کے بدلے سامان خرید لیا اور تین دن کا خیار شرط رکھا تو بائع نے مدت خیار کے اندر غلام کو سامان کا ثمن معاف کر دیا تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا خیار اپنے حال پر باقی رہے گا اگر چاہے تو سامان بغير ثمن کے لے لے اور اگر چاہے تو فتح کر دے اور سامان بائع کے پاس رہ جائے گا اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اس کا خیار باطل ہو جائے گا اس لیے کہ اگر ماذون کے لیے خیار باقی رکھا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس شیء کو واپس کرنے کا بھی مالک ہے تو غلام کو بائع کو واپس کرنا بغير عوض کے مالک بنانا ہے اس لیے کہ غلام عقد کی وجہ سے مالک بن گیا تھا۔ لہذا یہ غلام احسان کرنے والا شمار ہوا کہ کسی کو بغير ثمن کے شیء کا مالک بنا دیا اور غلام اس کا مالک نہیں ہے کہ کسی پر احسان کرے جب کہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک ماذون کا خیار باقی رہے گا اس لیے کہ عقد میں خیار شرط کی وجہ سے غلام مالک نہیں بنا تو جب غلام بیع کا مالک نہیں بنا تو اس غلام کو بائع کو واپس کرنا مالک بننے سے رکنا ہے اور غلام کو اس کی ولایت ہے کہ مالک نہ بنے جیسے کوئی شخص غلام کو ہدیہ کرے تو غلام کو ولایت ہے کہ اس کو نہ قبول کرے۔

اشکال:

اس مذکورہ مسئلے میں ایک اشکال ہو سکتا ہے کہ جب بیع میں خیار مشتری کے لیے ہو تو بالا جماع ثمن مشتری کی ملک سے نہیں نکلتا اور بائع اس ثمن کا مالک نہیں بنتا تو یہ کہنا کیسے درست ہوا کہ بائع نے ثمن کو معاف کر دیا جب ایک شئی اس کی ملک میں داخل ہی نہیں ہوئی تو اس نے معاف کیسے کر دی؟

جواب:

اس کا جواب ”شرح الطحاوی“ میں یوں ہے کہ بائع کا مشتری کو ثمن سے معاف کرنا قیاس کے مطابق درست نہیں ہے، اس لیے کہ بائع اس کا مالک نہیں بنا اور استحسان کے مطابق بائع کا معاف کرنا درست ہے، اس لیے کہ معاف کرنا ملک کے سبب کے وجود کے بعد پایا گیا ہے اور وہ سبب عقد ہے۔

[بجز الراتق]

مسئلہ نمبر ۱۰:

و بطل شراء ذمی من ذمی سے مصنف رحمہ اللہ سوال اور آخری تقریبی مسئلہ بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جب ایک ذمی نے دوسرے ذمی سے شراب خریدی پھر تین دن کا خیار شرط رکھا اور ایام خیار میں مشتری مسلمان ہو گیا تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا خریدنا اور خیار دونوں باطل ہو جائیں گے، اس لیے کہ اگر خیار شرط باقی رہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ مشتری جو کہ مسلمان ہو گیا اگر خیار شرط کی اجازت دے دے تو اس کا شراب کا مالک بنا لایم آئے گا اور مسلمان کا شراب کا مالک بنا جائز نہیں اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک خریدنا نافذ ہو جائے گا اور خیار باطل ہو جائے گا اس لیے کہ اگر خیار باقی رہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر یہ خیار کو رد کر دے تو مشتری شراب کا مالک کسی اور کو بنا رہا ہے اور مسلمان کا شراب کا مالک بنا نا درست نہیں ہے پس جو شراب اس شخص نے ذمی ہونے کی حالت میں لی تھی وہ اس کی ملک ہے اب کسی اور کو اس کا مالک نہیں بنا سکتا۔ یہ دس مسائل ہوئے جن میں امام صاحب رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ کے اختلاف کا ثمرہ ظاہر ہوا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

و من له الخیار یحیز و ان جهل صاحبه، و لا ینفسخ بلا عملہ۔ ای ان فسخ من له الخیار لا ینفسخ بلا علم صاحبه، خلافاً لابی یوسف و الشافعی رحمہما اللہ تعالیٰ، لهما انه ان شرط علم صاحبه لم یبق فائده فی شرط الخیار، لان صاحبه ان احتفی فی مدة الخیار، فلم یصل الخبر الیه، فیتم العقد، فیتضرر من له الخیار۔ فان فسخ و علمه فی المدة انفسخ، و الا تم عقدہ۔ و یورث خیار العیب و التعین، لا الشرط و الرؤیة۔ خیار التعین ان یشتری احد الثوبین بعشرة، علی ان یعین ایا شاء، و خیار الشرط یورث عند الشافعی رحمہ اللہ ایضاً، و خیار الرؤیة لا یتاتی علی مذهبہ، لان شراء مال لم یرہ لا یحوز عنده فی اظهر القولین۔

ترجمہ:

اور جس شخص کے لیے خیار ہو وہ اس کو جائز قرار دے اگرچہ اس کا ساتھی نہ جانتا ہو اور اس کے ساتھی کے جانے بغیر فسخ نہیں ہوگا یعنی اگر اس شخص نے جس کے لیے خیار تھا خیار فسخ کر دیا تو اس کے ساتھی کے جانے بغیر فسخ نہیں ہوگا امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف، ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس کے ساتھی کے جانے کی شرط لگا دی جائے تو خیار شرط میں کوئی فائدہ باقی نہیں ہے، اس لیے کہ اگر اس کا ساتھی خیار مدت کے دوران چھپ گیا پس خبر اس تک نہیں پہنچی سو عقد پورا ہو گیا۔ لہذا جس کو خیار تھا اس کو ضرر ہوگا۔ پھر اگر خیار والے نے فسخ کیا اور مدت میں اس کو بتا دیا تو فسخ ہو جائے گا ورنہ عقد پورا ہو جائے گا اور خیار عیب اور خیار تعین کا وارث بنا جاتا ہے نہ کہ خیار شرط اور خیار رؤیة کا۔ خیار تعین یہ ہے کہ دو کپڑوں میں سے ایک کپڑا اس درہم کے بدلے خریدے اس شرط پر کہ وہ جس کو چاہیے معین کر لے گا اور خیار شرط کا وارث امام شافعی رحمہ اللہ کے

نزدیک بھی بنا جاتا ہے اور خیار رویت ان کے مذہب پر حاصل نہیں ہوتا، اس لیے کہ ان کے دو قولوں میں سے اظہر یہی ہے کہ جس شئی کو دیکھا نہیں ہے اس کا خریدنا جائز نہیں ہے۔

تشریح:

و من له الخیار سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ بیع میں جس کے لیے خیار شرط ہو خواہ وہ بائع ہو یا مشتری یا اس کے علاوہ کوئی اجنبی، اگر خیار والا بیع کی اجازت دینا چاہتا ہے تو اپنے ساتھی کی موجودگی اور غیر موجودگی دونوں حالتوں میں دے سکتا ہے اور خیار والا بیع کو بیع کرنا چاہتا ہے تو اپنے ساتھی کی موجودگی میں تو کر سکتا ہے اور اس کی غیر موجودگی میں بیع کو بیع نہیں کر سکتا یہ طرفین رحمہما اللہ کا مسلک ہے جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اگر خیار والا بیع کو بیع کرنا چاہے تو اس کے ساتھی کی موجودگی ضروری نہیں ہے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ خیار شرط اصل میں ضرر کو دور کرنے کے لیے مشروع ہوا ہے اور اگر ہم بیع کرنے کی صورت میں ساتھی کی موجودگی کو ضروری قرار دیں اور اس کے بغیر بیع نہ کر سکتا ہو تو ہو سکتا ہے کہ اس کا ساتھی خیار مدت کے دوران کہیں چھپ جائے اور اس کو بیع کی اطلاع دینا ممکن نہ ہو اور مدت خیار گزر جائے اور عقد لازم ہو جائے تو خیار والے کو ضرر ہوگا۔ لہذا بیع کے لیے بھی ساتھی کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے۔

بائع کا بیع کرنا اور اجازت دینا:

یہ بات جانی چاہیے کہ جب خیار شرط بائع کے لیے ہو تو عقد کی اجازت کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔ (۱) زبان سے مدت خیار میں کہہ دے کہ میں نے بیع کی اجازت دی۔ (۲) یا مدت خیار میں بائع کا انتقال ہو جائے۔ (۳) یا مدت خیار بغیر بیع کے گزر جائے، ان صورتوں میں سے ایک بھی پائی گئی تو بائع کی طرف سے اجازت ہوگی اور جب خیار شرط بائع کے لیے ہو تو عقد بیع کرنے کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) قول کے ساتھ یعنی بائع زبان سے کہہ دے کہ میں نے بیع کر دی تو اس صورت میں طرفین کے نزدیک ساتھی کی موجودگی ضروری ہے جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ضروری نہیں ہے۔ (۲) بیع کی دوسری صورت فعل کے ساتھ ہوتی ہے جیسے بائع مدت خیار کے اندر بیع میں مالکوں جیسا تصرف کر لے مثلاً بیع اگر غلام ہو تو اس کو آزاد کر دے تو اس صورت میں بھی عقد بیع ہو جائے گا، لیکن یہاں ساتھی کی موجودگی کسی کے نزدیک بھی شرط نہیں ہے۔

مشتری کا بیع کرنا اور اجازت دینا:

اور اگر مشتری کے لیے خیار شرط ہو تو اس کے عقد کے جائز قرار دینے کی بھی وہی تین صورتیں ہیں جو بائع کی اجازت کی ہیں۔ (۱) زبان سے مشتری کہہ دے۔ (۲) مدت خیار میں مشتری کا انتقال ہو جائے۔ (۳) یا مدت خیار بغیر بیع کے گزر جائے اور مشتری کا عقد بیع کرنے کی بھی دو صورتیں ہیں۔ (۱) قول کے ساتھ کہ مشتری زبان سے کہہ دے کہ میں نے عقد کو بیع کر دیا۔ (۲) فعل کے ساتھ کہ مشتری بیع میں مالکوں جیسا تصرف کرے جیسے غلام ہو تو آزاد کر دے۔

[بجراائق]

مذکورہ اختلاف:

مندرجہ بالا مذکورہ اختلاف جو طرفین رحمہما اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے درمیان گزرا وہ بیع کی پہلی قسم میں ہے یعنی جب بیع کرنا زبان کے ساتھ ہو اور اگر بیع فعل کے ساتھ ہو تو کسی کے نزدیک بھی ساتھی کی موجودگی ضروری نہیں ہے۔

راجع قول:

[شامی: ج ۳، ص ۵۸۰۔ فتح القدر: ج ۵، ص ۵۱۴]

راجع قول امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کا ہے۔

و ان اشترى و شرط الخیار لغيره، فأئى اجاز او نقص صح ذلك فان اجاز احدهما و فسخ الآخر فلاؤل اولی، و لو وجدا

معاً فالفسخ اولیٰ۔ قالو: لان شرط الخيار لغير العاقد انما ثبت بطريق النیابة عن العاقد فیثبت له اقتضاء، اقول: اذا اشترى علی ان الغير بالخيار، لا یثبت الخيار الا برضاء المتعاقدين، فیکون نائباً عن المتعاقدين، ثم رضی البائع بخيار الغير لا یقتضی رضاه بخيار المشتري۔ و یبع عبدين بالخيار فی احدهما صح، ان فصل ثمن کل و عین محل الخيار، و فسد فی الاوجه الباقیه۔ و هی ما اذا لم یفصل الثمن و لم یعین محل الخيار، او فصل الثمن و لم یعین، او عین و لم یفصل، لجهالة الثمن و المبیع، او جهالة احد هما بقى ان فی صورة الجواز و ان لم یوجد الجهالة، لكن قبول ما لیس بمبیع جعل شرطاً لقبول ما هو مبیع فینبغی ان یفسد بالشرط الفاسد عنده و الجواب ان المبیع بشرط الخيار داخل فی الايجاب لا الحکم فلا ینصدق علیه انه لیس بمبیع من کل وجه، بل هو مبیع من وجه، فاعتبرنا الوجهین: ففی صورة الجهالة اعتبرنا انه لیس بمبیع حتی یفسد العقد و فی صورة ان یتكون کل واحد منهما معلوماً اعتبرنا انه مبیع، حتی لا یفسد العقد۔

ترجمہ:

اور اگر ایک شخص نے خرید اور خيار شرط کسی اور کے لیے رکھا جو جس نے بھی اجازت دی یا عقد کو توڑا تو یہ صحیح ہے اور اگر ان دونوں میں سے ایک نے اجازت دی اور دوسرے نے فسخ کیا تو پہلا اولیٰ ہے اور اگر دونوں باتیں ایک ساتھ پائی گئیں تو فسخ اولیٰ ہے۔ فقہاء رحمہم اللہ نے کہا اس لیے کہ شرط خيار غیر عاقد کے لیے سوائے اس کے نہیں کہ نیابت کے طریقے پر ثابت ہوئی ہے سو شرط خيار عاقد کے لیے بھی اقتضاء ثابت ہوگی میں کہتا ہوں کہ جب اس نے اس شرط پر خرید یا غیر کو خيار ہے تو خيار متعاقدين کی رضا سے ہی ثابت ہوگا سو وہ غیر عاقد متعاقدين کا نائب ہوا پھر بائع کا غیر کے خيار سے راضی ہو جانا یہ بائع کے مشتری کے خيار سے راضی ہونے کا تقاضا نہیں کرتا اور دو غلاموں کو بیچنا کہ ان میں سے ایک میں خيار ہے یہ درست ہے جب کہ ہر ایک کے ثمن کی تفصیل کر دے اور محل خيار متعین کر دے اور باقی صورتوں میں فاسد ہے اور وہ صورتیں یہ ہیں کہ جب ثمن کی تفصیل نہ کرے اور محل خيار بھی متعین نہ کرے یا ثمن کی تفصیل کرے اور محل خيار متعین نہ کرے یا محل خيار متعین کر دے اور ثمن کی تفصیل نہ کرے، ثمن اور بیع یا ان میں سے ایک کے مجہول ہونے کی وجہ سے، باقی جواز کی صورت میں اگرچہ جہالت نہیں پائی جارہی، لیکن اس شئی کو قبول کرنا جو بیع نہیں ہے، اس کو شرط بنایا گیا ہے، اس شئی کے قبول کرنے کے لیے جو بیع ہے سو مناسب ہے کہ شرط فاسد کی وجہ سے عقد فاسد ہو جائے امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک اور جواب یہ ہے کہ بیع خيار شرط کے ساتھ ايجاب میں داخل ہے نہ کہ حکم میں۔ لہذا اس پر یہ بات صادق نہیں آئے گی کہ یہ من کل وجہ بیع نہیں ہے بلکہ یہ من وجہ بیع ہے سو ہم نے دونوں صورتوں کا اعتبار کیا سو ثمن کے مجہول ہونے کی صورت میں ہم نے اس بات کا اعتبار کیا کہ یہ بیع نہیں ہے۔ لہذا عقد فاسد ہو گیا اور اس صورت میں کہ ہر ایک معلوم ہے، ہم نے اس بات کا اعتبار کیا کہ یہ بیع ہے۔ لہذا عقد فاسد نہیں ہوا۔

تشریح:

وان اشترى سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بتا رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کوئی شئی خریدی اور غیر کے لیے خيار شرط رکھا (اس غیر سے مراد وہ شخص جو نہ بائع ہو اور نہ مشتری بلکہ اجنبی ہو) تو یہ جائز ہے اور غیر کے لیے خيار شرط قیاس کے مطابق جائز نہیں ہے، اس لیے کہ جب عقد میں خيار کی شرط لگائی گئی تو یہ خيار عقد کے واجبات میں سے ہو گیا اور جو شئی عقد کے واجبات میں سے ہو اس کی عاقد کے علاوہ پر شرط لگانا جائز نہیں ہے جیسے ثمن کے ادا کرنے کی شرط مشتری کے علاوہ پر یا بیع کو جواز لے کر نے کی شرط لگانا بائع کے علاوہ پر تو جس طرح یہ صحیح نہیں ہے، اسی طرح خيار شرط بھی عاقد کے علاوہ کے لیے درست نہیں ہے۔ یہ قیاس ہے اور یہی امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے جب کہ استحسان میں غیر عاقد کے لیے خيار شرط رکھنا درست ہے، اس لیے کہ ضرورت اس بات کی داعی ہے کہ غیر کے لیے خيار شرط رکھا جائے، اس لیے کہ وہ غیر بیع کو زیادہ جانتا ہو نسبت بائع یا مشتری کے۔ لہذا غیر کے لیے خيار شرط رکھنا درست ہے اور یہ استحسان ہے اور یہی ائمہ ثلاثہ کا قول ہے اور غیر کے لیے خيار شرط درست ہونے کی دوسری دلیل جو کہ کتاب میں

مذکور ہے وہ یہ ہے کہ خیار شرط جو اجنبی کے لیے ثابت ہوا ہے، وہ اس کے لیے نیابت کے طریقے پر ثابت ہوا یعنی خیار شرط اصل میں عاقد کے لیے ہے، پھر اجنبی کے لیے خیار شرط عاقد کے ذریعے ثابت ہوا ہے کہ عاقد نے اس کو اپنا نائب بنایا ہے۔ لہذا عاقد کے لیے بھی خیار شرط اقتضاء ثابت ہوا اس لیے کہ اگر عاقد کے لیے خیار شرط اقتضاء ثابت نہیں ہے تو اجنبی کے لیے خیار شرط ثابت نہیں ہو سکتا۔ پس جب اجنبی کے لیے خیار شرط ہے تو عاقد کے لیے بھی خیار شرط اقتضاء ثابت ہے۔ لہذا اسی وجہ سے ان دونوں میں سے جو بھی بیع کو جائز قرار دے تو درست ہے۔ [بحر الرائق]

شارح رحمہ اللہ کی رائے:

اقول اذا اشتريت سے شارح رحمہ اللہ اس مذکورہ مسئلے کی علت اپنی رائے سے پیش کر رہے ہیں، اسی وجہ سے شارح رحمہ اللہ نے پہلے علت بیان فرماتے ہوئے ”قالو الا ان شرط الخیار“ کہا کہ یہ مذکورہ علت فقہاء نے ذکر کی ہے اور ”اقول“ سے شارح رحمہ اللہ اس مسئلے کے بارے میں اپنی علت بیان کر رہے ہیں اور شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب ایک شخص نے اس شرط پر خریدا کہ غیر کو اختیار ہے تو غیر کے لیے خیار بائع اور مشتری دونوں کے راضی ہونے سے حاصل ہوگا تو جب غیر کے لیے خیار شرط دونوں کی رضاء سے ہوا تو یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ غیر دونوں کا نائب ہے، صرف ایک کا نائب نہیں ہے اور پھر بائع کا غیر کے لیے خیار پر راضی ہو جانا یہ اس بات کا تقاضہ نہیں کرتا کہ بائع مشتری کے خیار پر بھی راضی ہے۔ لہذا یہ بات معلوم ہوئی کہ بائع مشتری کے خیار پر راضی نہیں ہے۔

شارح رحمہ اللہ کو جواب:

اس بات کا جواب یہ ہے کہ مشتری کے لیے بھی خیار شرط ثابت ہوگا اس لیے کہ اگر مشتری کے لیے خیار شرط ثابت نہیں کرتے جیسا کہ شارح رحمہ اللہ نے فرمایا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک شخص ایک شئی کا مالک نہیں ہے اور وہ اس کا مالک بنا رہا ہے کیوں کہ مالک بنانے کے لیے مالک ہونا ضروری ہے تو جب غیر کو خیار مشتری کی وجہ سے مل رہا ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ مشتری کو خیار شرط حاصل نہ ہو۔

و بیع عبدین بالخیار سے مصنف رحمہ اللہ دو چیزوں میں سے ایک میں خیار شرط رکھنے کا مسئلہ بیان کر رہے ہیں اور اس مسئلے کی کل چار صورتیں ہیں۔ اس لیے کہ اس مسئلے میں دو چیزیں ہیں۔ (۱) شمن کی تفصیل۔ (۲) خیار والی شئی کی تعیین، پھر یہ کہ دونوں چیزیں حاصل ہو جائیں گی (دونوں سے مراد شمن کی تفصیل اور خیار والی شئی کی تعیین ہے) یا ان میں سے ایک شئی حاصل ہوگی اگر پہلی صورت ہو یعنی دونوں چیزیں حاصل ہو جائیں اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے دو غلام فروخت کیے ہر ایک غلام پانچ سو روپے کے بدلے اس شرط پر کہ ان میں سے ایک معین میں اختیار ہے تو یہ بیع جائز ہے، اس لیے کہ بیع اور شمن میں سے ہر ایک معلوم ہے۔

اشکال:

اب اس جائز ہونے والی صورت پر ایک اشکال ہوتا ہے جس کو شارح رحمہ اللہ بقی ان فی صورۃ الحواز سے نقل فرما رہے ہیں۔ اعتراض کی توضیح یہ ہے کہ اگرچہ بیع اور شمن میں سے ہر ایک معلوم ہے، لیکن وہ غلام جس میں خیار شرط ہے، وہ بیع نہیں ہے، اس لیے کہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک جس شئی میں خیار شرط ہو وہ مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوتی تو جب خیار والے غلام کا بیع نہ ہونا ثابت ہو گیا تو بائع کا دوسرے غلام کو ساتھ ملا کر اس غلام کو بیچنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ یہ ایسے ہوا کہ جو شئی بیع نہیں ہے، اس کو بیع کے قبول کرنے کے لیے شرط بنایا گیا اور یہ شرط فاسد ہے یہ بات یاد رہے کہ یہ اشکال صرف امام اعظم رحمہ اللہ کے مسلک پر ہوگا جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک خیار شرط والی شئی مشتری کی ملک میں داخل ہو جاتی ہے۔ لہذا کوئی اشکال نہیں ہے۔

جواب:

والجواب ان المبیع سے شارح رحمہ اللہ اس اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ جس غلام میں خیار شرط ہے، وہ غلام بیع کا

عمل تو ہے یعنی اس کو فروخت کیا جاسکتا ہے تو جب یہ بیع کا محل ہے تو یہ غلام عقد میں داخل ہے، لیکن عقد کے حکم (یعنی ملک) میں داخل نہیں ہے۔ لہذا اس غلام پر یہ بات صادق نہیں آتی کہ یہ بالکل بیع نہیں ہے بلکہ ایک اعتبار سے بیع ہے اور ایک اعتبار سے نہیں ہے۔

اور بقیہ تینوں صورتیں فاسد ہیں اس لیے کہ ان میں یا بیع یا ثمن یا دونوں مجہول ہیں اور فاعلنا الوجہین سے شارح رحمہ اللہ یہی بیان کر رہے ہیں کہ جس غلام میں خیار شرط تھا تو وہ ایک اعتبار سے بیع ہے اور ایک اعتبار سے بیع نہیں ہے تو جن صورتوں میں ثمن اور بیع میں سے کچھ مجہول ہے تو وہاں اس غلام کے بیع نہ ہونے کا اعتبار کیا اور کہا کہ بیع فاسد ہے اور جس صورت میں بیع و ثمن معلوم ہیں اس صورت میں اس غلام کے بیع ہونے کا اعتبار کیا اور کہا کہ بیع درست ہے۔

و شراء احد الثوبین او احد ثلثة على ان يعین ایا شاء فی ثلثة ایام صح، لا ان لم یشرط تعیینه، و لا فی احد اربعة۔ لان القیاس عدم الحواز، لکننا استحسننا فی الثلثة لمکان الحاجة، فان الثلثة مشتملة علی الحید و الردی و المتوسط، و فی الزائد علی الثلثة ابقیناه علی الاصل، و هو عدم الحواز۔ و اخذہ بالشعفة داراً بیعت ما شرط فیہ الخیار رضاء۔ ای اشترى داراً علی انه بالخیار، فبیعت دارٌ بحبب تلك الدار، و اخذها المشتري بشعفة، فهذا الاخذ دلیل رضاء بشراء تلك الدار، لان الاخذ بالشعفة یقتضی اجازة فی شراء المشفوع به۔ و خیار شرط المشتريین یسقط برضاء احدهما، و کذا خیار العیب و الرؤیة۔ لانه ان رده الاخر یكون معیباً بعیب الشركة، و عندهما للاخر ولایة الرد، لان الخیار ثابت لكل واحد۔ و عبدٌ مشرئ بشروط خبزه او کتبه، و وجد بخلافه اخذ بضمنه او ترك، لان الاوصاف لا یقابلها شیء من الثمن۔

ترجمہ:

اور دو کپڑوں میں سے ایک کو یا تین کپڑوں میں سے ایک کو اس شرط پر خریدنا کہ وہ جس کو چاہے تین دن میں معین کر لے تو یہ صحیح ہے، اگر تعین کی شرط نہیں لگائی تو درست نہیں ہے اور چار کپڑوں میں سے ایک میں بھی درست نہیں ہے، اس لیے کہ قیاس جائز نہ ہونا ہے، لیکن ہم نے تین کپڑوں میں حاجت ہونے کی وجہ سے اچھا جانا کیوں کہ تین کپڑے عمدہ اور ردی اور متوسط پر مشتمل ہوتے ہیں اور تین کپڑوں پر زائد کی صورت میں ہم نے اس اصل پر باقی رکھا اور وہ جائز نہ ہونا ہے اور مشتری کا شفیعہ کے ذریعے ایسے گھر کو لینا جو اس گھر کے پڑوس میں بیجا گیا جس میں خیار شرط رکھا گیا یہ رضا ہوگی یعنی ایک شخص نے گھر اس شرط پر خریدنا کہ اس میں خیار ہے پھر ایک گھر اس گھر کے پڑوس میں بیجا گیا اور مشتری نے اس کو شفیعہ کے ذریعے لے لیا تو یہ لینا اس گھر کے خریدنے کی رضاء کی دلیل ہے، اس لیے کہ شفیعہ کے ذریعے لینا مشفوع بہ کے خریدنے میں اجازت کا تقاضہ کرتا ہے۔ دو مشتریوں کا خیار شرط ان دونوں میں سے ایک کے راضی ہونے سے ساقط ہو جاتا ہے اسی طرح خیار عیب اور خیار رؤیہ بھی ساقط ہو جاتا ہے، اس لیے کہ اگر دوسرے نے واپس کیا تو بیع میں شرکت کا عیب ہو جائے گا اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک دوسرے مشتری کو بھی واپس کرنے کی ولایت ہے، اس لیے کہ خیار ہر ایک کے لیے ثابت ہے اور ایک غلام اس شرط پر خریدنا کہ وہ خبز ہے یا کاتب ہے اور وہ اس شرط کے خلاف پایا گیا تو غلام کو اس کے ثمن کے بدلے لے لیا جائے یا چھوڑ دیا جائے اس لیے کہ اوصاف کے مقابل ثمن سے کوئی شیء نہیں ہوتی۔

تشریح:

و شراء احد الثوبین سے مصنف رحمہ اللہ خیار تعین کا مسئلہ بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے تین کپڑے لیے اور بائع سے کہا کہ مجھے ان میں ایک کو پسند کرنے کا اختیار ہے تو اس طرح کی بیع درست ہے اگر وہ شخص چار کپڑوں میں سے ایک کو اختیار کرنا چاہے تو یہ درست نہیں ہے، اسی طرح اگر تعین نہیں کی بلکہ یوں کہا کہ مجھے ان تین کپڑوں میں اختیار ہے تو یہ بھی درست نہیں ہے، اس لیے کہ یہ معلوم نہیں

ہے کہ ایک کپڑا لے گا یا دو کپڑے لے گا۔ اب پہلی صورت یعنی تین کپڑوں میں سے کسی ایک میں اختیار ہے اور دوسری صورت یعنی چار کپڑوں میں سے کسی ایک میں اختیار ہے، ان دونوں کے بارے میں قیاس اور استحسان کی دلیل ہے۔

قیاسی دلیل:

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ بیع کسی بھی صورت میں درست نہ ہو اس لیے کہ ان کپڑوں میں سے ایک کو فروخت کر رہا ہے اور وہ غیر متعین ہے۔ لہذا یہ بیع جھگڑے کی طرف لے جانے والی ہے اور ہر وہ بیع جو جھگڑے کی طرف لے کر جائے وہ بیع فاسد ہوتی ہے۔

استحسانی دلیل:

استحسان کا تقاضہ یہ ہے کہ تین کپڑوں کی صورت میں بیع درست ہو اور چار کپڑوں کی صورت میں بیع فاسد ہو، اس لیے کہ ایسی بیع کی ضرورت پڑتی ہے، کیوں کہ انسان اپنے گھر والوں کے لیے کبھی کوئی چیز خریدتا ہے اور وہ اپنے گھر والوں کو بازار ساتھ نہیں لاسکتا اور یہ بات معلوم نہیں ہے کہ اس کے گھر والوں کو کونسی شئی پسند آئے اس لیے ایسی بیع کی ضرورت ہے اور ضرورت صرف تین اقسام کی طرف ہوتی ہے یعنی عمدہ، ادنیٰ اور متوسط۔ لہذا ان میں سے ہر ایک کو لے جانے سے ضرورت پوری ہو جائے گی باقی جو تین سے زائد ہو اس کی ضرورت نہیں ہے۔ لہذا چار میں خیار تعین درست نہیں ہوگا اور چار کی صورت میں اس کی اصل یعنی قیاس پر رکھا جائے گا اور وہ جائز نہ ہونا ہے اور تین میں جائز ہے۔

واحدہ بالشفعة..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کوئی گھر خیار شرط کے ساتھ خریدا پھر مدت خیار کے دوران اس کے ساتھ والا گھر فروخت ہو تو اس نے شفعة کر کے وہ گھر لے لیا تو اس کا شفعة کر کے ساتھ والا گھر لینا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اس گھر پر راضی ہے، جس میں خیار شرط رکھا گیا تھا، اس لیے کہ شفعة پڑوسی کے ضرور کو دور کرنے کے لیے ہوتا ہے تو پڑوسی کا ضرر اس شخص کو اسی وقت ہو سکتا ہے جب یہ خود پہلے والے گھر کا مالک ہو۔

فائدہ:

علامہ سرحسی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اس مسئلے میں مشتری کے لیے شفعة کا واجب ہونا صاحبین رحمہما اللہ کے مسلک پر تو واضح ہے، اس لیے کہ ان کے نزدیک خیار شرط کے ساتھ مشتری مالک رہتا ہے جب کہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک اس طرح اس کو اس گھر میں تصرف کا حق حاصل تھا اور شفعة کے لیے ثابت ہونے کے لیے یہ کافی ہے، لیکن صاحب فتح القدر نے فرمایا ہے کہ اولیٰ بات یہی ہے کہ صاحبین رحمہما اللہ کے مسلک پر بھی یہ شفعة زیادتی کو ثابت کر رہا ہے، اس لیے کہ شفعة سے قبل مشتری کی ملک شک والی ہے کہ وہ بیع کو رد کر دے، لیکن شفعة کے بعد وہ ملک پختہ ہوگی اب واپس کرنے کا اختیار نہیں ہے۔

[فتح القدر]

فصل فی خیار الرؤية

صح شراء ما لم یرء۔ خلافاً للشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ۔ و لمشتریه الخیار عندها۔ ای عند الرؤية۔ الی ان یوجد مبطله، وان رضی قبلها۔ ای ان رضی قبل الرؤية یرى له حق الفسخ اذا راه، لكن لو فسخ قبل الرؤية ینفذ الفساد بحکم انه عقد غیر لازم، حتی لا یحوز اجازته عند الرؤية۔ لا لبائعه۔ ای اذا باع شیئاً لم یرء لا یكون الخیار اذا راه۔ و یبطله و خیار الشرط تعبیه، و تصرف لا ینفسخ کالاعتاق و التدبیر، او یوجب حقاً لغيره کالمبیع المطلق۔ ای بدون شرط الخیار۔ والرهن والاجارة قبل الرؤية او بعدها۔ ای هذه التصرفات تبطل خیار الرؤية سواء كانت قبل الرؤية او بعدها۔ و ما لا یوجب حقاً لغيره کالمبیع بالخیار و المساومة و الهبة بلا تسلیم یبطل بعدها لا قبلها۔ لان هذه التصرفات لا تزيد علی صریح الرضاء، و هو انما یبطله بعد الرؤية۔ اما التصرفات الاول فهی اقوی، لان بعضها لا یقبل الفسخ، و بعضها او جب حقاً لغيره، فلا یمکن ابطاله۔

ترجمہ:

اور اس شئی کو خریدنا جس کو دیکھا نہیں ہے یہ صحیح ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف اور اس کے مشتری کو دیکھنے کے وقت اختیار ہوگا یہاں تک کہ اس کو باطل کرنے والا پایا جائے اگرچہ دیکھنے سے قبل رضی ہو گیا ہو مشتری کے لیے حق فسخ ہے جب اس کو دیکھے لیکن اگر دیکھنے سے قبل فسخ کر دیا تو فسخ نافذ ہو جائے گا، اس بات کا حکم لگایا جائے گا کہ عقد لازم نہیں ہے۔ لہذا عقد کی اجازت دیکھنے کے وقت جائز نہیں ہوگی، اس کے بائع کے لیے نہیں ہے۔ یعنی جب ایک شخص نے کوئی شئی فروخت کی اور اس کو دیکھا نہیں تو اس کو دیکھنے کے وقت خیار نہ ہوگا اور خیار رؤية کو اور خیار شرط کو شئی کا عیب دار ہو جانا باطل کر دیتا ہے اور ایسا تصرف جو فسخ نہ ہو جیسے آزاد کرنا اور مدبر بنانا یا جو تصرف غیر کے حق کو ثابت کرے جیسے مطلق بیع جو شرط خیار کے بغیر ہو اور رهن اور اجارة جو رؤية سے قبل ہو یا رؤية کے بعد ہو یہ سارے تصرفات خیار رؤية کو باطل کر دیتے ہیں برابر ہے کہ رؤية سے قبل ہوں یا رؤية کے بعد ہوں اور وہ تصرف جو غیر کے حق کو ثابت نہ کرے۔ جیسے خیار کے ساتھ فروخت کرنا اور بھاؤ لگانا اور ہبہ کرنا بغیر حوالے کیے ہوئے یہ رؤية کے بعد باطل کرتے ہیں۔ روية سے قبل باطل نہیں کرتے۔ اس لیے کہ یہ تصرفات صریح رضایہ یا رضایہ نہیں ہیں اور صریح رضایہ کے بعد باطل کرتی ہے۔ بہر حال پہلے تصرفات تو وہ قوی ہیں اس لیے کہ بعض تصرفات فسخ کو قبول نہیں کرتے اور بعض تصرفات غیر کے حق کو ثابت کرتے ہیں سو ان کو باطل کرنا ممکن نہیں ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے خیار رؤية کو خیار عیب پر مقدم کیا، اس لیے کہ خیار رؤية حکم کو پورا ہونے سے روکتا ہے اور خیار عیب حکم کو لازم ہونے سے روکتا ہے اور لازم ہونا تمام ہونے کے بعد ہوتا ہے۔ پھر یہ بات جانی چاہیے کہ خیار رؤية مشتری کے لیے چیزوں کے خریدنے میں ثابت ہوتا ہے اور دیون میں ثابت نہیں ہوتا جیسے مسلم فیہ وغیرہ۔ ”معراج“ میں یہ بات مذکور ہے کہ خیار رؤية چار چیزوں میں ہے۔ خریدنے میں، کرائے میں، تقسیم میں اور دعویٰ مال سے صلح کرنے میں۔

[بجرا لرائق]

صح شراء ما لم یرء سے مصنف رحمہ اللہ یہ فرما رہے ہیں کہ جس شئی کو نہ دیکھا ہو اس کو خریدنا درست ہے۔ جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ایسی شئی کی بیع صحیح نہیں ہے۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک دو صورتیں ہیں یا تو بائع بیع کی جنس کو ذکر کرے گا یا ذکر نہیں کرے گا اگر

ذکر نہ کرے تو جائز نہیں ہے اور اگر بائع بیع کی جنس کو ذکر کرے، پھر امام شافعی رحمہ اللہ کے پہلے قول میں جائز ہے اور دوسرے قول کے مطابق جائز نہیں ہے اور اکثر اصحاب شافعی رحمہ اللہ نے ہمارے قول کو اختیار کیا ہے۔ جب کہ امام احمد رحمہ اللہ و مالک رحمہ اللہ کا مسلک بھی ہمارے مسلک کی طرح ہے۔ لہذا ہمارے نزدیک مشتری کو اختیار رویتہ اس وقت تک حاصل ہے جب تک اختیار رویتہ کو باطل کرنے والی کوئی شئی نہ پائی جائے۔ (خیار رویتہ کو باطل کرنے والی چیزوں کا ذکر آگے آئے گا) اگرچہ مشتری نے چیز کو دیکھنے سے قبل ہی کہہ دیا کہ میں اس شئی پر راضی ہوں اس لیے کہ خیار کو رویتہ کے ساتھ معلق کیا گیا ہے اور جو کسی شئی کے ساتھ معلق ہو وہ اس شئی سے قبل نہیں پایا جاتا یہ ایسے ہوگا کہ مشروط، شرط سے قبل پایا گیا اور یہ ممکن نہیں ہے۔ لہذا اگر عقد رضا کی وجہ سے رویتہ سے قبل ہی لازم آجائے تو رویتہ کے وقت خیار ممتنع ہو جائے گا جب کہ رویتہ کے وقت خیار حدیث سے ثابت ہے۔ لہذا رویتہ سے قبل خیار ساقط نہیں ہوگا اگرچہ مشتری راضی ہو گیا ہو۔

اشکال و جواب:

لکن لو فسخ سے شارح رحمہ اللہ ایک سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ جب خیار کو رویتہ سے معلق کیا گیا ہے کہ رویتہ سے قبل خیار ساقط نہیں ہوتا تو اسی طرح رویتہ سے قبل فسخ بھی نہیں ہونا چاہئے تو شارح رحمہ اللہ نے اس کا جواب دیا کہ اگر رویتہ سے قبل فسخ کریں گے تو فسخ ہو جائے گا اس لیے کہ رویتہ سے قبل عقد لازم نہیں ہے۔ لہذا اس عقد کو فسخ کرنا جائز ہے اور فسخ کے بعد اور رویتہ کے وقت اگر اجازت دے تو یہ نافذ نہیں ہوگی اس لیے کہ عقد فسخ ہو چکا ہے۔

ولا لبائعہ سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ بائع کے لیے خیار رویتہ نہیں ہوتا اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کسی شئی کا وارث بنا اس نے وہ شئی دیکھنے سے قبل فروخت کر دی تو جب بائع اس شئی کو دیکھے گا تو اس کو خیار رویتہ حاصل نہیں ہوگا اس لیے کہ اگر ہم بائع کے لیے خیار رویتہ ثابت کریں پھر یا تو اسی حدیث سے کریں گے جس سے خیار رویتہ مشتری کے لیے ثابت ہوا ہے یا پھر دوسری حدیث سے کریں گے جب کہ دوسری حدیث مروی نہیں ہے اور پہلی حدیث شراہ کے ساتھ معلق ہے۔ لہذا بائع کے لیے خیار رویتہ ثابت نہیں ہوگا۔

تصرفات مبطلہ اور ان کی اقسام:

ویبطلہ و خیار الشرط سے مصنف رحمہ اللہ ان تصرفات کا ذکر کر رہے ہیں جو خیار شرط اور خیار رویتہ کو باطل کر دیتے ہیں یہ تصرفات دو قسم پر ہیں ایک وہ تصرف جو خواہ رویتہ سے قبل ہوں یا رویتہ کے بعد ہوں۔ خیار رویتہ کو باطل کرتے ہیں، دوسرے وہ جو رویتہ کے بعد خیار رویتہ کو باطل کرتے ہیں اور رویتہ سے قبل خیار رویتہ کو باطل نہیں کرتے۔ پہلے قسم کے تصرفات جیسے بیع کا عیب دار ہو جانا یا ایسا تصرف کرنا جو فسخ نہ ہو جیسے آزاد کرنا کہ مشتری نے رویتہ سے قبل ہی غلام کو آزاد کر دیا یا مشتری نے غلام کو مدبر بنا دیا یا مشتری ایسا تصرف کرے جو کسی کے حق کو ثابت کر دے جیسے مشتری نے شئی کو دیکھنے سے قبل فروخت کر دیا اور بیع مطلق کی یعنی اس میں خیار شرط نہیں رکھا تو ایسے تصرفات خواہ رویتہ سے قبل ہوں خواہ رویتہ کے بعد ہوں خیار رویتہ کو باطل کر دیتے ہیں۔ دوسرے تصرفات وہ جو غیر کے حق کو ثابت نہ کریں جیسے کسی شخص نے کوئی شئی بغیر دیکھے خریدی اور اس شئی کو دیکھنے سے قبل ہی خیار شرط کے ساتھ فروخت کر دیا یا اس شئی کا بھاؤ لگا یا یا اس کو ہبہ کر دیا اور اس کو حوالے نہیں کیا تو ایسے تصرفات رویتہ کے بعد خیار رویتہ کو باطل کرتے ہیں اور رویتہ سے قبل ہوں تو خیار رویتہ باطل نہیں کرتے۔ اس لیے کہ یہ تصرفات صریح رضاسے زائد نہیں ہیں اور صریح رضاسے زائد خیار کو باطل کرتی ہے جب کہ پہلے قسم کے تصرفات صریح رضاسے زائد ہیں اس لیے کہ ان میں سے بعض تو فسخ کو قبول نہیں کرتے اور بعض غیر کا حق ثابت کر دیتے ہیں سو ان تصرفات کو وجود کے بعد باطل کرنا ممکن نہیں ہے اور دوسرے قسم کے تصرفات چونکہ فسخ کو قبول کرتے ہیں اور غیر کے حق کو ثابت بھی نہیں کرتے۔ لہذا ان کو باطل کرنا ممکن ہے۔

والنظر الی وجه الامة و الصبرة و وجه الدابة و کفلها و ظاهر ثوب مطوی غیر معلم، و الی موضع علمه معلما، و نظر و کیلہ بالشراء او بالقبض کاف لا نظر رسولہ۔ الوکیل بالقبض هو الذی ملکہ القبض، فقال له: کن و کیلاً عنی بقبضه، بخلاف الرسول، فانه الذی امره باداء الرسالة بالتسليم، فالبايع اذ لم یسلم الیه لا یملک الخصومة، بخلاف الوکیل، و عندهما نظر الوکیل بالقبض غیر کاف، لانه و کله بالقبض لا بالنظر، و لابی حنیفة رحمه الله تعالی ان القبض الکامل بالنظر، لیعلم ان هذا هو الذی امر بقبضه۔ و شرط رؤیة داخل الدار الیوم۔ انما قال: ”الیوم“ لان الرؤیة انه اذا رأى حیطان الدار و اشجار البستان من خارج کان کافیا، و ذالک لان دورهم و بساتینهم لم تکن متفاوتة، فرؤیة الخارج كانت مغنیة عن رؤیة الداخل۔ اما الان فالتفاوت فاحش فلا بد من روية الداخل و بیع الاعمی و شراءه صح، و له الخیار مشتريا، و یسقط بمسه المبیع و شمه و ذوقه ای بمسه فیما یدرک بالمس، و بشمه فیما یدرک بالشم، و بذوقه فیما یدرک بالذوق۔ و بوصف العقار۔ و لا اعتبار لوقوفه فی مکان لو کان بصیر لراه، كما هو قول ابی یوسف رحمه الله۔ و من رأى احد الثوبین، ثم شراهما، ثم رأى الاخر، فله ردهما، لارد الاخر وحده۔ لثلاً یلزم تفریق الصفقة قبل التمام۔

ترجمہ:

اور باندی کے چہرے کی طرف اور ڈھیر کی طرف اور جانور کے چہرے اور اس کی پشت کی طرف دیکھنا اور لپٹے ہوئے کپڑے کے ظاہر کو دیکھنا جو کڑھائی کیا ہوا نہ ہو اور ایسی جگہ کی طرف دیکھنا جس پر کڑھائی کی گئی ہو تو یہ خیار رؤیة کو ساقط کر دیتا ہے اور مشتری کے وکیل بالشراء یا وکیل بالقبض کا دیکھنا کافی ہے اور اس کے رسول کا دیکھنا کافی نہیں ہے۔ وکیل بالقبض وہ ہے جو قبضے کا مالک ہو پس مشتری نے اس سے کہا کہ تو میری طرف سے قبضے کا وکیل ہو جا بخلاف رسول کے کیوں کہ رسول وہ ہے کہ جس کو رسالت کے ادا کا حکم سپرد کرنے کے ساتھ دیا ہو سو جب بائع اس کے سپرد نہ کرے تو رسول جھگڑے کا مالک نہیں ہے بخلاف وکیل کے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک وکیل بالقبض کا دیکھنا کافی نہیں ہے، اس لیے کہ اس کو قبضے کا وکیل بنایا ہے نہ کہ دیکھنے کا اور امام اعظم رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ کامل قبضہ دیکھنے سے ہوتا ہے تاکہ وکیل یہ بات جان لے کہ یہ وہی شئی ہے جس کے قبضے کا حکم دیا گیا ہے اور آج کے زمانے میں گھر کو اندر سے دیکھنے کی شرط لگائی گئی ہے سوائے اس کے نہیں کہ آج کی شرط لگائی اس لیے کہ روایت یہ ہے کہ جب گھر کے گھن کو یا باغ کے درختوں کو باہر سے دیکھ لیا تو یہ کافی ہے اور یہ اس لیے کہ ان کے گھر اور ان کے باغ فرق والے نہیں تھے۔ لہذا باہر سے دیکھنا اندر سے دیکھنے سے مستغنی کر دیتا تھا۔ بہر حال اب تو فرق بہت زیادہ ہے۔ لہذا اندر سے دیکھنا ضروری ہے اور اندھے کا بیچنا اور خریدنا صحیح ہے اور اس کو خیار ہوگا مشتری ہونے کی صورت میں اور اس کا خیار بیع کو چھوٹنے سے اور جھکنے سے اور سونگھنے سے ساقط ہو جائے گا یعنی اس کے چھوٹنے سے اس شئی میں جو چھوٹنے سے معلوم ہو جاتی ہے اور اس کے سونگھنے سے اس شئی میں جو سونگھنے سے معلوم ہو جاتی ہے اور اس کے جھکنے سے اس شئی میں جو جھکنے سے معلوم ہو جاتی ہے اور عقار کا وصف بیان کر دینے سے (خیار) ساقط ہو جائے گا اور اس اندھے کا ایسی جگہ کھڑے ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے کہ اگر وہ دیکھ سکتا تو اس کو دیکھ لیتا جیسا کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے اور جس نے دو کپڑوں میں سے ایک کو دیکھا، پھر ان دونوں کو خرید لیا پھر دوسرے کو دیکھا تو اس کے لیے ان دونوں کو واپس کرنا ہے نہ کہ صرف دوسرے کو واپس کرنا تاکہ تفریق صفتہ پورا ہونے سے قبل لازم نہ آئے۔

تشریح:

اس مذکورہ مسئلے کو سمجھنے سے قبل ایک اصل کو سمجھنا چاہیے۔

اصل:

اصل یہ ہے کہ بیع یا تو ایک شئی ہوگی یا متعدد اشیاء ہوں گی اگر بیع متعدد اشیاء ہوں تو پھر ان کے افراد آپس میں متفاوت ہوں گے یا نہیں ہوں گے تو اس طرح بیع کی تین قسمیں ہوں گی۔ (۱) بیع ایک شئی ہو۔ (۲) بیع بہت سی اشیاء ہوں اور متفاوت نہ ہوں۔ (۳) بیع بہت سی اشیاء ہوں اور متفاوت ہوں۔ لہذا اگر بیع ایک شئی ہو تو تمام بیع کو دیکھنا اختیار رؤیہ کو ساقط کرنے کے لیے شرط نہیں ہے، اس لیے کہ ساری بیع کو دیکھنا کبھی شریعت یا عادت کی وجہ سے محذور ہوتا ہے۔ اب اس اصل پر پہلی صورت ہے کہ غلام اور باندی کے چہرے کی طرف دیکھنا ہی اختیار رؤیہ کو ساقط کرنے کے لیے کافی ہے، اس لیے کہ ان دونوں کے تمام کو دیکھنے میں ستر کا دیکھنا لازم آئے گا جو شرعاً محذور ہے اور اگر بیع کپڑا ہو تو بائع کو اس سارے کپڑے کے کھولنے سے ضرر ہوگا جو کہ عادتاً محذور ہے اور کھلنے اور لپٹنے سے کپڑا خراب بھی ہو جاتا ہے۔ لہذا کپڑے کے ظاہر کو دیکھ لینے سے اختیار رؤیہ ساقط ہو جائے گا، لیکن اگر مقصود کپڑے کے اندر کا دیکھنا ہو جیسے کپڑا کڑھائی والا ہے تو پھر سارا کپڑا دیکھنے کے بعد اختیار رؤیہ ساقط ہوگا اور بہر حال سارے ڈھیر کو دیکھنا ممکن بھی نہیں ہے، اس لیے ڈھیر کے ظاہر کو دیکھنے سے اختیار رؤیہ ساقط ہو جائے گا۔ یہ بیع کی پہلی قسم تھی۔

اگر بیع کی دوسری قسم ہو جیسے عددی یا منکلی یا موزونی اشیاء ہوں تو ان میں سے ایک کو دیکھ لینا اختیار رؤیہ کو ساقط کر دیتا ہے اس لیے کہ ایک کے دیکھ لینے سے باقی بھی معلوم ہوں جائیں گے اور اگر بیع کی تیسری قسم ہو جیسے جانور یا بہت سے کپڑے تو ہر ایک کو الگ الگ دیکھنے سے اختیار رؤیہ ساقط ہوگا۔

راج قول:

بہر حال آج کے زمانے میں سارے گھر کو اور سارے باغ کو دیکھنے کے بعد اختیار رؤیہ ساقط ہوگا اس لیے کہ آج کے زمانے کے گھروں میں فرق بہت زیادہ ہے اور اسی طرح لپٹے ہوئے کپڑے کا ظاہر کو دیکھنے سے اختیار رؤیہ ساقط نہ ہوگا بلکہ اختیار رؤیہ ساقط ہونے کے لیے ضروری ہے کہ سارے کپڑے کو کھول کر دیکھے یہ امام زفر رحمہ اللہ کے اقوال ہیں اور اسی پر آج کے زمانے میں فتویٰ ہے۔ [شامی: ج ۲ ص ۵۸۴، جہرۃ: ج ۱ ص ۲۳۲]

نظر و کبہ بالشراء او بالقبض..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی کو اپنا وکیل بنا کر کچھ خریدنے کے لیے بھیجا تو وکیل کے بیع کو دیکھ لینے سے اختیار رؤیہ ساقط ہو جائے گا موکل کو دیکھنا ضروری نہیں ہے اور اگر کسی کو رسول بنا کر بھیجا تو اس کے دیکھنے سے اختیار رؤیہ ساقط نہیں ہوگا یہ امام اعظم کا مسلک ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک وکیل بھی رسول کی طرح ہے کہ جس طرح رسول کے دیکھ لینے سے اختیار رؤیہ ساقط نہیں ہوتا اسی طرح وکیل کے دیکھ لینے سے بھی اختیار رؤیہ ساقط نہیں ہوتا۔

وکیل و رسول کی تعریف:

رسول وہ ہوتا ہے جس کو مشتری کہے: کہ تو فلاں سے جا کر کہہ کہ وہ تجھے بیع دے یا تو میرا اس آدمی کی طرف رسول ہے یا یہ کہے: کہ میں نے اس شئی کے قبضے کے لیے تجھے بھیجا اور وکیل وہ ہے جس کو مشتری کہے کہ میں نے تجھے قبضے کا وکیل بنا لیا یا یہ کہے: کہ تو میری طرف سے قبضے کا وکیل ہو جا۔

صاحبین رحمہما اللہ دلیل:

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ وکیل نے صرف وکالت کو قبول کیا ہے اور وہ اس کا مالک ہے اختیار ساقط کرنے کا اسے وکیل نہیں بنا لیا اور وہ اس کا مالک بھی نہیں ہے۔ لہذا وکیل کے دیکھ لینے سے اختیار رؤیہ ساقط نہیں ہوگا۔

امام اعظم رحمہ اللہ کی دلیل:

امام اعظم رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ قبضے کی دو قسمیں ہیں: کامل۔ ناقص۔

کامل: یہ ہے کہ مشتری کسی شئی پر قبضہ کرے اور مشتری نے اس شئی کو دیکھا ہو تو اس صورت میں اختیار رؤیہ ساقط ہو جاتا ہے اور ناقص یہ ہے کہ

مشتري کسی شئی پر قبضہ کرے اور اس شئی کو نہ دیکھے تو اس صورت میں مشتري کو خیار رؤیة حاصل ہوگا تو جب مشتري قبضے کی دونوں اقسام کا مالک ہے تو مشتري جس کو دیکھ لے گا وہ بھی انہیں دونوں کا مالک ہوگا۔ لہذا اگر وکیل نے دیکھ کر شئی پر قبضہ کیا تو یہ کامل قبضہ ہے اور خیار رؤیة ساقط ہو جائے گا اور اگر بغیر دیکھے کیا تو یہ ناقص قبضہ ہے اور خیار رؤیة باقی رہے گا۔

ومن رای احد الثوبین سے معصف رحمہ اللہ یہ مسئلہ پچھلی اصل پر بیان کر رہے ہیں پہلے یہ بات گزر چکی کہ اگر کسی نے مختلف اشیاء خریدی تو جب تک وہ ہر ایک کو نہ دیکھے لے تو اس کا خیار رؤیة ساقط نہیں ہوگا۔ لہذا جب کسی شخص نے دو کپڑے خریدے اور ان میں سے ایک کو دیکھا اور پھر دونوں کو خرید لیا، پھر اس نے دوسرا کپڑا دیکھا تو اب اگر واپس کرنا چاہے تو دونوں کو واپس کرے صرف دوسرے کو واپس نہیں کر سکتا۔ اس لیے کہ جب خریدتے وقت اس نے دونوں کو نہیں دیکھا تو اس کا خیار رؤیة کا حق باقی تھا اور جب تک خیار رؤیة ہو اس وقت تک سودا مکمل نہیں ہوتا۔ لہذا جب یہ شخص دونوں کپڑے لے گیا تو اس وقت تک سودا مکمل نہیں تھا، پھر جب اس نے دوسرا کپڑا دیکھا اور اس کو واپس کرنا چاہا تو یہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ سودا تو ابھی مکمل نہیں ہوا کیوں کہ سودا اس وقت مکمل ہوتا ہے جب وہ دونوں کپڑوں کو دیکھ کر خریدتا تو اب صرف دوسرے کپڑے کو واپس کرنا یہ سودا مکمل کرنے سے قبل سودا توڑنا ہے اور حدیث میں اس کی ممانعت ہے۔ سو اگر چاہے تو دونوں رکھ لے اور اگر چاہے تو دونوں واپس کر دے۔

ومن رأى شيئاً، ثم شره، خيران وجدته متغيراً والألا، والقول للبائع في عدم تغيره، وللشترى في عدم رؤيته. ای اذا اشتري شيئاً قد رآه، فقال البائع: انه لم يتغير حتى لا يكون لك الخيار، فالقول للبائع مع حلفه، ولو قال المشتري: لم اره، ولي الخيار، فالقول للمشتري مع الحلف. ولو اشتري عدل زطي وقبضه، فباع منه ثوباً، او وهب وسلم، لم يردده بخيار رؤية او شرط، بل يعيب. الزط جيل من الناس في سواد العراق، والثوب الزطي ينسب اليهم، والاصل فيه ان رد البعض يوجب تفريق الصفقة، وهو قبل التمام لا يجوز، و بعد التمام يجوز، ثم خيار الشرط والرؤية يمنعان تمام الصفقة، وخيار العيب يمنعه قبل القبض، لا بعده، وهذا لانه اذا شرط الخيار لاحدهما لم يتحقق الرضاء الكامل، وكذا اذا لم ير المشتري مشتراه اما اذا لم يشترط الخيار، او شرط الخيار فاجاز من له الخيار، او المشتري قد رأى المبيع، فرضى به، فبعد ذلك ان قبض فقد تم الصفقة لحصول الرضاء الكامل، لكن مع ذلك يمكن ان يكون المبيع معيباً، والمشتري لا يرضى به، فيفسخ العقد، فذلك امر متوهم، فلا يمنع تمام الصفقة، وان لم يقبض المبيع، فالبيع في معرض الفسخ، بان يهلك في يد البائع، فيرتفع العقد، فاذا اجتمع الامران، اي عدم القبض ووجود العيب، فيتقوى احدهما بالآخر، فلا يتم الصفقة، ويظهر هذا في المسألة التي تاتي، وهي قوله: ولو اشتري عيدين صفقة، وقبض احدهما، ووجد به او بالآخر عيباً۔

ترجمہ:

اور جس شخص نے کوئی شئی دیکھی پھر اس کو خرید لیا، اس کو اختیار دیا جائے گا اگر اس کو بدلہ ہوا پائے ورنہ نہیں اور اس شئی کے نہ بدلنے میں معتبر قول بائع کا ہے اور نہ دیکھنے کے بارے میں معتبر قول مشتري کا ہے۔ یعنی جب کوئی شئی خریدی اور مشتري نے اس کو دیکھا ہوا ہے، پھر بائع نے کہا کہ یہ شئی نہیں بدلی۔ لہذا مشتري کے لیے اختیار نہیں ہے تو قسم کے ساتھ معتبر قول بائع کا ہے اور اگر مشتري نے کہا کہ میں نے نہیں دیکھا تو قسم کے ساتھ معتبر قول مشتري کا ہے اور اگر کسی نے زطی کپڑے کی گٹھری خریدی اور اس پر قبضہ کر لیا پھر مشتري نے اس سے ایک کپڑا بیچ دیا یا ہبہ کر دیا اور حوالے کر دیا تو مشتري اس کو خیار شرط اور رؤیة کے ساتھ واپس نہیں کر سکتا بلکہ خیار عیب کی وجہ سے کر سکتا ہے۔ زط عراق کے دیہاتوں میں لوگوں کا ایک قبیلہ ہے اور زطی انہیں کی طرف منسوب ہے اور اصل اس میں یہ ہے کہ اگر بعض کپڑا واپس کرے تو تفریق صفقہ کو ثابت کرتا ہے اور تفریق صفقہ تمام عقد سے قبل جائز نہیں ہے اور تمام ہونے کے بعد جائز ہے، پھر خیار شرط اور رؤیة تمام صفقہ کو رد کرتے ہیں اور خیار عیب قبضے سے قبل روکتا ہے اور قبضے کے

بعد نہیں روکتا اور یہ اس لیے کہ جب شرط خیار ان دونوں میں سے کسی ایک کے لیے رکھا گیا تو رضا کامل ثابت نہیں ہوتی اور اسی طرح مشتری نے اپنی خریدی ہوئی شے کو نہیں دیکھا۔ بہر حال جب خیار کی شرط نہیں لگائی یا خیار کی شرط لگائی اور جس کے لیے خیار تھا، اس نے اجازت دے دی یا مشتری نے بیع کو دیکھ لیا، پھر وہ اس پر راضی ہو گیا تو اس کے بعد اگر اس نے قبضہ کر لیا تو صفحہ مکمل ہو گیا رضا کامل کے حاصل ہونے کی وجہ سے لیکن اس کے باوجود ممکن ہے کہ بیع عیب دار ہو اور مشتری اس پر راضی نہ ہو پھر عقد فسخ ہو جائے گا سو یہ ایک امر متوہم ہے۔ لہذا یہ تمام صفحہ کو نہیں روکتا اور اگر بیع پر قبضہ نہیں کیا تو بیع فسخ کے کنارے میں ہوگی، اس کی صورت یہ ہے کہ بیع بائع کے قبضے میں ہلاک ہو جائے تو عقد مرتفع ہو جائے گا۔ سو جب دو امر جمع ہو گئے یعنی قبضہ کا نہ ہونا اور عیب کا پایا جانا لہذا ایک کو دوسرے کی وجہ سے طاقت مل گئی سو صفحہ مکمل نہیں ہوا اور یہ اس مسئلے میں ظاہر ہوگا جو آئے گا اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر دو غلاموں کو ایک ہی صفحہ میں خرید اور ان میں سے ایک پر قبضہ کیا اور اس میں یا دوسرے میں عیب پایا۔

تشریح:

و من رای شیاء..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کوئی شے دیکھی پھر اس شخص نے شے کو خرید لیا تو اگر یہ شے بدل گئی ہو تو مشتری کو اختیار ہوگا اور اگر نہ بدلی ہو تو مشتری کو اختیار نہ ہوگا اور اگر بدلنے اور نہ بدلنے میں بائع و مشتری کا اختلاف ہو گیا تو قسم کے ساتھ معتبر قول بائع کا ہوگا اور اگر دیکھنے اور نہ دیکھنے میں اختلاف ہو گیا تو قسم کے ساتھ معتبر قول مشتری کا ہے۔

اب مسئلے کی وضاحت یوں ہے کہ اگر مشتری نے شے کو خریدنے سے قبل دیکھا تھا اور خریدتے وقت بھی وہ چیز ویسی ہی تھی تو اب مشتری کو یہ شے یعنی پڑے گی اب پہلی روایت سے مشتری کو اس شے کے سارے اوصاف کا علم ہو گیا تھا اور اگر اوصاف کا علم نہ ہوتا تو خیار رویت ہوتا تو جب مشتری کو اوصاف کا علم ہے تو اس کے لیے خیار رویت ثابت نہیں ہوگا۔ پس یہ بات معلوم ہوئی کہ جب شے کے اوصاف کا علم ہو تو خیار ثابت نہیں ہوگا اور خیار اس وقت ثابت ہوگا جب اوصاف کا علم نہ ہو، پس اگر شے اسی حالت پر ہے تو مشتری کو اختیار نہیں ہے۔

اور اگر شے بدل جائے تو مشتری کو اختیار ہوگا اور اگر بدلنے اور نہ بدلنے میں اختلاف ہو گیا تو معتبر قول بائع کا قسم کے ساتھ ہوگا اس لیے کہ شے کا پہلی حالت سے بدل جانا یہ حادث ہے یعنی ایک نئی پیدا ہونے والی شے ہے اور مشتری اس کا دعویٰ کرہا ہے کہ شے بدل گئی ہے اور بائع اس کا منکر ہے کہ شے نہیں بدلی اور یہ قاعدہ کہ منکر کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوتا ہے اور یہ اس وقت ہے جب مدت زیادہ نہ ہو یعنی مشتری کے شے کو دیکھنے اور خریدنے کی درمیانی مدت لمبی نہ ہو۔ بہر حال اگر درمیانی مدت لمبی ہو جیسے پانچ سال کے بعد مشتری آ کر کہے کہ یہ شے بدل گئی ہے تو اب معتبر قول مشتری کا قسم کے ساتھ ہوگا کم مدت کا اندازہ ایک ماہ ہے یعنی اگر ایک ماہ سے قبل مشتری آ کر اس شے کے بدلنے کا دعویٰ کرے تو معتبر قول بائع کا ہوگا اور ایک ماہ کے بعد مشتری آ کر شے کے بدلنے کا دعویٰ کرے تو معتبر قول مشتری کا ہوگا۔

اور اگر بائع و مشتری کا دیکھنے اور نہ دیکھنے میں اختلاف ہو گیا بائع نے کہا کہ مشتری نے اس کو دیکھا تھا اور مشتری نے کہا کہ میں نے نہیں دیکھا تو اب معتبر قول مشتری کا قسم کے ساتھ ہوگا اس لیے کہ بائع، مشتری کے شے کے اوصاف پر مطلع ہونے کا دعویٰ کر رہا ہے اور مشتری اس کا انکار کر رہا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ منکر کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہے۔

و لو اشترى عدل زطی..... سے مصنف رحمہ اللہ دوسرا مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے ”زطی“ کپڑے کی گھری خریدی اور اس کو نہیں دیکھا اور اس پر قبضہ کر لیا، پھر اس میں سے ایک کپڑا بیچ دیا یا بہہ کر دیا اور مشتری یا موہوب لہ کے حوالے کر دیا تو اب باقی کپڑے خیار رویت اور خیار شرط کی وجہ سے واپس نہیں کر سکتا بلکہ خیار عیب کی وجہ سے واپس کر سکتا ہے۔ زطعراق کے دیہاتوں میں سے ایک قبیلے کا نام ہے اور زطی کپڑا بھی ان کی طرف منسوب ہے۔ والا صل..... سے شارح رحمہ اللہ ایک اصول بیان کر رہے ہیں کہ بیع جب بہت سی اشیاء ہوں تو ان میں سے بعض کو لوٹانا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اس سے تفریق صفحہ لازم آئے گا اور یہ بات پہلے بھی گزر چکی کہ تفریق صفحہ، صفحہ کے پورا ہونے سے قبل جائز نہیں ہے، اس لیے کہ حدیث پاک میں اس کی ممانعت آئی ہے۔

وہ امور جن کی وجہ سے صفقہ تام نہیں ہوتا:

جن امور کی وجہ سے صفقہ تام نہیں ہوتا وہ یہ ہیں کہ اگر بیع میں خیار شرط ہو یا خیار رؤیة ہو تو صفقہ تام نہیں ہوتا اس لیے کہ جب تک یہ دونوں عقد میں ہیں تو صاحب خیار کی رضا کامل حاصل نہیں ہوئی اور جب تک رضا کامل حاصل نہ ہو تو صفقہ تام نہیں ہوتا اور اسی طرح اگر مشتری نے خیار شرط نہیں رکھا یا خیار شرط تو رکھا تھا، لیکن پھر اس خیار کی اجازت دے دی یا مشتری نے بیع کو دیکھ لیا اور مشتری اس بیع پر راضی بھی ہو گیا تو رضا کامل حاصل ہونے کی وجہ سے صفقہ تو تام ہو گیا، لیکن اب بھی ایک بات کا امکان ہے کہ بیع میں کوئی عیب نکل آئے اور مشتری اس عیب پر راضی نہ ہو اور وہ عقد کو فسخ کر دے، لیکن یہ ایک وہی بات ہے۔ لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا اور صفقہ تام ہو جائے گا۔ اب اس وہی صورت کا معتبر نہ ہونا اس وقت ہے جب مشتری بیع پر قبضہ کرے، بہر حال اگر مشتری نے بیع پر قبضہ نہ کیا اور بیع بائع کے پاس موجود رہی اب بیع فسخ کے کنارے میں ہے ہو سکتا ہے کہ بیع بائع کے قبضے میں ہلاک ہو جائے تو عقد ختم ہو جائے گا۔ لہذا اب دو باتیں جمع ہو گئیں ایک قبضہ نہ ہونا، دوسرے عیب کا پایا جاتا، سو ایک کو دوسرے کی وجہ سے طاقت مل گئی تو صفقہ تام نہیں ہوگا، پھر شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس بات کی وضاحت اگلے مسئلے میں ہو جائے گی۔

.....☆☆☆☆☆.....

فصل فی خیار العیب

و لمشتري وجد بمشريه عيباً نقص ثمنه عند التجار رده، او اخذه بكل ثمنه لا امساكه و اخذ نقصانه۔ رده مبتدأ، و لمشتري خبره، و نقص ثمنه صفة العيب۔ و الاباق و لو الى مادون سفر، و البول في الفراش، و سرقه صغير يعقل عيب۔ انما قال: ”يعقل“ لان سرقه صغير لا يعقل ليس بعيب۔ و بالغ عيب اخر۔ عطف على معمولي عاملين مختلفين، و المجرور مقدم۔ او سرق عندهما۔ اي عند البائع و المشتري۔ في صغره۔ اي في صغره مع العقل رده۔ و ان حدث عنده في صغره و عند مشتريه في كبره لا و جنون الصغير عيب ابداء، فيرد من جن في صغره عنده، ثم عند مشتريه فيه او في كبره، و البخرو و الذفر و الزنا و التولد منه عيب فيها لا فيه، و الكفر عيب فيهما، و الاستحاضة و ارتفاع حيض بنت سبع عشره سنة لا اقل عيب۔

ترجمہ:

اس مشتری کے لیے جس نے اپنی خریدی ہوئی شئی میں ایسا عیب پایا جو عیب تا جروں کے نزدیک ثمن کو کم کر دے تو وہ اس شئی کو واپس کر دے یا سارے ثمن کے بدلے لے لے نہ کہ اس شئی کو روک لے اور اس کا نقصان لے لے، ”ردہ“ مبتدأ ہے اور ”لمشتري“ اس کی خبر ہے اور ”نقص ثمنه“ ”عيب“ کی صفت ہے اور بھاگنا اگرچہ سفر کی مدت سے کم ہو اور بستر پر پیشاب کرنا اور اس چھوٹے کا چوری کرنا جو عقل رکھتا ہو عیب ہے سوائے اس کے نہیں کہ ”يعقل“ کہا اس لیے کہ اس چھوٹے کا چوری کرنا جو عقل نہ رکھتا ہو یہ عیب نہیں ہے اور بالغ کا چوری کرنا دوسرا عیب ہے۔ یہ دو مختلف عاملوں کا معمولوں پر عطف ہے اور مجرور مقدم ہے سوا اگر اس غلام نے بالغ اور مشتری کے پاس اپنے بچپن میں چوری کی یعنی اپنے بچپن میں عقل کے ساتھ تو اس کو واپس کر دے اور اگر چوری کرنا بالغ کے پاس بچپن میں تھا اور اس کے مشتری کے پاس بالغ ہونے کے بعد چوری کی تو یہ عیب نہیں ہے اور چھوٹے کو جنون ہو جانا ہمیشہ کا عیب ہے۔ پس وہ واپس کر دے اس شخص کو جس کے پاس صغیر میں جنون لاحق ہوا اور اس کے مشتری کے پاس صغیر میں یا کبر میں ہوا اور منہ سے بد بو اور نفل سے بد بو آنا اور زنا کرنا اور زنا سے پیدا ہونا باندی میں عیب ہے غلام میں نہیں ہے اور کفر ان دونوں میں عیب ہے اور استحاضہ اور حیض کا نہ آنا دس سال کی لڑکی میں عیب ہے اس سے کم میں نہیں ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے خیار عیب کو مؤثر کیا اس لیے کہ یہ عقد کو پورا ہونے سے روکتا ہے، پھر مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مشتری بیع میں عیب پائے تو اس کے لیے اس بیع کو واپس کرنا بھی جائز ہے یا یہ کہ پوری بیع کو سارے ثمن کے بدلے رکھ لے۔ یہ جائز نہیں کہ بیع کو رکھ لے اور عیب کی وجہ سے جو کمی آئی ہو اس کا نقصان لے لے۔

عیب کی تعریف:

عیب وہ ہوتا ہے جو تا جروں کے نزدیک ثمن کی کمی کو ثابت کر دے اس لیے کہ تاجر ہی ثمن کے جاننے اور پہچاننے کی جگہ ہیں۔

و رده مبتدأ..... سے مصنف رحمہ اللہ اس جملے کی ترکیب بنا رہے ہیں۔

والاباق و لو مادون السفر..... سے مصنف رحمہ اللہ عیبوں کو بیان کر رہے ہیں کہ غلام کا بھاگنا جو چھوٹا ہو اور عقل بھی رکھتا ہو اور اسی طرح بستر میں پیشاب کر دینا اور غلام کا چوری کرنا یہ سارے کے سارے عیوب ہیں۔ و لو بالغ اخصر..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بیان کر رہے ہیں کہ جب یہ تینوں عیوب بچپن میں ہوں تو ان کا سبب اور ہوتا ہے اور اگر یہی عیوب بالغ ہونے کے بعد ہوں تو ان کے اسباب اور ہیں پس بچپن کی حالت میں پیشاب بستر پر کرنا مٹانے کی کمزوری کی وجہ سے اور بالغ ہونے کے بعد بستر پر پیشاب کرنا بیماری کی وجہ سے ہے اسی طرح بچپن میں چوری کرنا اور بھاگنا کھیل اور کود کی وجہ سے ہوتا ہے اور بالغ ہونے کے بعد یہ دونوں باطن میں خباثت کی وجہ سے ہوتے ہیں۔ پس بچپن میں جو بھاگنا اور چوری کرنا اور پیشاب کرنا یہ ایک عیب ہے اور بالغ ہونے کے بعد یہ امور کرنا یہ الگ عیب ہے۔ اسی پر تفریع کرتے ہوئے، مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا: فلو سرق عندهما..... کہ اگر ایک غلام نے بچپن میں بالغ کے پاس چوری کی یا بھاگ گیا اور مشتری کے پاس بھی بچپن میں یہی کام کیے تو یہ عیب ہے اور مشتری اس عیب کی وجہ سے واپس کرے گا اس لیے کہ ان دونوں کا سبب ایک ہے اسی طرح ایک غلام میں بالغ ہونے کے بعد یہ عیب بالغ کے پاس پائے گئے اور یہی عیب بالغ ہونے کے بعد مشتری کے پاس پائے گئے تو یہ عیب ہے اس لیے کہ ان کے اسباب ایک ہیں اور اگر ایک غلام میں یہ عیوب بالغ ہونے سے پہلے بالغ کے پاس پائے گئے اور بالغ ہونے کے بعد یہ عیوب مشتری کے پاس پائے گئے تو چون کہ ان کے اسباب مختلف ہیں اس لیے کہ یہ علیحدہ عیب شمار ہوں گے۔ لہذا جو عیب بالغ کے پاس تھا وہ مشتری کے پاس نہیں ہے اس لیے مشتری اس عیب کی وجہ سے غلام کو واپس نہیں کر سکتا۔

نحوی نکتہ:

بالغ عیب آخر عطف علی عاملین..... سے شارح رحمہ اللہ ایک مشہور نحوی قاعدے کی طرف اشارہ کر رہے ہیں وہ قاعدہ یہ ہے ”اذا عطف علی عاملین مختلفین لم یجز خلافاً للفرء الا فی الدار زید والحجرۃ عمر و خلافاً سیویہ“ کہ دو مختلف معمولوں کے دو مختلف عاملوں پر عطف کرنا جائز ہے۔ بشرطیکہ مجرور مقدم ہو۔ شارح رحمہ اللہ کہہ رہے ہیں کہ یہ قاعدہ یہاں پایا جا رہا ہے وہ اس طرح کہ مصنف رحمہ اللہ کے قول والاباق..... سے ”صغیر“ تک مبتدا ہے اور یہ عامل ہے اور عیب اس کی خبر ہے اور یہ معمول ہے اب بالغ کا عطف صغیر پر ہو رہا ہے اب یہ پہلے عامل سے مختلف ہے اور عیب آخر کا عطف عیب پر ہو رہا ہے اور یہ پہلے معمول سے مختلف ہے لہذا دو مختلف معمولوں کے دو مختلف عاملوں پر عطف ہو رہا ہے اور صغیر مجرور مقدم ہے۔

فان ظهر قدیم بعد ما حدث عنده اخر فله نقصان لا رده الا برضی بائعه، کتوب شراء فقطعه فظهر عیب، و لبائعه اخذہ کذالك، فلا يرجع مشتری ان باعه، ای لا يرجع مشتری بالنقصان ان باعه، لان البائع كان له ان يقول له: انا اخذہ معیبا، فالمشتری بالبیع یكون حاسباً للمبیع، فلا يرجع بالنقصان۔ فان خاطه او صبغه احمر او لت السویق بسمن، ثم ظهر عیبہ لا یأخذہ بئعه، و رجع بنقصانہ۔ ای رجع مشتری بنقصان العیب، و لا یكون للبائع ان یقول: انا اخذہ معیبا، لا اختلاف ملک مشتری بالمبیع، و هو الخیط و الصبغ و السمن۔ کما لو باعه بعد رؤیة عیبہ۔ ای کما يرجع مشتری بنقصان العیب ان باع الثوب المخیط او المصبوغ او السویق الملتوت بعد رؤیة عیبہ، لانه بالبیع لم یصر حاسباً للمبیع، اذ قبل البیع لم یکن للبائع اخذہ معیبا، لا اختلاف ملک مشتری به، فلم یطلب حق الرجوع بالنقصان۔

ترجمہ:

پھر اگر مشتری کے پاس دوسرا عیب پیدا ہونے کے بعد ایک پرانا عیب ظاہر ہو تو مشتری کے لیے اس کا نقصان لینا جائز ہے، اس شئی کو واپس کرنا جائز نہیں ہے، مگر بالغ کی رضا سے جیسے کپڑا ایک شخص نے اس کو خریدا پھر اس کو کانا پھر اس میں عیب ظاہر ہو اور اس کے بالغ کے لیے شئی کو اسی طرح

لینا بھی جائز ہے۔ لہذا مشتری کے لیے اس کے نقصان کا رجوع درست نہیں ہے اگر مشتری نے اس کو فروخت کر دیا یعنی مشتری اس کے نقصان کا رجوع نہیں کرے گا اگر مشتری نے اس شئی کو فروخت کر دیا اس لیے کہ بائع کے لیے جائز تھا کہ وہ کہہ دیتا کہ میں اس کو عیب کی حالت میں لیتا ہوں سو مشتری بیع کی وجہ سے بیع کو روکنے والا شمار ہوا۔ لہذا نقصان کا رجوع نہیں کرے گا۔ پھر اگر مشتری نے اس کو (کپڑے) سی لیا یا اس کو سرخ رنگ دے دیا یا ستونگھی سے ملا دیا، پھر اس کا عیب ظاہر ہوا تو اس کا بائع اس کو نہیں لے گا اور مشتری اس کے نقصان کا رجوع کرے گا یعنی مشتری عیب کے نقصان کا رجوع کرے گا اور بائع کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ کہے کہ میں اس شئی کو عیب کی حالت میں لیتا ہوں مشتری کی ملک کے بیع کے ساتھ ملنے کی وجہ سے اور وہ دھاگہ اور رنگ اور گھی ہے جیسا کہ اگر مشتری نے اس کا عیب دیکھنے کے بعد اس کو بیچ دیا یعنی مشتری عیب کے نقصان کا رجوع کرے گا اگر مشتری نے سلا ہوا کپڑا یا رنگا ہوا کپڑا یا گھی سے ملے ہوئے ستوان میں عیب دیکھنے کے بعد فروخت کر دیے اس لیے کہ مشتری بیع کی وجہ سے بیع کو روکنے والا شمار نہیں ہوگا کیوں کہ بیع سے پہلے بھی بائع کے لیے اس شئی کو عیب کی حالت میں لینا جائز نہ تھا مشتری کی ملک کے مل جانے کی وجہ سے لہذا نقصان کا رجوع کا حق باطل نہیں ہوا۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ یہاں سے یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر مشتری کے پاس عیب ظاہر ہونے کے بعد ایک پرانا عیب بھی ظاہر ہو گیا جو بائع کے پاس تھا جسے کسی نے کپڑا خرید لیا پھر اس کو کاٹ لیا پھر اس میں کوئی پرانا عیب دیکھا اب چون کہ کاٹنا مشتری کی طرف سے پایا گیا ہے۔ لہذا مشتری اس کپڑے کا نقصان لے سکتا ہے۔ نقصان معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ شئی کی قیمت عیب سے سالم ہونے کی لگائی جائے پھر عیب کے ساتھ لگائی جائے جیسے کپڑا عیب کے بغیر ۱۰۰ روپے کا ہے اور عیب کے ساتھ ۹۰ روپے کا ہے، پس ۱۰ روپے کا فرق نکلا اب دیکھا جائے کہ مشتری نے یہ کپڑا بائع سے کتنے روپے کے بدلے لیا تھا اگر مشتری نے بائع ۸۰ روپے کا لیا تھا تو اب جو ۱۰ روپے کا فرق نکلا ہے وہ پوری قیمت کا عشر ہے۔ لہذا جب مشتری نے اس کو ۸۰ روپے کے بدلے لیا ہے تو اس کا عشر ۸ روپے ہے۔ لہذا عشر ۸ روپے کا رجوع کرے گا مشتری عیب والی شئی بائع کو اس لیے واپس نہیں کر سکتا کہ اس میں ضرر ہے اس لیے کہ بائع نے جب شئی کو مشتری کے حوالے کیا تھا تو وہ شئی اس عیب سے پاک تھی جو مشتری کے پاس پیدا ہوا ہے۔ لہذا اب بائع کو واپس کرنے میں ضرر ہے۔ ہاں البتہ اگر بائع خود اس عیب والی شئی کے لینے پر راضی ہو جائے تو مشتری اس کو دے دے اس لیے کہ وہ خود اپنے اوپر ضرر لازم کر رہا ہے چون کہ بائع کے لیے عیب والی شئی کو لینا بھی جائز ہے۔ لہذا اگر مشتری نے اس کو فروخت کر دیا تو پھر نقصان کا رجوع نہیں کر سکتا اس لیے کہ مشتری کے فروخت کرنے سے قبل بائع کے لیے اس کو لینا جائز تھا اور بائع یہ کہہ سکتا تھا کہ میں اس کو عیب کی حالت میں لیتا ہوں جب کہ مشتری کے فروخت کرنے کے بعد بائع کے لیے اس بات کی گنجائش نہ رہی کہ وہ یہ کہے کہ میں اس کو لیتا ہوں سو فروخت کرنے کی وجہ سے مشتری بیع کو روکنے والا ہوا۔ لہذا عیب کے نقصان کا رجوع نہیں کرے گا۔

فان حضاہ او صبغہ احمر..... سے مصنف رحمہ اللہ جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں اس کا تعلق تو گزشتہ مسئلے سے ہے، لیکن اس مسئلے کے بیان سے قبل ایک فائدہ لکھ دیتا ہوں جس کا پڑھنا مفید ہے۔

فائدہ:

بیع میں ہونے والی زیادتی دو قسم پر ہے یا تو بیع سے متصل ہوگی یا پھر منقطع ہوگی ان دونوں میں سے ہر ایک یا تو بیع کے اندر سے پیدا ہوئی ہوگی یا بیع کے باہر سے پیدا ہوگی۔ لہذا وہ زیادتی جو بیع سے متصل بھی ہو اور بیع سے ہی پیدا ہوئی ہو جیسے موٹا ہونا، خوبصورت ہونا سوائی زیادتی بیع کے واپس لوٹانے کے لیے مانع نہیں ہے اور اگر متصل ہو اور بیع سے پیدا نہ ہوئی ہو، جیسے رنگ دھاگہ وغیرہ سوائی زیادتی بیع کے عیب کی وجہ سے واپس لوٹانے کے لیے مانع ہے اور اگر زیادتی بیع سے منقطع ہو اور بیع سے پیدا ہوئی ہو جیسے بچہ، پھل وغیرہ سو یہ زیادتی بھی بیع کے واپس لوٹانے کے لیے مانع ہے

اور وہ زیادتی جو مفصل ہو اور بیع سے پیدا بھی نہ ہوئی ہو جیسے جانور کی کمائی یا کرایہ وغیرہ تو یہ زیادتی بیع کے لوٹانے میں مانع نہیں ہے۔ [بجرا لرائق]

اب اصل مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کپڑا خرید پھر اس کو سی دیا یا اس کو رنگ دیا یا ستو کو گھی سے ملا دیا، اس کے بعد مشتری نے اس میں ایک پرانا عیب دیکھا تو اب مشتری کے لیے اس کو واپس کرنا صحیح نہیں ہے۔ بلکہ مشتری عیب کے نقصان کا رجوع کرے گا زیادتی کے سبب سے بیع کو واپس نہیں کر سکتا، اس لیے کہ فتح کرنا اصل بیع پر زیادتی کے ساتھ ہوگا یا زیادتی کے بغیر ہوگا اور یہ دونوں صورتیں نہیں ہو سکتیں اس لیے کہ زیادتی کے بغیر بیع کو واپس کرنا ممکن نہیں ہے، کیوں کہ زیادتی بیع سے الگ نہیں ہو سکتی جیسا کہ دھاگہ اور گھی وغیرہ ہے اور زیادتی کے ساتھ بھی بیع کو واپس کرنا ممکن نہیں ہے، کیوں کہ زیادتی بیع نہیں ہے اور فتح صرف بیع پر ہوتا ہے تو جب یہ دونوں صورتیں ثابت نہیں ہو سکتیں تو مشتری سے ضرر دور کرنے کی ایک ہی صورت رہ گئی ہے، وہ یہ کہ مشتری عیب کے نقصان کا رجوع کرے اور بیع اپنے پاس رکھے، شارح رحمہ اللہ نے بھی یہی علت بیان کی ہے کہ واپس کرنا ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ مشتری کی ملک بیع سے مل گئی ہے اور وہ دھاگہ اور گھی وغیرہ ہے اب اگر مشتری ایسی زیادتی اور عیب کو دیکھ لینے کے بعد بھی بیع کو فروخت کر دے تو پھر مشتری کے لیے رجوع کا حق ثابت ہے، یعنی فروخت کرنے سے قبل بھی مشتری کے لیے رجوع کا حق تھا اور فروخت کرنے کے بعد بھی مشتری کے لیے رجوع کا حق تھا جب کہ پہلے مسئلے میں جب مشتری نے کپڑے کو صرف کاٹا تھا تو فروخت کرنے سے قبل رجوع کا حق ہے اور فروخت کرنے کے بعد مشتری کے لیے رجوع کا حق نہیں ہے اس لیے کہ وہاں بائع کے لیے بیع کو لینا بھی درست تھا جب کہ اس مسئلے میں (یعنی کپڑے کو سینے کے بعد یا ستو کو گھی میں ملانے کے بعد) بائع کے لیے بیع کو لینے کا حق حاصل ہی نہیں ہے تو مشتری کا فروخت کرنا یا فروخت نہ کرنا برابر ہے۔ سو رجوع کا حق حاصل ہے اور دونوں صورتوں فرق کے لیے ایک اصل اور بیان کرتا ہوں۔

اصل:

اصل یہ ہے کہ ہر وہ جگہ جس میں بیع مشتری کی ملک پر قائم ہو اور اس بیع کو بائع کی رضا سے واپس کرنا ممکن ہو تو اگر مشتری اس کو اپنی ملک سے نکال دے تو اس کے لیے عیب کے رجوع کا حق نہیں ہے۔ (جیسا کہ پہلی صورت جس میں کپڑے کو صرف کاٹا) اور ہر وہ جگہ جس میں بیع مشتری کی ملک پر قائم ہو اور اس کو بائع کی رضا سے بھی واپس کرنا ممکن نہ ہو تو اگر مشتری اس کو اپنی ملک سے نکال دے تو پھر عیب کے نقصان کا رجوع کرے گا (جیسا کہ کپڑے کو سی لینے کی صورت میں اور ستو کو گھی میں ملانے کی صورت میں)۔

او اعتقہ قبلہا مجاناً، او دبرہ او استولدہا، او مات عندہ قبلہا۔ ای قبل رؤیة العیب۔ صورة المسائل انه اعتق مشتری العبد مجاناً، او دبرہ او استولد المشتراة، او مات مشتری فی ید مشتری، ثم اطلع علی عیب رجوع بالنقصان۔ و ان اعتقہ علی مال، او قتله، او اکل الطعام كله او بعضه، او لیس الثوب فتخرق لم يرجع۔ الحاصل ان الموت لا یبطل الرجوع بنقصان العیب، لانه لا صنع للمشتري فيه، و الاعتاق مجاناً لا یبطله ایضاً استحساناً، و القیاس ان یبطله، لان الاعتاق لصنعه، فصار كالنقل، و جه الاستحسان، ان للاعتاق له شبهان: شبهة بالقتل فی انه بصنع مشتری، و شبهة بالموت فی ان الاصل فی الادمی الحریة، فكان المملك موقتا الی زمان العتق، فهو عود الی الحالة الاصلیة، فان كان بعد رؤیة العیب اعتبر ذلك الشبهة، فلا رجوع له، بخلاف الموت بعد رؤیة العیب، فإن حق الرجوع فيه ثابت له۔ و ان كان قبل رؤیة العیب اعتبر هذه الشبهة، حتى یكون له فيه حق الرجوع، و اما المسائل الاخر فلا رجوع بالنقصان فیها۔

ترجمہ:

یا مشتری اس کو عیب کے دیکھنے سے قبل مفت میں آزاد کر دے یا اس کو مد پر بنا دے یا اس کو ام ولد بنا دے یا غلام مشتری کے پاس عیب کے دیکھنے

سے قبل مر جائے یعنی عیب کے دیکھنے سے قبل، مسائل کی صورت یہ ہے کہ مشتری نے غلام کو مفت میں آزاد کر دیا یا اس کو مدبر بنا دیا یا خریدی ہوئی باندی کو ام ولد بنا دیا یا خریدی ہوئی شئی مشتری کے قبضے میں مر گئی پھر مشتری عیب پر مطلع ہوا تو نقصان کا رجوع کرے گا اور اگر مشتری نے اس کو مال پر آزاد کیا یا اس کو قتل کر دیا یا سارا کا سارا یا بعض کھانا کھا لیا یا کپڑا پہنا، پھر وہ پھٹ گیا تو رجوع نہیں کرے گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ موت عیب کے نقصان کے رجوع کو باطل نہیں کرتی، اس لیے کہ مشتری کا اس میں کوئی فعل نہیں ہے اور مفت میں آزاد کرنا بھی رجوع کو باطل نہیں کرتا اس لیے کہ مشتری کا اس میں کوئی فعل نہیں ہے اور قیاس یہ ہے کہ مفت میں آزاد کرنا رجوع کو باطل کرے اس لیے کہ آزاد کرنا مشتری کے فعل کی وجہ سے ہو یہ قتل کی طرح ہو گیا استحسان کی وجہ یہ ہے کہ آزادی کی دو مشابہت ہیں ایک مشابہت قتل کے ساتھ اس بارے میں ہے کہ آزاد کرنا مشتری کے فعل کی وجہ سے ہوتا ہے اور ایک مشابہت موت کے ساتھ اس بارے میں ہے کہ اصل آدمی میں آزاد ہونا ہے سولمک آزادی کے زمانے تک موقت تھی۔ لہذا آزاد ہونا حالت اصلی کی طرف لوٹنا ہے، پھر اگر آزاد کرنا عیب کے دیکھنے کے بعد ہو تو قتل والے شے کا اعتبار کیا جائے گا مشتری کے لیے رجوع نہیں ہے۔ بخلاف اس موت کے جو عیب دیکھنے کے بعد ہو کیوں کہ رجوع کا حق اس میں ثابت رہتا ہے اور اگر آزاد کرنا عیب کے دیکھنے سے قبل ہو تو موت والے شے کا اعتبار کیا جائے گا۔ لہذا مشتری کے لیے اس میں رجوع کا حق ہوگا۔ بہر حال دوسرے مسائل تو ان میں نقصان کا رجوع نہیں ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ یہاں سے مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے غلام یا باندی خریدی پھر اس کو بغیر عوض (مفت) میں آزاد کر دیا یا اس کو مدبر بنا دیا (مدبر وہ غلام یا باندی جس کو آقا کہہ دے کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے) یا باندی کو خریدنے کے بعد مولیٰ نے اس سے وہی کچھ جس سے بچ پیدا ہو گیا اور باندی ام ولد بن گئی یا وہ غلام یا باندی مشتری کے پاس مر گئے۔ جب کہ یہ سارے کام (آزاد کرنا، مدبر بنانا، ام ولد بنانا، مر جانا) عیب کے دیکھنے سے قبل ہوئے تو اب مشتری کا بائع سے عیب کے نقصان کا رجوع کرنا جائز ہے۔ نقصان کے معلوم کرنے کا وہی طریقہ ہے جو پہلے گزرا یعنی پہلے اس غلام کی بلا عیب ہونے کی صورت میں قیمت لگائی جائے پھر عیب کے ساتھ لگائی جائے جو فرق نکلے اس کو کٹن پر حساب کر لیا جائے۔

رجوع کی دلیل:

موت کے بعد اور بغیر عوض سے آزاد کرنے کے بعد عیب دیکھ لینے کی صورت میں نقصان کا رجوع مشتری کے لیے کیوں ثابت ہے، اس کی دلیل شارح رحمہ اللہ ”الحاصل ان الموت“ سے دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ موت کی وجہ سے رجوع کا حق نہ ہو تو اس سے مشتری کو ضرر ہوگا اس شئی کی وجہ سے جس میں مشتری کا کوئی فعل نہیں ہے اور وہ شئی موت ہے۔ لہذا مشتری نقصان کا رجوع کرے گا۔ بہر حال آزاد کرنے کے بعد بھی رجوع کا حق باطل نہیں ہوتا۔ یہ استحسان کا تقاضہ ہے اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ آزاد کرنے کے بعد مشتری کے لیے رجوع کا حق نہیں ہونا چاہیے اس لیے کہ آزاد کرنا اس کا اپنا فعل ہے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اعتراف کی دو مشابہت ہیں۔ ایک مشابہت قتل کے ساتھ اس بارے میں ہے کہ جس طرح قتل کرنا مشتری کا اپنا فعل ہے اسی طرح آزاد کرنا بھی اس کا اپنا فعل ہے تو جیسے قتل کرنے کے بعد مشتری کے لیے رجوع کا حق نہیں ہے، اسی طرح آزاد کرنے کے بعد بھی مشتری کے لیے رجوع کا حق نہیں ہونا چاہیے اور اعتراف کی دوسری مشابہت موت کے ساتھ اس بارے میں ہے کہ اعتراف ملک کو ختم کرنے والا ہے اس لیے کہ آدمی میں اصل یہ ہے کہ وہ ملک کا محل نہیں ہے یعنی آدمی میں اصل آزاد ہونا ہے تو جب آدمی غلام ہو گیا تو یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ ملک اصل نہیں ہے بلکہ یہ ملک اعتراف تک موقت ہے یعنی اعتراف آدمی کو اصل کی طرف لوٹانے والا ہے تو یہ اعتراف موت کے مشابہ ہوا کہ جیسے زندگی انسان میں اصل نہیں ہے کہ ہمیشہ زندہ ہی رہے گا تو موت زندگی کو ختم کر دیتی ہے اور آدمی کو اصل کی طرف لوٹا دیتی ہے تو جس طرح موت کے بعد مشتری کے لیے رجوع کا حق ہوتا ہے، اسی طرح اعتراف کے بعد بھی ہونا چاہیے تو جب اعتراف کی موت کے ساتھ مشابہت تقاضہ کر رہی ہے کہ رجوع کا حق ہونا چاہیے اور اعتراف کی قتل کے ساتھ مشابہت تقاضہ کر رہی ہے کہ رجوع کا حق نہیں ہونا چاہیے

اور دونوں مشابہت کا ایک ساتھ اعتبار نہیں کر سکتے اور نہ ہی دونوں مشابہت کو چھوڑ سکتے ہیں اور ہر ایک کا اعتبار کرنا ضروری ہے تو اس کی صورت یہ ہوئی کہ اعتاق اگر عیب کو دیکھ لینے کے بعد واقع ہوا تو قتل والے شے کا اعتبار کیا جائے گا اور مشتری کے لیے رجوع کا حق نہ ہوگا بخلاف موت کے جو عیب دیکھ لینے کے بعد واقع ہو کیوں کہ اس موت سے رجوع کا حق باطل نہیں ہوگا اور اگر اعتاق عیب کو دیکھ لینے سے قبل ہو تو موت والے شے کا اعتبار کیا جائے گا اور مشتری کے لیے رجوع کا حق ہوگا۔

نکتہ:

مصنف رحمہ اللہ اگر ”مات عندہ قبلہا“ کی جگہ ”هلاک عندہ قبلہا“ فرماتے ہیں تو یہ زیادہ بہتر تھا اس لیے کہ یہ آدمی کے علاوہ کو شامل ہو جاتا ہے، کیوں کہ موت صرف آدمی میں ہوتی ہے اور ہلاک ہونا باقی اشیاء میں بھی ہوتا ہے۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ بیع کا ہلاک ہو جانا رجوع کے حق کو باطل نہیں کرتا خواہ عیب دیکھنے سے قبل ہلاک ہو یا عیب دیکھنے کے بعد ہلاک ہو اور اعتاق اگر عیب کے دیکھنے سے قبل ہو تو رجوع کو باطل نہیں کرتا اور اگر عیب کے دیکھنے کے بعد ہو تو رجوع کے حق کو باطل کر دیتا ہے۔

و اما المسائل الاخر سے شارح رحمہ اللہ کی مراد ”وان اعتقه علی مال او قتله“ والے مسائل ہیں کہ اگر مشتری نے غلام کو قتل کر دیا یا اس کو مال کے عوض آزاد کر دیا تو اس کے لیے رجوع کا حق نہ رہا اور اسی طرح کھانا کھا لینے بعد پتہ چلا کہ اس میں عیب تھا تو رجوع کا حق نہیں ہے یا کپڑا پہنا، پھر وہ پھٹ گیا تو پھر اس میں عیب معلوم ہوا تو رجوع کا حق نہیں ہے۔

اصل:

ان جیسے مسائل میں اصل یہ ہے کہ جب واپس کرنا مشتری کے کسی ایسے فعل کی وجہ سے ممنوع ہو جائے جو مشتری کے ذمے ہو تو اب مشتری کے لیے رجوع کا حق نہیں رہتا جیسے قتل کرنا، غیر کو مالک بنانا اور اگر واپس کرنا مشتری کے فعل کی وجہ سے ممنوع نہ ہو جیسے ہلاک ہو جانا تو مشتری کے لیے رجوع کا حق باقی رہتا ہے۔

اختلاف:

شارح رحمہ اللہ نے طعام کے مسئلے میں اختلاف کو ذکر نہیں کیا متن میں جو طعام کے مسئلے کو ذکر کیا گیا ہے کہ رجوع نہیں کرے گا یہ امام اعظم رحمہ اللہ کا مسلک ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اگر سارا کھانا کھا لیا پھر عیب معلوم ہوا تو رجوع نہیں ہے۔ اگر بعض کھانا کھایا اور عیب پایا تو نقصان کا رجوع کرے گا اور فتویٰ صاحبین رحمہما اللہ کے قول پر ہے۔ پھر صاحبین رحمہما اللہ کا بھی آپس میں اختلاف ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سارے پیسے واپس لے لے گا اور جو کھانا بیچ گیا ہے وہ بھی واپس نہیں کرے گا جب کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جتنا کھایا ہے، اس کا رجوع کرے گا اور جو بیچ گیا ہے، وہ بائع کو واپس کر دے گا اور اس میں فتویٰ امام محمد رحمہ اللہ کے قول پر ہے اور امام صاحب رحمہ اللہ کا صاحبین رحمہما اللہ کا اختلاف اس صورت میں ہے جب کھانا ایک برتن میں ہو اور اگر دو برتنوں میں ہو تو دوسرے برتن کو کٹن کے بدلے واپس کر دے۔ [شامی: ج ۵ ص ۲۲]

فوائد و قیود:

مصنف رحمہ اللہ نے طعام کی قید لگائی، اس لیے کہ اگر ایک شخص نے انگور کی تیل انگوروں کے ساتھ خریدی اور اس میں سے کچھ انگور کھائے اور ان میں عیب پایا تو انگور کی تیل کو واپس کرنا جائز ہے۔ [بحر الرائق]

وان شری بیضا او بطیخا او قثاء او خیاراً او جوزاً، فکسر، فوجد فاسداً، فله نقصانہ فی المنتفع به، و کل ثمنہ فی غیرہ، و من باع مشریہ، و رد علیہ بعیب بقضاء باقرار او بینة او نکول، رد علی بائعہ، و ان رد برضاہ لا۔ اشتری شیئاً، ثم باعہ، فادعی

المشتري الثاني عیباً علی المشتري الاول، و اثبت ذلك بالبينة او بالنكول او بالاقرار، فقصی القاضی، فرد علی بائعہ، كان له ان یخاصم البائع الاول، قال فی الهدایة: معنی القضاء بالاقرار فاثبت بالبينة فان قبل المشتري الاول اذا انكر اقراره بالعیب، صار كأنه اقر عند القاضی فان الثابت فاثبت هذا بالبينة، كالثابت عیاناً، فینبغی ان لا یكون له ولاية الرد علی البائع الاول، سواء اقر عند القاضی او انكر اقراره فینبت بالبينة، لان الاقرار حجة قاصرة، فای فائدة فی قوله: معنی القضاء بالاقرار انه انكر الاقرار؟ قلنا: نحن لم نجعل الاقرار حجة متعددة، ولم نقل ان الرد علی المشتري الاول ردٌ علی بائعہ، بل له ان یخاصم بائعہ، فان المشتري الثاني اذا اثبت ان العیب كان فی يد المشتري الاول ورد علیه، فالمشتري الاول ان اثبت ان العیب كان فی يد بائعہ رد علیه، و الافلا، والفرق بین اقراره عند القاضی و بین اثبات اقراره بالبينة انه اذا اقر عند القاضی یكون طاعفا فی اخذ المبيع، فصار كما اشترى من المشتري الثاني، فلا یكون له و لایة الرد علی البائع الاول اما اذا انكر اقراره بالعیب فینبت بالبينة لم یكن طاعفا فی الاخذ، فیکون اخذه بحكم الفسخ كأنه لم یبع، فیکون له المخاصمة مع بائعہ، و قد قیل: هذه المسألة فیما اذا ادعی المشتري الثاني علی المشتري الاول ان العیب كان فی يد البائع الاول، فحینئذ للمشتري الاول ان یخاصم علی بائعہ، اما اذا ادعی ان العیب كان فی يد المشتري الاول، فلیس له ان یخاصم علی بائعہ، اقول: فیہ نظرٌ، لانه اذا ادعی ان العیب كان فی يد البائع الاول، و اقام علیه البينة، و قضی علی المشتري الاول، فهذا القضاء لیس قضاء علی البائع الاول، و هذه البينة لم تقم علی البائع الاول، و لا علی نائبه، لان ما یدعی علی الغائب لیس سبباً لما یدعی علی الحاضر۔

ترجمہ:

اور اگر ایک شخص نے اتھہ یا خر بوزہ یا تریا کھیر یا ا خروٹ خرید پھر اس کو توڑا تو اس کو خراب پایا تو مشتری کے لیے اس کا نقصان لینا جائز ہے اس شئی میں جس سے نفع اٹھایا جاسکتا ہے۔ (یعنی ساری خراب نہیں ہے، بلکہ کچھ خراب ہے اور کچھ صحیح ہے تو نقصان لے لے) اور سارے ٹن کار جو ع کر لے اس کے علاوہ میں (یعنی اگر شئی ساری خراب ہو تو پورے ٹن کار جو ع کر لے) اور جس شخص نے اپنی خریدی ہوئی شئی کو فروخت کر دیا اور اس پر عیب کی وجہ سے واپس کر دی گئی اقرار کی قضاء کی وجہ سے یا بینہ کی وجہ سے یا قسم کھانے سے انکار کی وجہ سے تو وہ اس کے بائع پر لوٹا دے اور اگر اس کی رضاء سے لوٹائی گئی تو اس کے بائع کو واپس نہ کرے ایک آدمی نے کوئی شئی خریدی، پھر اس کو فروخت کر دیا پھر مشتری ثانی نے مشتری اول پر عیب کا دعویٰ کیا اور اس عیب کو بینہ یا کول یا اقرار سے ثابت کر دیا، پھر قاضی نے فیصلہ کر دیا سو بیع بائع ثانی کو واپس کر دی گئی تو بائع ثانی کے لیے جائز ہے کہ وہ بائع اول سے جھگڑا کرے، ہدایہ میں فرمایا کہ ”قضاء بالاقرار“ کے معنی یہ ہیں کہ بائع ثانی نے اقرار کیا، پھر مشتری ثانی نے اس کے اقرار کو بینہ سے ثابت کیا پھر اگر کہا جائے کہ مشتری اول نے جب اپنے عیب کے اقرار کیا، پھر مشتری ثانی نے اس کو بینہ سے ثابت کیا تو یہ ایسے ہو گیا گویا مشتری اول نے قاضی کے پاس اقرار کیا کیوں کہ جو شئی بینہ سے ثابت ہو وہ اس شئی کی طرح ہے جو آٹے سامنے ثابت ہو۔ سو مناسب یہ ہے کہ مشتری اول کے لیے بائع اول پر واپس کرنے کی ولایت نہ ہو، برابر ہے کہ مشتری اول قاضی کے پاس اقرار کرے یا اپنے اقرار کا انکار کرے پھر مشتری ثانی اس کو بینہ سے ثابت کرے اس لیے کہ اقرار حجت قاصرہ ہے پھر ہدایہ کے اس قول کا کیا فائدہ کہ ”قضاء بالاقرار“ کا معنی یہ ہے کہ اس نے اپنے اقرار کا انکار کیا.....“ ہم نے کہا کہ ہم نے اقرار کو حجت متعدد نہیں بنایا اور نہ ہی ہم نے یہ کہا کہ مشتری اول پر واپس کرنا اس کے بائع پر واپس کرنا ہوگا بلکہ مشتری اول کے لیے جائز ہے کہ وہ اس کے بائع سے جھگڑے کیوں کہ مشتری ثانی نے جب اس بات کو ثابت کیا کہ عیب مشتری اول کے ہاتھ میں تھا اور شئی کو اس پر واپس کر دیا تو مشتری اول اگر یہ بات ثابت کر دے کہ عیب اس کے بائع کے قبضے میں تھا تو اس کو واپس کر دے ورنہ نہیں اور مشتری اول کے قاضی کے پاس اقرار کرنے اور اس کے اقرار کو بینہ سے ثابت کرنے کے درمیان فرق یہ ہے کہ جب

مشتری اول نے قاضی کے پاس اقرار کیا تو وہ بیع کے لینے میں راضی ہے تو یہ اس طرح ہوا جیسے اس نے مشتری ثانی سے اس کو خریدا ہے۔ لہذا مشتری اول کے لیے بائع اول پر واپس کرنے کی ولایت نہیں ہے۔ بہر حال جب اس نے اپنے عیب کے اقرار کا انکار کیا پھر مشتری ثانی نے اس کو بینہ سے ثابت کیا تو وہ بیع کے لینے میں راضی نہیں ہے تو اس کا لینا منسوخ کا حکم ہوگا گویا کہ مشتری اول نے فروخت ہی نہیں کیا تھا تو مشتری اول کے لیے اس کے بائع سے جھگڑا کرنے کی گنجائش ہے اور تحقیق کہا گیا کہ یہ مسئلہ اس وقت ہے جب مشتری ثانی مشتری اول پر اس بات کا دعویٰ کرے کہ عیب بائع اول کے قبضے میں تھا تو اس وقت مشتری اول کے لیے جائز ہے کہ وہ اس کے بائع سے جھگڑا کرے بہر حال جب مشتری ثانی نے اس بات کا دعویٰ کیا کہ عیب مشتری اول کے ہاتھ میں تھا تو اب مشتری ثانی کے لیے جائز نہیں ہے کہ اس کے بائع سے جھگڑے (شارح فرماتے ہیں) میں کہتا ہوں اس میں نظر ہے، اس لیے کہ جب مشتری ثانی نے اس بات کا دعویٰ کیا کہ عیب بائع اول کے پاس تھا اور اس پر بینہ بھی قائم کردی اور قاضی نے مشتری اول کے خلاف فیصلہ بھی کر دیا تو یہ فیصلہ بائع اول کے خلاف فیصلہ شمار نہیں ہوگا اور یہ بینہ نہ تو بائع اول پر قائم ہوئی اور نہ اس کے نائب پر اس لیے کہ وہ شئی جس کا نائب پر دعویٰ کیا گیا ہے وہ حاضر پر دعویٰ کرنے کا سبب نہیں ہے۔

تشریح:

شارح رحمہ اللہ ”و من باع مشربہ“ کے مسئلے کے تحت کچھ امور بیان کر رہے ہیں۔ (۱) صورت مسئلہ (۲) ہدایہ کی عبارت پر اشکال و جواب (۳) اس مسئلے کے بارے میں ایک مذہب اور اس پر ہونے والی نظر۔

صورت مسئلہ:

شارح رحمہ اللہ ”اشتری شیئاً.....“ سے صورت مسئلہ بیان کی جس کو آسان لفظوں میں یوں سمجھا جاسکتا ہے کہ زید نے عمرو سے کوئی شئی خریدی پھر زید نے یہ شئی خالد کو بیچ دی، پھر خالد نے شئی پر قبضہ کرنے کے بعد عیب پایا تو خالد نے زید پر عیب کا دعویٰ کیا کہ یہ عیب تمہارے پاس تھا، پھر خالد نے اس عیب کے وجود پر بینہ قائم کی کہ یہ عیب زید کے پاس تھا یا پھر خالد کے پاس عیب کے وجود پر بینہ نہ تھی تو قاضی نے زید سے قسم اٹھانے کو کہا تو زید نے انکار کر دیا یا پھر خالد کے قاضی پاس آنے سے پہلے زید نے عیب کے موجود ہونے کا اقرار کیا تھا لیکن پھر بعد میں زید نے اقرار سے انکار کر دیا تو خالد نے قاضی کے پاس زید کے اقرار کو ثابت کر دیا، ان ساری صورتوں (یعنی عیب پر بینہ قائم ہو یا قسم سے انکار یا اقرار کو قاضی کے سامنے ثابت کیا) میں قاضی نے زید کے خلاف فیصلہ کر دیا پھر خالد نے بیع زید کے حوالے کر دی تو اب زید کے لیے جائز ہے کہ عمرو سے جا کر اس عیب کے بارے میں جھگڑے اور اگر زید نے خالد سے بیع قاضی کے فیصلے کے بغیر خود ہی لے لی یعنی خالد نے جب عیب کے موجود ہونے کا دعویٰ کیا تو زید نے اس سے بیع لے لی تو اب زید بیع کے بارے میں عمرو سے جھگڑا نہیں کر سکتا۔

ہدایہ کی عبارت:

متن میں یہ جو عبارت آئی کہ ”رد علیہ بعیب بقضاء باقرار“ اس کا مطلب صاحب ہدایہ نے یہ بتایا ہے کہ اقرار کے ساتھ فیصلہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ مشتری اول نے پہلے عیب کے وجود کا اقرار کیا اور بعد میں اس اقرار کا انکار کر دیا پھر مشتری ثانی، مشتری اول کو قاضی کے پاس لے گیا اور اس کے اقرار کو بینہ سے ثابت کیا۔ صاحب ہدایہ کے نزدیک ”بقضاء باقرار“ کا مطلب یہ ہے، اب یہ بات کہ صاحب ہدایہ نے اس کی تاویل اس طرح کیوں کی۔ اس لیے کہ اگر مشتری اول پہلے عیب کا اقرار کرنے کے بعد انکار نہ کرتا تو قاضی تک جانے کی نوبت ہی نہ آتی اور قاضی کے فیصلے کے بغیر ہی مشتری اول اقرار کی وجہ سے شئی کو واپس لے لیتا اور اگر اقرار کی وجہ سے مشتری اول شئی کو واپس لے لیتا تو مشتری اول کے بائع سے عیب کے بارے میں جھگڑنے کی گنجائش نہ رہتی جب کہ مصنف نے فرمایا ہے کہ مشتری ثانی اگر مشتری اول کو شئی اقرار کے فیصلے کی وجہ سے واپس کرے تو مشتری اول کے لیے بائع سے جھگڑا کرنے کی گنجائش ہے۔ لہذا یہ بات معلوم ہوئی کہ متن لفظ ”بقضاء باقرار“ سے مطلق اقرار نہیں

ہے بلکہ اقرار کرنے کے بعد انکار کیا پھر اس کے اقرار کو قضاء سے ثابت کیا گیا۔

ہدایہ کی عبارت پر ہونے والا اشکال:

فان قبل المشتري الاول سے شارح رحمہ اللہ ہدایہ کی عبارت پر ہونے والے اشکال کو ذکر کر رہے ہیں جس کی تقریر یہ ہے کہ مشتری اول نے جب اقرار کرنے کے بعد اپنے اقرار کا انکار کیا پھر مشتری ثانی نے اس کے اقرار کو قاضی کے پاس گواہی سے ثابت کیا تو جب مشتری اول کا اقرار گواہی سے ثابت ہو گیا تو یہ اس طرح ہو گیا گویا مشتری اول نے خود قاضی کے پاس اقرار کیا ہے، اس لیے کہ جو شئی گواہی سے ثابت ہو وہ اس شئی کی طرح ہے جو آئے سے ثابت ہو تو جب مشتری اول کے اقرار کو قاضی کے پاس ثابت کرنا ایسے ہی ہے جیسے مشتری اول نے خود قاضی کے پاس اقرار کیا ہو تو مناسب یہ تھا کہ مشتری اول کے لیے بھی بائع کو شئی واپس کرنے کی ولایت نہ ہو چاہے مشتری اول خود قاضی کے پاس اقرار کرے یا اس نے اقرار کے بعد انکار کیا، پھر اس کے اقرار کو قاضی کے پاس ثابت کیا جائے۔ اس لیے کہ اقرار حجت قاصرہ ہے، حجت قاصرہ کا مطلب یہ ہے کہ اقرار سے جو ضرر ہو اس کو صرف اقرار کرنے والا اٹھائے گا کسی اور پر اس کے اقرار کی وجہ سے کچھ نہ ثابت ہوگا تو جب مشتری اول کے قاضی کے پاس اقرار کرنے اور اقرار کا انکار کرنے کے بعد اس کے اقرار کو ثابت کیے جانے میں کوئی فرق نہیں ہے یعنی دونوں کا حکم ایک ہے کہ مشتری اول کے لیے بائع کو شئی واپس کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہے تو پھر صاحب ہدایہ نے بقضا باقرار کی یہ تاویل کیوں کہ مشتری اول نے اقرار کے بعد انکار کیا پھر اس کے اقرار کو گواہی سے ثابت کیا گیا۔

اشکال و جواب:

قلنا نحن له نعمل سے شارح اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جس کی تقریر یہ ہے کہ جیسا کہ اعتراض کرنے والا اپنے اعتراض سے یہ بات ثابت کر رہا تھا کہ تم نے اقرار کو حجت متعدیہ بنایا (حجت متعدیہ وہ ہے کہ جس کا دوسرے پر بھی اثر ہو جیسے گواہی وغیرہ) اور اقرار کو حجت متعدیہ بنانے کی وجہ سے تم نے کہا کہ مشتری اول کو بائع پر واپس کرنے کی ولایت حاصل ہے تو اسی بات کا جواب دیتے ہوئے شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ہم نے اقرار کو حجت متعدیہ نہیں بنایا اور نہ ہی ہم یہ کہتے ہیں کہ جب مشتری ثانی نے مشتری اول کو بیع واپس کی تو مشتری اول بائع کو واپس کر دے۔ جیسا کہ معترض اقرار کے حجت متعدیہ ہونے سے سمجھا ہے بلکہ ہم نے یہ کہا کہ جب مشتری ثانی، مشتری اول کو شئی واپس کر دے تو مشتری اول کے لیے بھی اس بات کی گنجائش ہے کہ وہ بائع سے جھگڑا کرے اگر وہ عیب اس کے پاس ثابت کر دے تو اس کو واپس کر دے ورنہ نہیں۔ باقی ہدایہ کی عبارت پر یہ اشکال کہ قاضی کے پاس اقرار کرنے اور اقرار کے انکار کرنے کے بعد اس کو قاضی کے پاس ثابت کرنے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے تو ان میں فرق کیوں کیا گیا کہ مشتری اول اگر خود اقرار کرے تو اس کے لیے واپس کرنے کی ولایت نہیں ہے اور اگر اپنے اقرار کا انکار کرے پھر اس کے اقرار کو گواہی سے ثابت کیا جائے تو مشتری اول کے لیے بائع کو واپس کرنے کی ولایت ہے تو اس کا جواب شارح رحمہ اللہ نے والفرق بین اقرارہ سے دیا کہ قاضی کے پاس اقرار کرنے اور اس کے اقرار کو گواہی کے ساتھ ثابت کرنے کے درمیان فرق یہ ہے کہ جب مشتری اول قاضی کے پاس خود اقرار کرے تو وہ بیع کو لینے میں راضی ہے تو یہ ایسے ہی ہو گیا جیسے مشتری اول نے مشتری ثانی سے اس شئی کو خریدا ہے تو اب مشتری اول کے لیے بائع کو واپس کرنے کی ولایت نہیں ہے اور بہر حال جب مشتری اول نے اپنے اقرار کا انکار کیا، پھر اس کے اقرار کو گواہی سے ثابت کیا گیا تو اب یہ مشتری اول بیع کے لینے میں راضی نہیں ہے۔ لہذا اب اس کا بیع کو لینا فتح کے حکم میں ہے سو یہ ایسے ہی ہو گیا جیسے مشتری اول اور مشتری ثانی کے درمیان بیع ہوئی ہی نہیں ہے تو مشتری اول کے لیے بائع سے جھگڑا کرنے کی ولایت ہے۔

مذکورہ مسئلے کے بارے میں مذہب:

بعض نے کہا کہ یہ مذکورہ مسئلہ اس وقت ہے جب مشتری ثانی نے مشتری اول پر اس بات کا دعویٰ کیا ہو کہ یہ عیب بائع کے پاس تھا تو اس وقت

مشتری اول کے لیے بائع سے عیب کے بارے میں جھگڑا کرنا جائز ہے۔ بہر حال اگر مشتری ثانی اس بات کا دعویٰ کرے کہ عیب مشتری اول کے قبضے میں تھا تو اب مشتری اول کے لیے بائع سے جھگڑنا جائز نہیں ہے۔

مذکورہ مذہب پر رد:

”اقول فیہ نظر“ سے شارح مذکورہ مذہب کے ضعف کو بیان کر رہے ہیں وہ اس طرح کہ جب مشتری ثانی نے اس بات کا دعویٰ کیا کہ عیب بائع کے پاس تھا اور گواہی بھی قائم کر دی اور قاضی نے مشتری اول کے خلاف فیصلہ بھی کر دیا تو یہ گواہی اور فیصلہ بائع کے خلاف نہیں قائم ہوا۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ مشتری ثانی چاہے بائع کے خلاف دعویٰ کرے یا مشتری اول کے خلاف دعویٰ کرے دونوں دعوے بائع کے خلاف قائم نہیں ہوں گے، اس لیے کہ بائع غائب ہے اور گواہی غائب کے خلاف قائم نہیں ہوتی اور نہ ہی غائب پر فیصلہ نافذ ہوتا ہے۔ سو صاحب ”قیل“ کا یہ کہنا ہے کہ یہ مسئلہ اس وقت ہے جب مشتری ثانی نے بائع اول کے خلاف دعویٰ کیا ہو، تو یہ بات درست نہیں ہے۔

و هذه البینة سے شارح رحمہ اللہ بتا رہے ہیں کہ یہ بینہ جو مشتری ثانی نے مشتری اول کے خلاف قائم کی ہے یہ بائع کے خلاف قائم نہیں ہوئی اور نہ بائع کے قائم مقام یا نائب پر قائم ہوئی ہے، اس لیے کہ جو غائب پر دعویٰ کیا گیا ہے وہ حاضر پر دعویٰ کرنے کا سبب نہیں ہے۔ یہ شارح رحمہ اللہ نے ایک اصول کی طرف اشارہ کیا کہ غائب کے خلاف فیصلہ صحیح نہیں ہوتا مگر دو صورتوں میں یا تو غائب کا قائم مقام موجود ہو جیسے وکیل اور وصی وغیرہ یا پھر جو غائب پر دعویٰ کیا گیا ہے، وہ حاضر پر دعویٰ کرنے کا سبب ہو جیسے زید، عمرو کو قاضی کے پاس لایا اور یہ دعویٰ کیا کہ عمرو کے قبضے میں جو گھر ہے، وہ میں نے بکر سے خریدا ہے اور بکر عدالت میں موجود نہیں ہے سو زید نے بکر سے گھر خریدنے کا دعویٰ کیا اور یہ دعویٰ عمرو پر دعویٰ کرنے کا سبب ہے۔ لہذا بکر جو عدالت میں موجود نہیں ہے، اس پر دعویٰ کرنا یہ عمرو جو عدالت میں موجود ہے، اس پر دعویٰ کرنے کا سبب ہے، اس لیے کہ اگر زید نے بکر سے گھر خریدا تھا تب ہی تو وہ عمر پر گھر کا دعویٰ کر سکتا ہے تو اب قاضی بکر کے خلاف فیصلہ دے سکتا ہے، لیکن اس مسئلے میں نہ بائع کا وکیل موجود ہے اور نہ ہی مشتری ثانی کا بائع اول پر دعویٰ کرنا مشتری ثانی پر دعویٰ کرنے کا سبب ہے۔ لہذا غائب پر فیصلہ درست نہیں ہے۔

فان قبض مشریہ و ادعی عیبا لم یجبر علی دفع ثمنہ حتیٰ یحلف بائعہ، او یقیم بینہ۔ فقوله ”او یقیم“ مرفوع، عطف علی قوله ”لم یجبر“، و لیس عطفاً علی قوله ”یحلف بائعہ“ لانه حیثینذ یكون اقامه البینة غایة لعدم الحبر، فان اقام البینة ینتھی عدم الحبر، فیلزم الحبر علی دفع الثمن عند اقامه البینة علی العیب فالحاصل ان المشتري اذا ادعی عیبا یقیم بینة علی دعواه و یرد، و ان لم یکن له بینة یحلف بائعہ انه لا عیب، و حیثینذ یجبر علی دفع الثمن، لا قبل الحلف، فاحد الامرین ثابت، اما اقامه البینة علی وجود العیب او عدم الحبر علی دفع الثمن حتیٰ یحلف، و ان نصب قوله ”او یقیم“ فله وجه، و هو ان یكون المراد بعدم الحبر علی دفع الثمن عدم الحبر علی دفعه بشرط ان یكون الثمن واجباً بحکم البیع، و هو مغنیاً باحد الامرین، اما الحلف علی انه لا عیب، فحیثینذ یجبر علی دفع الثمن، او اقامه البینة علی وجود العیب، فحیثینذ یفسخ البیع، و لا یبقی الثمن واجباً، فینتھی عدم الحبر بشرط کونه واجباً۔

ترجمہ:

پھر اگر مشتری نے اپنی خریدی ہوئی شے پر قبضہ کر لیا اور عیب کا دعویٰ کیا تو مشتری کو اس کے ثمن دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا یہاں تک کہ اس کے بائع سے قسم لے لی جائے یا پھر مشتری عیب کے موجود ہونے پر گواہی قائم کر دے ”او یقیم“ مرفوع ہے ماتن کے قول ”لم یجبر“ پر عطف ہے اور ماتن کے قول ”یحلف“ پر عطف نہیں ہے، اس لیے کہ اس وقت گواہی قائم کرنا مجبور نہ کرنے کی وجہ ہوگی۔ پھر اگر اس نے گواہی قائم کر دی تو مجبور نہ کرنا ختم ہو جائے گا اور عیب پر گواہی قائم ہونے کے وقت ثمن کے دینے پر جبر لازم آئے گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ مشتری جب عیب کا دعویٰ کرے تو اپنے

دعوے پر گواہی قائم کر دے اور شئی کو واپس کر دے اور اگر اس کے پاس گواہی نہ ہو تو اس کے بائع سے اس بات پر قسم لی جائے کہ اس میں کوئی عیب نہیں ہے اور اس وقت ثمن دینے پر مجبور کیا جائے گا نہ کہ قسم کھانے سے قبل، سو دو باتوں میں سے ایک ثابت ہوئی یا تو عیب موجود ہونے پر گواہی قائم کرنا ہو یا ثمن دینے پر مجبور نہ کرنا۔ یہاں تک کہ بائع قسم کھالے اور اگر ماتن کے قول ”او یقسم“ کو منسوب پڑھا جائے تو اس کی بھی ایک صورت ہے وہ یہ کہ ثمن دینے پر مجبور نہ کرنے سے مراد ثمن دینے پر مجبور نہ کرنا، اس شرط کے ساتھ کہ ثمن بیع کے حکم سے واجب ہوا ہو اور مجبور نہ کرنا دو باتوں میں سے ایک کے ساتھ مغیا ہے یا تو عیب کے نہ ہونے پر حلف لے لے تو اس وقت ثمن دینے پر مجبور کیا جائے گا یا عیب کے وجود پر گواہی قائم ہو جائے تو اس وقت بیع فسخ ہو جائے گی اور ثمن واجب نہ ہوگا سو مجبور نہ کرنا ختم ہو جائے گا اس شرط کے ساتھ کہ ثمن واجب ہو۔

تشریح:

شارح رحمہ اللہ نے مذکورہ عبارت میں تین باتیں ذکر کیں ہیں۔ (۱) ماتن کی عبارت پر ہونے والے اعتراض کا جواب۔

(۲) نفس مسئلہ بیان کیا۔ (۳) عبارت کی ایک اور توجیہ۔

صورت مسئلہ:

صورت مسئلہ یوں ہے کہ زید نے خالد سے کوئی شئی خریدی اور زید نے اس پر قبضہ بھی کر لیا اس کے بعد زید نے اس شئی میں عیب کے موجود ہونے کا دعویٰ کیا تو اب زید کو بیع کی قیمت دینے پر اس وقت تک مجبور نہیں کیا جائے گا جب تک خالد عیب کے نہ ہونے پر قسم کھالے تو جب خالد قسم کھالے تو زید کو ثمن دینے پر مجبور کیا جائے گا یا پھر زید عیب کے موجود ہونے پر گواہی قائم کر دے تو پھر زید کو اختیار ہے چاہے تو ثمن کو ادا کر دے چاہے تو بیع کو رکھے۔

عبارت پر اشکال:

اشکال کی تقریر سمجھنے سے قبل یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ لفظ ”حتی“ غایت کے لیے آتا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے ”لم اجلس حتی یقوم زید“ یعنی میں نہیں بیٹھوں گا یہاں تک کہ زید کھڑا ہو جائے۔ اب اس مثال میں ”حتی“ غایت کے لیے اس طرح ہے کہ میرا نہ بیٹھنا اس وقت تک ہے جب تک زید کھڑا نہ ہو جائے یعنی میرے نہ بیٹھنے کی انتہا زید کا کھڑا ہونا ہے سو جب زید کھڑا ہو جائے گا تو میں بھی بیٹھ جاؤں گا۔ اب اشکال یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ کی عبارت ”لم یجبر علی دفع ثمنہ حتی یحلف بائعہ او یقیم بینہ“ میں ثمن دینے پر مجبور نہ کرنے کی انتہا ”حتی“ کے ذریعے یا تو بائع کی بیین ہے یا پھر مشتری کا گواہی قائم کرنا، سو ماتن نے مجبور نہ کرنے کی انتہا دو اشیاء کو بنایا ہے، لیکن ان میں سے پہلی کو انتہا بنانا صحیح ہے جب کہ دوسری کو بنانا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ مطلب یہ ہوگا کہ مشتری کو ثمن دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا یہاں تک کہ بائع قسم کھالے یعنی مجبور نہ کرنا اس کی انتہا بائع کا قسم کھانا سو جب بائع قسم کھائے گا تو مشتری کو ثمن دینے پر مجبور بھی کیا جائے گا یہ بات تو درست ہے لیکن اگر مجبور نہ کرنے کی غایت مشتری کا بینہ قائم کرنا ہو تو یہ درست نہیں ہے اس لیے کہ اس وقت مجبور نہ کرنے کی غایت (انتہا) مشتری کا بینہ قائم کرنا ہوگا یعنی مجبور اس وقت تک نہ کیا جائے گا جب تک مشتری گواہی قائم نہ کر دے سو جب مشتری نے عیب کے وجود پر گواہی قائم کر دی تو اس کو ثمن دینے پر مجبور کیا جائے گا تو یہ بات درست نہیں ہے اس لیے کہ عیب کے وجود پر گواہی قائم کرنے سے مجبور نہ کرنا اور پختہ ہو جائے گا نہ کہ ختم ہو جائے گا۔ لہذا اس عبارت میں مجبور نہ کرنے کی انتہا بائع کی قسم کو بنانا درست ہے اور مشتری کی گواہی کو بنانا درست نہیں ہے۔

اشکال کا جواب:

”فقولہ او یقیم مرفوع“ سے شارح رحمہ اللہ اسی مذکورہ اشکال کا جواب دیتے ہیں کہ مذکورہ اشکال تو اس وقت لازم آئے گا جب ”او یقیم“

کا عطف ”یحلف بائعہ“ پر کیا جائے کہ جس طرح ”یحلف بائعہ“ عدم جبر کی غایت ہے، اسی طرح ”او یقیم“ بھی بن جائے گی سوا سی وجہ سے ”او یقیم“ کا عطف ”لم یجبر“ پر ہے، پھر یہ اشکال وارد نہیں ہوگا اس لیے کہ پھر ”او یقیم“ ”حتی“ کے تحت نہیں آئے گا۔ لہذا یہ غایت بھی نہیں بنے گا۔ ”لانہ حینئذ..... سے شارح رحمہ اللہ ”او یقیم“ کے ”یحلف بائعہ“ پر عطف نہ ہونے کی علت بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ”او یقیم“ کا عطف اگر ”یحلف بائعہ“ پر ہو تو یہ عدم جبر کی غایت بن جائے گا سوا اگر مشتری نے گواہی قائم کر دی تو شمن دینے پر مجبور کرنا لازم آئے گا اور یہ درست نہیں ہے۔

فائدہ:

جیسا کہ اس عبارت پر مذکورہ اعتراض وجواب ہے، اسی لیے صاحب بحر نے فرمایا کہ لفظ ”لکن“ کے ساتھ عبارت لانا اچھا ہے یعنی یوں کہنا ”و لو قبض المشتري و ادعی عیالہ یجبر علی دفع الثمن و لکن یرهن او یحلف بائعہ“ جیسا کہ ”صاحب کنز“ لے کر آئے ہیں تو اس وقت یہ اعتراض نہ ہوتا۔

[بحر الرائق]

نفس مسئلہ:

فالحاصل..... سے شارح رحمہ اللہ اس مسئلے کا خلاصہ ذکر کر رہے ہیں کہ مشتری جب عیب کے موجود ہونے کا دعویٰ کرے تو اپنے دعوے پر گواہی قائم کرے اگر اس نے اپنے دعوے پر گواہی قائم کر دی تو اس شئی کو واپس کر دے اور اگر مشتری اپنے دعوے پر گواہی قائم نہ کر سکے تو بائع سے قسم لی جائے کہ اس میں عیب نہیں ہے تو پھر مشتری کو شمن دینے پر مجبور کیا جائے گا اور بائع کی قسم اٹھانے سے قبل مجبور نہیں کیا جائے گا تو عیب کا دعویٰ کرنے کے بعد دو باتوں میں سے ایک ہوگی یا تو عیب کے وجود پر گواہی قائم ہو جائے یا پھر بائع عیب نہ ہونے پر قسم اٹھالے۔

عبارت کی ایک توجیہ:

”و ان نصب قوله او یقیم“ سے شارح رحمہ اللہ اس توجیہ کو درست کر رہے ہیں جس پر اعتراض تھا جس کی تقریر یہ ہے کہ اگر ”او یقیم“ کا عطف ”یحلف“ پر ڈالا جائے تو یہ بھی درست ہو جائے گا، لیکن اس کے لیے ایک قید محذوف ماننا پڑے گی وہ یہ کہ شمن دینے پر مجبور نہ کرنے سے مراد شمن دینے پر مجبور نہ کرنا اس شرط کے ساتھ ہے کہ وہ شمن بیع کے حکم سے واجب ہوا ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا کہ مشتری کو شمن دینے پر مجبور نہ کیا جائے اس سے مراد وہ شمن ہے جو بیع کے حکم سے ثابت ہوا ہو، لہذا یہ جو کہا گیا کہ مشتری کو شمن دینے پر مجبور نہ کیا جائے اس کی غایت دونوں باتوں کے ساتھ ہوگی یعنی بائع کی قسم کے ساتھ اور مشتری کی گواہی کے ساتھ تو مطلب یہ ہوگا کہ مشتری کو شمن دینے پر مجبور نہ کیا جائے گا یہاں تک کہ بائع عیب کے نہ ہونے پر قسم اٹھالے جب بائع قسم اٹھالے گا تو اس وقت مشتری کو شمن دینے پر مجبور کیا جائے گا یا مشتری کو شمن دینے پر مجبور نہ کرنا یہاں تک کہ مشتری عیب کے وجود پر گواہی قائم کر دے تو جب مشتری نے عیب کے وجود پر گواہی قائم کر دی تو بیع فسخ ہو جائے گی اور جب بیع فسخ ہو جاتی ہے تو شمن واجب نہیں رہتا۔ لہذا شمن دینے پر مجبور نہ کرنا اس شرط کے ساتھ ہے کہ وہ شمن واجب ہو اور جب مشتری نے عیب کے وجود پر گواہی قائم کر دی تو شمن واجب ہی نہ رہتا کہ مشتری اس کو ادا کرے۔

و عند غیبة شہودہ دفع الثمن ان حلف بائعہ، و لزم عیہ ان نکل۔ ای ان قال المشتري: شہودی غیب، دفع الثمن ان حلف بائعہ ان لا عیب، و ان نکل البائع ثبت العیب۔ فان ادعی اباقہ اقام بینة او لا انه ابق عندہ، ثم حلف بائعہ باللہ لقد باعہ و سلمہ و ما ابق قط، او باللہ ما لہ حق الرد علیک من دعواہ ہذہ، او باللہ ما ابق عندک قط، لا باللہ لقد باعہ و ما بہ هذا العیب، و لا باللہ لقد باعہ و سلمہ و ما بہ هذا العیب۔ انما لم یحلف بہذین الطریقین، اذ فی الاول یمکن ان لا یکون العیب وقت البیع، فیحدث بعد البیع قبل التسليم، و علیٰ هذا التقدير للمشتري حق الرد ایضا، و اما فی الثانی: فلان البائع یمکن ان یاؤل کلامہ،

بان يكون المراد ان العيب لم يكن موجوداً عند البيع و التسليم، بمعنى ان وجود العيب عند كل واحد منهما منتف، فيمكن انه كان موجوداً عند التسليم لا البيع، فان قلت: هذا الاحتمال ثابت في قوله "لقد باعهُ و سلمهُ و ما ابق قط" اى وجد كل واحد منهما و ما ابق عند وجود كل واحد، فيمكن انه قد ابق عند وجود التسليم لا البيع، قلت: كلمة "قط" تنافي هذا المعنى، لانها موضوعة لعموم السلب فى الماضى، و ذلك المعنى هو سلب العموم۔

ترجمہ:

اور مشتری کے گواہوں کے غائب ہونے کے وقت ثمن دیا جائے گا اگر اس کے بائع نے قسم اٹھالی اور مشتری کو عیب لازم ہو جائے گا اگر بائع نے قسم کھانے سے انکار کر دیا یعنی اگر مشتری نے کہا کہ میرے گواہ غائب ہیں تو ثمن دیا جائے گا اگر اس کے بائع نے قسم کھائی کہ اس میں کوئی عیب نہیں ہے اور اگر بائع نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو عیب ثابت ہو گیا، پھر اگر مشتری نے اس کے بھاگنے کا دعویٰ کیا تو مشتری پہلے اس بات پر گواہی قائم کرے کہ وہ اس کے پاس سے بھاگا ہے، پھر اس کے بائع نے قسم لی جائے گی۔ اللہ کی قسم! اس نے اس غلام کو بیچا اور اس کو حوالے کیا اور وہ کبھی نہیں بھاگا یا اللہ کی قسم اس نے اس غلام کو بیچا اور اس کو حوالے کیا اور وہ کبھی نہیں بھاگا یا اللہ کی قسم! اس نے اس غلام کو فروخت کیا، دراصل حالیکہ اس میں کوئی عیب نہیں ہے اور نہ ہی اس طرح کہ اللہ کی قسم اس نے اس غلام کو فروخت کیا اور اس نے اس غلام کو حوالے کیا دراصل حالیکہ اس میں کوئی عیب نہیں ہے، سوائے اس کے نہیں کہ ان دونوں طریقوں سے قسم نہیں لی جائے گی اس لیے کہ پہلے میں ممکن ہے کہ عیب بیچ کے وقت نہ ہو، پھر بیچ کے بعد اور حوالے کرنے سے قبل پیدا ہو گیا ہو اور اس تقدیر پر مشتری کے لیے واپس کرنے کا حق بھی ہے اور بہر حال دوسرے میں تو اس لیے کہ بائع کے لیے ممکن ہے کہ اپنے کلام کی تاویل کرے اس کی صورت یہ ہے کہ بیچ اور تسلیم کے وقت عیب نہ ہونے سے مراد یہ ہو کہ عیب کا وجود ان دونوں میں سے ہر ایک کے وقت نہ ہو سو ممکن ہے کہ بیچ کے وقت نہ ہو اور تسلیم کے وقت ہو، پھر اگر تو کہے کہ یہ احتمال ماتن کے قول "لقد باعہ و سلمہ و ما ابق قط" میں بھی باقی ہے یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک کے وجود کے وقت نہ بھاگا تو ممکن ہے کہ وہ تسلیم کے وقت بھاگا ہو اور بیچ کے وقت نہ بھاگا ہو، میں کہتا ہوں کہ "قط" اس معنی کے منافی ہے، اس لیے کہ وہ ماضی میں سلب کے عموم کے لیے وضع ہوا ہے اور یہی معنی وہ عموم کا سلب ہے۔

تشریح:

فان ادعى ابقه مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی سے غلام خریدا اور پھر کچھ عرصے بعد مشتری نے غلام کے بھاگنے کا دعویٰ کیا کہ اس میں بھاگنے کا عیب ہے اور بائع نے اس عیب کو جھٹلایا کہ اس میں بھاگنے کا عیب نہیں ہے، پھر دونوں قاضی کے پاس گئے تو قاضی مشتری کا دعویٰ نہیں سنے گا یہاں تک کہ مشتری اپنے پاس سے غلام بھاگنے پر گواہی قائم کر دے، پھر اگر مشتری نے غلام کے بھاگنے پر گواہی قائم کر دی تو قاضی مشتری کا دعویٰ سنے گا اور دعویٰ سننے کے بعد قاضی بائع سے پوچھے گا کیا تیرے پاس بھی یہ عیب موجود تھا اگر بائع اس کا اقرار کرے تو مشتری سے غلام لے کر بائع کو واپس کر دے اور اگر بائع نے اس عیب کے وجود کا انکار کر دیا تو قاضی مشتری سے پوچھے گا کیا تیرے پاس اس بات پر گواہی ہے کہ یہ عیب بائع کے پاس تھا اگر مشتری نے گواہی قائم کر دی تو غلام بائع کو واپس کر دے اور اگر مشتری کے پاس گواہی نہ ہو اور وہ بائع سے قسم طلب کرے تو قاضی بائع سے قسم لے لے اور بائع اس طرح قسم کھائے کہ "باللہ لقد بعث و سلمت الیہ و ما ابق عندی قط" (اللہ کی قسم! میں نے اس کو فروخت کیا اور میں نے اس کے حوالے کیا اور یہ غلام میرے پاس سے کبھی نہیں بھاگا) یا پھر اس طرح قسم لے "باللہ مالہ حق الرد علی من دعواہ ہذہ" (اللہ کی قسم اس کے لیے غلام کو مجھ پر لوٹانا اس دعویٰ کی وجہ سے نہیں ہے) یا پھر اس طرح قسم لے "باللہ ما ابق عندی قط" (اللہ کی قسم! یہ غلام میرے پاس سے کبھی نہیں بھاگا) یا پھر اس طرح قسم لے "باللہ ما ابق عندی قط" (اللہ کی قسم یہ غلام میرے

پاس سے کبھی نہیں بھاگا) اور بائع اس طرح قسم نہ اٹھائے کہ ”باللہ لقد بعته و ما به هذا العیب“ (اللہ کی قسم! میں نے اس کو فروخت کیا اور اس میں یہ عیب نہ تھا) اور نہ ہی اس طرح اٹھائے ”لقد بعته و سلمته و ما به هذا العیب“ (میں نے اس کو فروخت کیا اور اس کو حوالے کیا اور اس میں یہ عیب نہ تھا) لہذا قاضی بائع سے پہلے تین طریقوں سے قسم لے گا اور آخری دو طریقوں سے قسم نہ لے گا۔ بہر حال پہلی صورت (یعنی جب اس نے قسم اٹھائی لقد بعته و ما به هذا العیب) میں اس لیے کہ اس میں یہ بات ممکن ہے کہ عیب بیع کے بعد اور حوالے کرنے سے پہلے پیدا ہوا ہو جیسے مشتری نے بائع سے غلام خرید لیا اور بائع سے کہا کہ میں اس پر قبضہ بعد میں کروں گا، پھر اس غلام میں بائع کے پاس سے بھاگنے کا عیب شروع ہو گیا اور مشتری کو اس کی خبر نہ ہوئی سو جب بائع نے اس طرح قسم اٹھائی تو وہ اپنی قسم میں سچا ہے اس لیے کہ فروخت کرتے وقت عیب نہ تھا لہذا اس قسم سے مشتری کو ضرر ہوگا سو بائع اس طرح قسم نہ اٹھائے گا اور اسی طرح بائع ”لقد بعته و سلمته و ما به هذا العیب“ کی طرح قسم اس لیے نہیں اٹھائے گا کہ اس قسم میں بھاگنے کا تعلق دونوں اشیاء سے ہے یعنی اس قسم سے یہ سمجھ میں آئے گا کہ بائع نے جب غلام کو فروخت کیا اور اس کو مشتری کے حوالے کیا تو اس میں بھاگنے کا عیب نہ تھا، حالانکہ یہ بات ممکن ہے کہ عیب بیع کے بعد نہ ہو اور تسلیم سے پہلے پیدا ہو گیا ہو اور بائع کی غرض اپنی قسم سے بیع اور تسلیم دونوں کے وقت عیب کا نہ ہونا بتانا ہے یعنی بیع اور تسلیم کے مجموعے کے وقت عیب نہ تھا اور یہ ممکن ہے کہ ایک کے وقت ہو تو اس سے بھی مشتری کو نقصان ہوگا لہذا بائع سے اس طرح بھی قسم نہ لی جائے گی۔

اشکال:

شارح رحمہ اللہ نے دوسرے طریقے میں جو احتمال بیان کیا کہ جس وجہ سے اس طرح قسم اٹھانا درست نہیں ہے اب اس احتمال پر اشکال ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ یہی احتمال بائع کے قول ”باللہ لقد بعته و سلمته و ما ابق قط“ میں بھی ممکن ہے کہ غلام کا نہ بھاگنا دونوں (بیع اور تسلیم) وقت نہ ہو اور یہ ہو سکتا ہے کہ صرف بیع کے وقت نہ ہو اور تسلیم سے پہلے پیدا ہو گیا ہو جب بائع کے اس قول میں بھی یہ احتمال ہے تو اس کو کیوں صحیح کہا گیا۔

جواب:

”قلت کلمة قط“ سے شارح رحمہ اللہ مذکورہ اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ یہ احتمال اس صورت میں پیدا ہو سکتا تھا، لیکن چوں کہ اس میں لفظ ”قط“ ہے اور وہ اس مراد کے منافی ہے یہ اس لیے کہ لفظ ”قط“ عموم سلب کے لیے وضع ہوا ہے، اس بات کا مطلب یہ ہے کہ جس جگہ لفظ ”قط“ ہوگا وہاں یہ سلب (نفی) کو عام کر دے گا جیسے کہ کہا جائے ”ما اتانی زید قط“ کہ میرے پاس زید کبھی بھی نہیں آیا یعنی ماضی کے سارے زمانے میں زید کا نہ آنا ثابت ہے۔ لہذا لفظ ”قط“ عموم سلب کے وضع ہوا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ”قط“ ہمیشہ ماضی منفی میں آتا ہے اور ماضی منفی میں سلب ہوتا ہے پھر بائع کے اس قول کا مطلب یہ ہوگا کہ ”ما ابق قبل البیع و لا بعده قبل التسليم“ (یعنی یہ غلام نہ تو بیع سے قبل بھاگا اور نہ ہی بیع کے بعد تسلیم سے پہلے بھاگا ہے) یہ مطلب اس لیے ہے کہ اس میں ”قط“ ہے اور ”قط“ نے ساری ماضی میں سلب عام کر دیا ہے یعنی گزشتہ ماضی میں بھاگنا نہ تو بیع سے پہلے تھا اور نہ بعد میں تھا اب بیع اور تسلیم دونوں ماضی میں ہوئیں تھیں تو ”قط“ نے دونوں میں سلب کو عام کر دیا کہ بھاگنا کسی میں نہیں پایا گیا تو جب ”قط“ عموم سلب کے لیے ہے تو اگر بائع کے اس قول میں بھی وہی احتمال جاری کیا جائے تو ”قط“ عموم سلب کے لیے نہ رہے گا بلکہ عموم سلب ہو جائے گا جو کہ اس کا موضوع نہیں ہے وہ اس طرح کہ احتمال یہ ہے کہ بیع کے وقت عیب نہ ہو اور تسلیم سے قبل پیدا ہو گیا ہو اب یہ احتمال ”قط“ کے منافی ہے اس لیے کہ ”قط“ کا تقاضہ یہ ہے کہ سارے ماضی میں نہ بیع سے قبل اور نہ ہی بیع کے بعد تسلیم سے قبل کوئی عیب پیدا ہوا ہو جب کہ اس احتمال کے مطابق ماضی کے کچھ حصے یعنی بیع کے وقت تو عیب نہ ہو جب کہ ماضی کے کچھ حصے یعنی بیع کے بعد اور تسلیم سے پہلے عیب پیدا ہو گیا ہو، اب اس کا مطلب یہ ہے سلب (یعنی عیب کا نہ ہونا) عام نہیں ہے بلکہ کچھ حصے میں ہے اور کچھ حصے میں نہیں ہے جب کہ ”قط“ کا موضوع یہ ہے کہ وہ سارے ماضی کو شامل ہو اور ساری ماضی میں سلب کا حکم لگائے لہذا جب بائع نے قسم میں لفظ ”قط“ کا اضافہ کیا تو اس میں احتمال جاری نہیں ہو سکتا۔ [یعنی]

و عند عدم بینة المشتري علی العیب عندہ یحلف بائعہ عندهما "انه ما تعلم انه ابق عندہ" و اختلفوا علی قول ابی حنیفة رحمہ اللہ۔ قد ذکر ان المشتري اقام بینة او لا انه ابق عندہ فَإِنْ لم تكن له بینة یحلف البائع عندهما "انک ما تعلم انه ابق عند المشتري" لقوله علیه السلام: البینة علی المدعی والیمن علی من انکر، فکل شیء یثبت بالبینة، فعند العجز عنها یتوجه الیمن علی المنکر، و اختلف المشایخ علی قول ابی حنیفة رحمہ اللہ، و وجه عدم الاستحلاف ان الیمن لا یتوجه الا علی الخصم، و لا یصیر خصما الا بعد قیام العیب عندہ فلا یمکن اثبات هذا بالحلف، لانه دور۔ اما البینة فقد تقام لیصیر خصماً، لکن لا یحلف لیصیر خصماً، و الفرق ان وجوب الحلف ضرراً، فاذا لم یمکن خصماً فلا وجه لالزام الضرر علیه، بخلاف اقامة البینة، اذا المدعی مختاراً فی اقامتها، فهی اھون من الزام الضرر علیه، فجعل اقامة البینة طریقاً لاثبات كونہ خصماً، لا التحلیف۔

ترجمہ:

مشتري کے پاس عیب پر گواہی نہ ہونے کے وقت صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اس کے بائع سے قسم لی جائے گی اس طرح کہ تو نہیں جانتا کہ یہ غلام اس کے پاس سے بھاگا ہے اور فقہاء کرام کا امام صاحب رحمہ اللہ کے قول کے بارے میں اختلاف ہو گیا۔ تحقیق یہ بات ذکر ہو چکی کہ مشتري پہلے اس بات پر گواہی قائم کرے کہ یہ غلام اس کے پاس سے بھاگا ہے، پھر اگر مشتري کے لیے گواہی نہ ہو تو صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بائع سے قسم لی جائے اس طرح کہ بے شک تو نہیں جانتا کہ یہ غلام مشتري کے پاس سے بھاگا ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ گواہی مدعی پر ہوتی ہے اور قسم اس پر ہوتی ہے جو انکار کرے سو ہر وہ شئی جو گواہی سے ثابت ہوتی ہے تو گواہی سے عاجز آنے کے وقت قسم منکر پر متوجہ ہوگی اور مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے بارے میں اختلاف ہو گیا ہے اور حلف نہ لینے کی دلیل یہ ہے کہ قسم خصم پر ہی متوجہ ہوتی ہے اور بائع خصم نہیں بنتا مگر مشتري کے پاس عیب کے قیام کے بعد۔ سو اس کو حلف سے ثابت کرنا ممکن نہیں ہے اس لیے کہ یہ دور ہے۔ بہر حال گواہی تو قائم کی جاتی ہے تاکہ مدعی علیہ خصم بن جائے، لیکن وہ حلف نہیں اٹھائے گا تاکہ وہ خصم بن جائے اور فرق یہ ہے کہ حلف کے واجب کرنے میں ضرر ہے سو جب وہ خصم نہیں ہے تو اس پر ضرر لازم کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ لہذا گواہی قائم کرنا اس کو خصم ثابت کرنے کا طریقہ ہے نہ کہ حلف اٹھانا۔

تشریح:

یہ مسئلہ بھی گزشتہ مسئلے کے ساتھ ہے۔ گزشتہ مسئلہ اس وقت تھا جب کہ مشتري نے قیام عیب پر گواہی قائم کی ہو اور اگر مشتري نے قیام عیب پر گواہی قائم نہ کی اور مشتري بائع سے حلف طلب کرے تو اب اس میں اختلاف ہے۔ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بائع سے حلف لیا جائے گا اور بائع علم پر حلف لے گا۔

اس کی صورت یہ ہے کہ بائع یوں کہے۔ اللہ کی قسم! میں نہیں جانتا کہ یہ غلام مشتري کے پاس سے بھاگا ہے اور امام اعظم رحمہ اللہ کے مسلک کے بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے، بعض نے کہا ہے کہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک بھی حلف لیا جائے گا، اس صورت میں مسئلہ میں اختلاف نہ رہا اور علامہ طحاوی رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک بائع سے حلف نہیں لیا جائے گا اور یہی امام اعظم رحمہ اللہ کا صحیح مذہب ہے۔

صاحبین رحمہما اللہ کی پہلی دلیل:

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ گواہی مدعی کے ذمے ہے اور قسم اس پر ہے جو کہ انکار کرے سو ہر وہ شئی (دعویٰ) جو گواہی سے ثابت ہو سکتا ہے تو گواہی نہ ہونے کی صورت میں وہ دعویٰ قسم سے ثابت ہوگا اور مدعی علیہ پر قسم آئے گی۔

صاحبین رحمہما اللہ کی دوسری دلیل:

صاحبین رحمہما اللہ کی دوسری دلیل ہے یہ ہے کہ مشتری شئی کو واپس کرنے کا دعویٰ کر رہا ہے اور واپس کرنا ممکن نہیں ہے، مگر جب مشتری اپنے پاس عیب کے وجود کو ثابت کر دے اور مشتری کے پاس عیب کا وجود ثابت ہونے کی دو صورتیں ہیں یا مشتری خود عیب کے وجود پر گواہی قائم کر دے یا بائع حلف اٹھانے سے انکار کر دے سو جب مشتری عیب کے وجود پر گواہی قائم نہ کر سکا تو بائع سے قسم لی جائے گی تاکہ بائع قسم کھانے سے انکار کر دے جب بائع نے قسم اٹھانے سے انکار کر دیا تو مشتری کے پاس عیب کا وجود ثابت ہو گیا۔

[بدائع الصنائع]

امام صاحب کی دلیل:

جیسا کہ امام اعظم رحمہ اللہ کے بارے میں مشائخ رحمہم اللہ کا اختلاف ہے کہ ایک روایت میں بائع سے حلف لیا جائے گا اور دوسری روایت میں حلف نہیں لیا جائے گا تو جس روایت کے مطابق حلف لیا جائے گا تو اس کی دلیل بیان کرنے کی حاجت نہیں ہے، اس لیے کہ پھر امام صاحب رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ کے درمیان اختلاف نہ رہا، پھر یہ اتفاقی مسئلہ ہو گیا اور جس روایت میں حلف نہیں لیا جائے گا اس کی دلیل یہ ہے کہ حلف اس دعویٰ پر ہوتا ہے جو دعویٰ صحیح ہو اور دعویٰ اس وقت صحیح ہوگا جب مدعی خصم بن جائے اور مدعی (مشتری) خصم اس وقت ہوگا جب کہ مدعی اپنے پاس عیب کے وجود کو ثابت کر دے اور مشتری تو اپنے پاس عیب کے وجود کو ثابت کرنے سے عاجز آ گیا۔ لہذا مشتری خصم بھی نہ ہوا۔ لہذا جب مشتری خصم نہ ہو تو دعویٰ صحیح نہ ہو اور دعویٰ صحیح نہ ہوگا تو بائع سے حلف نہیں لیا جائے گا۔

صاحبین رحمہما اللہ کو جواب:

”فلا يمكن هذا.....“ سے شارح صاحبین رحمہما اللہ کے استدلال کا جواب دے رہے ہیں کہ مشتری کے پاس عیب کے وجود کو حلف سے ثابت کرنا ممکن نہیں ہے کہ مشتری کے پاس تو عیب کے وجود پر گواہی نہیں ہے تو بائع سے حلف لے کر اس کو ثابت کر لیا جائے جیسا کہ صاحبین رحمہما اللہ نے فرمایا ہے تو یہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اگر حلف سے مشتری کے پاس وجود عیب کو ثابت کیا جائے تو دور لازم آئے گا اور دور اس طرح لازم آئے گا کہ مشتری کا دعویٰ عیب کے ثابت ہونے پر موقوف ہے جو کہ بائع کے حلف پر موقوف ہے اور بائع کا حلف مشتری کے دعویٰ پر موقوف ہے۔ یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ مشتری کا دعویٰ بائع کے حلف پر موقوف ہے تو یہ دور ہے اور دور بالاتفاق باطل ہے اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود بھی باطل ہوتا ہے سو بائع کا حلف کے اٹھانا دور کو مستلزم ہے۔ لہذا وہ بھی باطل ہے۔

امام صاحب رحمہ اللہ کی دوسری دلیل:

امام اعظم رحمہ اللہ کی دوسری دلیل یوں ہے کہ حلف اٹھانا بائع پر دعویٰ ثابت کرنے کے بعد ہوتا ہے اور مشتری کا دعویٰ بائع کے خلاف ثابت نہیں ہوگا جب تک مشتری اپنے پاس عیب کے وجود کو ثابت نہ کر دے اور مشتری نے اپنے پاس عیب کے وجود کو ثابت نہیں کیا۔ لہذا بائع کے ذمہ حلف بھی نہیں ہے، اس لیے کہ حلف مشتری کے دعویٰ کے بعد ہوتا ہے۔

[بدائع الصنائع]

اشکال:

اشکال یہ ہے کہ مشتری نے جب اپنے پاس عیب کے وجود پر گواہی قائم نہیں کی تو مشتری مدعی بھی نہ ہو اور مشتری مدعی نہ ہو تو اس کے ذمے گواہی بھی لازم نہ ہونی چاہیے اس لیے کہ گواہی مدعی کے ذمے ہوتی ہے اور مشتری یہاں مدعی نہیں بنا اس لیے کہ دعویٰ صحیح نہیں ہے جب کہ تمہارے نزدیک مشتری کے ذمے عیب کے وجود پر گواہی لازم ہے۔

جواب:

واما البینة فقد تقام..... اس عبارت سے شارح رحمہ اللہ اسی اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ اشکال کرنے والا سمجھا کہ گواہی مدعی بنانے کے لیے قائم کی جاتی ہے حالانکہ گواہی مدعی بنانے کے لیے قائم نہیں کی جاتی بلکہ گواہی خصم بنانے کے لیے قائم کی جاتی ہے۔ خصم مد مقابل کو کہا جاتا ہے جب کہ مدعی وہ ہے کہ جب وہ جھگڑا چھوڑ دے تو اس کو جھگڑنے پر مجبور نہ کیا جائے۔ لہذا خصم مدعی اور مدعی علیہ دونوں کو کہا جاتا ہے سو گواہی خصم بنانے کے لیے ہوتی ہے، مدعی بنانے کے لیے نہیں ہوتی، اب اس مسئلے میں مشتری مدعی تو ہے، لیکن خصم نہیں ہے اس لیے کہ اس کے پاس گواہی نہیں ہے اور خصم گواہی سے ہی بنا جاسکتا ہے۔ حلف سے خصم نہیں بنا جاسکتا۔

گواہی اور حلف میں پہلا فرق:

چوں کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک جب مشتری نے عیب کے وجود کا دعویٰ کیا تو اس کو گواہی سے ثابت کرے اور اگر مشتری کے پاس گواہی نہ ہو تو بائع حلف کے ذریعے عیب کے وجود کو ثابت کرے تو صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک گواہی اور حلف دونوں سے عیب کا وجود ثابت ہو جائے گا جب کہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک گواہی سے عیب کا وجود تو ثابت ہو جائے گا، لیکن بائع حلف سے عیب کا وجود ثابت نہیں ہوگا تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک گواہی اور حلف میں فرق بیان کرنا ضروری تھا اسی فرق کو شارح رحمہ اللہ ”والفرق ان وجوب.....“ سے بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر بائع کے ذمے حلف ضروری قرار دیا جائے تو حلف لگانے کی صورت میں ضرر ہے کیوں کہ بائع نے جب کسی شئی پر حلف لے لیا تو بائع کے لیے اب اس حلف سے فرار کا راستہ نہیں ہے تو جب بائع خصم ہی نہیں بنا تو اس پر ضرر لازم کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے جب کہ گواہی مشتری کے ذمے ہے کیوں کہ گواہی قائم کرنے میں ضرر نہیں ہے، اس لیے کہ مدعی کو اختیار ہے چاہے تو اپنے دعوے پر گواہی قائم کرے چاہے تو اپنے دعوے کو چھوڑ دے۔ لہذا مشتری کے ذمے جو گواہی لازم کی گئی ہے یہ حلف لازم کرنے سے ہلکی ہے سو اسی کے ذریعے خصم بنایا جائے گا اور حلف کے ذریعے خصم نہیں بنایا جائے گا۔

گواہی اور حلف میں دوسرا فرق:

گواہی اور حلف کے درمیان دوسرا فرق یہ ہے کہ حلف خصوصاً کو ساقط کرنے کے لیے مشروع ہوا ہے جب حلف خصوصاً کو ساقط کرنے کے لیے مشروع ہوا ہے تو خصوصاً کا حلف سے مقدم ہونا ضروری ہے جب کہ مشتری بائع کا خصم عیب کو ثابت کرنے کے بعد ہوگا اور مشتری نے ابھی تک عیب کو ثابت نہیں کیا۔ لہذا مشتری اس کا خصم بھی نہ ہو جب مشتری خصم نہ ہو تو بائع کے ذمے سے حلف نہیں ہے اس لیے کہ حلف خصوصاً کو ساقط کرنے کے لیے مشروع ہوا ہے جب کہ گواہی تو خصم بنانے کے لیے ہی مشروع ہوئی ہے۔ لہذا بائع سے حلف نہیں لیا جائے گا۔ [کفایہ]

ولو قال البائع بعد التقابض: بعثك هذا المعيب مع اخر، وقال المشتري: بل هذا وحده، فالقول له- ای اذا ظهر في المبيع بعد التقابض عيب فیرده المشتري، و يطلب الثمن، فيقول البائع، هذا الثمن مقابل بهذا الشيء مع شئ اخر، و يقول المشتري: بل هو مقابل بهذا الشيء وحده، فالقول له مع اليمين، لان الاختلاف وقع في مقدار المقبوض، فالقول للبايع، كما في الغضب- وكذا اذا اتفقا في قدر البيع و اختلفا في المقبوض- ای اتفقا في ان المبيع شيان، و اختلفا في المقبوض، فقال المشتري: قبضت احدهما فقط، و قال البائع: بل قبضتهما، فالقول للمشتري على ما مر- و لو اشترى عبدین صفقة، و قبض احدهما، و وجد به او بالآخر عيبا، اخذهما، او ردهما، و لو قبضهما رد المعيب خاصة- لان الصفقة انما تتم بالقبض، فقبل القبض لا يجوز تفريق الصفقة، و بعد القبض يجوز- و كيلی او وزنی قبض ان وجد ببعضه عيباً، رد كله او اخذه- لانه اذا كان

من جنس واحد، فهو كشيء واحد، وقيل: هذا اذا كان في وعاء واحد، حتى لو كان في وعائين فهو بمنزلة عبيدين، فيرد الوعاء الذي فيه المعيب. و لو استحق بعضه لم يرد باقيه، بخلاف الثوب. لانه لا يضره التبعض، و الاستحقاق لا يمنع تمام الصفقة، لان تمامها برضاء العاقدين، و هذا بعد القبض، اما لو استحق البعض قبل القبض، فللمشتري حق الفسخ في الباقي، لتفريق الصفقة قبل التمام، اما في الثوب، فالتبعض يضره، فله الخيار في الباقي۔

ترجمہ:

اور بائع نے تقابض کے بعد کہا کہ میں نے یہ عیب دار شئی دوسری شئی کے ساتھ فروخت کی تھی اور مشتری نے کہا بلکہ یہ ایک کیلی تھی تو معتبر قول مشتری کا ہے۔ یعنی جب بیع میں تقابض کے بعد عیب ظاہر ہوا، پھر مشتری نے اس کو واپس کر دیا اور ثمن کا مطالبہ کیا، پھر بائع نے کہا کہ یہ ثمن اس شئی کے مقابلے میں دوسری شئی کے ساتھ تھا اور مشتری نے کہا بلکہ وہ ثمن اسی شئی کے مقابلے میں تھا تو معتبر قول مشتری کا قسم کے ساتھ ہے، اس لیے کہ اختلاف مقبوض کی مقدار میں ہوا ہے تو معتبر قول تقابض کا ہے جیسا کہ غصب میں ہے اسی طرح جب وہ دونوں بیع کی مقدار میں متفق ہوں اور ان دونوں کا اختلاف ثمن کی مقدار میں ہو جائے یعنی جب وہ دونوں متفق ہو گئے اس بات پر کہ بیع دو چیزیں ہیں اور ان دونوں کا مقبوض کی مقدار میں اختلاف ہو گیا، پھر مشتری نے کہا کہ میں نے صرف ان دونوں میں سے ایک پر قبضہ کیا ہے اور بائع نے کہا بلکہ تو نے ان دونوں پر قبضہ کیا ہے تو معتبر قول مشتری کا ہے اس بناء پر جو گزر گیا اور اگر ایک شخص نے دو غلاموں کو ایک ہی سودے میں خریدا اور ان دونوں میں سے ایک پر قبضہ کر لیا اور اس میں یا دوسرے میں عیب پایا تو مشتری ان دونوں کو لے لے یا ان دونوں کو چھوڑ دے اور اگر ان دونوں پر قبضہ کیا تھا تو صرف عیب دار واپس کر دے اس لیے کہ سودا سوائے اس کے نہیں کہ قبضے سے پورا ہوتا ہے۔ سو قبضے سے پہلے تفریق صفقتہ جائز نہیں ہے اور قبضے کے بعد جائز ہے اور کیلی یا وزنی شئی پر قبضہ کیا گیا اگر اس کے بعض میں عیب پایا تو ساری کو واپس کر دے یا اس ساری کو لے لے۔ اس لیے کہ جب وہ ایک جنس سے ہے تو وہ ایک شئی کی طرح ہے اور کہا گیا یہ اس وقت ہے جب وہ ایک برتن میں ہو۔ لہذا اگر وہ دو برتنوں میں ہو تو وہ دو غلاموں کے مرتبے پر ہے سو مشتری وہ برتن واپس کر دے جس میں عیب ہو اور اگر اس کے بعض کا کوئی مستحق نکل آیا تو اس کے باقی کو واپس نہیں کرے گا بخلاف کپڑے کے، اس لیے کہ بعض بعض کرنا کیلی یا وزنی کو نقصان نہیں دیتا اور مستحق نکلنا سودے کے پورا ہونے کو نہیں روکتا اس لیے کہ سودے کا پورا ہونا عاقدین کی رضامندی سے ہوتا ہے اور یہ قبضے کے بعد ہے بہر حال اگر قبضے سے قبل مستحق نکل آیا تو مشتری کے لیے باقی میں فسخ کا حق ہے سودا مکمل ہونے سے پہلے سودا ٹوٹنے کی وجہ سے بہر حال کپڑے میں تو ٹکڑے ٹکڑے کرنا اس کو نقصان دیتا ہے سو اس کے لیے باقی میں خیار ہے۔

تشریح:

و لو قال البائع بعد سے شارح رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کوئی شئی خریدی، پھر اس نے اس شئی میں کوئی عیب پایا اور اس شئی کو دوبارہ بائع کے پاس لے گیا اور کہا کہ اس میں عیب ہے بائع نے عیب کے وجود کو تسلیم کر لیا، لیکن ساتھ یہ بھی کہا کہ یہ ایک شئی ہے اس کے ساتھ دوسری شئی بھی تھی، مشتری نے کہا بلکہ یہ ایک ہی تھی اور کسی ایک کے پاس گواہی بھی نہیں ہے۔ لہذا معتبر قول مشتری کا قسم کے ساتھ ہوگا اس لیے کہ مشتری اس زیادتی کا منکر ہے جس کا بائع دعویٰ کر رہا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ بائع و مشتری کا اختلاف مقبوض کی مقدار میں ہوا اور مقبوض کی مقدار میں اختلاف ہو تو معتبر قول تقابض کا ہوتا ہے اور تقابض مشتری ہے۔ لہذا اسی کا قول معتبر ہے اس کو غصب کے مسئلے سے تشبیہ دی ہے۔ غصب کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی سے کوئی شئی غصب کی، پھر غاصب نے مقبوض منہ کو جب شئی دوبارہ واپس کی تو اس نے کہا کہ تو نے دو چیزوں کو غصب کیا تھا غاصب نے کہا کہ ایک شئی کو غصب کیا تھا تو اب معتبر قول غاصب کا ہوگا اس لیے کہ وہ تقابض ہے یہ صورت تو وہ بیان ہوئی جس میں بائع و مشتری کا بیع کی مقدار میں اختلاف ہوا کہ بائع نے کہا کہ بیع دو چیزیں تھیں اور مشتری نے کہا کہ ایک شئی تھی ”و كذا اذا اتفقا“

سے مصنف رحمہ اللہ وہ صورت بیان کر رہے ہیں کہ بیع کی مقدار میں دونوں متفق ہیں اور مقبوض میں اختلاف ہو اسو باعث و مشتری اس بات پر متفق ہیں کہ بیع دو چیزیں ہیں، لیکن باعث نے کہا کہ مشتری نے دونوں چیزوں پر قبضہ کر لیا تھا اور مشتری نے کہا کہ ایک شئی پر قبضہ کیا تھا تو یہاں بھی معتبر قول مشتری کا ہے اس لیے کہ وہ قابض ہے اور قابض کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوتا ہے۔

شارح رحمہ اللہ نے شرح وقایہ کے صفحہ ۳۰ پر صفحہ کے مسئلے میں ذکر کیا تھا کہ یہ صفحے کی صورت اس مسئلے میں ظاہر ہوگی جو عنقریب آ رہا ہے اور فرمایا تھا کہ وہ مسئلہ یہ ہے کہ دو غلاموں کو ایک ہی سودے میں خریدا اور ان دونوں میں سے ایک پر قبضہ کر لیا اور اس میں یا دوسرے میں عیب پایا تو اس کو واپس نہیں کرے گا۔ اب مصنف رحمہ اللہ ”ولو اشتري عبدین“ سے اسی مسئلے کا ذکر کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی سے دو غلام خریدے اور دونوں کو ایک ہی عقد میں خریدا اور ان دونوں میں سے ایک پر قبضہ کر لیا اور اس غلام میں جس پر قبضہ کیا ہے یا دوسرے میں کوئی عیب پایا تو اب دونوں کو لے لے یا دونوں کو واپس کر دے یہ جائز نہیں کہ ایک کو لے لے اور عیب والے کو واپس کر دے البتہ اگر مشتری نے دونوں پر ایک ساتھ قبضہ کیا، پھر ان دونوں میں سے ایک میں عیب پایا تو اب صرف عیب والا واپس کر سکتا ہے ان دونوں صورتوں میں فرق اس لیے ہے کہ جب مشتری نے ان دونوں میں سے ایک پر قبضہ کیا تو صفحہ مکمل نہیں ہوا (صفحہ اصل میں اس کو کہا جاتا ہے کہ جب بیع میں عقد کے مکمل ہونے پر ایک ہاتھ دوسرے ہاتھ پر رکھا جاتا تھا، پھر بعد میں صرف عقد کا نام صفحہ رکھ دیا گیا جس کا ترجمہ اردو میں ”سودا“ سے کیا جاتا ہے) کیوں کہ صفحہ قبضے کے بعد مکمل ہوتا ہے اور تفریق صفحہ قبضے سے قبل جائز نہیں ہے تو مشتری کا دونوں غلاموں پر قبضہ سے قبل ایک کو واپس کرنا تفریق صفحہ ہے اور تفریق صفحہ قبضے سے قبل ناجائز ہے۔ البتہ قبضے کے بعد تفریق صفحہ جائز ہے اس لیے کہ قبضے کی وجہ سے صفحہ مکمل ہو گیا تھا لہذا یہاں صفحہ مکمل ہونے کے بعد تفریق صفحہ لازم آ رہا ہے اور یہ جائز ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے گزشتہ عبارت میں جو مسئلہ بیان کیا وہ یہ تھا کہ جس میں قبضے سے قبل تفریق صفحہ جائز نہیں تھا اور قبضے کے بعد صفحہ جائز تھا اب ”کیلی او وزنی قبض“ سے مصنف رحمہ اللہ وہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ جس میں نہ تو قبضے سے قبل تفریق صفحہ جائز ہے اور نہ ہی قبضے کے بعد تفریق صفحہ جائز ہے۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے کیلی شئی مثلاً گندم یا کھجور یا دوزنی شئی جیسے گھی وغیرہ کسی شخص کو فروخت کیا مشتری نے جب گندم پر قبضہ کر لیا تو اس میں سے کچھ گندم کو خراب پایا تو اب مشتری یا تو ساری گندم واپس کر دے یا ساری گندم لے لے یہ اس وجہ سے کہ گندم ساری ایک جنس ہے تو یہ ایک شئی کی طرح ہے یہ ایک شئی کی طرح اس لیے ہے کہ مکلی یا موزونی شئی کی مالیت اجتماعیت کی وجہ سے ہوتی ہے یعنی ایک شئی کی طرح ہے اس لیے کہ مثلاً ایک کلو گندم ایک تھیلی میں ہو اور اس کی قیمت ۲۰ روپے ہو، پھر اگر تھیلی چھڑ کر اس گندم کو بکھیر دیا جائے تو ابھی جس گندم کی قیمت ۲۰ روپے تھی بکھرنے کے بعد اس کی ایک روپیہ بھی قیمت نہ رہی تو اس سے معلوم ہوا کہ مکلی اور موزونی چیزوں میں قیمت کے لیے اجتماعیت کو دخل ہے۔

[کفایہ]

جب میکلی اور موزونی چیزیں ایک شئی کی طرح ہیں تو اس کے بعض میں عیب نکلنے کی وجہ سے مشتری یا تو ساری شئی واپس کر دے یا ساری رکھ لے۔ مسئلہ کے بارے میں ایک قول:

”قیل هذا اذا“ سے شارح ایک قول طرف اشارہ کر رہے ہیں وہ قول یہ ہے کہ مذکورہ بالا صورت میں جو کہا گیا کہ ساری گندم رکھ لے یا ساری واپس کر دے یہ اس وقت ہے جب کہ گندم ایک برتن میں ہو اگر گندم دو برتنوں میں ہو تو پھر یہ دو غلاموں کے مرتبے پر ہوگا لہذا جس برتن میں عیب ہے صرف اس کو واپس کرے یعنی جس طرح مشتری جب دونوں غلاموں پر ایک ساتھ قبضہ کرے، پھر ان میں سے ایک میں عیب پائے تو صرف عیب والے کو واپس کرے گا یہ بات جو بیان کی گئی کہ یہ اس وقت ہے کہ جب ایک برتن میں ہو اگر دو برتنوں میں ہو تو صرف عیب والے کو واپس کرے گا یہ فقیہ ابو جعفر رحمہ اللہ کا قول ہے اور وہ اسی کے مطابق فتویٰ دیتے تھے بہر حال علامہ سرخسی رحمہ اللہ کے نزدیک ایک برتن ہو یا دو برتن

ہوں دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے بلکہ چاہے تو ساری گندم واپس کر دے چاہے تو ساری رکھ لے۔

مصنف رحمہ اللہ نے گزشتہ صورت وہ بنائی کہ جس میں بیع میں عیب تھا اب ”و لو استحق بعضہ“ سے وہ صورت بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کیلی یا موزونی شی خریدی اور اس کے بعد اس کا کوئی مستحق نکل آیا تو اب مشتری جو شئی باقی بچ گئی ہے اس کو واپس نہیں کرے گا اس لیے کہ مکلی اور موزونی شئی کو نکلنے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا مثلاً دس کلو گندم ۲۰۰ کی روپے اکٹھی رکھی ہوئی ہے، پھر اس گندم کو دس حصوں میں تقسیم کر دیا گیا تو اب بھی یہ گندم ۲۰۰ روپے کی ہے کہ ہر حصہ ۲۰ روپے کا ہے۔ کپڑے کی صورت اس کے خلاف ہے کہ اگر کسی نے دس میٹر کپڑا خریدا پھر اس کے بعض کا کوئی مستحق نکل آیا تو اب جو کپڑا باقی بچ گیا ہے، مشتری کو اس میں اختیار حاصل ہے چاہے تو اس کو رکھ لے چاہے تو واپس کر دے اس لیے کہ کپڑے کو نکلنے سے کوئی نقصان دیتا ہے جیسا کہ دس میٹر کے کپڑے سے جبہ بن سکتا ہے، لیکن اگر اس کو دس حصوں میں تقسیم کر دیا جائے تو اب یہ کسی کام کا نہیں رہا، بخلاف مکلی اور موزونی چیزوں کے کہ ان کو نکلنے سے کوئی نقصان نہیں دیتا۔ لہذا گندم وغیرہ میں مستحق نکلنے کی صورت میں مشتری باقی کو واپس نہیں کر سکتا جب کہ کپڑے وغیرہ میں مستحق نکلنے کی صورت میں مشتری کو اختیار حاصل ہوگا۔

اشکال:

استحقاق کی صورت پر ایک اشکال ہوتا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ استحقاق کی صورت میں مشتری کو باقی جو بیع گیا ہے اس کے واپس کرنے کا حق ہونا چاہیے تاکہ تفریق صفحہ لازم نہ آئے اس لیے کہ صفحہ کا تام ہونا رضا کی وجہ سے ہوتا ہے اور مستحق کی رضا حاصل نہیں ہے۔ لہذا یہ صفحہ تام ہونے سے قبل ہی تفریق صفحہ ہے۔

جواب:

”والاستحقاق لا يمنع تمام“ سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ اسی اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ تفریق صفحہ سوائے اس کے نہیں کہ صفحہ کے تام ہونے سے قبل جائز نہیں ہے اور تام ہونے کے بعد تفریق صفحہ جائز ہے اور اس صفحہ کا مکمل ہونا قبضے کی وجہ سے ثابت ہو چکا ہے اور صفحہ تام ہونے کے بعد استحقاق ظاہر ہوا ہے اور استحقاق صفحہ کے تام ہونے کو نہیں روکتا کیوں کہ صفحہ کا تمام ہونا عاقد کی رضا کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ مالک کی رضا کی وجہ سے، اس لیے کہ عقد عاقد کا حق ہے تو عقد کا پورا ہونا بھی عاقد کی رضا کو چاہتا ہے۔

و هذا بعد القبض سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ استحقاق کا اختیار کو ثابت نہ کرنا اس وقت ہے جب استحقاق بیع پر قبضے کے بعد ہو اور اگر استحقاق قبضے سے قبل ہو تو مشتری کے لیے ہے کہ جو باقی بچ گیا ہے اس کو لوٹا دے اس لیے کہ یہ صفحہ تام ہونے سے قبل تفریق صفحہ ہے اور یہ اس لیے کہ صفحہ قبضے کے بعد تام ہوتا ہے۔ لہذا قبضے سے قبل صفحہ تام نہیں ہوا تو یہ تفریق صفحہ، صفحہ کے تام ہونے سے قبل ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔

و مداواة المعيب و ركوبه في حاجته رضاء، و لو ركب لردہ او سقيه او شراء علفه و لا بد له منه فلا۔ و لو قطع بعد قبضه، او قتل بسبب كان عند بائعه، رده و اخذ ثمنه۔ الرد في صورة القطع، اما في القتل فلا رد، بل اخذ الثمن عند ابى حنيفه رحمه الله تعالى، لان هذا بمنزلة الاستحقاق عنده، و اما عند هما فيرجع بالنقصان، لان هذا بمنزلة العيب، فيقوم بدون هذا العيب، ثم بهذا العيب فيضمن البائع تفاوت ما بينهما، كما لو اشترى جارية حاملاً، فماتت في يده بالولادة، فانه يرجع بفضل ما بين قيمتها حاملاً و غير حامل، و لا يبى حنيفه رحمه الله تعالى ان سبب الهلاك كان في يد البائع، فاذا هلك في يد المشتري يكون مضافاً الى ذلك السبب، بخلاف الحمل، فان الحمل، ليس سبباً للهلاك۔ و لو باع و برى من كل عيب صح، و ان لم يعدها۔ و عند الشافعي رحمه الله تعالى لا يصح، بناء على اصله ان البراءة عن الحقوق المجهولة لا يصح عنده، و عندنا يصح، اذ اسقاط المجهول لا يضر، لانه لا يفرض الي المنازعة، ثم هذه البراءة تشمل العيب الموجود، و ايضا العيب الحادث قبل القبض عند ابى يوسف رحمه الله تعالى، و عند محمد رحمه الله تعالى لا يشمل العيب الحادث۔

ترجمہ:

عیب والے جانور کو دوائی دینا یا اس جانور پر اپنی حاجت کے لیے سوار ہونا یہ رضا شمار ہوتی ہے اور اگر مشتری اس جانور کو واپس کرنے کے لیے یا اس کو پانی پلانے کے لیے یا اس کا چار خریدنے کے لیے سوار ہو اور اس حالیکہ وہ شیئی اس کے لیے ضروری ہے تو یہ رضا شمار نہیں ہوتی اور اگر غلام کا ہاتھ غلام پر قبضے کے بعد کاٹ دیا گیا یا غلام کو کسی ایسے سبب کی وجہ سے قتل کر دیا جو سبب بائع کے پاس تھا تو اس کو واپس کر دے اور اپنے ثمن کو لے لے۔ لوثانا کاٹنے کی صورت میں ہے۔ بہر حال قتل کی صورت میں تو واپس کرنا نہیں بلکہ ثمن کو لینا ہے۔ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک اس لیے کہ یہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک استحقاق کے مرتبے پر ہے۔ بہر حال صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک تو نقصان کا رجوع کرے گا اس لیے کہ یہ عیب کے مرتبے پر ہے۔ لہذا اس عیب کے بغیر غلام کی قیمت لگائی جائے، پھر اس عیب کے ساتھ قیمت لگائی جائے، پھر جو ان دونوں کے درمیان فرق ہو بائع اس کا ضامن ہو جائے گا۔ جیسا کہ اگر مشتری نے حاملہ باندی خریدی، پھر وہ مشتری کے قبضے میں ولادت کی وجہ سے مرگئی تو بے شک مشتری اس زیادتی کا رجوع کرے گا جو باندی کی قیمت کے درمیان ہو حاملہ اور غیر حاملہ ہونے کی صورت میں اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ہلاک ہونے کا سبب بائع کے پاس تھا سو جب یہ غلام مشتری کے قبضے میں ہلاک ہوا تو اسی سبب کی طرف منسوب ہوگا، بخلاف حمل کے کیوں کہ حمل ہلاک ہونے کا سبب نہیں ہے اور اگر ایک شخص نے بیع کی اور ہر عیب سے بری ہو گیا تو یہ صحیح ہے۔ اگرچہ ان عیوب کا شمار نہ کروائے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ درست نہیں ہے اپنی اس اصل پر بناء کرتے ہوئے کہ براءت حقوق مجہولہ سے درست نہیں ہے اور ہمارے نزدیک صحیح ہے، اس لیے کہ مجہول کو ساقط کرنا جھگڑے کی طرف نہیں لے جاتا، پھر یہ براءت عیب موجود کو شامل ہے اور اس عیب کو بھی شامل ہے جو قبضے سے پہلے پیدا ہو یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ براءت عیب حادث کو شامل نہیں ہوگی۔

تشریح:

”ولو قطع بعد“..... شارح رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی سے غلام خرید اور اس حال کہ وہ غلام چوری کرتا تھا اور مشتری کو نہ تو خریدتے وقت معلوم تھا اور نہ قبضے کے وقت معلوم تھا مشتری کے قبضے کرنے کے بعد اس غلام کا ہاتھ کاٹا گیا تو اس غلام کو بائع پر واپس لوٹا دے اور اپنا ثمن واپس لے لے یہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اور اکثر کتابوں میں ان کا مذہب یہی منقول ہے اور مبسوط کی روایات میں یہ ہے کہ جب غلام کا ہاتھ کاٹا گیا تو مشتری کو اختیار ہے چاہے تو غلام واپس کر کے پورا ثمن واپس لے لے چاہے تو غلام رکھ لے اور آدھا ثمن واپس لے لے۔ یہ غلام کو واپس کرنا امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک اس لیے ہے کہ یہ استحقاق کے مرتبے پر ہے اور اسی طرح اگر مشتری کے پاس غلام کو کسی ایسے سبب کی وجہ سے قتل کر دیا گیا جو سبب بائع کے ہاں موجود تھا تو اس صورت میں بھی امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک ثمن کا رجوع کرے گا جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں صورتوں (ہاتھ کاٹنا یا غلام کا قتل ہونا) میں مشتری نقصان کا رجوع کرے گا۔ نقصان کے معلوم کرنے کی صورت یہ ہوگی مثلاً یہی عیب کے بغیر غلام ہزار روپے ملتا ہے اور عیب کے ساتھ آٹھ سو روپے کا ملتا ہے تو عیب کی وجہ سے دوسرو پے کا فرق پڑا۔ لہذا مشتری بائع سے دوسرو پے کا رجوع کرے گا اور غلام بھی اپنے ہی پاس رکھے گا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ غلام کا ہاتھ کاٹنا یا غلام کا قتل ہونا امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک استحقاق کے مرتبے پر ہے جیسے اگر کوئی مشتری کی ساری شیئی کا مستحق ہو تو مشتری بائع سے سارے ثمن کا رجوع کرے گا اور اگر کوئی مشتری کی آدھی شیئی کا مستحق نکلا تو مشتری بائع سے آدھے ثمن کا رجوع کرے گا اور آدھی شیئی اپنے پاس رکھ لے یا آدھی واپس کر دے اور پورے ثمن کا رجوع کر لے۔ جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک یہ عیب کے مرتبے پر ہے۔ لہذا یہ نقصان کا رجوع کرے گا۔

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل:

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے قطع یا قتل کا سبب بائع کے پاس موجود تھا اور اس کا موجود ہونا غلام کی مالیت کے منافی نہیں ہے یعنی یہ بات نہیں ہے کہ غلام نے چوری وغیرہ کی تھی تو اب غلام کی کوئی مالیت ہی نہیں ہے بلکہ غلام کی مالیت تو ہے البتہ اتنی بات ہے کہ اس کی مالیت میں کچھ کمی ہو جائے گی جیسا کہ عیب کی صورت میں ہوتی ہے اس کے بعد صاحبین رحمہما اللہ نے غلام کے مسئلے کو باندی کے مسئلے سے تشبیہ دی اور جب ایک مسئلے کو دوسرے کے ساتھ تشبیہ دی جائے تو اس سے مقصود اس مسئلے کو ثابت کرنا ہوتا ہے جس کو تشبیہ دی گئی ہے اور جس مسئلے کے ساتھ تشبیہ دی جائے وہ مسئلہ بھی اتفاقی ہونا چاہیے اگر اتفاقی نہ ہو تو تشبیہ درست نہیں ہے اب یہاں جس مسئلے سے تشبیہ دی گئی ہے وہ یہ ہے کہ ایک شخص نے باندی خریدی اور وہ باندی حاملہ تھی اور مشتری کو اس کی خبر نہ ہوئی مشتری کے قبضے کرنے کے بعد وہ باندی بچہ جتنے ہوئے مشتری کے قبضے میں ہلاک ہو گئی۔

اب مشتری حاملہ اور غیر حاملہ باندی کے درمیان جو قیمت کا فرق ہو وہ لے لے گا جیسے یہ باندی جو حاملہ تھی ہزار روپے کی تھی اور اسی طرح کی باندی جو حاملہ نہ ہو تو پندرہ سو کی ہوتی ہے تو مشتری بائع سے پانچ سو روپے کا رجوع کرے گا اب صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ باندی کے مسئلے میں ہلاکت کا سبب وہ حمل تھا جو کہ بائع کے پاس موجود تھا تو پھر بائع اس کے نقصان کا ضامن بنا۔ سو اسی طرح غلام کے مسئلے میں بھی قطع یا قتل کا سبب بائع کے پاس موجود تھا لہذا یہاں بھی مشتری نقصان کا رجوع کرے گا۔

امام اعظم رحمہ اللہ کی دلیل:

امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ قطع یا قتل کے واجب ہونے کا سبب (چوری وغیرہ) بائع کے پاس تھا اور چوری کرنا جو قطع کے واجب ہونے کا سبب ہے اس نے قطع کو واجب کر دیا جب قطع واجب ہو گئی تو قطع کا وجود پایا گیا اور غلام کا ہاتھ کاٹا گیا تو ہاتھ کاٹنے کا سبب وہ چوری کرنا تھا۔

صاحبین رحمہما اللہ کو جواب:

بخلاف الحمل..... سے صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل کا جواب دے رہے ہیں کہ باندی کی ہلاکت کا سبب حمل نہیں ہے اس لیے کہ باندی کا ہلاک ہونا اس بیماری کی وجہ سے ہے جو مشتری کے پاس پیدا ہوئی۔ جیسے کہ جب غلام کا ہاتھ کاٹا گیا یا غلام کو قتل کیا گیا تو یہی کہا جائے کہ قطع یا قتل چوری کی وجہ سے ہوا جب کہ باندی کے ہلاک ہونے کی صورت میں یہ کہا جائے گا کہ باندی بچہ جننے کی وجہ سے ہلاک ہوئی نہ کہ حمل کی وجہ سے۔ لہذا چوری کرنا سبب ہے اور حمل سبب نہیں ہے اور بعض نے کہا کہ مسئلہ اتفاقی نہیں ہے بلکہ باندی کی صورت میں بھی امام صاحب کے نزدیک ثمن کو واپس لے لے گا تو اس وقت تو تشبیہ دینا ہی درست نہیں ہے اس لیے کہ تشبیہ اتفاقی مسئلہ سے دی جاتی ہے۔

و لو باع و بری من کل..... یہاں مصنف رحمہ اللہ دوسرا مسئلہ بیان کر رہے ہیں وہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کچھ فروخت کیا اور فروخت کرتے وقت کہا کہ میں اس شے کے ہر عیب سے بری ہوں اب یہ بری ہونا درست ہے چاہے بائع سارے عیوب کا ذکر کرے یا ذکر نہ کرے بائع ان کو جانتا ہو یا ان کو نہ جانتا ہو، مشتری اس پر اوقف ہو یا نہ ہو، عقد اور قبضے دونوں کے وقت موجود ہوں یا عقد وقت نہ ہو اور قبضے سے قبل پیدا ہو گئے ہوں، ان سب صورتوں میں براءت درست ہے، لیکن یہ جو آخری صورت ہے کہ عقد کے وقت نہ ہو اور قبضے سے قبل پیدا ہو گیا ہو تو یہ بات شیخین کے نزدیک ہے کہ بائع کی براءت اس عیب کو بھی شامل کو ہوگی جو عقد کے بعد اور قبضے سے پہلے پیدا ہوا ہوا ہے اس کو عیب حادث کہتے ہیں جب کہ امام محمد رحمہ اللہ نزدیک کے بائع کی براءت عیب حادث کو شامل نہیں ہوگی اسی اختلاف کو شارح رحمہ اللہ نے ”ثم هذه البراءة..... سے بیان کر رہے ہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب:

بیع کے وقت عیب سے براءت حاصل کرنا احناف کے نزدیک درست ہے جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے دو قول ہیں۔ صحیح قول یہی ہے کہ براء

ت عیوب سے درست ہے اور ایک قول یہ ہے کہ براءت درست نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حقوق مجہولہ سے براءت درست نہیں اور ہمارے نزدیک حقوق مجہولہ سے براءت درست ہے اس لیے کہ براءت جھگڑے کی طرف نہیں لے کر جاتی تو جب براءت جھگڑے کی طرف نہیں لے کر جاتی تو یہ براءت بھی درست ہے۔

راج قول:

شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک براءت عیب حادث کو بھی شامل ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک عیب حادث کو شامل نہیں ہے اور راج قول امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کا ہے۔
[شامی: ج ۵ ص ۴۲، بحر الرائق: ج ۶ ص ۱۱۰، خانیہ: ج ۲ ص ۲۱۶، بہشتی زیور: ص ۳۵۴]

.....☆☆☆☆☆.....

باب البیع الفاسد

بطل بیع ما لیس بمال، کالدم و المیتة و الحر، و البیع بہ، و کذا بیع ام الولد و المدبر و المکاتب، و بیع مال غیر متقوم، کا لخمرو و الخنزیر بالثمن۔ اعلم ان المال عین یجرى فيه التنافس و الابتذال، فیخرج التراب و نحوه و الدم و المیتة التي مامت حتف انفسه، اما التي خنقت او جرحت فی غیر موضع الذبح، كما هو عادة بعض الکفار، و ذبائح المجوس فمال، الا انها غیر متقومة، کا لخمرو و الخنزیر، و یرج منه الحر، لانه لا یجرى فيه الابتذال، بل هو مبتذل، و المال الغير المتقوم مال امرنا بإهانتہ، لکنہ فی غیر دیننا مال متقوم، فکل ما لیس بمال فالبیع فیہ باطل، سواء جعل مبیعاً او ثمناً و کل ما هو مال غیر متقوم، فان بیع بالثمن ای بالدراهم او الدنانیر، فالبیع باطل، و ان بیع بالعرض او بیع بالعرض بہ فالبیع فی العرض فاسد، فالباطل هو الذی لا یكون صحيحا باصله و وصفه، و الفاسد هو الصحيح باصله لا بوصفه عند ابی حنیفة رحمہ اللہ تعالیٰ، و عند الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ لا فرق بین الباطل و الفاسد، و تحقیق هذا فی اصول الفقہ۔

ترجمہ:

اس شئی کی بیع جو مال نہیں ہے باطل ہے جیسے خون، مردار، آزاد اور اس کے بدلے بیع کرنا اور اسی طرح ام ولد کی بیع اور مدبر، مکاتب کی بیع اور مال غیر متقوم کی بیع جیسے شراب اور خنزیر کی شمن کے بدلے تو جان لے کہ مال ایسی شئی ہے جس میں تنافس اور خرچ کرنا جاری ہوتا ہے۔ لہذا مٹی اور دوسری اشیاء نکل گئی اور خون اور وہ مردار جو اپنی موت مر گیا ہو (یعنی کس نے مارا نہ ہو) بہر حال وہ جانور جس کا گلا گھونٹا گیا باس کو ذبح کی جگہ کے علاوہ زخم دیا گیا جیسا کہ یہ بعض کفار کی عادت ہے اور مجوسی کا ذبح تو یہ سارے مال ہیں مگر یہ مال متقوم نہیں ہیں جیسا کہ شراب اور خنزیر اور اسی سے آزاد نکل گیا، اس لیے کہ اس میں خرچ کرنا جاری نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ خرچ کرنے والا ہے اور مال غیر متقوم وہ مال ہے کہ جس کی اہانت کا ہمیں حکم دیا گیا ہے، لیکن وہ ہمارے دین کے علاوہ میں مال متقوم ہے۔ لہذا ہر وہ شئی جو مال نہ ہو تو بیع اس میں باطل ہے، برابر ہے کہ اس کو بیع بنایا جائے یا شمن بنایا جائے اور ہر وہ شئی جو مال غیر متقوم ہے، پھر اگر اس کو شمن یعنی درہم اور دنانیر کے بدلے فروخت کیا جائے تو بیع باطل ہے اور اگر سامان کے بدلے بیچا جائے یا سامان کو اس کے بدلے بیچا جائے تو سامان میں بیع فاسد ہے پس باطل وہ ہے جو اپنی اصل اور وصف کے اعتبار سے صحیح نہ ہو اور فاسد وہ ہے جو اپنی اصل کے اعتبار سے صحیح ہو اور وصف کے اعتبار سے صحیح نہ ہو اور اصل کے اعتبار سے صحیح نہ ہو اور فاسد میں فرق نہیں ہے اس کی تحقیق اصول فقہ میں ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے بیع فاسد کی ابتداء کی اور اس کو مؤخر کیا ہے اس لیے کہ یہ ناجائز ہے تو جائز کو ناجائز سے مقدم کیا ہے اب یہ بات جاننی چاہیے کہ اول بیع کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) جائز۔ (۲) غیر جائز۔

بیع جائز کی پھر تین قسمیں ہیں۔ (۱) نافذ لازم۔ (۲) نافذ غیر لازم۔ (۳) موقوف

بیع ناجائز کی بھی تین قسمیں ہیں۔ (۱) فاسد۔ (۲) باطل۔ (۳) مکروہ۔

یہ کل چھ قسمیں ہوئیں اب ان چھ کی تعریف ذکر کی جاتی ہے۔

(۱) نافذ لازم: بیع نافذ لازم وہ ہے کہ جس میں تینوں خیارات میں سے کوئی اختیار نہ ہو۔

(۲) نافذ غیر لازم: وہ بیع ہے کہ جس میں تینوں خیارات میں سے کوئی اختیار ہو۔

(۳) بیع موقوف: وہ بیع ہے جس کے ساتھ غیر کا حق متعلق ہو جیسے فضولی کی بیع۔

(۴) بیع فاسد: وہ بیع ہے جو اصل کے اعتبار سے درست ہو اور وصف کے اعتبار سے درست نہ ہو، اصل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مال مقوم ہو

تو مطلب یہ ہوا کہ مال تو مقوم ہو، لیکن وصف کی وجہ سے بیع فاسد ہوگئی ہو۔ حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے بیع فاسد کی تعریف یوں کی ہے کہ جو بیع تو ہوگی ہو، لیکن اس میں کچھ خرابی آگئی، اس کو بیع فاسد کہتے ہیں۔

(۵) بیع باطل: وہ بیع ہے جو اصل اور وصف دونوں کے اعتبار سے صحیح نہ ہو یعنی مال مقوم ہی نہ ہو۔ جیسے شراب کی بیع وغیرہ۔ حضرت تھانوی رحمہ

اللہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ جو بیع شرع میں بالکل ہی غیر معتبر اور لغو ہو اور ایسا سمجھیں کہ اس نے بالکل خرید ہی نہیں اور اس نے بیچا ہی نہیں اس کو باطل کہتے ہیں۔

(۶) بیع مکروہ: وہ بیع ہے جو اصل اور وصف کے لحاظ سے بالکل درست ہو، لیکن اس کے ساتھ کوئی منہی عمل گیا ہو جیسا کہ جمعہ کی اذان کے بعد

[بحر الرائق، ہشتی زیور]

بیع کرنا۔

اشکال و جواب:

مصنف رحمہ اللہ اس باب میں ناجائز بیع کی تینوں اقسام کا ذکر کریں گے تو پھر ایک چھوٹا سا اشکال ہوتا ہے کہ باب کا نام بیع فاسد سے کیوں رکھا تو

اس کا جواب یہ دیا کہ یہاں فاسد کے عام معنی مراد ہیں کہ جس بیع سے منع کیا گیا ہو اور منع تینوں سے کیا گیا ہے۔ لہذا بیع فاسد کا لفظ تینوں کو شامل ہے۔

بیع فاسد کے اسباب:

جن اسباب کی وجہ سے بیع فاسد ہوئی ہے، ان میں سے چند یہ ہیں۔ (۱) جہالت مفضی الی النزاع، یعنی ثمن یا بیع مجہول ہو کہ اس کا مجہول

ہونا جھگڑے کی طرف لے جائے۔ (۲) عجز عن التسليم یعنی بیع کے حوالے کرنے سے عاجز ہونا۔ (۳) الغرر، دھوکہ۔ (۴) ایسی شرط جس کا

عقد تقاضہ نہ کرے۔

بیع باطل کے اسباب:

جن اسباب کی وجہ سے بیع باطل ہوتی ہے ان میں سے چند یہ ہیں۔ (۱) مال مقوم نہ ہو۔ (۲) ایسی شرط جس میں بائع یا مشتری یا بیع کا فائدہ

ہو۔ (۳) شئی کا وجود نہ ہو۔

نوٹ: یہ جو بیع فاسد اور بیع باطل کے اسباب ذکر کیے گئے ہیں، ان کی مکمل تفصیل جاننے کے لیے ملاحظہ ہو ”اسلامی بینکاری اور غرر“۔

بطل بیع ما لیس..... سے مصنف رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ جو شئی مال نہ ہو اس کی بیع باطل ہے جیسا کہ خون اور مردار اور آزاد یعنی ان تینوں کو بیع

بنانا جائز نہیں ہے اس لیے کہ یہ مال نہیں ہیں اور اسی طرح ”والبیع بہ“ یعنی ان کو ثمن بنانا بھی جائز نہیں ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ بیع مال کو مال

کے بدلے دینا ہے اور اگر ان تینوں میں سے کسی کو ثمن یا بیع بنا لیں گے تو دونوں میں سے ایک مال نہیں ہے اور اسی طرح ام ولد اور مکاتب اور مدبر

کی بیع بھی باطل ہے، پھر مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مال غیر مقوم کی بیع بھی باطل ہے جیسے شراب اور خنزیر وغیرہ۔ شراب اور خنزیر میں یہ بات ہے

کہ اگر ان کو بیع بنایا گیا تو بیع باطل ہے اس لیے کہ مال متقوم نہیں ہے اور جو شی اس کے مقابل ہے (یعنی ثمن) اگر وہ درہم یا دنانیر ہیں تو بیع باطل ہے اور اگر وہ ثمن سامان ہے تو بیع فاسد ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ نفس خمر اور خنزیر کی بیع باطل ہے اور اس کے ثمن میں کلام ہے اگر وہ درہم وغیرہ ہیں تو ان درہموں میں بیع باطل ہے اور اگر سامان وغیرہ ہے تو بیع فاسد ہے۔

مال کی تعریف:

اعلم ان المال سے شارح رحمہ اللہ مال کی تعریف کر رہے ہیں۔ پس فقہاء کے نزدیک مال وہ ہے جس میں خرچ کرنا جاری ہو سکے اور اس کی طرف انسانی طبیعت مائل ہو اور اس کو حاجت کے وقت تک ذخیرہ کرنا ممکن ہو۔ لہذا مال کی اس تعریف سے مٹی خارج ہو گئی اس لیے کہ یہ ایسی شئی ہے جس کو انسان خرچ نہیں کرتا اور نہ ہی اس کی طرف انسانی طبیعت مائل ہوتی ہے، اسی طرح خون اور وہ مردار جو اپنی موت آپ مر گیا ہو۔ مال غیر متقوم وہ ہوتا ہے کہ جس سے نفع اٹھانا ہمارے شریعت میں منع ہے اور اس کی اہانت کا حکم دیا ہے جیسا کہ شراب وغیرہ۔

فکل ما لیس بمال سے شارح رحمہ اللہ ایک قاعدے کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ جب بھی بیع میں ثمن یا بیع میں سے کوئی مال نہ ہو تو بیع باطل ہے اور اگر مال متقوم نہ ہو پھر اگر درہم و دنانیر کے بدلے میں فروخت ہو تو بیع باطل ہے اور اگر سامان کے بدلے میں فروخت کیا جائے یا سامان کو اس کے بدلے میں فروخت کیا جائے تو سامان میں بیع فاسد ہے۔ پھر شارح رحمہ اللہ نے فاسد اور باطل کی تعریف کرنے کے بعد فرمایا کہ فاسد اور باطل کا الگ ہونا، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے۔ بہر حال امام شافعی رحمہ اللہ فاسد اور باطل کو ایک ہی قرار دیتے ہیں اور فرمایا کہ اس تحقیق اصول فقہ میں ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا ان دونوں کے درمیان فرق کرنا اور امام شافعی رحمہ اللہ کا فرق نہ کرنا ایک اصول پر مبنی ہے۔ اصول یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک افعال حیہ سے نبی قبیح لعینہ ہوتی ہے اور افعال شرعیہ سے نبی قبیح لغیرہ ہوتی ہے جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک افعال حیہ اور افعال شرعیہ دونوں کی نبی قبیح لعینہ ہوتی ہے، اسی وجہ سے وہ بیع فاسد کو الگ نہیں کرتے، میں نے اس کی طرف مختصر اشارہ کر دیا ہے، اس کی مزید تفصیل نور الانوار میں نبی کی بحث میں ہے۔ ان شئت فارجع الیہ۔

و بیع فن ضم الی حر، و ذکیۃ ضمت الی میتۃ، و ان سمی ثمن کل، و صح فی قن ضم الی مدبر او قن غیرہ بحصتہ۔ لان المدبر محل للبیع عند البعض، فبطلانیۃ لا یسری الی الغیر۔ کملک ضم الی وقف فی الصحیح، و فسد بیع العرض بالخمیر و عکسہ۔ ای البیع فاسد فی العرض، حتی یجب قیمتہ عند القبض، و یملک ہو بالقبض، لکن البیع من الخمر باطل، حتی لا یملک عین الخمر۔ و لم یجز بیع سمک لم یصد، او صید و القی فی خطیرۃ لا یؤخذ منها بلا حیلۃ، و صح ان اخذ منها بلا حیلۃ الا اذا دخل بنفسہ و لم یسد مدخلہ حتی لو دخل بنفسہ و سد مدخلہ یجوز بیعہ، لان سد المدخل فعل اختیاری موجب للملک۔ و اعلم انہ نظم کثیراً من المسائل فی سلك واحد، و قال: لم یجز لکن لم یبین ان البیع باطل او فاسد، و انا ابین ذالک ان شاء اللہ تعالیٰ، ففی السمک الذی لم یصد ینبغی ان یکون البیع باطلاً فیہ اذا کان بالدرہم و الدنانیر، و یکون فاسداً اذا کان بالعرض، لانیۃ مال غیر متقوم، لان التقوم بالا حراز، و لا احراز فیہ، و اما السمک الذی صید و القی فی حظیرۃ لا یؤخذ منها بلا حیلۃ، ینبغی ان یکون البیع فیہ فاسداً، لانیۃ مال مملوک، لکن فی تسلیمہ عسر۔ و لا بیع طیر فی الهواء۔ ینبغی ان یکون باطلاً کبیع الصید قبل ان یصطاد۔

ترجمہ:

اور اس غلام کی بیع جس کو آزاد کے ساتھ ملایا گیا ہو باطل ہے اور اس ذبح کی ہوئی شئی کی بیع جس کو مردار کے ساتھ ملایا گیا ہو باطل ہے۔ اگرچہ ہر ایک کا ثمن ذکر کر دے اور اس غلام میں جس کو مدبر کے ساتھ یا کسی غیر کے غلام کے ساتھ ملایا گیا اس کے حصے کے بدلے درست ہے اس لیے کہ

بعض کے نزدیک مدبر محل بیع ہے سو اس کی بیع کا باطل ہونا غیر کی طرف سرایت نہیں کرتا جیسا کہ اس ملک میں جس کو وقف کے ساتھ ملایا گیا ہو صحیح قول کے مطابق اور سامان کی بیع شراب کے بدلے فاسد ہے اور اس کا عکس بھی فاسد ہے یعنی بیع سامان میں فاسد ہوتی ہے لہذا اس پر قبضے کے وقت قیمت واجب ہوگی اور مشتری قبضے سے مالک بن جائے گا، لیکن شراب کی بیع باطل ہے۔ لہذا عین شراب کا مالک نہیں ہوگا اور اس مچھلی کی بیع جس کو شکار نہیں کیا گیا یا شکار کر لیا گیا اور ایک ایسے حوض میں ڈال دی جس سے بغیر حیلے کے نہیں پکڑی جاسکتی تو یہ بیع جائز نہیں ہے اور اگر بغیر حیلے کے پکڑی جاسکے تو بیع درست ہے، مگر جب مچھلی خود داخل ہوئی ہو اور اس کا راستہ بند نہ کیا گیا ہو۔ لہذا اگر مچھلی خود داخل ہوئی اور اس کے داخل ہونے کی جگہ کو بند کر دیا گیا تو اس کی بیع جائز ہے اس لیے کہ مدخل کو بند کرنا ایک ایسا اختیاری فعل ہے جو ملک کو ثابت کرنے والا ہے اور تو جان لے کہ ماتن نے بہت سارے مسائل کو ایک ہی لٹری میں پر دیا ہے اور ماتن نے ”لسم یحجز“ کہہ دیا لیکن ماتن نے یہ بات بیان نہیں کی کہ بیع باطل ہے یا فاسد ہے اور میں (یعنی شارح) یہ بیان کروں گا ان شاء اللہ سو اس مچھلی میں جس کو شکار نہیں کیا گیا مناسب ہے کہ بیع باطل ہو جب درہم و دنانیر کے بدلے ہو اور بیع فاسد ہو جب سامان کے بدلے ہو اس لیے کہ یہ مال غیر متقوم ہے، کیوں کہ تقوم حفاظت سے ہوتا ہے اور اس میں حفاظت نہیں ہے۔ بہر حال اس مچھلی میں جس کو شکار کیا گیا اور ایسے تالاب میں ڈال دیا گیا کہ بغیر حیلے کے نہ پکڑی جاسکے تو مناسب ہے کہ اس میں بیع فاسد ہو اس لیے کہ مال مملوک ہے، لیکن اس کو حوالے کرنا مشکل ہے اور نہ ہی ہوا میں پرندے کی بیع درست ہے مناسب ہے کہ یہ باطل ہو جیسا کہ شکار کی بیع اس کو شکار کرنے سے قبل باطل ہے۔

تشریح:

ولسم یحجز بیع سملک..... مصنف رحمہ اللہ جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں اس کی تقریر یہ ہے کہ مچھلی کی بیع سمندر یا نہر کے اندر جائز نہیں ہے یعنی بیع باطل ہے اس لیے کہ اس کی ملک نہیں ہے اگر کسی شخص کا کوئی تالاب ہے، پھر مچھلیاں اس میں داخل ہو گئیں، پھر دیکھا جائے گا کہ اس شخص نے اس تالاب کو مچھلیوں کے لیے تیار کیا ہے یا نہیں؟ اگر اس نے مچھلیوں کے لیے ہی تیار کیا ہے تو وہ ان مچھلیوں کا مالک بن گیا اب کسی غیر کے لیے اس سے مچھلیاں پکڑنا جائز نہیں ہے، پھر اگر ان مچھلیوں کو بغیر حیلے کے پکڑا جاسکتا ہو تو ان کی بیع جائز ہے اس لیے کہ وہ شخص مچھلیوں کا مالک بھی ہے اور ان کو حوالے کرنے پر قادر بھی ہے یہ بیع جائز تو ہے، لیکن موقوف ہے۔ موقوف اس لیے ہے کہ پکڑنے کے بعد مشتری کو اختیار ردیہ حاصل ہوگا اس لیے کہ پانی کے اندر کوئی بھی شئی اپنی اصل حالت میں نظر نہیں آتی بلکہ اپنے حجم سے بڑی ہوتی ہے اسی وجہ سے مشتری کو بھی اختیار ملے گا اور اگر ان مچھلیوں کو بغیر حیلے کے نہ پکڑا جاسکتا ہو تو ان کی بیع فاسد ہے اس لیے کہ بائع حوالے کرنے پر قادر نہیں ہے۔ یہ اس وقت ہے جب بائع نے حوض کو مچھلیوں کے لیے ہی تیار کیا ہے تو اس سے اگر بغیر حیلے کے پکڑا جاسکتا ہے تو بیع جائز ہے ورنہ بیع فاسد ہے اور اگر بائع نے حوض مچھلیوں کے لیے تیار نہیں کیا تو اب جو مچھلیاں اس میں داخل ہو جائیں تو وہ شخص ان مچھلیوں کا مالک نہیں بنا۔ لہذا ان کی بیع باطل ہے، مگر ایک صورت میں کہ جب مچھلیاں حوض میں داخل ہوں تو یہ حوض کے داخل ہونے کی جگہ کو بند کر دے تو اب یہ ان مچھلیوں کا مالک ہو گیا اب پھر دیکھا جائے گا اگر بغیر حیلے کے مچھلیاں پکڑی جاسکتی ہیں تو ان کی بیع جائز ہے ورنہ بیع فاسد ہے اور اگر حوض کے مالک نے حوض کو مچھلیوں کے لیے تیار نہیں کیا اور مچھلیاں اس میں خود نہیں داخل ہوئیں بلکہ حوض کے مالک نے مچھلیاں پکڑ کر حوض میں ڈال دیں اب پھر دیکھا جائے گا اگر بغیر حیلے کے مچھلیاں پکڑی جاسکتی ہوں تو ان کی بیع جائز ہے ورنہ فاسد ہے۔ اس لیے کہ مچھلیوں کا مالک تو ہے لیکن حوالے کرنے پر قادر نہیں ہے۔

[فتح القدر]

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ مچھلیاں پکڑنے سے پہلے ان کی بیع کا باطل ہونا مالک نہ ہونے کی وجہ سے ہے پھر اگر اس نے پکڑ کر ایک ایسے بڑے حوض میں ڈال دیں جس سے بغیر حیلے کے پکڑنا ممکن نہیں ہے تو بیع فاسد ہے اس لیے کہ حوالے کرنے پر قادر نہیں ہے اور اگر بغیر حیلے کے پکڑنا ممکن ہو تو بیع

جائز ہے، لیکن خیار رویت حاصل ہے۔

واعلم انه نظم..... سے شارح نے یہ بتایا کہ ماتن رحمہ اللہ نے بہت سے مسائل کو ذکر کر کے ان سب کے لیے ”لم یجز“ کا لفظ استعمال کیا اور یہ نہیں بتایا کہ کون سی بیع فاسد ہے اور کون سی باطل ہے اور (شارح رحمہ اللہ نے فرمایا) میں ان شاء اللہ یہ بتاؤں گا۔
و لا بیع طیر فی الهواء..... یہ مسئلہ پرندے کی بیع کا ہے۔ پرندے کی بیع میں بھی تین صورتیں ہیں اگر ایک شخص نے پرندے کو ہوا میں فروخت کیا تو بیع باطل ہے، اس لیے کہ مالک نہیں ہے اور اگر پکڑ کر کسی ایسی جگہ بند کر دیا جہاں سے بغیر حیلہ کے پکڑنا ممکن نہیں ہے تو یہ بیع فاسد ہے اور اگر بغیر حیلہ کے پکڑنا ممکن ہو تو بیع جائز ہے اور اس پرندے سے مراد وہ پرندہ جو ہوا سے واپس مالک کی طرف نہ لوٹتا ہو تو اس کی بیع فاسد ہے اگر ایسا پرندہ ہے جو مالک کی آواز پر لوٹ آتا ہے جیسے کبوتر وغیرہ تو اس کی بیع بھی جائز ہے۔
[بحر الرائق]

و بیع الحمل و النتاج۔ ینبغی ان یکون باطلاً، لان النتاج معدوم، فلا یکون مالا، و الحمل مشکوک الوجود، فلا یکون مالا۔ و اللبن فی الضرع۔ ذکر وافیہ علتین: احدهما انه لا یعلم انه لبنٌ او دمٌ او ریحٌ، فعلمی هذا بیطل البیع، لانه مشکوک الوجود، فلا یکون مالا، و الثانية ان اللبن یوجد شیئاً فشیئاً، فملك البائع یختلط بملك المشتري۔ و الصوف علی ظهر الغنم۔ لانه یقع التنازع فی موضع القطع، و کل بیع ینقضی الی المنازعة فهو فاسد۔ و جذعٌ فی سقف، و ذراعٌ من ثوب ذکر موضع قطعه اولاً۔ فان البیع فیہما فاسدٌ و المراد ثوبٌ یضرب القطع۔ و یعود صحیحاً ان قلع او قطع الذراع قبل فسخ المشتري۔ لان المفسد قد زال۔ و ضربة القانص۔ و هی ما یحصل من الصيد بضرب الشبكة مرة، و هذا البیع ینبغی ان یکون باطلاً، لما ذکر فی الطیر فی الهواء۔ و المزابنة، و هی بیع الثمر علی النخیل بتمر مجذوذ مثل کیلہ خرصاً۔ مثل کیلہ حال من الثمر علی النخیل، و خرصاً تمیز عن المثل، ای یکون الثمر علی النخیل مثلاً بطریق الخرص لکیل الثمر المجذوذ، فهذا البیع من البیوع الفاسدة بشبهة الربوا۔ و الملامسة، و القاء الحجر، و المناذبة۔ و هی ان یتساوما سعةً، لزم البیع ان یمسها المشتري، او وضع علیها حصاة، او نبذها البائع الیه، فهذه البیوع فاسدة، لان انعقاد البیع متعلق باحد هذه الافعال، فیکون كالقمار۔

ترجمہ:

اور حمل اور نتاج کی بیع مناسب یہ ہے کہ باطل ہو، اس لیے کہ نتاج معدوم ہے۔ لہذا وہ مال نہیں ہے اور حمل مشکوک الوجود ہے لہذا وہ مال نہیں ہے اور دودھ کی بیع تھنوں میں جائز نہیں ہے۔ فقہاء نے اس مسئلے میں دو علتیں ذکر کیں ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ جاننا نہیں ہے کہ وہ دودھ ہے یا خون ہے یا ہوا ہے سو اس بناء پر بیع باطل ہے، اس لیے کہ اس کے وجود میں شک ہے لہذا یہ مال نہیں ہے۔ دوسری علت یہ ہے کہ دودھ کچھ کچھ پایا جاتا ہے سو بائع کی ملک مشتری کی ملک سے مل رہی ہے اور بکری کی پیٹھ پر اون کی بیع کرنا بھی ناجائز ہے اس لیے کہ کاٹنے کی جگہ میں جھگڑا واقع ہوگا اور ہر وہ بیع جو جھگڑے کی طرف لے جائے وہ فاسد ہے اور چھت میں سے ایک شہتیر کا فروخت کرنا اور کپڑے میں سے ایک ذراع کا فروخت کرنا ناجائز ہے اس کے کاٹنے کی جگہ کا ذکر کیا جائے یا ذکر نہ کیا جائے کیوں کہ بیع ان دونوں میں فاسد ہے اور مراد وہ کپڑا ہے جس کو کاٹنا نقصان دے اور بیع درست ہو کر لوٹ آئے گی اگر اس شہتیر کو اکھاڑ لیا گیا یا کپڑے کو مشتری کی فتح کرنے سے قبل کاٹ دیا گیا اس لیے کہ مفسد زائل ہو گیا اور ضربۃ القانص کی بیع ناجائز ہے اور ضربۃ القانص وہ شکار جو ایک مرتبہ جال پھینکنے سے حاصل ہو اور یہ بیع مناسب ہے کہ باطل ہو اس علت کی وجہ سے جو پرندے کی ہوا میں بیع کے بارے میں ذکر کی گئی اور بیع مزابنہ بھی ناجائز ہے اور وہ پھلوں کو درختوں میں پھینکا خشک پھلوں کے بدلے اس کے کیل کے مثل اندازے کے اعتبار سے ”مثل کیلہ“ حال ہے ”من الثمر علی النخیل“ سے اور ”خرصاً“ المثل سے تمیز ہے۔ یعنی پھلوں کی بیع درختوں پر اس حال میں کہ اندازے کے طریقے سے کٹے ہوئے خشک پھلوں کے برابر ہوں تو یہ بیع بیوع فاسدہ میں سے ہے۔ ربوا کے شہے کی وجہ

سے اور ملائمہ اور القاء حجر اور متابذہ کی بیع ناجائز ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں سامان کا بھاؤ لگائیں بیع لازم ہوگی اس بات سے مشتری اس کو چھوٹے یا اس پر کوئی نلکری وغیرہ پھینک دے یا بائع اس کپڑے کو مشتری کی طرف پھینک دے تو یہ بیع فاسدہ ہیں اس لیے کہ بیع کا منعقد ہونا ان افعال میں سے کسی ایک کے ساتھ متعلق ہے جوئے کی طرح۔

تشریح:

واللسن فی الضرع..... اس کی بیع کو مصنف رحمہ اللہ نے ناجائز قرار دیا شارح نے اس کی دو علتیں ذکر کی ہیں۔ (۱) پہلی دلیل یہ ہے کہ جب ایک شخص نے دودھ کو تھنوں کے اندر ہی فروخت کر دیا تو اب بائع کو یہ بات معلوم نہیں ہے کہ تھنوں میں دودھ ہے یا خون ہے یا ہوا ہے۔ لہذا دودھ کا وجود ہی مشکوک ہو گیا تو اسی بناء پر یہ بیع باطل ہے۔ (۲) دودھ کی بیع تھنوں میں ناجائز ہونے کی دوسری علت یہ ہے کہ اگر دودھ تھنوں میں فروخت کر دیا جائے اور وہ دودھ جو تھنوں کے اندر ہے مشتری اس کا مالک بن جائے تو اب یہ سب کو معلوم ہے کہ دودھ تھنوں سے ایک دم نہیں نکلتا بلکہ تھوڑا تھوڑا نکلتا ہے تو اس بناء پر چون کہ جانور بائع کا ہے اور دودھ مشتری کا ہے تو جانور جو بائع کی ملک ہے وہ دودھ جو مشتری کی ملک ہے اس کے ساتھ ملا ہوا ہے سو اس وجہ سے بیع باطل ہے۔

ضربة القانص..... کی بیع کو مصنف رحمہ اللہ نے ناجائز قرار دیا ہے۔ ”ضربة القانص“ کی صورت یہ ہے کہ مچھلی پکڑنے والا کسی سے کہے کہ میں نے تجھے وہ مچھلیاں فروخت کر دیں جو ایک بار جال پھینکنے سے حاصل ہوں گی تو چون کہ شکار پکڑنے سے قبل بائع کی ملک نہیں ہے اس لیے ایسی بیع باطل ہے بعض کتب میں ”ق“ کی جگہ ”غ“ اور ”ن“ کی جگہ ”ی“ ہے تو پھر عیارت یہ ہوگی ”ضربة الغایض“ اس صورت میں بھی بیع باطل ہوگی اس لیے کہ اس وقت اس کی صورت یہ ہے کہ موتی ڈھونڈنے والا کسی سے کہے کہ میں تجھے وہ سارے موتی فروخت کرتا ہوں جو ایک بار غوطہ لگانے سے میں نکالوں گا تو چون کہ اس کی ملک میں موتی نکالنے سے قبل داخل نہیں ہوں گے اسی وجہ سے بیع باطل ہے۔

بیع مزایبہ:

والمزایبہ..... مصنف رحمہ اللہ نے بیع مزایبہ کو ناجائز قرار دیا بیع مزایبہ اس کو کہتے ہیں کہ درخت کے تازہ پھلوں کو جو درخت پر لگے ہوئے ہیں خشک پھلوں کے بدلے فروخت کرنا جو کہ انہی کے برابر اندازے کے مطابق ہوں، اس کی صورت یہ ہے کہ زید نے عمرو سے کہا کہ یہ دو کلو خشک کھجور ہے اس کے بدلے مجھے تازہ کھجور دے دو تو پھر زید تازہ کھجوروں کو تولے بغیر اندازے کے ساتھ انہی کی مثل خشک کھجور دے دے تو بیع باطل ہے اس لیے کہ اس میں سود کا شبہ ہے اور جس طرح سود حرام ہے، اس طرح شبہ سود بھی حرام ہے۔

نحوی ترکیب:

شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ماتن کی عبارت میں ”مثله کیلہ“ حال ہے اور ذوالحال ”الشمع علی النخیل“ ہے اور ”خرصا“ تمیز ہے اور ”مثل“ میتر ہے۔

بیع ملائمہ:

بیع ملائمہ کی صورت یہ ہے کہ بائع نے سامان کی قیمت طے کر دی اور مشتری سے کہا کہ اگر تو نے اس شئی کو چھو لیا تو تجھے بیع لازم ہو جائے گی اور اختیار روئیہ وغیرہ حاصل نہ ہوگا بسا اوقات اس طرح ہوتا ہے کہ بیع اندھیری جگہ یا کپڑے میں لپٹی ہوتی ہے یہ بیع فاسد اس لیے ہے کہ بائع نے چھونے سے بیع کو لازم کر دیا کہ مشتری نے جیسے ہی بیع کو چھوا تو بیع لازم ہو جائے گی۔

القاء حجر:

اس کی صورت یہ ہے کہ بائع نے سامان کی قیمت طے کر دی اور یہ کہا کہ مشتری پتھر پھینکے جس پر پتھر لگ گیا اس کی بیع لازم ہو جائے گی یہ بیع بھی فاسد ہے اس لیے کہ پتھر کے پھینکنے سے بیع کو لازم کر دیا گیا۔

منابذہ:

اس کی صورت یہ ہے کہ دو شخصوں کے پاس مختلف قسم کا سامان ہے، ان دونوں میں سے ہر ایک نے کہا کہ جو سامان میں تجھے پھینکوں گا تو اس کی بیع تجھے لازم ہو جائے گی سواں میں پھینکنے سے ہی بیع کو لازم کر دیا گیا اس وجہ سے بیع فاسد ہے۔
یہ تینوں قسم کی بیع زمانہ جاہلیت میں رائج تھیں۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام سے منع فرمایا اور ان ساروں کے فاسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہر بیع کسی فعل سے معلق ہے کہ القاء حجر سے بیع لازم ہوگی یا پھینکنے سے یا چھونے سے۔

ولا بیع ثوب من ثوبین، الا بشرط ان يأخذ ایہما شاء، ولا المراعی، ولا اجارتها۔ بیع المراعی ای الکلاء باطل، لانه غیر محرز، و اما اجارتها فلانها اجارة علی استهلاك عین۔ ولا النحل، الا مع الكوارة۔ الكوارة بالضم و التشدید، معسل النحل اذا سوی من طین هذا عند ابی حنیفة و ابی یوسف رحمہما اللہ تعالیٰ فینبغی ان یكون البیع باطلاً عندهما، لعدم المال المتقوم، و عند محمد و الشافعی رحمہما اللہ تعالیٰ یجوز اذا كان محرزاً۔ و دود القز و بیضہ۔ فعند ابی حنیفة رحمہ اللہ تعالیٰ بیعها باطل، و عند ابی یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ یجوز ان ظهر القز، و عند محمد رحمہ اللہ تعالیٰ یجوز مطلقاً۔

ترجمہ:

اور دو کپڑوں میں سے ایک کپڑے کی بیع درست نہیں ہے مگر اس بات کی شرط کے ساتھ کہ ان دونوں میں سے جو چاہیے لے لے اور نہ ہی چراگاہ کی بیع درست ہے اور نہ اس کو کرایہ پر دینا درست ہے۔ چراگاہ یعنی چارے کی بیع باطل ہے، اس لیے کہ یہ غیر محفوظ ہے اور بہر حال اس کو کرایہ پر دینا تو اس وجہ سے کہ یہ عین کے ہلاک ہونے پر اجارہ ہے اور نہ شہد کی مکھی کی بیع درست ہے مگر اس کے چھتے کے ساتھ الکوادہ خنمہ اور تشدید کے ساتھ ہے، مکھی کے شہد بنانے کی جگہ جب اس کو مٹی سے بنایا جائے۔ یہ شیخین رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جو مناسب ہے کہ شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک بیع باطل ہو مال متقوم نہ ہونے کی وجہ سے اور امام محمد رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مکھی کی بیع جائز ہے جب وہ محفوظ ہو اور ریشم کے کیڑے کی اور اس کے انڈے کی بیع جائز نہیں ہے پس امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان دونوں کی بیع باطل ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک بیع جائز ہے اگر ریشم ظاہر ہو جائے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مطلقاً جائز ہے۔

تشریح:

ولا المراعی و لا اجادتها..... سے مصنف رحمہ اللہ چراگاہ کی بیع کے بارے میں بتا رہے ہیں جو مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ چراگاہ کی بیع جائز نہیں ہے چراگاہ سے مراد وہ قدرتی چارہ ہے جو خود بخود آگتا ہے اس چارے کو بیچنا باطل ہے اس لیے کہ یہ محفوظ نہیں ہے یعنی کسی ایک کی ملک نہیں ہے جب یہ کسی کی ملک نہیں ہے تو کوئی ایک اس کو فروخت بھی نہیں کر سکتا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے: "الناس شرکاء فی ثلاث فی السماء و الکلاء و النار" کہ لوگ تین چیزوں میں مشترک ہیں ایک پانی اور چارہ اور آگ۔ لہذا جب سارے لوگ اس میں شریک ہیں تو کسی ایک کے لیے اس کو فروخت کرنا بھی ناجائز ہے۔

البتہ اگر کسی شخص نے اپنی زمین کو اسی لیے تیار کیا اور اس کو پانی بھی لگایا اور چارہ آگ آیا تو اب اس شخص کے لیے فروخت کرنا جائز ہے اسی طرح اگر

ایک شخص نے اپنی زمین کے ارد گرد چار دیواری کر لی اور اس کو اگانے کے لیے تیار کیا اور اس میں بانس اُگ آئے تو یہ اس کا مالک ہو گیا۔ [بحر الرائق]
 ولا اجار تھا سے مصنف رحمہ اللہ بتا رہے ہیں کہ جس طرح چراگاہ کو بیچنا ناجائز ہے، اسی طرح اس کو کرایہ پر دینا بھی باطل ہے اس لیے کہ
 اجارہ کسی شئی سے نفع اٹھانے کا نام ہے جب کہ وہ شئی بھی باقی رہے اب اگر چراگاہ کو کرایہ پر دیا جائے تو مقصود جو نفع اٹھانا ہے اس کے حاصل
 کرنے کے بعد شئی کا بھی کوئی وجود نہ رہے گا اس لیے کہ نفع چارے سے حاصل کرنا ہے اور جب چارے سے نفع حاصل کیا جائے گا تو چارے کی
 ذات باقی نہ رہے گی۔ لہذا اسی وجہ سے اس کو کرایہ پر دینا بھی باطل ہے۔

حیلہ:

جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے چراگاہ کو اجارہ پر دینا ناجائز ہے، لیکن اس کے درست ہونے کا ایک حیلہ بھی ہے، وہ حیلہ یہ ہے کہ وہ شخص چراگاہ کو اجارہ
 پر نہ دے بلکہ اس زمین کو کرایہ پر دے دے تو چارہ زمین کے تابع ہو جائے گا تو اس سے نفع اٹھانا ناجائز ہے اسی طرح چراگاہ کو بیچنا ناجائز ہے، لیکن اگر
 زمین کو بیچ دے اور چارہ اس کے ماتحت ہو جائے گا تو یہ درست ہے۔ [بحر الرائق]

شہد کی مکھی کی بیع:

ولا النحل الامع الكوارة سے مصنف رحمہ اللہ شہد کی مکھی کی بیع کا مسئلہ ذکر فرما رہے ہیں کہ شہد کی مکھی کی بیع باطل ہے، لیکن جب وہ کھیاں
 چھتے کے ساتھ ہوں اور اس کے ساتھ ہی بیع کی جائے تو یہ جائز ہے یہ شیخین رحمہما اللہ کا مذہب ہے جب کہ امام محمد رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے
 نزدیک شہد کی مکھی کی بیع جائز ہے بشرطیکہ وہ محرز ہو یعنی بائع اس کے حوالے کرنے پر قادر ہو سو اگر بائع حوالے کرنے پر قادر نہ ہو تو پھر بیع ناجائز ہے۔
 شیخین رحمہما اللہ کی دلیل:

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ شہد کی مکھی کی بیع اس لیے ناجائز ہے کہ یہ مال متقوم نہیں ہے دوسری بات یہ ہے کہ ان کی ذات سے نفع اٹھانا ممکن
 نہیں ہے اور نفع تو اس شئی سے اٹھایا جائے گا جو معدوم ہے اور وہ شہد ہے۔ لہذا جب نفع معدوم ہے تو اس کی بیع بھی ناجائز ہے۔
 امام محمد اور شافعی رحمہما اللہ کی دلیل:

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ شہد کی مکھی کی بیع اس لیے درست ہے کہ یہ ایسا حیوان ہے جس سے نفع اٹھایا جاسکتا ہے۔ لہذا اس کی بیع بھی جائز
 ہے جیسا کہ گدھے اور خچر کی بیع جائز ہے اس لیے کہ یہ دونوں ایسے حیوان ہیں جن سے نفع اٹھایا جاتا ہے تو جب شہد کی مکھی سے نفع اٹھایا جاتا ہے تو اس
 کی بھی بیع جائز ہے۔

راج قول:

راج قول امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کا ہے۔ لہذا شہد کی مکھی کی بیع جائز ہے۔

[کذا فی البحر: ج ۶ ص ۱۲۸ والاشامی: ج ۵ ص ۶۸، ہندیہ: ج ۳ ص ۱۱۳]

لغوی تحقیق:

لفظ ”الکوارة“ میں شارح رحمہ اللہ نے ایک لغت بتائی کہ ضمہ اور تشدید کے ساتھ پڑھا جائے گا جیسے ”الکوارة“ اور ”تہذیب“ میں ہے کہ
 الکوارة تخفیف کے ساتھ ہے جیسے الکوارة اور المغرب میں ہے کہ کسرہ کے ساتھ بغیر تشدید کے جیسے الکوارة اور علامہ زمر مشری رحمہ اللہ نے فرمایا
 کہ الکوارة فتح کے ساتھ ہے جیسے الکوارة۔

ریشم کے کیڑے کی بیع:

ودود القز و بیضہ..... اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے دو مسئلے ذکر کیے۔

(۱) ریشم کے کیڑے کی بیع۔ (۲) ریشم کے کیڑے کے انڈے کی بیع۔

ریشم کے کیڑے کی بیع میں ائمہ کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی بیع ناجائز ہے اس لیے کہ اس سے نفع نہیں اٹھایا جاسکتا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی بیع جائز ہے اس لیے کہ اس سے نفع اٹھایا جاسکتا ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی بیع جائز ہے بشرطیکہ اس میں ریشم ظاہر ہو جائے۔ لہذا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ ریشم کے کیڑے کی بیع میں اپنی اصل پر ہیں۔ یعنی جس طرح امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک شہد کی مکھی کی بیع جائز نہیں ہے اسی طرح ریشم کے کیڑے کی بھی بیع ناجائز ہے اور امام محمد رحمہ اللہ بھی اپنی اسی اصل پر ہیں پس امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک شہد کی مکھی کی بیع ناجائز ہے اور ریشم کے کیڑے کی بیع جائز۔ ہے امام ابو یوسف رحمہ اللہ شہد کی مکھی کی بیع کے بارے میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ساتھ ہیں اور ریشم کے کیڑے کی بیع کے بارے میں امام محمد رحمہ اللہ کے ساتھ ہیں۔

دوسرا مسئلہ۔ کے کیڑے کے انڈے کی بیع میں بھی ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔ پس امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک انڈے کی بیع ناجائز نہیں ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک جائز ہے اور بعض نے کہا کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ امام صاحب رحمہ اللہ کے ساتھ ہیں تو پھر انڈے کی بیع کے بارے میں شیخین اور امام محمد رحمہما اللہ کا اختلاف ہوا۔ بہر حال امام ابو یوسف رحمہ اللہ خواہ امام محمد کے ساتھ ہوں یا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ ساتھ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی بیع جائز ہے۔

راجح قول:

راجح قول ان دو مسکلوں میں بھی امام محمد رحمہ اللہ کا ہے۔ لہذا ریشم کے کیڑے اور اس کے انڈے کی بیع جائز ہے۔

[کذا فی البحر: ج ۶/ ۱۲۸ و الشامی: ج ۵/ ۶۸، ہندیہ: ج ۳/ ۱۱۴]

و لابق الاممن زعم انه عنده۔ زعم ای قال، فہذا بیع فاسد، لوجود المال المتقوم الا انه لا قدرة علی تسلیمہ، فانه اذا قال المشتري: انه عندي فح يجوز۔ و لبن امرأة فی قدح۔ انما قال فی قدح، لان بیع اللبن فی الضرع قد ذکر، فلبن امرأة انما بیطل بیعہ، لانه من اجزاء الادمی، فلا یکون مالاً، و فیہ خلاف الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ، و عند ابی یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ يجوز بیع لبن الامة، اعتباراً للجزء بالکل، و لابی حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ ان الرق غیر نازل فی اللبن، فہی باقیۃ علی اصل الادمیۃ۔ و شعر الخنزیر۔ فان البیع فیہ باطل۔ و ان حل الانتفاع بہ للخرز ضرورة، و لا شعر الادمی۔ فان بیعہ باطل۔ و لا الانتفاع بہ، و لا جلد الميتة قبل دبغہ۔ فان بیعہ باطل۔ و ان صح بیعہ و الانتفاع بہ بعدہ کعظمها و عصبها و صوفها و شعرها و قرنھا و وبرھا۔ فان بیع هذه الاشياء صحیح، و کذا الانتفاع بہا، لان الموت غیر حال فی هذه الاشياء۔ و الفیل کالسبع، خلافاً لمحمد رحمہ اللہ تعالیٰ۔ حتی يجوز بیع عظمہ و الانتفاع بعظمہ خلافاً لمحمد رحمہ اللہ تعالیٰ، فانه کالخنزیر عنده۔ و لا بیع علو بعد سقوطہ ای اذا كان العلو لرجل، و السفل لرجل، فسقط او سقط العلو وحده، فباع صاحب العلو علوه، بطل بیعہ، اذ بعد السقوط لم یبق الا حق التعلی، و هو لیس بمال۔

ترجمہ:

اور بھاگے ہوئے غلام کو بیچنا ناجائز ہے مگر اس شخص کو جو یہ کہے کہ وہ غلام اس کے پاس ہے زعم بمعنی قال ہے پس یہ بیع فاسد ہے مال متقوم کے پائے جانے کی وجہ سے مگر یہ بات ہے کہ بائع اس کے حوالے کرنے پر قادر نہیں ہے۔ پس جب مشتری نے کہا کہ وہ میرے پاس ہے تو اس وقت بیع

جائز ہے اور عورت کے دودھ کی پیالے میں بیع ناجائز ہے سوائے اس کے نہیں کہ پیالے میں کہا اس لیے کہ دودھ کی تھنوں میں بیع مذکور ہو چکی ہے۔ پس عورت کا دودھ سوائے اس کے نہیں کہ اس کی بیع باطل ہے، اس لیے کہ وہ آدمی کا جزء ہے۔ لہذا وہ مال ہے اور اس میں امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک باندی کے دودھ کی بیع جائز ہے۔ کل کے ساتھ جزء کا اعتبار کرتے ہوئے اور امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ غلامی دودھ میں نہیں اترتی۔ لہذا وہ آدمی کی اصل پر باقی ہے اور خنزیر کے بالوں کی بیع ناجائز ہے کیوں کہ بیع اس میں باطل ہے اگرچہ ان بالوں سے دھاگے کے لیے ضرورۃً نفع اٹھانا جائز ہے اور نہ آدمی کے بالوں کی بیع جائز ہے کیوں کہ اس کی بیع باطل ہے اور نہ اس سے نفع اٹھانا جائز ہے اور نہ مردار کی کھال کو دباغت سے قبل بیچنا جائز ہے کیوں کہ اس کی بیع باطل ہے اگرچہ اس کی بیع اور اس سے نفع اٹھانا دباغت کے بعد جائز ہے اس کی ہڈیوں کی طرح اور اس کے پھولوں کی طرح اور اس کی اون کی طرح اور اس کے بالوں کی طرح اور اس کے سینگوں کی طرح اور اس کے بالوں کی طرح کیوں کہ ان اشیاء کی بیع صحیح ہے اسی طرح ان سے نفع اٹھانا بھی صحیح ہے۔ اس لیے کہ موت ان اشیاء میں نہیں اترتی اور ہاتھی درندے کی طرح ہے امام محمد رحمہ اللہ کے خلاف۔ لہذا اس کی ہڈیوں کی بیع اور اس کی ہڈیوں سے نفع اٹھانا جائز ہے امام محمد رحمہ اللہ کے خلاف کیوں کہ ہاتھی ان کے نزدیک خنزیر کی طرح ہے اور علو (بلندی) کی بیع اس کے کرنے کے بعد ناجائز ہے یعنی جب علو ایک شخص کی ہو اور سفل (چٹلی) دوسرے شخص کی ہو پھر وہ دونوں گرگنی یا کیلی علو گرگنی پھر صاحب علو نے اپنی علو کو بیچا تو اس کی بیع باطل ہے اس لیے کہ علو کے کرنے کے بعد اس کے لیے صرف تعلی کا حق ہے اور وہ مال نہیں ہے۔

تشریح:

و الا بق سے مصنف رحمہ اللہ نے بھاگے ہوئے غلام کی بیع کا مسئلہ ذکر فرمایا اور کہا کہ اس کی بیع جائز نہیں ہے اس لیے نہیں کہ وہ مال متقوم نہیں ہے، بلکہ مال متقوم تو ہے لیکن بائع اس کے حوالے کرنے پر قادر نہیں ہے، لیکن اگر بائع ایسے شخص کو غلام بیچے جو یہ کہے کہ تیرا بھاگا ہوا غلام میرے پاس ہے تو اس صورت میں بیع درست ہو جائے گی اس لیے کہ یہاں تسلیم پہلے سے موجود ہے۔

سو معلوم ہوا کہ بھاگے ہوئے غلام کی بیع فاسد ہے، لیکن اگر اس کو آزاد کر دے تو یہ صحیح ہے، لیکن اگر کسی کفارے کی طرف سے آزاد کیا تو درست نہیں ہے۔

[بحر الرائق]

و لبس امرأة یہاں سے مصنف رحمہ اللہ عورت کے دودھ کی بیع کا مسئلہ ذکر کر رہے ہیں کہ اس کی بیع ناجائز ہے یعنی باطل ہے، اس لیے کہ دودھ آدمی کے اجزاء میں سے ہے اور آدمی مال نہیں ہے۔ لہذا دودھ جو اس کا جزء ہے وہ بھی مال نہیں ہے جب دودھ مال نہیں ہے تو اس کی بیع بھی باطل ہے۔

فائدہ قید:

انما قال فی سے شارح رحمہ اللہ متن میں مذکورہ قید کا فائدہ ذکر کر رہے ہیں کہ متن میں یہ جو کہا گیا کہ عورت کے دودھ کی بیع پیالے میں ناجائز ہے، اس لیے کہا کہ بغیر پیالے اور تھنوں کے اندر دودھ کی بیع کرنے کا حکم پہلے گزر چکا ہے۔ شارح رحمہ اللہ اس قید کے بارے میں اتنا ہی بتایا جب کہ صاحب کفایہ اور عنائیہ نے اس قید کا یہ فائدہ بیان کیا کہ مصنف رحمہ اللہ اگر ”فسی قدح“ کی قید نہ لگاتے تو اس بات کا وہم ہوتا کہ عورت کا دودھ جب پیالے میں ہو تو اس کی بیع ناجائز ہے اس لیے کہ دودھ جب پستان میں ہو تو اس کی بیع ناجائز ہوتی ہے جیسا کہ باقی حیوانات ہیں کہ ان کا دودھ جب تھنوں میں ہو تو اس کی بیع ناجائز ہے اور جب ان کا دودھ برتن میں ہو تو اس کی بیع جائز ہے۔ لہذا عورت کا دودھ بھی اگر برتن میں ہو تو اس کی بیع جائز ہونی چاہیے تو اسی وہم کو دور کرنے کے لیے مصنف رحمہ اللہ نے یہ قید لگائی کہ عورت کے دودھ کی بیع نہ تو پستان میں جائز ہے اور نہ ہی پستان سے نکالنے کے بعد جائز ہے۔ سو بات کا خلاصہ یہ ہوا کہ عورت کے دودھ کی نہ تو پستان کے اندر بیع جائز ہے اور نہ ہی پستان سے نکالنے کے

بعد خواہ وہ دودھ کسی پیالے میں ہو یا کسی اور برتن میں۔ پس یہ بات معلوم ہوئی کہ ”فی قدح“ کی قید احترازی نہیں ہے بلکہ ایک وہم دور کرنے کے لیے لگائی گئی ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب:

احناف کے نزدیک عورت کے دودھ کی بیع باطل ہے جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی بیع جائز ہے، وہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ یہ ایک پاک مشروب ہے، لہذا اس کی بیع بھی جائز ہے۔

احناف کا اختلاف:

احناف کے نزدیک عورت کے دودھ کی بیع جائز نہیں ہے، اس بارے میں احناف کا آپس میں اختلاف ہے، پس امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نہ تو آزاد عورت کے دودھ کی بیع جائز ہے اور نہ ہی باندی کے دودھ کی بیع جائز ہے جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک آزاد عورت کے دودھ کی بیع ناجائز ہے، لیکن باندی کے دودھ کی بیع جائز ہے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دودھ باندی کا جزء ہے اور باندی کل ہے تو جس طرح باندی کو بیچنا جائز ہے جو کہ کل ہے اسی طرح دودھ جو اس کا جزء ہے اس کو بھی بیچنا جائز ہے یعنی امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے جزء کو کل پر قیاس کیا ہے۔ امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ غلامی باندی کی جان میں اترتی ہے اور جس شئی میں غلامی ہو اس کی بیع جائز ہے سو اسی وجہ سے باندی کی بیع جائز ہے بہر حال دودھ میں غلامی نہیں اترتی اس لیے کہ غلامی اس شئی میں اترتی ہے جس میں قوت (یعنی آزادی) ثابت ہو سکے اور آزادی زندہ میں ثابت ہوتی ہے اور دودھ میں زندگی نہیں ہے۔ لہذا دودھ میں نہ تو غلامی ثابت ہوگی اور جب غلامی نہ ہوگی تو آزادی بھی نہ ہوگی اور یہ بات گزر چکی کہ جس شئی میں غلامی ہو اس کی بیع درست ہے۔ لہذا دودھ کی بیع درست نہیں ہے سو دودھ آدمی کی اصل (یعنی آزاد) پر باقی رہے گا۔

راجح قول:

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ظاہر الرادایہ ہے اور اسی کو مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے راجح قول قرار دیا ہے۔

[در مختار: ج ۵ ص ۷۱، بحر: ج ۶ ص ۱۳۲، ہدایہ: ج ۳ ص ۵۵]

شعر الخنزیر..... سے مصنف رحمہ اللہ خنزیر کے بالوں کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ ان کی بیع باطل ہے اس لیے کہ یہ نجس العین ہے اور مال متقوم نہیں ہے اس کے بالوں سے ضرورت کے وقت نفع اٹھانا درست ہے۔

راجح قول:

[کذا فی الشامی: ج ۵ ص ۷۰]

ہمارے زمانے میں فتویٰ اس قول پر ہے کہ ان سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے۔

اس لیے کہ ہمارے زمانے میں اس سے بھی مضبوط دھاگے ایجاد ہو چکے ہیں۔

کسی آدمی کے بال کی بیع اور ان سے نفع اٹھانا ناجائز ہے، اس لیے کہ آدمی کی کرامت ہے۔ لہذا یہ مال نہیں ہے اور جانور کی کھال کو دباغت سے قبل فروخت کرنا بھی ناجائز ہے اس لیے کہ اس بارے میں نجی وارد ہوئی ہے اور دباغت کے بعد جائز ہے اور ہاتھی درندے کی طرح ہے یعنی جس طرح درندے کی ہڈیوں کی بیع اور ان سے نفع اٹھانا درست ہے اسی طرح ہاتھی کی ہڈیوں کی بیع اور ان سے نفع اٹھانا درست ہے یہ شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک ہے جب کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہاتھی خنزیر کی طرح ہے تو جس طرح خنزیر کی بیع اور اس سے نفع اٹھانا ناجائز ہے اسی طرح ہاتھی کی بیع اور اس سے نفع اٹھانا ناجائز ہے۔

نکتہ:

یہ بات جانی چاہیے کہ حیوانات کی کل تین اقسام ہیں۔

(۱) وہ حیوان جن سے نفع اٹھانا بالائتفاق جائز ہے۔ جیسے گھوڑا، گدھا، اونٹ وغیرہ۔

(۲) وہ حیوان جن سے نفع اٹھانا بالائتفاق ناجائز ہے۔ جیسے خنزیر۔

(۳) وہ حیوان جس میں علماء کا اختلاف ہے اور اس کی پھر دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو گدھے سے ملائی گئی، اس بات میں کہ اس سے نفع جائز ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو خنزیر سے ملائی گئی اس بات میں کہ اس سے نفع جائز نہیں یہ دوسری قسم صرف امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہے اور یہ ہاتھی ہے۔

و لا یبع علو..... مصنف رحمہ اللہ یہاں سے جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں، اس صورت یہ کہ زید اور عمرو نے ایک ہی جگہ گھر بنایا۔ زید کا گھر نیچے تھا اور عمرو کا گھر اوپر تھا پھر اوپر والا گھر گر گیا تو اب عمرو کے لیے اوپر والے والے حصے کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے اس لیے کہ عمرو کا گھر گرنے کے بعد تو عمرو کے لیے کچھ باقی نہ رہا البتہ صرف حق تعالیٰ (بلندی) ہے یعنی زید کے گھر کے اوپر اس کا حق ہے اگر وہاں دوبارہ گھر بنانا چاہے تو گھر بنا سکتا ہے، لیکن جب عمرو نے وہاں گھر نہ بنایا تو اب وہاں سوائے ہوا کے کچھ بھی نہیں ہے اور وہ مال نہیں ہے۔

و یبع شخص علی انہ امۃ، و هو عبد۔ فان البیع باطل، بخلاف ما اذا اشترى كبشاً، فاذا هو نعمة، فان البیع منعقد، و للمشتري الخيار، و الاصل فی ذلك ان الاشارة و التسمية اذا اجتماعتا، ففي مختلفی الجنس يتعلق بالمسمى، و يبطل لانعدام المسمى و فی متحدی الجنس يتعلق بالمشار الیہ، و یعتقد بوجود المشار الیہ، لكن المشتري بالخيار لفوات الوصف، فالذکر و الانثی فی بنی ادم جنسان، لفحش التفاوت و اختلاف الاغراض، و فی غیر بنی ادم جنس واحد۔

ترجمہ:

اور ایک شخص کی بیع اس بناء پر کی کہ وہ باندی ہے دراصل حالیکہ وہ غلام ہے یہ بیع باطل ہے بخلاف اس صورت کہ جب اس نے مینڈھا خرید لیا پھر وہ بھیرتھی کیوں کہ یہ بیع منعقد ہوگئی اور مشتری کے لیے خیال ہے اور اس مسئلے میں اصل یہ ہے کہ اشارہ اور تسمیہ جب دونوں جمع ہو جائیں تو مختلف الجنس کی صورت میں بیع مسمی سے متعلق ہوتی ہے اور مسمی کے نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہو جاتی ہے اور متحد الجنس میں جس شی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، اس سے متعلق ہوتی ہے اور مشار الیہ کے ساتھ منعقد ہوتی ہے، لیکن مشتری کو وصف کے فوت ہونے کی وجہ سے خیال حاصل ہے سو مذکور اور مؤثرت بنی آدم میں دو جنس ہیں فرق کے بہت زیادہ ہونے کی وجہ سے اور اغراض کے مختلف ہونے کی وجہ سے اور بنی آدم کے علاوہ میں ایک ہی جنس ہیں۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں جو مسئلہ بیان کیا ہے اس کو سمجھنے سے قبل یہ بات جانی چاہیے کہ جنس کی تعریف کیا ہے۔

جنس کی تعریف:

اصولویوں کے نزدیک جنس وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر بولی جائے جن کی اغراض میں بہت زیادہ فرق ہو، لیکن منطقیں کے نزدیک جنس وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر بولی جائے جن کی حقیقت مختلف ہو جب جنس کی تعریف میں فرق ہو تو لفظ انسان اصولویوں کے نزدیک جنس ہے اس لیے کہ یہ مرد اور عورت پر بولا جاتا ہے جن کی اغراض میں بہت زیادہ فرق ہے کہ مرد امامت کرنے کے لیے اور گھر سے باہر کے کام کرنے کے لیے ہے جب کہ عورت بچہ پیدا کرنے کے لیے اور گھر کے کام کاج کرنے کے لیے ہے تو لفظ انسان اصولویوں کے نزدیک جنس ہے اور منطقیں کے نزدیک جنس نہیں ہے اس لیے کہ یہ ایسے افراد پر نہیں بولا جاتا جن کی حقیقت مختلف ہو بلکہ انسان کے جتنے بھی افراد ہیں ان کی حقیقت ایک ہے تو کتاب میں جو لفظ

جنس استعمال ہوا ہے، وہ اصولیوں والا مراد ہے اور یہ بات بھی مد نظر ہے کہ جنس سے مراد نوع ہے اس لیے کہ مرد اور عورت تو اصولیوں کے نزدیک نوع ہیں جنس تو نہیں ہے اس لیے کہ جنس اصولی وہ ہے جو مختلف الاعراض پر بولی جائے اگر مرد اور عورت کو جنس قرار دیں تو یہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ مرد اور عورت مختلف الاعراض پر نہیں بولے جاتے بلکہ حقیقتہً الاعراض پر بولے جاتے ہیں اور مختلف الاعراض پر تو لفظ انسان بولا جاتا ہے۔ لہذا کتاب میں جنس سے مراد نوع اصولی ہے۔

سو جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب یہ بھی جانا چاہیے کہ مذکر اور مؤنث بنی آدم میں دو الگ الگ جنس (یعنی نوعین) ہیں جب کہ بنی آدم کے علاوہ جانوروں میں یہ دونوں ایک ہی جنس (یعنی نوع) ہیں اس لیے کہ ان کی غرض ایک ہے اور وہ ان کو کھانا اور ان پر سوار ہونا ہے۔ لہذا جنس (نوع) کے بدلنے میں اور ایک ہونے میں اغراض کا اعتبار ہے۔

اصل:

جنس کی تعریف جاننے کے بعد ایک اور اصل جانی چاہیے جس کو شارح و الاصل فی ذالک..... سے بیان کر رہے ہیں وہ یہ ہے کہ اشارہ اور تسمیہ جب دونوں جمع ہو جائیں یعنی بیع میں بیع کی طرف اشارہ بھی کیا گیا اور اس کا نام بھی لیا گیا ہو، پھر اگر وہ بیع ان میں سے ہو جن میں مذکر اور مؤنث دو الگ الگ جنس (نوعین) ہوں تو عقد موسیٰ (یعنی جنس کا نام لیا گیا تھا) پر واقع ہوگا اور موسیٰ نہ ہونے کی صورت میں عقد باطل ہو جائے گا (جیسا کہ مذکورہ مسئلے میں ہے کہ بیع باندی پر ہوئی تھی اور وہ بیع غلام نکل آیا تو اب مسکئی باندی تھی، اس پر ہی عقد ہوا لہذا باندی نہ ہونے کی صورت میں عقد باطل ہو گیا) اور اگر بیع میں اشارہ اور تسمیہ دونوں جمع ہوں پھر بیع ان میں سے تھی کہ جس میں مذکر اور مؤنث ایک ہی جنس (نوع) ہوتے ہیں تو اس وقت عقد اس سے متعلق ہوگا جس کی طرف اشارہ کیا گیا۔ لہذا اس صورت میں بیع باطل نہ ہوگی (جیسا کہ بیع مینڈھے پر ہوئی اور وہ بھیڑ نکلے تو اس وقت عقد بھیڑ سے متعلق ہوگا اس لیے کہ مذکر اور مؤنث بنی آدم کے علاوہ میں ایک ہی جنس (نوع) شمار ہوتے ہیں۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اگر ایک شخص نے باندی کی بیع کی اور وہ غلام نکلا تو یہ بیع باطل ہے اس لیے کہ دو الگ الگ نوعیں ہیں اور ان میں تفاوت نقش ہے۔

و شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد ثمنه الاول۔ باع شيئاً بخمسة عشر، و لم ياخذ الثمن، ثم اشتراه بعشرة، فتقاص العشرة بعشرة من خمسة عشر، فبقي للبائع على المشتري خمسة، فهي ربح ما لم يضمه، اى الثمن، و هو خمسة عشر، لانه لما لم يقبضه البائع لم يدخل فى ضمانه، و انما الغنم يازاء الغرم، فيكون الربح حراماً، فيكون هذا البيع فاسداً، خلافاً للشافعى رحمه الله تعالى۔ و شراء ما باع مع شئ اخر لم يبعه بثمنه الاول فيما باع، و ان صح فيما لم يبع۔ باع شيئاً بخمسة عشر، و لم ياخذ الثمن، ثم اشتراه مع شئ اخر بخمسة عشر، فالبيع فاسد فى المبيع الاول، و جائز فى الاخر، فيقسم الثمن على قيمتها، فيحوز فى الشئى الاخر بحصته من الثمن و هو خمسة عشر۔

ترجمہ:

اور جس شئی کو بیچا اس کو خریدنا اس ثمن سے کم جتنے ثمن کا بیچا تھا اس کا پہلا ثمن لینے سے قبل (یہ بیع فاسد ہے) ایک شخص نے کوئی شئی پندرہ درہم کی فروخت کی اور ثمن نہیں لیا، پھر اس کو دس درہم کے بدلے خرید لیا، پھر دس کو دس کے بدلے تقاصی کیا پندرہ درہم میں سے۔ سو بائع کے مشتری کے ذمے پانچ درہم باقی رہے تو یہ پانچ ایسا نفع ہے جس ثمن کا بائع ضامن نہیں بنا اور وہ پندرہ ہے۔ اس لیے کہ جب بائع نے ثمن پر قبضہ نہیں کیا تو اس کی ضمان میں داخل نہیں ہوا اور سوائے اس کے نہیں کو نفع تاوان کے بدلے ہوتا ہے تو یہ نفع حرام ہے لہذا یہ بیع فاسد ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف اور اس شئی کو خریدنا جس کو بیچا ایک ایسی دوسری شئی کے ساتھ جس کو نہیں بیچا اس کے پہلے ثمن کے بدلے بیع فاسد ہے، اس میں جس کو بیچا تھا اگرچہ اس میں صحیح ہے جس کو نہیں بیچا ایک شخص نے کوئی شئی پندرہ درہم کے بدلے فروخت کی اور ثمن نہیں لیا پھر اس کو خرید لیا دوسری شئی کے ساتھ

پندرہ درہم کے بدلے میں توبیح پہلی بیع میں فاسد ہے اور دوسری میں جائز ہے۔ لہذا ثمن کو اس کی قیمت پر تقسیم کیا جائے گا تو دوسری شئی میں ثمن میں سے اس کے حصے کے بدلے جائز ہے اور وہ پندرہ ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ بیع فاسد کا ایک مسئلہ بیان کر رہے ہیں جس کی صورت یہ ہے کہ زید نے عمر کو ایک کتاب پندرہ روپے کی فروخت کی اور ابھی زید نے عمرو سے بیسے نہیں لیے تھے کہ زید نے دوبارہ عمرو سے دس کے بدلے وہی کتاب خرید لی تو اب زید کے عمرو کے ذمے پندرہ روپے ہیں اور عمرو کے زید کے ذمے دس روپے ہیں تو دونوں نے دس کو دس کے بدلے لکر لیا یعنی زید نے عمرو سے کہا کہ تو نے جو دس روپے مجھ سے لینے ہیں ان کو اس دس کے بدلے کاٹ لے جو میں نے تجھ سے پندرہ روپے لینے ہیں تو اب زید کے عمرو کے ذمے پانچ روپے رہ گئے تو یہ بیع فاسد ہے۔

و لانه لم يقضه سے شارح رحمہ اللہ اس کے ناجائز ہونے کی علت بیان کر رہے ہیں وہ یہ ہے کہ یہ پانچ روپے جو زید کے عمرو کے ذمے ہیں یہ ایسا نفع ہے جس کا زید جو کہ بائع ہے ضامن نہیں بنا کیوں کہ جب زید نے عمرو کو کتاب پندرہ روپے کے بدلے فروخت کی اور پندرہ روپے عمرو کے ذمے آگئے پھر جب دوبارہ زید نے عمرو سے خریدی تو اب دس، دس کے بدلے ہو گئے اور جو پانچ زید کے عمرو کے ذمے ہیں یہ کسی عوض کے بدلے نہیں ہیں اس لیے کہ پندرہ جو عمرو کے ذمے تھے، وہ تو کتاب کی وجہ سے تھے تو جب زید نے کتاب ہی لے لی تو اب پندرہ میں سے پانچ بغیر کسی عوض کے ہیں جو کہ سود ہے اور بات ہے کہ جب زید نے عمرو سے پندرہ روپے نہیں لیے تو پندرہ روپے زید کی ضمانت میں داخل نہیں ہوئے اور یہ قاعدہ ہے کہ نفع تاوان کے بدلے ہوتا ہے اور اس صورت میں نفع بغیر تاوان کے آ رہا ہے سو یہ بیع فاسد ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بیع جائز ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کی ملک قبضے کی وجہ سے تام ہو گئی ہے تو اب مشتری کا جس طرح غیر بائع کو بیچنا جائز ہے بالکل اسی طرح بائع کو بھی بیچنا جائز ہے۔

فوائد و قیود:

مصنف رحمہ اللہ نے ”بائل“ کی قید لگائی۔ لہذا اگر بائع پہلے ثمن سے زیادہ یا اس کے برابر خریدے تو یہ درست ہے۔ لہذا یہ قید احترازی ہے (بحر) اسی طرح مصنف رحمہ اللہ نے ”قبل نقد نمنا“ کی قید لگائی۔ لہذا اگر بائع ثمن پر قبضہ کرنے کے بعد کم کے بدلے لے تو خریدے بھی درست ہے۔ تو یہ قید احترازی ہے (بحر، فتح) اور یہ ناجائز اس وقت ہے جب کہ بائع کا ثمن بھی اسی جنس کا ہو جس کا مشتری کا ثمن تھا، مثلاً بائع نے پندرہ درہم کی فروخت کی اور پھر دس درہم کی خریدی تو یہ ناجائز ہے البتہ اگر دونوں کی جنس الگ الگ ہو تو پھر جائز ہے جیسے بائع نے پندرہ درہم کی فروخت کی اور پھر دس دینار کی لے لی تو یہ درست ہے۔ (بحر) اور اسی طرح یہ ناجائز اس وقت ہے جب بائع بذات خود مشتری سے کم کے بدلے خریدے اگر بائع نے کسی اور آدمی کے ذریعے مشتری سے کم کے بدلے خریدی تو یہ جائز ہے۔ [عنایہ]

و شراء ما باع مع سے مصنف رحمہ اللہ جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں یہ مسئلہ پہلے والے مسئلے پر تفریع ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ زید نے عمرو کو ایک کتاب پندرہ روپے کی فروخت کی اور زید نے پندرہ روپے پر قبضہ نہیں کیا، پھر زید نے عمرو سے دوبارہ اسی کتاب کو اور اس کے ساتھ کاپی بھی انہی پندرہ میں خرید لی، تو پہلی والی کتاب میں بیع فاسد ہے اور کاپی میں بیع جائز ہے تو اب زید نے عمرو سے جو پندرہ روپے کے عوض دو چیزیں لی ہیں تو پندرہ روپے کو تقسیم کیا جائے گا کیوں کہ پندرہ روپے دونوں کا ثمن ہے تو ثمن کی جتنی مقدار اس کاپی کی ہو جس کی پہلے بیع نہیں ہوئی مثلاً پندرہ میں اس کاپی کا حصہ سات روپے ہے تو اب زید سات روپے کے بدلے وہ کاپی لے لے گا بہر حال دوسری کتاب جو زید نے پہلے عمرو کو پندرہ روپے کی فروخت کی تھی تو اس میں بیع فاسد ہے اس لیے کہ اس کی قیمت آٹھ روپے ہوئی جب کہ زید نے عمرو کو یہی کتاب پندرہ روپے کی فروخت کی تھی اور اب یہ کتاب زید عمرو سے پندرہ روپے پر قبضہ کرنے سے قبل آٹھ روپے کی لے رہا ہے تو اس کتاب میں وہی بات لازم آئی کہ ثمن پر قبضے سے قبل

اس کی قیمت سے کم خریداجا رہا ہے جو اس سے پہلے مسئلے میں تھی، لہذا اس کتاب میں بیع فاسد ہے۔

وزیت علی ان یوزن بظرفہ و یطرح عنہ بكل ظرف کذا رطلاً۔ انما یفسد، لانه شرط لا یقتضیہ العقد، بل مقتضی العقد ان یطرح بإزاء الظرف مقدار وزنه، كما فی المسألة الثانية و هی ما قال: بخلاف شرط طرح وزن الظرف عنہ، و ان اختلافاً فی نفس الظرف و بقدرہ فالقول للمشتري۔ ای اشتری سمناً فی زق، و رد الظرف و عشرة ابطال، فقال البائع: الزق غیر هذا، و هو خمسة ابطال، فالقول للمشتري۔ و بطل بیع المسیل و ہتہ، و صحافی الطريق۔ ای صح البیع و الهبة فی الطريق، قيل: ان ارید رقة المسیل و الطريق فمقدار ما یسیل الماء مجهول، فلا یجوز فیہ البیع و الهبة، و اما الطريق معلوم، ان لم یبین فهو مقدر بعرض باب الدار، کذا فی باب القسمة، فیجوز فیہ البیع و الهبة، و ان ارید حق التسیل، فان کان علی الارض فمجهول، لما مر، و ان کان علی السطح فهو حق التعلی، و هو حق متعلق بعین لا یبقی، و حق المرور، فیہ روايتان، وجه البطلان انه غیر مال، و وجه الصحة الاحتیاج بہ، و هو حق معلوم متعلق بعین باق۔

ترجمہ:

اور تیل کی بیع فاسد ہے، اس شرط پر کہ تیل بائع کے برتن کے ساتھ وزن کرے گا اور ہر برتن کے بدلے اس تیل اسے اتنے رطل ڈالے گا سوائے اس کے نہیں کہ یہ فاسد ہے، اس لیے کہ یہ ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضہ نہیں کرتا بلکہ عقد کا تقاضہ یہ ہے کہ بائع برتن کے بدلے برتن کے وزن کی مقدار ڈالے جیسا کہ دوسرے مسئلے میں ہے اور وہ یہ ہے کہ جو سنہ رحمہ اللہ نے کہا کہ برتن کے وزن ڈالنے کی شرط کے خلاف اس تیل سے اور اگر دونوں کانفس برتن اور اس کی مقدار میں اختلاف ہو گیا تو معتبر قول مشتری کا ہے یعنی ایک شخص نے گھی ایک مشق میں خرید اور برتن واپس کر دیا اور وہ دس رطل کا تھا، پھر بائع نے کہا کہ مشق اس کے علاوہ گھی اور وہ پانچ رطل کی تھی تو معتبر قول مشتری کا ہے اور مسیل کی بیع اور اس کا ہبہ باطل ہے اور یہ دونوں راستے میں درست ہیں یعنی بیع اور ہبہ راستے میں صحیح ہے کہا گیا اگر اس سے راستے اور مسیل کا رقبہ مراد لیا گیا ہے تو اتنی مقدار جس میں پانی بے گاہ وہ مجہول ہے۔ لہذا اس میں بیع اور ہبہ ناجائز ہے اور بہر حال راستہ تو معلوم ہے اور اگر بیان نہ کیا جائے تو وہ گھر کے دروازے کی چوڑائی کے برابر فرض کیا جائے گا، اسی طرح قسمت کے باب میں ہے۔ لہذا اس میں بیع اور ہبہ جائز ہے اور اگر اس سے مراد حق مسیل ہو پھر اگر وہ زمین پر ہو تو مجہول ہے جیسا کہ گزرا اور اگر چھت پر ہو تو وہ تعلی کا حق ہے اور وہ ایسی عین سے متعلق ہے جو باقی نہیں رہے گی اور گزرنے کا حق اس میں دو روایتیں ہیں باطل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ مال نہیں ہے اور صحیح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس کی ضرورت ہے اور وہ حق معلوم ایسی عین سے متعلق ہے جو باقی رہے گی۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے ”ذیت علی ان“..... سے جو مسئلہ بیان کیا ہے اس کی صورت ”جامع صغیر“ میں امام محمد رحمہ اللہ نے یوں بیان کی ہے ایک شخص نے دوسرے سے ہزار رطل تیل اس شرط پر خریدا کہ بائع اس کو اپنے برتن میں تول کر دے گا اور ہر برتن کی جگہ پچاس رطل اور ڈالے گا تو یہ فاسد ہے یعنی بائع جب ہزار رطل تیل کو اپنے برتن سے وزن کر کے دے گا تو یہ لازمی بات ہے کہ جب پورے تیل کا وزن ہو جائے گا تو وہ ہزار رطل نہ ہوگا اس لیے کہ وزن میں برتن بھی شریک ہے تو مثلاً ہوا تیل ہزار رطل سے کم ہوگا اسی وجہ سے مشتری نے بائع سے کہا کہ ہر برتن کے بدلے میں پچاس رطل تیل ڈالے گا تو بھی فاسد ہے، اس لیے کہ عقد اس شرط کا تقاضہ نہیں کرتا، کیوں کہ اس میں بائع مشتری میں سے ایک کا نفع ہے، وہ اس طرح کہ جب مشتری نے پچاس رطل ڈالنے کی شرط لگائی اور مثلاً ہزار رطل چار مرتبہ اس برتن میں تلا ہے تو اس کے مطابق بائع کو اس میں دو سو رطل تیل اور ڈالنا ہے تو اب اگر برتن کا وزن پچاس رطل سے کم ہو مثلاً تیس رطل ہو تو اب اس میں مشتری کا فائدہ ہے کہ اس کا حق ایک سو تیس رطل تھا اور اس کو دو سو رطل مل رہا ہے اور اگر برتن کا وزن پچاس رطل سے زیادہ ہو مثلاً ساٹھ رطل ہو تو اب اس میں بائع کا نفع ہے کہ اس نے دو سو رطل چالیس رطل

تھے اور اس نے دوسرے ادا کیے تو جب مطلق شرط لگانے میں کسی ایک کا نفع ہے تو یہ شرط فاسد ہے اور اس کی وجہ سے ایسا عقد بھی فاسد ہے۔
لہذا عقد میں ایسی شرط لگائی جائے جس کا عقد قائم نہ کرنا ہو مثلاً وہ مشتری بائع سے یہ کہے کہ اس برتن کے وزن کے برابر تیل ڈالے گا تو اب یہ شرط صحیح ہے، اس لیے کہ مشتری کا تیل برتن کی وجہ سے جتنا کم ہوا تھا وہ اس کو مل گیا ہے۔

و ان اختلافاً..... سے مصنف رحمہ اللہ بیع کا جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں اس کی صورت امام محمد رحمہ اللہ نے جامع صغیر میں یوں بیان کی ہے ایک شخص نے کسی سے مشق کے اندر گھی خریدا، مشتری دوبارہ آیا اور اس نے کہا کہ میں نے گھی نوے رطل پایا ہے اور مشق دس رطل کی تھی اور بائع نے کہا کہ مشق یہ نہیں تھی بلکہ مشق پانچ رطل کی تھی اور گھی پچانوے رطل تھا تو اب ان دونوں کا اختلاف ہو گیا تو اگر بائع گواہی قائم کر دے تو اس کی بات درست ہوگی اور اگر بائع گواہی قائم نہ کر سکے تو مشتری سے قسم لی جائے تو اس کی بات معتبر ہوگی اس لیے کہ مشتری زیادتی کا منکر ہے اور قسم منکر پر ہوتی ہے اور بائع زیادتی کا مدعی ہے اور مدعی پر گواہی ہے۔

و بطل بیع المسبیل..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر کسی نے مسیل (پانی بہنے کی جگہ) کو بیچا یا بہہ کیا تو یہ باطل ہے اور اگر راستہ کو بیچا یا بہہ کیا تو صحیح ہے۔ شارح رحمہ اللہ اس مسئلے کی علت و طرح سے بیان کر رہے ہیں "فیل ان" سے پہلی طرز پر علت بیان کر رہے ہیں کہ مسیل کی بیع اور بہہ سے مراد رقبہ مسیل کی بیع اور بہہ ہے تو یہ اس لیے باطل ہے کہ پانی جنتی جگہ میں ہے گا وہ جگہ مجہول ہے اور وہ مجہول اس طرح ہے کہ معلوم نہیں کہ پانی اتنی جگہ گھیرے گا تو اتنی ہم فروخت یا بہہ کر دیں جب یہ معلوم نہیں کہ پانی کتنی جگہ گھیرے گا تو اس جگہ کی بیع اور بہہ ناجائز ہے، اس لیے کہ مجہول کی بیع اور بہہ درست نہیں ہے اور یہ جو کہا گیا کہ راستہ کی بیع اور بہہ جائز ہے اس سے مراد اگر رقبہ ہے تو یہ بات معلوم ہے کہ راستہ کتنی جگہ پر ہے اور اس کی بیع ہو رہی ہے اور اگر معلوم نہ بھی ہو تو بھی راستہ گھر کے دروازے کے مطابق چوڑا ہوگا۔ لہذا راستے کا رقبہ معلوم ہے اور معلوم شئی کی بیع اور بہہ درست ہے۔

و ان اریدہ..... سے شارح رحمہ اللہ دوسری طرز پر علت بیان کر رہے ہیں کہ اگر مسیل سے مراد بہنے کا حق مراد ہے تو اب اگر یہ بہنے کا حق زمین پر ہو تو اس لیے اس کی بیع اور بہہ ناجائز ہے کہ یہ مجہول ہے کہ کتنی زمین پر پانی بہے گا اور اگر یہ بہنے کا حق چھت پر ہے تو اس لیے باطل ہے کہ یہ حق ایسی شئی سے متعلق ہے جو باقی نہیں رہے گی کہ چھت دائمی نہیں ہے بلکہ ایک دن گرجائے گی لہذا اس کے ساتھ جو حق متعلق ہے اس کی بیع بھی فاسد ہے، اسی طرح راستے سے مراد گزرنے کا حق ہے تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں صحیح ہے اور ایک روایت میں باطل ہے جس روایت میں ہے کہ باطل ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع مال کی ہوتی ہے اور گزرنے کا حق مال نہیں ہے لہذا اس کی بیع باطل ہے اور جس روایت کے مطابق اس کی بیع درست ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ "گزرنے کے حق" کی ضرورت ہے اور یہ گزرنے کا حق ایسی عین سے متعلق ہے جو کہ باقی ہے یعنی گزرنے کا حق زمین پر ہوگا اور وہ باقی رہے گی لہذا اس حق کی بیع بھی درست ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ راستہ کی بیع اور بہہ درست ہے جب کہ مسیل کی بیع اور بہہ باطل ہے خواہ ان سے مراد رقبہ ہو یا حق مسیل ہو۔

و امر المسلم بیع خمر او خنزیر او شرائہما ذمیا۔ و امر المحرم غیرہ بیع صیدہ۔ فقوله "وامر" عطفت علی الضمیر المرفوع المتصل فی قولہ "وصحاح" و هذا العطف جائز لوجود الفصل، و هو قوله "فی الطريق" و هذا عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ، و عندهما لا يجوز، لانه الموكل لا يلیه بنفسه، فلا یولی غیرہ و له ان العاقد هو الوکیل یتصرف باہلیتہ۔ و البیع بشرط یقتضیہ العقد، كشرط الملك للمشتري، او لا یقتضیہ و لا نفع فیہ لاحد، كشرط ان لا یبیع الدابة المبیعة، بخلاف شرط لا یقتضیہ العقد، و فیہ نفع لاحد العاقدین، او لمبیع یتحققہ۔ ای یكون المبیع اهلا لاستحقاق النفع، بان یكون آدمیا، فظهر ان قوله "و لا نفع فیہ لاحد" اراد به لاحد من العاقدین و المبیع المستحق، حتی لو كان النفع للمبیع الذی لا یتحقق النفع، كشرط ان لا یبیع الدابة المبیعة، لا یكون هذا الشرط مفسداً۔

ترجمہ:

اور مسلمان کا ذمی کو شراب یا خنزیر کے فروخت کرنے یا خریدنے کا حکم دینا صحیح ہے اور محرم کا غیر محرم کو اپنے شکار کے فروخت کرنے کا حکم دینا صحیح ہے۔ ماتن کا قول ”وامر“ کا عطف اس ضمیر مرفوع متصل پر ہے جو ماتن کے قول ”صحاً“ کے اندر ہے اور یہ عطف فصل کی وجہ سے جائز ہے اور فصل ماتن کا قول ”الطریق“ ہے یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک یہ ناجائز ہے اس لیے کہ موکل اس کا خود والی نہیں ہے تو اپنے علاوہ کوئی نہیں بنا سکتا اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ عاقد دراحالاً کہ وہ وکیل ہے اپنی اہلیت کی وجہ سے تصرف کر سکتا ہے اور بیع صحیح ہے ایسی شرط کے ساتھ جس کا عقد تقاضہ کرتا ہو جیسے مشتری کے لیے ملک کی شرط یا اس کا عقد تقاضہ نہ کرتا ہو اور اس میں کسی کا نفع نہ ہو جیسے اس بات کی شرط کہ مبیعہ جانور کو نہیں بیچے گا بخلاف اس شرط کے جس کا عقد تقاضہ نہ کرتا ہو اور میں متعاقدین میں سے کسی کا نفع ہو یا اس بیع کا جو نفع کی مستحق ہو یعنی بیع نفع کے استحقاق کی اہل ہو اس کی صورت یہ ہے کہ بیع آدمی ہو سو یہ بات ظاہر ہوگی کہ ماتن کا قول ”ولا نفع فیہ لاحد“ اس سے ماتن نے متعاقدین میں سے ایک کو اور اس بیع کا جو نفع کی مستحق ہو مراد لیا ہے۔ لہذا اگر نفع اس بیع کے لیے ہو جو نفع کی مستحق نہیں ہے جیسے اس بات کی شرط کہ بیع جانور کو نہیں فروخت کرے گا تو یہ شرط فاسد کرنے والی نہیں ہے۔

تشریح:

وامر المسلم..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان فرما رہے ہیں کہ اگر کسی مسلمان کے پاس شراب یا خنزیر ہو (مسلمان کے پاس شراب یا خنزیر ہونے کی یہ صورت ہو سکتی ہے کہ ایک کافر تھا اور اس کے پاس شراب و خنزیر تھا وہ کافر مسلمان ہو گیا اور اس نے ابھی تک ان دونوں کو ضائع نہیں کیا تھا کہ وہ مر گیا پھر دونوں اشیاء کا کوئی مسلمان وارث بن گیا (فتح القدیر) پھر ایسے مسلمان نے کسی کافر کو ان دونوں کے بیچے کا حکم دیا تو یہ صحیح ہے، اسی طرح محرم کے لیے شکار کو فروخت کرنا حرام ہے تو اس محرم نے اپنا شکار کسی غیر محرم کو فروخت کرنے کے لیے دیا تو یہ بھی صحیح ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک یہ ناجائز ہے۔

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل:

صاحبین رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ناجائز ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ موکل (جو مسلمان ہے) بذات خود اس کا مالک نہیں ہے کہ وہ اس کو فروخت کرے تو جب وہ خود مالک نہیں ہے تو کسی اور کو بھی اس بات کا مالک نہیں بنا سکتا کہ وہ اس کو بیچے، اس لیے کہ اس شئی کا مالک بنانا جس کا خود مالک نہ ہو یہ جائز نہیں ہے۔ لہذا اگر ہم یہ جائز قرار دیں تو یہ بالکل اسی طرح ہوگا کہ گویا موکل خود اس عقد کو کر رہا ہے جب کہ موکل کے لیے خود اس عقد کو کرنا ناجائز ہے۔ لہذا موکل کسی کو اس کا وکیل بھی نہیں بنا سکتا۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل:

وله ان العاقد..... سے شارح رحمہ اللہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل دے رہے ہیں کہ وکیل اپنی اہلیت کی وجہ سے تصرف کر سکتا ہے اس لیے کہ کافر کے لیے شراب اور خنزیر کا خریدنا و بیچنا جائز ہے تو جب وکیل تصرف کا اہل ہے تو موکل کی وجہ سے اس کی اہلیت کمزور نہیں ہوگی اس لیے کہ عقد کے حقوق وکیل کی طرف لوتے ہیں۔ لہذا جب وکیل تصرف کا اہل ہے تو یہ امر دینا جائز ہے۔

اصل:

امام صاحب رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ کے درمیان اختلاف ایک اصل کی بناء پر ہے وہ اصل یہ ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک وکیل نفس تصرف کے حق میں اصل ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک وکیل نفس تصرف کے حق میں موکل کا نائب ہے لہذا نفس تصرف کے حق

میں امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وکیل کی اہلیت کا اعتبار کیا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک نفس تصرف کے حق میں موکل کی اہلیت کا اعتبار کیا جائے گا۔

[کفایہ]

راجح قول:

[شامی: ج ۸ ص ۸۳، فقہی مقالات: ج ۱ ص ۲۵۳]

راجح قول صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا ہے۔

اور یہ بات بھی مد نظر رہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جو جائز ہے یہ مکروہ تحریمی ہے یعنی جائز تو ہے، لیکن انتہائی مکروہ تحریمی ہے

ترکیب:

فقولہ و امر عطف علی سے شارح رحمہ اللہ ماتن کی عبارت کی ترکیب بتا رہے ہیں کہ ”امر السلم“ معطوف ہے تو اس پر ایک چھوٹا سا اشکال ہو سکتا تھا کہ ضمیر متصل پر عطف ناجائز ہے تو اس کا جواب شارح رحمہ اللہ ”هذا العطف جائز“ سے دے رہے ہیں کہ ضمیر متصل پر عطف اس وقت ناجائز ہے جب ضمیر متصل اور اس اسم میں فاصلہ نہ ہو جیسے ”جئت و زید“ کہ یہ ناجائز ہے۔ بہر حال جب ضمیر متصل اور اس اسم میں فاصلہ ہو تو اس پر عطف جائز ہے اور ماتن کی عبارت میں فاصلہ ہے اور وہ ”فی الطريق“ کے ذریعے ہوا ہے لہذا یہاں عطف جائز ہے والبیع بشرط یقتضیہ سے مصنف رحمہ اللہ بیع میں شرائط لگانے کی صورتیں ذکر کر رہے ہیں اور یہ بات جانی چاہیے کہ بیع میں لگائی جانے والی شرائط کی کچھ اقسام ہیں۔

شرائط کی اقسام:

ہمارے اصحاب نے جن شرائط پر بیع کے مسائل کو تفریح کیا ہے وہ پانچ اقسام کی ہیں۔

(۱) ہر وہ شرط جس کا عقد تقاضہ کرتا ہو یعنی اگر وہ شرط نہ لگائی جائے پھر بھی عقد سے ثابت ہو جائے گی، جیسے اس بات کی شرط کہ مشتری بیع کا مالک ہو گا یعنی میں اس شرط پر خریدوں گا اگر بائع مجھے شئی کا مالک بنائے گا تو اب اگر یہ شرط نہ بھی لگائی جائے پھر بھی مشتری لازمی مالک بنے گا اسی طرح ثمن حوالے کرنے کی شرط یا بیع حوالے کرنے کی شرط تو ایسی شرط سے بیع فاسد نہیں ہوتی۔

(۲) ہر وہ شرط جس کا عقد تقاضہ نہ کرتا ہو مگر وہ شرط عقد کے لیے مناسب ہو یعنی وہ شرط عقد کو اور پکا کر دے جیسے بائع اس بات کی شرط لگائے کہ مشتری ثمن کے بدلے میں رہن رکھے گا اب اس شرط کا عقد تقاضہ تو نہیں کرتا، لیکن یہ شرط عقد کو پکا کر دیتی ہے ایسی شرط بھی بیع کو فاسد نہیں کرتی۔

(۳) ہر وہ شرط جو عقد کے مناسب تو نہ ہو، لیکن شرع میں اس کے جواز کا ورود آیا ہو جیسے خیار شرط کے ساتھ بیع کرنا اب خیار شرط عقد کے مناسب تو نہیں ہے، لیکن شریعت میں اس کا جواز ہے تو ایسی شرط بھی بیع کے لیے مفسد نہیں ہے۔

(۴) ہر وہ شرط جو عقد کے مناسب نہ ہو اور نہ ہی شرع میں اس کا جواز آیا ہو، لیکن وہ متعارف ہو یعنی عرف و عام میں وہ شرط لگائی جاتی ہو جیسے جو تا خریدتے وقت اس بات کی شرط لگانا کہ بائع اس میں تسمہ ڈال کر دے گا تو ایسی شرط چوں کہ تعامل کی وجہ سے جائز ہے۔ لہذا یہ بھی بیع کے لیے مفسد نہیں ہے۔

(۵) ہر وہ شرط جس کا عقد تقاضہ نہ کرتا ہو اور نہ وہ عقد کے مناسب ہو اور نہ شریعت میں اس کا جواز ہو اور نہ وہ متعارف ہو اور اس میں متعاقدین میں سے کسی کا یا اس بیع کا جو نفع کی اہل ہو۔ فائدہ ہو (کفایہ) اس کی مثالیں کتاب میں آرہی ہیں۔

مذکورہ تفصیل کو جاننے کے بعد کتاب کا مسئلہ بالکل سہل ہو گیا ہے، اب ہم شارح رحمہ اللہ کی عبارت کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ ای یکون المبیع اھلا سے شارح رحمہ اللہ متن میں موجود ”یستحقہ“ کی قید کی وضاحت کر رہے ہیں کہ بیع کے نفع کے مستحق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ

بیع نفع کی اہل ہو اور نفع کی اہل بیع اسی وقت ہو سکتی ہے جب وہ آدمی (غلام و باندی) ہو ”فظہر ان قوله..... سے شارح رحمہ اللہ یہ بیان کر رہے ہیں کہ جب بیع ایسی شرط سے فاسد ہوتی ہے جس میں اس بیع کا نفع ہو جو نفع کی اہل ہو تو اس سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ متن میں جو پہلے گزرا ”ولا نفع فیہ لاحد“ اس جملہ میں ”احد عام یہ یہ متعاقدین کو بھی شامل ہے اور اس بیع کو بھی شامل ہے جو نفع کی اہل ہو۔ لہذا جب ایسی شرط لگائی جس سے اس بیع کو نفع ہو جو نفع کی اہل ہے یہ شرط بیع کو فاسد کرتی ہے تو ایسی شرط جس سے اس بیع کو نفع ہو جو نفع کی اہل نہیں ہے تو یہ شرط بیع کو فاسد نہیں کرے گی جیسے اس بات کی شرط لگانا کہ میں تجھے گھوڑا اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ تو اس کو آگے فروخت نہ کرنا تو اب اس شرط سے گھوڑے کو کوئی فائدہ نہیں ہے۔ لہذا یہ شرط بھی بیع کے لیے مفید نہیں ہے۔

كشروط ان يقطعہ البائع، او يحذوہ نعلًا، او يشرکہ۔ ای يجعل للنعل شرًا كآ، هذا نظير شرط لا يقتضيه العقد، وفيه نفع للمشتري، و صح في النعل استحسانا، انما يجوز في النعل للتعامل، و القياس ان لا يجوز۔ او يستخدمه شهراً۔ ای يستخدمه البائع شهراً، و هذا نظير شرط لا يقتضيه العقد، وفيه نفع للبائع۔ او يعتقه او يدبره او يكاتبه۔ هذا نظير شرط لا يقتضيه العقد، وفيه نفع للمبيع، و هو اهل لاستحقاق النفع۔ و بيع امة الا حملها۔ عطف على ”شرط لا يقتضيه العقد“ و الاصل ان كل ما لا يصح افرادة بالعقد لا يجوز استثنائه من العقد، فانه من توابع الشيء، فيكون داخلًا في المبيع تبعًا له، فاستثناؤه من العقد شرط لا يقتضيه العقد، فيكون مفسدًا۔ و الي النيروز و المهرجان و صوم النصراري و فطر اليهود ان لم يعرفا ذلك، و قدوم الحاج و الحصاد و الدياس و القطاف و الجزار۔ القطاف جنى الثمر عن الاشجار، و الحزاز قطع الصوف عن ظهر الغنم۔ و يكفل اليها۔ ای يجوز الكفالة الي هذه الاوقات، لانه الجهالة اليسيرة متحملة في الكفالة۔ و صح ان اسقط الاجل قبل حلوله۔ ای ان اسقط هذه الاجال المجهولة قبل حلولها ينقلب البيع صحيحًا، ترجمہ:

جیسے اس بات کی شرط کہ بائع اس کو کاٹ کر دے گا یا اس کا قبایس کر دے گا یا اس کو جو تا برابر کر کے دے گا یا اس میں تسمہ ڈال کر دے گا یعنی جوتے کو تسمہ دار بنائے گا یہ اس شرط کی مثال ہے جس کا عقد تقاضہ نہیں کرتا اور اس میں مشتری کا نفع ہے اور جوتے میں بیع استحساناً صحیح ہے۔ سوائے اس کے نہیں جوتے میں تعامل کی وجہ سے جائز ہے اور قیاس یہ ہے کہ ناجائز ہو یا یہ کہ بائع اس سے ایک ماہ خدمت لے گا اور یہ اس شرط کی مثال ہے جس کا عقد تقاضہ نہیں کرتا اور اس میں بائع کا نفع ہے یا یہ کہ مشتری غلام کو آزاد کرے گا یا اس کو مدبر بنائے گا یا اس کو مکاتب بنائے گا یہ اس شرط کی نظیر ہے جس کا عقد تقاضہ نہیں کرتا اور اس میں بیع کا نفع ہے اور وہ نفع کے مستحق ہونے کی اہل ہے اور باندی کی بیع مگر اس کے حمل کی عطف ”شرط لا يقتضيه العقد“ پر ہے اور اصل یہ ہے کہ ہر وہ جس کا عقدا لگ کر نادرست نہیں ہے تو عقد سے اس کا استثناء بھی ناجائز ہے کیوں کہ وہ شئی کے توابع میں سے ہے تو وہ بیع میں اس کے تابع ہونے کی وجہ سے داخل ہوگی سو عقد سے اس کا استثناء ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضہ نہیں کرتا۔ لہذا یہ شرط بیع فاسد کرنے والی ہے اور بیع ”نیروز“ اور ”مہرجان“ اور نصاری کے روزے اور یہود کے فطر تک کرنا فاسد ہے اگر وہ دونوں اس کو نہیں جانتے اور حاجیوں کے آنے تک اور فصل کٹنے تک اور فصل لگانے تک اور پھل چننے تک اور اون کاٹنے کے وقت تک بیع فاسد ہے ”قطاف“ پھلوں کو درختوں سے چننا اور ”حزاز“ اون بھیز کی پیٹھ سے کاٹنا اور ان تک کفیل بنا جا سکتا ہے یعنی ان اوقات تک کفالت جائز ہے اس لیے کہ تھوڑی سی جہالت کفالت میں برداشت کی جاسکتی ہے اور صحیح ہے اگر اس نے مدت کو اس کے آنے سے قبل ساقط کر دیا یعنی اگر ان مجہول مدتوں کو ان کے آنے سے قبل ساقط کر دیا تو بیع صحیح ہو کر پلٹ آئے گی۔

تشریح:

بیع الامۃ الا حملها..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان فرما رہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے باندی کو اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کے حمل کو نہیں بیچتا تو یہ بیع فاسد ہے یہ بیع فاسد کیوں ہے، اس کے لیے شارح رحمہ اللہ ”والاصل“ سے ایک اصول بیان کر رہے ہیں کہ ہر وہ شئی جس کا جداگانہ عقد نہیں ہو سکتا یعنی اس کو الگ سے نہیں بیچ سکتے تو ایسی شئی کا استثناء بھی ناجائز ہے اور حمل بھی اسی قسم میں سے ہے کیوں کہ نہ تو اس کا جداگانہ عقد ہو سکتا ہے اور نہ ہی اس کا استثناء درست ہے اس لیے کہ حمل جب تک ماں کے پیٹ میں ہے تو اس کے ایک عضو کی طرح ہے جیسا کہ ہاتھ اور پاؤں وغیرہ تو ہاتھ کی جداگانہ بیع نہیں ہو سکتی۔ لہذا ہاتھ کا استثناء بھی ناجائز ہے بالکل اسی طرح حمل ہے یہ بات بھی واضح ہے کہ اگر کوئی باندی فروخت کرے تو ہاتھ جو باندی کا تابع ہے، وہ بھی بیع میں داخل ہوگا تو جب ہاتھ تابع ہونے کی وجہ سے بیع میں داخل ہوگا تو حمل جو ہاتھ کی طرح ہے، وہ بھی باندی کی بیع میں ساتھ داخل ہوگا۔ سو حاصل کلام یہ ہوا کہ حمل کی نہ جداگانہ بیع ہو سکتی ہے اور نہ اس کا استثناء درست ہے باقی رہی یہ بات کہ اس مذکورہ مسئلے کو ”شرط لایقتضیہ العقد“ میں کیوں داخل کیا تو اس کا جواب شارح رحمہ اللہ ”فاستثناء من العقد“ سے دے رہے ہیں جب حمل کا استثناء درست نہیں ہے تو اس کے استثناء کرنے کی شرط لگانا یہ ایسی شرط ہے جس کا عقد قاضی نہیں کرتا۔ لہذا یہ شرط بیع کو فاسد کرنے والی ہے۔

[کذا فی البیانہ]

والسی النبیروز..... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ اس بیع فاسد کا ذکر شروع کر رہے ہیں جو مدت کے متعین کرنے کی وجہ سے فاسد ہوئی ہے سو مسئلہ یہ ہے کہ ”نیروز“ اور ”مہرجان“ تک بیع کرنا فاسد ہے۔ نیروز بیع کا پہلا دن ہوتا ہے اور مہرجان خریف کا پہلا دن ہوتا ہے ان دونوں اوقات تک بیع کرنا اس لیے فاسد ہے کہ ان کی مدت مجہول ہے اس لیے کہ ”سلطان کی نیروز“ اور ”دھاقین“ کی نیروز اور ”مجوس“ کی نیروز میں اختلاف ہے۔ سو اسی طرح جب یہ مختلف ہیں اور عقد کرنے والے مسلمان ہیں اور انہیں ان کی مدت معلوم نہیں ہے۔ لہذا یہ بیع جھگڑے تک لے جانے والی ہے اور جو بیع جھگڑے تک لے جانی والی ہو وہ فاسد ہوتی ہے اور اسی طرح اگر دو آدمیوں نے نصاریٰ کے روزے اور یہود کے فطر (یعنی روزوں کے ختم) تک بیع کی تو یہ بھی فاسد ہے۔ اس لیے کہ ان کی مدت مجہول ہے کہ نصاریٰ کے روزوں کی ابتدا مجہول ہوتی ہے اور اسی طرح یہود کا فطر بھی مجہول ہے۔ مصنف رحمہ اللہ نے ان دونوں کے ساتھ خاص کیا ہے، اس لیے کہ اگر کوئی نصاریٰ کے فطر تک یا یہود کے روزوں تک بیع کرے تو یہ درست ہے اس لیے کہ ان کی تعیین ہوتی ہے اور ان چاروں مذکورہ صورتوں میں بیع اس وقت فاسد ہوگی کہ بائع و مشتری ان اوقات کو نہ جانتے ہوں اگر وہ دونوں ان اوقات کو جانتے ہوں تو پھر ان تک بیع کرنا درست ہے۔

[کذا فی فتح القدر البیانہ]

اور اسی طرح اگر کسی نے حاجیوں کے آنے تک یا فصل کے کٹنے اور گھانے تک اور پھلوں کے چننے یا اون کے کٹنے کے وقت تک بیع کی تو یہ بھی فاسد ہوگی ”دیاس“ کا مطلب ہے کہ فصل کو جانوروں کے پاؤں سے روندھنا تاکہ دانے وغیرہ باہر آجائیں اور ”قطاف“ کا معنی ہے یہ کہ پھل چننا اور ”جزاز“ کا معنی یہ ہے کہ بھیڑ کی پیٹھ سے اون کا نشان اوقات تک بیع کرنا جھگڑے تک لے جانے والی ہے اس لیے کہ یہ اوقات آگے اور پیچھے ہوتے رہتے ہیں لہذا یہ بیع فاسد ہے۔

ویکفل الیہا..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ ان سارے مذکورہ اوقات تک بیع ناجائز ہے البتہ اگر ان اوقات تک کفیل بنا جائے تو یہ درست ہے جیسے کوئی شخص کہے کہ میں فلاں کا کفیل فطر یہود تک ہوں یا حاجیوں کے آنے تک کفیل ہوں تو یہ درست ہے، اس لیے کہ کفالت تھوڑی سی جہالت کو برداشت کر لیتی ہے یہ اس لیے کہ کفالت میں دو چیزیں ہیں ایک وہ دین جس کا کفیل بنا جاتا ہے تو اس کو ”اصل“ کہا جاتا ہے اور ایک وہ مدت جہاں تک کفیل بنے گا تو اس کو ”وصف“ کہا جاتا ہے اور یہ بات ”باب الکفالتہ“ میں آئے گی کہ اگر اصل یعنی دین مجہول ہو اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کوئی کہے کہ میں فلاں پر جو مال ہے اس کا کفیل ہوں، تو اب اس میں اصل یعنی دین مجہول ہے، لیکن پھر بھی یہ کفالت درست ہے تو جب

اصل میں جہالت کے باوجود کفالت درست ہوتی ہے تو وصف کی جہالت میں تو بدرجہ اولیٰ درست ہوگی اور یہ بات معلوم ہے کہ ان اوقات تک کفیل بننے میں وصف میں جہالت ہے کہ مدت کی تعیین نہیں ہے اور دین تو معلوم ہے کہ کوئی کہے کہ میں فلاں کے ذمے ہزار روپے کا کفیل حاجیوں کے آنے تک ہوں لہذا یہ کفالت جس کے وصف میں جہالت ہے یہ درست ہے۔

و صح ان اسقط..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ فرما رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے ان اوقات مذکورہ تک بیع کی تو بیع فاسد تھی اور اس کو فسخ کرنا واجب تھا، لیکن انہوں نے اس بیع کو فسخ نہیں کیا بلکہ اس مدت کو ساقط کر دیا مثال کے طور پر پہلے کہا تھا کہ حاجیوں کے آنے تک بیع ہے پھر بعد میں کہا کہ نہیں بلکہ فلاں تاریخ تک بیع کرتے ہیں تو اب یہ بیع صحیح ہو جائے گی اس لیے کہ بیع کو فاسد کرنے والی شئی وہ یہ اوقات مذکورہ تھے تو جب یہ اوقات مذکورہ ساقط کر دیئے گئے تو بیع صحیح ہو جائے گی۔

[کذا فی فتح القدر بروح الرائق]

ثم اعلم ان الحكم في البيع الباطل ان المبيع ان هلك في يد المشتري، فعند البعض امانة، وعند البعض مضمون بالقيمة، كالمقبوض على سوم الشراء، و اما حكم البيع الفاسد ففي المتن شرع في احكامه، فقال: فان قبض المشتري المبيع بيعا فاسدا برضاء بائعه صريحا او دلالة، كقبضه في مجلس عقده، و كل من عوضه مال، يملكه، فان قيل: كلامنا في البيع الفاسد، فيكون كل من العوضين مالا البتة، اذ لو لم يكن لكان البيع باطلا، قلنا قد يذكر الفاسد ويراد به الباطل، كما ان في اول كتاب القدوري جعل البيع بالميتة فاسدا و هو باطل، فلهذا قال: "و كل من عوضه مال" احتياطا، حتى لو يشمل الفاسد الباطل يكون هذا القيد مخرجا له عن هذا الحكم، و هو ان يصير ملكا، على انه قد يكون البيع فاسدا، مع انه لا يكون كل من عوضه مالا، كما اذا باع و سكت عن الثمن فالبيع فاسد عندهما، حتى يملك بالقبض. و يجب الثمن. اي القيمة. و لزومه مثله حقيقة او معنى. اي ان هلك في يد المشتري و جب عليه المثل حقيقة في ذوات الامثال، و المثل معنى و هو القيمة في ذوات القيم.

ترجمہ:

پھر تو جان لے کہ بیع باطل میں حکم یہ ہے کہ بیع اگر مشتری کے قبضے میں ہلاک ہو جائے تو بعض کے نزدیک امانت ہے اور بعض کے نزدیک قیمت کے بدلے مضمون ہے جیسا کہ وہ شئی جس پر خریدنے کے بھاؤ پر قبضہ کیا گیا ہو اور بہر حال بیع فاسد کا حکم تو متن میں ماتن نے اس کے احکام کو شروع کیا ہے، پھر کہا کہ اگر مشتری نے بیع فاسد میں بیع پر بائع کی رضا سے قبضہ کیا، خواہ صراحتہ ہو یا دلالتہ ہو جیسے مشتری کا مجلس عقد میں قبضہ کرنا۔ درحالانکہ دونوں عوضوں میں سے ہر ایک مال ہے، پھر اگر کہا جائے کہ ہمارا کلام بیع فاسد ہے۔ لہذا دونوں عوضوں میں سے ہر ایک یقینی طور پر مال ہوگا اس لیے کہ اگر مال نہ ہو تو بیع باطل ہوگی، ہم نے کہا کہ کبھی فاسد کو ذکر کیا جاتا ہے اور اس سے مراد باطل کو لیا جاتا ہے جیسا کہ قدوری کی کتاب کے شروع میں مردار کے بدلے بیع کو فاسد بنایا ہے درحالانکہ وہ باطل ہے اسی وجہ سے مصنف رحمہ اللہ نے "کل من عوضه مال" احتیاط کے طور پر کہا تا کہ فاسد باطل کو شامل ہو جائے تو یہ قید باطل کو اس حکم سے نکالنے والی ہے اور وہ بیع کا مالک ہونا ہے، اس بناء پر کہ کبھی بیع فاسد ہوتی ہے باوجود اس بات کے کہ دونوں عوضوں میں سے ہر ایک مال نہیں ہوتا جیسا کہ جب ایک شخص نے بیع کی اور ثمن سے خاموش رہا تو صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بیع فاسد ہوگی لہذا قبضے کی وجہ سے مالک ہو جائے گا اور ثمن یعنی قیمت واجب ہوگی اور مشتری کو اس بیع کی مثل ہتھیہ یا معنی لازم ہوگی یعنی اگر بیع مشتری کے قبضے میں ہلاک ہوگی تو مشتری پر ہتھیہ مثل واجب ہے، مثلی اشیاء میں اور معنی مثل واجب ہے اور وہ قیمت ہے قیمی اشیاء میں۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ اس عبارت میں بیع فاسد کا حکم ذکر کر رہے ہیں اور شارح نے بیع باطل کا حکم بھی ذکر کیا ہے۔

بیع باطل کا حکم:

نم اعلم سے شارح رحمہ اللہ بیع باطل کا حکم ذکر کر رہے ہیں بیع باطل یہ ہے کہ مثلاً دونوں عوضین میں سے ایک مال متقوم نہ ہو جیسے کسی شخص نے شراب کے بدلے گھوڑا خریدا تو اب بیع باطل ہے تو یہ بیع یعنی گھوڑا مشتری کے پاس اگر ہلاک ہو گیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے یہ روایت ہے کہ یہ بیع امانت تھی۔ لہذا ہلاک ہونے کی صورت میں مشتری پر ضمان نہیں ہوگا جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بیع باطل میں بیع قیمت کے بدلے مضمون ہوتی ہے یعنی اگر بیع ہلاک ہوگی تو مشتری کے ذمے اس کی قیمت ہوگی۔ بیع کی قیمت کا لازم ہونا بالکل ایسا ہے جیسے ”مقبوض علی سوم الشراء“ میں قیمت واجب ہوتی ہے ”مقبوض علی سوم الشراء“ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کوئی کتاب اس طرح لی کہ بائع نے اس سے کہا کہ یہ کتاب سو روپے کی ہے تم اس کو لے جاؤ اگر پسند آجائے تو اسی روپے دے دینا۔ مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا تو یہ قبضہ بھاد پر کیا ہے لہذا اگر وہ کتاب ضائع ہوگئی تو مشتری کے ذمے اس کی قیمت یعنی سو روپے ہوں گے تو بالکل اسی طرح بیع باطل کی بیع میں بھی قیمت لازم ہوگی۔

راجح قول:

مشائخ رحمہم اللہ نے صاحبین رحمہما اللہ کے قول کو راجح کہا ہے لہذا اگر کسی شخص نے بیع باطل میں بیع پر قبضہ کر لیا اور بیع ہلاک ہوگئی تو اس پر قیمت کا ضمان ہوگا۔

[بحر الرائق وغیرہ]

بیع فاسد کا حکم:

فان قبض المشتري سے مصنف رحمہ اللہ بیع فاسد کا حکم ذکر کر رہے ہیں کہ اگر بیع فاسد میں مشتری نے بیع پر بائع کی اجازت سے صراحتہ ہو یا دلالت قبضہ کر لیا تو وہ بیع کا مالک ہو جائے گا۔ مصنف رحمہ اللہ نے بائع کی اجازت کی شرط لگائی خواہ وہ صراحتہ ہو جیسے بائع نے مشتری سے کہا کہ تم اس بیع پر قبضہ کر لو یا پھر اجازت دلالت ہو جیسے جس مجلس میں عقد ہوا۔ عقد کے بعد مشتری نے بیع پر قبضہ کیا اور بائع بھی اسی مجلس میں موجود تھا یہ بائع کی دلالت اجازت ہے کہ اس نے مشتری کو قبضے سے نہیں روکا۔ لہذا اگر بائع کی اجازت نہ صراحتہ ہو اور نہ دلالت ہو پھر مشتری بیع پر قبضہ کر لے تو یہ بیع کا مالک نہ ہوگا۔ لہذا صراحتہ اور دلالت کی قید اترازی ہے۔

فائدہ:

مصنف رحمہ اللہ اگر ”برضاء بائعہ“ کی جگہ ”باذن بائعہ“ کہتے تو یہ زیادہ اشمَل ہوتا کہ اس میں مکہ کی بیع بھی داخل ہو جاتی کہ اس میں بائع کی رضاء نہیں ہوتی، لیکن اگر وہ اجازت زبردستی دے گا تو مشتری بیع کا مالک ہو جائے گا۔ [کذافی البحر الرائق]

پھر مصنف رحمہ اللہ نے ”کل من عوضیہ مال“ کی قید لگائی کہ بیع فاسد میں دونوں عوضوں میں سے ہر ایک مال متقوم بھی ہو یہ قید اس لیے کہ لگائی کہ بیع کارکن ثابت ہو جائے اور وہ رکن مال کے مقابل مال ہوتا ہے۔ لہذا اس سے بیع باطل خارج ہو جائے گی۔ لہذا ”کل من عوضیہ مال“ کی قید اترازی ہے۔

پھر مصنف رحمہ اللہ ”یسلمکہ“ فرما کر ان لوگوں پر رد کیا کہ جن کے نزدیک بیع فاسد میں بیع پر قبضہ کی وجہ سے مشتری بیع میں تصرف کا مالک ہوتا ہے، اس کی عین کا مالک نہیں ہوتا۔ یہ عراقیین کے نزدیک ہے تو مصنف رحمہ اللہ نے ان کا رد کیا کہ مشتری عین کا مالک ہوتا ہے۔ [بحر الرائق]

اشکال:

فان قبیل کلامنا سے شارح رحمہ اللہ ایک اشکال ذکر کر رہے ہیں جو متن میں مذکورہ ”و کل من عوضیہ مال“ کی قید پر ہو رہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ہمارا کلام بیع فاسد کے بارے میں ہو رہا ہے اور بیع فاسد میں دونوں عوضین یقینی طور پر مال ہوتے ہیں اس لیے کہ اگر دونوں عوض یا

ان میں سے ایک مال مقوم نہ ہو تو پھر بیع باطل ہوگی فاسد نہ ہوگی یعنی معترض کے نزدیک یہ قید لغو ہے۔ مصنف رحمہ اللہ اس کو ذکر نہ کرتے کیوں کہ اس قید کے بغیر یہ بات سمجھ آ رہی ہے کہ دونوں عوض مال ہوں گے۔

جواب:

قلنا قد یذکر..... سے شارح رحمہ اللہ اس اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ کبھی لفظ فاسد بولا جاتا ہے اور اس سے مراد باطل ہوتا ہے جیسا کہ قدروی کی کتاب میں مردار کے بدلے بیع کو فاسد کہا گیا ہے جب کہ وہ باطل ہے کیوں کہ اس میں ایک عوض غیر مال ہے۔ تو یہ بات معلوم ہوئی کہ فاسد کو ذکر کر کے باطل مراد لی جاتی ہے تو جب ایسا ہے اسی وجہ سے مصنف رحمہ اللہ نے یہ قید لگائی کہ یہاں بھی کوئی یہ نہ سمجھے کہ فاسد میں باطل داخل ہے سو اس قید کے ذریعے باطل کو خارج کر دیا تاکہ باطل، فاسد کے حکم میں داخل نہ ہو جائے کہ فاسد کا حکم یہ ہے کہ مشتری اس کا مالک بن جاتا ہے جب کہ باطل میں مالک نہیں بنتا۔ لہذا مصنف رحمہ اللہ کا یہ قید لگانا لغو نہیں ہے۔

اشکال:

علی انہ قد یکون..... سے شارح رحمہ اللہ ایک شبہ کا جواب دے رہے ہیں۔ شارح رحمہ اللہ کی مذکورہ بالا تقریر سے اور ماتن کی قید سے یہ شبہ پیدا ہو گیا ہے کہ بیع فاسد میں دونوں عوضین یقینی طور پر مال ہوں گے۔ حالاں کہ ایسا نہیں ہے۔

جواب:

تو اس شبہ کو شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس طرح دور کیا کہ بیع فاسد میں دونوں عوض مال ہوں، لیکن یہ ضروری بھی نہیں ہے کہ بیع فاسد اسی وقت ہوگی کہ دونوں عوض مال ہوں اگر مال نہ ہوں تو فاسد نہیں ہوگی بلکہ کبھی دونوں عوض مال نہیں ہوتے اور بیع فاسد ہوتی ہے جیسا کہ جب ایک شخص نے بیع کی اور ثمن کا ذکر نہیں کیا تو اب صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک یہ بیع فاسد ہوگی۔ لہذا قبضے کی وجہ سے مشتری مالک بن جائے گا اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ اس بارے میں دو روایتیں ہیں اور ظاہر بات یہ ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک بھی فاسد ہی ہوگی۔ [کذا فی الحاشیہ]

و یجب الثمن..... سے مصنف رحمہ اللہ نے بیع فاسد کا مزید حکم ذکر کیا کہ مشتری قبضے کی وجہ سے مالک بھی ہوگا اور مشتری کے ذمے اس بیع کی قیمت بھی واجب ہوگی اور اگر قیمت ادا کرنے سے قبل وہ بیع مشتری کے پاس ہلاک ہوگی تو دیکھا جائے گا کہ وہ بیع مثلی اشیاء میں سے تھی یا قیمی اشیاء میں سے تھی اگر مثلی اشیاء میں سے ہو تو اس کی قیمت واجب ہوگی اور اگر قیمی اشیاء میں سے ہو تو اس کی قیمت واجب ہوگی۔

و لكل منهما فسخه قبل القبض، وكذا بعدة ما دام في ملك المشتري، ان كان الفساد في صلب العقد، كبيع درهم بدرهمين۔ اراد بالفساد في صلب العقد الفساد الذي يكون في احد العوضين۔ و لمن له الشرط ان كان بشرط زائد كشرط ان يهدى له هدية ذكر في الذخيرة ان هذا قول محمد رحمہ اللہ تعالیٰ اما عند ہما فلککل واحد حق الفسخ، لان الفسخ لحق الشرع، لا لحق احد المتبايعين، فانهما راضيان بالعقد۔ فان باعه المشتري او وهبه وسلمه او اعتقه صح، و عليه قيمته، و سقط حق الفسخ۔ لانه تعلق به حق العبد، و انما يفسخ حقا لله تعالیٰ، و اذا اجتمع حق الله و حق العبد يرجح حق العبد لحاجته۔ و لا يأخذ البائع حتى يرد ثمنه۔ ای البائع اذا فسخ البيع الفاسد لا يأخذ المبيع حتى يرد الثمن، لان المبيع محبوس بالثمن بعد الفسخ۔ فان مات هو فالمشتری احق به حتى يأخذ ثمنه۔ ای باع شيئا بيعاً فاسداً، و وقع التقابض، ثم فسخ البيع، ثم مات البائع، فللمشتری حق حبس المبيع حتى يأخذ الثمن، و لا يكون اسوة لغرماء البائع۔

ترجمہ:

اور ان دونوں میں سے ہر ایک کے لیے بیع کو فسخ کرنا واجب ہے قبضے سے پہلے اور اسی طرح قبضے کے بعد جب تک بیع مشتری کی ملک میں ہے

اگر فساد صلب عقد میں تھا جیسے ایک درہم کی دو درہموں کے بدلے بیع مصنف رحمہ اللہ نے صلب عقد کے فساد سے وہ فساد مراد لیا ہے جو عوضین میں سے ایک میں ہو اور اس شخص کے لیے فسخ کرنا واجب ہے جس کے لیے شرط تھی اگر فساد کسی شرط زائد کی وجہ سے تھا جیسے اس بات کی شرط کہ بائع کو ہدیہ کرے گا۔ ذخیرہ میں یہ بات مذکور ہے کہ یہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔ بہر حال شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک ان میں سے ہر ایک کے لیے فسخ کا حق ہے اس لیے کہ فسخ شرع کا حق ہے۔ متباہین میں سے کسی ایک کا حق نہیں ہے کیوں کہ وہ دونوں عقد پر راضی ہیں۔ لہذا اگر مشتری نے اس کو بیع دیا یا اس کو ہبہ کر دیا اور اس کو حوالے کر دیا یا اس کو آزاد کر دیا تو بیع صحیح ہوگی اور اس پر اس کی قیمت ہے اور فسخ کا حق ساقط ہو گیا اس لیے کہ اس کے ساتھ بندے کا حق متعلق ہے اور سوائے اس کے نہیں کیا گیا ہے اللہ کے حق کے لیے اور جب اللہ اور بندے کا حق جمع ہو جائے تو بندے کے حق کو ترجیح ہوتی ہے، اس کی ضرورت کی وجہ سے اور بائع اس بیع کو نہیں لے گا یہاں تک کہ اس کے ثمن کو واپس کر دے اس لیے کہ بیع فسخ کے بعد ثمن کے بدلے محبوس ہے۔ لہذا اگر بائع مر گیا تو مشتری اس بیع کا زیادہ حق دار ہے۔ یہاں تک کہ اس کے ثمن کو لے لے یعنی ایک شخص نے بیع فساد کی اور دونوں طرف سے قبضہ ہو گیا پھر بیع فسخ کی گئی پھر بائع مر گیا تو مشتری کے لیے بیع کو روکنے کا حق ہے۔ یہاں تک کہ وہ ثمن لے لے اور مشتری بائع کے غرماء کے برابر نہیں ہوگا۔

تشریح:

و لکل منہما سے مصنف رحمہ اللہ بیع فساد کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ جب مشتری نے بیع فساد میں قبضہ کر لیا تو وہ اس شئی کا مالک ہو گیا، لیکن اب ان دونوں پر بیع فسخ کرنا واجب ہے۔ اگر صلب عقد میں فساد ہو، صلب عقد سے مراد یہ ہے کہ دونوں عوضوں میں سے ایک میں فساد ہو جیسے ثمن یا بیع غیر مال متقوم ہو تو ایسی صورت میں دونوں پر عقد فسخ کرنا واجب ہے، اگر یہ دونوں عقد فسخ نہ کریں تو قاضی کو جب معلوم ہو تو وہ جبراً اس کو فسخ کروائے چوں کہ عقد فسخ کرنا واجب ہے، اسی وجہ سے امام ذہبی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ ”لکل منہما“ میں ”لام“ ”علی“ کے معنی میں ہے تاکہ وجوب کا معنی حاصل ہو ورنہ ”لام“ سے یہ بات مفہوم ہو رہی ہے کہ فسخ کی ولایت ہے واجب نہیں ہے۔ [کذا فی البحر الرائق]

اور یہ فسخ کرنا اس وقت واجب ہے جب کہ بیع اسی حالت پر ہو جیسا کہ مشتری نے اس پر قبضہ کیا تھا اگر مشتری نے اس میں کوئی زیادتی کر دی تو پھر فسخ کرنا واجب نہیں ہے۔

[فتح القدیر]

و لمن له الشرط سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر فساد کسی شرط لگانے کی وجہ سے تھا تو اب دونوں پر فسخ کرنا واجب نہیں بلکہ صرف اسی شخص پر واجب ہے جس کے نفع کے لیے شرط لگائی گئی ہے جیسے مشتری نے بائع سے کہا کہ اس شرط پر خریدوں گا کہ تم مجھے کوئی شئی ہدیہ کر دو گے تو اب اس شرط میں مشتری کا نفع ہے۔ لہذا اسی کے ذمے فسخ کرنا ہے۔ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ جو کہا گیا کہ فسخ اس کے ذمے ہے جس کے لیے شرط لگائی گئی یہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے جب کہ شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک ان دونوں میں سے ہر ایک کو فسخ کرنا واجب ہے۔

شیخین رحمہما اللہ کی دلیل:

ان کی دلیل یہ ہے کہ عقد میں فساد کی وجہ سے عقد لازم نہیں رہا بلکہ عقد فسخ ہونے کا مستحق ہو چکا ہے اور فسخ شریعت کا حق ہے ان دونوں میں سے کسی کا حق نہیں ہے کہ یہ کہہ دیا جائے کہ جس نے شرط لگائی وہ فسخ کرے اور یہ دونوں تو عقد پر راضی ہیں۔ لہذا جب فسخ شرع کا حق ہے تو ان میں سے ہر ایک پر فسخ کرنا واجب ہے۔

فسخ کرنے کا طریقہ:

فسخ کرنے کے دو طریقے ہیں۔ (۱) قولاً۔ (۲) فعلاً۔

قول کے اعتبار سے یہ ہے کہ وہ کہہ دے کہ میں نے فتح کیا میں نے بیع تو زدی یا میں بیع واپس کرتا ہوں۔

فعل کے اعتبار سے یہ ہے کہ مشتری بائع کو بیع جس طریقے سے ہو واپس کر دے خواہ اس کو بہہ کر دے یا صدقہ کر دے یا عاریت پر دے دے۔

[بدائع الصنائع]

فان باعه المشتري..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر مشتری نے بیع فاسد میں بیع پر قبضہ کر لیا اور اس بیع کو فتح کرنے کی بجائے مشتری نے وہ بیع کسی اور کو فروخت کر دی یا مشتری نے کسی کو بہہ کر دی اور اس کے حوالے بھی کر دی یا بیع غلام تھا اور اس کو آزاد کر دیا یا اس کو مدبر بنا دیا تو یہ ساری صورتیں درست ہو جائیں گی اور اب مشتری کے ذمے اس شئی کی قیمت لازم ہو جائے گی اور یہ جو بیع فاسد کا حکم فتح کرنا تھا یہ حکم بھی ساقط ہو جائے گا اس لیے کہ جب مشتری نے اس بیع کو آگے کسی کو بیع دیا یا بہہ کر دیا تو اب اس دوسرے آدمی کا اس شخص سے حق متعلق ہو گیا لہذا اب یہاں دو حق جمع ہو گئے ایک اللہ کا حق ہے کہ بیع فاسد کو فتح کرے اور ایک بندے کا حق ہے کہ اس سے شئی کو واپس نہ لے اور یہ قاعدہ ہے کہ جب اللہ اور بندے کا حق جمع ہو جائے تو بندے کے حق کو ترجیح ہوتی ہے اس لیے کہ بندہ ضرورت مند اور محتاج ہے اور اللہ غنی اور معاف کرنے والا ہے۔ لہذا اب مشتری پر فتح کرنا واجب نہیں ہے۔

ولا ياخذہ البائع..... مصنف رحمہ اللہ یہاں سے یہ بات بتا رہے ہیں کہ جب بیع فاسد میں عقد کو فتح کرنا لازم تھا اور ان دونوں (بائع و مشتری) نے عقد فتح بھی کر دیا تو اب مشتری بائع کو بیع اس وقت تک سپرد نہ کرے جب تک اس سے ثمن نہ لے لے اس لیے کہ بیع ثمن کے بدلے میں مجبوس ہے یعنی مشتری کے پاس جو بیع موجود ہے اس کے بدلے مشتری نے بائع کو ثمن دیا ہے تو جب بائع مشتری کو ثمن واپس کرے گا اس وقت مشتری بھی اس کو بیع واپس دے دے گا اور یہاں ثمن سے مراد ہر وہ شئی جو مشتری نے بائع کو بیع کے بدلے دی تھی خواہ وہ سامان ہوں یا پیسے۔ اسی طرح خواہ وہ قیمت ہو یا ثمن۔ لہذا جو کچھ بھی مشتری نے بائع کو بیع کے بدلے دیا تھا بائع اس کو پہلے واپس کرے گا اس کے بعد بیع لے گا۔

فان مبات هو..... سے مصنف رحمہ اللہ نے یہ بتا رہے ہیں کہ اگر بیع فاسد ہوئی اور مشتری نے بیع پر اور بائع نے ثمن پر قبضہ کر لیا اور پھر بیع فتح ہوگی اور پھر بائع مر گیا تو اب بھی مشتری بیع بائع کے ورثہ کے حوالے نہیں کرے گا جب تک اپنا ثمن ان سے واپس نہ لے لے اس لیے کہ بائع کی زندگی میں مشتری کو بیع روکنے کا اختیار تھا تو بائع کے مرنے کے بعد تو بدرجہ اولیٰ اختیار ہوگا کہ بیع اس وقت تک نہ دے جب تک اپنا ثمن نہ لے لے۔

ولا يكون اسوة للغرماء..... کا مطلب یہ ہے کہ ایسا نہیں ہے کہ وہ بیع جو مشتری کے پاس ہے، اس میں بائع سے دوسرے قرضہ مانگنے والے بھی شریک ہو جائیں کہ مشتری کے پاس یہ بیع بائع کی ہے۔ لہذا ہمارا بھی اس میں حصہ ہے بلکہ مشتری اس بیع کا اکیلا حق دار ہوگا۔

فطاب للبائع ربح ثمنه بعد التقابض لا للمشتري ربح مبيعہ، فيتصدق به۔ صورة المسألة: باع جارية بيعا فاسداً بالدرهم او بالدنانير، و تقابضا، فباع المشتري الجارية و ربح لا يطيب له الربح، و ان ربح البائع في الثمن يطيب له الربح، و الفرق ان المبيع متعين في العقد، فيكون فيه حبتٌ بسبب فساد الملك، و في فساد الملك شبهة عدم الملك، و الشبهة ملحقة بالحقيقة في الحرمة، فان النبي عليه السلام نهى عن الربوا و الرية، و اما الدرهم و الدنانير فغير متعينة في العقد، و لو كانت متعينة كانت فيه شبهة الخبث بسبب الفساد، فعند عدم التعيين يكون في تعلق العقد بها شبهة، فيكون فيها شبهة الشبهة، و لا اعتبار لها، هذا في الخبث بسبب فساد الملك، اما الخبث بسبب عدم الملك فيشتمل النوعين عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى، يعني ان الربح في المغصوب لا يطيب له، سواء كان المغصوب مما يتعين، كالجارية مثلا، او مما لا يتعين، كالدرهم و الدنانير، حتى ان باع الدرهم المغصوب و حصل فيها ربح لا يكون طيبا، لان في الاول حقيقة الخبث، و في الثاني شبهة الخبث، و الشبهة ملحقة بالحقيقة في الحرمة۔

ترجمہ:

اور بائع کے لیے بیع کے ثمن سے نفع اٹھانا قبضے کے بعد حلال ہے نہ کہ مشتری کے لیے اس بیع سے نفع اٹھانا پس مشتری اس کو صدقہ کرے گا مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے باندی کی بیع فاسد درہم یا دانیر کے بدلے لے لی اور دونوں نے قبضہ کر لیا، پھر مشتری نے باندی کو فروخت کر دیا اور نفع اٹھایا تو مشتری کے لیے نفع حلال نہیں ہے اور اگر بائع نے ثمن میں نفع اٹھایا تو اس کے لیے حلال ہے اور فرق یہ ہے کہ بیع عقد میں متعین ہوتی ہے لہذا بیع میں خبث فساد ملک کے سبب سے ہے اور فساد ملک میں عدم ملک کے ساتھ شبہ ہے اور شبہ حرمت میں حقیقت کے ساتھ ملا ہوا ہے کیوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ربوا سے اور شبہ سے منع کیا ہے۔ بہر حال درہم اور دانیر تو عقد میں متعین نہیں ہیں اور اگر متعین ہوتے تو ان میں شبہ خبث ہوتا فساد کے سبب سے تو متعین نہ ہونے کے وقت عقد کے ان کے ساتھ متعلق ہونے میں شبہ ہے۔ لہذا اس میں شبہ الشبہ ہے اور اس کا اعتبار نہیں ہے یہ اس خبث میں ہے جو فساد ملک کے سبب سے ہو بہر حال وہ خبث جو عدم ملک کے سبب سے ہو تو وہ دونوں قسموں کو شامل ہے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یعنی مغضوب میں نفع حلال نہیں ہے برابر ہے کہ مغضوب ان اشیاء میں سے ہو جو متعین ہوتی ہیں۔ جیسے مثلاً باندی یا ان اشیاء سے جو متعین نہیں ہوتی جیسے درہم اور دانیر لہذا اگر درہم مغضوبہ کو فروخت کیا اور ان میں نفع حاصل ہوا تو یہ حلال نہیں ہے، اس لیے کہ پہلے میں حقیقت خبث ہے اور دوسرے میں شبہ خبث ہے اور شبہ حرمت میں حقیقت سے ملا ہوا ہے۔

تشریح:

فطاب للبائع..... سے مصنف رحمہ اللہ یہاں سے یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ جب دو شخصوں کے درمیان بیع فاسد ہوئی تو پھر مشتری نے آگے دوسری بیع کر لی تو اب پہلی بیع فاسد جو نافذ ہو چکی ہے اس میں بائع کے لیے اس کے ثمن سے نفع اٹھانا حلال ہے جب کہ مشتری کے لیے اس بیع سے حاصل ہونے والا نفع حلال نہیں ہے۔

صورت مسئلہ:

اس مسئلے کی صورت یہ ہے کہ زید نے عمر کو ایک باندی ہزار روپے کے بدلے بیع فاسد کے ساتھ فروخت کی اور زید نے ہزار روپے اور عمر نے باندی پر قبضہ کر لیا پھر عمر نے یہ باندی خالد کو پندرہ سو روپے کے بدلے فروخت کر دی تو اب پہلی بیع فاسد بھی نافذ ہو گئی تو اب عمر کے لیے باندی کے ذریعے حاصل ہونے والا پانچ سو روپے نفع حلال نہیں ہے جب کہ زید نے جو ہزار روپے لیے تھے اگر زید ان ہزار سے نفع اٹھائے تو اس کے لیے حلال ہے۔

شارح رحمہ اللہ نے ان دونوں میں فرق بیان کیا ہے اس فرق کو سمجھنے سے قبل ایک اصل سمجھ لینی چاہیے۔

اصل:

اصل یہ ہے کہ مال کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ قسم جو عقد میں متعین نہیں ہوتی جیسے درہم اور دانیر اور دوسری وہ قسم جو عقود میں متعین ہوتی ہے جیسے سامان وغیرہ، اسی طرح خبث بھی دو قسم کا ہے۔ ایک خبث مالک نہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور ایک خبث فساد ملک کی وجہ سے ہوتا ہے۔ تو اب وہ خبث جو عدم ملک کی وجہ سے ہو جیسا کہ غصب وغیرہ میں ہے تو یہ اس شکی میں جو متعین ہوتی ہے۔ حقیقت خبث ثابت کرتا ہے اور اس شکی میں جو متعین نہیں ہوتی۔ شبہ الخبث ثابت کرتا ہے۔ لہذا غصب شدہ شکی خواہ ان اشیاء سے ہو جو متعین ہوتی ہیں یا ان اشیاء سے ہو جو متعین نہیں ہوتیں دونوں صورتوں میں اس سے نفع اٹھانا حلال نہیں ہے اور وہ خبث جو فساد ملک کے سبب سے ہوتا ہے وہ ان اشیاء میں جو متعین ہوتی ہیں شبہ الخبث ثابت کرتا ہے اور ان اشیاء میں جو متعین نہیں ہوتیں ان میں شبہ الخبث ثابت کرتا ہے۔

[کذا فی الفتح والعنایۃ والکفایۃ]

فرق:

والفرق ان المبیع..... سے شارح رحمہ اللہ اس بات میں فرق بیان کر رہے ہیں کہ بائع کے لیے نفع اٹھانا حلال ہے اور مشتری کے لیے نفع اٹھانا

حلال نہیں ہے ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ بیع عقد میں متعین ہوتی ہے۔ لہذا فساد ملک کی وجہ سے اس میں خبث ہوگا اور فساد ملک کا عدم ملک کے ساتھ شبہ ہے، اس لیے کہ ملک فاسد ٹوٹنے کے کنارے پر ہوتی ہے جیسا کہ عدم ملک ہے یعنی جس طرح عدم ملک میں عقد کو توڑنا ضروری تھا اسی طرح ملک فاسد میں بھی عقد فاسد کو توڑنا ضروری تھا تو جب فساد ملک کا عدم ملک کے ساتھ شبہ ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ شبہ حرمت میں حقیقت سے ملا ہوا ہے اس لیے کہ حضور علیہ السلام نے ربا اور شبہ دونوں سے منع فرمایا ہے اور یہاں فساد ملک میں متعین ہونے والی شئی کا عدم ملک میں متعین ہونے والی شئی کے ساتھ شبہ ہے تو جب عدم ملک میں متعین ہونے والی شئی میں حقیقت خبث ہے تو فساد ملک میں متعین ہونے والی شئی میں شبہ خبث ہوگا اور جس طرح عدم ملک میں متعین ہونے والی شئی سے نفع اٹھانا حرام ہے، اسی طرح فساد ملک میں متعین ہونے والی شئی سے بھی نفع اٹھانا حرام ہوگا کیوں کہ فساد ملک کا عدم ملک کے ساتھ شبہ ہے اور شبہ حرمت میں حقیقت سے ملا ہوا ہے یعنی جس طرح حقیقت حرام ہے اسی طرح شبہ بھی حرام ہے۔ لہذا اس سارے کلام سے بات ثابت ہوگی کہ بیع فاسد میں مشتری کے لیے بیع سے نفع اٹھانا حلال نہیں ہے اس لیے کہ بیع متعین ہے۔ لہذا اس میں شبہ خبث ہے۔

واما للدرہم و الدنانیر سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ درہم اور دینار عقد میں متعین نہیں ہوتے۔ متعین نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر مشتری نے بائع سے کہا کہ ان درہم کے بدلے خریدوں گا اور ان کی طرف اشارہ بھی کیا، لیکن پھر وہ درہم بائع کو نہ دیے بلکہ دوسرے دے دیے تو یہ بھی صحیح ہے تو درہم اور دینار عقد میں متعین نہیں ہوتے اور اگر متعین ہوتے تو ان میں شبہ خبث ہوتا جیسا کہ بیع میں ہے، لیکن جب یہ متعین نہیں ہیں تو ان میں شبہ خبث بھی نہیں ہے بلکہ شبہ خبث ہے۔ ان میں شبہ خبث اس لیے ہے کہ جب یہ متعین نہیں ہیں تو ان کے ساتھ عقد کے متعلق ہونے میں شبہ ہو گیا یعنی جب بیع فاسد میں بائع نے ہزار سے روپے سے نفع اٹھایا تو اب کیوں کہ ہزار متعین نہیں ہیں اس لیے یہ نہیں کہا جائے گا کہ ہزار سے جو نفع ہوا ہے یہ اسی ہزار سے ہوا ہے جو بیع فاسد سے حاصل ہوئے تھے چون کہ اس وقت تو ہزار کا متعین ہونا لازم آئے گا جب کہ یہ ہزار متعین نہیں ہیں تو اس بات کو دیکھتے ہیں تو یہ نظر آتا ہے کہ بائع نے جو نفع اٹھایا ہے، اس کا اس ہزار کے ساتھ کوئی تعلق ہی نہیں ہے اور اگر اس بات کو دیکھا جائے کہ بائع جب اس ہزار سے کاروبار کرتا ہے تو اس کو معلوم ہے کہ یہ ہزار مجھے بیع فاسد سے حاصل ہوئے ہیں اور یہ نفع بھی مجھے انہی ہزار کی وجہ سے ہوا ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہزار کا اس نفع سے تعلق ہے یعنی یہ نفع ہزار بیع فاسد والے سے حاصل ہوا ہے تو اس سے یہ بات سامنے آئی کہ ہزار کا نفع کے ساتھ تعلق ہے تو اب اس ہزار کے بارے میں دو شبہ ہو گئے ایک شبہ یہ ہے کہ ہزار کا نفع سے کوئی تعلق نہیں ہے اور دوسرا شبہ یہ ہے کہ ہزار کا نفع سے تعلق ہے تو اگر پہلے شبہ کا اعتبار کیا جائے اور کہا جائے کہ ہزار کا نفع کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے لہذا نفع ہر طرح حلال ہے اور اگر دوسرے شبہ (یعنی ہزار کا نفع سے تعلق ہے) کا اعتبار کیا جائے تو پھر ہزار میں بھی شبہ خبث ہو گیا کہ یہ متعین ہیں تو اس طور پر جیسے بیع سے نفع اٹھانا حرام ہے اسی طرح شمن سے بھی نفع اٹھانا حرام ہونا چاہیے۔ تو اب ہزار کے اندر شبہ الخبث ہونے میں بھی شبہ پڑ گیا ہے کہ یہ متعین ہیں تو ان میں شبہ خبث ہوگا اور اگر متعین نہ ہوں تو ان میں شبہ خبث نہ ہو لہذا ہم نے کہا کہ ہزار میں شبہ خبث ہے اور اس کا شریعت میں اعتبار نہیں ہے اس لیے کہ شریعت میں شبہ خبث سے منع کیا گیا ہے نہ کہ شبہ خبث سے تو جب شمن میں شبہ خبث ہونے میں بھی شبہ خبث ہے تو اس سے بائع کے لیے نفع اٹھانا حلال ہے۔

سارے کلام کا حاصل یہ ہے کہ بیع فاسد میں متعین ہوتی ہے کیوں کہ اس میں شبہ خبث ہے اس لیے کہ بیع فاسد کا عدم ملک کے ساتھ شبہ ہے اور عدم ملک میں بیع کے اندر حقیقت خبث ہوتا ہے لہذا بیع فاسد کی بیع میں بھی حقیقت خبث ہونا چاہیے تھا، لیکن چون کہ بیع فاسد بعینہ عدم ملک نہیں ہے کہ اس کی بیع میں حقیقت خبث ہو بلکہ شبہ ہے لہذا اس کی بیع میں شبہ خبث ہوگا اور بیع فاسد کے شمن میں شبہ خبث ہے یہ اس لیے کہ بائع جب بیع فاسد کے شمن سے عقد کر رہا تو اس بات میں شبہ ہے کہ یہ شمن متعین ہے یا متعین نہیں ہے تو شک کی وجہ یہ کہا کہ اس میں شبہ خبث ہے۔

هذا فی الخیث یہاں سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ یہ جو فرق ہم نے متعین اور غیر متعین کے درمیان بیان کیا کہ متعین کی صورت میں نفع حلال نہیں ہے اور غیر متعین کی صورت میں نفع حلال ہے یہ اس جث میں ہے جو فساد ملک کے سبب سے ہو۔ بہر حال وہ جث جو عدم ملک کے سبب سے ہو جیسے کسی شخص نے کسی کے درہم یا سامان وغیرہ چوری کر لیا تو اب خواہ وہ شئی جس کو چوری کیا گیا وہ متعین ہونے والی ہو جیسے سامان یا متعین نہ ہو جیسے درہم و دنانیر۔ دونوں صورتوں میں اگر اس غاصب نے ان سے نفع اٹھایا تو اس کے لیے حلال نہیں ہے، اس لیے کہ عدم ملک کے اندر جو شئی متعین ہوتی ہے، اس میں حقیقت جث ہے اور جو شئی متعین نہیں ہے اس میں شبہ جث ہے اور جب حقیقت جث والی شئی سے نفع اٹھانا حرام ہے تو شبہ جث والی شئی سے بھی نفع اٹھانا حرام ہے، اس لیے کہ شبہ حرمت میں حقیقت کے ساتھ ملا ہوا ہے یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے اور امام محمد رحمہ اللہ بھی امام صاحب رحمہ اللہ کے ساتھ ہیں۔

[البنایہ]

كما طاب ربح مال ادعاه فقضى به، ثم ظهر عدمه بالتصادق۔ ای ادعیٰ علی رجل مالا، فقضاه فربح فيه المدعی، ثم تصادقا علی ان هذا المال لم یکن علی المدعی علیه، فالربح طیب، لان المال المقضى به بدل الدين الذی هو حق المدعی و المدعی باع دینه بما اخذ، فاذا تصادقا علی عدم الدين صار كانه استحق ملك البائع، و بدل المستحق مملوك ملكا فاسدا، فيكون البيع حق البدل بيعا فاسدا، فلا يورث الخیث فیما لا يتعین بالتعین، فان قيل: ذکر فی الهدایة فی المسألة السابقة "ثم اذا كانت دراهم الثمن قائمة ياخذها بعينها، لانها تتعین بالتعین فی البیع الفاسد، و هو الاصح، لانه بمنزلة الغصب" فهذا يناقض ما قلتم من عدم تعین الدراهم و الدنانیر؟ قلنا یمكن التوفیق بینهما، بان لهذا العقد شبهین: شبهة الغصب و شبهة البیع، فاذا كانت قائمة اعتبر شبهة الغصب سعيا فی رفع العقد الفاسد، و اذا لم تكن قائمة، فاشترى بها شيئا يعتبر شبهة البیع، حتى لا يسرى الفساد الي بدله، لما ذكرنا من شبهة الشبهة، و ايضا لتداول الايدي تاثیر فی رفع الحرمة علی ما عرف۔

ترجمہ:

جیسا کہ اس مال کا نفع حلال ہے جس کا کسی پر دعویٰ کیا اور پھر اس کو ادا کیے گئے، پھر اس کا نہ ہونا باہمی تصدیق سے ظاہر ہوا یعنی ایک شخص نے کسی آدمی پر مال کا دعویٰ کیا پھر اس نے اس شخص کو ادا کر دے پھر مدعی نے اس میں نفع کمایا، پھر ان دونوں نے تصدیق کی کہ یہ مال مدعی علیہ کے ذمہ نہ تھا پس نفع حلال ہے، اس لیے کہ وہ مال جو ادا کیا گیا اس دین کے بدلے ہے جو مدعی کا حق ہے اور مدعی نے اپنا دین فروخت کر دیا اس مال کے بدلے جو اس نے لیا پھر جب ان دونوں نے اس بات پر تصدیق کی کہ دین نہیں ہے تو یہ اس طرح ہو گیا کہ بائع کی ملک کا کوئی مستحق نکل آیا اور مستحق کے بدلے کا ملک فاسد سے مالک بنا گیا ہے تو بیع بدل کے حق میں بیع فاسد ہے سو جث اس شئی میں جو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی اثر کرے گا پھر اگر کہا جائے کہ ہدایہ میں مسئلہ سابقہ میں مذکور ہے کہ پھر جب ثمن کے درہم موجود ہوں تو ان کو لے لے گا اس لیے کہ وہ متعین کرنے سے متعین ہوتے ہیں اور یہ اصح ہے اس لیے کہ یہ غصب کے مرتبے پر ہے تو یہ بات مناقض ہے اس کے جو تم نے کہا ہے ہم نے کہا کہ ان دونوں کے درمیان توفیق ممکن ہے، اس طور پر کہ اس عقد کے لیے دو شبہ ہیں۔ غصب کا شبہ اور بیع فاسد کا شبہ جو باہم موجود ہوں تو غصب کے شبہ کا اعتبار کیا جائے عقد فاسد کو دور کرتے ہوئے اور جب درہم موجود نہ ہوں کہ اس نے ان کے ساتھ کچھ خرید لیا تو بیع کے شبہ کا اعتبار کیا جائے۔ تاکہ فساد اس کے بدلے کی طرف سرایت نہ کرے جیسا کہ ہم نے شبہ الشبہ سے ذکر کیا اور یہ بات بھی ہے کہ ہاتھوں کا بدلنا حرمت کے اٹھانے میں موثر ہے جیسا کہ پہچانا گیا۔

تشریح:

كما طاب ذبح سے مصنف رحمہ اللہ جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں یہ گزشتہ مسئلے کی اس بات میں نظیر ہے کہ جس طرح گزشتہ مسئلہ میں بائع کے

لیے ثمن سے نفع اٹھانا جائز تھا اسی طرح اس مسئلے میں بھی مدعی کے لیے نفع اٹھانا حلال ہے۔

صورت مسئلہ:

اس مسئلے کی صورت یہ ہے کہ زید نے عمرو پر ہزار درہم کا دعویٰ کیا اور کہا کہ مجھے ادا کر، عمرو نے ہزار درہم زید کو دے دیے پھر زید نے ان ہزار سے نفع حاصل کر لیا اس کے بعد زید و عمرو نے اس بات پر تصدیق کی کہ عمرو کے ذمے کچھ بھی نہیں ہے تو اب زید نے ان ہزار سے جو نفع اٹھایا ہے وہ اس کے لیے حلال ہے اور زید کے ذمے اس کو صدقہ کرنا واجب نہیں ہے۔

دلیل:

زید کے لیے نفع اس لیے حلال ہے کہ جو ہزار درہم عمرو نے زید کو ادا کیے یہ اس دین کے بدلے ہیں جس دین کا زید نے عمرو پر دعویٰ کیا تھا تو زید نے عمرو سے ہزار درہم پر قبضہ کر لیا تو گویا زید نے اپنا دین ان ہزار درہم کے بدلے فروخت کر دیا پھر اس کے بعد جب زید نے ان ہزار درہم میں تصرف کیا تو یہ ان کو اپنی ملک سمجھ رہا تھا، لیکن جب ان دونوں کی دین کے نہ ہونے پر تصدیق ہو گئی تو یہ اس طرح ہو گیا جیسے کہ بائع کی ملک کا کوئی مستحق نکل آیا یعنی جب ایک شخص نے کسی کو کوئی شئی فروخت کی اور مشتری کے قبضہ کرنے کے بعد کوئی اس شئی کا مستحق نکل آیا تو اب جس شئی کا مستحق نکلا ہے اس کے ثمن کا بائع ملک فاسد سے مالک بنا ہے، اس لیے کہ اس نے غیر کی شئی کو فروخت کر دیا تھا تو یہاں بھی اس طرح ہے کہ جب زید نے اپنے دین کو ہزار درہم کے بدلے فروخت کر دیا پھر جب دونوں دین کے نہ ہونے پر متفق ہوئے تو یہ ایسا ہو گیا جیسے زید کے اس دین کا جو زید نے عمرو کو فروخت کیا تھا کوئی مستحق نکل آیا ہے اور اس کے ثمن کا زید ملک فاسد سے مالک بنا ہے اور ثمن جو ہزار درہم ہیں وہ متعین نہیں ہوتے۔ لہذا اس ثمن (ہزار درہم) میں شبہہ الشبہہ ہے اور اس کا شریعت میں اعتبار نہیں ہے۔ لہذا زید کے لیے ان ہزار درہم سے نفع اٹھانا حلال ہے۔ [عنایہ]

اشکال:

فان قبل سے شارح رحمہ اللہ ایک اشکال نقل کر رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ آپ نے ابھی ذکر کیا کہ درہم متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے جب کہ ہدایہ میں گزشتہ مسئلے میں مذکور ہے کہ بیع فاسد کے درہم جب موجود ہوں تو اصح بات یہ ہے کہ وہ متعین ہو جاتے ہیں اس لیے کہ بیع فاسد غضب کے مرتبے پر ہے اور غضب شدہ درہم متعین ہوتے ہیں۔ لہذا بیع فاسد میں بھی درہم متعین ہوں گے تو اب ہدایہ کی عبارت آپ کی مذکورہ عبارت کے خلاف ہے۔

جواب:

قلنسنا یمكن التوفيق سے شارح رحمہ اللہ اس اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ ان دونوں عبارتوں میں موافقت ممکن ہے، اس طرح کہ مذکورہ عقد جو ہوا (کہ ایک شخص نے دوسرے پر دین کا دعویٰ کیا پھر دین کے نہ ہونے پر اتفاق ہو گیا) اس کی دو مشابہت ہیں اس کی ایک مشابہت غضب کے ساتھ ہے اور ایک مشابہت بیع کے ساتھ ہے تو جب تک ہزار درہم موجود ہوں تو ہم غضب کے شبہہ کا اعتبار کرتے ہوئے کہیں گے کہ انہی درہم کو واپس لے جیسا کہ غضب کی صورت میں لیتا ہے اور اگر اس نے ہزار درہم سے بیع کر لی اور اس سے کوئی شئی خرید لی تو اب ہم بیع فاسد کا اعتبار کرتے ہوئے کہیں گے کہ جس طرح بیع فاسد میں ثمن سے نفع اٹھا سکتے ہیں اسی طرح جب یہ درہم موجود نہیں ہیں تو اب اس کے ذمے بعینہ ان کو واپس کرنا ضروری نہیں ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ ملک کا بدلنا حرمت کے رفع ہونے میں معتبر ہے یعنی جب ہزار درہم زید کے پاس تھے تو اس وقت حرام تھے، لیکن جب زید نے یہ ہزار درہم دے کر کوئی شئی خرید لی تو اب ان میں حرمت بھی نہ رہی۔

و لو بنی فی دار شرها شراء فاسدا لزمه قیمتها، و شك ابو یوسف رحمه الله تعالى فیها۔ هذا عند ابی حنیفة رحمه الله، و عندهما رحمهما الله تعالى ینقض البناء، و هذه المسألة من المسائل التي انكر ابو یوسف رحمه الله تعالى روايتها عن ابی حنیفة رحمه الله تعالى، فان ابی یوسف رحمه الله تعالى قال لمحمد رحمه الله تعالى: ما رویت لك عن ابی حنیفة رحمه الله تعالى انه یاخذها بقیمتها، بل رویت انه ینقض البناء، و قال محمد رحمه الله تعالى: بل رویت الاخذ بالقیمة لكن نسیت، فشك ابو یوسف رحمه الله تعالى فی روايته عن ابی حنیفة رحمه الله تعالى، و محمد رحمه الله تعالى لم يرجع عن ذلك، و حملهُ علی نسیان ابی یوسف رحمه الله تعالى، فانه ذكر فی كتاب الشفعة ان المشتري شراء فاسدا اذا بنی فیها، فللشفیع الشفعة عند ابی حنیفة رحمه الله تعالى، و عندهما رحمهما الله تعالى لا شفعة له، فهذا يدل علی انقطاع حق البائع بناء المشتري عند ابی حنیفة رحمه الله تعالى، خلافا لهما۔

ترجمہ:

اور اگر ایک شخص نے اس گھر میں عمارت بنائی جس کو اس نے بیع فاسد کے ساتھ خریدا تھا تو اس کو اس گھر کی قیمت لازم ہوگی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو اس مسئلے میں شک ہے یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک عمارت کو توڑا جائے گا اور یہ مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جن کی روایت کا امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے انکار کیا ہے کیوں کہ امام ابو یوسف نے امام محمد رحمہما اللہ سے فرمایا کہ میں نے آپ سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے یہ روایت نہیں کی بلکہ میں نے یہ بات روایت کی کہ وہ عمارت کو توڑے گا اور امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ آپ نے قیمت کے لینے کو روایت کیا ہے، لیکن آپ بھول گئے ہیں پس امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو شک ہو گیا اپنی روایت میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اور امام محمد رحمہ اللہ نے اس مسئلے سے رجوع نہیں کیا اور اس کو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے بھولنے پر حمل کیا کیوں کہ امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الشفعہ میں یہ بات ذکر کی کہ شراء فاسد سے خریدنے والا جب اس میں عمارت بنا لے تو شفع کے لیے شفعہ کرنا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک شفع کے لیے شفعہ نہیں ہے سو یہ بات بائع کے حق کے مشتری کی بناء سے ختم ہونے پر دلالت کرتی ہے امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک صاحبین رحمہما اللہ کے خلاف۔

تشریح:

لو بنی فی دار سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ بیع فاسد کا حکم یہ ہے کہ متعاقبین اس کو فسخ کر دیں، لیکن جب مشتری اس میں تصرف کر دے تو اب فسخ نہیں کر سکتے بلکہ یہ بیع فاسد نافذ ہوگی تو اس مسئلے بھی بیع فاسد سے ایک شخص نے گھر خریدا تو اب دونوں پر اس عقد کو فسخ کرنا تھا، لیکن مشتری نے اس میں عمارت بنالی تو اب امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیع فاسد نافذ ہوگی لہذا مشتری کے ذمے اس کی قیمت لازم ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بیع فاسد ابھی باقی ہے لہذا مشتری عمارت کو توڑے گا اور گھر بائع کے حوالے کرے گا۔

مشکوٰۃ مسئلہ:

هذه المسئلة سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ مذکورہ مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جن کے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو امام صاحب سے روایت کرنے کے بارے میں شک ہے۔ "جامع البزدوی" میں ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں نے آپ سے امام صاحب کی یہ بات نقل کی تھی کہ وہ عمارت کو توڑے گا نہ یہ کہ قیمت لے گا لیکن آپ بھول گئے ہیں تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو اپنی روایت میں شک ہو گیا کہ میں نے امام صاحب رحمہ اللہ کے قول کو روایت کیا ہے یا نہیں کیا اور یہ کہ امام صاحب کا قول صاحبین رحمہما اللہ کے مخالف ہے یا نہیں ہے۔ مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ "صح" بات یہ ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ کا قول مخالف ہے اور "ایضاح" میں "معلی" نے فرمایا ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ

اللہ نے امام صاحب رحمہ اللہ کے قول کی طرف رجوع کر لیا ہے (اس بات کی صراحت بندہ کو کسی اور کتاب سے نہیں ملی) حاصل یہ ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو اپنی روایت میں شک ہو گیا اور امام محمد رحمہ اللہ نے پہلی بات سے رجوع نہیں کیا۔
فائدہ:

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو جن مسائل کی امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کرنے میں شک ہے، ان کی کل تعداد چھ ہے جو کہ بحر الرائق میں مذکور ہیں۔
من شاء فليراجع نمہ۔

امام محمد رحمہ اللہ کے رجوع نہ کرنے کی دلیل:

امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی پہلی بات سے رجوع نہیں کیا اس کی دلیل یہ ہے کہ ”جامع صغیر“ میں امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الشفعة میں یہ مسئلہ ذکر کیا کہ جب شراء فاسد سے ایک شخص نے گھر خرید کر اس پر عمارت بنالی تو اب امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شفیع کے لیے شفیع کرنا جائز ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ناجائز ہے تو اب امام محمد رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا یہ قول جو نقل کیا کہ شفیع کے لیے شفیع جائز ہے تو یہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ بائع کا حق اس گھر سے ختم ہو گیا اگر بائع کا حق ختم نہ ہوتا تو شفیع کے لیے شفیع حق نہ ہوتا تو جب شفیع کے لیے شفیع ہے تو بائع کا حق بھی ختم ہو گیا۔ لہذا مشتری کو گھر کی قیمت لازم ہے اور بیع فاسد نافذ ہوگئی جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک شفیع کا حق نہیں ہے۔ لہذا بائع کا حق اس گھر کے ساتھ باقی ہے تو اب مشتری کے ذمے ہے کہ عمارت کو توڑ کر گھر بائع کے حوالے کرے تو جب امام محمد رحمہ اللہ نے شفیع کے مسئلہ میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا وہی قول نقل کیا (کہ قیمت لے گا) جس کی روایت کا امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے انکار کیا تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی قول سے رجوع نہیں کیا۔
[البنایہ]

راجح قول:

[شامی: ج ۵ ص ۹۹، فتح القدر: ج ۱۰ ص ۱۰۳۶، بدائع الصنائع: ج ۳ ص ۵۸۹]

راجح قول صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا ہے۔

لہذا جب کسی شخص نے بیع فاسد کے ساتھ گھر خریدا اور اس پر عمارت بنالی تو اس کو توڑ کر بائع کے حوالے گھر واپس کرے گا۔

و کرہ النجش۔ نجش الصید بسکون الحیم انارتہ، و النجش جاء بفتح الحیم و سکونہ، و هو ان یستام سلعة لا یرید شراء
ها باکثر من قیمتھا لیری الاخر فیقع فیہ۔ و السوم علی سوم غیرہ اذا رضیا بثمان۔ و تلقی الحلب المضرب بأهل البلد۔ الحلب
المحلوب، فان المحلوب اذا قرب من البلد تعلق به حق العامة، فیکره ان یرضی البعض و یشتریه، و یمنع العامة عن شرائه، و
هذا انما یرکھ اذا کان مضرا بأهل البلد، و قد سمعتُ ابیاتا لطیفة لمولانا برهان الاسلام رحمہ اللہ تعالیٰ، فکتبتھا احماضا، و
ھی:

ابوبکر الولد المنتخب

اراد الخروج لامر عجب

فقد قال: انی عزمت الخروج

لکفتارة هی لی ام اب

فقلت: الم تسمعن یا بنی

بنهی اتی عن تلقی الحلب

و بیع الحاضر للبادی طمعاً فی الثمن زمان القحط۔ صورتہ ان البادی یحبب الطعام الی البلد، فیطرحہ علی رجل یسکن البلد، لیبیع من اهل البلد بثمان غال، فهذا یکرہ فی ایام العسرۃ۔ والبیع عند اذان الجمعة، و تفریق صغیر عن ذی رحم محرم منه بلا حق مستحق۔ هذا عند ابی حنیفہ و محمد رحمہما اللہ تعالیٰ، اما عند ابی یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ اذا كانت القرابة قرابة و لاد لا یحوز بیع احدہما بدون الآخر، فانه علیہ السلام قال: ادرك ادرك، و لو كان البیع نافذا لا یمکنہ الاستدراك، و لو كان بحق مستحق، کدفع احدہما بالحنایة و الرد بالعیب لا یکرہ۔ و لا بیع من یرید۔

ترجمہ:

اور ”نجش“ مکروہ ہے ”نجش الصید“ جیم کے سکون کے ساتھ اس کا معنی ”برا بیچنے کرنا“ اور نجش جیم کے فتح اور شین کے سکون کے ساتھ وہ یہ ہے کہ سامان کا بھاؤ لگائے اس کے خریدنے کا ارادہ نہ ہو اس کی قیمت سے زیادہ تاکہ دوسرا دیکھے اور اس میں واقع ہو جائے اور دوسرے کے بھاؤ پر بھاؤ لگانا بھی مکروہ ہے جب کہ وہ دونوں شین پر راضی ہوں اور قافلوں سے ملنا مکروہ ہے جو ملنا شہر والوں کو نقصان دے دے ”الحلب“ ”المحلوب“ کے معنی میں ہے کیوں کہ محبوب جب شہر کے قریب ہو گیا تو اس کے ساتھ اکثر لوگوں کا حق متعلق ہو گیا سو مکروہ ہے یہ بات کہ بعض آگے آئیں اور اس کو خریدیں اور عام لوگوں کو اس کے خریدنے سے روکیں اور یہ اسی وقت مکروہ ہے جب کہ وہ اہل شہر والوں کو تکلیف دے اور میں نے (شارح) چند لطیف اشعار مولانا برہان الاسلام سے سنے ہیں تو میں ان کو دلچسپی کے لیے لکھ دیا۔

ابو بکر جو چٹا ہولڑکا ہے

اس نے عجب کام کے لیے نکلنے کا ارادہ کیا

سو اس نے کہا کہ میں نے نکلنے کا ارادہ کیا

کفتارہ کے لیے جو میری دادی ہے

سو میں نے اس سے کہا کہ کیا تو نے نہیں سنا اے بیٹے

اس نبی کے بارے میں جو قافلوں سے ملنے کے بارے میں آئی ہے

اور حاضر کا دیہاتی کے لیے بیع کرنا مہنگے شین میں لالچ کرتے ہوئے قحط کے زمانے میں، اس کی صورت یہ ہے کہ دیہاتی اناج شہر لایا اور اس کو ایک ایسے آدمی کے پاس ڈالا جو شہر میں رہتا ہے تاکہ وہ شہر والوں کو مہنگے شین کے بدلے فروخت کرے تو یہ مکروہ شکی کے دنوں میں ہے اور جمعہ کی اذان اول کے وقت بیع کرنا مکروہ ہے اور چھوٹے کو ذی رحم محرم سے بغیر حق مستحق کے جدا کرنا مکروہ ہے یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہے۔ بہر حال امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جب قرابت قرابت و لاد ہو تو ان میں سے ایک کو دوسرے کے بغیر فروخت کرنا ناجائز ہے۔ کیوں کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا تو اس کو پا تو اس کو پا اور اگر بیع نافذ ہوتی تو تو واپس پانا ناممکن تھا اور اگر حق مستحق کے بدلے ہو جیسے ان دونوں میں سے ایک کو جنایت کے بدلے دینا یا عیب کے بدلے واپس کرنا تو یہ مکروہ نہیں ہے اور نہ ہی من یرید کی بیع مکروہ ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب بیع فاسد کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب بیع مکروہ کے احکام کو شروع کیا چونکہ بیع مکروہ بیع فاسد سے کم ہے اس لیے اس کو مؤخر کیا، کم ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ بیع مکروہ جائز ہے بلکہ مکروہ تحریمی ہے، اس کا کرنے والا گناہ گار ہے۔

کرہ النجش..... سے بیع مکروہ کی پہلی قسم کو ذکر کیا کہ نجش مکروہ ہے، نجش یہ ہے کہ ایک شخص سامان کا اس کی قیمت سے زیادہ بھاؤ لگائے جب کہ اس کے خریدنے کا ارادہ بھی نہ ہوتا کہ دوسرا اس کی اتنی قیمت سمجھے اور اس کو خرید لے اور یہ اس وقت مکروہ ہے جب سامان کی قیمت سے ”بولی“ بڑھ

جائے۔ بہر حال اگر سامان کی قیمت تک بولی نہیں پہنچی۔

مثلاً کوئی شئی ۲۰۰ سو روپے کی ہے اور اس کی بولی اب تک ۵۰ تک پہنچی ہے تو اب اس سے بڑھ کر بولی لگانا مکروہ نہیں ہے، اس لیے کہ اس میں ایک مسلمان کا نفع ہے کہ اس کی شئی صحیح دام پر فروخت ہو جائے۔

[بجرائق، فتح القدر]

و السوم علی سوم غیرہ اس کی صورت یہ ہے کہ دو شخص کسی سامان پر اور اس کی قیمت پر راضی ہو گئے اور ابھی انہوں نے عقد بیع نہیں کیا تھا کہ ایک تیسرا شخص آیا اور اس نے پہلے شخص سے زیادہ اس کی قیمت لگائی اور اس کو خرید لیا تو یہ بیع مکروہ ہے اور یہ بیع اس وقت مکروہ ہے جب بائع پہلی ہونے والی بیع کے ثمن سے راضی تھا، بہر حال اگر بائع پہلے شخص کے ثمن سے راضی نہ تھا تو اب اس دوسرے کو فروخت کرنا مکروہ نہیں ہے۔

[کذافی البناہیہ]

اسی طرح کسی کے رشتے پر راشتہ بھیجنا بھی مکروہ ہے۔

تلقى الحلب اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کو خبر ملی کہ ایک قافلہ شہر کی طرف گندم فروخت کرنے لارہا ہے جب کہ شہر میں گندم کا قحط ہے تو یہ شخص شہر کے باہر جا کر ان سے خرید لایا تو یہ مکروہ ہے، اس لیے کہ قافلہ جب شہر کے قریب ہوا تو شہر والوں کا اس سے حق متعلق ہو گیا تو جب اس شخص نے اس کو خرید لیا تو اس سے شہر والوں کو تکلیف ہوگی۔

اس کی دوسری صورت یہ ہے کہ شہر میں گندم موجود ہے اور ایک شخص شہر سے باہر جا کر اس قافلے سے گندم شہر کی نسبت سستی خرید لایا تو پھر بھی مکروہ ہے اس لیے کہ قافلے والوں کو نقصان ہوا۔ لہذا یہ بات معلوم ہوتی کہ مکروہ نہ ہونے کی دو شرطیں ہیں۔

(۱) شہر والوں کو نقصان نہ ہو۔ (۲) سستی نہ خریدے بلکہ جو قیمت ہے وہی ادا کرے۔ [کذا فی الفتنح، و البناہیہ و البحر] اور عبارت میں ”الجلب“ مصدر یہ مفعول کے معنی میں ہے، اس لیے کہ ”مجلوب“ کے معنی ہے جو شئی کھینچی گئی ہو اور قافلہ کھینچا گیا ہے، ورنہ ”جلب“ کے معنی کھینچا ہے اور یہ معنی یہاں درست نہ ہوں گے۔

بیع الحاضر للبادی اس کی صورت یہ ہے کہ ایک دیہاتی نے گندم لاکر شہر کے ایک آدمی کو دی تاکہ وہ شخص اس کو منگے ثمن کے بدلے فروخت کرے یہ بیع صرف قحط کے زمانے میں مکروہ ہے۔

و تفریق صغیر اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس دو غلام ہیں اور دونوں ذی رحم محرم ہیں (یعنی اگر ان میں سے ایک کو مرد اور دوسرے کو عورت فرض کریں تو ان کا نکاح ناجائز ہو) اور ان میں سے ایک چھوٹا ہے تو اس مالک کے لیے ایک کو فروخت کرنا مکروہ ہے، اس لیے کہ رحمت کو ختم کر رہا ہے اور یہ اس وقت ہے جب کہ غلام کو کسی حق مستحق کے بغیر فروخت کر رہا ہے اگر کسی حق کی وجہ سے الگ کر رہا ہے جیسے اس غلام نے کسی کی جنایت کی تو مالک نے اس کو ولی کے حوالے کر دیا تو یہ اب مکروہ نہیں ہے۔ یہ طرفین کا مذہب ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جب دونوں غلاموں میں ولاد کی قرابت ہو (یعنی بہن یا بھائی ہوں) تو اس صورت میں ایک کو دوسرے سے جدا کرنا مکروہ ہے ایک غلام کو دوسرے سے الگ کرنا اس لیے مکروہ ہے کہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے دو غلام بہن میں دیے جو دونوں بھائی تھے پھر کچھ عرصے کے بعد حضور علیہ السلام نے پوچھا کہ ان غلاموں کا کیا کیا تو میں نے جواب دیا کہ ان میں سے ایک کو فروخت کر دیا تو حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ اس کو واپس لے، واپس لے تو اب اگر یہاں بیع نافذ ہوتی تو حضور علیہ السلام یہ کیوں فرماتے کہ واپس لے لے۔

باب الاقالہ

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اقالہ کو تمام بیعوں سے موخر کیا اس لیے کہ اقالہ تمام بیعوں کو شامل ہے اور اقالہ کے باب کو شروع کرنے سے قبل دس اشیاء جانی چاہیے۔

لغوی معنی:

اس کا لغوی معنی ”اٹھانا“ ہے۔

شرعی معنی:

شرعی معنی یہ ہے کہ عقد کو ختم کرنا۔ ”ھی دفع العقد“

اقالہ کا رکن:

اقالہ کا رکن ایجاب و قبول ہے جو دونوں لفظ ماضی کے ساتھ ہوں یا ایک مستقبل کے ساتھ ہو۔

اقالہ کی شرائط:

اقالہ کی چند شرائط ہیں۔ (۱) متعاقدین کی باہمی رضامندی ہو۔ (۲) محل (یعنی بیع) باقی ہو۔ (۳) مجلس ایک ہو۔ (۴) بائع مشتری کو ضمن قبضے سے قبل ہبہ نہ کرے۔ (۵) بیع فتح کو قبول کرنے والی ہو۔

اقالہ کی صفت:

بیع صحیح میں اقالہ کرنا درست ہے اور بیع مکروہ وغیرہ میں اقالہ کرنا واجب ہے۔

اقالہ کا حکم:

اقالہ کے حکم میں اختلاف ہے جیسا کہ کتاب میں آئے گا۔

اقالہ کا مالک:

جو شخص بیع کرنے کا مالک ہے وہ اقالہ کا بھی مالک ہے اور جو بیع کرنے کا مالک نہیں ہے وہ اقالہ کا بھی مالک نہیں ہے۔

اقالہ کی دلیل:

اقالہ کے ثابت ہونے کی دلیل سنت اور اجماع ہے

اقالہ کا سبب:

اقالہ کا سبب یہ ہے کہ اس کی طرف حاجت ہے۔

اقالہ کی خوبی:

اقالہ کی خوبی یہ ہے کہ نادام سے غم وغیرہ دور ہو جاتا ہے۔

ہی فسخ فی حق المتعاقدين و بیع فی حق الثالث۔ الاقالہ فسخ فی حق المتعاقدين، بیع فی حق غیرہما عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ، فان لم یکن جعلہا فسخا فی حقہما یبطل، و فائدہ انہ بیع فی حق الثالث انہ یجب الشفعة بالاقالہ، فان الشفیع ثالثہما، و یجب الاستبراء، لانہ حق اللہ تعالیٰ، و اللہ ثالثہما، و عند ابی یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ ہی بیع، فان لم یکن جعلہا بیعا تجعل فسخا، فان لم یکن تبطل، و عند محمد رحمہ اللہ تعالیٰ عکس ہذا۔ فبطلت بعد و لادۃ المبیعۃ۔ ہذا تفریع علی كونہا فسخا، اذ بعد الولادۃ لا یکن الفسخ، فبتطل عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ، و عندہما لا تبطل، لانہا تکنون بیعا۔

ترجمہ:

اقالہ متعاقدين کے حق میں فسخ ہے اور تیسرے کے حق میں بیع ہے اقالہ متعاقدين کے حق میں فسخ ہے، ان دونوں کے علاوہ کے حق میں بیع ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک۔ پھر اگر اقالہ ان دونوں کے حق میں فسخ بنانا ممکن نہ ہو تو باطل ہو جائے گا اور اس بات کا فائدہ کہ اقالہ تیسرے کے حق میں بیع ہے یہ ہے کہ اقالہ کی وجہ سے شفیع واجب ہوگا کیوں کہ شفیع ان دونوں کا تیسرا ہے اور استبراء واجب ہوگا اس لیے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور اللہ تعالیٰ ان دونوں کا تیسرا ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اقالہ بیع ہے اگر اقالہ کو بیع بنانا ممکن نہ ہو تو فسخ بنایا جائے گا، پھر اگر فسخ بنانا بھی ممکن نہ ہو تو باطل ہو جائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا عکس ہے۔ لہذا مبیعہ کے بچ جانے کے بعد اقالہ باطل ہوگا یہ اقالہ کے فسخ ہونے پر تفریع ہے اس لیے کہ ولادت کے بعد فسخ ممکن نہیں ہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک باطل ہوگا اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک باطل نہیں ہوگا اس لیے کہ اقالہ بیع ہے۔

تشریح:

ہی فسخ فی..... مصنف رحمہ اللہ یہاں سے اقالہ کا حکم بیان کر رہے ہیں اقالہ کے حکم میں ائمہ ثلاثہ کا آپس میں اختلاف ہے سب سے پہلے مصنف رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب کو بیان کیا کہ ان کے نزدیک اقالہ بائع و مشتری کے حق میں فسخ اور تیسرے شخص کے حق میں بیع شمار ہوتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ جب بائع و مشتری نے اقالہ کیا تو وہ عقد جو ان کے درمیان ہوا تھا وہ ان کے لیے فسخ ہے، لیکن تیسرے کے حق میں بیع ہے یعنی تیسرے کے لیے یہ اقالہ بیع شمار ہوگا کہ پہلے جو بائع تھا اقالہ کی وجہ سے وہ مشتری ہو گیا اور جو مشتری تھا اقالہ کی وجہ سے وہ بائع بن گیا یہ بائع و مشتری بننا اور مشتری کا بائع بننا صرف تیسرے کے حق ہے پھر اگر کوئی ایسی صورت ہو کہ اقالہ کو فسخ بنانا ممکن نہ ہو تو پھر یہ اقالہ باطل ہو جائے گا۔

و فائدہ انہ..... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ امام صاحب نے جو فرمایا کہ اقالہ تیسرے کے حق میں بیع ہے اس کا فائدہ ذکر کر رہے ہیں کہ جب ایک شخص نے دوسرے کو مکان فروخت کیا پھر بعد میں مشتری نے گھر بائع کو واپس کر دیا تو اب اس کے گھر کے پڑوس جو شخص رہتا ہے اس کے لیے جیسے اقالہ سے قبل مشتری پر شفیع کرنا جائز تھا اسی طرح اس کے لیے اقالہ کے بعد اس بائع پر جو پہلے سے یہاں رہتا تھا اس پر بھی شفیع کر سکتا ہے اس لیے کہ یہ بائع اس پڑوسی کے حق میں اقالہ کے بعد مشتری ہے۔ لہذا اس پر شفیع کر سکتا ہے اور اس بات کی دوسری مثال یہ دی کہ جب ایک شخص نے کسی کو باندی فروخت کی تو پھر بیع کے بعد اقالہ کر لیا تو اس بائع پر استبراء واجب ہے اس لیے کہ یہ بائع اقالہ کے بعد حکم مشتری ہے اور مشتری کے ذمے استبراء ہے اور استبراء اللہ کا حق ہے اور اللہ ان دونوں کا تیسرا ہے۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا مذہب:

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ اقالہ بائع و مشتری کے درمیان بیع ہے یعنی امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک بائع و مشتری کے درمیان

اقالہ بیع ہے پس جو اقالہ سے قبل بائع تھا وہ اقالہ کے بعد مشتری بن جائے گا۔
 لہذا اقالہ بھی بیع ہے اور اگر ایسی صورت ہو جائے کہ اقالہ کو بیع بنا نا ممکن نہ ہو تو پھر اقالہ فتح ہوگا جیسے ایک شخص نے کسی کو ایک کتاب فروخت کی۔
 مشتری نے ابھی کتاب پر قبضہ نہ کیا تھا کہ اس نے اقالہ کر لیا تو اب اس اقالہ کو بیع نہیں بنا سکتے اس لیے کہ بیع کے لیے ضروری ہے کہ بائع کا بیع پر قبضہ ہو تو اگر یہاں اقالہ کو بیع بنائیں اور مشتری کو بائع بنائیں تو درست نہیں ہے اس لیے کہ مشتری نے ابھی بیع پر قبضہ نہیں کیا تھا تو قبضہ سے قبل وہ بیع کو کیسے فروخت کر سکتا ہے۔ لہذا یہاں اقالہ فتح ہوگا اور اگر ایسی صورت ہو کہ اقالہ کو نہ بیع بنا سکیں اور نہ ہی فتح بنا سکیں تو پھر اقالہ باطل ہو جائے گا اور پہلی بیع باقی رہے گی جیسے ایک شخص نے کسی کو ایک کتاب قلم کے بدلے فروخت کی مشتری نے قلم بائع کو دے دیا اور کتاب پر قبضہ نہیں کیا اور وہ قلم بائع کے پاس ضائع ہو گیا تو پھر مشتری نے اقالہ کیا تو اب یہ بیع نہیں بن سکتا اس لیے کہ مشتری نے کتاب پر قبضہ نہیں کیا اور فتح بھی نہیں بن سکتا اس لیے کہ فتح کے لیے ضروری ہے کہ شمن اول ہی واپس کیا جائے جب کہ مشتری نے قلم جو شمن میں بائع کو دیا تھا وہ ہلاک ہو گیا لہذا جب یہ اقالہ نہ بیع ہے اور نہ فتح تو اب یہ اقالہ ہی باطل ہوگا اور پہلی بیع نافذ رہے گی سو مشتری بائع سے اپنی کتاب لے لے۔

[بحر الرائق، بتایہ]

امام محمد رحمہ اللہ کا مذہب:

امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اقالہ کے حکم بارے میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے مذہب کا عکس ہے یعنی امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اقالہ پہلے فتح بنایا جائے اگر فتح نہ ہو سکے تو پھر بیع ہوگا اگر فتح اور بیع دونوں نہ ہو سکیں تو پھر اقالہ باطل ہوگا اس میں فتح اور بیع نہ ہونے کی صورتیں وہی ہیں جو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے مذہب میں گزری ہیں۔

[بحر الرائق و فتح القدر]

فبطلت بعد یہاں سے مصنف رحمہ اللہ اقالہ کے فتح ہونے پر تفریح کر رہے ہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے جو فرمایا کہ اقالہ ابتداء فتح ہوتا ہے اگر فتح بنا نا ممکن نہ ہو تو اقالہ باطل ہوگا اس کی صورت یہ ہوگی ایک شخص نے باندی کو فروخت کیا مشتری نے باندی پر قبضہ کر لیا پھر باندی نے بچہ کو جنم دیا تو اب اگر مشتری اقالہ کرنا چاہے تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک اقالہ نہیں ہو سکتا اس لیے کہ اقالہ فتح ہے اور فتح اسی بیع پر ہوگا جیسے مشتری کے حوالے کی تھی بچہ جننے کے بعد باندی اس حالت پر نہیں رہی جس حالت پر مشتری نے قبضہ کیا تھا تو جب اقالہ فتح نہیں ہو سکتا تو یہ باطل ہوگا۔ لہذا باندی مشتری کے پاس ہی رہے گی۔

جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اقالہ باطل نہیں ہوگا بہر حال امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اقالہ ابتداء بیع ہوتا ہے اور یہاں بیع بنانا ممکن ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ابتداء فتح ہوتا ہے اور یہاں فتح نہیں بنا سکتے۔ لہذا یہ بیع ہوگا۔

رائح قول:

[شامی ج ۵ ص ۱۲۳، الملباب ج ۱ ص ۲۱۸، اعلاء السنن ج ۱۳ ص ۲۲۳]

رائح قول امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا ہے۔

لہذا یہ بات معلوم ہوئی کہ اقالہ متعاقدین کے حق میں فتح ہے اور تیسرے کے حق میں بیع ہے۔

و صحّت بمثل الثمن الاول و ان شرط غیر جنسہ او اکثر منہ، اذا تقایلا علی غیر جنس الثمن الاول او علی اکثر منہ۔ فعند ابی حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ یجب الثمن الاول، لانه الاقالة فسخ عنده، و الفسخ لا یكون الا علی الثمن الاول، فذالك الشرط شرط فاسد، و الاقالة لا تفسد بالشرط الفاسد، فصحت الاقالة و بطل الشرط و عندهما یكون یبعا بذالك المسمی۔

ترجمہ:

اور اقالہ شمن اول کے بدلے صحیح ہے اگرچہ اس کی جنس کے علاوہ کی شرط لگائی جائے یا اس سے زیادہ کی شرط لگائی جائے جب ان دونوں نے شمن

اول کی جنس کے علاوہ پر یا اس سے زیادہ پر اقالہ کیا۔ لہذا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ثمن اول واجب ہوگا اس لیے کہ اقالہ ان کے نزدیک فسخ ہوتا ہے اور فسخ ثمن اول پر ہی ہوتا ہے تو یہ شرط شرط فاسد ہے اور اقالہ شرط فاسد کی وجہ سے باطل نہیں ہوتا۔ لہذا اقالہ صحیح ہے اور شرط باطل ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اسی قسمی پر بیع ہوگی۔

تشریح:

صحت بمثل الثمن..... سے مصنف رحمہ اللہ مذکورہ اختلاف پر تفریح کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کتاب پچاس روپے کی فروخت کی، لیکن بائع جب مشتری کے پاس اقالہ کرنے آیا تو اس نے کہا کہ سو روپے لوں گا یا پھر بائع و مشتری کا عقد پچاس درہموں پر ہوا تھا تو جب اقالہ کرنے بائع مشتری کے پاس گیا تو مشتری نے کہا کہ پچاس دیناروں کا تو ان دونوں صورتوں (پہلی میں ثمن اول سے زیادہ اور دوسری میں ثمن اول کی جنس کے علاوہ) میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اقالہ ثمن اول پر ہی ہوگا اس لیے کہ امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک اقالہ فسخ ہوتا ہے اور فسخ نام ہے کہ شئی کو اسی طرح ختم کرنا جس طرح وہ ثابت ہوئی تھی تو جب بیع ثمن اول کے ساتھ ثابت ہوئی تھی تو فسخ بھی اسی پر ہوگی اگر اس کے علاوہ پر ہو تو یہ فسخ نہ کہلائے گا تو یہ بات ثابت ہوئی کہ فسخ ثمن اول پر ہوتا ہے اور یہ شرط باطل ہو جائے گی اس شرط کی وجہ سے اقالہ باطل نہ ہوگا جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بائع و مشتری جس پر اقالہ کریں تو درست ہوگا اور یہ اس قسمی پر بیع ہو جائے گا بہر حال امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک تو اقالہ ابتداء بیع ہے لہذا بائع و مشتری میں سے ہر ایک کی مرضی ہے خواہ ثمن اول پر کریں یا ثمن اول کی جنس کے علاوہ پر کریں جس طرح بھی کریں یہ بیع ہوگا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جب بائع و مشتری میں سے کسی نے ثمن اول سے زیادہ یا اس کی جنس کے علاوہ کی شرط لگائی تو اب فسخ ممکن نہیں ہے اور جب فسخ ممکن نہ ہو تو اقالہ کو بیع بنایا جاتا ہے اور یہاں بیع بنایا جا سکتا ہے۔ لہذا اقالہ کو بیع بنایا جائے گا۔

و كذا فى الاقل الا اذا تعيب ذلك. اى يجب الثمن الاول اذا تقايلا على اقل منه، الا اذا تعيب، فح يجب الاقل، و هذا عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى، و كذا عند ابى يوسف رحمه الله تعالى تكون بيعا بالاقل، فان الاصل عنده انه بيع، و عند محمد تكون فسحا بالثمن الاول، لانه سكوت عن بعض الثمن الاول و لو سكت عن الكل و اقال كان فسحا، فهذا اولى، الا اذا دخل عيب، فانه فسح بالاقل. و لم يمنعها هلاك الثمن، بل المبيع، و هلاك بعضه يمنع بقدره، و الله اعلم۔

ترجمہ:

اسی طرح کم کی صورت میں مگر جب یہ عیب دار ہو جائے یعنی ثمن اول واجب ہوگا جب بائع و مشتری نے ثمن اول سے کم پر اقالہ کیا مگر جب وہ عیب دار ہو جائے تو اس وقت کم واجب ہوگا اور یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اور اسی طرح امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک کم کے بدلے میں بیع ہوگی کیوں کہ ان کے نزدیک اصل یہ ہے کہ یہ بیع ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ثمن اول کے بدلے فسخ ہوگا نہ کہ (اس اعتبار سے کہ فسخ کم کے بدلے جائز ہے بلکہ) یہ ثمن اول کے بعض سے سکوت ہے اور اگر سارے ثمن سے سکوت کرے اور اقالہ کرے تو وہ فسخ ہوگا تو یہ اولیٰ ہے، مگر جب عیب داخل ہو جائے کیوں کہ وہ کم کے بدلے فسخ ہوگا اور اقالہ کو ثمن کا ہلاک ہونا نہیں روکتا بلکہ بیع کا ہلاک ہونا روکتا ہے اور بیع کے بعض کا ہلاک ہونا اس کے بقدر کور و کتا ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ یہاں یہ بات بتا رہے ہیں کہ اگر بائع نے ایک شئی پچاس روپے کی فروخت کی پھر مشتری کچھ عرصے کے بعد اقالہ کرنے آیا تو بائع نے کہا کہ تیس روپے دوں گا تو اب اقالہ پچاس پر ہی ہوگا کم کی شرط لگانا باطل ہے، مگر ایک صورت یہ ہے کہ جب اس شئی میں عیب داخل

ہو جائے تو اب امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک بھی کم کے بدلے اقالہ جائز ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اگر بائع و مشتری نے اقالہ میں کم کی شرط لگائی تو یہ شرط صحیح ہے اس لیے کہ اقالہ ان کے نزدیک بیع ہے تو بیع کم کے بدلے بھی صحیح ہو سکتی ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اگر بائع و مشتری میں سے کسی نے کم کی شرط لگائی تو یہ اقالہ ثمن اول کے بدلے فتح شمار ہوگا اس اعتبار سے نہیں کہ اقالہ کم کے بدلے فتح ہے بلکہ اس اعتبار سے فتح ہے کہ ثمن اول میں سے کچھ کا ذکر کیا ہے اور کچھ سے سکوت کیا ہے اور اگر ایک شخص سارے ثمن اول سے سکوت کرے اور اقالہ کرے تو یہ ثمن اول کے بدلے فتح ہوگا تو جس صورت میں بعض کا ذکر کیا اور بعض سے سکوت کیا تو یہ اولیٰ ہے کہ ثمن اول کے بدلے فتح ہو۔ شارح رحمہ اللہ کی عبارت ”لا انہ سکوت عن بعض الثمن الاول“ میں کچھ عبارت مقدر ماننی پڑے گی، پھر مطلب درست ہوگا وہ عبارت یہ ہے ”لا من حیث ان الفسخ یحوز بالاقبل بل من حیث انہ سکوت عن“ تشریح میں مطلب اس عبارت کو مد نظر رکھ کر بیان کیا گیا ہے اور اگر شئی عیب دار ہو جائے تو اب امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک بھی کم کے بدلے فتح جائز ہے۔

[البنایہ]

حاصل کلام یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک خواہ کم کی شرط ہو یا زیادہ کی اقالہ ثمن اول پر ہی فتح ہوگا جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک خواہ کم کی شرط ہو یا زیادہ کی اقالہ دونوں صورتوں میں بیع ہوگا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اگر زیادہ کی شرط ہو تو بیع ہوگا اور اگر کم کی شرط ہو تو ثمن اول پر فتح ہوگا۔

.....☆☆☆☆☆.....

باب المربحة و التولية

مصنف رحمہ اللہ جب بیع کی اقسام باعتبار بیع سے فارغ ہوئے تو اب انہوں نے بیع کی کچھ اقسام باعتبار ثمن ذکر کرنا شروع کی ہیں۔ ثمن کے اعتبار سے بیع کی چار قسمیں ہیں۔ وضعیہ، مساومہ، مرابحہ، تولیہ۔

مساومہ وہ بیع ہے کہ جس میں ثمن کی طرف بالکل التفات ہی نہ ہو اور وضعیہ وہ بیع ہے کہ جس میں ثمن، ثمن اول سے بھی کم ہو، باقی مرابحہ اور تولیہ یہاں مذکور ہیں، مرابحہ کے لغوی معنی ”نفع دینا“ ہیں اور تولیہ کے لغوی معنی ”والی مقرر کرنا“۔ [بحر الرائق]

بہر حال ان دونوں کے شرعی معنی تو وہ کتاب میں مذکور ہیں۔

المربحة هي بيع المشتري بثمانه و فضل، و التولية بيعه به بلا فضل۔ و المربحة هي ان يشترط ان البيع بالثمن الاول الذي اشتري به مع فضل معلوم، و التولية ان يشترط انه بذالك الثمن بلا فضل۔ و شرطهما شراؤه بمثل۔ لانه فائدة هذين البيعين ان الغني يعتمد على فعل الذكي، فتطيب نفسه بمثل ما اشتري به هو، او بمثله مع فضل، و هذا المعنى انما يظهر في ذواب الامثال دون ذوات القيم، لان ذوات القيم قد تطلب بصورتها من غير اعتبار ماليتها، و ايضا القيمة مجهولة، و مبنى البيعين على الامانة۔ و له ضم اجر القصار و الصباغ و الطراز و الفتل و الحمل الى ثمنه لكن يقول: قام على بكذا لا اشترينته بكذا، فان ظهر للمشتري خيانة في المربحة اخذه بثمانه او رده، و في التولية حط من ثمنه و عند ابي يوسف رحمہ اللہ تعالیٰ يحط فيهما، و عند محمد رحمہ اللہ تعالیٰ خير فيهما

ترجمہ:

مرابحہ وہ مشتری کو اس کے ثمن ساتھ اور زیادتی کے ساتھ فروخت کرنا ہے اور تولیہ مشتری کو ثمن کے ساتھ بغیر زیادتی کے بیچتا ہے اور مرابحہ یہ ہے کہ وہ شرط لگائے کہ بیع اس ثمن اول کے بدلے ہے جس کے ساتھ اس نے خریدا ہے معلوم زیادتی کے ساتھ اور تولیہ یہ ہے کہ وہ شرط لگائے کہ بیع اسی ثمن کے بدلے ہے بغیر زیادتی کے اور ان دونوں کی شرط یہ ہے کہ مشتری کا خریدنا مثلی شے کے ساتھ ہو اس لیے کہ ان دونوں بیعوں کا فائدہ یہ ہے غنی ذہین کے فضل پر اعتماد کرتا ہے۔ لہذا غنی کی ذات ان پیسوں کی مثل کے ساتھ خوش ہوتی ہے جن کے ساتھ بائع نے خریدا ہے یا ان پیسوں کی مثل زیادتی کے ساتھ اور یہ معنی صرف ذوات امثال میں ہی ظاہر ہوگا۔ ذوات القیم میں نہیں ہوگا اس لیے کہ ذوات القیم کبھی اپنی صورت کی وجہ سے مطلوب ہوتی ہیں ان کی مالیت کا اعتبار کیے بغیر اور یہ بھی کہ قیمت مجہول ہے اور دونوں بیعوں کی بنیاد امانت پر ہے اور بائع کے لیے دھوبی کی اور رنگنے والے کی اور چھاپنے والے کی اور بننے والے کی اور اٹھانے والے کی اجرت اس کے ثمن کی طرف ملانا جائز ہے، لیکن وہ کہے گا کہ مجھے اتنے میں پڑی ہے نہ کہ میں نے اتنے کی خریدی ہے، پھر اگر مشتری کے لیے مرابحہ میں خیانت ظاہر ہو تو مشتری اس کو اس کے ثمن کے بدلے لے لے یا اس کو واپس کر دے اور تولیہ کی صورت میں اس کے ثمن سے کم کیا جائے گا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے دونوں صورتوں میں کم کرے گا اور امام محمد رحمہ اللہ دونوں صورتوں میں اختیار دیا جائے گا۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے سب قبل مراءبحة اور تولیہ کی شرعی تعریف ذکر کی ہے کہ مراءبحة یہ ہے کہ بیع کو بائع اس کے ثمن اول کے زیادتی کے ساتھ فروخت کرے، لیکن مراءبحة میں یہ بات ہے کہ بائع اس میں شرط لگائے کہ میں نے اتنے کی لی ہے اور اتنے کی فروخت کرتا ہوں اور تولیہ یہ ہے کہ بائع بیع کو اسی قیمت پر فروخت کرے جس قیمت کے ساتھ اس نے بیع کو خریدا ہے۔

مراءبحة و تولیہ کی شرط:

و شرطہما..... سے مصنف رحمہ اللہ مراءبحة اور تولیہ کے جائز ہونے کی شرط ذکر کر رہے ہیں ان دونوں کے جائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ بائع نے بیع کو مثلی شئی سے خریدا تو پھر مراءبحة و تولیہ کر سکتا ہے اور اگر قیمی سے خریدا ہے تو پھر مراءبحة و تولیہ نہیں کر سکتا اس کی شارح رحمہ اللہ نے دو علمیں ذکر کیں ہیں۔ (۱) اس کی شرط یہ ہے کہ مثلی سے خریدی ہو اس لیے کہ ان دونوں بیعوں کا فائدہ یہ ہے کہ غبی (مشتری) ذکی (بائع) کے فعل پر بھروسہ کرتا ہے تو جب بائع مشتری کو بتاتا ہے کہ میں نے اتنے کی خریدی اور اتنی زیادتی کے ساتھ تجھے فروخت کرتا ہوں یا جتنے کی میں نے لی تھی اتنے کی تجھے فروخت کرتا ہوں تو مشتری یہ بات سن کر خوش ہوگا اور مشتری اسی وقت خوش ہوگا جب بائع نے مثلی شئی کے ساتھ بیع خریدی ہو اگر بائع نے قیمی شئی کے ساتھ بیع خریدی تھی تو اب یہ معنی ظاہر نہ ہوگا جیسا کہ ایک شخص نے کسی سے کتاب خریدنی چاہی تو بائع نے کہا کہ میں نے کتاب دس کلو گندم کے بدلے لی تھی اور تمہیں گیارہ کلو گندم کے بدلے دیتا ہوں تو مشتری خوش ہوگا کہ بائع صرف ایک کلو نفع میں لے رہا ہے بخلاف جب بائع کہے کہ میں نے یہ کتاب گھڑی کے بدلے لی تھی اور تمہیں اتنے کی فروخت کرتا ہوں تو اب مشتری کو معلوم نہیں ہے کہ وہ گھڑی کتنے کی تھی اور کیسی تھی کہ اس کا نفس خوش ہو کہ بائع مجھ سے اتنا نفع لے رہا ہے کیوں کہ کبھی قیمتی شئی کی مالیت اتنی نہیں ہوتی بلکہ اس کی بناوٹ کسی کو اچھی لگتی ہے تو وہ اس کو لے لیتا ہے تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ مثلی کی صورت میں مشتری کا نفس خوش ہوگا نہ قیمی کی صورت میں۔ (۲) دوسری علت اس بات کی کہ مراءبحة کے لیے مثلی سے خریدنا شرط ہے یہ ہے کہ اگر قیمی سے خریدا ہوگا تو اس کی قیمت مجہول ہوگی یعنی جب بائع مشتری سے کہے کہ یہ کتاب میں نے گھڑی کے بدلے لی تھی تو اب گھڑی کی قیمت مجہول ہے جب کہ ان دونوں بیعوں کی بنیاد مشتری کے بائع کے قول پر اعتماد کرنے کے ساتھ ہوتی ہے تو جب قیمتی شئی کی قیمت مجہول ہوگی تو مشتری کا بائع پر اعتماد تو یہ نہ ہوگا بلکہ اس میں شبہ رہ جائے گا بخلاف اگر مثلی شئی ہوگی تو اس کی قیمت معلوم ہوگی۔ لہذا مراءبحة و تولیہ کے لیے یہ شرط ہے کہ بائع نے بیع کو مثلی سے خریدا ہو اگر قیمی سے خریدا ہوگا تو مراءبحة و تولیہ نہیں کر سکتا۔

مراءبحة و تولیہ میں خیانت:

اگر مشتری نے مراءبحة یا تولیہ کرنے کے بعد بائع کے اقرار سے یا مشتری کے بینہ قائم کرنے یا بائع کے قسم کھانے سے انکار کرنے سے یہ بات معلوم کر لی کہ بائع نے خیانت کی ہے تو اب امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مراءبحة کی صورت میں مشتری کو اختیار ہوگا خواہ اسی ثمن کے بدلے لے لے یا واپس کر دے البتہ اگر بیع تولیہ ہوئی تھی تو یہ ثمن سے اتنی مقدار کم کر دے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں بیعوں میں خیانت کے بقدر کم کرے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں بیعوں میں اختیار ہوگا خواہ پورے ثمن کے بدلے لے لے یا واپس کر دے، اس اختلاف سے یہ بات واضح ہوئی کہ مراءبحة کی صورت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ ایک طرف ہیں اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ ایک طرف اور تولیہ کی صورت میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ ایک طرف ہیں اور امام محمد رحمہ اللہ ایک طرف ہیں۔ لہذا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ درمیان میں۔ مراءبحة میں امام محمد رحمہ اللہ کے ساتھ ہیں اور تولیہ میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے ساتھ ہیں۔

مراءبحة کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو کتاب فروخت کی اور کہا کہ میں نے دس روپے کی لی تھی اور پندرہ روپے کی فروخت کرتا ہوں تو

جب مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا تو اس کے بعد معلوم ہوا کہ بائع نے آٹھ روپے کی لی تھی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ و محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مشتری کو اختیار ہے خواہ پندرہ روپے کی لے یا واپس کر دے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مشتری بائع سے تین روپے واپس لے گا۔ تین روپے اس لیے کہ اصل ثمن دس روپے تھا۔ بائع نے اس پر پانچ روپے نفع لیا تو ثمن کے دو روپے کے بدلے نفع سے ایک روپیہ ہے تو جب بائع نے ثمن میں دو روپے کی خیانت کی تو وہ بھی کم ہوں گے اور اس کے بدلے جو اس نے نفع لیا تھا وہ ایک روپیہ ہے وہ بھی واپس ہوگا۔ لہذا مشتری بارہ روپے کے بدلے لے گا۔

تولید کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو کتاب فروخت کی اور کہا کہ میں نے دس روپے کی لی تھی اور دس کی ہی آپ کو فروخت کرتا ہوں پھر بعد میں معلوم ہوا کہ بائع نے آٹھ روپے کی لی تھی تو اب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک بائع دو روپے واپس کرے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مشتری کو اختیار ہے خواہ دس کے بدلے لے لے یا واپس کر دے۔

[بحر الرائق والبنایہ]

راجح قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول راجح کہا ہے۔ [شامی: ج ۵ ص ۱۳۷، اللباب: ج ۱ ص ۲۱۹، ہشتی زیور: حصہ ۵] فان اشترى ثانيا بعد بيع بربح، فان ربح طرح عنه ما ربح، و ان استغرق الربح الثمن لم يربح۔ اذا اشترى بعشرة و باعة بخمسة عشر، ثم اشتراه، بعشرة فانه ان باعة مرابحة يقول: قام علي بخمسة، و ان اشتراه بعشرة و باعة بعشرين، ثم اشتراه بعشرة لا يبيعه مرابحة اصلا، و عندهما يقول: قام على بعشرة في الفصلين، لانه البيع الثاني بيع متجدد منقطع الاحكام عن الاول و لابي حنيفة رحمه الله تعالى ان قبل الشراء الثاني يحتمل ان يطلع على عيب، فيرده عليه فيسقط الربح الذي ربحه، فاذا اشتراه ثانيا تأكد ذلك الربح، فصار للمشتري الثاني شبهة ان الربح حصل به، فلا يكون منقطع الاحكام عن الاول۔

ترجمہ:

پھر اگر بائع نے مراہجہ کی بیع کے بعد دوسری مرتبہ خرید لیا پھر اگر وہ بیع مراہجہ کرے تو اس ثمن سے اتنی مقدار کم کرے جو اس نے نفع اٹھایا اور اگر نفع نے سارے ثمن کو گھیر لیا تو بائع مراہجہ نہ کرے جب اس نے دس کے بدلے خریدی اور اس شے کو پندرہ کے بدلے فروخت کر دیا پھر اس کو دس کے بدلے خرید لیا تو پھر اگر اس کو مراہجہ پر فروخت کرے تو کہے کہ مجھے پانچ کی پڑی ہے اور اگر اس کو دس کے بدلے خرید لیا اور اس کو بیس کے بدلے فروخت کیا، پھر اس کو دس کے بدلے خرید لیا تو اس کو مراہجہ پر بالکل نہ فروخت کرے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں وہ کہے کہ مجھے دس کی پڑی ہے، اس لیے کہ دوسری بیع نئی بیع ہے۔ پہلی سے احکام کو ختم کرنے والی ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ثانی سے پہلے اس بات کا احتمال تھا کہ مشتری کسی عیب پر مطلع ہو جائے تو اس کو بائع پر واپس کر دے سو وہ نفع ہی ساقط ہو جائے جو بائع نے اس سے کمایا ہے۔ پھر جب نے بائع نے اس کو دوسری مرتبہ خرید لیا تو یہ نفع پکا ہوگا تو مشتری ثانی کے لیے اس بات میں شبہ ہو گیا کہ نفع بیع کی وجہ سے حاصل ہوا ہے۔ لہذا یہ بیع ثانی، پہلی بیع سے احکام کو ختم کرنے والی نہیں ہوگی۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ فان اشترى سے یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص کوئی شے خریدے اور اس کو مراہجہ کے ساتھ فروخت کرے، پھر اس کو دوبارہ خریدے تو اب اس شے کو مراہجہ کے ساتھ فروخت کرنے کا کیا حکم ہے؟

صورت مسئلہ:

امام محمد رحمہ اللہ نے اس مسئلے کی صورت یہ بیان کی ہے کہ ایک شخص نے کوئی شئی دس درہم کے بدلے خریدی اور اس پر قبضہ کیا پھر اس نے وہ شئی پندرہ درہم کے بدلے کسی کو فروخت کر دی پھر جب مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا تو بائع نے اس سے دوبارہ دس کے بدلے خریدی تو اب اگر یہ بائع اس شئی کو دوبارہ مراہجہ کے ساتھ فروخت کرنا چاہے تو یہ کہے گا کہ مجھے پانچ درہم کی پڑی ہے یہ وہ صورت ہے کہ اس میں نفع نے سارے ثمن کو نہیں گھیرا کیوں کہ سارا ثمن دس درہم تھا اور نفع پانچ درہم لیا تھا اور دوسری صورت یہ ہے کہ نفع سارے ثمن کو گھیر لے جیسے ایک شخص نے کوئی شئی دس درہم کے بدلے خریدی اور اس کو بیس کے بدلے فروخت کر دیا اس کے بعد دوبارہ اس کو دس کے بدلے خرید لیا تو اب یہ اس شئی کو مراہجہ کے ساتھ بالکل نہیں فروخت کر سکتا۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے اور یہ دونوں صورتیں (کہ پہلی صورت میں پانچ کے بدلے اور دوسری میں بالکل مراہجہ نہ کرنا) اس وقت ہیں جب بائع اس شئی کو دوسری مرتبہ فروخت کرتے ہوئے اس بات کو بیان نہ کرے بہر حال اگر بائع نے اس کو ساری بات بتائی کہ میں نے دس کے بدلے لی پھر میں نے پندرہ کے بدلے فروخت کی پھر دوبارہ میں نے اس سے دس کے بدلے لی ہے اور اب میں تجھے مراہجہ پر فروخت کرتا ہوں تو اب دونوں صورتوں میں دس کے بدلے مراہجہ کر سکتا ہے۔

[فتح القدیر]

اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں (نفع نے ثمن کو نہ گھیرا ہو یا گھیر لیا ہو) دس کے بدلے ہی مراہجہ کرے گا۔

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل:

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ بائع نے جب دوسری مرتبہ دوبارہ اس مشتری سے شئی کو خریدی تو یہ دوسری بیع الگ ہے اور پہلی بیع کے احکام کو ختم کرنے والی ہے یعنی دوسری بیع کا پہلی بیع سے کوئی تعلق نہیں ہے لہذا دوسری بیع میں ما قبل والی بیع سے ہونے والا نفع داخل نہ ہوگا کہ بائع جب دوبارہ اس کو مراہجہ کے ساتھ فروخت کرے تو اتنا کم کرے بلکہ دونوں الگ الگ بیعیں ہیں اسی وجہ سے اگر پہلی بیع میں خیار ہو تو دوسری میں خیار نہ ہوگا کہ پہلی الگ ہے اور دوسری الگ ہے اور اسی وجہ سے پہلی بیع میں جب شفع اپنے شفیع سے دستبردار ہو تو دوسری بیع ہونے کے وقت اس کو دوبارہ شفع کا اختیار ملے گا تو جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ پہلی بیع الگ ہے اور دوسری بیع الگ ہے تو بائع بھی دوسری مرتبہ مراہجہ کے ساتھ فروخت کرتے وقت یہی کہے گا کہ مجھے دس کی پڑی ہے اس لیے کہ دوسری بیع دس کے بدلے ہی ہوئی ہے۔

[فتح القدیر، کفایہ]

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل:

امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب بائع نے پہلی مرتبہ پندرہ درہم کے بدلے اس شئی کو فروخت کیا تو اب اس بیع میں احتمال تھا کہ مشتری اس شئی میں کوئی عیب پائے اور اس کو دوبارہ واپس کر دے تو جو نفع بائع کو حاصل ہوا ہے وہ ختم ہو جائے تو جب پہلی بیع میں یہ احتمال تھا لہذا بائع نے جب دوبارہ اس شئی کو مشتری سے دس کے بدلے خرید لیا تو بائع کا پہلی بیع سے ہونے والا نفع پکا ہو گیا اب اس نفع کے ختم ہونے کا احتمال نہیں رہا تو جب یہ احتمال دوسری بیع سے ختم ہوا۔ لہذا یہ بات معلوم ہوئی کہ دوسری بیع پہلی بیع کے حکم کو اچھی طرح ثابت کر رہی ہے کہ اس کے احتمال کو ختم کر دیا تو یہ بیع ثانی پہلی بیع سے الگ نہیں ہے اور یہ بات کہ اس بیع ثانی کی وجہ سے بیع اول سے حاصل ہونے والا نفع پختہ ہو گیا تو اس کی وجہ سے یہ شبہ ہو گیا کہ نفع بیع کی وجہ سے حاصل ہوا ہے، وہ اس طرح کہ پہلی صورت (کہ پندرہ کی فروخت کر کے دس کے بدلے لی) تو جب یہ بیع ثانی بیع اول کے نفع کو پختہ کر رہی ہے تو اس طرح ہو گیا کہ بائع نے جب مشتری سے دوبارہ اس شئی کو دس کے بدلے خریدی تو گویا اس نے دس کے بدلے وہ شئی اور پانچ درہم خرید لیے تو پانچ درہم ان پانچ کے بدلے ہو گئے جو بائع مشتری کو دس درہم دے رہا ہے اور دس میں سے جو پانچ باقی بچے اس کے بدلے بائع کو کپڑا حاصل ہوا ہے۔ لہذا اس بات میں شبہ ہو گیا کہ بائع کو جو پانچ نفع حاصل ہوا ہے وہ بیع کی وجہ سے ہوا کہ اس نے بیع دس کی دی اور

پانچ کی لے لی تو جب یہ شبہ ہو گیا تو بائع جب دوبارہ مراہمہ کرے گا تو ان سے یہ کہے گا کہ مجھے پانچ کی پڑی ہے اسی طرح دوسری صورت (جب میں کی فروخت اور دس کی خریدی) میں یہ بات ہے کہ گویا بائع نے دس درہم کے بدلے وہ شئی اور دس درہم دونوں خرید لیے ہیں تو دس درہم جو بائع نے دیے یہ ان دس درہم کے بدلے ہوئے جو بائع نے مشتری سے پہلی بیع میں لیے تھے۔ لہذا بیع بلا عوض کے بائع کو حاصل ہوئی تو اب اس پر مراہمہ نہیں کر سکتا کیوں کہ اس میں سود کا شبہ ہے اور شبہ حرمت میں حقیقت کے ساتھ ملا ہوا ہے۔ لہذا پہلی صورت میں پانچ کے بدلے مراہمہ کرے گا اور دوسری صورت میں بالکل مراہمہ نہیں کرے گا۔

[بنایہ، عنایہ]

راج قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کو راجح کہا ہے۔

[شامی: ج ۱۳۸/۵، بحر الرائق: ج ۷ ص ۱۸۵]

فوائد و قیود:

شارح رحمہ اللہ نے یہ ذکر کیا ”اذا اشترى بعشرة“ کہ ایک شخص نے دس کے بدلے کوئی شئی خریدی۔ لہذا اگر کسی کو کوئی شئی ہبہ کی گئی پھر اس نے پندرہ کے بدلے فروخت کی اور دوبارہ اس کو دس کے بدلے لے لیا تو اب یہ دس پر مراہمہ کر سکتا ہے تو یہ بات معلوم ہوئی کہ ”اذا اشترى بعشرة“ کی قید احترازی ہے اور مصنف رحمہ اللہ نے ”بعد بیع بربیع“ کی قید لگائی۔ لہذا اگر کسی شخص نے ایک شئی کو دس کے بدلے لے کر اجرت پر دیا اور اس سے دس روپے کرایہ حاصل کیا اس کے بعد اگر مراہمہ کرنا چاہیے تو دس کے بدلے کر سکتا ہے تو یہ بات معلوم ہوئی کہ ”بعد بیع بربیع“ کی قید احترازی ہے۔

[بحر الرائق]

و رابع سید شری من ما ذونہ المحیط دینہ بربقہ علی ما شری بائعہ۔ اذا اشترى العبد المأذون المحیط دینہ بربقہ ثوبا بعشرة، فباعه من مولاہ بخمسة عشر، فالمولى ان باعه مرابحة يقول: قام على بعشرة۔ كما ذون شری من سیدہ۔ ای اذا اشترى المولى بعشرة، ثم باعه من مأذون المحیط دینہ بربقہ بخمسة عشر، فالمأذون ان باعه مرابحة يقول: قام على بعشرة لانه بیع المولى من عبده المأذون و شراؤه منه اعتبر عدما في حق المرابحة، لثبوته مع المنافی۔ و انما قال: ”المحیط دینہ بربقہ“ لانه حیث یكون للعبد المأذون ملك، اما المأذون الذى لا دين عليه فلا ملك له، فلا شبهة في ان البيع الثانى لا اعتبار له، اما اذا كان عليه دين محیط فحیث یكون البيع الثانى بیعاً، و مع ذلك لا اعتبار له في حق المرابحة، فثبت الحكم بالطريق الاولی فيما لا دين عليه۔ و رب المال على ما شراه مضاربة بالنصف اولاً و نصف ما ربح بشرائه ثانياً منه۔ ای اشترى المضارب بالنصف ثوباً بعشرة، و باعه من رب المال بخمسة عشرة، فالثوب قام على رب المال بائنتى عشر و نصف۔

ترجمہ:

اور وہ سردار جس نے اپنے اس ماذون سے خریدا جس کی گردن کو اس کے دین نے گھیرا ہوا ہے یہ مراہمہ اس پر کرے گا جس پر اس کے بائع نے خریدا ہے جب ماذون غلام نے جس کے دین نے اس کی گردن کو گھیرا ہوا ہے کوئی شئی دس کے بدلے خریدی پھر اس نے وہ شئی اپنے مولیٰ کو پندرہ کے بدلے فروخت کر دی تو مولیٰ اگر اس کو مراہمہ پر فروخت کرے گا تو وہ کہے گا کہ مجھے دس کے بدلے پڑی ہے جیسا کہ وہ ماذون جو اپنے سردار سے خریدے یعنی جب مولیٰ نے دس کے بدلے خریدا پھر اس شئی کو اس ماذون کو جس کے دین نے اس کی گردن کو گھیرا ہوا ہے، پندرہ کے بدلے فروخت کر دیا تو ماذون اگر اس کو مراہمہ پر فروخت کرے گا تو کہے گا کہ ”مجھے دس کے بدلے پڑی ہے اس لیے کہ مولیٰ کا اپنے ماذون غلام کو بیچنا اور مولیٰ کا اس سے خریدنا مراہمہ کے حق میں ”عدم شمار ہوتا ہے بیع کے منافی کے ساتھ ثابت ہونے کی وجہ سے اور سوائے اس کے نہیں کہ ماتن نے

”المحیط دینہ برقیہ“ کہا اس لیے کہ اس وقت عبد مازون کے لیے ملک ثابت ہوگی۔ بہر حال وہ مازون جس پر کوئی دین نہیں ہے تو اس کے لیے ملک بھی نہیں ہے تو اس بات میں کوئی شہ نہیں کہ بیع ثانی کا کوئی اعتبار نہیں ہے بہر حال جب اس پر دین محیط ہو تو اس وقت بیع ثانی بیع ہوگی اور اس کے باوجود اس بیع کا مراہجہ کے حق میں کوئی اعتبار نہیں ہے۔ لہذا حکم بطریق اولیٰ اس صورت میں ثابت ہو گیا جس صورت میں مازون پر دین نہیں ہے اور رب المال بیع مراہجہ اس پر کرے گا جس پر اس کے مضارب بالصف نے اس کو خرید اولاً اور اس نفع کے نصف پر جو مضارب نے دوسری مرتبہ اس سے خریدنے کی وجہ سے حاصل کیا یعنی مضارب بالصف نے کپڑا اس کے بدلے خرید اور اس کپڑے کو رب المال کے ہاتھ پندرہ کے بدلے فروخت کر دیا تو کپڑا رب المال کو ساڑھے بارہ کے بدلے پڑا ہے۔

تشریح:

و رابح سید..... مصنف رحمہ اللہ اس مسئلے میں یہ بیان کر رہے ہیں کہ مراہجہ کی بنیاد امانت پر ہے۔ لہذا اسی وجہ سے مولیٰ اپنے عبد مازون سے یا عبد مازون اپنے مولیٰ سے کوئی شئی خریدے تو اس شئی کو مراہجہ کے ساتھ فروخت کرنے کا طریقہ بیان کر رہے ہیں۔

پہلی صورت مصنف رحمہ اللہ نے یہ بیان کی کہ اس عبد مازون نے کہ دین نے اس کی گردن کو گھیرا ہوا ہے یعنی جو دین اس کے ذمے ہے، وہ اس کی قیمت سے زیادہ ہے، کوئی شئی دس درہم کے بدلے خریدی پھر اس غلام سے اس کے مولیٰ نے پندرہ کے بدلے خرید لی تو مولیٰ جب اس شئی کو آگے مراہجہ پر فروخت کرے گا تو یہ کہے گا کہ مجھے دس درہم کی پڑی ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مولیٰ نے کوئی شئی دس درہم کے بدلے خریدی، پھر اس سے اس کے ”عبد مازون محیط برقیہ دین“ نے وہ شئی پندرہ کے بدلے خرید لی تو اب یہ غلام اگر اس شئی کو مراہجہ پر فروخت کرے گا تو یہ کہے گا کہ مجھے دس کی پڑی ہے۔

ان دونوں صورتوں میں مراہجہ شخص اول پر ہو رہا ہے، اس کی وجہ ”لان المولیٰ من.....“ سے شارح رحمہ اللہ یہ بیان کر رہے ہیں کہ مولیٰ کا اپنے غلام کو فروخت کرنا اور اس سے خریدنا بیع مراہجہ کے حق میں نہ ہونے کی طرح ہے، اس لیے کہ مولیٰ کی بیع منافی کے ساتھ ثابت ہوئی ہے، منافی کا مطلب یہ ہے کہ غلام بھی مولیٰ کی ملک ہے تو جب غلام مولیٰ کی ملک ہے تو مولیٰ کا اس سے بیع و شراء کرنا گویا اپنی ہی ملک میں بیع و شراء کرنا ہے اور اپنے آپ سے بیع و شراء کرنا باطل ہے۔ لہذا اس بیع و شراء میں جائز نہ ہونے کا شبہ آ گیا تو جب اس دوسری بیع میں عدم جواز کا شبہ ہے اور مراہجہ کی بنیاد امانت پر ہوتی ہے اور شبہ کی مراہجہ میں گنجائش نہیں ہے۔ لہذا مراہجہ کے حق میں تو دوسری بیع بالکل نہیں ہوتی بلکہ پہلی بیع (یعنی غلام نے جو دس کے بدلے شئی کو لیا) پر ہی مراہجہ ہوگا۔

[فتح، بتایہ]

فوائد و قیود:

و انما قال المحیط..... یہاں سے شارح رحمہ اللہ متن میں مذکور ”المحیط دینہ برقیہ“ کی قید کا فائدہ بیان کر رہے ہیں ”المحیط دینہ برقیہ“ کا مطلب یہ ہے کہ اگر بالفرض ایک غلام کی قیمت ایک ہزار روپے ہے اور اس کے ذمے ایک ہزار قرض ہو گیا ہے تو اس دین نے اس کی گردن کو گھیرا ہوا ہے تو جب ایسا غلام ہے تو اس کے لیے ملک ثابت ہوتی ہے اس لیے کہ وہ ایک وجہ سے مولیٰ کی ملک ہے اور ایک وجہ سے قرض خواہوں کی ملک ہے تو جب مولیٰ اپنے اس غلام سے خریدے جس کے دین نے اس کی قیمت کو گھیرا ہوا ہے تو اس مولیٰ کے لیے اس بیع پر مراہجہ کرنا ناجائز ہے تو اگر غلام ایسا ہو کہ جس پر بالکل دین نہ ہو تو اس وقت تو مولیٰ بدرجہ اولیٰ مراہجہ نہیں کر سکتا اس لیے کہ یہ غلام من کل وجہ اس مولیٰ کا ہے۔ یہاں تو دوسری بیع بالکل ہوتی نہیں ہے اس لیے کہ اس طرح تو ایک شئی اپنے آپ سے خریدے گا اور یہ باطل ہے اور جب اس غلام پر دین ہو تو اس وقت اس کی غلام کی ملک ہونے کی وجہ سے دوسری بیع بیع تو شمار ہوگی، لیکن مراہجہ کے حق میں اس کا نہ ہونا شمار ہوگا تو متن میں یہ قید اس لیے لگائی

تا کہ یہ حکم اس غلام کے علاوہ میں بطریق اولیٰ ثابت ہو جائے تو یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ قیداً حترازی نہیں ہے۔

فان اعورَّت المبيعة او وطئت ثيبا رابع بلا بيان۔ اى لا يجب عليه ان يقول: انى اشتريتها سليمة فاعورَّت فى يدى، و عند ابى يوسف و الشافعى رحمهما الله تعالى لزمه بيان هذا، لانه لا شك انه ينقص الثمن بالاغورار، و قيل ان الاوصاف لا يقابلها شئ من الثمن، معناه ان الاوصاف لا يكون لها حصه معلومة من الثمن، لا ان الثمن لا يزيد بسبب الوصف و لا ينقص بفواته، على ان هذا البيع مبنى على الامانة، فالاحتياطات السابقة لا تناسب هذا، لكننا نجيب بانه لم يات من البائع غرور، فانه صادق فى قوله "قامت على بكذا" لكن المشتري اغتر بحماقته فعليه ان يسئله انك اشتريت بكذا سليمة او معورة، فبين له الحال، فاذا قصر فى ذلك لا يجب على البائع كشف حال لم يسئل عنها۔ و ان فقئت او وطئت بكرة لزمه بيانه، و قرض فار و حرق نار للشوب المشتري كالا ولى، و تكسرة بنشره و طيه كالثانية۔ و من اشترى بنساء و رابع بلا بيان خبير مشريه۔ فان اتلفه ثم علم لزمه كل ثمنه، و كذا التولية، فان ولى بما قام عليه، و لم يعلم مشريه قدره فسد البيع، و ان علم فى المجلس خبير۔

ترجمہ:

پھر اگر مبیعہ کانی ہو جائے یا شبیبہ سے وطی کی گئی تو بغیر بیان کے مراہجہ کرے گا یعنی اس پر واجب نہیں ہے کہ وہ کہے کہ میں نے اس کو صحیح خرید تھا، پھر یہ میرے قبضے میں کانی ہو گئی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو اس کا بیان لازم ہے اس لیے کہ اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ ثمن کا نا ہونے سے کم ہوتا ہے اور جو کہا گیا کہ اوصاف ان کے مقابل ثمن سے کوئی شئی نہیں ہوتی اس کا مطلب یہ ہے کہ اوصاف کے لیے ثمن میں سے کوئی معلوم حصہ نہیں ہوتا یہ مطلب نہیں کہ ثمن وصف کے سبب سے زیادہ نہیں ہوتا اور وصف کے فوت ہو جانے سے کم نہیں ہوتا اس بنا پر کہ یہ بیع امانت پر مبنی ہے۔ لہذا گزشتہ احتیاط اس کے مناسب نہیں ہیں، لیکن ہم نے جواب اس طور پر دیا کہ دھوکہ بائع کی جانب سے نہیں آیا کیوں کہ بائع اپنی اس بات میں کہ مجھے اتنے کی پڑی ہے۔ سچا ہے، لیکن مشتری نے اپنی حماقت کی وجہ سے دھوکہ کھایا ہے تو اس پر لازم ہے کہ وہ بائع سے پوچھے کہ تو نے اتنے کی صحیح خریدی تھی یا کانی خریدی تھی تو بائع حال بیان کر دے گا تو جب مشتری اس میں ناقص ہے تو بائع کے ذمہ اس حال کو کھولنا نہیں ہے جس کے بارے میں اس سے پوچھا نہیں گیا اور اگر باندی کی آنکھ نکال دی یا بابرہ سے وطی کی گئی تو اس کا بیان لازم ہے اور جو ہے کا کتر اور آگ کا خریدے ہوئے کپڑے کو جلادینا پہلے کی طرح ہے اور کپڑے کا ٹھننا اس کے لپٹنے اور کھولنے کی وجہ سے یہ دوسرے کی طرح ہے اور جس نے ادھار کے ساتھ خرید اور بلا بیان کے مراہجہ کیا تو اس کے مشتری کو اختیار دیا جائے گا، پھر اگر مشتری نے کپڑے کو ضائع کر دیا پھر اس نے جانا تو اس کو سارا ثمن لازم ہے اور اسی طرح تولیہ پھر اگر ایک شخص نے تولیہ کیا اس مال پر جس مال پر اس کو پڑی ہے اور اس کو مشتری نہیں جانتا اس کو کتنے کی پڑی ہے تو بیع فاسد ہوگی اگر مجلس میں جان لے تو اس کو اختیار ہوگا۔

تشریح:

فان اعورَّت سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے باندی خریدی پھر وہ آسمانی آفت یا کسی اور وجہ سے کانی ہو گئی یا پھر باندی شبیبہ تھی پھر اس سے وطی کر لی اس سے مراد وہ وطی ہے جو شبیبہ کو نقصان نہ دے بہر حال اگر وہ وطی شبیبہ کو نقصان دے تو اس کا بیان کرنا لازم ہے تو ان دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت ہوئی اب یہ شخص اس باندی کو مراہجہ کے ساتھ فروخت کرنا چاہتا ہے تو بلا بیان کے مراہجہ کرے گا یعنی اس پر واجب نہیں ہے کہ وہ فروخت کرتے وقت بتائے کہ میں نے صحیح و سالم لی تھی پھر یہ کانی ہو گئی اور واجب نہ ہونے سے یہ بات سمجھ آ رہی ہے کہ اس کا بیان کر دینا اولیٰ اور بہتر ہے اور بیان نہ کرنے سے مراد یہ بات بیان نہ کرنا ہے۔ لہذا عیب کو بیان کرنا ضروری ہے کہ اس کو بتائے کہ یہ کانی

ہے ورنہ یہ دھوکے باز ہوگا۔ یہ طرفین کا مذہب ہے۔ بہر حال امام ابو یوسف رحمہ اللہ و شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بائع پر یہ بات بیان کرنا لازم ہے کیوں کہ کانا ہونے کی وجہ سے ثمن کم ہوتا ہے۔ لہذا بائع مشتری کو بتائے کہ یہ میرے پاس کانی ہوئی ہے۔

امام ابو یوسف و شافعی رحمہما اللہ کے مذہب پر اشکال:

ان حضرات کے مذہب پر یہ اشکال ہوگا کہ آنکھ کا ہونا ایک وصف ہے اور وصف کے مقابل ثمن سے کوئی شئی نہیں ہوتی۔ لہذا آپ نے یہ بات کیسے کہہ دی کہ کانے ہونے کی وجہ سے ثمن میں کمی آگئی ہے۔

جواب:

معنا..... شارح رحمہ اللہ نے اس اشکال کا رد اس طرح کیا کہ یہ قاعدہ کہ وصف کے مقابل ثمن میں سے کوئی شئی نہیں ہوتی اس کا مطلب یہ نہیں ہے جو آپ سمجھتے ہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اوصاف کے لیے ثمن سے کوئی مقرر حصہ نہیں ہوتا جیسے بالفرض ایک باندی ہزار کی ہو تو اس کا مطلب یہ لیں کہ سو روپے کی آنکھ ہے، سو روپے کا ناک ہے وغیرہ اور جو مطلب آپ نے لیا ہے کہ وصف کے مقابل ثمن سے کوئی شئی نہیں ہوتی۔ لہذا اس کی وجہ سے نہ تو ثمن میں زیادتی ہو اور نہ اس کی وجہ سے ثمن میں کمی ہو۔

علیٰ ان هذا..... سے ان حضرات کی دلیل ہے کہ بیان کرنا اس لیے لازم ہے کہ بیع مراہجہ کی بنیاد امانت پر ہوتی ہے تو اگر بیان نہ کرے تو یہ خیانت ہوگی کہ اس نے صحیح شئی لی اور اس کو عیب دار فروخت کیا لہذا اجوا احتیاط طرفین کر رہے ہیں یہ مراہجہ کے مناسب نہیں ہے۔

لکننا نجیب..... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ طرفین کی دلیل کا جواب دے رہے ہیں کہ بائع پر اس کا بیان اس لیے واجب نہیں ہے کہ بائع مشتری کو دھوکہ نہیں دے رہا بلکہ مشتری اپنی بیوقوفی کی وجہ سے دھوکہ کھا رہا ہے، مشتری کو چاہیے کہ بائع سے معلوم کرے کہ تو نے اس باندی کو کانی ہونے کی حالت میں لیا ہے یا صحیح لیا ہے تو جب مشتری اس سے اس بارے میں پوچھ نہیں رہا تو بائع کے ذمہ بھی اس شئی کو کھولنا نہیں ہے جس کے بارے میں اس سے سوال نہیں کیا گیا۔ لہذا بائع بیان نہ کرنے کی وجہ سے دھوکہ نہیں دے رہا۔

اور اگر مشتری نے خود اس کی آنکھ پھوڑ دی یا باکرہ سے وطنی کر لی تو چونکہ یہ عیب مشتری نے خود ڈالا ہے اس لیے کہ اس کے ذمے ہے کہ اس کو بیان کرے ورنہ مراہجہ میں خیانت ہوگی اسی طرح اگر چوہے نے کپڑا کتر دیا یا آگ نے کپڑا جلادیا تو بائع کے ذمے اس کا بیان نہیں ہے اور اگر کپڑا کھولنے اور بند کرنے سے پھٹتا ہے تو اس کا بیان بائع کے ذمے ہے۔

رانج قول:

یہ بات جانتی چاہیے کہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں بلا بیان کے مراہجہ نہیں کرے گا اور امام زفر رحمہ اللہ کے قول کو فقہاء نے ترجیح دی ہے۔

[بحر، فتح]

ومن اشتری..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کوئی شئی ادھار خریدی اور مراہجہ کرتے وقت مشتری کو یہ بتایا کہ میں نے یہ شئی ادھار لی تھی تو جب مشتری کو یہ بات معلوم ہوئی تو اس کو اختیار ہوگا خواہ پورے ثمن کے بدلے لے لے یا واپس کر دے اس لیے کہ ادھار میں شئی مہنگی بنتی ہے سو جب بائع نے اس کو ادھار لیا ہے تو اس کو یہ شئی مہنگی ملی ہوگی۔ لہذا مشتری کو بھی اس نے مہنگی دی اس وجہ سے مشتری کو اختیار ہوگا یہ اختیار اس وقت ہے جب وہ شئی مشتری کے پاس موجود ہو اگر مشتری نے اس کو ضائع کر دیا اس کے بعد مشتری کو اس بات کا علم ہوا تو اس وقت مشتری کو اس شئی کا سارا ثمن لازم ہوگا۔

رانج قول:

فقید ابو جعفر رحمہ اللہ نے فرماتے ہیں کہ فتویٰ اس پر ہے کہ شئی کے ہلاک ہونے کے بعد مشتری کو نقد اور ادھار کے درمیان جو فرق آئے اس کا بائع سے رجوع کرے گا۔

فصل

لم یحز بیع مشری قبل قبضه الا فی العقار۔ و الفرق بینہما ان نہی النبی علیہ السلام عن بیع مالہم یقبض معلل بان فیہ غرر انفساخ العقد علی تقدیر الهلاک، و الهلاک فی العقار نادر۔ و عند محمد رحمہ اللہ تعالیٰ لا یحوز فی العقار ایضاً، عملاً باطلاق النهی۔ و من شری کیلیا کیلاً۔ ای بشرط کیل۔ لم بیعہ و لم یأکلہ حتی یکیلہ۔ فانہ علیہ السلام نہی عن بیع الطعام حتی یجرى فیہ صاعان: صاع البائع و صاع المشتري و شرط کیل البائع بعد بیعہ بحضوره المشتري۔ حتی ان کالہ البائع قبل البیع لا اعتبار لہ، و ان کان بحضوره المشتري، و کذا ان کالہ بعد البیع بغیة المشتري۔ و کفی بہ فی الصحیح۔ ان کان البائع بعد البیع بحضوره المشتري فهذا کاف، و لا یشرط ان یکیل المشتري بعد ذالک و محمل الحدیث المذكور ما اذا اجتمع الصفقتان بشرط کیل، علی ما سیأتی فی باب السلم، و هو ما اذا اسلم فی کرب، فلما حل الاجل اشتری المسلم الیہ من رجل کراء، و امر رب السلم ان یقبضہ لہ ثم یقبضہ لنفسہ، فاکتالہ لہ، ثم اکتالہ لنفسہ جاز۔ و کذا ما یوزن او یعد۔ ای لا یبیعہ و لا یأکلہ حتی یزنہ او یعدہ ثانیاً، و یکفی ان وزنہ او عدہ بعد البیع بحضوره المشتري۔ لا ما ینزع۔ ای لا یشرط ما ذکر فی المدروعات۔

ترجمہ:

خریدی ہوئی شئی کو قبضے سے قبل فروخت کرنا ناجائز ہے مگر جائیداد میں اور فرق ان دونوں کے درمیان یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شئی کی بیع سے منع فرمایا ہے جس پر قبضہ نہ کیا ہو علت اس طور پر بیان کی گئی کہ اس میں ہلاک ہونے کی صورت میں عقد کے فسخ ہونے کا دھوکہ ہے اور ہلاک ہونا جائیداد میں نادر ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائیداد میں بھی ناجائز ہے۔ نبی کے مطلق ہونے پر عمل کرتے ہوئے اور جس نے کیلی شئی کو کیل کر کے خرید یعنی کیل کی شرط کے ساتھ خرید تو اس کو نہ فروخت کرے اور نہ اس کو کھائے یہاں تک اس کو کیل کرے کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اناج کی بیع سے منع فرمایا یہاں تک کہ اس میں دو صاع جاری ہو جائیں ایک بائع کا صاع اور مشتری کا صاع اور بائع کے کیل کی شرط شئی کو فروخت کرنے کے بعد مشتری کی موجودگی میں ہے۔ لہذا اگر بائع نے اس کو بیع سے قبل کیل کیا تو اس کو اعتبار نہیں اگرچہ مشتری کی موجودگی میں ہو اور اسی طرح اگر بائع نے بیع کے بعد مشتری کی غیر موجودگی میں اس کو کیل کیا اور اس کو کافی ہو جائے گا صحیح قول میں اگر بائع نے بیع کے بعد مشتری کی موجودگی میں کیل کیا تو یہ کافی ہوگا اور شرط نہیں ہے کہ مشتری اس کے بعد کیل کرے اور حدیث مذکور کا عمل وہ مسئلہ ہے جب دو صفحے جمع ہو جائیں کیل کی شرط کے ساتھ جیسا کہ باب السلم میں عنقریب آئے گا اور وہ یہ ہے کہ جب ایک شخص نے گندم کے ایک کر میں سلم کیا، پھر جب مدت حلول کر گئی تو مسلم الیہ نے کسی آدمی سے ایک کر خرید اور رب السلم کو حکم دیا کہ وہ اس کے لیے قبضہ کرے، پھر اپنے لیے قبضہ کرے پھر رب السلم نے اس کو کیل کیا پھر اپنے لیے کیل کیا تو جائز ہے اور اسی طرح وہ شئی جو وزن کی جاتی ہے اور جو شمار کی جاتی ہے یعنی نہ اس شئی کو فروخت کرے اور نہ اس کو کھائے یہاں تک کہ اس کو وزن کرے یا اس کو دوسری مرتبہ شمار کرے اور کافی ہوگا اگر اس نے اس کو وزن کیا یا اس کو شمار کیا بیع کے بعد

مشتری کی موجودگی میں نہ کہ وہ شئی جو ناپی جاتی ہے یعنی مدروعات میں یہ شرط نہیں جو ذکر کیا گیا ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ اس فصل میں بیع و ثمن میں قبضے سے قبل تصرف کرنے کا بیان فرما رہے ہیں۔ ولہم یحجز مشتری..... مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں دو مسئلے ذکر کیے۔ (۱) منقولی شئی کی بیع قبضے سے قبل ناجائز۔ (۲) غیر منقولی شئی کی بیع قبضے سے قبل جائز، پہلے یہ بات جانی چاہیے کہ قبضے سے قبل بیع ناجائز ہے اس کے بارے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ کو لشکر کا امیر بنایا تو ان کو چار اشیاء سے منع فرمایا۔ ان میں سے ایک اس شئی کی بیع سے جس پر قبضہ نہ کیا ہو۔ [کفایہ]

اب جن اشیاء کی بیع ہوتی ہے وہ دو قسم کی ہیں۔ منقولی۔ غیر منقولی۔ شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک اس حدیث کے تحت صرف منقولی شئی کی بیع داخل ہے۔ غیر منقولی شئی اس میں داخل نہیں ہے۔ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قبضے سے قبل فروخت کرنے سے اس لیے منع فرمایا کہ ہوسکتا ہے کہ اس کے قبضے سے قبل وہ شئی ہلاک ہو جائے تو عقد فسخ ہو جائے گا تو جب عقد فسخ ہو گیا تو اب یہ کسی کی شئی کو فروخت کر رہا ہے یعنی جب شئی قبضے سے قبل ہلاک ہوگی تو بیع فسخ ہو جائے گی اور دوبارہ پرانے بائع کی ملک میں داخل ہو جائے گی تو اب یہ مشتری غیر کی ملک کو فروخت کر رہا ہے اور جب مشتری نے بیع پر قبضہ کر لیا تو بیع پوری ہوگی تو اب یہ اپنی شئی کو فروخت کر رہا ہے۔ لہذا قبضے سے قبل دونوں احتمال ہیں کہ اگر بیع قبضے کی وجہ سے پوری ہوگی تو اپنی شئی کو فروخت کر رہا ہے اور اگر بیع فسخ ہوگی تو یہ غیر کی ملک کو فروخت کر رہا ہے۔ لہذا اسی احتمال کی وجہ سے حدیث میں قبضے سے قبل بیع ممنوع ہے کیوں کہ عقد کے فسخ ہونے کا ڈر ہے۔ [کفایہ، بحر الرائق]

تو شیخین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ حدیث کی جو علت بیان کی گئی ہے یہ صرف منقولی اشیاء میں پائی جاتی ہے۔ بہر حال غیر منقولی اشیاء جیسے زمین تو اس میں ہلاک ہونے کا ڈر نہیں ہے۔ لہذا عقد کے فسخ ہونے کا احتمال بھی نہیں ہے جب عقد کے فسخ ہونے کا احتمال نہیں ہے تو اس کی بیع قبضے سے قبل جائز ہے۔ عقار کی بیع قبضے سے قبل اس وقت جائز ہے جب ہلاک ہونے کا ڈر بھی نہ ہو اگر ہلاک ہونے کا ڈر ہو جیسے زمین، سمندر یا دریا کے کنارے پر ہو تو اس وقت قبضے سے قبل بیع ناجائز ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک حدیث میں منقولی اور غیر منقولی دونوں داخل ہیں اس لیے کہ حدیث مطلق ہے اور مطلق ان دونوں کو شامل ہے۔

راجح قول:

راجح قول شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کا ہے۔ [اللباب: ج ۱ ص ۲۲۰، ہدایہ: ج ۳ ص ۷۷، تالیفات رشیدہ: ص ۹۴۰۲]

لہذا زمین کی بیع قبضے سے قبل جائز ہے۔

ومن شرئ..... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کوئی کیلی شئی کیل کے اعتبار سے خریدی تو اب یہ نہ اس کو فروخت کرے اور نہ ہی اس کو کھائے یہاں تک دوبارہ اس کو کیل کرے کیوں کہ حضور علیہ السلام نے اناج کی بیع سے روکا جب تک اس میں بائع و مشتری دونوں کے کیل جاری نہ ہو جائیں اس مسئلہ کی چار صورتیں ہیں۔ (۱) ایک شخص نے کیلی شئی کیل کے اعتبار سے خریدی اور کیل کے اعتبار سے فروخت کر دی تو اب مشتری کے لیے کیل کرنا ضروری ہے۔ متن میں یہی صورت ہے۔ (۲) ایک شخص نے کیلی شئی اٹکل کے اعتبار سے لی اور اٹکل کے اعتبار سے ہی فروخت کر دی تو اب مشتری کے ذمے کیل نہیں ہے۔ (۳) ایک شخص نے کیلی شئی کیل کے اعتبار سے لی اور اٹکل کے اعتبار سے فروخت کی تو اب مشتری کے ذمے کیل نہیں ہے۔ (۴) ایک شخص نے کیلی شئی اٹکل کے اعتبار سے لی اور کیل کے اعتبار سے فروخت کی تو اب مشتری کے ذمے کیل ہے۔ [عنایہ]

و شرط کیل البائع..... مصنف رحمہ اللہ یہاں سے یہ بتا رہے ہیں کہ یہ جو کہا گیا کہ بائع بھی کیل کرے گا اس کی شرط یہ ہے کہ یہ کیل بیع کے بعد اور مشتری کی موجودگی میں ہونا چاہیے لہذا اگر بائع نے بیع سے قبل ہی شئی کو کیل کیا ہوا تھا تو جب مشتری خریدنے آیا تو دوبارہ کیل کرنا ہوگا اس پہلے کیل کا اعتبار نہیں ہے اگرچہ مشتری پہلے سے وہاں موجود تھا یعنی بیع سے قبل جب بائع نے کیل کیا تو مشتری وہاں موجود تھا پھر بھی اس کیل کا اعتبار نہیں ہے بلکہ دوبارہ کیل کرنا ضروری ہے اور اسی طرح اگر بائع نے بیع کے بعد اور مشتری کی غیر موجودگی میں کیل کیا تو اس کا اعتبار نہیں ہے بلکہ دوبارہ کیل کرنا ضروری ہے۔

و کفی بہ الصحیح..... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ بائع کیل کی شرط یہ ہے کہ بیع کے بعد اور مشتری کی موجودگی میں ہو، یہ بات جو اد پر گزری کہ اگر بائع نے کیل کیا تو پھر مشتری کو کیل کرنے کی ضرورت نہیں ہے صحیح بات یہی ہے تو جب یہ بات صحیح ہے تو معلوم ہوا کہ بائع و مشتری دونوں کا کیل شرط نہیں ہے بلکہ صرف بائع کا کیل مشتری کے لیے بھی کافی ہو جائے گا تو یہ بات حدیث کے مخالف ہو جائے گی کہ حدیث میں مذکور ہوا ہے کہ دونوں کے لیے کیل ضروری ہے تو اس کا جواب شارح رحمہ اللہ ”و محمل الحدیث“ سے دے رہے ہیں کہ حدیث کو سلم کی صورت پر محمول کریں گے وہ صورت یہ ہے کہ جب ایک شخص نے گندم کے ایک کر میں سلم کیا اور اس کو ادا کرنے کا وقت آیا تو مسلم ایہ نے رب السلم سے کہا کہ میں نے فلاں شخص سے گندم کا کر خرید لیا ہے تم اس سے جا کر قبضہ کر لو تو اب یہاں دو صاع جاری ہونا ضروری ہیں یعنی اس کر پر قبضہ پہلے بائع کی طرف سے کرے اور پھر اپنی طرف سے کرے تو اس طرح دو کیل جمع ہوں گے۔

و صح التصرف فی الثمن قبل قبضہ۔ مثل ان یاخذ البائع من المشتري عوض الثمن ثوباً۔ و الحط عنه و المزید فیہ حال قیام المبیع، لا بعد ہلاکہ۔ قولہ ”حال قیام المبیع“ یتعلق بالمزید، فان الزیادۃ علی الثمن لا یصح بعد ہلاک المبیع، لکن الحط یصح۔ و فی المبیع۔ ای صح الزیادۃ فی المبیع۔ و یتعلق استحقاقہ بالجمیع۔ یمکن ان یراد بہ ان البائع یكون مستحقاً لجمیع الثمن من الزائد و المزید علیہ، و المشتري یتستحق جمیع المبیع من الزائد و المزید علیہ، و یمکن ان یراد انہ اذا استحق مستحق المبیع او الثمن فالاستحقاق یتعلق بجمیع ما یقابله من المزید و المزید علیہ، فلا یكون الزائد صلاۃ مبتدأ، كما هو مذهب زفر و الشافعی رحمہما اللہ تعالیٰ۔ فیراجع و یولی علی الكل ان یرید، و علی ما بقی ان حط۔ فان الزیادۃ و الحط التحقا باصل العقد۔ و الشفیع یاخذ بالاقول فی الفصلین۔ ای فی الزیادۃ علی الثمن و الحط عنه، اما فی الحط فلانہ التحق باصل العقد، و اما فی الزیادۃ فلان حقہ تعلق بالثمن الاول، فلا یملك الغیر ابطال حقہ الثابت۔

ترجمہ:

اور ثمن میں اس پر قبضہ سے پہلے تصرف صحیح ہے جیسا کہ بائع مشتری سے ثمن کے عوض کپڑا لے لے اور ثمن سے کمی کرنا اور ثمن میں زیادتی کرنا در احالاً لکن بیع قائم ہونہ کہ بیع کے ہلاک ہونے کے بعد، ماتن کا قول ”حال قیام المبیع“ مزید کے ساتھ متعلق ہے کیوں کہ ثمن پر زیادتی بیع کے ہلاک ہونے کے بعد درست نہیں ہے، لیکن کم کرنا صحیح ہے اور بیع میں یعنی بیع میں زیادتی صحیح ہے اور اس کا استحقاق جمیع سے متعلق ہوگا۔ ممکن ہے کہ اس سے مراد یہ لیا جائے کہ بائع زائد اور مزید علیہ میں سے تمام ثمن کا مستحق ہے اور مشتری زائد اور مزید علیہ میں سے تمام بیع کا مستحق ہے اور ممکن ہے کہ اس سے مراد یہ لیا جائے کہ جب کوئی بیع یا ثمن کا مستحق نکلے گا تو استحقاق تمام سے متعلق ہوگا جو مزید اور مزید علیہ کے مقابل ہے۔ لہذا زائد الگ سے کوئی صلہ نہیں ہے جیسا کہ امام زفر رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے۔ لہذا وہ مراہجہ و تولیہ تمام پر کرے گا اگر زیادتی کی گئی اور ”ما بقی“ پر کرے گا اگر کمی کی گئی کیوں کہ زیادتی اور کمی اصل عقد کے ساتھ مل گئی ہیں اور شفیع دونوں صورتوں میں کم کے بدلے لے گا یعنی ثمن پر زیادتی میں اور

ٹمن کی کمی میں۔ بہر حال کم کرنا تو اس لیے ہے کہ وہ اصل عقد سے مل گیا اور بہر حال زیادتی میں تو اس لیے کہ اس کا حق ٹمن اول کے ساتھ ہے تو غیر اس کے ثابت شدہ حق کے باطل کرنے کا مالک نہیں ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ یہ فصل ٹمن اور بیع میں قبضے سے قبل تصرف کرنے کے بارے میں لائے ہیں۔ اسی کے تحت مصنف رحمہ اللہ ایک مسئلہ یہ ذکر کر رہے ہیں کہ جب تک بائع نے ٹمن پر قبضہ نہیں کیا تو اس کے لیے ٹمن میں تصرف کرنا جائز ہے مثلاً ٹمن پیسے طے ہوئے تھے اور اس نے ان کے بدلے کپڑا لے لیا تو یہ درست ہے، اسی طرح ٹمن سے کمی کرنا بھی صحیح ہے کہ ٹمن دس روپے طے ہوا تھا پھر اس نے آٹھ روپے دے دیا یا ٹمن میں زیادتی کر دی جیسے ٹمن دس روپے طے ہوا اس نے بارہ روپے دے دیا تو یہ صحیح ہے، لیکن ٹمن میں زیادتی کرنے کی ایک شرط ہے وہ یہ کہ بیع موجود ہو تو پھر ٹمن میں زیادتی صحیح ہے اگر بیع موجود نہ ہو تو ٹمن میں زیادتی درست نہیں ہے اسی وجہ سے شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ”حال قیام“ زیادتی کے ساتھ متعلق ہے اور جس طرح ٹمن میں زیادتی درست ہے اسی طرح بیع میں بھی زیادتی درست ہے جیسے بیع میں دس کلو گندم دینی طے ہوئی پھر بائع نے بارہ کلو دے دی تو یہ بھی صحیح ہے۔ ”و يتعلق استحقاقہ“ سے شارح یہ بتا رہے ہیں کہ استحقاق تمام سے متعلق ہوگا اس جملہ کے شارح نے دو مطلب بتائے ہیں۔

پہلا مطلب یہ ہے کہ بائع زائد اور مزید علیہ سارے ٹمن کا مستحق ہے یعنی اگر ٹمن دس تھا پھر مشتری نے اس کو بارہ دینے طے کیے تو جب تک مشتری بائع کو سارا ٹمن نہ دے دے تو اس وقت تک بائع مشتری کو بیع بھی نہ دے کیوں کہ وہ سارے ٹمن کا مستحق ہے اور اسی طرح جب بائع نے بیع میں زیادتی کی کہ بیع دس کلو تھی اس نے بارہ کلو دینی طے کی تو جب تک بائع بارہ کلو ساری گندم مشتری کے حوالے نہ کر دے اس وقت تک مشتری بھی ٹمن اس کے حوالے نہ کرے کیوں کہ وہ ساری بیع کا مستحق ہے۔

[عنا، البناہ]

دوسرا مطلب یہ ہے کہ اگر مشتری نے دس روپے ٹمن کی جگہ بارہ روپے ٹمن بائع کو دیا اور بیع پر، قبضہ کیا، پھر نصف بیع کا کوئی مستحق نکل آیا تو اب مشتری اس نصف بیع کے مقابل جرمزید اور مزید علیہ دونوں کا بائع سے رجوع کرے گا مزید علیہ دس روپے ہے اور مزید دو روپے ہے تو جب نصف بیع کا مستحق نکلا آیا تو نصف بیع کے مقابل مزید ایک روپے اور مزید علیہ میں سے پانچ روپے ہیں تو مشتری ان دونوں کا بائع سے رجوع کرے گا اسی طرح بائع نے بیع میں زیادتی کی اور اس کے ٹمن پر قبضہ کر لیا پھر اس ٹمن کے نصف کا کوئی مستحق نکل آیا تو اب بائع بیع میں سے مزید اور مزید علیہ جو اس کے مقابل ہے اس کا رجوع کرے گا۔

تو اس بات سے یہ واضح ہو گیا کہ جب بائع بیع میں یا مشتری ٹمن میں زیادتی کرے تو وہ زیادتی اصل عقد میں داخل ہو جاتی ہے اسی وجہ سے اس کا مستحق نکلنے کے وقت اس زیادتی میں بھی رجوع کرتے ہیں۔ تو یہ زیادتی الگ نہیں ہے بلکہ عقد میں داخل ہے بخلاف امام زفر رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے کیوں کہ ان کے نزدیک یہ زیادتی اصل عقد میں داخل نہیں ہے۔

”فیراجع و یولی سے ماتن اسی بات پر تفریح کر رہے ہیں کہ جب زیادتی اصل عقد میں داخل ہے تو مراہجہ اور تولیہ سارے ٹمن پر ہوگا اور اگر زیادتی اصل عقد میں داخل نہ ہوگی تو صرف پہلی قیمت پر ہی مراہجہ و تولیہ ہوگا ایسے ہی کم کی صورت میں کم پر ہی مراہجہ و تولیہ ہوگا۔“

اشکال:

و الشفیع باخذ سے ماتن رحمہ اللہ ایک اشکال کا جواب رہے ہیں کہ اشکال یہ ہے کہ آپ نے بتایا کہ مشتری اگر ٹمن میں زیادتی کر دے تو وہ زیادتی اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوتی ہے الگ سے شمار نہیں ہوتی تو جس وقت ایسا ہے تو جب شفیع مشتری پر شفعہ کرے تو اس کو بھی شفعہ میں ٹمن کے

ساتھ زیادتی دینی چاہیے حالانکہ شفیق ایسا نہیں کرتا بلکہ وہ اصل ثمن پر ہی لیتا ہے تو اس سے زیادتی کا الگ ہونا معلوم ہوا۔

جواب:

تو اس کا جواب یہ دیا کہ شفیق دونوں صورتوں (خواہ مشتری ثمن میں زیادتی کرے یا بائع مشتری سے ثمن کم کرے) میں کم کے بدلے ہی لے گا اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے گھر ہزار روپے کا فروخت کیا اور مشتری نے اس کو بارہ سو روپے دے دیے تو اب شفیق ہزار کے بدلے ہی لے گا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے گھر ہزار کا فروخت کیا اور مشتری سے نو سو روپے لے لیے تو اب شفیق نو سو کے بدلے ہی لے گا ان دونوں میں شفیق کم کے بدلے اس لیے نہیں لے رہا کہ زیادتی اصل ثمن کے ساتھ ملحق نہیں ہوئی بلکہ شفیق کم کے بدلے اس لیے لے رہا ہے کہ شفیق کا حق ثمن اول سے متعلق ہے اور وہ ہزار ہے تو جب مشتری نے اس بائع کو دو سو روپے بڑھا کر دیے تو یہ بائع و مشتری دونوں شفیق کے حق کو باطل نہیں کر سکتے اس لیے کہ اس کا حق ہزار روپے پر ہے اور جس صورت میں مشتری سے بائع نے ثمن کم کر دیا تو اس صورت میں تو شفیق کم کے بدلے اس لیے لے رہا ہے کہ اصل عقدا ہی پر ہی ہوا ہے۔

[عناہ]

فلو قال بع عبدك من زيد بألف، على اني ضامن كذا من الثمن سوى الالف، اخذ الالف من زيد و الزيادة منه، و لو لم يقل "من الثمن" فالالف على زيد، و لا شيء عليه۔ و كل دين اجل الى اجل معلوم صح الا القرض۔ فانه يصير بيع الدرهم بالدرهم نسيئة، فلا يجوز، لانه يصير ربوا، لان النقد خبير من النسيئة۔

ترجمہ:

اگر ایک شخص نے کہا کہ تو اپنا غلام زید کو ہزار کے بدلے اس شرط پر فروخت کر کہ میں ثمن میں سے اتنے کا ضامن ہوں ہزار کے علاوہ تو ہزار زید سے لے اور زیادتی آ کر سے لے اور اگر اس نے "من الثمن" کا لفظ نہیں کہا تو ہزار زید کے ذمے ہے اور آ کر کے ذمے کچھ نہیں ہے اور ہر وہ دین جس کو ایک مدت متعین تک مقرر کیا جائے تو قرض کے علاوہ درست ہے کیوں کہ یہ دراہم کی بیع دراہم کے بدلے ادھار فروخت کرنا ہے سو جائز نہیں ہے اس لیے کہ ربوا ہو جائے گا کیوں کہ نقد ادھار سے بہتر ہے۔

تشریح:

”و كل دين اجل“ سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی سے کوئی شئی ادھار لی تو اب اس نے اس کو ایک مدت تک متعین کیا کہ ایک ماہ بعد ادا کروں گا تو یہ درست ہے، لیکن اگر ایک شخص نے کسی سے قرض لیا تو اس کو ایک مدت کے ساتھ متعین کیا کہ ایک ماہ بعد دوں گا تو یہ مقرر کرنا صحیح تو ہے، لیکن قرض خواہ کے ذمے لازم نہیں ہے کہ وہ ایک ماہ کے بعد آ کر مطالبہ کرے بلکہ قرض خواہ کو ہر وقت مطالبہ کا حق حاصل ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ قرض کی دو مشابہت ہیں۔ قرض ابتداء کے اعتبار سے عاریت کے مشابہ ہے اور انتہا کے اعتبار معاوضہ ہے۔

قرض ابتداء کے اعتبار سے عاریت اس وجہ سے ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کو جو پیسے دیے ہیں وہ اس لیے دیے ہیں کہ وہ اپنی ضرورت پوری کر کے بعد میں دو بارہ واپس کر دے گا جیسا کہ جب کوئی شخص کسی سے ایک شئی استعمال کے لیے عاریت پر لے لے استعمال کے بعد واپس کر دوں گا تو جب قرض ابتداء کے اعتبار سے عاریت کے مشابہ ہے تو اس لیے تا جیل لازم نہیں ہوتی ہے کیوں کہ جب کوئی کسی سے عاریت پر کوئی شئی لے اور یہ کہے کہ ایک ماہ کے بعد دوں گا تو یہ تا جیل لازم نہ ہوگی بلکہ معیر جب چاہے مستقر سے شئی واپس لے سکتا ہے تو اگر قرض کی ابتداء کو دیکھا جائے تو اس کے مطابق تا جیل لازم نہ ہو، بلکہ جب بھی قرض خواہ چاہے آ کر مطالبہ کرے یہ علت شرح میں موجود نہیں ہے۔ [بنایہ، عناہ]

اور قرض انتہا کے اعتبار سے معاوضہ کے مشابہ ہے یعنی جس وقت قرض دار، قرض خواہ کو قرض واپس کرتا ہے تو یہ معاوضہ ہے جیسے ایک شخص نے

قرض کے دو درہم قرض خواہ کو واپس کیے تو اب یہ دو درہم ان دو درہم کے عوض میں ہیں جو قرض دار نے قرض خواہ سے لیے تھے تو جب قرض انتہاء کے اعتبار سے معاوضہ کے مشابہہ ہے تو اب اگر تا جیل صحیح ہو تو سود لازم آئے گا، وہ اس طرح کہ قرض دار گویا کہ قرض خواہ سے دو درہم کو دو درہم کے بدلے ادھار لے رہا ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ درہم کو دو درہم بدلے ادھار دینا سود ہے اس لیے کہ نقد ادھار سے بہتر ہے۔ [فتح]

حاصل کلام یہ ہوا کہ قرض میں تا جیل دو وجہ سے درست نہیں ہے ایک ابتداء کے اعتبار سے اور دوسری انتہاء کے اعتبار سے۔ دوسری وجہ کتاب میں مذکور ہے۔

.....☆☆☆☆☆☆.....

باب الربوا

مصنف رحمہ اللہ ان بیعات سے فارغ ہوئے جو مشروع تھیں اب مصنف رحمہ اللہ نے اس بیع کا ذکر کیا جو قطعی طور پر حرام ہے۔ مراہجہ کے ساتھ اس کا تعلق یہ ہے کہ مراہجہ میں جس طرح زیادتی ہوتی ہے اسی طرح ربوا میں بھی زیادتی ہوتی ہے، لیکن مراہجہ کی زیادتی حلال ہے اس لیے اس کو مقدم کیا اور ربوا کی زیادتی حرام ہے اس کو مؤخر کیا۔

[فتح، بحرالرائق]

لغوی تعریف:

لغت میں ربوا مطلق زیادتی کو کہا جاتا ہے۔

شرعی تعریف:

شرعی تعریف مصنف رحمہ اللہ نے خود ذکر کر دی ہے۔

هو فضلٌ حال عن عوض شرط لاحد العاقدین فی المعاوضہ۔ ای فضل احد المتحانسين على الآخر بالمعيار الشرعی، ای کیل او الوزن، ففضل قفیزی شعیر علی قفیز بر لا یكون من باب الربوا، و کذا فضل عشرة اذرع من الثوب الهروی علی خمسة اذرع منه لا یكون من هذا الباب، و انما قال: "حال عن العوض"، احترازاً عن بیع کر بر و شعیر، بکری بر و کری شعیر فان للشانسی فضلاً علی الاول، لکن غیر حال عن العوض بصرف الجنس الی خلاف الجنس۔ و قال: "شرط لاحد العاقدین" حتی لو شرط لغيرهما لا یكون من باب الربوا، و قال: فی المعاوضه "حتى لم یکن الفضل الخالی عن العوض الذی هو فی الهبة ربوا۔"

ترجمہ:

ربوا وہ زیادتی جو عوض سے خالی ہو متعاقدین میں سے ایک کے لیے معاوضہ میں شرط لگائی گئی ہو یعنی ہم جنسوں میں سے ایک کی زیادتی دوسرے پر معیار شرعی کے ساتھ ہو یعنی کیل اور وزن لہذا جو کے دو قفیزوں کی زیادتی گندم کے ایک قفیز پر ربوا کے باب سے نہیں ہے اور اسی طرح ہروی کپڑے میں سے دس ذراع کی زیادتی ہروی کپڑے میں سے پانچ ذراع پر ربوا کے باب سے نہیں ہے۔ سوائے اس کے نہیں کہ ماتن نے "حال عن العوض" کہا احتراز کرتے ہوئے گندم اور جو کے ایک کرکی گندم اور جو کے دو کرکی بیع سے کیوں کہ دوسرے کی پہلے پر زیادتی ہے، لیکن عوض سے خالی نہیں ہے جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیرنے کی وجہ سے اور ماتن نے عاقدین میں سے ایک کے لیے شرط کہا لہذا اگر ان دونوں کے علاوہ کے لیے شرط لگائی گئی تو یہ ربوا کے باب سے نہیں ہے اور معاوضہ میں کہا۔ لہذا وہ زیادتی جو اس عوض سے خالی ہو جو ہبہ میں ہوتا ہے ربوا نہیں ہے۔

تشریح:

ہی فضل مصنف رحمہ اللہ یہاں سے ربا کی تعریف شرعی کر رہے ہیں کہ ربا ایسی زیادتی ہے کہ جس کے مقابل کوئی عوض نہ ہو اور اس زیادتی کی متعاقدین میں سے ایک کے لیے عقد معاوضہ میں شرط لگائی گئی ہو اور ہم جنس اشیاء میں سے ایک کی دوسرے پر زیادتی معیار شرعی کے ساتھ ہو،

معیار شرع سے مراد کیل اور وزن ہیں جیسے کوئی ایک کلو گندم دے اور دو کلو گندم لے تو اب یہاں دونوں کی جنس بھی ایک ہے اور معیار شرعی یعنی کیل بھی ہے اور ایک کلو کی زیادتی بھی ہے جو کہ سود ہے ففضل قفیز شیعیر..... سے شارح رحمہ اللہ ”المتحانین“ پر تفریح کر رہے ہیں کہ سود کے لیے دونوں کی جنس ایک ہو۔ لہذا اگر ایک شخص ایک قفیز گندم کے بدلے دو قفیز جو کے خریدے تو یہ سود نہیں ہے اس لیے کہ جنس ایک نہیں ہے و کذا فضل عشرة..... سے شارح رحمہ اللہ معیار شرعی ہونے پر تفریح کر رہے ہیں کہ سود کے لیے یہ بات ضروری ہے کہ دونوں بدل معیار شرعی (کیل و وزن) کے تحت ہوں۔ لہذا اگر کوئی شخص دس ذراع ہروی کپڑے کے بدلے پانچ ذراع کپڑا خریدے تو یہ سود نہیں ہے، اس لیے کہ ذراع معیار شرعی نہیں ہے۔

[بجرا ائق]

فوائد و قیود:

انما قال خال..... یہاں سے شارح رحمہ اللہ متن میں مذکور ”حال عن العوض“ کی قید کا فائدہ ذکر کر رہے ہیں کہ یہ جو کہا گیا کہ وہ زیادتی عوض سے خالی ہو تو سود ہوگی۔ لہذا اگر کوئی شخص گندم اور جو دونوں کے ایک کر کے بدلے گندم اور جو دونوں کے دو کر خرید لے تو یہ سود نہیں ہے یہاں دوسرے بدل کی پہلے بدل پر زیادتی تو ہے، لیکن یہ زیادتی عوض کے بدلے میں ہے وہ اس طرح کہ دو کر گندم کو ایک کر جو کے بدلے اور دو کر جو کو ایک کر گندم کے بدلے بنایا جائے گا تو اب اس میں زیادتی تو ہے، لیکن وہ عوض کے بدلے ہے۔

و قال شرط..... سے دوسری قید کا فائدہ ذکر کر رہے ہیں کہ سود کے لیے یہ بات ضروری ہے کہ اس زیادتی کی بائع و مشتری میں سے کسی ایک کے لیے شرط لگائی ہو۔ لہذا اگر اس زیادتی کی بائع و مشتری کے علاوہ کے لیے شرط لگائی گئی تو یہ سود نہ ہوگا جیسے کسی نے ایک قفیز گندم کو ایک قفیز گندم کے بدلے اس شرط پر فروخت کیا کہ مشتری فلان کو بھی ایک قفیز گندم دے گا۔

و قال فی المعاوضة..... سے شارح رحمہ اللہ متن میں مذکور معاوضہ کی قید کا فائدہ بتا رہے ہیں کہ سود کے لیے یہ بات ضروری ہے کہ اس کی شرط معاوضہ میں لگائی گئی ہو۔ لہذا اگر کسی نے ہبہ کے اندر زیادتی کی شرط لگائی تو یہ ربانہ ہوگا جیسے ایک شخص نے کہا کہ میں تجھے ایک قفیز گندم کا ہبہ کر دوں گا تو اس کے بدلے دو قفیز گندم ہبہ کرے گا تو اب یہاں زیادتی تو ہے، لیکن زیادتی عقد معاوضہ میں نہیں ہے، بلکہ عقد ہبہ میں ہے۔ لہذا یہ سود نہیں ہے۔

و علته القدر مع الجنس۔ المراد بالقدر: الكيل في المكيلات و الوزن في الموزونات، و عند الشافعي رحمه الله تعالى الطعم في المطعومات، و الثمنية في الائمان، و الحسنیة شرط، و المساواة مخلص، و الاصل الحرمة، و عند مالك رحمه الله تعالى علتة الطعم و الادحار، فحرم بيع الكيلی و الوزنی بحسنه متفاضلاً و لو غیر مطعوم، كالحص و الحديد۔ الحص من المكيلات، و الحديد من الموزونات، و فیہما خلاف الشافعی و مالك رحمهما اله تعالیٰ، بناءً علی ما ذكرنا من العلة۔ و حل متماثلاً۔ ای البیع فی الاشیاء المذكورة۔

ترجمہ:

اور اس کی علت جنس کے ساتھ قدر ہونا ہے مراد قدر سے مکیلی اشیاء میں کیل اور موزونی اشیاء میں وزن ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک کھانے والی اشیاء میں طعم اور ثمنوں میں شمیت اور جنس ہونا شرط ہے اور برابری خلاصی دینے والی ہے اور اصل حرمت ہے اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی علت طعم اور ذخیرہ کرنا ہے۔ لہذا کیل اور وزنی کی بیع اس کی جنس کی زیادتی کے ساتھ حرام ہے اگرچہ کھائی نہ جاتی ہو جیسے چونا اور لوہا، چونا مکیلی اشیاء سے ہے اور لوہا موزونی اشیاء سے ہے اور ان دونوں میں امام شافعی رحمہ اللہ اور امام مالک رحمہ اللہ کا اختلاف ہے۔ اس علت پر بناء

کرتے ہوئے جو ہم نے ذکر کر دی ہے اور برابر بر حلال ہے یعنی مذکورہ اشیاء میں بیع کرنا۔
تشریح:

مصنف رحمہ اللہ اس عبارت میں ربا کی شرط ذکر کر رہے ہیں، ربا کی علت کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے، احناف کے نزدیک ربا کی علت قدر اور جنس ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ثمنی اشیاء میں ثمن ہونا اور کھانے والی اشیاء میں طعم علت ہے اور جنس دونوں کی ایک ہو یہ ربا کے لیے شرط ہے اور امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ربا کی علت طعم اور ذخیرہ کرنا ہے۔
احناف کا مذہب:

احناف کے نزدیک ربا کی علت قدر اور جنس ہے یعنی دونوں بدلین کی جنس بھی ایک ہو اور دونوں قدر میں بھی مشترک ہوں یعنی اگر ایک وزنی ہو تو دوسرا بھی وزنی ہو اگر ایک کیلی ہو تو دوسرا بھی کیلی ہو، سو احناف کے نزدیک اگر یہ دونوں باتیں اکٹھی موجود ہوں تو ربا ہے اور اگر ان میں سے ایک ہو تو شبہ ربا ہے یعنی دونوں کی جنس ایک ہو لیکن قدر نہ ہو یا قدر ہو لیکن جنس نہ ہو تو جب ان میں سے ایک موجود ہو تو شبہ الربوا کی وجہ سے ادھار ناجائز ہوگا اور زیادتی حلال ہوگی اور جب دونوں ہوں تو ادھار اور زیادتی دونوں حرام ہوں گے اور جب یہ دونوں (قدر اور جنس) نہ ہوں تو ربا بالکل نہیں ہوگا۔

ضابطہ:

اب یہ بات جانی چاہیے کہ قدر سے مراد کیا ہے تو قدر سے مراد یہ ہے کہ دونوں بدلین ایک ہی قدر میں مشترک ہوں یعنی اگر ایک بدل کیلی ہو تو دوسرا بھی کیلی ہو اگر ایک وزنی ہو تو دوسرا بھی وزنی ہو تو اس وقت ربا ہوگا اس قدر سے مطلق قدر مراد نہیں ہے۔ لہذا اگر ایک بدل کیلی ہو اور دوسرا وزنی ہو تو پھر زیادتی کے ساتھ بیع جائز ہوگی جب کہ دونوں میں مطلق قدر تو ہے تو یہ بات واضح ہوگئی کہ ربا کے لیے دونوں بدلین کا ایک قدر میں مشترک ہونا بھی ضروری ہے۔

اور اسی طرح موزونی شئی جو ربا میں معتبر ہے وہ یہ ہے کہ دونوں بدلین ایسے موزونی ہوں جو ایک ہی ترازو سے وزن کیے جاتے ہوں یعنی دونوں بدلین کے وزن کا ترازو ایک ہو تو پھر ربا ہوگا جیسے ایک کلو گندم کو دو دکلو چاول کے بدلے دینا اب یہاں دونوں کی جنس تو ایک نہیں ہے، لیکن دونوں موزونی ہیں اور ایک ہی ترازو سے ناپی جاتی ہیں۔ لہذا اب زیادتی تو جائز ہے، لیکن ادھار جائز نہیں ہے اس لیے کہ علت کا ایک جزء پایا گیا سو اگر دونوں بدلین موزونی ہوں، لیکن دونوں ایک ترازو سے نہ ناپے جاتے ہوں تو پھر ربا نہ ہوگا جیسے گندم اور زعفران تو اب یہ دونوں موزونی تو ہیں، لیکن چون کہ جس ترازو سے گندم تولی جاتی ہے، اس سے زعفران کو تولانا نہیں جاتا۔ لہذا اب یہاں ربا کی علت کا ایک بھی جزء نہیں ہے نہ جنس ایک ہے اور نہ موزونی ہیں۔ لہذا ادھار اور تقاضل دونوں جائز ہیں۔

فائدہ:

ربا کے لیے دونوں بدلین کی جنس ایک ہونا ضروری ہے تو اس جنس سے مراد یہ ہے کہ دونوں کی نوع ایک ہو۔ جنس سے اصولین کی جنسی مراد نہیں ہے کہ جو ایسے بہت سے افراد پر بولی جائے جن کی اغراض مختلف ہوں بلکہ ربا کے لیے ضروری ہے کہ دونوں بدلین کی نوع ایک ہو جیسے گندم، چاول وغیرہ اور وصف کی وجہ سے نوع میں تبدیلی نہیں آتی جیسے گندم خواہ عمدہ ہو یا ادنیٰ یہ ایک نوع شمار ہوگی اسی طرح چاول خواہ عمدہ ہوں یا ادنیٰ یہ ایک نوع ہی شمار ہوں گے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”جیدھا و ردیھا سواء“ لہذا اگر کسی نے ایک کلو عمدہ گندم کے بدلے دو کلو ادنیٰ گندم خریدی تو یہ ربا ہے۔

اب یہ بات جانی چاہیے کہ وصف کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) خلقی۔ (۲) کسبی۔

(۱) خلقی وہ اوصاف جو شئی کے اندر خلقت ہوتے ہیں جیسے اعلیٰ گندم اور ادنیٰ گندم اب اعلیٰ گندم ہونا اور ادنیٰ گندم ہونا خلقت ہوتا ہے کسی کا خود پیدا کردہ نہیں ہے اور یہ ابھی جو اوپر گزرا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عمدہ اور گھٹیا برابر ہے، اس سے مراد یہی خلقت وصف ہے۔

(۲) کسبی اوصاف وہ ہیں جو کس شئی میں خلقت نہ ہوں بلکہ خود بنائے گئے ہوں پھر وہ شئی جس میں کسبی وصف زیادہ کیا گیا ہے اس وصف کے بعد بھی اس شئی کی اصل اور مادہ باقی رہے گا جیسے زیتون اور زیتون کا تیل اور لوہا اور لوہے کا برتن تو ایسا وصف اس شئی کو نوع سے نہیں نکالتا اور اگر وہ کسبی وصف اس شئی کی اصل اور مادے کو بدل دے جیسے آٹا اور روٹی تو اب یہ ایسا وصف ہے کہ اس شئی کی نوع کو بدل دیتا ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب:

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ربا کی ایک علت ہے اور ایک شرط ہے اگر بیع اثمان کی ہے (اشمان سے مراد سونا چاندی ہے) تو ثمن ہونا اس میں علت ہے اور دونوں کی جنس ایک ہو تو ربا ثابت ہو گیا جیسے چاندی کا ایک درہم چاندی کے دو درہم کے بدلے اب یہاں جنس بھی ایک ہے اور دونوں ثمن ہونے میں بھی مشترک ہیں۔ لہذا ادھار اور زیادتی دونوں حرام ہیں اور اگر بیع جس شئی کی ہو رہی ہے وہ کھانے والی اشیاء میں سے ہے تو اس میں طعم ربا کی علت ہے اور دونوں کی جنس ایک ہونا یہ ربا کی علت کے لیے شرط ہے جیسے ایک کلو گندم دو کلو گندم کے بدلے اب یہاں جنس بھی ایک ہے اور یہ اناج بھی ہے۔ لہذا یہاں ربا ہے۔ لہذا امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ربا کی علت اگر شرط کے بغیر پائی جائے تو زیادتی تو جائز ہے، لیکن ادھار حرام ہے۔ جیسے ایک کلو گندم کو دو کلو چاول کے بدلے فروخت کرنا اب یہاں علت تو طعم موجود ہے، لیکن جنس ایک نہیں ہے اسی طرح اگر علت نہ ہو اور جنس ہو تو بھی ربا نہ ہوگا۔ جیسے ایک کلو چونا دو کلو چونے کے بدلے فروخت کرنا تو اب یہاں علت نہ طعم ہے اور نہ ثمن ہے۔ پس جنس ہے۔ لہذا یہاں ربا نہیں ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک برابر سر ابر دینا یہ حرمت سے خلاصی دینے والا ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تمام اشیاء میں اصل حرمت ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ کا مذہب:

امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک ربوا کی علت یہ ہے کہ دونوں بد لین میں طعم بھی ہو اور دونوں میں ذخیرہ ہونے کی صلاحیت بھی ہو۔ جیسے ایک کلو گندم کو دو کلو گندم کے بدلے فروخت کرنا اس میں ربا ہے اس لیے کہ دونوں میں طعم بھی ہے اور دونوں کو ذخیرہ بھی کر سکتے ہیں۔ فحرم بیع الکلیلی سے مصنف رحمہ اللہ احناف کے مذہب پر تفریح پیش کر رہے ہیں کہ احناف کے نزدیک قدر اور جنس ربا کی علت ہے۔ لہذا ایک کلو چونے کی بیع دو کلو چونے کے بدلے فروخت کرنا حرام ہے، اس لیے کہ اس میں قدر بھی ہے اور جنس بھی ایک ہے جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس میں ربا نہیں ہے، اس لیے کہ اس میں ربا کی علت نہ طعم ہے اور نہ ہی ثمن ہے اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک بھی اس میں ربا نہیں ہے اس لیے کہ اس میں طعم نہیں ہے اور ذخیرہ کر سکتے ہیں جب علت کے دونوں جزو نہیں ہیں تو ربا بھی نہیں ہے تو ہمارے نزدیک اس میں زیادتی حرام ہے۔ لہذا برابر سر ابر فروخت کر سکتے ہیں۔

و بلا معیار۔ ای حل البیع متفاضلاً فیما لا یدخل فی المعیار۔ کحفتین بحفتین و بیضۃ بیضتین و تمرۃ بتمرین۔ و عند الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ لا یحل بیع المطعومات حفتین بحفتین، بناء علی ما ذکرنا من العلة، و بناء علی ان الاصل عندنا الحل، و عنده الحرمة، فعندنا ما یدخل فی الکیل یثبت فیہ الحرمة، و ما لا یدخل فیہ یبقی علی اصلہ، و هو الحل، و عند الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ الاصل الحرمة، و المساواة مخلص، فما لا یدخل فی المسوی الشرعی، و هو الکیل یبقی علی الاصل و هو

الحرمة و انما جعل الحرمة اصلاً بقوله عليه السلام: لا تتبعوا الطعام بالطعام الا سواءً بسواءٍ، فما لا يكون مساوياً كان حراماً قلنا: المعنى لا تتبعوا الطعام الذى يدخل فى المسوى الشرعى الا سواءً بسواءٍ، كما اذا قيل: لا تقتلوا الحيوان الا بالسكين، يكون المراد الحيوان الذى يمكن قتله بالسكين، لا القمل و البرغوث۔

ترجمہ:

اور بغیر معیار کے یعنی بیع تفاضل کے اعتبار سے اس شئی میں حلال ہے جو معیار میں داخل نہ ہو جیسے ایک مٹھی کی بیع دو مٹھی کے بدلے اور ایک انڈہ دو انڈوں کے بدلے اور ایک کھجور دو کھجور کے بدلے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مطبوعات کی بیع ایک مٹھی کی دو مٹھی کے بدلے حلال نہیں ہے اس علت پر بناء کرتے ہوئے جو ہم نے ذکر کی اور اس بات پر بناء کرتے ہوئے کہ ہمارے نزدیک اصل حلت ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حرمت ہے۔ لہذا ہمارے نزدیک جو شئی کیل میں داخل ہوگی اس میں حرمت ثابت ہوگی اور جو کیل میں نہیں داخل ہوگی وہ اپنی اصل پر باقی رہے گی اور وہ حلت ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے اصل حرمت ہے۔ برابری اس سے خلاصی دیتی ہے سو جو شئی شرعی ترازو میں داخل نہیں ہے اور وہ کیل ہے، وہ اپنی اصل پر باقی رہے گی اور وہ حرمت ہے اور سوائے اس کے نہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے حرمت کو اصل بنایا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کی وجہ سے کہ تم اناج کو اناج کے بدلے برابری کے ساتھ ہی فروخت کرو سو جو برابر نہیں ہے، وہ حرام ہے۔ ہم نے کہا مطلب یہ ہے کہ تم وہ اناج نہ فروخت کرو جو شرعی ترازو کے تحت داخل ہو مگر برابری کے ساتھ جیسا کہ جب کہا جائے کہ تم حیوان کو قتل نہ کرو مگر چھری کے ساتھ تو مراد وہ حیوان ہوگا جس کو چھری کے ساتھ قتل کرنا ممکن ہو نہ کہ جوں اور چھری۔

تشریح:

و بلا معیاد..... سے مصنف رحمہ اللہ احناف اور شوافع کے درمیان مختلف فیہ مسئلہ اسی اصل پر جو گزر چکی ہے بیان کر رہے ہیں۔ احناف کے نزدیک ربوا کے ثابت ہونے کی دو علتیں ہیں۔ (۱) قدر۔ (۲) جنس۔ لہذا اگر کسی شخص نے ایک مٹھی گندم کی دی اور اس کے بدلے دو مٹھی گندم لے لی تو اب ایک مٹھی اور دو مٹھی معیار شرعی کے تحت داخل نہیں ہے اور معیار شرعی دلیل ہے اور اس کی کم از کم حد نصف صاع ہے۔ لہذا جو شئی نصف صاع تک نہ پہنچی ہو وہ معیار شرعی میں داخل نہیں ہے تو جب یہ معیار شرعی میں داخل نہیں ہے تو اس میں قدر (کیل و وزن) بھی نہیں پایا گیا اس لیے کہ قدر اس میں (ایک مٹھی کو دو مٹھی کے بدلے کی صورت میں) اس وقت ثابت ہوگا جب یہ نصف صاع تک پہنچ جائے۔ لہذا یہ بات معلوم ہوئی کہ ایک مٹھی کے بدلے دو مٹھی میں علت ربوا میں سے ایک جزء قدر نہیں پایا جا رہا ہے اور دوسرا جزء جنس ہونا موجود ہے۔ لہذا ایک مٹھی کی بیع دو مٹھی کے بدلے تفاضلاً جائز ہے اور ادھار جائز نہیں ہے، اسی وجہ سے کہ اس کی بیع متفاضلاً جائز ہے ادھار جائز نہیں ہے۔ شارح رحمہ اللہ نے فرمایا ”حل البیع متفاضلاً“۔

اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اگر کسی شخص نے ایک مٹھی کی بیع دو مٹھی کے بدلے کی تو یہ ناجائز ہے، اس لیے کہ ان کے نزدیک ربوا کی علت طعم اور شرط جنس ہونا ہے اور یہ دونوں باتیں اس بیع (ایک مٹھی گندم کی دو مٹھی گندم کے بدلے) میں موجود ہیں کہ جنس بھی ایک ہے اور دونوں میں طعم بھی موجود ہے۔ لہذا امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تفاضل اور ادھار دونوں حرام ہیں۔

[بحر الرائق، البانیہ]

دوسری علت احناف اور شوافع کی یہ ہے کہ احناف کے نزدیک ہر شئی میں اصل حلال ہونا ہے یعنی احناف کے نزدیک ہر شئی حلال ہے لیکن جو شئی نصف صاع سے بڑھ گئی تو اس میں حرمت ثابت ہوگی تو یہ حرمت برابری کے ساتھ ختم ہوگی تو جو نصف صاع کے تحت نہیں ہے تو اس میں حلت ہوگی اس لیے ایک مٹھی کی بیع دو مٹھی کے بدلے صحیح ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ہر شئی میں اصل حرمت ہے اور برابری حرمت کو ختم کرتی ہے تو

برابری ان ہی اشیاء میں ہوگی جو کیل کے تحت داخل ہوں جو کیل کے تحت داخل نہیں ہیں تو ان میں برابری متصور بھی نہیں ہے تو جب نصف صاع کے تحت داخل نہ ہونے والی شئی میں برابری ثابت نہیں ہو سکتی تو وہ اپنی اصل یعنی حرمت پر باقی رہے گی کیوں کہ برابری حرمت کو ختم کرتی تھی اور وہ یہاں ثابت نہیں ہے۔

حرمت کی دلیل:

امام شافعی رحمہ اللہ نے یہ جو فرمایا کہ ہر شئی میں اصل حرمت ہے اس کی دلیل وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد دیتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء“ تو یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اناج کی بیج اس کی جنس کے بدلے حرام ہے، مگر برابری کے ساتھ حلال ہے، اس لیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلق اناج کی بیج کو اس کی جنس کے بدلے حرام فرمایا ہے اور اس سے برابری کی حالت کو استثناء کر لیا تو یہ استثناء اس پر دلالت کرتا ہے کہ اناج کی بیج اس کی جنس کے بدلے حرام ہے بغیر کم اور زیادہ کا فرق کیے ہوئے لہذا ایک مٹھی کی دو مٹھی کے بدلے بیج ناجائز ہے اس لیے کہ برابری ثابت نہیں ہے تو جب برابری نہیں ہے تو یہ اپنی اصل یعنی حرمت پر باقی رہے گی۔ [بدائع الصنائع]

امام شافعی رحمہ اللہ کو جواب:

قلنا المعنى یہاں شارح رحمہ اللہ امام شافعی رحمہ اللہ کے اس مذکورہ استدلال کا جواب دے رہے ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے یہ فرمایا کہ حدیث میں مطلق اناج کی بیج اسی جنس کے اناج بدلے حرام ہے۔ قلیل اور کثیر کا حدیث میں فرق نہیں ہے۔ لہذا حدیث کے تحت دونوں (قلیل و کثیر) داخل ہیں اس کا جواب یہ دیا کہ حدیث میں طعام مطلق نہیں ہے، بلکہ حدیث میں جو طعام مذکور ہے اس سے مراد وہ طعام ہے جو کیل کے تحت داخل ہو اس طعام کی بیج اپنی جنس کے بدلے برابری کے ساتھ صحیح ہے اس لیے کہ جب کسی سے کہا جائے کہ ”لا تقتلوا الحيوان الا بالسكين“ (تم حیوان کو چھری سے ہی ذبح کرو) تو اب حیوان تو چھوٹے بھی ہیں اور بڑے بھی ہیں تو یہاں وہی حیوان مراد ہوگا جو چھری سے ذبح کیا جاسکتا ہو، بہر حال جو حیوان چھری سے ذبح نہیں ہو سکتا وہ اس بات میں داخل نہیں ہے جیسے جوں اور چھرو وغیرہ تو جس طرح اس حیوان سے مراد وہ حیوان ہے جو چھری سے ذبح کیا جاسکتا ہو، اسی طرح حدیث میں مذکور طعام سے بھی مراد وہ طعام ہے جو کیل کے تحت ہو، لہذا آپ کا ہر شئی کی اصل حرمت کو اس حدیث سے ثابت کرنا درست نہیں ہے۔

فان وجد الوصفان حرم الفضل والنساء، وان عدما حلا، وان وجد احدهما لا الآخر حل التفاضل لا النساء، كسلم هروي في الهروي، و بر في شعير۔ اي ان وجد القدر والجنس حرم الفضل، كقفيز بر بقفيزين منه، والنساء وان كان مع التساوي، كقفيز بر بقفيز بر احدهما او كلاهما ثنية، وان عدم كل منهما حل كل واحد من الفضل والنساء، وان وجد احدهما لا الآخر حل الفضل لا النساء، كما اذا بيع قفيز حنطة بقفيز شعير بدأ بيد حل، فان احد جزئي العلة و هو الكيل موجود هنا، لا الجزء الآخر، و هو الحنسية، وان بيع خمسة اذرع من الثوب الهروي بستة اذرع منه بدأ بيد جاز ايضاً، لان الحنسية موجودة دون القدر، ولا يحوز النسبة في صورتين مع التساوي، او لا معه، وذلك لان جزء العلة، وان كان لا يوجب الحكم لكنه يورث الشبهة، والشبهة في باب الربوا ملحقة بالحقيقة، لكنها ادون عن الحقيقة، فلا بد من اعتبار الطرفين، ففي النسبة، احد البدلين معدوم و بيع المعدوم غير جائز، فصار لهذا المعنى مرجحاً لتلك الشبهة فلا يحل، و في غير النسبة لم يعتبر الشبهة، لما قلنا ان الشبهة ادون من الحقيقة۔ على ان الخبر المشور و هو قوله عليه السلام: ”اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون بدأ بيد“ يؤيد بما قلنا، وعند الشافعي رحمه الله تعالى الجنس بانفراد لا يحرم النساء۔

ترجمہ:

پھر اگر دونوں وصف پائے جائیں تو زیادتی اور ادھار حرام ہے اور اگر دونوں نہ ہوں تو دونوں (یعنی زیادتی اور ادھار) حلال ہیں اور اگر ان میں سے ایک پایا جائے نہ کہ دوسرا تو زیادتی حلال ہے اور ادھار حلال نہیں ہے۔ جیسا کہ ہروی کپڑے کا ہروی کپڑے کے بدلے سلم کرنا اور گندم کا جو کے بدلے سلم کرنا یعنی اگر قدر اور جنس پائی جائے تو زیادتی حرام ہے۔ جیسے گندم کا ایک قفیز گندم کے دو قفیز کے بدلے اور ادھار بھی حرام ہے اگرچہ برابری کے ساتھ ہو جیسے گندم کا ایک قفیز گندم کے ایک قفیز کے بدلے ان دونوں میں سے ایک یا دونوں ادھار ہوں اور اگر ان دونوں میں سے ہر ایک نہ ہو تو زیادتی حلال ہے نہ کہ ادھار جیسا کہ جب گندم کے ایک قفیز کو جو کے دو قفیز کے بدلے ہاتھ در ہاتھ فروخت کیا گیا تو حلال ہے کیوں کہ علت کے دو جزوں میں سے ایک جزء جو کیل ہے وہ یہاں موجود ہے۔ دوسرا جزء موجود نہیں ہے اور وہ جنس ہے اور اگر ہروی کپڑے کے پانچ ذراع کو ہروی کپڑے کے چھ ذراع کے بدلے فروخت کیا گیا تو یہ بھی جائز ہے، اس لیے کہ جنسیت موجود ہے نہ کہ قدر اور ادھار دونوں صورتوں میں ناجائز ہے۔ برابری کے ساتھ ہو یا برابری کے ساتھ نہ ہو اور یہ اس لیے کہ علت کا جزء اگرچہ حکم ثابت نہیں کرنا لیکن شبہہ کا وارث بنانا ہے اور شبہہ ربا کے باب میں حقیقت سے ملا ہوا ہے، لیکن وہ حقیقت سے کم ہے۔ لہذا دونوں طرفوں کا اعتبار ضروری ہے سوا ادھار میں بدلیں میں سے ایک معدوم ہے اور معدوم کی بیع ناجائز ہے۔ سو یہ معنی اس شبہہ کو ترجیح دے رہا ہے۔ لہذا حلال نہیں ہے اور ادھار نہ ہونے کی صورت میں شبہہ کا اعتبار نہیں ہے، اس لیے کہ ہم نے کہا کہ شبہہ حقیقت سے کم ہے اس بناء کہ خبر مشہورہ یہ ہے کہ جب دونوں اقسام مختلف ہوں تو تم جس طرح چاہو فروخت کرو بعد اس کے کہ وہ ہاتھ در ہاتھ ہو، اس بات کی تائید کر رہی ہے جو ہم نے کہی ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اکیلی جنس ادھار کو حرام نہیں کرتی۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ اس عبارت میں ربوا کی علت پر تفریح بیان کر رہے ہیں احناف کے نزدیک ربا کی علت دو اشیاء ہیں۔ (۱) جنس۔ (۲) قدر۔ اب اگر کسی عقد میں دونوں اشیاء ہوں یعنی پوری علت پائی جائے تو اب زیادتی اور ادھار دونوں حرام ہیں۔ جیسے ایک کلو گندم کے بدلے دو کلو گندم لینا حرام ہے، اس لیے کہ جنس بھی ایک ہے اور دونوں قدر میں بھی مشترک ہیں۔ لہذا زیادتی حرام ہے اور اگر ایک کلو گندم کے بدلے ایک کلو گندم فروخت کی جائے خواہ دونوں طرف ادھار ہو یا ایک طرف سے نقد ہو اور دوسری طرف سے ادھار ہو تو یہ دونوں صورتیں ناجائز ہیں۔ اس لیے کہ علت تامہ پائی گئی۔

اور اگر ربا کی علت کا کوئی جزء بھی نہ ہو تو اس وقت تقاضل اور ادھار دونوں جائز ہیں اس لیے کہ علت نہیں پائی گئی تو حکم بھی نہیں پایا جائے گا۔ اور اگر ربا کی علت میں سے ایک جزء پایا جائے تو تقاضل جائز ہے اور ادھار حرام ہے، وہ مثال جس میں قدر ہو، لیکن جنس ایک نہ ہو جیسے گندم کا ایک قفیز جو کے دو قفیز کے بدلے فروخت کرنا نقداً جائز ہے اور ادھار ناجائز ہے، اس لیے کہ علت کے دو اجزاء میں سے ایک پایا گیا وہ جزء کیل ہے کہ گندم اور جو دونوں میں کیل ہے اور دوسرا جزء جنس موجود نہیں ہے اور وہ مثال کہ جس میں جنس ہو، لیکن قدر نہ ہو جیسے ہروی کپڑے کے پانچ ذراع کو ہروی کپڑے کے چھ ذراع کے بدلے فروخت کرنا نقد کے اعتبار سے جائز ہے اور ادھار کے اعتبار سے ناجائز ہے اس لیے کہ جنس کے اعتبار سے دونوں مشترک بدلیں مشترک ہیں اور قدر دونوں میں نہیں ہے۔

ولا یسحوز فی الصورین..... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ ان دونوں (پہلی صورت صرف قدر ہے اور جنس نہیں ہے دوسری صورت جنس موجود ہے اور قدر نہیں ہے) میں ادھار بالکل ناجائز ہے خواہ دونوں بدلیں برابر ہوں یا برابر نہ ہوں اور یہ ادھار کا ناجائز ہونا اس وجہ سے ہے کہ علت کے دو اجزاء میں سے ایک پایا گیا تو ایک جزء کے پائے جانے کی وجہ سے حکم (یعنی تقاضل اور ادھار کا ناجائز ہونا) ثابت نہ ہوگا اس لیے کہ حکم

تو پوری علت تامہ کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے تو جب ایک جزء کی وجہ سے حکم ثابت نہ ہوگا، لیکن شبہہ ربا ضرور آئے گا اور جس جگہ شبہہ ربا ہو وہ بھی ناجائز ہے اس لیے کہ ربا کے باب میں شبہہ حقیقت کے ساتھ ملا ہوا لیکن اس شبہہ ربا کا حکم حقیقت ربا سے کم ہوگا تو جب شبہہ ربا سے کم ہے تو اب شبہہ ربا جس عقد میں پایا جائے وہاں دونوں طرفوں کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا یعنی جب شبہہ ربا ہے تو یہ من وجہ ربا کی علت ہے اور من وجہ علت نہیں بھی ہے تو اب دونوں کا اعتبار کرنا ہے تو جب دونوں عوضین میں سے ایک ادھار ہو جیسے ایک کلو گندم کو ایک کلو گندم کے بدلے ادھار فروخت کرنا تو ان میں سے ایک عوض معدوم ہوگا اور معدوم کی بیع ناجائز ہے تو یہ معدوم ہونا شبہہ ربا کے من وجہ علت ہونے کو ترجیح دے رہا ہے۔ لہذا ادھار بیع ناجائز ہے اور جب دونوں عوضین میں کوئی بھی ادھار نہ ہو جیسے ایک کلو گندم کو ایک کلو گندم کے بدلے نقد فروخت کرنا تو اس نقد فروخت کرنے نے شبہہ ربا کے دوسرے اعتبار (یعنی من وجہ علت نہ ہونا) کو ترجیح دی لہذا نقد کی صورت میں شبہہ کا اعتبار نہیں کیا گیا اس لیے کہ ہم نے پہلے کہہ دیا کہ شبہہ ربا حقیقت سے کم ہے تو اگر نقد کی صورت میں بھی شبہہ ربا کا اعتبار کرتے تو شبہہ ربا حقیقت کے برابر ہو جاتا اس سے کم نہ ہوتا۔

علی ان الخبر..... سے شارح رحمہ اللہ اپنی بات کی تائید میں حدیث لارہے ہیں کہ ہم نے کہا کہ جب دونوں اجزاء میں سے ایک جزء ہو تو زیادتی جائز ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جب نو عین الگ الگ ہوں تو تم کو اختیار ہے کہ تم جس طرح بھی فروخت کرو، لیکن دونوں عوض نقد ہوں تو اس سے بھی ہمارے مسئلے کی تائید ہوگئی۔

و عند الشافعی رحمہ اللہ..... امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اگر دونوں عوض میں طعم یا شمیت نہ ہو جیسے کپڑا تو اب ان کے نزدیک ادھار حرام نہیں ہے اس لیے کہ ان کے نزدیک ربا کی علت طعم اور شمیت ہے اور جنس ہونا تو علت کے لیے شرط ہے تو شرط کا فائدہ علت کے بعد ہوتا ہے اور علت کے بغیر شرط کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ لہذا اگر صرف جنس ہو تو ادھار جائز ہے۔

الشعیر و البر و التمر و الملح کیلی، و الذهب و الفضة و زنی ابداء، و ان ترکا فیہا۔ ای و ان ترک الکیل فی الاربعة المتقدمة و الوزن فی الآخیرین، لقوله علیہ السلام: المحتط بالنحطة الحدیث۔ و یحمل فی غیرها علی العرف، فلم یجز بیع البر بالبر متساویاً و زناً، و الذهب بجنسہ متماثلاً کیلاً، کما لم یجز مجازفةً و اعتبر تعین الربوی فی غیر صرف بلا شرط تقابض۔ المعتمر فی بیع الاموال الربویة ان یکون المبیع معیناً، حتی لو لم یکن معیناً کان سلماً، فلا بد فیہ من شرائطہ و اذا لم یوجد شرائط السلم کان العقد بیعاً غیر سلم، فلا بد من التعین، و لا یشرط التقابض فی المجلس ان لم یکن صرفاً، حتی لو کان صرفاً یشرط، و عند الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ یشرط التقابض فی المجلس فی بیع الطعام، سواء بیع بجنسہ او خلاف جنسہ۔ هذا فی الاموال الربویة، اما فی غیرها ان لم یکن معیناً، فان کان مما یجرى فیہ السلم، فان وجد شرائط السلم یصح بشرائطہ بطریق السلم فان لم توجد یفسد البیع، و ان لم یجر فیہ السلم یفسد البیع، لعدم التعین۔

ترجمہ:

اور جو اور گندم اور کھجور اور نمک کیلی ہے اور سونا اور چاندی ہمیشہ وزنی ہے اگرچہ دونوں اس میں چھوڑ دیے جائیں یعنی اگرچہ پہلی چار میں کیلی اور آخری دو میں وزن کو چھوڑ دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ گندم کو گندم کے بدلے حدیث اور ان کے علاوہ میں عرف پر محمول کیا جائے گا لہذا گندم کی بیع گندم کے بدلے وزن کے اعتبار سے مساوی جائز نہیں ہے اور سونے کی بیع اس کی جنس کے بدلے کیل کے اعتبار سے برابر ناجائز ہے جیسے انکل کے اعتبار سے ناجائز ہے اور ربوی کی تعین صرف کے علاوہ میں قبضے کی شرط کے بغیر معتبر ہوگی۔ معتبر اموال ربویہ میں یہ ہے کہ بیع معین ہو، لہذا اگر معین نہ ہو تو بیع سلم ہوگی تو اس میں سلم کی شرائط کا ہونا ضروری ہے اور جب سلم کی شرائط نہ ہوں گی تو عقد سلم

کے علاوہ بیع ہوگا تو اس میں تعین ضروری ہوگی اور مجلس میں باہمی قبضہ شرط نہیں ہے اگر بیع صرف نہ ہو لہذا اگر بیع صرف ہو تو قبضہ شرط ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مجلس میں باہمی قبضہ اناج کی بیع میں شرط ہے برابر ہے کہ اس کی جنس کے بدلے بیع کی جائے یا اس کی جنس کے خلاف بیع کی جائے یہ اموال ربویہ میں ہے۔ بہر حال ان کے علاوہ میں اگر بیع معین نہ ہو، پھر اگر ان میں سے ہوجن میں سلم جاری ہوتا ہے پھر اگر سلم کی شرائط پائی جائیں تو سلم کی شرائط کے ساتھ صحیح ہے۔ سلم کے طریقے سے اور اگر شرائط نہ ہوں تو بیع فاسد ہوگی اور اگر اس میں سلم جاری نہ ہو تو بیع تعین نہ ہونے کی وجہ سے فاسد ہوگی۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ اس مسئلے میں یہ بیان کر رہے ہیں کہ کون سی اشیاء کیلی ہیں اور کون سی وزنی ہیں تو مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جو، گندم، کھجور، نمک یہ چار اشیاء ہمیشہ کیلی رہیں گے خواہ ان میں کیلی کو چھوڑ کر وزن کرنا شروع کر دیا جائے اور اسی طرح سونا، چاندی یہ دونوں ہمیشہ موزونی رہیں گی خواہ ان میں وزن کو چھوڑ کر کیلی شروع کر دیا جائے اس لیے کہ ان چھ اشیاء کے بارے میں حدیث آئی ہے۔ عبد اللہ بن صامت رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل سواء بسواء يدا بيدا“۔ لہذا حدیث پاک کی وجہ سے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کیلی تھیں وہ کیلی رہیں گی اور جو وزنی تھیں وہ وزنی رہیں گی۔

اختلاف:

متن میں جو مسئلہ مذکور ہے یہ طرفین رحمہما اللہ کے نزدیک ہے جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک عرف پر محمول کیا جائے گا یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں چار اشیاء کیلی تھی، لیکن آج کے زمانے میں یہ وزنی ہیں تو یہ وزنی رہیں گی اور اسی طرح ہر شئی کو عرف پر محمول کیا جائے گا۔

[حجرت، فتح]

فلم يحزب بيع..... سے شارح رحمہ اللہ طرفین رحمہما اللہ کے مذہب پر تفریح کر رہے ہیں کہ جب طرفین کے نزدیک گندم کیلی ہے لہذا اگر کسی نے گندم کو گندم کے بدلے وزن کے اعتبار سے برابر عقد کیا تو یہ جائز نہیں ہے اس لیے کہ گندم کیلی ہے تو اس میں کیلی کا اعتبار ہوگا اور اسی طرح سونا وزنی ہے لہذا اگر کوئی سونے کو سونے کے بدلے کیلی کے اعتبار سے مساوی دے تو یہ ناجائز ہے جس طرح سونے کا عقد انکل کے اعتبار سے ناجائز ہے یعنی کوئی شخص سونے کی ایک ٹکیہ کسی کو دے اور اس سے اس ٹکیہ کے بدلے دوسری لے لے تو یہ ناجائز ہے بالکل اسی طرح کیلی کے اعتبار سے بھی ناجائز ہے۔

واعبر تعین..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اموال ربویہ جو کہ چھ ہیں (گندم، جو، کھجور، نمک، سونا، چاندی) اگر عقد میں دونوں بدل ان اموال ربویہ میں سے ہوں تو اب بیع کا معین ہونا ضروری ہے مثلاً ایک شخص نے گندم کو جو کے بدلے فروخت کیا تو اب گندم جو بیع ہے اس کا معین ہونا ضروری ہے کہ بائع مشتری کو گندم کی طرف اشارہ کر کے بتا دے کہ یہ گندم دوں گا یہ جو کہا کہ بیع معین ہونا ضروری ہے یہ اس لیے کہ اگر بیع معین نہ ہوئی تو یہ عقد سلم ہوگا کہ مشتری نے جو تو بائع کے حوالے کر دیے، لیکن بائع نے ابھی گندم معین نہیں کی۔ لہذا جب یہ عقد سلم ہوگا تو اس میں سلم کی شرائط کا جاری ہونا ضروری ہے اور جب شرائط نہیں پائی گئی تو یہ عقد بیع ہوگا نہ کہ عقد سلم تو جب عقد بیع ہو تو اس میں بیع کا معین ہونا ضروری ہے اور بیع پر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے اگر یہ عوضین صرف میں سے نہ ہوں عقد صرف، سونا اور چاندی میں ہوتا ہے یعنی اگر بدلین سونا اور چاندی کے علاوہ ہیں تو ان میں تعین ہی کافی ہے قبضہ کرنا شرط نہیں ہے اور یہ چار ہیں گندم، جو، نمک، کھجور اور اگر سونا یا چاندی ہو تو پھر قبضہ شرط ہے، اس کے بغیر عقد نہ

ہوگا یہ احناف کا مذہب ہے کہ انہوں نے سونا چاندی اور بقیہ چار میں فرق کیا جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک طعام کی بیع میں قبضہ شرط ہے خواہ گندم کی بیع گندم کے بدلے ہو یا گندم کی بیع چاول کے بدلے ہو۔

ہذا فی الاموال سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ ہم نے ابھی اوپر کہا کہ اموال ربویہ میں سونے اور چاندی کے علاوہ میں جب ان کی آپس میں بیع ہو تو تعین ضروری ہے اگر اموال ربویہ کے علاوہ ہوں جیسے چاول وغیرہ تو اب اگر وہ شئی ایسی ہو کہ اس میں عقد سلم جاری ہو سکتا ہو اور اس عقد میں سلم کی شرائط پائی جائیں تو عقد سلم ہوگا اور اگر سلم کی شرائط نہ پائی جائیں تو بیع فاسد ہو جائے گی۔

و جاز بیع الفلوس بفسلین باعیانہما، خلافاً لمحمدٍ رحمہ اللہ تعالیٰ۔ لہ ان الفلوس اثمانٌ فلا تتعین بالتعین، فصار کما اذا کانا بغير اعیانہما، و کبیع الدرہم بالدرہمین، و لمہا ان ثمنیتہما بالاصطلاح و اصطلاح الغیر لا یکون حجة علی المتقاقدین، و ہما ابطلا ثمنیتہما، لانہما قصدا تصحیح العقد، و لا وجہ لہ الا بتعینہما و خروجہما عن الثمنیۃ لانہما اذا خرجا عن الثمنیۃ، یکون اعیانہما مطلوبۃ، لا مالیہما، فیمکن ان یعطى فلسین و یاخذ فلسا طلبا لصورتہ۔ واللحم بالحيوان۔ خلافاً لمحمدٍ رحمہ اللہ تعالیٰ، فان عنده اذا بیع الحيوان بلحم حیوان من جنسہ لا یحوز البیع، الا اذا کان اللحم اکثر من لحم ذالك الحيوان، لیكون الزائد فی مقابله السقط، و عندہما یحوز مطلقاً۔ لانہ بیع الموزون بما لیس بموزون۔

ترجمہ:

ایک فلس کی بیع دو فلوس کے بدلے درحالیکہ وہ دونوں متعین ہوں جائز ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے خلاف ان کی دلیل یہ ہے کہ فلوس ثمن ہیں تو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوں گے تو یہ اس طرح ہو گیا جیسے وہ دونوں غیر متعین ہوں اور جیسے ایک درہم کی بیع دو درہم کے بدلے اور شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کی ثمنیت اصطلاح کی وجہ سے ہے اور غیر کی اصطلاح متعاقدین پر حجت نہیں ہے اور ان دونوں نے دونوں فلوس کی ثمنیت کو باطل کر دیا ہے اس لیے کہ ان دونوں نے عقد کے صحیح کرنے کا ارادہ کیا ہے اور صحیح کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے مگر ان دونوں کو متعین کرنا اور ان دونوں کو ثمنیت سے نکالنا اس لیے کہ جب وہ دونوں ثمنیت سے نکل گئے تو ان کی عین مطلوب ہوگی نہ کہ ان کی مالیت، سو ممکن ہے کہ اس نے دو فلس دیے ہوں اور ایک فلس لیا ہو اس کی صورت کو طلب کرتے ہوئے اور گوشت کی بیع حیوان کے بدلے کرنا جائز ہے امام محمد رحمہ اللہ کے خلاف کیوں کہ ان کے نزدیک جب حیوان کو اس حیوان کے گوشت کے بدلے فروخت کیا گیا جو اس کی جنس کا ہے تو بیع ناجائز ہے مگر یہ کہ گوشت اس حیوان سے زائد ہوتا کہ زائد نا کارہ شئی کے بدلے ہو جائے اور شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک بیع مطلقاً جائز ہے اس لیے کہ موزون کی بیع غیر موزون کے بدلے ہے۔

تشریح:

و جاز بیع الفلوس مصنف رحمہ اللہ نے فلس کے مسئلہ کو بیان کرنا شروع کیا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک معین فلس کے بدلے دو معین فلس لیے تو یہ بیع جائز ہے۔ فلس کے مسئلہ کی چار صورتیں ہیں۔ (۱) ایک فلس جو ثمن ہے یہ متعین ہو اور دو فلس جو بیع ہیں وہ غیر متعین ہوں۔ (۲) ایک فلس جو ثمن ہے غیر متعین ہو اور دو فلس جو بیع ہیں متعین ہوں۔ (۳) ایک فلس جو ثمن ہے اور دو فلس جو بیع ہیں۔ سب غیر متعین ہوں۔ (۴) ایک فلس جو ثمن ہے وہ بھی متعین ہو اور دو فلس جو بیع ہیں وہ بھی متعین ہوں تو ان چار صورتوں میں سے پہلی تین میں تو بالاتفاق بیع باطل ہے اور آخری صورت شیخین کے نزدیک جائز ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک باطل ہے اور متن میں یہی صورت مذکور ہے۔ [عناہ]

امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل:

امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ”فلس“ اصل میں پیتل کا ہوتا ہے اور اس کا ثمن ہونا خلقہ نہیں ہے خلقہ ثمن صرف سونا اور چاندی ہے اور فلس نہ سونا ہے اور نہ چاندی ہے تو جب فلس خلقہ ثمن نہیں ہے تو اس کا ثمن ہونا سارے لوگوں کے اس کو ثمن مقرر کرنے کی وجہ سے ہے تو اب دونوں متعاقدین نے جب ان کو متعین کیا تو ان کا ثمن ہونا باطل ہو جائے گا کہ ثمن متعین نہیں ہوتا تو جب متعین کرنے کی وجہ سے ان کا ثمن ہونا باطل ہو گیا تو اس سے یہ لازم آیا کہ ان دونوں کی تعیین سے سب لوگوں کی اصطلاح باطل ہوگی اور یہ ناممکن ہے کہ دو شخصوں کی وجہ سے کل کی اصطلاح باطل ہو جائے۔ لہذا یہ فلس متعین کرنے کے باوجود غیر متعین ہی رہیں گے تو جس طرح غیر متعین فلس کی بیع باطل ہے تو اسی طرح ان کی بیع بھی باطل ہے اور جس طرح ایک درہم کی بیع دو درہم کے بدلے باطل ہے اس طرح ان کی بیع باطل ہے۔

[عنایہ]

شیخین رحمہما اللہ کی دلیل:

و لهما ان ثمنیتہما سے شارح رحمہ اللہ شیخین رحمہما اللہ کی دلیل نقل کر رہے ہیں، ان کے نزدیک یہ بیع درست ہے اس لیے کہ فلس کا ثمن بنا لوگوں کی اصطلاح کی وجہ سے تھا اور غیر کی اصطلاح متعاقدین پر رجعت نہیں ہے کہ ہم یہ بات کہہ دیں کہ یہ فلس لوگوں کے ثمن بنانے کی وجہ سے کبھی بھی متعین نہیں ہوں گے بلکہ غیر متعین ہی رہیں گے خواہ انہیں کوئی متعین کرے تو ایسی بات نہیں ہے لہذا جب متعاقدین نے ان کو متعین کیا تو ان کا ثمن ہونا ختم ہو گیا اس لیے کہ ان حضرات نے عقد صحیح کرنے کا ارادہ کیا ہے اور عقد کے صحیح ہونے کی ایک ہی صورت ہے کہ فلس متعین ہو جائیں اور ثمن ہونے سے خارج ہو جائیں تو جب یہ فلس متعین ہوں گے تو ان کی عین مطلوب ہوگی ان کی مالیت مطلوب نہیں ہوگی اور یہ سامان کے حکم ہوں گے تو یہ بات ممکن ہے ایک آدمی دو فلس دے کر ایک فلس اس لیے لے رہا ہے کہ اس کو ایک فلس کی صورت مطلوب ہے نہ کہ مالیت۔ [فتح القدر]

راجح قول:

[شامی: ج ۵ ص ۱۷۶، اعلاء السنن: ج ۱۳ ص ۲۷۳]

مشان رحمہم اللہ تعالیٰ نے راجح قول امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کا قرار دیا ہے۔

لہذا ایک فلس کبھی دو فلس کے بدلے باطل ہے۔

و اللحم بالحيوان خلافا مصنف رحمہ اللہ یہاں سے یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے بیس کلو بکری کا گوشت دے کر اس کے بدلے بکری لے لی تو شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک عقد جائز ہے جب کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے جائز ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ گوشت جو متعاقدین میں سے ایک دے رہا ہے یہ اس گوشت سے زیادہ ہو جو حیوان میں مومود ہے مثلاً گوشت حیوان کے اندر پندرہ کلو ہے تو اب جو گوشت متعاقدین میں سے ایک دے رہا ہے وہ بیس کلو ہونا چاہیے تاکہ پندرہ کلو گوشت کے بدلے پندرہ کلو گوشت ہو اور جو بقیہ پانچ کلو گوشت ہے یہ حیوان کی ناکارہ اشیاء مثلاً سری، پائے، انتزیوں کے بدلے ہو جائے جب کہ شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک مطلقاً گوشت کی بیع اسی جنس کے حیوان کے بدلے جائز ہے خواہ گوشت اس حیوان میں موجود گوشت سے کم ہو یا زیادہ ہو اس لیے کہ حیوان غیر موزونی ہے اور گوشت موزونی ہے۔ لہذا جب یہ دونوں جنس میں مشترک ہیں اور قدر میں مشترک نہیں ہیں تو زیادتی جائز ہے۔

راجح قول:

مشان رحمہم اللہ تعالیٰ نے راجح قول شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کا قرار دیا ہے۔

[اعلاء السنن: ج ۱۳ ص ۳۲۶، بدائع الصنائع: ج ۳ ص ۴۱۱، اللباب: ج ۱ ص ۲۲۳]

لہذا گوشت کی بیع حیوان کے بدلے بلا کسی شرط کے صحیح ہے۔

و الدقیق بحسنہ کیلاً، و الرطب بالرطب و التمر۔ هذا عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ، و عندهما و عند الشافعی رحمہم اللہ تعالیٰ لا يجوز ان نقص الرطب بالحفاف۔ و العنب بالزبيب، و البر رطباً او مبلولاً بمثلہ او باليابس، و التمر و الزبيب المنقوع بالمنقوع منهما متساویاً۔ و الدلیل فی جمیع ذلك انه ان كان بيع الحسن بالحسن بلا اختلاف الصفة يجوز متساویاً، و کذا مع اختلاف الصفة، لقوله عليه السلام: جیدها و رديها سواء، و ان لم یکن یباع الحسن بالحسن یجوز کیف ما كان، لقوله عليه السلام: اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم۔ و لحم حیوان بلحم حیوان آخر متفاضلاً، و کذا اللبن، و کذا حلّی الدقل یخل بالعنب، و شحم البطن بالالیة او باللحم، و الخبز بالبر او الدقیق او بالسویق و ان كان احدهما نسیئاً و به یفتی۔ و انما یجوز یباع الخبز بالبر، لان الخبز صار عددياً، هذا اذا كان نقدین، و ان كان الخبز نسیئاً و البر و الدقیق نقداً یجوز عند ابی یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ، و به یفتی۔ لا یباع الجید بالردی من الربوی، و البسر بالتمر الا متساویاً، و البر بالدقیق او بالسویق او الدقیق بالسویق متفاضلاً او متساویاً، و الزيتون بالزیت و السمسم بالحل، حتی یكون۔ الزيت و الحل اکثر مما فی الزيتون و السمسم۔ لیكون بعض الزيت بالزیت الذی فی الزيتون، و الباقی بالثحیر۔ و یستقرض الخبز وزناً لا عدداً۔ عند ابی یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ، و به یفتی، اما عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ لا یجوز، لا وزناً و لا عدداً، للفتاوی الفاحش، و عند محمد رحمہ اللہ تعالیٰ یجوز بهما للتعامل، و عند ابی یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ یجوز، وزناً للتعامل و الحاجة، لا عدداً للفتاوی فی آحادہ۔ و لا ربوا بین سید و عبده لان العبد و مامعه لمولاه۔ و مسلم و حربی فی دارہ۔ ای فی دار الحرب، لان مالہ مباح، فیجوز اخذہ بای طریق كان، خلافاً لابی یوسف و الشافعی رحمہما اللہ تعالیٰ، اعتباراً بالمستأمن فی دارنا۔

ترجمہ:

اور آٹے کی بیع اس کی جنس کے بدلے کیل کے اعتبار سے اور تر کھجور کی بیع تر کھجور کے بدلے اور خشک کھجور کے بدلے جائز ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اور صاحبین رحمہما اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اگر تر کھجور خشک ہونے کی وجہ سے کم ہو جائے تو یہ ناجائز ہے اور انگور کی بیع کشمش کے بدلے (جائز ہے) اور تازہ یا تر گندم کی بیع اسی کی مثل تازہ یا تر کے بدلے یا خشک کے بدلے (جائز ہے) اور خشک کھجور اور کشمش جس کو پانی میں ڈالا گیا اس کی بیع اسی طرح خشک کھجور یا کشمش جس کو پانی میں ڈالا گیا ہو کے بدلے برابر برابر جائز ہے اور دلیل اس تمام کے بارے میں یہ ہے کہ اگر جنس کی بیع جنس کے بدلے صفت کے اختلاف کے بغیر ہو تو برابر برابر جائز ہے اور اسی طرح صفت کے اختلاف کے ساتھ بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی وجہ سے کہ اس کا عمدہ اور گھنیا برابر ہے اور اگر جنس کی بیع جنس کے بدلے نہ ہو تو جس طرح بھی ہو (جائز ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی وجہ سے کہ جب دونوں نوعین مختلف ہوں تو جس طرح تم چاہو فروخت کرو اور ایک حیوان کا گوشت دوسرے حیوان کے بدلے زیادتی کے اعتبار سے جائز ہے اور اسی طرح دودھ ہے اور اسی طرح کھجور کا سرکہ انگور کے سرکے کے بدلے (جائز ہے) اور پیٹ کی چربی دینے کی چربی کے بدلے یا گوشت کے بدلے جائز ہے اور روٹی کی بیع گندم کے بدلے یا آٹے کے بدلے یا ستوکے بدلے جائز ہے اگر چنانچہ دونوں میں سے ایک ادھار ہو اور اسی پر ہی فتویٰ ہے اور سوائے اس کے نہیں کہ روٹی کے بیع گندم کے بدلے جائز ہے اس لیے کہ روٹی عددی ہوگئی ہے یہ اس وقت ہے جب دونوں نقد ہوں اور اگر روٹی ادھار ہو اور گندم اور آٹا نقد ہو تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اموال ربویہ میں سے عمدہ کی ردی کے بدلے بیع ناجائز ہے اور برسر (وہ کھجور جو دم کی جانب سے پکی ہو) کی بیع خشک کھجور کے بدلے ناجائز ہے مگر برابر برابر (جائز ہے) اور گندم کی بیع آٹے یا ستوکے بدلے (ناجائز ہے) یا آٹے کی بیع ستوکے بدلے زیتون کے اعتبار سے

یا برابری کے اعتبار سے (نا جائز ہے) اور زیتون کی بیج زیتون کے تیل کے بدلے اور تل کی بیج تل کے تیل کے بدلے (نا جائز ہے) یہاں تک کہ زیتون کا تیل اور تل کا تیل اس تیل سے زیادہ ہو جو زیتون اور تل میں ہے تاکہ کچھ تیل اس تیل کے بدلے ہو جائے جو زیتون میں ہے اور باقی تیل کے بدلے ہو جائے اور روٹی کو وزن کے اعتبار سے قرض لیا جاسکتا ہے نہ کہ عدد کے اعتبار سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اور اسی پر ہی فتویٰ ہے۔ بہر حال امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک روٹی کو قرض لینا جائز نہیں ہے نہ وزن کے اعتبار سے اور نہ عدد کے اعتبار سے تفاوت بہت زیادہ ہے اور امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے دونوں کے ساتھ جائز ہے تعالیٰ کی وجہ سے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وزن کے اعتبار سے جائز ہے تعالیٰ کی وجہ سے اور حاجت کی وجہ سے عدد کے اعتبار سے نا جائز ہے اس کے افراد میں فرق ہونے کی وجہ سے اور آقا اور اس کے غلام کے درمیان رہا نہیں ہے، اس لیے کہ غلام اور جو اس کے پاس ہے وہ اس کے مولانا کا ہے اور مسلمان اور حربی کے درمیان دار حرب میں رہا نہیں ہے، اس لیے کہ حربی کا مال مباح ہے۔ لہذا اس کو لینا جس طریقہ سے بھی ہو جائز ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف ہمارے علاقے میں مستامن پر قیاس کرتے ہوئے۔

تشریح:

و الحبر بالبر او الدقیق او بالسویق مصنف رحمہ اللہ یہاں سے یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ روٹی کی بیج گندم کے بدلے اور آٹے کے بدلے اور ستو کے بدلے جائز ہے۔ روٹی کی بیج گندم کے بدلے اس لیے جائز ہے کہ روٹی عددی ہے اور گندم کیلی ہے۔ لہذا جب قدر میں دونوں مشترک نہیں ہیں تو تفاضل جائز ہے اور یہ اس وقت ہے جب کہ دونوں نقد ہوں یعنی گندم اور روٹی دونوں نقد ہوں اور اگر ان میں سے ایک ادھار ہو جیسے روٹی ادھار ہو اور گندم یا ستو نقد ہوں تو بھی امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اور طرفین رحمہما اللہ کے نزدیک یہ بیج نا جائز ہے۔

راجح قول:

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کو مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے فتویٰ کے لیے ہے، لیکن احتیاطاً طرفین رحمہما اللہ کے قول میں ہے کہ یہ نا جائز ہے۔

[شامی: ج ۵ ص ۱۸۳، ہندیہ: ج ۳ ص ۱۱۸، بحر الرائق: ج ۶ ص ۲۲۴]

و يستقرض الحبز و زنا لا عدداً مصنف رحمہ اللہ یہاں سے روٹی کے قرض لینے کا مسئلہ ذکر کر رہے ہیں کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک روٹی کو وزن کے اعتبار سے قرض لیا جائے گا اور عدد کے اعتبار سے نہیں لیا جائے گا اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک روٹی کو قرض لینا صحیح نہیں ہے خواہ وزنا ہو یا عددا ہو، اس لیے کہ اس میں جھگڑے کا احتمال ہے کہ جب وہ قرض دار روٹی واپس کرنے آئے تو یہ مقرض کہے کہ میں نے ایسی روٹی دی تھی اور جو روٹی تو واپس کر رہا ہے یہ خراب ہے۔ لہذا روٹی کا قرض بالکل صحیح نہیں ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک روٹی کو قرض لینا جائز ہے خواہ وزن کے اعتبار سے ہو یا عدد کے اعتبار سے ہو، اس لیے کہ اس میں تعالیٰ ہے۔

راجح قول:

اور مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کو لیا ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے قول کو احسن فرمایا ہے۔

[شامی: ج ۵ ص ۱۸۵، ہندیہ: ج ۳ ص ۱۱۸، بحر الرائق: ج ۶ ص ۲۲۵، فتح القدر: ج ۶ ص ۱۷۷]

حرمت رباسے مستثنیٰ صورتیں:

و لاربویٰ بین سید یہاں سے مصنف رحمہ اللہ دو صورتیں ذکر کر رہے ہیں کہ جن کو حرمت رباسے مستثنیٰ کیا گیا ہے، مصنف رحمہ اللہ نے

یہاں دو صورتوں کو ذکر کیا ہے کل چھ صورتیں ہیں۔ (۱) پہلی صورت یہ ہے کہ مولیٰ اور غلام کے درمیان رہا نہیں ہے یعنی مولیٰ نے اپنے غلام کو ایک کلو گندم دے کر اس سے دو کلو گندم لی تو یہ جائز ہے۔ (۲) شرکت مفاوضہ کے دونوں شریکوں کے درمیان سود نہیں ہے۔ (۳) شرکت عتاق کے دونوں شریکوں کے درمیان سود نہیں ہے۔ (۴) مسلمان اور اس شخص کے درمیان جو دارالحرب میں مسلمان ہوا ہو، ان دونوں کے درمیان سود نہیں ہے۔ (۵) دو شخص دارالحرب میں مسلمان ہوئے پھر انہوں نے سودی معاملہ کیا تو یہ مکروہ تحریمی ہے حرام نہیں ہے۔ (۶) مسلمان اور کافر کے درمیان دارالحرب میں سود نہیں ہے۔

[اعلاء السنن ۱۴/۳۵۱]

پہلی اور چھٹی صورت کتاب میں مذکور ہے چھٹی صورت کی علت شارح رحمہ اللہ نے یہ تحریر فرمائی کہ کافر کا مال مباح ہے اس مال کو جس طریقے سے ہولیا جاسکتا ہے۔ لہذا مسلمان جب کافر کے ساتھ رہا کا عقد کرے گا تو یہ جائز ہے یہ طرفین کے نزدیک ہے جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جس طرح کوئی کافر اگر دارالاسلام آئے تو اس کے لیے کہ جائز نہیں ہے کہ وہ ایک درہم کے بدلے دو درہم فروخت کرے تو اسی طرح جب کوئی مسلمان دارالحرب جائے تو اس کے لیے بھی سودی عقد ناجائز ہوگا۔

[عنایہ]

رائح قول:

حضرت تھانوی رحمہ اللہ اور مولانا رشید احمد گنگوہی صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے چھٹی صورت کو بھی ناجائز قرار دیا ہے لہذا مسلمان اور کافر کے درمیان دارالحرب میں سود ناجائز ہے۔

[تالیفات رشیدیہ: ج ۴۱۰، امداد المقتبین: ج ۱ ص ۶۲۳، احسن الفتاویٰ: ج ۷ ص ۷۱]

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ حرمت رہا سے مستثنیٰ صورت پانچ ہیں اور مصنف رحمہ اللہ نے جو دو صورتیں ذکر کیں تھیں ان میں سے ایک حرمت میں داخل ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

.....☆☆☆☆☆.....

باب الحقوق و الاستحقاق

مصنف رحمہ اللہ نے حقوق و استحقاق کے باب کو مؤخر کیا۔ صحیح بات یہی تھی کہ مصنف رحمہ اللہ اس باب کو کتاب المبروع کے بعد اور خیار کے باب سے قبل بیان کرتے، لیکن مصنف رحمہ اللہ نے جامع صغیر کی ترتیب کو لازم پکڑا کہ وہاں اسی طرح مذکور ہے۔ لہذا مصنف رحمہ اللہ نے اسی کا اعتبار کیا۔

[بخارا الرائق - عنایہ]

یدخل البناء و المفتاح و العلو و الكنيف في بيع الدار۔ الكنيف المستراح۔ لا الظلة۔ في المغرب: ظلة الدار السدة التي فوق الباب، و عن صاحب الحصد هي التي احد طرفي جذوعها على هذا الدار، و طرفها الآخر على حائط الحار المقابل۔ الا بذكر كل حق هو لها او بمرافقتها، او بكل قليل و كثير هو فيها او منها، و الشجر لا الزرع في بيع الارض، و لا الثمر في شجر فيه ثمر الا بشرطه، و ان ذكر الحقوق و المرافق، و لا العلو في شراء بيت بكل حق، و لا في شراء منزل الا بذكر ما ذكر۔ ای الحقوق و المرافق الی آخرها۔ فالحاصل ان العلو یدخل فی بیع الدار و ان لم یذكر الحقوق و یدخل فی بیع المنزل ان ذکر الحقوق و المرافق، و لا یدخل فی بیع البیت و ان ذکر الحقوق و المرافق، فالمنزل بین البیت و الدار، لا یكون فیہ مربط الدواب، بل یكون فیہ بیتان او ثلثة او نحو ذلك، یتعیش فیہ الرجل المتاهل، فالعلو یكون من توابعه، لا من توابع البیت، لان الشئ لا یستتبع مثله بل دونه۔ و لا الطريق و الشرب و المسیل فی البیع الا بذكر ما ذکر ایضا، بخلاف الاجارة، فان الشرب و الطريق و المسیل یدخل فی الاجارة بلا ذكر الحقوق و المرافق، فان الاجارة تقع علی المنفعة، و لا منفعة بدون هذه الاشياء و اما البیع فیرد علی الرقبة، و ایضا یمكن ان ینتفع المشتري بالتحارة، و لا كذلك فی الاجارة۔

ترجمہ:

عمارت اور چابی اور علو اور بیت الخلاء گھر کی بیع میں داخل ہوں گے ”کنیف وہ بیت الخلاء ہے“ ظلمہ داخل نہ ہوگا مغرب میں ہے ”ظلمة الدار“ و ہجھ جو دروازے کے اوپر ہوتا ہے اور ”صاحب حصد“ کے نزدیک ظلمہ یہ ہے کہ اس کے شہتیروں کی ایک طرف اس کے گھر پر ہو اور اس کی دوسری طرف سامنے والے پڑوسی کی دیوار پر ہو، مگر ”کل حق هو لها“ کے ذکر کے ساتھ یا ”بمرافقتها“ کے ذکر کے ساتھ یا ”بكل قليل و كثير هو فيها او منها“ کے ذکر کے ساتھ (داخل ہو جائے گا اور زمین کی بیع میں درخت داخل ہوں گے نہ کہ کھیتی اور نہ ہی پھل داخل ہوں گے اس درخت کی بیع میں جس میں پھل ہوں، مگر اس کی شرط لگانے کے ساتھ (داخل ہوں گے) اگرچہ حقوق اور مرافق کا ذکر کرے اور کرے کو ”بكل حق“ کہہ کر خریدنے کے ساتھ علو داخل نہ ہوگی اور نہ منزل کے خریدنے کی صورت داخل ہوگی مگر اس شئی کے ذکر کے ساتھ جو ذکر کی گئی یعنی حقوق اور مرافق الی آخرہ۔ پس خلاصہ یہ ہے کہ علو گھر کی بیع میں داخل ہوتی ہے اگرچہ حقوق کا ذکر نہ کیا جائے اور (علو) منزل کی بیع میں داخل ہوتی ہے اگر حقوق اور مرافق کا ذکر کیا جائے اور علو بیت کی بیع میں داخل نہیں ہوتی اگرچہ حقوق و مرافق کا ذکر کیا جائے۔ لہذا منزل گھر اور بیت کے درمیان ہے، منزل میں جانور باندھنے کی جگہ نہیں ہوتی بلکہ دو یا تین یا کچھ کمرے ہوتے ہیں جس میں ایک شادی شدہ آدمی رہ سکتا ہے۔ لہذا علو منزل کے توابع میں سے

ہوئی نہ کہ بیت کے توابع میں سے اس لیے کہ شئی اپنی مثل کو تابع نہیں کرتی بلکہ اپنے سے کم کو تابع کرتی ہے اور زمین کی بیع میں راستہ اور پانی کی باری اور پانی بہنے کی جگہ داخل نہ ہوگی مگر اس شئی کے ذکر کے ساتھ جو ذکر کی گئی بخلاف اجارہ کے کیوں کہ پانی کی باری اور راستہ اور پانی بہنے کی جگہ اجارے میں داخل ہوگی حقوق اور مرافق کا ذکر کیے بغیر کیوں اجارہ منفعہ پر واقع ہوتا ہے اور ان اشیاء کے بغیر منفعہ نہیں ہے اور بہر حال بیع تو رقبے پر وارد ہوتی ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ مشتری تجارت کے ساتھ نفع اٹھائے اور اجارے میں اس طرح نہیں ہے۔

تشریح:

بدخل البناء و المفتاح..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر کسی نے گھر کی بیع کی تو اس بیع میں گھر کی عمارت اور اس کی چابی اور اوپر والی عمارت بھی شامل ہوگی اور بیت الخلاء بھی اس بیع میں داخل ہوگا اس لیے کہ یہ سب دار کے اندر ہوتی ہیں ان کے بغیر دار کی بیع شمار نہیں ہوگی۔ لا الظلۃ..... سے یہ بتا رہے ہیں کہ ”ظلہ“ دار کی بیع میں داخل نہ ہوگا مگر جب یہ الفاظ کہہ دے کہ ”کل حق ہولہا“ یا ”بمرفقہا“ یا ”بکسل قلیل و کثیر ہو فیہا“ یا ”منہا“ تو اس وقت ”ظلہ“ بیع میں داخل ہوگا یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے جب کہ صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک ”ظلہ“ ان الفاظ کو ذکر کیے بغیر بھی بیع میں داخل ہو جائے گا۔

ظلہ کی تعریف:

شارح رحمہ اللہ نے ظلہ کی دو تعریضیں ذکر کیں ہیں۔ (۱) ”مغرب“ کتاب میں یہ ہے کہ ”ظلۃ الدار“ اس جگھے کو کہا جاتا ہے جو عموماً گھر کے دروازے کے اوپر بنایا جاتا ہے تاکہ سایہ وغیرہ رہے۔ (۲) ”حصد“ کتاب میں یہ ہے کہ ”ظلہ“ اس کو کہا جاتا ہے کہ اس کے چھتیر کی ایک جانب اس گھر پر ہو اور اس چھتیر کی دوسری جانب سامنے والے پڑوسی کی دیوار پر ہو۔

و الشجر لا الذرع..... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ درخت زمین کی بیع میں داخل ہو جاتے ہیں اور زمین کی بیع میں فصل داخل نہیں ہوتی مگر اس کی مشتری شرط لگائے تو اس وقت فصل داخل ہو جائے گی اسی طرح اگر کسی نے درخت فروخت کیے تو پھل اس میں داخل نہیں ہوں گے، مگر یہ کہ مشتری اس بات کی شرط لگائے کہ پھل بھی بیع میں داخل ہوں گے۔ لہذا درخت زمین کی بیع میں بغیر شرط کے اور فصل اور پھل شرط کے ساتھ داخل ہوں گے۔ یہ فرق اس لیے کہ درخت زمین پر قرار کے لیے لگائے جاتے ہیں۔ لہذا یہ زمین کی بیع میں داخل ہوں گے اور فصل اور پھل قرار کے لیے نہیں ہوتے بلکہ کاٹنے کے لیے لگائے جاتے ہیں۔ لہذا یہ بیع میں شرط کے بغیر داخل نہیں ہوں گے۔ [حدایہ]

و ان ذکر الحقوق..... کا مطلب یہ ہے کہ فصل اور پھل شرط کے ساتھ بیع میں داخل ہوں گے شرط کے بغیر داخل نہیں ہو گے اگرچہ حقوق اور مرافق کا ذکر کیا جائے۔

بیت، دار اور منزل کی تعریف:

و لا العلوفی..... اس مسئلے کو سمجھنے سے قبل بیت، دار، منزل کی تعریف جانی چاہیے۔ ”بیت“ ایک چھت والے کمرے کو کہا جاتا ہے جس میں رات گزاری جاسکتی ہو۔ ”دار“ اس کو کہتے ہیں جس میں چند کمرے ہوں اور صحن ہو کہ جس پر چھت نہ ہو۔ ”منزل“ اس کو کہتے ہیں کہ جس میں چند کمرے ہوں اور چھت والا صحن ہو۔

[کفایہ]

ان تعریفات کو جاننے کے بعد یہ جاننا چاہیے کہ جس نے ایسی منزل خریدی جس کے اوپر بھی منزل ہو تو نیچے والی منزل کو خریدنے کی وجہ سے اوپر والی منزل بیع کی داخل نہ ہوگی مگر جب حقوق و مرافق کا ذکر کیا جائے تو اس وقت نچلی منزل کی بیع میں اوپر والی منزل داخل ہوگی اور اگر کسی نے ایسے بیت کی بیع کی جس کے اوپر بھی بیت تھا تو یہ اوپر والا بیت بیع میں داخل نہ ہوگا خواہ حقوق و مرافق کو ذکر کر دے اور اگر کسی نے دار کی بیع کی اس کے

اور بھی دار تھا تو اس بیع میں اوپر والا داخل ہوگا اگرچہ حقوق و مرافق کا ذکر نہ کرے۔ فال حاصل..... سے شارح نے یہی بات ذکر کی ہے۔ فال المنزل بین..... یہاں سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ منزل کا حکم دار اور بیت کا درمیانہ کیوں ہے کیوں کہ منزل کا حکم یہ ہے کہ حقوق کے ذکر سے علودا داخل ہو جائے گی جب کہ دار میں بغیر حقوق کے ذکر کے علودا داخل ہو جائے گی اور بیت میں حقوق کے ذکر کے باوجود بھی علودا داخل نہیں ہوگی تو منزل کا حکم درمیانہ ہے اب یہ درمیانہ حکم اس لیے ہے منزل میں جانور باندھنے کی جگہ نہیں ہوتی بلکہ دو تین کمرے ہوتے ہیں جس میں شادی شدہ آدمی رہ سکتا ہے۔ لہذا جب منزل بیت اور دار کے درمیان ہے تو علو منزل کے تابع ہوگی اس لیے کہ منزل کا شہ دار کے ساتھ ہے تو علو اس کے تابع ہونی چاہیے اور منزل کا شہ بیت کے ساتھ ہے تو علو اس کے تابع نہیں ہونی چاہیے۔ لہذا منزل میں اگر حقوق کا ذکر کیا جائے گا تو علودا داخل ہوگی ورنہ علودا داخل نہیں ہوگی اور علو بیت کے توابع میں سے اس لیے نہیں ہے کہ تابع کے لیے ضروری ہے کہ وہ متبوع سے کم ہو۔ لہذا اگر علو بیت کے تابع ہو تو یہ لازم آئے گا کہ ایک شئی اپنی مثل کے تابع ہے جب کہ ایسا نہیں ہو سکتا۔ لہذا علو بیت کے تابع نہیں ہوگی۔

[بتایہ]

فائدہ:

یہ دار، بیت اور منزل کے درمیان فرق مذکور ہوا یہ اہل کوفہ کا عرف تھا۔ بہر حال ہمارے عرف میں خواہ دار ہو یا بیت یا منزل سب میں علو بغیر ذکر کے داخل ہوگی۔

[ہدایہ]

و لا الطریق و الشرب..... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر کسی نے زمین کی بیع کی تو اس بیع میں راستہ، پانی کی باری، پانی بہنے کی جگہ یہ تینوں اشیاء داخل نہیں ہوں گی مگر یہ کہ حقوق کا ذکر کرے تو پھر داخل ہوں گی۔ بہر حال اگر کسی نے زمین کرایہ پر دی تو یہ تینوں اشیاء کرایہ میں بغیر حقوق کو ذکر کیے داخل ہو جائیں گی، اس لیے کہ کرایہ میں مقصود شئی سے نفع اٹھانا ہوتا ہے اور زمین سے نفع اسی وقت اٹھایا جاسکتا ہے جب یہ تینوں اشیاء داخل ہوں ان کے بغیر زمین سے نفع اٹھانا ممکن نہیں ہے جب کہ بیع میں مقصود نفع نہیں ہوتا بلکہ رقبہ پر بیع واقع ہوتی ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ ممکن ہے مشتری اس زمین سے تجارت کے ذریعے نفع اٹھائے یعنی مشتری اس زمین کو خرید کر آگے کسی اور کو فروخت کر سکتا ہے تو اس طرح اس کو نفع حاصل ہو جائے گا۔

[عنایہ]

.....☆☆☆☆☆.....

فصل فی الاستحقاق

و یؤخذ الولد ان ستحقت امه ببینة، و ان اقر بها لا۔ صورتها اشترى رجل جارية فولدت عنده فاستحقها رجل، فانه يأخذها و ولدها، و ان اقر بها لا، لان البينة حجة مطلقة، فيظهر بها ملكه من الاصل، و الاقرار حجة قاصرة يثبت الملك ضرورة صحة الاخبار، فيندفع الضرورة بثبوت الملك بعد انفصال للولد۔ شخص قال لآخر: اشترى فاني عبدا فاشترى، فبان حرا، ضمن ان لم يدرك مكان بائعه، لانه بالامر بالشراء يصير ضامنا للثمن عند تعذر الرجوع على البائع دفعا للضرر، و عند ابي يوسف رحمه الله تعالى لا ضمان عليه۔ و رجع عليه۔ اى رجع هذا الشخص بما ضمن على البائع۔ و ضمان فى الرهن اصلا۔ اى ان قال: ارتبى فانى عبدا، فارتبى فبان حرا، فلا ضمان عليه، سواء علم مكان الراهن اولا، لان الرهن ليس عقدا معاوضة، فلا يكون الامر به ضامنا للسلاطة و قال فى الهداية: فى صورة المسئلة ضرب اشكال، وهو ان الدعوى شرط عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لحرية العبد، و التناقض يمنع صحة الدعوى، فكيف يظهر انه حر؟۔ و لا رجوع فى دعوى حق مجهول فى دار صلح على شئ و استحق بعضها۔ اى ادعى حق مجهولا فى دار فصول على شئ۔ ثم استحق بعض الدار، فالمدعى عليه لا يرجع على المدعى بشئ، لان للمدعى ان يقول: دعوائى فى غير ما استحق۔ و لو استحق كلها رد كل العوض۔ لانه المدعى به داخل فى المستحق۔ و فهم صحة الصلح عن المجهول۔ اى دللت هذه المسئلة على ان الصلح عن المجهول على مال معلوم صحيح، و انما يصح لان الجهالة فيما يسقط لا يفضى الى المنازعة، و قد ينقل عن بعض الفتاوى ان الصلح لا يصح الا ان يكون الدعوى صحيحة، فهذه المسئلة تدل على ان هذه الرواية غير صحيحة، لان دعوى الحق المجهول دعوى غير صحيحة، و كثير من مسائل الذخيرة تدل على عدم صحة تلك الرواية۔ و رجع بحصته فى دعوى كلها ان استحق شئ منها۔ اى ان ادعى كل الدار، فصول على شئ، ثم استحق نصفها يرجع بنصف البدل۔

ترجمہ:

اور بچہ لے لیا جائے گا اگر اس کی ماں کا گواہی کے ذریعے مستحق نکلا گیا اور اگر مشتری نے اس کا اقرار کر لیا تو نہیں لیا جائے گا اس کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے باندی خریدی پھر باندی نے اس کے پاس بچے کو جنم دیا پھر اس باندی کا ایک شخص مستحق نکل آیا تو یہ اس باندی کو اور اس کے بچے کو لے لے گا اور اگر مشتری نے اس باندی کا اقرار کیا تو بچہ نہیں لیا جائے گا اس لیے کہ گواہی حجت مطلقہ ہے۔ لہذا باندی کے ساتھ اس کی ملک اصل سے ظاہر ہوگئی اور اقرار حجت قاصرہ ہے، ملک خبر دینے کے درست کرنے کی ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے۔ بچہ الگ کرنے کے بعد ملک ثابت ہونے کی وجہ سے ضرورت ختم ہوگئی ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تو مجھے خرید لے کیوں کہ میں غلام ہوں پھر اس نے خرید لیا پھر وہ آزاد ظاہر ہوا تو وہ ضامن ہوگا اگر اس کے بائع کا مکان معلوم نہ ہو اس لیے کہ وہ خریدنے کا حکم دینے کی وجہ سے بائع پر رجوع کے مشکل ہونے کے وقت ثمن کا ضامن ہوگا ضرر کو دور کرنے کے لیے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر ضمان نہیں ہے اور یہ شخص اس مال کا بائع پر رجوع کرے گا

اور رہن میں بالکل ضمان نہیں ہے یعنی اگر اس نے کہا کہ تو مجھے رہن رکھ لے کیوں کہ میں غلام ہوں پھر اس نے اس شخص کو رہن رکھ لیا پھر وہ آزاد ظاہر ہوا تو اب اس پر ضمان نہیں ہے برابر ہے راہن کی جگہ معلوم ہو یا نہ ہو، اس لیے کہ رہن عقد معاوضہ نہیں ہے اور ہدایہ میں فرمایا کہ مسئلہ کی صورت میں اشکال کی قسم ہے وہ یہ ہے کہ غلام کی آزادی کے لیے دعویٰ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شرط ہے اور تاقض دعوے کی صحت کو روکتا ہے پھر کس طرح یہ بات ظاہر ہوئی کہ وہ آزاد ہے اور حق مجہول کے دعویٰ میں رجوع نہیں ہے، اس گھر میں جس میں کسی شئی پر صلح کی گئی اور اس کے بعد اس کا مستحق نکلا گیا یعنی حق مجہول کا دعویٰ ایک گھر میں کیا گیا پھر کسی شئی پر صلح ہو گئی پھر بعض الدار کا مستحق نکل آیا تو مدعی علیہ مدعی پر کسی شئی کا رجوع نہیں کرے گا اس لیے کہ مدعی کے لیے گنجائش ہے کہ وہ یہ کہہ دے کہ میرا دعویٰ اس جگہ کے علاوہ ہے جس کا مستحق نکلا ہے اور اگر سارے گھر کا مستحق نکل آیا تو کل عوض واپس کر دے گا اس لیے کہ مدعی بہ مستحق (صیغہ مفعول) میں داخل ہے اور مجہول سے صلح کا صحیح ہونا سمجھ لیا گیا یعنی اس مسئلے نے اس بات پر دلالت کی کہ مجہول سے مال معلوم پر صلح کرنا صحیح ہے اور سوائے اس کے نہیں کہ صحیح ہے اس لیے کہ جہالت اس شئی میں جو ساقط ہو جائے جھگڑے کی طرف نہیں لے جاتی اور بعض فتاویٰ سے نقل کیا گیا ہے کہ صلح صحیح نہیں ہوتی مگر یہ کہ دعویٰ صحیح ہو اس مسئلے نے اس بات پر دلالت کی کہ یہ روایت غیر صحیح ہے اس لیے کہ حق مجہول کا دعویٰ، دعویٰ غیر صحیح ہے اور ’ذخیرہ‘ کے بہت سے مسائل اس روایت کے صحیح نہ ہونے پر دلالت کرتے ہیں اور تمام گھر کا دعویٰ کرنے کی صورت میں اپنے حصے کا رجوع کرے گا اگر اس گھر میں سے کچھ کا کوئی مستحق نکل آیا یعنی اگر تمام گھر کا دعویٰ کیا پھر کسی شئی پر صلح کر لی گئی پھر اس کے نصف کا مستحق نکل آیا تو نصف بدل کا رجوع کرے گا۔

تشریح:

یوخذ الولد..... مصنف رحمہ اللہ نے جو مسئلہ بیان کیا، شارح رحمہ اللہ نے اس کی صورت یہ بنائی ہے کہ ایک شخص نے باندی خریدی پھر اس باندی نے مشتری کے قبضے میں بچہ جنما، پھر ایک شخص اس باندی کا گواہی کے ذریعے مستحق نکلا تو اب یہ شخص باندی اور بچہ دونوں لے لے گا اور اگر مشتری نے خود باندی کے بچہ جننے کے بعد کسی کے لیے اس باندی کا اقرار کیا تو اب مقررہ باندی کو لے گا اور بچہ مشتری کے پاس رہے گا۔

فرق:

لان البینة حجة..... سے شارح رحمہ اللہ دونوں صورتوں میں فرق بیان کر رہے ہیں کہ گواہی کی صورت میں باندی اور بچہ دونوں لے لے گا اور اقرار کی صورت میں صرف باندی لے گا یہ اس لیے کہ گواہی حجت مطلقہ ہے اور گواہی قاضی کے فیصلے کی وجہ سے حجت بنی ہے اور قاضی کو تمام لوگوں پر ولایت حاصل ہے۔ لہذا گواہی بھی تمام کی طرف متعدی ہوگی تو جب مستحق نے گواہی قائم کی اور باندی پر اپنی ملک ثابت کی تو یہ ملک اس بیع سے قبل ثابت تھی گویا کہ جب یہ بیع ہوئی تو اس وقت باندی اور اس کا حمل دونوں مستحق کی ملک تھے تو بائع نے اس کی ملک کو فروخت کر دیا تھا۔ لہذا گواہی کی وجہ سے اب مستحق باندی اور بچہ دونوں لے لے گا جب کہ اقرار حجت قاصرہ ہے اس لیے کہ اقرار ثابت ہونے کے لیے قضاء کی ضرورت نہیں ہے بلکہ آدمی کے خبر دینے سے اقرار کا حکم ثابت ہوتا ہے اور آدمی کو اپنی ذات پر ولایت ہے اپنے علاوہ کسی اور پر ولایت نہیں ہے تو اقرار میں جو ملک غیر کے لیے ثابت ہوتی ہے وہ ملک خبر کے درست کرنے کی ضروری ہونے کی وجہ سے ہے یعنی عاقل بائع کی خبر کو حد الامکان درست کیا جائے گا تو جب مشتری نے کہا کہ یہ باندی فلاں کی ہے تو اب صرف باندی فلاں کو دی جائے گی اس لیے کہ مشتری کے قول کو درست کرنا ضروری ہے اور مشتری کا قول صرف باندی دینے سے بھی درست ہو جائے گا یہ ضروری نہیں ہے کہ بچہ بھی ساتھ دیا جائے۔ لہذا اقرار کی صورت میں مستحق کے لیے جو ملک ثابت ہوئی ہے، وہ بیع کے بعد ہوئی ہے تو بچہ اس کی ملک میں داخل نہیں ہے۔

[عناہ، کفایہ]

شخص قال لآخر..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی سے کہا کہ میں غلام ہوں آپ مجھے خرید لیں تو جب

مشرتی نے اس کو خرید لیا تو بعد میں معلوم ہوا کہ یہ شخص آزاد ہے تو اب بائع یا تو حاضر ہوگا یا کسی معلوم جگہ پر گیا ہوگا یا پھر بائع کے بارے میں بالکل خبر نہ ہوگی۔ بہر حال اگر بائع کا بالکل پتہ معلوم نہ ہو تو اس وقت مشتری غلام سے ہی ثمن کا رجوع کرے گا اس لیے کہ بائع کا تو پتہ معلوم نہیں ہے اور غلام آزاد ہے تو اب اگر غلام سے بھی ثمن کا رجوع نہ ہو تو مشتری نے جو ثمن ادا کیا تھا وہ ضائع ہو جائے گا تو اس لیے غلام کے ذمے وہ ثمن ہے تو پھر غلام اس ثمن کا بائع سے رجوع کرے گا یعنی جب بائع آئے گا تو غلام اس سے ثمن واپس لے گا۔ یہ طریقین رحمہما اللہ کا مذہب ہے جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک غلام سے کسی بھی صورت میں ثمن کا رجوع نہیں کیا جائے گا۔

فواکد و قیو:

ماتن نے اس مسئلے میں دو قیود ذکر کی ہیں کہ غلام نے دوسرے سے کہا کہ ”اشترلی“ کہ تو مجھے خریدے اور دوسری قید یہ ہے کہ ”فانی عبد“ میں غلام ہوں۔ لہذا اگر اس نے کہا کہ ”اشترلی“ اور ”فانی عبد“ نہیں کہا تو اب غلام سے رجوع نہیں کیا جائے گا اسی طرح اگر اس نے ”انی عبد“ کہا اور ”اشترلی“ نہیں کہا تو اب بھی غلام سے رجوع نہیں کر سکتا۔ لہذا یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ دونوں قیود احترازی ہیں۔ [بجرائق]

یہ تو وہ صورت تھی کہ جس میں بائع کا کوئی پتہ نہیں ہے۔ البتہ اگر بائع موجود ہو یا اس کا پتہ معلوم ہو تو اس وقت مشتری بائع سے ثمن کا رجوع کرے گا۔

ولا ضمان فی الرهن سے مصنف رحمہ اللہ اس کے بالمقابل دوسری صورت بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی سے ہزار روپے دین لینا تھا تو ایک شخص آیا اور اس نے کہا کہ میں مدیون کا غلام ہوں تو مجھے ایک ہزار دین کے بدلے رہن رکھ لے تو پھر دائن نے اس کو رہن رکھ لیا، پھر بعد میں اس کا آزاد ہونا ظاہر ہوا تو اس غلام سے بالکل رجوع نہیں کیا جائے گا خواہ رہن حاضر ہو یا غائب ہو ”وان الرهن عقد“ سے شارح یہ بتا رہے ہیں بیع اور رہن کے درمیان کیا فرق ہے کہ بیع کی صورت میں جب بائع کا کوئی پتہ نہ تھا تو اس وقت غلام سے ثمن کا رجوع کیا جا رہا تھا جب کہ رہن کی صورت میں غلام سے رجوع نہیں کیا جا رہا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع عقد معاوضہ ہے اور رہن عقد معاوضہ نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ رہن کی صورت میں مرتہن نے جو غلام پر قبضہ کیا ہے وہ کسی عوض کے بدلے نہیں ہے تو جب مرتہن نے کسی عوض کے بدلے غلام پر قبضہ نہیں کیا۔ لہذا جس نے اس عقد کا حکم دیا تھا وہ اس عقد کی سلامتی کا ضامن بھی نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح بیع عقد معاوضہ ہے تو اس میں عوض کی سلامتی ضروری ہے۔ لہذا عوض نہ ہونے کے وقت غلام کا ضامن ہونا ضروری ہے، بخلاف رہن کے کہ یہ عقد معاوضہ نہیں ہے تو جب یہ عقد معاوضہ نہیں ہے تو اس میں عوض کی سلامتی بھی ضروری نہیں ہے۔

[کذانی الکفایہ]

اشکال:

قال فی الهدایة سے شارح رحمہ اللہ مسئلہ پر ہونے والا اشکال ذکر کر رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک آزاد ہونے کے لیے دعویٰ کرنا شرط ہے یعنی دعویٰ کے بغیر آزاد نہیں ہوگا۔ لہذا جب غلام نے آزاد ہونے کا دعویٰ کیا تو اب اس کا دعویٰ اشترلی فانی عبد کے مخالف ہو گیا کہ پہلے اس نے اپنے آپ کو غلام کہا تھا اور اب آزادی کا دعویٰ کر رہا ہے تو ان دونوں باتوں میں تناقض ہے اور تناقض کی وجہ سے دعویٰ درست نہ ہوگا تو جب دعویٰ درست نہ ہو جو کہ آزاد ہونے کے لیے شرط ہے تو یہ آزاد بھی نہ ہوگا۔

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ عقد کے بعد جو غلام کا آزاد ہونا ظاہر ہوا ہے تو یہ اس کا آزاد ہونا یا تو اصلاً ہے یا غلامی کے بعد آزاد ہونا ہے تو اب عقد کے بعد جو اس کا آزاد ہونا ظاہر ہوا یا اصل میں ہی آزاد تھا تو یہ حراصلی ہوا اور حراصلی کے لیے دعویٰ شرط نہیں ہے بلکہ حراصلی بغیر دعویٰ کے ہی آزاد ظاہر ہوگا۔ لہذا حراصلی ہونے کی صورت میں اشکال ہی نہ ہوگا اس لیے کہ اشکال تناقض کی وجہ سے ہے اور یہاں تناقض نہیں ہے۔ لہذا اشکال بھی نہیں رہا۔

البتہ اگر عقد کے بعد جو غلام کا آزاد ہونا ظاہر ہو اس سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی کا غلام تھا، پھر اس کو آزاد کر دیا گیا تو اس میں بھی تناقض نہیں ہے اس لیے کہ ممکن ہے کہ جس وقت اس نے "اشتر لسی فنانی عبد" کہا تو اس وقت یہ واقعی غلام تھا، لیکن یہ بات کرنے کے بعد معلوم ہوا کہ اس کے مولیٰ نے اس کو آزاد کر دیا ہے تو اس نے آزادی کا دعویٰ کر دیا تو اب اس کا دعویٰ اس کے قول "اشتر لسی فنانی عبد" کے منافی نہیں ہے۔ لہذا اس صورت میں بھی اشکال نہ ہوگا۔

[ماخوذ من الحاشیہ]

و لا رجوع فی دعوی یہاں سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ زید نے ایک گھر دو ہزار کا خرید اس کے بعد عمر نے اس گھر میں دعویٰ کیا اور زید سے کہا کہ اس گھر میں میرا بھی حق ہے تو یہ حق مجھ کو کا دعویٰ ہے پھر زید نے اس سے پانچ سو کے بدلے صلح کر لی اس کے بعد خالد زید کے کچھ گھر کا مستحق نکلا تو اب زید، عمرو سے کچھ بھی رجوع نہیں کر سکتا کہ زید عمرو سے کہے کہ میرے پانچ سو واپس کر، اس لیے کہ عمرو کے لیے اس بات کی گنجائش ہے کہ وہ یہ کہہ دے کہ میرا حق اس حصے میں ہے جو تیرے (زید) پاس ہے اور اگر خالد، زید کے پاس موجود سارے گھر کا مستحق نکلا تو اب زید، عمرو سے پانچ سو روپے واپس لے لے گا اس لیے کہ اب عمرو کے لیے اس بات کی گنجائش نہیں ہے کہ وہ یہ کہہ دے کہ میرا حق اس حصے میں ہے جو تیرے پاس ہے، اس لیے کہ زید کے پاس کوئی حصہ نہیں رہا۔

مسئلے کا فائدہ:

اس مسئلے میں زید نے عمرو کی طرف سے حق مجہول سے صلح کی اور وہ درست ہے تو اس مسئلے نے دو اشیاء پر دلالت کی۔ (۱) حق مجہول کی طرف سے مال معلوم پر صلح کرنا درست ہے۔ (۲) صلح کے صحیح ہونے کے لیے دعویٰ کا صحیح ہونا شرط نہیں ہے۔ شارح رحمہ اللہ نے یہاں پہلا فائدہ ذکر کیا ہے، اس کی علت یہ بیان کی کہ جہالت جو ساقط ہو جائے وہ جھگڑے کی طرف نہیں لے جاتی اور پھر شارح نے چون کہ دوسرا فائدہ ذکر نہیں کیا اس وجہ سے بعض فتاویٰ کی عبارت سے اشکال ہو رہا تھا تو اس کے بارے میں شارح نے ذکر کیا کہ بعض فتاویٰ میں مذکورہ ہے کہ صلح اس وقت تک صحیح نہیں ہے جب تک دعویٰ صحیح نہ ہو، اس لیے کہ حق مجہول کا دعویٰ صحیح نہیں ہے، لہذا صلح بھی دعویٰ مجہول سے صحیح نہ ہونی چاہیے تو اس اشکال کے جواب میں شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ذخیرہ کتاب کے بہت سے مسائل فتاویٰ کی اس روایت کے صحیح نہ ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ حق مجہول سے صلح کرنا درست ہے۔

و رجع بحصته سے مصنف رحمہ اللہ مذکورہ بالا مسئلے کی دوسری صورت بیان کر رہے ہیں کہ جب زید نے گھر خریدا تو عمر نے سارے گھر پر دعویٰ کیا تو زید نے اس سے ہزار پر صلح کر لی اس کے بعد خالد نے کہا کہ نصف گھر میرا ہے تو اب زید، عمرو سے پانچ سو روپے واپس لے گا اس لیے کہ خالد اس کے نصف کا مستحق نکلا تو یہ معلوم ہوا کہ عمرو اپنے نصف کے دعوے میں جھوٹا ہو گیا۔ لہذا اس کے بدلے عمرو نے جو بدل صلح پر قبضہ کیا ہے، وہ واپس کر دے گا۔

و للمالك باع غيره ملكه فسخه، و له اجازته ان بقى العاقدان و المبيع، و كذا الثمن ان كان عرضا۔ فسخه مبتدأ و لما لك خبره مقدم، و هذا بيع الفضولي، و هو منعقد عندنا، خلافا للشافعي رحمه الله تعالى۔ و هو ملك للمحيز و امانة عند بائعه۔ ای اجاز المالك فالثمن ملك له، و يكون امانة في يد البائع۔ و له فسخه قبل الاجازة۔ ای للبائع حق الفسخ قبل اجازة المالك دفعا للضرر عن نفسه، فان حقوق العقد راجعة اليه۔ و جاز اعتاق المشتري من الغاصب لا يبيعه ان اجيز بيع الغاصب۔ ای اذا باع الغاصب العبد المغصوب، فاعتقه المشتري، فاجاز المالك البيع بنفذ الاعتاق، و عند محمد رحمه الله تعالى لا ينفذ، لقوله عليه السلام: لا عتق فيما لا يملك ابن آدم، و لو ثبت في الاخرة لثبت مستنداً، و هو ثابت من وجه دون وجه، و لهما ان الملك

ثبت موقوفاً بتصرف مطلق موضوع لافادة الملك، فیتوقف الاعتراف مرتباً علیہ، كاعتناق المشتري من الراهن۔

ترجمہ:

اور اس مالک کے لیے جس کے غیر نے اس کی ملک کو بیچ دیا ہو بیع کو فسخ کرنا جائز ہے اور اس کے لیے بیع کی اجازت دینا جائز ہے اگر دونوں عاقدین اور بیع اور ثمن جب کہ سامان ہو باقی ہو "فسخہ" مبتداء ہے اور "معاملک" اس کی خبر مقدم ہے اور یہ فضولی کی بیع ہے اور یہ ہمارے نزدیک منعقد ہوتی ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف اور ثمن مجیز کی ملک ہے اور بائع کے پاس امانت ہے یعنی اگر مالک نے اجازت دے دی تو ثمن اس کی ملک ہے اور ثمن بائع کے پاس امانت ہے اور فضولی کے لیے بیع کو اجازت سے قبل فسخ کرنا جائز ہے اور بائع کے پاس امانت ہے اپنے آپ سے ضرر کو دور کرنے کی وجہ سے کیوں کہ عقد کے حقوق بائع کی طرف لوٹتے ہیں اور غاصب سے خریدنے والے کا آزاد کرنا جائز ہوگا نہ کہ اس کا بیع کرنا اگر غاصب بیع کی اجازت دے دی گئی یعنی اگر غاصب نے عبد معصوب کو فروخت کر دیا پھر مشتری نے اس کو آزاد کر دیا پھر مالک نے بیع کی اجازت دے دی تو آزاد کرنا نافذ ہو جائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک آزاد کرنا نافذ نہ ہوگا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "اس شیء میں آزادی نہیں ہے جس کا ابن آدم مالک نہ ہو" اور اگر حق انتہاء ثابت ہو تو مستند امانت ہوگا اور وہ من وجہ ثابت ہے اور ثمنین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ملک موقوف ثابت ہوئی ہے ایسے تصرف کی وجہ سے جو مطلق ہے اور ملک کا فائدہ دینے کے لیے وضع کیا گیا ہے لہذا اعتناق اس پر مرتب ہوگا جیسا کہ راہن سے خریدنے والے کا آزاد کرنا۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ جب استحقاق کے باب سے فارغ ہوئے تو انہوں نے فضولی کی بیع کے احکام کو شروع کیا اس لیے کہ ان دونوں کے درمیان مناسبت ظاہر ہیک یوں کہ فضولی کی بیع استحقاق کی صورتوں میں سے ایک صورت ہے، اس لیے کہ جب کوئی شخص کسی شیء کا مستحق نکلتا ہے تو وہ دعویٰ کے وقت یہ کہتا ہے کہ یہ میری شیء ہے تجھے فلان نے میری اجازت کے بغیر فروخت کر دی ہے تو وہ فلان فضولی ہے۔ [عناہ، فتح]

فضولی کی تحقیق:

"فضولی" فاء کے ضم کے ساتھ ہے اور یہ "فضل" کی جمع ہے اور "فضل" زیادتی کو کہا جاتا ہے "فضولی" لغت میں اس شخص کو کہتے ہیں جس میں کوئی خیر نہ ہو یا وہ شخص جو ایسے کاموں میں مشغول ہو جن کا کوئی فائدہ نہیں، اس کو بھی فضولی کہا جاتا ہے اور فقہاء کی اصطلاح میں "فضولی" وہ شخص ہے جو نہ وکیل ہو اور نہ اصیل ہو۔

[عناہ]

و للمالك باع غيره..... مصنف رحمہ اللہ نے یہ مسئلہ بیان کیا کہ ایک شخص نے کسی کی شیء کو فروخت کر دیا اس کی صورت یہ ہے کہ زید نے عمرو کی کتاب خالد کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کر دی تو اب زید کے لیے اس عقد کو فسخ کرنا بھی جائز ہے اور اس عقد کو صحیح قرار دینا بھی جائز ہے مالک کے لیے جو اجازت دینا جائز ہے، اس میں کچھ تفصیل ہے وہ یہ کہ فضولی یا تو اس شیء کو درہم و دنانیر کے بدلے فروخت کرے گا یا اس شیء کو کسی اور شیء کے بدلے فروخت کرے گا اگر فضولی درہم و دنانیر کے بدلے فروخت کرے تو مالک کے اجازت دینے کے لیے چار اشیاء کا موجود ہونا شرط ہے۔ (۱) خود مالک کا ہونا۔ (۲) فضولی کا ہونا۔ (۳) مشتری کا ہونا۔ (۴) بیع کا ہونا اگر یہ چار اشیاء ہوں گی تو مالک کے لیے اجازت دینا جائز ہے اور اگر دوسری صورت ہو یعنی فضولی نے اس شیء کو کسی اور شیء کے بدلے فروخت کیا تھا تو اب پانچ اشیاء کا ہونا ضروری ہے، چار اشیاء تو وہی ہیں جو اوپر گزری۔ (۵) اس ثمن کا باقی ہونا بھی ضروری ہے جو سامان ہے۔

[عناہ]

اور یہ فضولی کی بیع کا منعقد ہونا ہمارے نزدیک ہے، بہر حال امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک فضولی کی بیع ناجائز ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے ”لا یبع الا فیما تملک“ (کہ بیع نہیں ہے مگر اس شئی میں جس کا تو مالک ہے) ہم نے اس کا جواب دیا کہ اس سے مراد بیع نافذ ہے کہ بیع نافذ نہیں ہوتی مگر اس میں جس کا مالک ہو۔

اور جب مالک نے بیع کی اجازت دے دی تو فضولی کے پاس جو شے ہے وہ مالک کی ملک ہے اور فضولی کے پاس امانت ہے۔ لہذا اگر شے فضولی کے پاس بلا تعدی ہلاک ہو گیا تو فضولی اس کا ضامن نہیں ہوگا۔ [فتح]

ولہ فسحہ..... مصنف رحمہ اللہ یہاں سے یہ بتا رہے ہیں کہ فضولی نے کسی کی شئی فروخت کی اور مالک کی اجازت دینے سے قبل فضولی نے بیع کو فسخ کر دیا تو یہ جائز ہے، اس لیے کہ اگر فضولی نے فسخ نہیں کیا اور مالک نے عقد کی اجازت دے دی تو اب یہ فضولی وکیل نکلا تو بھی وکیل ضامن ہوگا تو اجازت کی وجہ سے فضولی وکیل ہو جائے گا تو اس کو ضرر ہوگا اسی ضرر سے بچنے کے لیے فضولی نے عقد کو خود ہی فسخ کر دیا تاکہ مالک کی اجازت کی وجہ سے ضرر نہ ہو۔

و جاز اعتاق المشتري..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی کا غلام غصب کیا اور اس غصب شدہ غلام کو فروخت کر دیا تو جب مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا تو اس مشتری نے اس غلام کو آزاد کر دیا اس کے بعد اس غلام کے اصل مالک جس سے یہ غلام غصب کیا گیا تھا۔ اس نے اس بیع کی اجازت دے دی تو شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک مشتری کا آزاد کرنا نافذ ہو جائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مشتری کا اعتاق نافذ نہیں ہوگا۔

امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل:

امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ آزاد کرنے کے لیے مالک ہونا ضروری ہے اس لیے کہ حدیث شریف میں آیا ہے ”لا یتفق فیما لا یملک ابن آدم“ یعنی جس شئی کا ابن آدم مالک نہیں ہے اس میں اعتاق نہیں کر سکتا اور ہمارے اس مسئلے میں مشتری کے لیے ملک ثابت نہیں ہوئی تھی کہ اس نے غلام کو آزاد کر دیا اس لیے کہ مشتری کے لیے ملک موقوف ثابت ہے اور ملک موقوف فی الحال ملک کا فائدہ نہیں دیتی بلکہ مالک کی اجازت کے بعد ملک موقوف ملک کا فائدہ دے گی تو یہ ملک موقوف من وجہ ثابت ہے اور من وجہ ثابت نہیں ہے کہ فی الحال تو ثابت نہیں ہے اور اجازت کے بعد ثابت ہوگی تو جب یہ ملک موقوف ہے اور ملک موقوف اعتاق کو درست کرنے والی نہیں بلکہ حدیث میں جو ملک اعتاق کے لیے ضروری قرار دی گئی وہ ملک کامل ہے سو جب مشتری کی ملک اعتاق کے وقت کامل نہیں ہے بلکہ موقوف ہے تو مشتری کا اعتاق بھی درست نہ ہوگا۔ [عناہیہ]

شیخین رحمہما اللہ کی دلیل:

شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کی ملک موقوف ثابت ہوئی ہے اور ایسے تصرف کے ذریعے ہوئی ہے جو مطلق ہے یعنی اس تصرف میں اختیار شرط وغیرہ نہیں ہے تو مشتری نے عاصب سے بغیر اختیار شرط کے مطلق تصرف کے ساتھ غلام خریدا اور وہ تصرف ملک کا فائدہ دینے کے لیے وضع کیا گیا ہے اس لفظ کے ذریعے اس تصرف سے احتراز کر لیا جو ملک کا فائدہ نہیں دیتا (تو یہ بات معلوم ہوئی کہ ”موضوع لافسادہ المملک“ قید احترازی ہے) جیسے غصب کرنا تو ہمارے مسئلے میں مشتری نے عاصب سے خریدا ہے غصب نہیں کیا ہے۔ لہذا جب مشتری کی ملک موقوف ایسے تصرف کے ذریعے ہوئی ہے جو مطلق بھی ہے اور ملک کا فائدہ دینے والا بھی ہے تو ملک موقوف پر اعتاق بھی موقوف ہی ہوگا یعنی جب ملک ثابت ہوگی تو اعتاق بھی ثابت ہوگا۔

کاعتاق المشتري..... سے شارح رحمہ اللہ مذکورہ مسئلے کو ایک دوسرے مسئلے کے ساتھ تشبیہ دے رہے ہیں کہ عاصب سے خریدنے والے کا اعتاق موقوف ہوگا جیسا کہ راہن سے خریدنے والے اعتاق موقوف ہوتا ہے یعنی ایک شخص نے کسی کو کوئی غلام رہن رکھوایا پھر اس کے بعد اس نے

وہ غلام کسی کو فروخت کر دیا پھر مشتری نے اس غلام کو آزاد کر دیا تو اب اس کا آزاد کرنا مرتبین کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ [البنایہ]
فائدہ:

یہ مذکورہ مسئلہ بھی ان مسائل میں سے ہے جن کی روایت میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو شک ہو گیا اس مسئلے میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے امام محمد رحمہ اللہ سے فرمایا کہ میں آپ سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب یہ نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک حقیق جائز ہے اور امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ آپ نے یہ بات روایت کی کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک حقیق ناجائز ہے۔ [بحر الرائق، فتح، البنایہ]

و لو باع المشتري من الغاصب، ثم اجيز البيع الاول لا ينفذ الثاني۔ لان بالاجازة يثبت ملك بائ للمشتري الاول، فاذا طرء على الملك الموقوف للمشتري الثاني ابطله۔ و لو قطع يده ثم اجيز فارشه للمشتري۔ اى قطعت يد العبد، فاخذ ارشها، ثم اجاز المالك البيع، فارشه للمشتري، لان الملك تم له من وقت الشرى، فتبين ان القطع وقع على ملك المشتري، فالارش له۔ و تصدق بما زاد على نصف ثمنه۔ اى اذا كان الارش زائداً على نصف الثمن فالزيادة لا تطيب له، فوجب تصدقه، اذ فى الزيادة شبهة عدم الملك۔ و من شرى عبداً من غير سيده، فاقام بينة على اقرار بائعه او سيده لعدم امره به، مریداً رده لا يقبل، و ان اقر بائعه به عند قاضٍ و طلب مشتره رده بيعة۔ الفرق بين الصورتين ان البينة لا تقبل الا عند صحيح الدعوى، و فى المسئلة الاولى لم يصح الدعوى للتناقض، و فى الصورة الثانية التناقض لا يمنع صحة الاقرار، فللمشتري ان يساعد البائع فى ذلك فيتحقق الاتفاق بينهما۔

ترجمہ:

اور اگر غاصب سے خریدنے والے نے بیع کی پھر پہلی بیع کی اجازت دے دی گئی تو دوسری بیع نافذ نہ ہوگی اس لیے کہ اجازت کی وجہ سے مشتری اول کے لیے ملک تام ثابت ہوگئی پھر جب اس کو مشتری ثانی کی ملک موقوف پر ڈالا گیا تو اس ملک تام نے ملک موقوف کو باطل کر دیا اور اگر غلام کا ہاتھ کاٹا گیا پھر بیع کی اجازت دی گئی تو اب خون بہا مشتری کا ہوگا یعنی غلام کا ہاتھ کاٹ دیا گیا پھر مشتری نے اس کا خون بہا لے لیا پھر مالک نے بیع کی اجازت دی تو اس کا خون بہا مشتری کا ہوگا اس لیے کہ ملک خریدنے کے وقت سے ہی مشتری کے لیے تام ہوگئی سو یہ بات واضح ہوگئی کہ ہاتھ کا کٹنا مشتری کی ملک پر واقع ہوا ہے لہذا خون بہا مشتری کا ہے اور مشتری اس مال کو صدقہ کر دے گا جو غلام کے نصف ثمن سے زائد ہو یعنی جب خون بہا نصف ثمن پر زائد ہو تو زیادتی مشتری کے لیے حلال نہیں ہے۔ لہذا اس کو صدقہ کرنا واجب ہے اس لیے کہ زیادتی میں عدم ملک کا شہدہ ہے اور جس شخص نے غلام کو اس کے آقا کے علاوہ سے خریدا پھر اس شخص نے اس کے بائع کے اقرار پر یا آقا کے بیع کا حکم نہ دینے پر گواہی قائم کی درحالات کہ غلام کو واپس کرنے کا ارادہ کر رہا تھا تو یہ گواہی قبول نہ کی جائے گی اور اگر اس کے بائع نے اس بات کا قاضی کے پاس اقرار کیا اور اس کے مشتری نے بیع کو رد کرنا طلب کیا تو اس کی بیع رد کر دی جائے گی۔ فرق دونوں صورتوں کے درمیان یہ ہے کہ گواہی دعویٰ کے صحیح ہونے کے وقت ہی قبول کی جاتی ہے اور پہلے مسئلے میں دعویٰ تناقض کی وجہ سے صحیح نہیں ہے اور دوسری صورت میں تناقض اقرار کی صحت کو نہیں روکتا تو مشتری کے لیے جائز ہے کہ وہ بائع کی اس بارے میں مدد کرے سو ان دونوں کے درمیان اتفاق ثابت ہو گیا۔

تشریح:

و لو باع المشتري..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کوئی شئی غصب کی اور اس کو فروخت کر دیا پھر مشتری نے اس کو آگے فروخت کر دیا تو اگر اصل مالک ”جس سے شئی کو غصب کیا گیا“ نے غاصب کو بیع کی اجازت دے دی تو اب مشتری اول کے لیے ملک

تام ثابت ہوئی تو مشتری اول کی ملک تام کو جب مشتری ثانی کی ملک موقوف پر ڈالا گیا تو ملک تام نے ملک موقوف کو باطل کر دیا اس لیے کہ ایک ہی شئی میں ملک تام اور ملک موقوف نہیں ہو سکتی تو جب مشتری ثانی کی ملک موقوف باطل ہو گئی تو اب مشتری کی اجازت سے بھی نافذ نہ ہوگی۔ [الہدایہ]

و لو قطع یدہ سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ غاصب سے خریدنے والے نے غلام پر قبضہ کر لیا تو اس کے قبضے میں اس غلام کا کسی نے ہاتھ کاٹ دیا پھر غاصب کو اصل مالک نے بیع کی اجازت دی تو ہاتھ کی دیت مشتری کو ملے گی اس لیے کہ ملک اجازت کی وجہ سے ثابت ہوئی ہے اور یہ ملک مشتری کے لیے خریدنے کے وقت ہی سے ثابت ہو گئی تھی، اس لیے کہ ملک کا سبب عقد ہے اور عقد تو تام ہے ملک کا ثابت نہ ہونا تو ایک مانع کی وجہ سے ہے، وہ مانع اصل مالک کا حق تھا تو جب اصل مالک نے اجازت دے دی تو اب ملک ثابت ہونے سے مانع بھی ختم ہو گیا تو یہ بات معلوم ہوئی کہ غلام کا ہاتھ کاٹنا جانا مشتری کی ملک کے اندر ثابت ہوا ہے تو ہاتھ کی دیت بھی مشتری ہی کو ملے گی اور اگر ہاتھ کی دیت غلام کی نصف قیمت سے بڑھ گئی تو اس کو صدقہ کرے گا مثلاً غلام کی قیمت ۱۰۰۰ ہزار روپے تھی اور ہاتھ کی دیت ۶۰۰ چھ سو روپے ملی تو اب ۱۰۰ روپے کو مشتری صدقہ کرے گا اس لیے کہ غلام کے ہاتھ کی دیت اس کی قیمت کا نصف ہوتی ہے تو جب یہ نصف سے بڑھی تو سود لازم آئے گا اور یہ بات ہے کہ جس دن غلام کا ہاتھ کاٹا گیا اس دن مشتری کی ملک تام نہیں تھی بلکہ موقوف تھی یعنی من وجہ ثابت تھی اور من وجہ ثابت نہ تھی۔ لہذا اس میں عدم ملک کا شبہ آ گیا اور یہ بات پہلے گزر چکی کہ جس میں عدم ملک کا شبہ ہو وہ حرام ہے تو جب زیادتی میں عدم ملک کا شبہ ہے تو یہ حرام ہوئی۔ لہذا اس کو صدقہ کرنا واجب ہے۔

[عناویہ]

من شری عبد سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی کا غلام اس کے مالک کے علاوہ سے خریدنا پھر مشتری نے اس بات پر گواہی قائم کی کہ تو نے یہ غلام اس کے مالک کی اجازت کے بغیر فروخت کیا ہے۔ لہذا میں یہ غلام واپس کرنا ہوں اور بائع نے انکار کیا تو اب مشتری کی گواہی کو قبول نہیں کیا جائے گا اور اگر بائع نے قاضی کے پاس جا کر اس بات کا اقرار کیا کہ میں نے یہ غلام اس کے مالک کی اجازت کے بغیر فروخت کیا ہے اور مشتری نے کہا کہ میں بھی واپس کرنا چاہتا ہوں تو اب بائع کا اقرار درست ہوگا اور مشتری اس غلام کو واپس کر سکتا ہے۔

دونوں صورتوں میں فرق:

والفرق بین الصورتین سے شارح رحمہ اللہ دونوں صورتوں (یعنی مشتری کی گواہی مقبول نہیں اور بائع کا اقرار مقبول ہے) کے درمیان فرق ذکر کر رہے ہیں پہلی صورت میں مشتری کی گواہی اس لیے نامقبول ہے کہ گواہی کی بنیاد دعویٰ کے درست ہونے پر ہوتی ہے اگر دعویٰ صحیح ہوگا تو گواہی صحیح ہوگی اگر دعویٰ صحیح نہیں ہو تو گواہی بھی صحیح نہ ہوگی اور اس مذکورہ صورت میں دعویٰ تناقض کی وجہ سے باطل ہے۔ تناقض اس طرح ہے کہ مشتری کا غلام کو خریدنا اس بات پر دلیل ہے کہ مشتری کے نزدیک خریدنا صحیح ہے اور بائع مبیع کا مالک ہے، پھر بعد میں مشتری کا اس بات کا دعویٰ کرنا کہ بائع نے اس غلام کو اس کے مالک کی اجازت کے بغیر فروخت کیا ہے تو یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ مشتری کا خریدنا صحیح نہیں ہے اور بائع مبیع کا مالک نہیں ہے۔ لہذا مشتری کے فعل اور قول کے درمیان تناقض ہو گیا اس وجہ سے دعویٰ صحیح نہیں ہے جب دعویٰ صحیح نہیں ہے تو گواہی بھی صحیح نہیں ہے اور دوسری صورت میں جب بائع نے اس بات کا اقرار کیا کہ میں نے یہ غلام اس کے مالک کی اجازت کے بغیر فروخت کیا ہے تو یہ اقرار درست ہے اس لیے کہ تناقض اقرار کے درست ہونے کو نہیں روکتا جیسا کہ کوئی شخص کسی بات کا انکار کر دے پھر کچھ دیر کے بعد اس کا اقرار کرے تو یہ درست ہے۔ لہذا یہ بات معلوم ہوئی کہ اقرار کو تناقض خراب نہیں کرتا، لیکن اقرار چونکہ حجت قاصرہ ہے اس اقرار سے آدمی اپنی ذات پر کچھ لازم کر سکتا ہے کسی غیر پر اقرار سے کچھ لازم نہیں کر سکتا تو جب بائع نے اس بات کا اقرار کیا کہ میں نے یہ غلام اس کے آقا کی اجازت کے بغیر فروخت کیا ہے تو اس اقرار سے بیع پر کوئی فرق نہیں پڑے گا، لیکن جب مشتری نے یہ کہا کہ میں بیع ختم کرنا چاہتا ہوں تو ان دونوں کا ایک ہی بات پر اتفاق ہو گیا۔ لہذا اس وجہ سے بیع کو صحیح جا سکتا ہے۔

[عناویہ]

باب السلم

مصنف رحمہ اللہ جب ان ابواب بیع سے فارغ ہوئے جن میں دونوں عوضوں پر یا کسی ایک عوض پر قبضہ شرط نہیں تھا تو اب ان ابواب کو شروع کیا جن میں دونوں عوضوں پر یا کسی ایک عوض پر قبضہ شرط ہے اور سلم کو صرف سے مقدم کیا اس لیے کہ سلم میں ایک عوض پر قبضہ شرط ہے اور صرف میں دونوں عوضوں پر قبضہ شرط ہے لہذا سلم مفرد کی طرح ہے اور صرف مرکب کی طرح ہے اور مفرد مرکب سے مقدم ہوتا ہے۔

لغوی معنی:

سلم کے لغوی ”سلامتی“ ہیں۔

شرعی معنی:

شرعی تعریف: بیع الآجل بالعاجل یا بیع الدین باعین۔

[اصول فقہ]

السلم بیع الثییبی علی ان یکون المبیع دینا علی البائع بالشرائط المعتبرۃ شرعاً۔ فالمبیع مسلماً فیہ، و الثمن رأس المال، و البائع مسلماً الیہ، و المشتري رب السلم۔ یصح فیما یعلم قدره و صفته کالمکیل و الموزون مثنئاً۔ انما قال ”مثنئاً“ احترازاً عن الموزون الذی یکون ثمنئاً، کالدراہم و الدنانیر۔ و المذروع کالثوب مبینا طولہ و عرضہ و رقعتہ۔ ای غلظتہ و سخافتہ۔ و المعدود متقارباً کالحوز و البیض و الفلس و اللبن و الآجر بملین معین، فصح فی السمک الملیح۔ ای القدید بالملح، یقال: سمک ملیح و مملوح و لا یقال مالح الا فی لغة رویة و الطری فی جنبہ فقط ای السلم فی السمک الطری لا یجوز الا فی حین یوجد السمک فی الماء۔ وزنا و ضرباً معلومین۔ ای لا بد یذکر وزن معلوم و نوع معلوم۔ و الطست و القمقمۃ و الخفین الا اذا لم یعرف بہ۔ ای بالصفة۔

ترجمہ:

سلم شئی کی بیع کرنا اس شرط پر کہ بیع بائع پر دین ہوگی ان شرائط کی وجہ سے جن کا شرعاً اعتبار کیا گیا ہے سو بیع کا نام مسلم فیہ رکھا گیا ہے اور ثمن کا نام اس المال رکھا گیا ہے اور بائع کا نام مسلم الیہ رکھا گیا ہے اور مشتری کا نام رب السلم رکھا گیا ہے اور سلم اس شئی میں صحیح ہوتا ہے جس کی مقدار اور صفت معلوم کی جاسکتی ہو جیسے مکلی اور موزونی درحالانکہ ثمن بنائی جاسکتی ہو، سوائے اس کے نہیں کہ ”مثنئاً“ کہا اس موزونی شئی سے احتراز کرتے ہوئے جو ثمن ہو جیسے درہم و دنانیر اور وہ شئی جس کو ذراع کیا جاسکتا ہو جیسے کپڑا اوراں حالانکہ اس کی لمبائی اور چوڑائی اور رقعت بیان کی جائے یعنی اس کا موٹاپا اور معدودی شئی دریاں حالیکہ متقارب ہو جیسے اخروٹ اور انڈے اور پیسے اور کچی اور پکی اینٹ معین سانچے کے ساتھ۔ لہذا نمکین مچھلی میں سلم صحیح ہے یعنی جو نمک کے ساتھ ملائی گئی ہو کہا جاتا ہے ”سمک ملیح“ اور ”مملوح“ اور ”مالح“ نہیں کہا جاتا مگر ایک لغت ردیہ میں کہا جاتا ہے اور تازہ مچھلی میں فقط اس کے زمانے میں یعنی سلم تازہ مچھلی میں جائز نہیں ہے مگر جس وقت مچھلی پانی میں پائی جائے۔ وزن اور قسم کے اعتبار سے جو دونوں معلوم ہوں یعنی ضروری ہے کہ معلوم وزن اور معلوم نوع کو ذکر کیا جائے اور طست (ہاتھ دھونے کا تانے کا برتن) اور کٹڑی کے پیالے اور موزوں میں صحیح ہے، مگر جب صفت معلوم نہ ہو۔

تشریح:

السلم بیع..... مصنف رحمہ اللہ نے سلم کی تعریف بیان کرنا شروع کی کہ سلم کسی شئی کو اس شرط پر فروخت کرنا کہ بیع بائع کے ذمے دین ہے ان شرائط کے ساتھ جن کا بیان ابھی آگے آئے گا۔ بیع سلم میں بیع کو مسلم فیہ اور ثمن کو راس المال اور بائع کو مسلم الیہ اور مشتری کو رب السلم کہا جاتا ہے، ان اصطلاحات کو اچھی طرح ذہن نشین کرنا چاہیے کیوں کہ سلم کے سارے باب میں یہی اصطلاحات استعمال ہوں گی، ”و یصح فیما یعلم“ سے مصنف رحمہ اللہ بیع سلم جس شئی میں صحیح ہوگی اس کا قاعدہ ذکر کر رہے ہیں کہ جس شئی کی مقدار کو پہچاننا اور اس کی صفت کو جاننا ممکن ہو اس میں بیع سلم درست ہوگی جیسے مکئی اور موزونی اشیاء جن کو ثمن بنایا جاتا ہے جیسے سونا، چاندی لہذا ان میں سلم ناجائز ہے اور ذراع والی شئی میں بھی سلم جائز اشیاء سے احتراز کیا جن کو ثمن نہیں بنایا جاتا بلکہ وہ خلقت ہی ثمن ہوں جیسے سونا، چاندی لہذا ان میں سلم ناجائز ہے اور ذراع والی شئی میں بھی سلم جائز ہے جیسا کہ پکڑا ہے جب کہ اس پکڑے کی لمبائی و چوڑائی و موٹاپا بیان کیا جائے تو اس وقت پکڑے میں سلم درست ہوگا ورنہ ناجائز ہے بعض فقہاء نے پکڑے میں دو قیدیں اور زیادہ کیں ہیں کہ پکڑے کی صفت بھی ذکر کرے کہ وہ کاٹن کا ہو یا ریشم کا اور اسی طرح اس کی بناوٹ بھی ذکر کرے کہ شام کا بنا ہو یا عراق کا اور عدد متقارب اشیاء میں بھی سلم جائز ہے۔ عددی متقارب وہ ہے کہ جن کے افراد میں زیادہ فرق نہ ہو جیسے انڈے، اخروٹ وغیرہ اور اسی طرح خشک مچھلی میں بھی سلم درست ہے جس کو نمک لگایا گیا ہو اور تازہ مچھلی میں اس کے زمانے میں جائز ہے یعنی جس وقت تازہ مچھلی پکڑنے کا زمانہ ہو تو اسی وقت سلم جائز ہے یہ بات صرف کوفہ کے علاقوں میں ہے، بہر حال ہمارے میں علاقوں چون کہ تازہ مچھلی ہر وقت ملتی ہے اس لیے ہر وقت سلم جائز ہے اور مچھلی میں سلم وزن اور قسم کے اعتبار سے جائز ہے یعنی وزن اور قسم بھی معلوم ہو، اسی طرح لوٹے اور موزوں وغیرہ میں بھی سلم جائز ہے مگر یہ کہ جس صفت پر سلم کیا گیا ہے، وہ صفت معروف نہیں ہے جیسے کسی نے کہا مجھے تین روئی تلوار تین سو روپے کے بدلے بنا دو تو اب اگر روئی تلوار کی بناوٹ وغیرہ مشہور ہے تو سلم جائز ہے ورنہ ناجائز ہے۔

لا فیما لا یعلم قدره و صفتہ كالحيوان۔ و عند الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ یحوز فی الحيوان، لانه یعلم بذکر الجنس و النوع و الصفة، قلنا: فی ذالک فحش التفاوت۔ و اطرافہ۔ كالرؤس و الاکارع۔ و جلودہ عددأ و الحطب حزما و الرطبة جزأ۔ و الحزم جمع الحزمة و هی بالفارسیة بندھیزم، و الحزرم جمع الحزرة، و هی بالفارسیة دستہ ترہ، و انما لا یحوز فی الحطب لتفاوت، حتی ان بین طول ما یشد بہ الحزمة یحوز۔ و الجواهر و الخرز، بصاع و ذراع معین لم یدر قدره، و برقریة و ثمر نخلة معینین، و فیما لم یوجد من حین العقد الی حین المحل۔ و عند الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ یحوز اذا کان موجوداً وقت المحل للمقدرة علی التسليم حال وجوده، و لنا قولہ علیہ السلام: ”لا تسلما فی الثمار حتی یدو صلاحها، و لانه عقد المفالیس، فلا بد من استمرار الوجود فی مدة الاجل لیتمکن من التحصیل۔ و لا فی اللحم۔ هذا عند ابی حنیفة رحمہ اللہ تعالیٰ، و قال یصح ان بین جنسہ و نوعہ و سنہ و صفتہ و موضعه و قدره، کشاة حصی و ثئی سمین من الحنبل مائة من۔

ترجمہ:

اس شئی میں جائز نہیں ہے جس کی مقدار اور صفت معلوم نہ ہو سکے جیسے حیوان اور امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حیوان میں جائز ہے۔ میں اس لیے کہ حیوان جنس اور نوع اور صفت سے معلوم ہو جاتا ہے، ہم نے کہا کہ اس میں تفاوت فحش ہے اور اس کے اعضاء مین جیسے سر اور پائے اور اس کی کھالوں میں عدد کے اعتبار سے اور لکڑیوں میں گٹھے کے اعتبار سے اور کھجوروں میں بنڈل کے اعتبار سے اور ”حزم“ ”حزمتہ“ کی جمع ہے اور فارسی میں اس کو ”بند بیزمر“ کہا جاتا ہے اور ”جرز“ ”جرزۃ“ کی جمع ہے اور فارسی میں ”دستہ ترہ“ کہا جاتا ہے اور سوائے اس کے نہیں کہ لکڑیوں میں فرق

کی وجہ سے ناجائز ہے لہذا اگر اس رسی کی لمبائی کو بیان کر دیا گیا جس کے ساتھ گٹھے کو باندھا جائے گا تو بیع جائز ہوگی۔

اور جو اہر میں اور موتیوں میں اور ایسے معین صاع اور معین ذراع کے ساتھ جس کی مقدار معلوم نہ ہو اور معین ہستی کی گندم میں اور معین درخت کے پھلوں میں اور اس شئی میں جو عقد کے وقت سے حلول اجل تک نہ پائی جائے (سلم ناجائز ہے) اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جب وہ شئی حلول اجل کے وقت میں پائی جائے تو سلم جائز ہے اس کے موجود ہونے کی حالت میں حوالے کرنے پر قادر ہونے کی وجہ سے اور ہماری دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ ”لا تسلمو فی الثمار حتی یبدو صلاحها“ اور اس لیے کہ سلم مفلسوں کا عقد ہے لہذا مدت اجل میں وجود کا دائمی ہونا ضروری ہے تاکہ حاصل کرنا ممکن ہو اور گوشت میں سلم ناجائز ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اور صاحبین رحمہما اللہ نے فرمایا کہ اگر اس کی جنس اور نوع اور عمر اور صفت اور جگہ اور مقدار بیان کر دی جائے تو سلم صحیح ہے جیسے ایک ایسا بکرا جو خضی ہو، سال سے اوپر ہو، موٹا ہو، کے پہلو میں سے ایک سوسن (گوشت دے دو)

تشریح:

لا فیما یعلم..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ جس شئی کی قدر اور صفت معلوم نہیں کی جاسکتی تو اس میں سلم بھی ناجائز ہے جیسے حیوان کہ اس کی مقدار اور صفت معلوم نہیں ہو سکتی کیوں کہ بالفرض اگر سلم جائز ہوتا تو یوں کہا جاتا ہے کہ مجھے ایک ماہ کے بعد ایک سال کا بکرا جو ۲۰ کلو کا ہو چاہیے تو اب یہ بات ضروری نہیں کہ جو بکرا ایک سال کا ہو وہ ۲۰ کلو کا بھی ہو۔ لہذا حیوان میں قدر اور صفت کو معلوم کرنا ناممکن ہے۔ لہذا سلم بھی ناجائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حیوان میں سلم جائز ہے کیوں کہ حیوان کو جنس اور نوع اور صفت کے ذریعے پہچانا جاسکتا ہے جیسے کسی نے کہا کہ اونٹ ہو بختی ہو، شئی ہو احناف نے اس کا جواب یہ دیا کہ بے شک حیوان ان اشیاء کے ذکر سے معلوم ہو جاتا ہے، لیکن پھر بھی اس میں تفاوت فحش ہے، وہ اس طرح کہ کئی مرتبہ دو گھوڑے ایک ہی نوع اور ایک ہی صفت کے ہوتے ہیں، لیکن ایک کی قیمت زیادہ ہوتی ہے جب کہ دوسرے کی قیمت کم ہوتی ہے تو تفاوت تو ان اشیاء کے ذکر کرنے کے بعد بھی پایا گیا۔ لہذا جھگڑے کا احتمال ہے۔ سو حیوان میں سلم ناجائز ہے۔ [عنایہ]

و فیما لم یوجد من حیث..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ سلم اس شئی میں جائز ہے جو عقد کے وقت سے دینے کے وقت تک بازار میں موجود ہو اگر موجود نہ ہو تو سلم ناجائز ہے۔

اس کی عقلی اقسام چھ بنتی ہیں۔ (۱) بیع عقد کے وقت سے ادا کے وقت تک موجود ہو یہ صورت بالاتفاق جائز ہے۔ (۲) بیع عقد کے وقت سے لے کر ادا کے وقت تک موجود نہ ہو یہ صورت ہو بالاتفاق فاسد ہے۔ (۳) بیع عقد کے وقت اور ادا کے وقت نہ ہو یہ صورت بھی بالاتفاق فاسد ہے۔ (۴) بیع عقد کے وقت نہ ہو اور ادا کے وقت ہو یہ صورت ہمارے نزدیک ناجائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے کتاب میں بھی یہی صورت ہے۔ (۵) عقد اور ادا کے وقت کے درمیانی حصے میں موجود ہو اور ان دونوں وقت نہ ہو یہ بھی بالاتفاق فاسد ہے۔ (۶) عقد اور ادا کے وقت ہو اور درمیانی حصے میں نہ ہو تو ہمارے نزدیک ناجائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ [عنایہ]

احناف کی دلیل:

احناف کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ”لا تسلمو فی الثمار حتی یبدو صلاحها“ ہے اب یہ حدیث امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف حجت ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلم فیکہ کا صحیح ہونا اور عقد کے وقت موجود ہونا شرط قرار دیا ہے اور یہ اسی وقت صحیح ہوگا جب وہ بیع عقد کے وقت میں دائمی رہے تاکہ حوالے پر قادر ہو اور موجودہ شئی ہے جو بازار میں ہو لہذا گھروں میں اگر ایک شئی ہے، لیکن بازار میں نہیں ہے تو یہ معدوم ہی شمار ہوگی۔ [عنایہ]

و لا فی اللحم..... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک گوشت میں سلم ناجائز ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اگر گوشت کی جنس، نوع، عمر، جگہ اور مقدار ذکر کر دی جائے تو سلم جائز ہے جیسے کوئی شخص قصائی سے کہے کہ مجھے ایک ماہ کے بعد ایک سالہ خسی بکرے کی ران کا دو کلو گوشت چاہیے تو یہ عقد سلم جائز ہے۔

رائح قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے رائج قول صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا قرار دیا ہے۔

[شامی: ج ۵ ص ۱۹۰، بحر الرائق: ج ۶ ص ۲۶۲، ہندیہ: ج ۳ ص ۱۸۲، فتح القدر: ج ۶ ص ۳۱۶]

و من شروطہ بیان جنسہ کبیر او شعیر، و نوعہ کسقیۃ او بحسیۃ۔ ای حنطۃ سقیۃ، ای التي تسقی منسوبة الی السقی، و البحسیۃ التي لا تسقی منسوبة الی النجس، و هو الارض التي تسقی بماء السماء، سمیت بذالك لانها مجحوسة الحط من الماء۔ و صفتہ کجیدہ او ردی، و قدرہ معلوما نحو کیلا لا ینقبض و لا ینبسط۔ فلا یجعل الزنبیل کیلا۔ او وزنا واجلہ معلوماً۔ هذا عندنا، و اما عند الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ یجوز السلم فی الحال۔ و اقلہ شہر فی الاصح۔ انما قال: فی الاصح، لانه قد قیل: اقلہ ثلاثة ايام، و قیل اکثر من نصف يوم۔ و قدر رأس المال فی کیلی و الوزنی و العددی۔ فان العقد فیہا یتعلق بالمقدار، فلا بد من بیان مقداره هذا عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ، و عندهما اذا كان رأس المال معینا لا یتحتاج الی بیان مقداره، لان المقصود یحصل بالاشارة، كما فی الثمن و الاجرة، و لا بی حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ انه ربما یتكون بعض رأس المال زیوفاً۔ و لا یتبدل فی المجلس، فلو لم یعلم قدره لا یدری کم بقی، و ربما لا یقدر علی تحصیل المسلم فیہ فیحتاج الی رد رأس المال، فیجب ان یتكون معلوماً، بخلاف ما اذا كان رأس المال ثوباً معینا، فان العقد لا یتعلق بمقداره فلا یجب بیان قدر رأس المال۔ ثم فرع علی هذه المسألة مسألتین فقال۔ فلم یجز فی جنسین بلا بیان رأس مال کل واحد منهما، و لا بنقدين بلا بیان حصة کل منهما من المسلم فیہ، و مکان ایفاء مسلم فیہ ان كان لحمه مؤنة و مثله الثمن و الاجرة و القسمة۔ ای اذا كان المسلم فیہ شیئاً لحمه مؤنة یجب بیان مکان ایفاءه عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ، و عندهما یوفیه فی مکان العقد، و علی هذا الخلاف الثمن و الاجرة اذا كان لحمهما مؤنة، و القسمة، ای اذا اقتسما الدار و جعلتا مع نصیب احدهما شیئاً لحمه مؤنة و ما لا حمل له یوفیه حیث شاء هو الاصح۔ و فی رواية الجامع الصغیر یوفیه فی مکان العقد۔

ترجمہ:

سلم کی شرط اس کی جنس کو بیان کرنا جیسے گندم یا جو اور اس کی نوع کو بیان کرنا جیسے سقیہ ہو یا نخیہ ہو یعنی وہ گندم جو سقیہ ہو یعنی وہ گندم جس کو نہری پانی پلایا گیا ہو یہ سقیہ کی طرف منسوب ہے اور نخیہ وہ ہے جس کو نہری پانی پلایا نہ جائے یہ نخس کی طرف منسوب ہے اور یہ زمین ہے جس کو آسمانی پانی سے سیراب کیا جائے اور اس کا نام نخس رکھا گیا اس لیے کہ پانی میں سے اس کا حصہ کم ہو گیا اور اس کی صفت کو بیان کرنا جیسے عمدہ اور گھٹیا اور اس کی مقدار کو معلوم کرنا جیسے اتنے کیل ہو جو کیل سگڑتا اور پھیلتا نہ ہو۔ لہذا زنبیل کو کیل نہیں بتایا جاسکتا یا وزن معلوم ہو اور سلم کی مدت معلوم ہو یہ ہمارے نزدیک ہے اور بہر حال امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک سلم فی المال جائز ہے اور سلم کی کم از کم مدت اصح قول کے مطابق ایک ماہ ہے سوائے اس کہ نہیں کہ ”اصح“ کہا اس لیے کہ کہا گیا ہے کہ کم از کم مدت تین دن ہے اور کہا گیا آدھے دن سے زیادہ ہے اور کیلی اور وزنی اور عدوی اشیاء میں اس المال کی مقدار معلوم ہو کیوں کہ ان میں عقد مقدار کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔ لہذا اس کی مقدار کو بیان کرنا ضروری ہے اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے

نزدیک ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک جب اس المال معین ہو تو اس کی مقدار کو بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس لیے کہ اشارے سے مقصود حاصل ہو گیا جیسا کہ ثمن اور اجرت میں اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ کبھی کبھی بعض اس المال کھوٹا ہوتا ہے اور مجلس میں اس کو بدلا نہیں جاسکتا سوا کہ اس المال کی مقدار معلوم نہ ہو تو یہ معلوم نہ ہوگا کہ کتنا باقی رہا اور کبھی مسلم فیہ کے حاصل کرنے پر قدرت نہیں ہوتی تو اس المال کو لوٹانے کی ضرورت پڑتی ہے پس واجب ہے کہ اس المال معلوم ہو بخلاف جب اس المال معین کپڑا ہو کیوں کہ عقد اس کی مقدار کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا لہذا اس المال کی مقدار کو بیان کرنا واجب نہیں ہے پھر مصنف رحمہ اللہ نے اس مسئلہ پر دو مسئلوں کو تفریح کیا سو مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ سلم دو جنسوں میں ان دونوں میں سے ہر ایک اس المال کے بیان کیے بغیر ناجائز ہے اور دونوں نقدین میں ان دونوں میں سے ہر ایک کا مسلم فیہ میں حصہ بیان کیے بغیر ناجائز ہے اور مسلم فیہ کو حوالے کرنے کی جگہ بیان کرنا اگر اس کے اٹھانے میں مشقت ہو اور اسی کی مثل ثمن اور اجرت اور قسمت ہے یعنی جب مسلم فیہ ایسی شئی ہو کہ اس کے اٹھانے میں مشقت ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے حوالے کرنے کی جگہ کا بیان واجب ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مسلم فیہ کو عقد کی جگہ میں حوالے کرے گا اور اسی اختلاف پر ثمن اور اجرت ہے جب کہ ان دونوں کو اٹھانے میں مشقت ہو اور قسمت (بھی اسی اختلاف پر) ہے یعنی جب دو شخصوں نے گھر تقسیم کیا اور ان دونوں میں سے ایک کے حصے کے ساتھ ایسی شئی رکھی جس کے اٹھانے میں مشقت ہے اور وہ شئی جس کے اٹھانے میں مشقت نہ ہو تو اس کو جس جگہ چاہے حوالے کر دے یہی اصح ہے اور جامع صغیر کی روایت میں ہے کہ اس کو عقد کی جگہ میں حوالے کرے گا۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے جب ان اشیاء کے بیان سے فارغ ہوئے جن میں بیع سلم درست ہے اور جن میں درست نہیں ہے تو اب جن اشیاء میں بیع سلم درست ہے اس میں کچھ شرائط کے ساتھ درست ہے بغیر شرائط کے درست نہیں ہے وہ شرائط امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک سات ہیں جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک پانچ ہیں۔

جنس کا بیان:

پہلی شرط جنس کا بیان کرنا ہے جیسے گندم، جو، چاول وغیرہ

نوع کا بیان:

دوسری شرط نوع کا بیان کرنا ہے جیسے گندم میں سقیہ ہونا، سقیہ اس گندم کو کہا جاتا ہے کہ جو سقی کی طرف منسوب ہو یعنی خود پانی نکال کر اس گندم کو پالا گیا ہے یا بخیر ہودہ گندم جو آسمان کے پانی کے ساتھ پلائی جاتی ہے اس کا نام بخیر اس لیے کہ رکھا گیا ہے کہ یہ آسمان کے پانی کی وجہ سے زمینی پانی سے اپنا حصہ کم کرتی ہے۔

صفت کا بیان:

تیسری شرط صفت کو بیان کرنا ہے کہ گندم عمدہ ہو یا گھٹیا ہو۔

مقدار کا بیان:

چوتھی شرط مقدار کا بیان کرنا ہے کہ گندم کے دس کیل چاہیے کیل بھی وہ جو نہ سکڑتا ہو اور نہ پھلتا ہو۔ لہذا از نیل چوں کہ سکڑتی اور پھیلتی ہے سو اس کو کیل نہیں بنایا جائے گا اور اگر وزنی شئی ہو تو اس کا وزن معلوم ہو۔

مدت کا بیان:

پانچویں شرط مدت کا بیان کرنا ہے کہ ایک ماہ کے بعد چاہیے یا دو ماہ کے بعد چاہیے اور مسلم میں کم سے کم مدت ایک ماہ ہے بعض نے کہا ہے کہ تین دن ہے اور بعض نے کہا کہ آدھے دن سے زیادہ ہو اور بعض نے کہا کہ جس مدت پر بھی دونوں متعاقدین راضی ہوں، لیکن اصح اور مفتی بہ قول یہ ہے کہ ایک ماہ ہے۔ [بحر] اور یہ ہمارے نزدیک ہے بہر حال امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مسلم کے لیے مدت شرط نہیں ہے بلکہ مسلم نقد بھی ہو جاتا ہے۔ ان پانچ شرطوں کا علم حدیث شریف کے ذریعے ہوا ہے۔ وہ حدیث یہ ہے کہ ”من اسلم منکم فلیسلم فی کیل معلوم و وزن معلوم الی اجل معلوم“ لہذا ان پانچ شرطوں میں احناف آپس میں متفق ہیں۔ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مسلم کے لیے یہی پانچ شرطیں ضروری ہیں جب کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان پانچ کے علاوہ دو شرطیں اور بھی ہیں۔

راس المال کی مقدار:

چھٹی شرط امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ہے کہ راس المال اگر کیلی یا وزنی شئی ہو تو اس کی مقدار بھی معلوم ہونا ضروری ہے، اس لیے کہ راس المال جب پیسے نہ ہوں تو عقد راس المال کی مقدار کے ساتھ متعلق ہوتا ہے یعنی بیع کے اجزاء میں کے اجزاء کے بقدر رہی ہوں گے تو راس المال کیلی یا وزنی ہونے کی صورت میں عقد اس کی مقدار سے متعلق ہوتا ہے تو اس کی مقدار کا بیان بھی ضروری ہے کہ رب المسلم بتائے کہ میں دو کلو گندم کے بدلے آپ سے ایک کلو چاول خریدنا چاہتا ہوں اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مقدار کو بیان کرنا ضروری نہیں ہے صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل:

ان حضرات کی دلیل یہ ہے مقصود صرف راس المال کی طرف اشارہ سے حاصل ہو جائے گا کہ جب رب المسلم ثمن کی طرف اشارہ کرے گا تو مسلم الیہ جان لے گا کہ مجھے ثمن میں یہ شئی ملے گی تو اس کی مرضی ہے خواہ عقد کرے یا نہ کرے۔ لہذا اس راس المال کی مقدار کو بیان کرنا ضروری نہیں ہے۔

امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل:

امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ کئی مرتبہ راس المال کھونا ہوتا ہے اور مسلم الیہ اس کو مجلس میں نہیں دیکھتا بلکہ مجلس بیع کے بعد اس پر غور کرتا ہے تو اب اگر مسلم الیہ نے راس المال کی مقدار کو پہچانا نہیں ہوگا تو یہ معلوم نہ ہوگا کہ راس المال کتنا باقی رہ گیا اس کی تحقیق یہ ہے کہ راس المال کی مقدار کا جھول ہونا مسلم فیہ کی مقدار کے جھول ہونے کو لازم ہے اس لیے کہ مسلم الیہ راس المال میں سے کچھ کچھ خرچ کرتا رہتا ہے اور اس میں کچھ کھوٹے پاتا ہے تو اب لازماً مسلم الیہ ان کھوٹے درہموں کو واپس کرے گا تو اگر اس نے راس المال کی مقدار کو پہچانا نہیں ہے تو جب یہ کھوٹے درہم واپس کرے گا تو یہ معلوم نہیں ہوگا کہ مسلم کتنے کے بدلے باقی رہ گیا اس لیے کہ جو درہم مسلم الیہ نے واپس کر دیے ان میں مسلم باطل ہو گیا اس لیے کہ راس المال پر قبضہ شرط ہے تو جب یہ معلوم نہیں ہے کہ مسلم کتنے کے بدلے باقی رہ گیا تو بیع بھی، جھول ہوگئی اور مسلم فیہ کی جہالت سے عقد فاسد ہو جاتا ہے۔ [البنایہ]

دوسری دلیل امام صاحب نے یہ دی کہ کئی مرتبہ مسلم الیہ، مسلم فیہ کے حوالے کرنے پر قادر نہیں ہوتا تو اگر راس المال کی مقدار معلوم نہ ہوئی تو مسلم الیہ راس المال رب المسلم کو کس طرح واپس کرے گا بخلاف جب راس المال کپڑا ہو تو اس وقت اس کی مقدار بیان کرنے کی ضرورت نہیں اس لیے کہ عقد مقدار سے متعلق نہیں ہوا۔

تو جب یہ بات معلوم ہوئی کہ راس المال کی مقدار کو جاننا ضروری ہے اسی وجہ سے اگر کسی شخص نے گندم کا ایک کرا اور جو کے دو کرا تیس درہم کے بدلے بیع مسلم کی تو اب یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ گندم کے ایک کرا کے بدلے تیس درہم میں سے کتنے ہیں اسی طرح جو کے دو کرا کے بدلے تیس درہم

میں سے کتنے درہم ہیں کیوں کہ یہ بات گزر گئی کہ اس المال کی مقدار کا مجہول ہونا مسلم فیکہ کی مقدار کے مجہول ہونے کو لازم ہے۔ لہذا اس المال کی مقدار کو جاننا ضروری ہے، اسی طرح سونا و چاندی اگر اس المال ہوں تو مسلم فیکہ میں ان کا جتنا حصہ ہے اس کو بھی بیان کرنا ضروری ہے جیسا کہ جب کسی نے پانچ درہم اور دو دینار دیے اور اس کے بدلے دس کلو چاول لیے تو اب دس کلو چاول میں جتنے چاول دو دینار کے بدلے ہیں ان کا بیان کرنا ضروری ہے اور جتنے چاول پانچ درہم کے بدلے ہیں ان کا بیان بھی ضروری ہے۔

مکان کا بیان:

ساتویں شرط یہ ہے کہ اگر مسلم فیکہ بوجھ و مشقت والی شئی ہے تو جس جگہ مسلم الیہ رب السلم کو مسلم فیکہ حوالے کرے گا اس جگہ کا بھی ذکر کرے یعنی جب مسلم فیکہ بوجھ والی شئی ہو جیسے ۲۰ من گندم ہو تو اب مسلم الیہ اس جگہ کا بھی بیان کرے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک جس جگہ عقد مسلم ہو رہا ہے اسی جگہ مسلم الیہ، مسلم فیکہ کو رب السلم کے حوالے کرے گا اور اسی طرح اگر عام بیع میں ثمن بوجھ و مشقت والا ہو تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک اس ثمن کے حوالے کرنے کی جگہ کو ذکر کرنا ضروری ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک عقد والی جگہ پر حوالے کرے گا اور اسی طرح اجرت ہے اور تقسیم بھی اسی طرح ہے جیسے دو بھائیوں کا مشترکہ گھر ہے تو اب ان میں سے ایک نے گھر کے دو حصے اپنے لیے رکھے اور دوسرے بھائی کو ایک حصہ اور ۲۰ من گندم دینا طے کی تو اب امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک گندم حوالے کرنے کی جگہ کو ذکر کرے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک جس جگہ عقد قسمت ہوا ہے اسی جگہ حوالے کرے گا اور جس میں مشقت نہ ہو جیسے زعفران وغیرہ تو اب اس کو جس جگہ مسلم الیہ حوالے کر سکتا ہے تو حوالے کرنا جائز ہے اور یہ ہی اصح ہے جب کہ جامع صغیر میں ہے کہ عقد کی جگہ پر حوالے کرے گا۔

راجح قول:

[المباب ج ۱ ص ۲۲۶: ہشتی زیور حصہ ۵]

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے امام صاحب رحمہ اللہ کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔

لہذا سلم کے صحیح ہونے کے لیے سات شرائط پائی جانی ضروری ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب

ثم لما فرغ من بيان شروط صحة السلم ذكر شرط بقائه، فقال: وقبض رأس المال قبل الافتراق شرط بقائه، فلو اسلم مائة نقداً ومائة دينا على المسلم اليه في كره بطل السلم في حصة الدين فقط۔ اي لا يشيع الفساد لان العقد صحيح وهذا الشرط شرط البقاء فيكون ضعيفاً ثم من تفاريع قبض رأس المال ان السلم لا يجوز مع خيار الشرط وخيار الرؤية، لانهما يمنعان تمام التسليم بخلاف خيار العيب، فانه لا يمنع تمامه فلو اسقط خيار الشرط قبل الافتراق صح، خلافاً لزمفر رحمه الله تعالى۔ ولم يحز التصرف في رأس المال والمسلم فيه كالشركة والتولية قبل قبضه۔ صورة الشركة ان يقول رب السلم لآخر: اعطني نصف رأس المال ليكون نصف المسلم فيه لك، وصورة التولية ان يقول: اعطني ما اعطيت المسلم اليه حتى يكون المسلم فيه لك، ومن صورة التصرف في رأس المال ان يعطى بدل رأس المال شيئاً آخر، ومن صورة التصرف في المسلم فيه ان يعطى بدلاً شيئاً آخر۔ ولا شراءً شيئاً من المسلم اليه برأس المال بعد الاقالة حتى يقبضه۔ قال النبي صلى الله عليه وسلم: لا تأخذ الا سلمك او رأس مالك، اي تأخذ الا المسلم فيه على تقدير المضى على العقد، او رأس مالك على تقدير اقالة العقد۔

ترجمہ:

پھر جب مصنف سلم کے صحیح ہونے کی شروط کے بیان سے فارغ ہوئے تو انہوں نے سلم کے بقاء کی شرط کو بیان کیا اور فرمایا کہ اس المال پر جدا ہونے سے قبل قبضہ کرنا سلم کے باقی رہنے کے لیے شرط ہے لہذا اگر کسی نے سونفد اور ایسے سو پر جو مسلم الیہ پر دین تھے گندم کے ایک کر میں سلم کیا تو

مسلم فقط دین کے حصے میں باطل ہوگا یعنی فساد نہیں پھیلے گا اس لیے کہ عقد صحیح ہے اور یہ شرط بقاء کی شرط ہے لہذا یہ ضعیف ہے، پھر راس المال پر قبضہ کرنے کی تقریعوں میں سے یہ ہے کہ مسلم خیار شرط اور خیار رویت کے ساتھ ناجائز ہے اس لیے کہ یہ دونوں تسلیم کے پورا ہونے کو روکتے ہیں، بخلاف خیار عیب کے کیوں کہ وہ تسلیم کے پورا ہونے کو نہیں روکتا سواگر خیار شرط جدا ہونے سے قبل ساقط کر دیا تو مسلم صحیح ہو جائے گا امام زفر رحمہ اللہ کے خلاف اور راس المال اور مسلم فیہ میں قبضے سے قبل تصرف جائز نہیں ہے جیسے شرکت اور تولیہ وغیرہ شرکت کی صورت یہ ہے کہ رب المسلم دوسرے سے کہے کہ تو مجھے نصف راس المال دے دے تاکہ نصف مسلم فیہ تیری ہو جائے اور تولیہ کی صورت یہ ہے کہ وہ کہے تو مجھے وہ رقم دے دے جو میں نے مسلم الیہ کو دی ہے تاکہ مسلم فیہ تیری ہو جائے اور راس المال میں تصرف کی صورت یہ ہے کہ راس المال کے بدلے دوسری شئی دے دے اور مسلم فیہ میں تصرف کی صورت یہ ہے کہ مسلم فیہ کے بدلے دوسری شئی دے دے اور مسلم الیہ سے اقالہ کے بعد راس المال کے بدلے کوئی شئی خریدنا صحیح نہیں ہے یہاں تک کہ رب المسلم راس المال پر قبضہ کر لے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”لا تاخذ الا سلمك اور راس مالك“ یعنی تو نہ لے مگر عقد کے باقی رہنے کی صورت مسلم فیہ اور عقد کے اقالہ کی صورت میں اپنا راس المال۔ (لے لے)

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے جب سلم کے صحیح ہونے کی شرائط کو ذکر کر دیا تو اب اس شرط کا ذکر کر رہے ہیں جس کی وجہ سے عقد مسلم باقی رہتا ہے وہ یہ ہے کہ مسلم الیہ جب تک راس المال پر قبضہ نہ کرے اس وقت تک یہ دونوں متعاقدین آپس میں الگ نہ ہوں اس سے مراد یہ ہے کہ راس المال پر قبضہ سے قبل ان کے بدن الگ نہ ہوں۔ لہذا اگر ایک شخص نے کسی سے دس کلو گندم پر عقد مسلم کیا اور مسلم الیہ کو سو روپے نقد اور سو روپے جو رب المسلم نے مسلم الیہ سے پہلے کے لینے تھے وہ اس کے حوالے کیے تو اب مسلم سو روپے نقد میں درست ہو جائے گا اور سو روپے ادھار میں مسلم باطل ہوگا لہذا رب المسلم، مسلم الیہ سے پانچ کلو گندم لے گا اور یہ عقد مسلم آدھا فاسد ہو گیا اور یہ فساد نہیں پھیلے گا اس لیے کہ یہ فساد بقاء مسلم کی شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے آیا ہے اور بقاء مسلم کی شرط ضعیف ہے، اس لیے جب عقد مسلم درست ہو گیا ہے تو اس کو کوئی شرط فاسد نہیں کر سکتی۔

ثم من تفاریح..... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ یہ جو سلم کے بقاء کے لیے راس المال پر قبضہ شرط قرار دیا گیا اس شرط سے یہ بھی فائدہ ہوا کہ سلم میں خیار شرط اور خیار رویت جائز نہیں ہے یعنی جب راس المال ادا کرنا واجب ہے تو اب خیار شرط اور خیار رویت باطل ہے، اس لیے کہ یہ دونوں عقد کو پورا ہونے سے روکتے ہیں جب عقد پورا نہ ہوگا تو راس المال بھی واجب نہ ہوگا اس لیے کہ راس المال عقد کے پورا ہونے کے بعد لازم ہوتا ہے تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ راس المال کے وجوب اور خیار شرط اور خیار رویت کے درمیان تضاد ہے جب راس المال واجب ہوگا تو خیار شرط نہیں ہو سکتا اور جب خیار شرط وغیرہ ہوگا تو راس المال واجب نہیں ہو سکتا، لیکن جب سلم کے باقی رہنے کے لیے راس المال پر قبضہ ضروری ہے سو یہ بات معلوم ہوئی کہ خیار شرط وغیرہ باطل ہوگا اور اگر کسی نے سلم میں خیار شرط رکھا تو اب یہ عقد مسلم فاسد ہو گیا، لیکن پھر جدا ہونے سے قبل خیار شرط کو ساقط کر دیا تو اب مسلم صحیح ہو جائے گا کیوں کہ خرابی ختم ہو گئی ہے جب کہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک خیار شرط ساقط کرنے کے باوجود بھی مسلم صحیح نہیں ہوگا اور یہ کام خیار شرط اور خیار رویت میں تھا کہ وہ دونوں عقد کو پورا ہونا سے روکتے ہیں بہر حال خیار عیب تو وہ سلم میں درست ہے اس لیے کہ خیار عیب عقد کو پورا ہونے سے نہیں روکتا جب خیار عیب عقد کو پورا ہونے سے نہیں روکتا تو راس المال واجب ہوگا۔ لہذا راس المال اور خیار عیب میں کوئی تضاد نہیں ہے۔

و لم یجز التصرف..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ راس المال اور مسلم فیہ میں قبضے سے قبل تصرف کرنا ناجائز ہے۔ راس المال میں تو اس وجہ سے قبضہ ضروری ہے کہ قبضہ کرنا اللہ کا حق ہے تو اگر اس نے راس المال پر قبضہ سے قبل ہی تصرف کر دیا تو اس نے اللہ کا حق باطل

کردیا اور مسلم فیہ میں قبضے سے قبل تصرف اس لیے صحیح نہیں ہے کہ یہ بات معلوم ہے کہ بیع میں قبضے سے قبل تصرف ناجائز ہے۔ [البناہیہ]
شرکت کی صورت یہ ہے کہ رب السلم کسی شخص سے کہے کہ تو مجھے اس المال کا نصف ادا کر دے تو میں جو مسلم فیروں گا اس میں سے نصف تیری
ہوگی اور نصف میری ہوگی۔

تولید کی صورت یہ ہے کہ رب السلم کسی سے کہے کہ میں نے اتنے پیسوں سے مسلم فیہ خریدی ہے تو مجھے وہ پیسے دے دے اور مسلم فیہ تو لے لیہناہیہ
مذکورہ دو صورتیں اکثر کتب فقہ میں موجود ہیں۔ بہر حال مابعد میں آنے والی صورتیں وہ شارح کا اختراع ہیں۔

اس المال میں تصرف کی صورت یہ ہے کہ اس المال درہم طے ہوئے اور رب السلم نے ادا کرنے سے قبل دینار دے دیے تو یہ ناجائز ہے اور
رب السلم نے ادا کرنے سے قبل دینار دے دیے تو یہ ناجائز ہے اور مسلم فیہ میں تصرف کی صورت یہ ہے کہ مسلم فیہ گندم طے ہوئی تھی تو اس کی جگہ
چاول ادا کر دیے۔ شارح رحمہ اللہ نے یہ آخری دو صورتیں متن میں جو لفظ تصرف کا ناجائز ہونا آیا ہے اس کے تحت بنائی ہیں۔

و لو شرئى كراً و امر رب السلم بقبضه قضاء لم يصح۔ لانه اجتماع صفتان: السلم و هذا الشراء فلا بد من ان يجزى فيه
الكيلان۔ و لو امر مقرضه به صح۔ اى لو استقرض برأفاشترئى من آخر براء، فأمر المقرض بقبض بره منه قضاءً لقرضه صح، لان
القرض عارية، فكأنه يقبض عين حقه يرذ عليه ان ما يقبضه فى السلم ايضا عين حقه لئلا يلزم الاستبدال؟ فأجاب فى الهداية
بأن ما يقبضه فى السلم غير حقه، لان الدين غير العين، فالشرع و ان جعله عينه ضرورةً لئلا يكون استبدالاً، لكن لا يكون عينه
فى جميع الاحكام، ففى وجوب الكيل لا يكون عينه فيكون قابضاً هذا العين عوضاً عن الدين الذى له على المسلم اليه۔ و
كذا لو امر رب السلم بقبضه له ثم لنفسه فاكتاله له ثم لنفسه۔ قوله ”و كذا“ اى يصح فى هذه الصورة كما يصح فى الصورة
الاولى، و هى ما اذا اشترئ المسلم اليه كراً، و امر رب السلم بأن يقبضه لاجل المسلم اليه اولاً ثم لنفسه، فاكتاله للمسلم اليه
ثم اكتاله لاجل نفسه يصح، و انما يصح لانه قد جرى فيه الكيلان۔

ترجمہ:

اور اگر ایک شخص نے ایک گز خرید اور رب السلم کو اس پر قبضہ کرنے کا قضاء حکم دیا تو صحیح نہیں ہے اس لیے کہ سلم کے دو صفحے جمع ہو گئے اور یہ ایسی
شرائے کہ جس میں ضروری ہے کہ دو کیل جاری ہوں اور اگر کسی نے اس بارے میں اپنے مقرض کو حکم دیا تو صحیح ہے یعنی اگر گندم قرض لی پھر دوسرے
سے گندم خریدی پھر اس نے مقرض کو بائع سے گندم پر قبضہ کرنے کا حکم اپنے قرضہ کو ادا کرنے کی وجہ سے دیا تو صحیح ہے اس لیے کہ قرض عاریت ہے
سو گویا اس نے اپنے عین حق پر قبضہ کیا ہے اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ وہ شئی جس پر سلم میں قبضہ کیا گیا تھا وہ بھی اس کا عین حق تھا تاکہ استبدال لازم
نہ آئے تو ہدایہ میں اس طور پر جواب دیا گیا کہ وہ شئی جس پر سلم میں قبضہ کیا گیا وہ اس کے حق کا غیر ہے اس لیے کہ دین عین نہیں ہے تو شرع نے اس
کو اگرچہ ضرورۃ عین بنایا ہے تاکہ استبدال لازم نہ آئے، لیکن اس کا عین ہونا تمام احکام میں نہیں ہے لہذا کیل کے وجوب کی صورت میں اس کی
عین نہیں ہے سو رب السلم اس عین پر اس دین کے عوض قبضہ کر رہا ہے جو سلم الیہ پر ہے اور اسی طرح اگر مسلم الیہ نے رب السلم کو اس شئی پر اپنے
لیے قبضہ کرنے کا حکم دیا پھر اس کی (رب السلم) ذات کے لیے حکم دیا پھر رب السلم نے اس شئی کو مسلم الیہ کے لیے کیل کیا اور پھر اپنے لیے کیل کیا۔
مصنف رحمہ اللہ قول ”و کذا“ یعنی اس صورت میں صحیح ہے جیسا کہ پہلی صورت میں صحیح ہے۔ پہلی صورت وہ ہے جب مسلم الیہ نے ایک گز خرید اور
رب السلم کو حکم دیا اس بات کا کہ وہ پہلے مسلم الیہ کے لیے قبضہ کر لے پھر اپنے لیے قبضہ کرے پھر مسلم الیہ کے لیے اس کو کیل کیا اور پھر اپنے لیے کیل
کیا تو صحیح ہے اور سوائے اس کے نہیں کہ صحیح ہے اس لیے کہ اس میں دو کیل جاری ہوئے ہیں۔

تشریح:

و لو شری کرا..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی سے عقد مسلم کے ذریعے گندم خریدی پھر جب گندم دینے کا وقت آیا تو مسلم الیہ نے کسی سے گندم خریدی اور رب المسلم کو حکم دیا کہ وہ اس گندم پر قبضہ کرے تو یہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اس میں صورت دو صفت جمع ہو گئے ہیں اور ”مراہجہ“ کے باب میں ایک حدیث آئی تھی کہ ”نہی عن بیع الطعام حتی یحری فیہ صاعان صاع البائع و صاع المشتري“ وہاں یہ کہا گیا تھا کہ اس حدیث کا محمل مسلم کا ایک مسئلہ ہے اب یہ مسلم کا مسئلہ وہی ہے تو جب یہاں بھی دو سو دے جمع ہو گئے ہیں۔ ایک تو مسلم الیہ نے کسی سے گندم خریدی دوسرا رب المسلم کا مسلم الیہ سے سودا ہوا تو جب دو سو دے جمع ہو گئے ہیں تو صاع بھی دو جاری ہونے چاہیے اور اس مسئلے میں جب مسلم الیہ نے رب المسلم کو قبضہ کا حکم دیا تو رب المسلم نے صرف اپنے لیے ہی کیل کیا اور مسلم الیہ اور اس شخص کے درمیان جس سے گندم لی گئی ہے کیل جاری نہیں ہوا تو جب ایک ہی کیل جاری ہو ہے تو اس لیے یہ عقد صحیح نہیں ہے اور ماتن نے ”لم یصح“ کا لفظ ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ ایسی صورت میں اگر رب المسلم نے اس گندم پر قبضہ کر لیا تو اس کی ضمان میں داخل نہ ہوگی۔ [بجرائق]

اور اگر ایک شخص نے کسی سے ایک کلو گندم قرض لی پھر جب قرض ادا کرنے کا وقت آیا تو اس نے ایک کلو گندم کسی سے خریدی اور مقرض کو حکم دیا کہ وہ جا کر اس شخص سے قبضہ کرے تو اب یہ درست ہے اور یہاں دو کیل کی ضرورت نہیں ہے اب یہاں دو صورتیں جمع ہو گئی ہیں۔ ایک مسلم کی صورت کہ جس میں دو کیل ضروری ہیں دوسری قرض کی صورت کہ اس میں ایک کیل کافی ہے۔

لانہ القرض..... سے شارح رحمہ اللہ قرض میں دو کیل جاری نہ ہونے کی علت ذکر کر رہے ہیں وہ اس طرح کہ قرض عاریتہ شمار ہوتا ہے یعنی جب ایک شخص نے کسی کو ایک کلو گندم قرض دی تو یہ عاریتہ ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ عاریت میں وہی شی واپس کی جاتی ہے جو لی گئی ہوتی ہے تو جب قرض عاریت ہے تو قرض دار نے مقرض سے کہا کہ تم فلاں سے جا کر گندم لے لو تو گویا یہ وہی گندم ہے جو مقرض نے اس کو دی تھی تو جب یہ وہی گندم ہے تو مقرض اپنی ہی گندم پر قبضہ کر رہا ہے اور اپنی شی پر قبضہ کرنے کے لیے ایک ہی کیل کافی ہے دو کیل کی ضرورت نہیں ہے۔

اشکال:

یرد علیہ ان..... شارح رحمہ اللہ قرض والے مسئلے پر ہونے پر والا اشکال ذکر کر رہے ہیں، اشکال یہ ہے کہ جس طرح آپ نے قرض کی صورت میں ایک کیل کرنے کو کہا کہ وہ مقرض کا عین حق ہے اس لیے اس میں ایک ہی کیل کافی ہے اور دو کیل کی ضرورت نہیں ہے اسی طرح آپ سلم کے اس مذکورہ مسئلے میں (کہ جب مسلم الیہ نے کسی سے خریدا اور رب المسلم کو حکم دیا کہ اس پر قبضہ کرے) بھی آپ یہ کہہ دیں کہ رب المسلم اپنے عین حق پر قبضہ کر رہا ہے جو اس نے مسلم الیہ سے لینا ہے تو جب یہ عین حق پر قبضہ کرے گا تو یہاں بھی دو کیل کی ضرورت نہ ہوگی اور استبدال لازم نہیں آئے گا۔ استبدال یہ ہے کہ رب المسلم کا مسلم الیہ سے جو حق ہے وہ مسلم الیہ پر دین ہے تو اگر رب المسلم نے ایک ہی کیل کیا تو اس کا حق تو دین میں تھا وہ عین بن جائے گا تو حق کی تبدیلی لازم آئی، اس وجہ سے دو کیل ضروری ہیں تو اشکال کرنے والا یہ کہہ رہا ہے کہ اگر آپ رب المسلم کا حق عین میں ثابت کریں تو استبدال لازم نہیں آئے گا کہ اس کا حق عین میں تھا اور اس نے عین پر قبضہ کیا۔ لہذا ایک ہی کیل کافی ہے۔

جواب:

فاجاب فی الہدایہ..... شارح رحمہ اللہ مذکورہ اشکال کا جواب نقل کر رہے ہیں آپ (معرض) نے ابھی ذکر کیا کہ سلم کے مسئلے میں اگر وہ شی جس پر رب المسلم قبضہ کر رہا ہے کہ اسے اس کا حق بنا دیا جائے تاکہ استبدال لازم نہ آئے تو آپ کی یہ بات ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ ”ہدایہ“ میں ہے کہ رب المسلم کا مسلم الیہ پر حق دین میں ہے یعنی رب المسلم نے مسلم الیہ سے دین لینا ہے تو جب رب المسلم عین پر قبضہ کرے گا تو یہ اس کا حق

نہیں ہے بلکہ اس کے حق کو بدلنا لازم آئے گا۔

اشکال:

اب معترض نے ایک اور اشکال کیا کہ جب آپ نے کہا کہ رب السلم کا حق دین ہے اور عین نہیں ہے تو اگر رب السلم نے ایک کیل کیا تو استبدال لازم آئے گا، لیکن اگر یہی رب السلم دو کیل کرے تو استبدال لازم نہیں آتا حالانکہ دو کیل کرنے کی صورت میں بھی دین کو عین سے بدلنا لازم آ رہا ہے یعنی اعتراض کرنے والا کہہ رہا ہے کہ آپ استبدال کا اعتبار ایک کیل کی صورت میں تو کرتے ہو اگر دو کیل کیے جائیں تو پھر استبدال کا اعتبار نہیں کرتے یہ فرق آپ نے کیوں کیا۔

جواب:

وان جعله سے شارح رحمہ اللہ اس اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ ہم نے یہ جو کہا کہ ایک کیل کی صورت میں استبدال لازم آئے گا اور دو کیل کی صورت میں استبدال لازم نہیں آئے گا یہ فرق اس لیے کیا کہ جب رب السلم نے دو کیل کیے تو اب شریعت نے ضرورتاً اس کے حق دین کو حق عین سے بدل دیا تاکہ استبدال لازم نہ آئے۔

اشکال:

اب معترض نے پھر اشکال کیا کہ مجھے آپ کا یہ فرق کرنا تسلیم نہیں ہے کیوں کہ جب دو کیل کرنے کی صورت میں شریعت نے حق دین کو حق عین سے بدل دیا تو ایک کیل کی صورت میں بھی حق دین کو حق عین سے بدلنا چاہیے تھا یہ کیا بات کہ دو کیل کی صورت میں تو دین کو عین سے بدل اور اور ایک کیل کی صورت میں دین کو عین سے نہ بدلا۔

جواب:

لکن لا یكون سے شارح رحمہ اللہ اسی اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ ہم نے جو حق دین کو حق عین سے بدلا ہے یہ حکم عام نہیں ہے، بلکہ یہ صرف دو کیل کی صورت میں ہے یعنی جب کوئی دو کیل کرے گا تو حق دین کو حق عین سے بدل جائے گا۔ لہذا ایک کیل واجب ہونے کی صورت میں حق دین کو حق عین سے نہیں بدلنا نہیں جائے گا۔ لہذا جب رب السلم نے اس عقد میں ایک کیل کیا تو یہ رب السلم عین پر قبضہ اس دین کے بدلے کر رہا ہے جو اس نے مسلم الیہ سے لینا ہے۔

نوٹ:

شارح رحمہ اللہ نے جو ہدایہ کے حوالے سے اشکال و جواب کیا ہے بندہ نے اس عبارت کو ہدایہ وغیرہ میں تلاش کیا تو بعینہ یہ عبارت نہیں پائی بلکہ اس کے مشابہ ایک عبارت ہے اور وہ اس اشکال کا جواب نہیں ہے بلکہ وہ ایک دوسرے اشکال کے جواب میں ہے نہ جانے شارح رحمہ اللہ نے یہ عبارت کیسے نقل کی ہے واللہ اعلم بالصواب۔

و کذا لو امر رب السلم اس عبارت کا تعلق بھی گزشتہ مسئلے کے ساتھ ہے مسئلہ یہ ہے کہ مسلم الیہ نے مسلم فیہ کو کسی سے خریدا اور رب السلم سے اس پر قبضہ کرنے کو کہا تو اب رب السلم نے اگر ایک ہی کیل کیا تو یہ ناجائز ہے اس لیے کہ یہاں دو سو دے تھے تو کیل بھی دو ہونے چاہیے تو اسی وجہ سے اگر مسلم الیہ نے رب السلم سے کہا کہ اس شے پر پہلے میرے لیے قبضہ کرنا اس کے بعد پھر کیل کر کے اپنے لیے قبضہ کرنا تو یہ درست ہے، اس لیے کہ دو کیل کرنا مقصود تھا اور وہ مقصود پورا ہو گیا۔

اب متن میں لفظ ”کذا“ آیا اس کی شرح میں شارح نے یہ ذکر کیا کہ جس طرح پہلی صورت میں سلم درست تھا اسی طرح اس صورت میں بھی سلم درست ہے تو اب ظاہر تو صورت اولیٰ سے یہ بات سمجھ آ رہی ہے کہ اس سے مراد وہ صورت ہے کہ جس میں رب السلم نے ایک کیل کیا تھا حالانکہ اس کا حکم تو ناجائز ہے تو اس صورت کی (جس میں دو کیل جاری ہوئے) اس صورت (جس میں ایک کیل جاری ہوا) کے ساتھ تشبیہ نہیں دی جاسکتی کیوں کہ دونوں کا حکم الگ ہے تو پھر صورت اولیٰ سے مراد یہ قرض والی صورت ہے کہ جس طرح قرض والی صورت میں ایک کیل کافی ہے اور یہ صورت صحیح ہے اسی طرح سلم کی یہ صورت جس میں دو کیل جاری ہوئے یہ بھی صحیح ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

و لو كالمسلم اليه في ظرف رب السلم بامرہ بغيبته، او كالمبايع في ظرفه او في طرف بيته بامر المشتري لم يكن قبضاً. لان في السلم لم يصح امر رب السلم بالكيل، لان حقه في الدين لا في العين فامرہ لم يصادف ملكه، فالمسلم اليه جعل ملكه في ظرف استعاره من رب السلم، و في البيع لم يصح امر المشتري، لانه استعار الظرف من المباع و لم يقبضه، فيكون في يد المباع فكذا الحنطة التي فيه، و انما قال ”بغيبته“ حتى لو كان حاضراً يكون قبضاً، لان فعله ينتقل اليه. بخلاف كيله في ظرف المشتري بامرہ. اي اذا شترى حنطة معينة، فامر المشتري المباع ان يكيله في ظرف المشتري بغيبته ففعل يصير قابضاً لانه ملك العين بالشرء، فامرہ صادف ملكه۔

ترجمہ:

اور اگر مسلم الیہ نے رب السلم کے برتن میں اس کے حکم سے اس کی غیر موجودگی میں کیل کیا یا بائع نے اپنے برتن میں یا اپنے گھر کے کونے میں مشتری کے حکم سے کیل کیا تو یہ قبضہ شمار نہ ہوگا اس لیے کہ سلم میں رب السلم کیل کا حکم دینا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اس کا حق دین میں ہے نہ کہ عین میں لہذا رب السلم کا حکم نے اپنی ملک سے نہیں ملا پس مسلم الیہ نے اپنی ملک کو ایسے برتن میں ڈالا ہے جو مسلم الیہ نے رب السلم سے عاریت پر لیا ہے اور بیع کی صورت میں مشتری کا حکم صحیح نہیں ہے اس لیے کہ مشتری نے بائع سے برتن عاریت پر لیا ہے اور بیع کی صورت میں مشتری کا حکم صحیح نہیں ہے اس لیے کہ مشتری نے بائع سے برتن عاریت پر لیا ہے اور اس پر قبضہ نہیں کیا سو وہ برتن بائع کے قبضے میں ہو گیا اسی طرح وہ گندم بھی جو اس برتن میں ہے اور سوائے اس کے نہیں کہ اس کی غیر موجودگی میں کہا لہذا اگر رب السلم حاضر ہو تو یہ قبضہ ہوگا اس لیے کہ مسلم الیہ کا فعل اس کی طرف منتقل ہو جائے گا بخلاف بائع کا مشتری کے برتن میں اس کے حکم سے کیل کرنا یعنی جب معین گندم خریدی پھر مشتری نے بائع کو حکم دیا کہ وہ گندم کو اس کی غیر موجودگی میں کیل کر دے پھر بائع نے کیل کر دیا تو یہ قابض شمار ہوگا اس لیے کہ مشتری عین کا خریدنے سے مالک بن گیا لہذا اس کے حکم نے اس کی ملک کو پایا ہے۔

تشریح:

و لو كالمسلم اليه مصنف رحمہ اللہ یہاں سے یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے گندم کے ایک کر میں بیع سلم کی پھر رب السلم نے مسلم الیہ کو حکم دیا کہ وہ مسلم فیہ کو میرے برتن میں کیل کرے اور مسلم الیہ نے کیل کر دیا جب کہ کیل کے وقت رب السلم وہاں موجود نہ تھا تو یہ قبضہ کرنا شمار نہ ہوگا لہذا اگر اس برتن میں وہ شئی ہلاک ہوگئی تو مسلم الیہ کی ہلاک ہوگی اس کی وجہ یہ ہے کہ رب السلم کا حکم سلم میں درست نہیں ہے، اس لیے کہ رب السلم کا حق دین میں ہے تو یہ حکم درست نہ ہو جب یہ حکم درست نہ ہو تو مسلم الیہ نے جو گندم برتن میں ڈالی ہے تو گویا اس نے رب السلم سے برتن عاریت پر لے کر ڈالی ہے۔ لہذا برتن میں گندم سلم الیہ کی ہی ہے۔

[عناہی]

دوسری صورت ماتن نے او قال المباع في سے بیان کی کہ اگر ایک شخص نے کسی سے گندم خریدی اور اس مشتری نے بائع کو حکم دیا کہ گندم کو

بائع اپنے ہی برتن میں کیل کرے اور مشتری موجود نہ تھا بائع نے گندم کیل کر دی تو اب یہ بھی قبضہ نہ ہوگا اس کی علت شارح ”و فی البیع لم یصح“ سے نقل کر رہے ہیں کہ بیع کی صورت میں مشتری کا حکم اس لیے درست نہ ہوگا کیوں کہ جب مشتری نے بائع سے کہا کہ وہ اپنے برتن میں کیل کرے تو مشتری نے بائع سے برتن عاریت پر لے لیا اور اس پر قبضہ نہیں کیا تو جب قبضہ نہیں کیا تو یہ برتن گویا اس نے عاریت پر نہیں لیا۔ لہذا یہ برتن بائع کا ہے تو اس میں جو گندم ہے وہ بھی بائع ہی کی ہے۔ لہذا اس صورت میں بھی قبضہ نہ ہوگا۔

تیسری صورت ماتن نے ”او فی طرف بیتہ“ سے نقل کی کہ ایک شخص نے کسی سے گندم خریدی اور اس کے بائع کو حکم دیا کہ وہ گندم کو کیل کر کے اپنے گھر کے کسی کونے میں ڈال دے تو بائع نے اس طرح کیا جب کہ کیل کے وقت مشتری نہ تھا تو اب اس گندم پر مشتری کا قبضہ شمار نہ ہوگا بلکہ یہ گندم بائع ہی کی رہے گی۔

انما قال بغینہ..... سے شارح رحمہ اللہ گزشتہ تین صورتوں میں ایک قید کا فائدہ ذکر کر رہے ہیں کہ گزشتہ تین صورتوں میں قبضہ اس وقت شمار نہ ہوگا جب مشتری موجود نہ ہو اگر مشتری موجود ہو تو پھر قبضہ درست ہوگا اور بائع اور مسلم الیہ کا فعل یعنی کیل مشتری کی طرف منتقل ہوگا کیوں کہ جب مشتری یا رب المسلم خود موجود ہیں تو پھر ان کے حکم کا اعتبار ہوگا اور مامور یعنی بائع اور مسلم الیہ کا فعل امر کی طرف منتقل ہوگا۔ لہذا یہ بات معلوم ہوئی کہ ”بغینہ“ کی قید اترازی ہے۔

[بجرائق]

بخلاف مشتری..... سے مصنف رحمہ اللہ ایک دوسرا مسئلہ ذکر کر رہے ہیں جو پہلے مسئلہ کے مخالف ہے۔ پہلے مسئلہ یعنی سلم میں جب رب المسلم نے مسلم الیہ کو اپنا برتن دیا اور حکم دیا کہ اس میں کیل کرنا پھر رب المسلم غائب ہو گیا اور مسلم الیہ نے کیل کیا تو قبضہ شمار نہ ہوگا کیوں کہ رب المسلم کا حکم اپنی ملک کے ساتھ نہیں ہے اس کے برخلاف اگر ایک شخص نے کسی سے گندم خریدی اور بائع کو اپنا برتن دیا اور غائب ہو گیا پھر بائع نے اس میں کیل کیا تو یہ مشتری کا قبضہ شمار ہوگا اس لیے کہ مشتری عین کا مالک ہے تو وہ اپنی شئی کے بارے میں حکم دے رہا ہے لہذا اس کا حکم اپنی ملک سے ملا ہوا ہے جب کہ سلم کی صورت میں رب المسلم کا حق دین میں تھا تو اس کا حکم اپنی ملک سے نہیں ملا ہوا تھا۔

۹ [عناہ]

و لو کال الدین و العین فی ظرف مشتری ان بدأ بالعین کان قبضاً، و ان بدأ بالدین لا عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ۔ ای اذا اشتري الرجل من آخر کرا بعقد السلم و کرا معینا بالبیع، فامر مشتری البائع ان يجعل الکربن فی ظرف مشتری ان بدأ بالعین کان قبضاً، اما فی العین فلصحة الامر، و اما فی الدین فلا تصالہ بملک مشتری، و ان بدأ بالدین لا یصیر قبضاً، لانه الامر لم یصح فی الدین، فلم یصر قبضاً له، فبقی فی ید البائع، فخلط ملک مشتری بملکہ فصار مستهلکاً عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ، فینتقض القبض و البیع، و عند ہما مشتری بالخیار، ان شاء نقض البیع و ان شاء شارکہ فی المخلوط، لان الخلط لیس باستهلاك عندہما۔

ترجمہ:

اور اگر بائع نے دین اور عین کو مشتری کے برتن میں کیل کیا اگر عین سے ابتدا کی تو یہ قبضہ شمار ہوگا اور اگر دین سے ابتدا کی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قبضہ شمار نہ ہوگا۔ یعنی جب ایک آدمی نے دوسرے سے ایک کرعقد سلم کے ساتھ اور ایک معین کر بیع کے ساتھ خرید یا پھر مشتری نے بائع کو حکم دیا کہ دونوں کو مشتری کے برتن میں ڈال دے اگر بائع نے عین سے ابتدا کی تو قبضہ شمار ہوگا بہر حال عین میں تو حکم کے صحیح ہونے کی وجہ سے اور بہر حال دین میں تو مشتری کی ملک کے ساتھ مل جانے کی وجہ سے اور اگر دین سے ابتدا کی تو یہ قبضہ شمار نہ ہوگا اس لیے کہ دین میں حکم صحیح نہیں ہے۔ لہذا بائع مشتری کے لیے قبضہ کرنے والا بھی نہ ہوا سو دین بائع کے قبضے میں باقی رہا پس مشتری کی ملک بائع کی ملک کے ساتھ مل گئی سو مشتری کی

ملک ہلاک ہوگی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک لہذا قبضہ اور بیع ٹوٹ گئے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مشتری کو اختیار ہے اگر چاہے تو بیع توڑ دے اور اگر چاہے تو مخلوط شی میں بائع کا شریک ہو جائے اس لیے کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ملانا استہلاک نہیں ہے۔

تشریح:

ولو كمال الدين والعين..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی سے ایک کرگندم بیع مسلم سے لی اور جب گندم دینے کا وقت آیا تو رب المسلم نے مسلم الیہ سے ایک کرا سی وقت نقد اور خرید لیا پھر مشتری (رب المسلم) نے بائع (مسلم الیہ) کو حکم دیا کہ وہ یہ دونوں گرمیرے اس برتن میں ڈال دے پھر اب دو صورتیں ہیں یا تو بائع (مسلم الیہ) پہلے نقد کر ڈالے گا جو اس نے ابھی خریدا ہے اور اس کے بعد سلم والا کر ڈالے گا تو یہ درست ہے اور مشتری کا قبضہ ہو جائے گا اس لیے کہ بائع نے پہلے عین ڈالی ہے اور اس میں مشتری کا حکم درست ہے جیسا کہ اوپر والے مسئلے میں گزر اور اس کے بعد دین والی گندم ڈالی ہے تو اب یہ دین والی گندم بھی عین سے جا کر مل گئی جب یہ عین سے مل گئی تو اس نے بھی عین کا ہی حکم لے لیا۔ لہذا اس میں بھی رب المسلم کا حکم درست ہے یہ تو وہ صورت تھی جب بائع نے پہلے عین ڈالی پھر دین ڈالا۔ بہر حال اگر بائع نے پہلے سلم والی گندم ڈالی اور اس کے بعد عین والی گندم ڈالی تو یہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ گزشتہ مسئلہ میں گزر کیا کہ رب المسلم کا حکم سلم میں درست نہیں ہے کیوں کہ اس کا حق دین میں ہے اور حکم عین کے ساتھ مل رہا ہے تو جب بائع نے پہلے سلم والی گندم ڈالی تو اس میں وہی خرابی آئے گی۔ لہذا یہ گندم جو بائع نے ڈالی ہے یہ بائع ہی کی ہوگی تو جب یہ گندم بائع کی ہے تو اس کے بعد جب بائع نے عین والی گندم ڈالی جو مشتری کی ملک ہے تو اس بائع نے اپنی ملک کے ساتھ مشتری کی ملک کو ملا دیا تو جب اپنی ملک کے ساتھ مشتری کی ملک کو ملا یا تو اس نے مشتری کی ملک کو ہلاک کر دیا۔ لہذا بیع اور قبضہ دونوں ختم ہو جائیں گے اس لیے کہ بیع ہی ہلاک ہوگی یہ امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بائع نے مشتری کی ملک کو ہلاک نہیں کیا بلکہ جب بائع نے اس کی ملک کو ملا یا تو ملانے کی وجہ سے شرکت ثابت ہوگی اور شرکت عیب ہے۔ لہذا اس بیع میں عیب پیدا ہو گیا سو اب مشتری کو اختیار ہے خواہ بیع کو ختم کر دے یا بائع کے ساتھ بیع میں شریک ہو جائے اس لیے کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ملانے سے شئی ہلاک نہیں ہوتی۔

نوٹ:

اس مسئلے کی دو صورتیں ہوئی۔ (۱) مسلم الیہ عین سے ابتداء کرے اور دین بعد میں ڈالے۔ (۲) مسلم الیہ دین سے ابتداء کرے اور پھر عین ڈالے تو بندہ کے نزدیک دوسری صورت جو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک خراب ہے یہ خرابی اس وقت ہوگی جب رب المسلم مسلم الیہ کے پاس موجود نہ ہو، بہر حال اگر رب المسلم مسلم الیہ کے پاس موجود ہو تو رب المسلم کا حکم دینا صحیح ہوگا اور یہ صورت بھی صحیح ہوگی لہذا غیبت رب المسلم کی قید کو یہاں ماننا ضروری ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

ولو اسلم امة في كرو قبضت، فتقايلاً فماتت في يده بقي و يحب قيمتها يوم قبضها۔ ای اشترى كرا بعقد السلم، و جعل الامة رأس المال و سلم الامة الى المسلم اليه، ثم تقايلاً عقد السلم، ثم ماتت الامة في يد المسلم اليه بقي التقايلاً، فيحب قيمة الامة على المسلم اليه يردھا الى رب السلم۔ و لو ماتت ثم تقايلاً صح۔ ای في الصورة المذكورة ان كان الموت قبل التقايلاً صح التقايلاً، و ذلك لان صحة الاقالة تعتمد بقاء المعقود عليه، و هو المسلم فيه۔ و كذا المقايضة في وجهيه۔ ای اذا باع امة بعرض، فهلك احدهما دون الآخر، فتقايلاً صح التقايلاً، و لو تقايلاً ثم هلك احدهما بقي التقايلاً، فقولهُ و كذا الى آخره تقدیره بقى تقايلاً المقايضة، و صح تقايلاً في كلا الوجهين اما البقاء ففي صورة تقدم التقايلاً على الهلاك و اما صحة ففي صورة

تأخره عنه۔ بخلاف الشراء بالثمن فيهما۔ ای ان اشترى بالدرهم و الدنانير امة، ثم تقايلا ماتت الامة في يد المشتري لم يبق التقايل و لو ماتت ثم تقايلا لا يصح التقايل۔

ترجمہ:

اور اگر ایک شخص نے باندی کے بدلے ایک گڑ میں عقد مسلم کیا اور باندی پر قبضہ کر لیا گیا پھر ان دونوں نے اقالہ کیا پھر وہ باندی مسلم الیہ کے قبضے میں ہلاک ہوگئی تو اقالہ باقی رہے گا اور باندی کی وہ قیمت واجب ہوگی جو اس پر قبضہ کرنے کے دن تھی۔ یعنی عقد مسلم کے ساتھ ایک کر خرید اور باندی کو راس المال بنایا اور باندی مسلم الیہ کے حوالے کر دی پھر ان دونوں نے عقد مسلم کا اقالہ کر لیا پھر باندی مسلم الیہ کے قبضے میں مرگئی تو اقالہ باقی رہے گا اور مسلم الیہ پر باندی کی قیمت واجب ہوگی جو مسلم الیہ رب السلم کو واپس کرے گا اور اگر باندی مرگئی پھر ان دونوں نے اقالہ کیا تو اقالہ صحیح ہے یعنی صورت مذکورہ میں اگر موت اقالہ سے قبل ہو تو اقالہ صحیح ہے اور یہ اس لیے کہ اقالہ کا صحیح ہونا معقود علیہ کی بقاء پر اعتماد کرتا ہے اور وہ مسلم فیہ ہے اور اسی طرح ان دونوں میں مقایضہ یعنی جب باندی کو سامان کے بدلے فروخت کیا پھر ان دونوں میں سے ایک ہلاک ہو انہ کہ دوسرا پھر دونوں نے اقالہ کر لیا تو اقالہ صحیح ہے اور اگر ان دونوں نے اقالہ کر لیا پھر ان میں سے ایک ہلاک ہو گیا تو اقالہ باقی رہے گا۔ لہذا ماتن کا قول ”و کذا“ الی اخرہ اس کی تقدیر یوں ہے مقایضہ کا اقالہ باقی رہے گا اور مقایضہ کا اقالہ دونوں صورتوں میں صحیح ہے بہر حال باقی رہنا تو ہلاک ہونے پر اقالہ مقدم ہونے کی صورت میں اور بہر حال صحیح ہونا تو ہلاک ہونے سے اقالہ مؤخر ہونے کی صورت میں بخلاف ان دونوں صورتوں میں ثمن کے ساتھ خریدنے کے یعنی اگر درہم اور دنانیر کے ساتھ باندی خریدی پھر ان دونوں نے اقالہ کر لیا پھر باندی مشتری کے قبضے میں ہلاک ہوگئی تو اقالہ باقی نہ رہے گا اور اگر باندی مرگئی پھر اقالہ کیا تو اقالہ صحیح نہ ہوگا۔

تشریح:

اس مذکورہ عبارت میں مصنف رحمہ اللہ بیع سلم کے اقالہ اور بیع مقایضہ (سامان کی بیع سامان کے بدلے کرنا بیع مقایضہ ہے) کے اقالہ اور مطلق بیع کے اقالہ کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں۔

ولو سلم امة..... سے مصنف رحمہ اللہ بیع سلم کے اقالہ کو بیان کیا اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی باندی کو بیع سلم میں راس المال بنایا اور اس کے بدلے گندم کا ایک کر لیا پھر مدت سلم کے پورا ہونے سے قبل اس نے اقالہ کر لیا اور اقالہ کے بعد مسلم الیہ پر باندی کو واپس کرنا ضروری تھا، لیکن وہ اقالہ کے بعد واپس کرنے سے قبل مسلم الیہ کے قبضے میں ہلاک ہوگئی تو اب اقالہ باقی رہے گا اور مسلم الیہ کے ذمے اس باندی کی وہ قیمت آئے گی جو قبضہ کرتے وقت اس کی تھی یہ قیمت رب السلم کو ادا کرے گا۔

و لو ماتت ثم..... سے اس کی دوسری صورت بیان کر رہے ہیں کہ اگر باندی مسلم الیہ کے قبضے میں ہلاک ہوگئی اس کے بعد رب السلم نے اقالہ کرنا چاہا تو یہ اقالہ درست ہے ”ذالك لان صححة..... سے شارح رحمہ اللہ مذکورہ صورت میں اقالہ درست ہونے کی علت بیان کر رہے ہیں کہ اقالہ کے جائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ بیع باقی ہو شمن خواہ ہلاک ہو جائے اس کی وجہ سے اقالہ میں کوئی فرق نہیں آئے گا اور سلم میں مسلم فیہ یعنی گندم کا وہ کہے جس پر ابھی قبضہ نہیں ہوا تو مسلم فیہ باقی ہے۔ لہذا اقالہ درست ہوگا۔

و کذا المقایضہ فی وجہیہ..... سے مصنف رحمہ اللہ بیع مقایضہ میں اقالہ کی صورت بیان کر رہے ہیں اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے باندی کو گھوڑے کے بدلے فروخت کر دیا، پھر ان میں سے ایک ہلاک ہو گیا اس کے بعد اقالہ کیا گیا تو یہ اقالہ صحیح ہوگا اور اس شئی کی قیمت عاقد پر آئے گی اور اگر بیع کی اور اس کے بعد اقالہ کیا پھر ان میں سے کوئی ایک ہلاک ہو گیا تو اب اقالہ باقی رہے گا یعنی جس طرح سلم کی صورت میں خواہ

شمن کے ہلاک ہونے سے قبل اقالہ کیا جائے یا شمن کے ہلاک ہونے بعد اقالہ کیا جائے دونوں صحیح تھے اسی طرح بیع مقایضہ میں یہ دونوں صورتیں صحیح ہیں۔ فقولہ و کذا..... سے شارح رحمہ اللہ شمن کی عبارت کی تقدیر نکال رہے ہیں کہ ”کذا“ کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مقایضہ کا اقالہ باقی رہے گا یہ اس وقت ہے جب اقالہ ہلاک ہونے سے قبل ہوا تھا یہی مطلب ”اما البقاء ففی“ والی عبارت کا ہے اور مقایضہ کا اقالہ صحیح ہوگا یہ اس وقت ہے جب اقالہ ہلاک ہونے کے بعد ہوا تھا یہی مطلب شارح رحمہ اللہ کی عبارت ”و اما الصحة ففی“ والی عبارت کا ہے۔

بخلاف الشراء بالثمن..... سے مصنف رحمہ اللہ مطلق بیع میں ہونے والے اقالہ کا بیان کر رہے ہیں، اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے باندی کو درہم کے بدلے خرید اور پھر اقالہ کیا اور باندی بائع کو حوالے کرنے سے قبل ہلاک ہوگئی تو اب اقالہ باقی نہیں رہے گا اور اگر باندی مشتری کے قبضے میں مرگئی اس کے بعد اقالہ کرنا چاہے تو یہ اقالہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ مطلق بیع میں باندی بیع ہے اور باندی مرگئی جب بیع نہیں رہی تو اقالہ درست نہیں ہو سکتا اس لیے کہ بیع کا وجود اقالہ درست ہونے کے لیے شرط ہے۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ سلم اور مقایضہ میں اقالہ درست ہے باندی خواہ اقالہ سے قبل مرجائے یا اقالہ کے بعد مرجائے سلم میں تو اس لیے کہ بیع اس میں موجود ہے اور مقایضہ میں اس لیے کہ جب دونوں عوضین میں سے ایک ہلاک ہوگا تو دوسرے کو بیع شمار کیا جائے گا اور ہلاک ہونے والے کو شمن شمار کیا جائے گا۔ لہذا مقایضہ کی صورت میں بھی بیع باقی ہے جب کہ مطلق بیع میں بیع ہی ختم ہوگئی تو اقالہ درست نہیں ہے۔ [فتح، عنایہ]

و لو اختلف عاقدا السلم فی شرط الرداءة و الاجل فالقول لمدعیہما۔ ای قال المسلم الیہ: شرطنا الردی، و قال رب السلم: لم نشتر شیئاً حتی یکون العقد فاسداً، فالقول قول المسلم الیہ، لان رب السلم متعنت فی انکارہ الصحة، لان المسلم فیہ زائد علی رأس المال عادة فانکارہ الصحة دعوی امر یکون ضرراً فی حقہ فکان متعنتاً، و لو ادئی رب السلم شرط الرداءة، و قال المسلم الیہ: لم نشتر شیئاً، فالواجب ان یکون القول لرب السلم عند ابی حنیفة رحمہ اللہ تعالیٰ، لانه یدعی الصحة، فالحاصل ان فی الصورتین القول لمدعی الصحة عندہ، و عندہما القول للمنکر، و لو اختلفا فی الاجل فقال احدهما: شرطنا الاجل و قال الآخر: لم نشتر، فایہما ادعی الاجل فالقول قولہ عند ابی حنیفة رحمہ اللہ تعالیٰ لانه یدعی الصحة، و عندہما القول للمنکر۔

ترجمہ:

اور اگر سلم کے دونوں عاقدین کا ردی ہونے اور اجل کی شرط میں اختلاف ہو گیا تو معتبر قول ان دونوں کے مدعی کا ہوگا یعنی مسلم الیہ نے کہا کہ ہم نے ردی کی شرط لگائی اور رب المسلم نے کہا کہ ہم نے کچھ بھی شرط نہیں لگائی لہذا عقد فاسد ہو گیا ہے تو معتبر قول مسلم الیہ کا ہے اس لیے کہ رب المسلم عقد کے صحیح ہونے کے انکار کے بارے میں تکلیف پہنچا رہا ہے اس لیے کہ مسلم فیہ عادتہ راس المال سے زائد ہوتی ہے تو رب المسلم کا صحت کا انکار کرنا ایسی بات کا دعویٰ ہے جو اس کے اپنے حق میں نقصان دہ ہے سورب المسلم تکلیف دینے والا ہے اور اگر رب المسلم نے ردی کی شرط کی دعویٰ کیا اور مسلم الیہ نے کہا کہ ہم نے کچھ بھی شرط نہیں لگائی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک واجب ہے کہ معتبر قول رب السلام کا ہو اس لیے کہ وہ عقد کے صحیح ہونے کا دعویٰ کر رہا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عقد کی صحت کا دعویٰ کرنے والے کا قول معتبر ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک منکر کا قول معتبر ہے اور اگر ان دونوں کا اجل کے بارے میں اختلاف ہو گیا اور ان میں سے ایک نے کہا کہ ہم نے اجل کی شرط لگائی اور دوسرے نے کہا کہ ہم نے کچھ بھی شرط نہیں لگائی پس ان دونوں میں سے جو بھی اجل کا دعویٰ کرے گا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا قول

معتبر ہوگا اس لیے کہ وہ عقد کے صحیح ہونے کا دعویٰ کر رہا ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک منکر کا قول معتبر ہوگا۔

تشریح:

ولو اختلف سے مصنف وہ مسئلہ ذکر کر رہے ہیں جس میں مسلم الیہ اور رب المسلم کا اختلاف ہو گیا ہے پھر اگر مسلم الیہ نے کہا کہ ہم نے عقد میں ردی شئی کی شرط لگائی تھی اور رب المسلم نے کہا کہ کسی شئی کی شرط نہیں لگائی تھی تو اب رب المسلم اس بات کے ذریعے عقد فاسد کرنا چاہتا ہے کیوں کہ سلم کی شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ صفت کا ذکر کیا جائے کہ عمدہ ہوگی یا گھٹیا ہوگی تو رب المسلم نے کہا کہ صفت کا ذکر نہیں ہوا تو اس کا ارادہ عقد کو فاسد کرنے کا ہے تو اب معتبر قول مسلم الیہ کا ہے، اس لیے کہ رب المسلم جو عقد کے صحیح ہونے کا انکار کر رہا ہے وہ اپنے اس اقرار میں معتنت ہے۔ (معتنت اسے کہتے ہیں جو اس شئی کا انکار کرے جو اسے نفع دے رہی ہو) اس لیے کہ مسلم فی اکثر اوقات راس المال سے زیادہ ہوتی ہے تو جب رب المسلم نے عقد کے صحیح ہونے کا انکار کر دیا تو اس نے ایسی بات کا دعویٰ کیا جو اس کو ضرر دینے والی ہے کیوں کہ جب عقد ہی فاسد ہو جائے گا تو رب المسلم مسلم فیہ پر قبضہ بھی نہیں کر سکتا تو یہ اپنا نقصان کرنے کی وجہ سے معتنت ہو گیا ہے اور معتنت کا قول معتبر نہیں ہے۔ لہذا مسلم الیہ جو عقد کے صحیح ہونے کا دعویٰ کر رہا ہے اس کا قول معتبر ہے۔

[عمانیہ]

ولو ادعی رب المسلم سے شارح رحمہ اللہ دوسری صورت بیان کر رہے ہیں کہ اگر رب المسلم نے کہا کہ ہم نے عقد میں ردی شئی کی شرط لگائی تھی اور مسلم الیہ نے کہا کہ ہم نے کسی شئی کی شرط نہیں لگائی تو اب رب المسلم کے قول کو لیا جائے گا اس لیے کہ وہ عقد کی صحت کا دعویٰ کر رہا ہے اور مسلم الیہ معتنت ہے یہ امام صاحب کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک پہلی صورت میں رب المسلم کا قول اور دوسری صورت میں مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا اس لیے کہ منکر کا قول معتبر ہوتا ہے تو پہلی صورت میں مسلم الیہ نے شئی کے ردی ہونے کا دعویٰ کیا اور رب المسلم نے اس کا انکار کیا تو رب المسلم منکر ہے اور اس کا قول معتبر ہے اور دوسری صورت میں جب رب المسلم نے ردی ہونے کا دعویٰ کیا اور مسلم الیہ نے انکار کیا تو اب مسلم الیہ منکر ہے۔ لہذا مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا یہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ دونوں صورتوں میں امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک اس شخص کا قول معتبر ہے جو عقد کے صحیح ہونے کا دعویٰ کرے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اس شخص کا قول معتبر ہے جو انکار کر رہا ہے اور اسی طرح اگر ان دونوں کا مدت سلم میں اختلاف ہو گیا ان میں سے ایک نے کہا کہ ہم نے مدت کو متعین کیا تھا اور دوسرے نے کہا کہ ہم نے مدت کی تعیین نہیں کی تو اب امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک جس نے مدت کی تعیین کا دعویٰ کیا ہے اس کا قول معتبر ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک جس نے مدت کی تعیین کا انکار کیا ہے، اس کا قول معتبر ہوگا۔

راجح قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے امام صاحب رحمہ اللہ کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔

[خانیہ: ج ۲ ص ۱۲۶، الاشاہ والنظار: ص ۲۱۱]

فائدہ:

ایک بات جانی چاہیے کہ مدت سلم کا انکار کرنا تین قسم کا ہے۔ (۱) اصل مدت کا انکار کرنا یعنی ایک نے کہا کہ مدت طے ہوئی اور دوسرے نے کہا کہ مدت طے نہیں ہوئی، یہ مسئلہ کتاب میں مذکور ہے۔ (۲) مدت کی مقدار میں اختلاف ہونا جیسے رب المسلم نے کہا کہ مدت ایک ماہ طے ہوئی اور مسلم الیہ نے کہا کہ دو ماہ طے ہوئی تھی تو اب جس نے کم مدت کا دعویٰ کیا اس کی بات قسم کے ساتھ معتبر ہوگی اور اگر زیادتی کا دعویٰ کرنے والے نے

گواہی قائم کردی تو پھر اس کی بات معتبر ہوگی اور اگر ان دونوں میں سے ہر ایک نے گواہی قائم کردی تو اب جس نے زیادتی کی گواہی قائم کی ہے، اس کی گواہی معتبر ہوگی۔ (۳) مدت کے گزرنے میں اختلاف ہو گیا جیسے رب السلم نے کہا کہ جو مدت متعین تھی وہ گزر گئی ہے اور مسلم الیہ نے کہا کہ ابھی نہیں گزری تو اب مسلم الیہ کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا اور اگر رب السلم نے گواہی قائم کردی تو اس کا قول معتبر ہوگا اور اگر دونوں نے گواہی قائم کردی تو اب مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا۔

[فتح]

.....☆☆☆☆☆.....

الاستصناع

باجل معلوم سلم، تعاملوا فیہ اولاً، و بلا اجل فیما يتعامل، کخف و مقمة و طست، صح بیعا لا عده۔ الاستصناع ان یقول للصانع کا الخفاف مثلاً: اصنع لی من مالک خفا من هذا الحسن بهذه الصفة بكذا، فان اجل اجلا معلوما كان سلماً، سواء جرى فیہ التعامل اولاً، فيعتبر فیہ شرائط السلم، و ان لم یوجل، فان كان مما یجرى فیہ التعامل صح بطریق البیع، لا بطریق العده، فان لم یجر فیہ التعامل لا یجوز، ثم ذکر فروع قولہ ”انه بیع لا عده“ فقال: فیجر الصانع علی عملہ و لا یرجع الامر عنہ، و المبیع هو العین لا عملہ فان جاء بما صنعہ غیرہ او صنعہ هو قبل العقد فاحذہ صح، و لا یتعین لہ بلا اختیارہ، فصح بیع الصانع قبل رؤیة الأمر، و لہ اخذہ و ترکہ و لم یصح لا يتعامل کالثوب۔ ای اذا لم یوجل، كما شرحتنا۔

ترجمہ:

استصناع معلوم مدت کے ساتھ سلم ہے لوگ اس میں معاملہ کرتے ہوں یا نہ کرتے ہوں اور بغیر مدت کے اس شئی میں جس میں معاملہ کیا جاتا ہے جیسے موزہ اور لکڑی کا لوٹا اور طست (ہاتھ دھونے کا تانبے کا برتن) استصناع بیع کے اعتبار سے صحیح ہوگا نہ کہ وعدے کے اعتبار سے۔ استصناع یہ ہے کہ کوئی شخص صانع سے کہے جیسے موزہ بنانے والے سے مثلاً کہے کہ تو میرے لیے اپنے مال میں اس جنس کا اس صفت کا موزہ اتنے کا بنا دے پھر اگر اس نے ایک معلوم مدت معین کر دی تو یہ سلم ہے برابر ہے اس میں تعامل ہو یا نہ ہو لہذا اس میں سلم کی شرائط کا اعتبار کیا جائے گا اور اگر اس میں مدت بیان نہ کی گئی پھر اگر یہ ان اشیاء میں سے ہو جن میں معاملہ جاری ہوتا ہے تو بیع کے طریقے سے صحیح ہے نہ کہ وعدے کے طریقے سے پھر اگر اس میں معاملہ جاری نہیں ہوتا تو استصناع جائز نہیں ہے پھر مصنف رحمہ اللہ نے اپنے قول کہ ”انه بیع لا عده“ کی فروع کو ذکر کیا سو مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ صانع کو اس کے عمل پر مجبور کیا جائے گا اور اس کام کا حکم دینے والا رجوع نہیں کرے گا اور بیع وہ شئی ہوگی نہ اس کا عمل لہذا اگر صانع نے ایسی شئی دی جس کو کسی اور نے بنایا تھا یا صانع نے اس کو عقد سے قبل بنایا تھا۔ پھر آمر نے اس کو لے لیا تو یہ صحیح ہے اور وہ شئی آمر کے لیے اس کے بلا اختیار متعین نہ ہوگی لہذا صانع کا آمر کے دیکھنے سے قبل بیع کرنا صحیح ہے اور آمر کے لیے اس کو لینا اور چھوڑنا صحیح ہے اور استصناع اس شئی میں صحیح نہیں ہے جس میں معاملہ نہیں ہوتا جیسے کپڑا یعنی جب مدت بیان نہ کی جائے جیسے کہ ہم نے اس کی شرح کر دی ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے استصناع کے بارے میں کلام شروع کیا ہے اور استصناع کے بارے میں پانچ چیزیں جانتی چاہیے

لغوی و شرعی تعریف:

لغوی معنی، بنانے کو طلب کرنا۔ شرعی معنی یہ ہے کہ صانع سے کوئی شخص کہے کہ میرے لیے اپنے مال سے ایک موزہ اس جنس اور اس صفت کا اتنے کے بدلے دینا۔

استصناع کی دلیل:

استصناع کی دلیل اجماع عملی ہے اور استحسان سے ثابت ہے۔

استصناع کی صفت:

استصناع کی صفت میں اختلاف ہے، بعض کے نزدیک یہ بیع ہے اور بعض کے نزدیک وعدہ ہے اور صحیح بات یہ ہے کہ بیع ہے۔

استصناع کا معقود علیہ:

استصناع کے معقود علیہ میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک معقود علیہ عمل ہے اور بعض کے نزدیک وہ شئی جس کے بنانے کا حکم دیا وہ معقود علیہ ہے اور یہی صحیح ہے۔

استصناع کا حکم:

استصناع کا حکم یہ ہے کہ یہ جائز ہے اور لازم نہیں ہے۔

[بحر الرائق]

باجل معلوم سلم..... مصنف رحمہ اللہ یہاں سے یہ بتا رہے ہیں کہ استصناع میں اگر مدت معینہ کو ذکر کیا گیا تو یہ سلم ہو جائے گا خواہ اس شئی میں تعامل ہو یا نہ ہو۔

تعالیٰ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ شئی ایسی ہے کہ اکثر لوگ اس کو استصناع پر ہی بنواتے ہیں اور تعالیٰ نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لوگ اس شئی کو استصناع پر نہیں بنواتے بلکہ نقد ہی لیتے ہیں لیکن صرف اس شخص نے اس میں استصناع کیا تو جب ایک ماہ سے زیادہ مدت معینہ طے کر دی تو یہ عقد سلم ہو جائے گا اور اس میں سلم کی شرائط جاری ہوں گی اور اگر مدت معینہ کو طے نہیں کیا تو پھر دیکھا جائے گا کہ اس شئی کو لوگ اس طرح استصناع پر بنواتے ہیں یا نہیں اگر بنواتے ہیں تو پھر اس میں استصناع درست ہے اور اگر اس میں استصناع کا معاملہ نہیں ہے تو اب استصناع کرنا فاسد ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے شروع میں یہ بات ذکر کی کہ استصناع بیع کے حکم میں ہوتا ہے اور وعدہ نہیں ہوتا تو اس بات پر مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ تفریعات پیش کر رہے ہیں۔ پہلی تفریح یہ ہے کہ اس لیے کہ جب عقد استصناع منعقد ہو گیا تو اب بنانے والے کو اس کام پر مجبور کیا جائے گا اس لیے کہ عقد استصناع بیع ہے اور بیع لازم ہے۔ لہذا عقد استصناع بھی لازم ہے اور بیع شئی ہوگی اس کا عمل بیع نہ ہوگا تو عقد استصناع میں جب بیع عین ہے۔ لہذا اگر صانع نے ایسی شئی دی جس کو کسی اور نے بنایا تھا یا اسی صانع نے عقد استصناع سے قبل اس کو بنایا تھا تو یہ بھی درست ہے اس لیے کہ بیع عین ہے اس کا عمل بیع نہیں ہے۔ یہی مطلب فان جاء بما صنعه..... والی عبارت کا ہے اور جب تک آمر نے اس کو اپنے لیے اختیار نہیں کیا اس وقت تک صانع کی مرضی ہے خواہ اس کو آمر کے دیکھنے سے قبل کسی اور کو فروخت کر دے مصنف رحمہ اللہ نے ”قبل روية الامر“ کی قید لگائی کیوں کہ اگر آمر نے اس کو دیکھ لیا تو اب صانع اس کو فروخت نہیں کر سکتا۔ لہذا یہ بات معلوم ہوئی کہ ”قبل روية الامر“ کی قید احترازی ہے اور آمر کے لیے اس بات کا اختیار ہے خواہ اس شئی کو لے یا اس کو چھوڑ دے اس لیے کہ استصناع بیع کے حکم میں ہے لہذا آمر کو بیع کے بارے میں اختیار ہوگا۔

فائدہ:

سلم کی طرح استصناع بھی چیز کے وجود میں آنے سے پہلے ہی اس کا سودا ہو جاتا ہے، اس لیے کہ سلم کی استصناع کے اندر بھی غرر کو کم سے کم کرنے درج ذیل شرائط ضروری ہیں۔

- (۱) جس شئی کو بنوانا مقصود ہو اس کی جنس، نوع، صفت اور مقدار معلوم ہو۔
 (۲) استصناع ایسی شئی کے بارے میں ہو جن کا عرف میں رواج ہو جیسے جوتے، فرنیچر۔
 (۳) اگر خریدار کوئی مدت مقرر کرنا چاہے تو کر سکتا ہے۔
 (۴) استصناع صرف ان اشیاء میں کیا جاسکتا ہے جن میں صفت کی ضرورت ہو لہذا گندم اور چاول میں صحیح نہیں ہے۔ [اسلامی بینکاری: ص ۶۴]

.....☆☆☆☆☆☆.....

مسائل شتی

مصنف رحمہ اللہ اس باب میں ان مسائل کا ذکر کریں گے جو گزشتہ ابواب بیوع میں رہ گئے ہیں۔

صحیح بیع الکلب و الفهد و السباع عملت او لا۔ ہذا عندنا و عند ابی یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ لا یجوز بیع الکلب العمور، و عند الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ لا یجوز بیع الکلب اصلاً، بناء علی انہ نجس العین عندہ و عندنا انما یجوز بناء علی الانتفاع بہ و بحلہ۔ و الذمی فی البیع کا لمسلم الا فی الخمر و الخنزیر، و ہما فی عقد الذمی کا لخل و الشاة فی عقد المسلم۔ حتی یکون الخمر من ذوات الامثال، و الخنزیر من ذوات القیم۔ و من زوج مشریتہ قبل قبضہا صح، فان و طیت فقد قبضت۔ و الا فلا۔ ای بمجرد التزویج لا یکون قابضاً، و القیاس ای یصیر قابضاً، لانہا تعیبت بالتزویج، و جہ الاستحسان ان التعیب الحقیقی استیلاء علی المحل، فیكون قبضاً، بخلاف التعیب الحکمی۔ و من شری شیئاً و غاب غیبہ معروفہ، فاقام بائعہ بینہ انہ باعہ منہ لم یبع فی دینہ۔ ای فی ثمن المبیع، بل یطلب الثمن من المشتري ان کان مکانہ معلوما۔ و ان جہل مکانہ یبع۔ ای یبع و اوفی الثمن۔ و ان اشترى اثنان و غاب واحد، فللحاضر دفع ثمنه و قبضه، و حبسه ان حضر الغائب الی ان یأخذ حصته۔ ہذا عند ابی حنیفہ و محمد رحمہما اللہ تعالیٰ و ذالک لانه مضطر لا یمکنہ الانتفاع بنصیبہ الا باداء جمیع الثمن فاذا اداہ لم یکن متبرعاً، فان حضر الغائب لا یأخذ حصته، الا ان یسلم ثمن حصته الی شریکہ و عند ابی یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ ہو متبرع فی اداء حصۃ شریکہ، لانه دفع دین غیرہ بغير امرہ۔

ترجمہ:

کتے کی اور چھتے کی اور درندوں کی بیع صحیح ہے ان کو تعلیم دی گئی ہو یا نہ دی گئی ہو۔ یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک پاگل کتے کی بیع ناجائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک کتے کی بیع بالکل ناجائز ہے اس بناء پر کہ وہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نجس عین ہے اور ہمارے نزدیک اس سے اور اس کی جلد سے نفع اٹھانے کی بناء پر جائز ہے اور ذمی بیع میں مسلمان کی طرح سے مگر شراب اور خنزیر میں اور وہ دونوں ذمی کے عقد میں ایسے ہیں جیسے سرکہ اور بکری مسلمان کے عقد میں۔ لہذا شراب مثلی اشیاء میں سے ہے اور خنزیر قیمی اشیاء میں سے ہے اور جس شخص نے اپنی خریدی ہوئی باندی کی اس پر قبضے سے قبل شادی کرادی تو صحیح ہے پھر اگر اس سے وطی کر لی گئی تو اس پر قبضہ کر لیا گیا اور گرنہ نہیں، یعنی صرف شادی کرادینے سے قبضہ کرنے والا نہ ہوگا اور قیاس یہ ہے کہ قبضہ کرنے والا بن جائے اس لیے کہ باندی شادی کرادینے کی وجہ سے عیب دار ہوگی استحسان کی وجہ یہ ہے کہ حقیقی عیب محل پر قبضہ کرنا ہے پس وطی قبضہ شمار ہوگی بخلاف حکمی عیب کے اور جس نے کوئی شئی خریدی اور کسی معروف جگہ چھپ گیا پھر اس کے بائع نے اس بات پر گواہی قائم کی کہ بائع نے یہ شئی مشتری کو فروخت کی ہے تو اب اس شئی کو بائع کے دین میں فروخت نہیں کیا جائے گا یعنی بیع کے ثمن میں بلکہ مشتری سے ثمن کا مطالبہ کیا جائے گا کیوں کہ مشتری کی جگہ معلوم ہے اور اگر مشتری کی جگہ نامعلوم ہو تو شئی کو فروخت کر دیا جائے گا یعنی بیجا جائے گا اور ثمن وصول کیا جائے گا اور اگر دو شخصوں نے خرید اور ایک غائب ہو گیا تو حاضر کے لیے اس کے ثمن کو دینا

جائز ہے اور اس پر قبضہ کرنا جائز ہے اور اگر غائب حاضر ہو جائے تو اس کو روکنا جائز ہے یہاں تک کہ اپنا حصہ لے لے یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اور یہ اس لیے کہ وہ مجبور ہے کہ اس کو اپنے حصے سے نفع اٹھانا ممکن نہیں ہے، مگر تمام ثمن کو ادا کرنے کے ساتھ سوجب اس نے ادا کر دیا تو وہ احسان کرنے والا نہیں ہے، پھر اگر غائب حاضر ہوا تو اپنے حصے کو نہیں لے گا۔ یہاں تک کہ اپنے حصے کے ثمن کو اپنے شریک کے حوالے کر دے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ اپنے ساتھی کے حصے کے ادا کرنے میں احسان کرنے والا ہے اس لیے کہ اس نے اپنے غیر کے دین کو اس کے حکم کے بغیر دے دیا۔

تشریح:

وصح بیع الکلب..... مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے یہ بتا رہے ہیں کہ ہمارے نزدیک کتے اور چیتے اور درندوں کی بیع صحیح ہے خواہ وہ معلم ہو یا نہ ہوں جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک پاگل کتے کی بیع ناجائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک کتے کی بیع بالکل ناجائز ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل یہ ہے کہ کتا نجس العین ہے تو جس طرح خنزیر نجس العین ہے اس کی بیع ناجائز ہے اسی طرح کتے کی بیع بھی ناجائز ہے ہم نے یہ جواب دیا کہ جس طرح کتے سے نفع حاصل کرنا جائز ہے کہ پھرے کے لیے رکھا جاتا ہے اور اس کی کھال سے نفع اٹھانا جائز ہے اسی طرح کتے کی بیع بھی جائز ہے۔

راج قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ راج قول یہ ہے کہ اگر پاگل کتا تعلیم کے قابل ہے تو اس کی بیع صحیح ہے اور اسی طرح اگر شیر تعلیم کے قابل ہے تو اس کی بیع صحیح ہے اور چیتا اور باز جو تعلیم قبول کرتے ہیں تو ان کی بیع ہر حال میں صحیح ہے۔

[بحر الرائق: ج ۶ ص ۲۸۷، فتح القدیر: ج ۶ ص ۲۳۵، شامی: ج ۵ ص ۲۲۶، کفایہ: ج ۶ ص ۳۳۵]

ومن زوج مشتریته..... سے مصنف رحمہ اللہ جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے باندی خریدی اور اس پر قبضہ نہیں کیا اور اس کی کسی آدمی سے شادی کروادی تو اب یہ نکاح صحیح ہوگا پھر اگر اس شوہر نے باندی سے وطی کر لی تو مشتری کا باندی پر قبضہ شمار ہو جائے گا اور اگر وطی نہیں کی تو قبضہ شمار نہیں ہوگا اب یہ بات کہ صرف شادی ہی سے قبضہ کیوں نہیں ہوتا تو اس کے بارے میں شارح رحمہ اللہ نے یہ فرمایا کہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ صرف شادی سے بھی قبضہ شمار ہوا اس لیے کہ شادی حکما عیب ہے، اس لیے کہ اگر کوئی شخص باندی خریدے اور بعد میں اس کو معلوم ہو کہ یہ شادی شدہ ہے تو اس کے لیے اس عیب کی وجہ سے واپس کرنا جائز ہے تو جب اس مشتری نے خود یہ عیب ڈالا تو اب اس مشتری کے لیے باندی واپس کرنے کا اختیار نہ ہو اور اس کا باندی پر قبضہ ہو جائے اور یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت ہے۔ [عناہیہ]

اور استحسان کی دلیل کا تقاضہ یہ ہے کہ شادی کی وجہ سے قبضہ نہ ہو اس لیے کہ مشتری نے اس باندی میں کوئی حسی فعل نہیں کیا اور شادی کروانا ایک حکمی عیب ہے حکمی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس باندی میں رغبت کم ہو جائے گی کہ شادی شدہ باندی میں لوگوں کی رغبت کم ہوتی ہے۔ جب کہ اگر مشتری اس شئی میں کوئی حسی عیب ڈال دے جیسے بالفرض باندی کی آنکھ ضائع کر دے تو اب سب کے نزدیک یہ عیب مشتری نے اس باندی میں داخل کیا۔ لہذا اب یہ باندی کو واپس نہیں کر سکتا تو جب یہ بات معلوم ہوئی کہ حکمی عیب کی وجہ سے مشتری قابض نہیں ہوتا اور حقیقی (حسی) عیب کی وجہ سے قابض ہو جاتا ہے تو شادی کروانا حکمی عیب ہے اور وطی کرنا حقیقی عیب ہے تو جب وطی ہوگی تو مشتری قابض ہوگا ورنہ صرف شادی کروانے سے قابض نہ ہوگا۔

[فتح]

ومن شرری..... سے مصنف رحمہ اللہ جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے غلام خریدا پھر مشتری غلام پر قبضہ سے قبل

غائب ہو گیا اور ثمن بھی نہیں دیا اور بائع قاضی کے پاس گیا اور اس کے اس غلام کی بیع کا مطالبہ کیا تاکہ اس بائع کو ثمن حاصل ہو جائے تو قاضی بائع کی بات کی طرف توجہ نہیں دے گا یہاں تک کہ بائع اس بات پر گواہی قائم کرے کہ میں نے اس غلام کو اس مشتری کے ہاتھ فروخت کیا تو اب دو صورتیں ہیں یا تو مشتری کسی معلوم جگہ گیا ہو گا یا کسی نامعلوم جگہ گیا ہو تو اب قاضی غلام کو بالکل نہیں فروخت کرے گا بلکہ مشتری سے ہی ثمن کا مطالبہ کیا جائے گا اس لیے کہ بائع کا حق بیع کے بغیر بھی حاصل ہو جائے گا اور اگر مشتری کسی نامعلوم جگہ پر ہو تو اب اس غلام کو فروخت کیا جائے گا اور اس کا ثمن بائع کو ادا کیا جائے گا۔

[عنایہ]

فائدہ:

جب قاضی نے غلام کو فروخت کیا تو اگر اس غلام کو اس ثمن سے کم پر فروخت کیا جتنے پر بائع نے مشتری کو فروخت کیا تھا تو اب بائع اتنے پیسے لے لگا اور بقیہ بعد میں مشتری سے لے گا اور اگر غلام کو اس ثمن سے مہنگا فروخت کیا گیا تو اب قاضی بائع کو اس کا ثمن ادا کرے گا اور بقیہ رقم اپنے پاس محفوظ رکھے گا جب مشتری آئے گا تو اس کو دے دے گا۔

[بحر الرائق]

وان اشتری اثنتان..... سے منصف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ دو شخصوں نے ایک شئی خریدی پھر قبضہ سے قبل ان دونوں میں سے ایک غائب ہو گیا تو اب جو موجود ہے، اس کے ذمے ہے کہ سارا ثمن ادا کرے اور پوری شئی پر قبضہ کرے اور جب غائب شخص آجائے تو وہ اپنے ذمے کا ثمن اپنے ساتھی کو ادا کرے اور اپنے حصے پر قبضہ کرے اور اگر غائب ثمن ادا نہ کرے تو جس شخص نے سارا ثمن ادا کیا ہے تو اس کے لیے جائز ہے کہ اس شئی کو اپنے پاس رکھ لے دوسرے کو اس میں سے کچھ بھی نہ دے۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کا مذہب ہے جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جس وقت غائب حاضر ہو تو اس سے اس کے ثمن کا مطالبہ نہ کرے۔

طرفین رحمہما اللہ کی دلیل:

وذلك لانه مصطر..... سے شارح رحمہ اللہ طرفین کی دلیل دے رہے ہیں کہ اس شئی میں دونوں کا حصہ ہے تو جو شخص حاضر ہے وہ اپنے حصے پر قبضہ اس وقت تک نہیں کر سکتا جب تک سارا ثمن ادا نہ کر دے کیوں کہ سود ایک ہے، اس لیے صرف اپنے حصے کا ثمن نہیں دے گا بلکہ پوری شئی کا ثمن دے گا تو جب اس حاضر نے پورے ثمن کو ادا کیا تو یہ مجبوری میں ادا کر رہا ہے احسان تو نہیں کر رہا۔ لہذا جب غائب آئے گا تو اپنے حصے کا ثمن ادا کرے گا پھر اپنے حصے پر قبضہ کرے گا۔

[عنایہ]

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل:

اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس حاضر نے اپنے ساتھی کے دین کو اس کی اجازت کے بغیر ادا کیا ہے تو اب یہ احسان کرنے والا ہوگا اور یہ حاضر تو اپنے ساتھی کے حصے کے بارے میں اجنبی کی طرح ہے۔ لہذا اس کے لیے اپنی ساتھی کے حصے پر قبضہ کرنا صحیح نہیں ہے۔ [عنایہ]

فوائد و قیود:

متن میں ساتھی کے غائب ہونے کی قید لگائی، اس لیے کہ اگر ساتھی موجود ہو تو پھر سب کے نزدیک اس کے حصے پر قبضہ کرنا اور اس کے ثمن کو ادا کرنا ناجائز ہے۔ لہذا بات یہ معلوم ہوئی ہوئی کہ ”غائب واحد“ کی قید احترازی ہے۔ [بحر]

ماتن رحمہ اللہ تعالیٰ نے ”مشترکین میں سے ایک کہا“ اس لیے کہ اگر دو شخصوں نے کسی شئی کو کرایہ پر لیا اور اجرت ادا کرنے سے قبل ایک غائب ہو گیا تو اگر دوسرے نے ساری اجرت ادا کر دی تو وہ احسان کرنے والا ہوگا اور اس سے رجوع نہیں کرے گا۔ لہذا یہ بات معلوم ہوئی کہ ”وان اشتری“ کی قید احترازی ہے۔ [بحر]

و ان اشترى بألف مثقال من ذهب و فضة يجب من كل نصفه، و فی بآلف من الذهب و الفضة يجب من الذهب مثاقيل، و من الفضة دراهم وزن سبعة۔ وزن السبعة قد سبق فی کتاب الزکوة۔ و لو قبض زيفاً بدل جيدها جاهلاً به و انفق۔ او نفق ای هلك۔ فهو قضاءً عندهما، و عند ابی يوسف رحمه الله تعالى يرد مثل زيفه و يرجع بجيده۔ لان حقه فی الوصف مراعى، و لا قيمة له، فوجب المصير الى ما ذكرنا۔ قلنا: الزيف من جنس حقه و وجوب رد الزيف عليه ليأخذ الجيد ايجاب له عليه، و لم يعهد فی الشرع مثله يرد عليه ان مثل هذا فی الشرع كثير، فان جميع تكاليف الشرع من هذا القبيل، لانها ايجاب ضرر قليل لاجل نفع كثير۔ و لو فرخ او باض طير في ارض او تكسر ظبي فيها فهو للاخذ۔ ای لا يكون لصاحب الارض لان الصيد لمن اخذ، و المراد بتكسر الظبي انكسار رجله و انما قال تكسر لانه لو كسرهما احد يكون له لا للاخذ، و فی بعض الروايات تكنس ای دخل فی الكناس، و هو مأواه، بخلاف ما اذا اعد صاحب الارض ارضه لذلك۔ و بخلاف ما اذا غسل النحل فی ارضه، كصيد تعلق بشبكة نصبت للحفاف۔ و درهم و دنانير او سكر، نشر، فوقع على ثوب لم يعد له و لم يكف، حتى ان اعد الثوب لذلك فهو لصاحب الثوب، و كذا ان لم يعد له، لكن لما وقع كفه، صار بهذا الفعل له۔

ترجمہ:

اور اگر ہزار مثقال سونے اور چاندی کے بدلے خرید تو ہر ایک سے اس کا نصف واجب ہوگا اور سونے اور چاندی کے ہزار کے بدلے کی صورت میں سونے کے مثاقیل واجب ہوں گے اور چاندی کے درہم واجب ہوں گے جو درہم وزن سب سے برابر ہوں۔ وزن سب سے کتاب الزکوة میں گزر گیا اور اگر عمدہ کے بدلے کھوٹے پر قبضہ کر لیا اس کو نہ جانتے ہوئے اور اس کو خرچ کر دیا یا وہ ہلاک ہو گئے تو طریقین کے نزدیک ادا ہو گئے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ان کھوٹوں کی مثل واپس کرنے کا اور عمدہ کا رجوع کرے گا اس لیے کہ اس کے حق کی وصف میں رعایت کی جائے گی اور وصف کی قیمت نہیں ہے۔ لہذا اس طرف جانا واجب ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے، ہم نے کہا کہ کھوٹے اس کے حق کی جنس میں سے ہیں اور کھوٹوں کے واپس کرنے کو اس پر واجب کرنا تا کہ عمدہ لے لے یہ تو اس کے نفع کے لیے اس پر ايجاب ہے اور شرع میں اس کی مثل منقول نہیں ہے اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ شرع میں اس کی بہت سی مثالیں ہیں کیوں کہ شرع کے تمام مکلفات اسی قبیل میں سے ہیں اس لیے کہ یہ تو بہت سے نفع کے لیے تھوڑے سے ضرر کو واجب کرنا ہے اور اگر کسی زمین میں پرندہ بچوں والا بن گیا یا اس نے انڈے دے دیئے یا ہرن اس زمین پر پھنس گیا تو یہ پکڑنے والے کا ہوگا یعنی زمین والے کا نہ ہوگا اس لیے کہ شکار اس کا ہوتا ہے جو اس کو پکڑے اور ”تکسر الظبی“ سے مراد اس کے پاؤں کا عجز آنا ہے اور سوائے اس کے نہیں کہ ”تکسر“ کہا اس لیے کہ اگر کسی نے اس کی ٹانگوں کو توڑا تو یہ ہرن اسی کا ہوگا نہ کہ لینے والے کا اور بعض روایات میں ”تکس“ ہے یعنی جال میں داخل ہو گیا اور وہی اس کا ٹھکانہ ہے، بخلاف اس صورت کہ جب زمین والے نے اپنی زمین کو اسی واسطے تیار کیا ہو اور بخلاف اس صورت کہ جب مکھیوں نے اس کی زمین شہد لگایا جیسا کہ وہ شکار جو ایسے جال میں پھنس گیا جس کو خشک ہونے کے لیے بچھایا گیا تھا اور جیسے درہم اور دنانیر اور شکر بکھیری گئی اور وہ کسی ایسے کپڑے میں گرے جس کو اس واسطے تیار نہ کیا گیا تھا اور نہ اس نے کپڑے کو سمیٹا۔ لہذا اگر اس نے کپڑے کو اسی واسطے تیار کیا تو وہ کپڑے والے کا ہوگا اور اسی طرح اگر اس نے کپڑے کو اس کے لیے تیار نہ کیا، لیکن جب اس کی ہتھیلی اس پر واقع ہوئی تو اس فعل کی وجہ سے درہم اس کا ہو گیا۔

تشریح:

و ان اشترى بالف سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے باندی خریدی اور خریدتے وقت یہ کہا کہ ”اشتریت

بالف منقال من ذهب و فضة“ تو اب اس مشتری کے ذمے ۵۰۰ مثقال سونا اور ۵۰۰ مثقال چاندی ہوگی اس لیے کہ اس نے لفظ ”منقال“ کو ”ذہب“ اور ”فضہ“ دونوں کی طرف منسوب کیا ہے لہذا برابری واجب ہے، لیکن سونے اور چاندی کی صفت بیان کرنا ضروری ہے کہ وہ عمدہ ہوں یا کھوٹے تاکہ جھگڑانہ ہو اور اگر اس مشتری نے کہا ”اشتریت بالف من الذهب و الفضة“ تو اب اس کے ذمے سونے کے پانچ سو مثقال اور چاندی کے پانچ سو درہم واجب ہوں گے اس لیے کہ جب مشتری نے ”الف“ کو ان دونوں کی طرف منسوب کیا تو اب ان میں جو وزن معروف اور مستعمل ہے وہی مراد ہوگا۔ لہذا سونے میں مثقال رانچ ہے تو پانچ سو مثقال ہوں گے اور چاندی میں وہ درہم رانچ ہے جو وزن سب سے برابر ہو کیوں کہ اکثر شہروں میں ایسے درہم ہی رانچ ہیں جو وزن سب سے برابر ہوتے ہیں۔ [بنا یہ] وزن سب سے کم کا مطلب یہ ہے کہ ایسے درہم ہوں کہ اگر ان میں سے دس کو لے کر تو لا جائے تو وہ سات مثقال کے برابر ہوں) تو اس مسئلے میں دو صورتیں بیان ہوئیں ان میں فرق صرف دراہم کی صورت میں ہوگا کہ پہلی صورت میں مشتری کے ذمے پانچ سو مثقال چاندی کے واجب تھے اور دوسری صورت میں جب پانچ سو دراہم واجب ہوئے تو مثقال ساڑھے تین سو بنیں گے۔ کیوں کہ ہر دس دراہم میں سات مثقال ہیں تو سو دراہم میں ستر مثقال ہوئے، لہذا پانچ سو دراہم میں ساڑھے تین سو دراہم لازم ہوں گے۔

و لو قبض زیفا بدل جیدھا..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی سے کچھ دراہم لینے تھے پھر اس شخص نے اس کو کھوٹے دراہم دے دیئے اور دائن کو اس کی خبر نہ ہوئی اور دائن نے ان دراہم کو خرچ کر دیا یا ہلاک کر دیا تو اب طرفین کے نزدیک یہ دراہم ادا شمار ہوں گے، یعنی دائن اب مدیون سے یہ بات جاننے کے بعد کہ وہ دراہم کھوٹے تھے کسی شئی کا رجوع نہیں کرے گا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک دائن بازار سے انہی جیسے کھوٹے دراہم خریدے اور مدیون کو واپس کرے اور اس سے دوبارہ عمدہ دراہم لے۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل:

امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل جاننے سے پہلے یہ بات چاہیے کہ دراہم وغیرہ میں دو اشیاء ہیں۔ (۱) اصل (یعنی مقدار) (۲) وصف (یعنی عمدہ و کھوٹا ہونا) تو اب جاننا چاہیے کہ اگر ایک شخص نے کسی سے دس دراہم لینے ہوں اور وہ اس کو پانچ دراہم دے تو اب سب کے نزدیک دائن کا دراہم میں حق ہے۔ لہذا مدیون اس کو پورے دراہم ادا کرے تو جب مدیون نے کم دراہم ادا کیے تو دائن ان کو واپس کر کے پورے دراہم لے گا تو جب اصل (یعنی مقدار) میں دائن کا حق ہے اور اس کا حق وصول کیا جاتا ہے تو بالکل اسی طرح دائن کے حق کی وصف (یعنی عمدہ و کھٹیا ہونا) میں بھی رعایت کی جائے گی کہ جب مدیون نے دائن کو کھوٹے دراہم ادا کیے تو اب دائن کا حق عمدہ دراہم میں تھا اس لیے دائن کو اس کا حق دلایا جائے۔ اب حق دلانے کی دو صورتیں ہیں ایک صورت تو یہ ہے کہ دائن ان دراہم کو واپس کرے اور عمدہ دراہم لے لے، لیکن چون کہ دائن ان کھوٹے دراہم کو خرچ کر چکا ہے اس لیے یہ صورت ممکن نہیں ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ دائن وصف کی قیمت لے لے اور یہ بھی ناممکن ہے کیوں کہ وصف کی کوئی قیمت نہیں ہے تو جب یہ بات ہے کہ وصف کی کوئی قیمت نہیں ہے کہ ہم اس قیمت کو ادا کر دیں تو اس بات کی طرف جانا ضروری ہو گیا جو ہم نے کہی ہے کہ دائن ان کھوٹے دراہم کی مثل بازار سے خریدے اور وہ مدیون کو واپس کرے اور اس سے دوبارہ عمدہ دراہم لے۔ [بنا یہ، عنایہ]

طرفین کی دلیل:

طرفین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ بات مسلم ہے کہ دائن کا حق کھوٹے دراہم ہے، لیکن چون کہ اس میں وصف کی کمی ہے اور اس وصف کی کمی کو پورا کرنے کے لیے مدیون کے ذمے قیمت نہیں ہو سکتی اس لیے کہ وصف کی قیمت نہیں ہے اور اسی طرح وصف کی کمی پورے کرنے کا وہ طریقہ بھی نہیں ہے جو آپ نے ذکر کیا کہ دائن کے لیے ضروری ہے کہ وہ کھوٹے دراہم واپس کرے اور عمدہ لے، کیوں کہ اس صورت میں دائن کے ذمے

اصل دراہم کو واجب کرنا آ رہا ہے کہ دائن پر وہ اصل دراہم واجب ہیں اور شرع میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔
 طرفین رحمہما اللہ کی دلیل کا حاصل کلام یہ ہوا کہ دائن کا حق جو وصف میں ہے اس کو وصول کرنا شرع میں ممکن نہیں ہے کیوں کہ وصف کی کوئی
 قیمت نہیں ہے اور اصل دراہم کو واجب کر کے وصول کرنا بھی ممکن نہیں ہے کیوں کہ اس وقت دائن پر ایجاب کرنا لازم آئے گا جس کی نظیر شرع
 میں نہیں ہے۔
 [بنایہ، عنایہ]

اشکال:

شارح رحمہ اللہ نے طرفین رحمہما اللہ کی طرف سے جو جواب نقل کیا کہ اس صورت میں دائن کے ذمے لازم کرنا آئے گا اور شرع میں اس کی کوئی
 مثال نہیں ہے تو اب اس بات پر اشکال ہوا کہ شرع میں ایسی بہت سی مثالیں ہیں بلکہ تمام شرع ہی اسی قسم سے ہے کہ آدمی کے نفع کے لیے اس کے
 ذمے تھوڑا سا ضرر لازم کیا گیا ہے تو اب یہاں بھی دائن کے ذمے جو کھوئے دراہم لازم کیے جا رہے ہیں یہ دائن کے نفع کے لیے ہی ہیں۔

راجح قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کو راجح کہا ہے۔

[شامی: ج ۵ ص ۲۳۳، بحر الرائق: ج ۵ ص ۲۹۴، فتح القدیر: ج ۶ ص ۲۵۶]

.....☆☆☆☆☆.....

کتاب الصرف

هو بیع الثمن جنسا بجنس او بغير جنس۔ کبیع الذهب بالذهب، و بیع الفضة بالفضة، و بیع الذهب بالفضة۔ و شرط فیہ التقابض قبل الافتراق، و صح بیع الذهب بالفضة بفضل و جزاف، لا بیع الجنس بالجنس الا مساویا و ان اختلفا جودة و صیاعة۔ و انما ذکر الفضل و الجزاف و لم یذكر التساوی، لانه لا شبهة فی جواز التساوی، بلا الشبهة فی الفضل و الجزاف فذکرهما۔ و لا التصریف فی ثمن الصرف قبل قبضه فلو اشترى به ثوبا فسد شراء الثوب۔ ای لو اشترى بثمن الصرف قبل قبضه ثوبا فسد شراء الثوب۔

ترجمہ:

وہ ثمن کو ثمن کے بدلے فروخت کرنا ہے جنس کے بدلے جنس ہو یا بغیر جنس کے ہو جیسے سونے کی بیع سونے کے بدلے اور چاندی کی بیع چاندی کے بدلے اور سونے کی بیع چاندی کے بدلے اور اس میں جدا ہونے سے قبل تقابض (باہمی قبضہ) شرط ہے اور سونے کی بیع چاندی کے بدلے زیادتی اور انکل کے ساتھ صحیح ہے نہ کہ جنس کی جنس کے بدلے مگر برابر برابر اگرچہ ہمدگی اور بناوٹ کے اعتبار سے دونوں مختلف ہوں اور سوائے اس کے نہیں کہ انکل اور زیادتی کوڈ کر کیا اور تساوی کوڈ کر نہیں کیا اس لیے کہ تساوی کے جائز ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے بلکہ زیادتی اور انکل میں شبہ تھا سو مصنف رحمہ اللہ نے ان دونوں کوڈ کر کر دیا اور صرف کے ثمن میں قبضے سے قبل تصرف صحیح نہیں ہے۔ لہذا اگر اس ثمن کے ساتھ کپڑا خریدتا تو کپڑے کا خریدنا فاسد ہے یعنی اگر صرف کے ثمن کے ساتھ قبضے سے قبل کپڑا خریدتا تو کپڑے کا خریدنا فاسد ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے صرف کے باب کو مؤخر اس لیے کیا کہ اس میں شرائط زیادہ ہیں کیوں کہ اس کا وجود کم ہوتا ہے۔ [فتح]
صرف کے باب میں چار باتوں کو جانا چاہیے۔

لغوی و شرعی معنی:

صرف کے لغوی معنی ”پھیرنا“ ہے اور شرعی معنی مصنف رحمہ اللہ نے اپنے اس قول میں ”هو بیع الثمن جنسا بجنس او بغير جنس“ سے بیان کر دیے کہ صرف ثمن کو ثمن کے بدلے فروخت کرنا ہے خواہ دونوں کی جنس ایک ہو یا الگ الگ ہو۔

صرف کارکن:

صرف کارکن بھی وہی ہے جو ہر بیع کارکن ہے یعنی ایجاب و قبول و تعاطی۔

صرف کی شرائط:

بیع صرف کی کل چار شرائط ہیں جن میں سے ایک کو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے بیان کیا ہے۔

(۱) دونوں بدلیں پر جدا ہونے سے قبل قبضہ کرنا شرط ہے۔

(۲) عقد صرف میں کسی قسم کا خیار نہ ہو۔

(۳) بدل صرف ادھار نہ ہو۔

(۴) دونوں بدلیں کی جنس ایک ہو تو تساوی شرط ہے۔

[بحر الرائق]

صرف کی وجہ تسمیہ:

اس کو صرف اس لیے کہا جاتا ہے کہ دونوں بدلیں میں سے ہر ایک دوسرے ہاتھ میں چلا جاتا ہے۔

[حدایہ]

و صح بیع الذهب..... سے مصنف رحمہ اللہ مذکورہ بالا شرائط میں سے چوتھی شرط کو ذکر کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے سونے کو چاندی کے بدلے فروخت کیا تو زیادتی اور انکسار کے ساتھ جائز ہے اور اگر جنس کی بیع جنس کے بدلے ہو جیسے سونے کی بیع سونے کے بدلے تو اب دونوں بدلیں کا برابر ہونا بھی ضروری ہے، اگر چنانچہ ان میں سے ایک عمدہ ہو اور دوسرا ادنیٰ ہو اس کی صورت یہ ہے کہ ایک اچھا بنا ہوا ہے اور دوسرا ابھی ڈھلا نہیں ہے تو بھی تساوی ضروری ہے، اس لیے کہ حدیث میں ہے ”الذهب بالذهب مثلاً“ بمثل ”تو اس حدیث سے مراد وزن میں برابری ہے صفت میں برابری مراد نہیں ہے۔

و انما ذکر الفصل..... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے یہ فرمایا کہ سونے کی بیع چاندی کے بدلے زیادتی اور انکسار کے ساتھ جائز ہے اور یہ نہیں بتایا کہ برابری کے ساتھ جائز ہے یا نہیں تو مصنف رحمہ اللہ نے یہ اس لیے کیا کہ برابری کے ساتھ جائز ہونے میں کوئی شک نہ تھا تو اس کو ذکر نہ کیا اور زیادتی اور انکسار میں شک تھا کہ یہ جائز ہیں یا ناجائز تو مصنف رحمہ اللہ نے اس کو ذکر کیا کہ یہ دونوں جائز ہیں۔

و لا لتصرف فی ثمن الصرف..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ صرف کے دونوں بدلیں میں سے کسی میں قبضہ سے قبل تصرف کرنا جائز نہیں ہے جیسے کسی نے دس درہم کے بدلے پانچ دینار خریدے اور ابھی اس نے دس درہم نہیں دیئے کہ ان کے بدلے کپڑا خرید لیا تو اب کپڑے کی بیع فاسد ہوگی اس لیے کہ دس درہم دینا اللہ کا حق بن گیا ہے اور اب اس کے ذمے لازم ہو گیا کہ دس درہم ادا کرے اور اللہ کا حق پورا کرے تو جب اس نے کپڑا خرید لیا تو اس نے اللہ کے حق کو ضائع کیا اور بندہ اللہ کا حق ضائع نہیں کر سکتا، لہذا اس کے ذمے دس درہم ادا کرنا ضروری ہیں۔ [عناویہ]

حاصل کلام یہ ہوا کہ صرف کے ثمن میں قبضہ سے قبل نہ اس کو ہبہ کرنا جائز ہے اور نہ اس کی بیع جائز ہے اور نہ اس کا صدقہ جائز ہے۔ [فتح القدر]

و من باع امة تعدل الف درهم مع طوق الف بالفین و نقد من الثمن الفاء، او باعها بالفین الف نسیئة و الف نقد، او باع سیفا حلیتہ خمسون و تخلص بلا ضرر بمائة و نقد خمسین فما نقد ثمن الفضة۔ و هو الانف فی بیع الامة، و الخمسون فی بیع السیف۔ سکت او قال: حذ هذا من ثمنها اما اذا سکت فظاھر، لانه لما باع فقد قصد الصحة، و لا صحة الا بان يجعل المقبوض فی مقابلة الفضة، و اما اذا قال: حذ هذا من ثمنها، فانه لیس معناه ”حذ هذا علی انه ثمن مجموعهما“ لان ثمن المجموع الفان فی الحاریة و المائة فی السیف، فمعناه حذ هذا علی انه بعض ثمن مجموعهما، و ثمن الفضة بعض ثمن المجموع، فیحمل علیه تحریاً للجواز۔ فان افترقا بلا قبض بطل فی الحلیة فقط، و ان لم يتخلص، بلا ضرر بطل اصلاً۔ ای ان لم یکن يتخلص الحلیة من السیف بلا ضرر، و افترقا بلا قبض بطل فی کلیهما، و وجدت علی حاشیة نسخة المصنف مع علامته ”صح“، لکن لا بخط المصنف، هذا اللاحق و هو: ”و هذا التفصیل اذا كان الثمن اکثر من الحلیة فان لم یکن لا یصح“ فان لم یکن ”یشمل ما اذا كان الثمن مساویاً للحلیة او اقل منها او لا یدری، فانه لا یجوز البیع اما لتحقق الربوا او لشبهة۔

ترجمہ:

اور جس شخص نے ایک باندی جو ہزار درہم کے برابر تھی ہزار درہم کے ہار کے ساتھ دو ہزار کے بدلے فروخت کی اور ثمن میں سے ہزار نقد لیے یا اس باندی کو دو ہزار کا فروخت کیا ہزار ادھار اور ہزار نقد یا تلوار جس کا زیور پچاس درہم کا تھا اور بغیر نقصان کے الگ ہو سکتا تھا۔ سو درہم کے بدلے فروخت کی اور پچاس نقد لیے۔ لہذا جو نقد لیا گیا وہ چاندی کا ثمن ہے اور وہ باندی کی بیع میں ہزار ہے اور تلوار کی بیع میں پچاس ہے۔ (مشری) خاموش رہے یا یہ کہے کہ یہ دونوں کے ثمن میں سے ہے۔ بہر حال جب خاموش رہا تو ظاہر ہے اس لیے کہ جب اس نے فروخت کیا تو اس نے عقد کے صحیح ہونے کا ارادہ کیا اور عقد صحیح نہیں ہو سکتا مگر یہ کہ مقبوض کو چاندی کے مقابل کیا جائے اور بہر حال جب اس نے کہا کہ یہ دونوں کے ثمن میں سے لے لے تو بے شک اس کا معنی یہ نہیں ہے کہ تو یہ لے لے اس بناء پر کہ یہ ان دونوں کے مجموعے کا ثمن ہے اس لیے کہ مجموعے کا ثمن باندی میں دو ہزار ہے اور تلوار میں سو ہے تو اس کا معنی یہ ہے کہ تو یہ لے لے اس بناء پر کہ یہ ان دونوں کے مجموعے کا بعض ہے اور چاندی کا ثمن مجموعے کا بعض ہے تو جواز کی تحری کرتے ہوئے اسی پر محمول کریں گے پھر اگر وہ دونوں بلا قبضے کے بدلے ہو گئے تو فقط چاندی میں بیع باطل ہو جائے گی اور اگر چاندی بلا ضرر جدا نہ ہو تو بیع بالکل باطل ہو جائے گی یعنی اگر چاندی تلوار سے بلا ضرر جدا نہ ہو اور وہ دونوں بلا قبضے کے جدا ہو جائیں تو دونوں میں بیع باطل ہو جائے گی اور میں نے مصنف رحمہ اللہ کے نسخے کے حاشیے پر ”صح“ کی علامت کے ساتھ لیکن مصنف رحمہ اللہ کے خط کے بغیر یا الحاق پایا اور وہ یہ ہے ”اور یہ تفصیل اس وقت ہے جب ثمن چاندی سے زیادہ ہو سوا گرا اس طرح نہ ہو تو بیع صحیح نہیں ہے۔ پس مصنف رحمہ اللہ کا قول ”و ان لم یکن.....“ یہ شامل ہے اس صورت کو جب ثمن چاندی کے برابر ہو یا چاندی سے کم ہو یا معلوم نہ ہو تو یہ بیع ناجائز ہے یا تو سود کے ثابت ہونے کی وجہ سے یا سود کے شبہ کی وجہ سے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا تھا کہ دونوں بدلیں پر قبضہ ضروری ہے تو اسی کے بارے میں مصنف رحمہ اللہ وہ صورت لے کر آ رہے ہیں کہ بدل صرف دوسرے مال کے ساتھ ملا ہوا ہے، لیکن پھر بھی قبضہ ضروری ہے اس کی مصنف رحمہ اللہ نے دو صورتیں ذکر کیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس ایک باندی تھی جس کی قیمت ہزار درہم ہے اور اس کے گلے میں بھی ہزار درہم کا ہار ہے اور اس شخص نے اس باندی کو دو ہزار کے بدلے فروخت کیا اور مشتری نے کہا کہ یہ ہزار دونوں (باندی اور ہار) کے ہیں تو اب مشتری نے خواہ ذکر کیا ہو یا چپ رہا ہو دونوں صورتوں میں یہ ہزار ہار کے بدلے شمار ہوں گے اور باندی کا ثمن مشتری کے ذمے دین ہوگا یا پھر جب مشتری نے باندی پر قبضہ کیا تو اس نے ہزار نقد دیے اور ہزار کا ادھار کر لیا تو بھی یہ ہزار ہار کے ہی ہوں گے دوسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس ایک تلوار ہے جس کی قیمت پچاس درہم ہے اور اس تلوار کے اوپر پچاس درہم کی چاندی لگی ہوئی ہے تو پھر اس شخص نے تلوار کو فروخت کر دیا اور مشتری نے اس کو پچاس درہم دیے اور چپ ہو گیا یا پھر مشتری نے یہ کہا کہ یہ پچاس درہم دونوں (تلوار و چاندی) کے ہیں تو خواہ مشتری خاموش رہے یا ذکر کر دے دونوں صورتوں میں پچاس درہم چاندی کے ہی ہوں گے۔

دلیل:

مصنف رحمہ اللہ نے یہ جو فرمایا کہ مشتری خواہ چپ رہے یا ذکر کر دے کہ یہ ثمن دونوں کا ہے۔ دونوں صورتوں میں ثمن چاندی کا ہوگا تو اس کی دلیل ”امسا اذا سکت“ سے شارح ذکر رہے ہیں کہ مشتری جب خاموش رہا تو اس وقت ثمن چاندی کا ہوگا اس لیے کہ یہ بات ظاہر ہے کہ مشتری نے جب بیع کی ہے تو اس کو درست بھی کرنا چاہتا ہے اور یہ بیع اسی وقت درست ہوگی جب مشتری کے دیئے ہوئے ثمن کو چاندی کے مقابل کیا جائے ورنہ تو یہ بیع درست نہ ہوگی اس لیے کہ یہ بیع صرف ہے اور بیع صرف میں بدلیں پر قبضہ شرط ہے۔

اور جب مشتری نے ثمن دیتے وقت یہ کہا کہ یہ ثمن دونوں چیزوں کا ہے تو اس وقت ثمن چاندی کا ہی شمار ہوگا اس کی دلیل شارح ”و اما اذا قال احد هذا“ سے بیان کی کہ جب مشتری نے یہ کہا کہ یہ رقم دونوں کے ثمن کی ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ رقم دونوں اشیاء کا ثمن ہے اس لیے کہ دونوں اشیاء کا ثمن باندی کی صورت میں دو ہزار درہم ہے اور مشتری اس کو ایک ہزار درہم دے رہا ہے اور تلوار کی صورت میں دونوں کا ثمن سو درہم ہے جب کہ مشتری نے اس کو پچاس درہم دیئے ہیں۔ لہذا یہ بات تو معلوم ہوگی کہ مشتری جو رقم دے رہا ہے وہ دونوں اشیاء کے ثمن کا مجموعہ نہیں ہے تو اب مشتری کی اس بات کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ رقم دونوں اشیاء کے مجموعہ ثمن کا بعض حصہ ہے اور چاندی کا ثمن بھی مجموعہ ثمن کا بعض حصہ ہے کہ باندی کی صورت میں دو ہزار میں سے ہزار جو چاندی کا ثمن ہے یہ دو ہزار کا بعض ہے اور تلوار کی صورت میں چاندی کے پچاس درہم مجموعہ ثمن جو سو درہم ہے اس کا بعض حصہ ہے تو اب اگر ہم باندی کی صورت میں ہزار کو اور تلوار کی صورت میں پچاس کو دونوں پر تقسیم کریں گے تو عقد صحیح نہ ہوگا تو عقد کو جائز کرنے کے لیے ہم نے ہزار کو صرف چاندی اور پچاس کو بھی صرف چاندی کا ثمن بنا دیا تاکہ عقد خراب نہ ہو۔

یہ دو صورتیں وہ تھیں کہ جب مشتری نے سکوت کیا یا یہ بات ذکر کی کہ یہ دونوں کے ثمن سے ہے تو ان صورتوں میں ہم اس رقم کو چاندی کا ثمن بنا لیں گے اور اس بات کی تاویل کریں گے بہر حال اگر اس مشتری نے یہ کہا کہ یہ رقم صرف باندی کی یا تلوار کی ہے تو اب اس میں کوئی تاویل نہ ہوگی اور یہ عقد فاسد ہوگا۔

[فتح، بحر]

فان افترقا بلا قبض سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بتا رہے ہیں کہ مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں اگر بیع ہوگئی یعنی مشتری نے تلوار کی صورت میں پچاس اور باندی کی صورت میں ہزار درہم جب بائع کو دے دیئے تو اب اگر یہ دونوں بدلین پر قبضہ کیے بغیر الگ ہو گئے تو یہ عقد چاندی میں باطل ہو جائے گا اور باندی اور تلوار میں باقی رہے گا کیوں کہ چاندی کے حق میں یہ عقد صرف ہے اور اس میں دونوں بدلین پر قبضہ ضروری ہے تو جب یہ دونوں بغیر قبضہ کے الگ ہو گئے تو چاندی میں یہ عقد باطل ہو گیا۔ بہر حال تلوار اور باندی کے حق میں یہ عام بیع ہے۔ لہذا اس میں دونوں بدلین پر قبضہ شرط نہیں ہے۔ لہذا قبضہ کے بغیر جدا ہونے سے عقد باطل نہ ہوگا اور مشتری کے ذمے میں تلوار اور باندی کی قیمت ادھار ہو جائے گی۔

اب یہ جو کہا گیا کہ تلوار کی صورت میں اگر بغیر قبضہ کے الگ ہو گئے تو تلوار میں بیع باقی رہے گی اور چاندی میں باطل ہو جائے گی یہ اس وقت ہے جب چاندی تلوار سے آسانی سے الگ ہو جائے اگر وہ چاندی تلوار سے بغیر ضرر کے الگ نہ ہو تو اس وقت بغیر قبضہ کے الگ ہونے کی صورت میں دونوں (تلوار و چاندی) میں بیع باطل ہو جائے گی۔

و وجد علی حاشیہ سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ میں (شارح) نے مصنف رحمہ اللہ کی اصل کتاب پر ایک اور عبارت کا الحاق پایا ہے یعنی مصنف رحمہ اللہ نے مذکورہ مسئلہ (تلوار اور باندی والا) کے بعد کچھ عبارت کا الحاق کیا ہے اور وہ عبارت یہ ہے کہ ”هذا التفصل اذا كان الثمن اكثر من الحلیة فان لم یکن لا یصح“ یعنی یہ عبارت مصنف رحمہ اللہ کے نسخے میں لکھی ہوئی ہے اور اس پر ”صح“ کی علامت لگی ہوئی ہے اور یہ بات جانی چاہیے کہ ”صح“ کی علامت جس عبارت پر ہو تو یہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ عبارت بھی متن کا حصہ ہے حاشیہ نہیں ہے، لیکن شارح رحمہ اللہ بتا رہے ہیں کہ لفظ ”صح“ جو مجھے لکھا ہوا ملا ہے یہ مصنف رحمہ اللہ کا خط نہیں ہے، بلکہ اور کسی کا خط ہے۔ بہر حال جس کا بھی خط ہو یہ لفظ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ عبارت متن کا حصہ ہے تو جب یہ عبارت ”هذا التفضیل اذا“ متن کا حصہ ہے تو ”فقوله و ان لم یکن“ سے شارح رحمہ اللہ اس عبارت کی شرح کر رہے ہیں کہ باندی اور تلوار کے مسئلے میں جو تفصیل گزری کہ جب مشتری نے بعض ثمن دیا اور پھر سکوت کیا یا کہا کہ یہ رقم دونوں کا ثمن ہے تو اس وقت یہ رقم صرف چاندی کی شمار ہوگی تو یہ بات اس وقت ہے جب بائع نے دونوں کا جو ثمن طے کیا ہے وہ چاندی کے ثمن سے زیادہ ہو، جیسے کہ باندی کی صورت میں چاندی ہزار درہم کی اور باندی بھی ہزار درہم کی تھی تو اب اگر مشتری جو رقم دے وہ چاندی کی قیمت کے مقابل ہو جائے گی اور اگر دونوں اشیاء کا ثمن جو بائع نے طے کیا ہے یہ صرف چاندی کی قیمت کے برابر ہے جیسے اسی

باندی کے مسئلے میں بائع نے کہا کہ باندی ہارسمیت ہزار روپے کی ہے تو اب بیع ناجائز ہے اس لیے کہ مشتری نے جو ہزار روپے دیئے وہ چاندی کے مقابل ہو گئے اور مشتری کو باندی بلا عوض کے ملی اور یہ ربا ہے یا پھر بائع نے جو قیمت طے کی ہے وہ چاندی کی قیمت سے بھی کم ہے جیسے اسی باندی کے مسئلے میں بائع نے کہا کہ میں باندی کو ہارسمیت آٹھ سو روپے کا فروخت کرتا ہوں تو یہ بھی ناجائز ہے، اس لیے کہ اس میں بھی ربا ہے یا پھر اسی باندی کے مسئلے میں بائع نے باندی کو ہارسمیت ہزار کا فروخت کیا، لیکن یہ معلوم نہیں ہے کہ ہار کتنے کا ہے تو جب یہ معلوم نہیں ہے کہ ہار کتنے کا ہے اس میں ربا کا شبہ آ گیا اور یہ بات گزر گئی ہے کہ شبہ ربا۔ حقیقت ربا سے حرمت میں ملا ہوا ہے۔

فائدہ:

و وجدت علی حاشیة..... کی عبارت چوں کہ مشکل ہے اس لیے بندہ اس کی کچھ ترکیب نقل کر دیتا ہے تاکہ مطلب واضح ہو جائے تو یہ بات جانتی چاہیے کہ ”وجدت“ کا مفعول بہ ”هذا الاحقاق“ ہے اور ”مع علامتہ صح لکن لا بخط المصنف“ یہ مفعول فیہ ہے اور و هو و هذا میں ”هو“ ضمیر کا مرجع ”الاحقاق“ ہے اور ”هذا التفضیل.....“ سے شارح رحمہ اللہ اس لمحققہ عبارت کو نقل فرما رہے ہیں۔ فقولہ ان لم یکن..... سے اس کی شرح کر رہے ہیں۔

و من باع اثناء فضة و قبض ثمنه ثم افترقا صح فیما قبض فقط و اشترک فی الاناء۔ ای صح البیع فیما قبض ثمنه، و فسد فیما لم یقبض، و لا یشیع الفساد کما ذکرنا فی باب السلم ان الفساد طار۔ و ان استحق بعضه اخذ المشتري باقیہ بحصته او رده۔ ای ان استحق بعض، الاناء فالمشتري بالخيار، لان الشركة عیب فی الاناء، و فی صورة قبض بعض الثمن قد ثبت الشركة، لکن لا یكون للمشتري الرد بهذا العیب، لانه تثبت برضى المشتري، لان الشركة انما تثبت من جهة لانه نقد بعض الثمن دون البعض، ففرضاً بهذا العیب، بخلاف الاستحقاق، اذا المشتري لم یرض به، فله ولاية الرد۔ و لو استحق بعض قطعة نقرة یعت اخذ ما بقى بحصته بلا خيار۔ لان الشركة لیست بعیب فی قطعة النقرة، لان التبعض لا یضره۔

ترجمہ:

اور جس شخص نے چاندی کا برتن فروخت کیا اور اس کے بعض ثمن پر قبضہ کر لیا پھر وہ دونوں جدا ہو گئے تو بیع فقط اسی میں درست ہوگی جس میں قبضہ کیا ہے اور برتن میں دونوں شریک ہو جائیں گے یعنی بیع اس میں صحیح ہوگی جس کے ثمن پر قبضہ کر لیا ہے اور اس میں فاسد ہو جائے گی جس میں قبضہ نہیں کیا اور فساد نہیں پھیلے گا جیسا کہ ہم نے باب السلم میں ذکر کر دیا ہے کہ فساد طاری ہے اور بعض برتن کا کوئی مستحق نکل آیا تو مشتری باقی برتن کا اس کے حصے کے بدلے لے لے یا اس کو واپس کر دے یعنی اگر بعض برتن کا مستحق نکل آیا تو مشتری کو اختیار ہے اس لیے کہ شرکت برتن میں عیب ہے اور بعض ثمن پر قبضہ کرنے کی صورت میں شرکت ثابت ہوگی ہے، لیکن مشتری کے لیے ایک عیب کی وجہ سے واپس کرنے کا اختیار نہیں ہے اس لیے عیب مشتری کی رضاء سے ثابت ہوا ہیکیوں کہ شرکت اس کی جانب سے ثابت ہوئی ہے اس لیے کہ اس نے بعض ثمن نقد دیا نہ کہ دوسرا بعض پس وہ دونوں اس عیب پر راضی ہیں بخلاف استحقاق کے اس لیے کہ مشتری اس پر راضی نہیں ہے تو اس کو واپس کرنے کی ولایت ہے اور اگر چاندی کے ٹکڑے کے بعض کا کوئی مستحق نکلا جس ٹکڑے کو فروخت کیا گیا تو باقی کو اس کے حصے کے بدلے بلا اختیار لے لے گا اس لیے کہ شرکت چاندی کے ٹکڑے میں عیب نہیں ہے کیوں کہ اس کو تبعض نقصان نہیں دیتی۔

تشریح:

و من باع اثناء فضة..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص کے پاس چاندی کا کوئی برتن تھا، جس کی قیمت سو روپے تھی،

پھر اس نے یہ برتن سو درہم کا کسی کو فروخت کر دیا تو مشتری نے اس کو پچاس درہم دیئے اور یہ متعاقدین جدا ہو گئے تو اب بائع نے جتنے پیسوں پر قبضہ کیا ہے ان کے بدلے تو عقد صحیح ہے اور جن پر قبضہ نہیں کیا تو اس میں عقد فاسد ہو جائے گا تو اس مذکورہ صورت میں عقد پچاس کے بدلے صحیح ہوگا اور بقیہ پچاس جو مشتری نے نہیں دیئے اس میں فاسد ہو جائے گا اور برتن ان دونوں میں مشترک ہو جائے گا اور مشتری کے پچاس درہم نہ دینے سے جو فساد آیا ہے، یہ پھیلے گا نہیں، اس لیے کہ عقد تو صحیح منعقد ہوا تھا یعنی عقد کے اندر کوئی ایسی شرط نہ تھی جس نے عقد کو خراب کیا ہو بلکہ یہ خرابی تو اس شرط کے نہ ہونے کی وجہ سے جو عقد کے باقی رہنے کے لیے ضروری ہے اور وہ جدا ہونے سے قبل سارے ثمن پر قبضہ کرنا تو اب جتنی بیع میں یہ بقاء کی شرط ہوگی تو وہ عقد صحیح رہے گا اور جس میں نہ ہوگی تو وہ فاسد ہو جائے گا تو یہ فساد عارضی ہے جیسا کہ باب السلم میں یہ بات گزری کہ جب عقد سلم ہو گیا اور اب اگر رب السلم نے بعض راس المال دیا تو اسی کے بقدر ہی اس کو بیع ملے گی اور باقی بیع میں عقد فاسد ہوگا تو اس شرط کے نہ ہونے کی وجہ سے فساد پھیلے گا نہیں بلکہ جہاں یہ شرط نہیں ہے، صرف وہیں فساد آئے گا۔

[البنایہ]

وان استحق بعضہ سے مصنف رحمہ اللہ جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں وہ یہ ہے کہ ایک نے چاندی کا برتن جو سو درہم کا تھا سو درہم کے بدلے خرید لیا اور اس پر قبضہ کر لیا پھر ایک شخص اس برتن کے نصف کا مستحق نکل آیا تو اب مشتری کو اختیار ہوگا خواہ باقی برتن جس کا کوئی مستحق نہیں ہے اس کو خرید لے یا پھر برتن بھی چھوڑ دے تو اب اس مشتری کو اختیار اس لیے دیا جا رہا ہے کہ شرکت برتن میں عیب ہے۔ لہذا مشتری کو اختیار ہوگا۔

اشکال:

جب شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ شرکت عیب ہے اس لیے مشتری کو اختیار ہوگا تو اس پر ایک اشکال ہوا جس کو شارح نے ”و فی صورتہ بعض“ سے نقل کیا ہے اشکال یہ ہے کہ آپ نے ابھی فرمایا کہ شرکت عیب ہے، اس لیے مشتری کو اختیار حاصل ہوگا حالانکہ یہی علت مذکورہ بالا صورت میں بھی ہے، لیکن وہاں مشتری کو اختیار نہیں ہے وہ اس طرح کہ جب مشتری نے سارے ثمن کی جگہ بعض ثمن دیا تو آپ نے کہا کہ شرکت ثابت ہوگئی تو جب شرکت ثابت ہوگی تو شرکت کے عیب کی وجہ سے مشتری کو شئی واپس کرنے کا حق ہونا چاہیے تھا جب کہ آپ اس کو یہ حق نہیں دے رہے ہیں۔

جواب:

تو اس اشکال کا جواب شارح رحمہ اللہ نے لانہ تثبت سے دیا کہ مذکورہ بالا صورت میں مشتری کو اختیار اس لیے نہیں ہے کہ اس صورت میں جو شرکت کا عیب آیا ہے وہ مشتری کی رضا کی وجہ سے ہے، کیوں کہ شرکت کو مشتری نے ہی ثابت کیا ہے اس لیے اس نے سارا ثمن نہیں دیا بلکہ بعض ثمن دیا تو شرکت مشتری کی جانب سے ہے اور وہ دونوں (بائع و مشتری) اس شرکت پر راضی بھی تھے بخلاف اس صورت کہ جب برتن کا کوئی مستحق نکلا تو اب شرکت کا عیب مشتری کی جانب سے نہیں ہے لہذا مشتری اس عیب پر راضی بھی نہیں ہے تو جب مشتری راضی نہیں ہے تو اس کا اختیار ہوگا خواہ شرکت پر راضی ہو جائے اور شئی کو رکھ لے یا واپس کر دے۔

و لو استحق بعض قطعہ سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے چاندی کا ٹکڑا جو سو درہم کا تھا اس کو فروخت کر دیا اور مشتری نے سو درہم دے کر اس پر قبضہ کر لیا اس کے بعد اس ٹکڑے کے نصف کا کوئی مستحق نکلا تو اب مشتری کو اختیار حاصل نہ ہوگا بلکہ مشتری جو ٹکڑا باقی بیچ گیا ہے اس کو بلا اختیار کے لے گا یہ اس لیے کہ شرکت برتن میں عیب ہے اور ٹکڑے میں عیب نہیں ہے اس لیے کہ جب کوئی نصف کا مستحق نکلا تو اب اس کو نصف کاٹ کر دے دیا جائے گا کیوں کہ چاندی کے ٹکڑے کو حصے کرنے سے ضرر نہ ہوگا جب کہ برتن میں مقصود ہی نفع اٹھانا ہے اور نفع اسی وقت اٹھایا جاسکتا ہے جس وقت برتن سالم ہو۔ لہذا برتن میں شرکت عیب ہے اور ٹکڑے میں عیب نہیں ہے۔

و صح بیع درہمین و دینار بدرہم و دینارین، و بیع کر بر و کر شعیر بکری بر و کری شعیر۔ لهذا عندنا و اما عند زفر و الشافعی رحمہما اللہ تعالیٰ فلا یجوز، لانہ قابل الحملۃ بالحملۃ، و من ضرورته الانقسام علی الشیوع و فی صرف الحسن الی خلاف الحسن تغییر تصرفہ قلنا: المقابله المطلقة تحتل الصرف المذكور، و لیس فیہ تغییر تصرفہ لان موجبہ ثبوت الملك فی الكل بمقابله الكل، فیكون الدرهمان فی مقابله الدینارین و الدینار فی مقابله الدرہم، و یكون کر البر فی مقابله کری الشعیر، و کر الشعیر فی مقابله کر البر و بیع احد عشر درہما بعشرۃ درہم و دینار۔ بان یكون عشرۃ درہم بعشرۃ درہم، بقی درہم فی مقابله دینار۔ و بیع درہم صحیح و درہمین غلتین بدرہمین صحیحین و درہم غلۃ۔ الغلۃ ما یردۃ بیت المال و یأخذہ التجار، و انما یجوز لهذا لتحقق التساوی فی الوزن و سقوط اعتبار الجودۃ۔

ترجمہ:

دودر ہوں اور ایک دینار کی بیع ایک درہم اور دو دینار کے بدلے اور گندم اور جو کے ایک کر کی بیع گندم اور جو کے دو کر کے بدلے صحیح ہے یہ ہمارے نزدیک ہے اور بہر حال امام زفر رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ناجائز ہے اس لیے کہ بائع نے جملہ (تمام بیع) کو جملہ (تمام ثمن) کے مقابل کیا ہے اور اس کی ضرورت میں سے شیوع پر تقسیم ہونا ہے اور جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیرنے میں بائع کے تصرف کو بدلنا ہے۔ ہم نے کہا کہ مطلق مقابلہ صرف مذکور کا احتمال رکھتا ہے اور اس میں بائع کے تصرف کو بدلنا نہیں ہے اس لیے کہ اس کا موجب کل میں کل کے مقابل ملک کا ثابت ہونا ہے۔ لہذا دو درہم دو دینار کے مقابل اور ایک دینار ایک درہم کے مقابل ہوگا اور گندم کا ایک کر جو کے دو کر کے مقابل اور جو کا ایک کر گندم کے دو کر کے مقابل ہوگا اور گیارہ درہم کی بیع دس درہم اور ایک دینار کے بدلے صحیح ہے اس کی صورت یہ ہے کہ دس درہم دس درہم کے بدلے ہو گئے اور ایک درہم ایک دینار کے مقابل باقی رہا اور ایک درہم صحیح اور دو درہم غلہ کی بیع دو درہم صحیح اور ایک درہم غلہ کے بدلے صحیح ہے۔ غلہ وہ درہم ہے کہ بیت المال اس کو واپس کر دے اور تاجر اس کو لے لیں اور سوائے اس کے نہیں کہ یہ وزن میں برابری ثابت ہونے اور عمدگی کا اعتبار ساقط ہونے کی وجہ سے جائز ہے۔

تشریح:

و صح بین درہمین سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ ذکر کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے دو درہم اور ایک دینار کو دو دینار اور ایک درہم کے بدلے فروخت کیا یا پھر گندم کا ایک گرا اور جو کے ایک گرا کو گندم کے دو گرا اور جو کے دو گرا کے بدلے فروخت کیا تو یہ بیع ہمارے نزدیک جائز ہے جب کہ امام زفر رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ناجائز ہے۔

امام زفر اور امام شافعی رحمہما اللہ کی دلیل:

لانہ قابل الحملۃ سے شارح رحمہ اللہ ان حضرات کی دلیل نقل کر رہے ہیں ان کے نزدیک یہ بیع ناجائز اس لیے ہے کہ بائع نے تمام بیع کو تمام ثمن کے مقابل کیا ہے یعنی جب بائع نے کہا کہ میں نے ایک دینار اور دو درہم کو ایک درہم اور دو دینار کے بدلے فروخت کیا ہے تو اس نے ”ایک دینار اور دو درہم“ جو ثمن ہے اس کو ”ایک درہم اور دو دینار“ جو بیع ہے کے مقابل کیا ہے تو جب بائع نے تمام ثمن کو تمام بیع کے مقابل کیا ہے تو اس کے لوازمات میں سے یہ ہے کہ تقسیم شیوع کے طریقے پر تعین کے طریقے پر نہ ہو جیسے کہ تم کرتے ہو یعنی تمام ثمن کو تمام بیع کے مقابل ہونے کا تقاضہ یہ ہے کہ تقسیم شیوع کے طریقے پر ہو کہ ثمن جو دو درہم اور ایک دینار ہے تو اس میں ہر درہم کے مثلاً دس حصے فرض کیے جائیں، اسی طرح دینار کے بھی دس حصے فرض کیے جائیں تو اب ثمن میں چوں کہ دو درہم ہیں اس لیے درہم کے بیس حصے ہیں اور دینار کے دس حصے ہیں

اب اسی طرح بیع جو ایک درہم اور دو دینار ہے اس میں بھی درہم کے دس حصے فرض کیے جائیں اور ہر دینار کے بھی دس حصے فرض کیے جائیں تو بیع میں چوں کہ دو دینار ہیں اس لیے دینار کے اس میں بیس حصے ہیں اور درہم کے دس حصے ہیں تو اب اگر اس طرح تقسیم کر لیا جائے تو یہ بھی فاسد ہے اس لیے کہ ثمن میں درہم کے دو حصے بیع میں درہم کے ایک حصے کے بدلے ہیں اور اس طرح ثمن میں دینار کا ایک حصہ بیع میں دینار کے دو حصے کے بدلے ہے اور یہ سود ہے۔ لہذا اس عقد کا جو تقاضہ تھا کہ تقسیم شیوع کے طریقے سے ہو وہ بھی اس میں فاسد ہے تو اگر تقسیم تعین کے طریقے سے کی جائے جیسے کہ احناف نے کی ہے تو اس میں بائع کے تصرف کو بدلنا لازم آئے گا یعنی ثمن میں جو دو درہم ہیں ان کو بیع میں موجود دو دیناروں کے بدلے کیا جائے تاکہ جنس بدل جائے تو جب جنس بدلے گی تو وبال لازم نہ آئے گا اس طرح ثمن میں جو ایک دینار ہے اس کو بیع میں موجود ایک درہم کے بدلے کر لیا جائے تو جنس مختلف ہو جائے گی اور سود لازم نہ آئے گا تو امام زفر و شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر اس طرح کیا جائے گا تو یہ بائع کے تصرف کو بدلنا لازم آئے گا وہ اس طرح کے بائع نے تو دو درہموں کو ایک درہم کے بدلے اور ایک دینار کو دو دیناروں کے بدلے کیا ہے اور بائع کے تصرف کو بدلنا صحیح نہیں ہے۔

احناف کی دلیل اور امام زفر و امام شافعی رحمہما اللہ کو جواب:

قلنا المقابلة المطلقة سے شارح رحمہ اللہ احناف کی دلیل اور احناف کی جانب سے امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ اور امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ کو جواب دیتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا تھا کہ بائع نے تمام ثمن کو تمام بیع کے مقابل کیا ہے۔ لہذا تقسیم شیوع کے طریقے سے ہونی چاہی تعین کے طریقے سے نہ ہو تو اس کا جواب دیا کہ مقابلہ یہاں مطلق ہے یعنی تمام ثمن تمام بیع کے مقابل نہیں ہے بلکہ صرف ثمن کو بیع کے مقابل کیا ہے تو جب مقابلہ مطلق ہے تو اب اس میں دونوں احتمال ہیں کہ تمام بیع کا تمام ثمن سے مقابلہ ہو جیسا کہ امام زفر رحمہ اللہ نے فرمایا، لیکن اگر یہ احتمال مراد ہوگا تو عقد فاسد ہوگا اور جب مقابلہ مطلق ہے تو یہ بھی احتمال ہے کہ ثمن کا ایک فرد بیع کے مقابل ہو جیسا کہ ہم نے کیا کہ ثمن کے دو درہم بیع کے دو دینار کے بدلے ہیں تو اس احتمال کے وقت چوں کہ جنس کے مخالف جنس ہوگی اس لیے عقد جائز ہو جائے گا تو جب مقابلہ مطلق ہے اور اس میں دونوں احتمال ہیں ایک احتمال عقد فاسد کر رہا ہے اور دوسرا احتمال عقد صحیح کر رہا ہے تو دوسرا احتمال ہی مراد لیا جائے تاکہ عاقل بائع کا فعل و قول لغو نہ ہو۔

و لیس فیہ تغیر تصرفہ سے شارح رحمہ اللہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ و امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ کے اس اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ جو انہوں نے ہم پر کیا کہ اگر جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیرا گیا تو بائع کے تصرف کو بدلنا لازم نہیں آ رہا کہ آپ نے ہم پر اشکال کر دیا بلکہ جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیرنے سے خلاف جنس کی طرف پھیرنے سے بائع کے تصرف کو بدلنا لازم نہیں آ رہا ہے وہ اس طرح کہ عقد کا وصف تو یہ ہے کہ تقسیم شیوع کے طریقے سے ہو تو ہم نے جو جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیرا ہے، اس سے صرف یہ وصف ہی بدلا ہے کہ تقسیم کو شیوع کے طریقے سے کیا بلکہ تعین کے طریقے سے کیا اس لیے کہ تفسیر وصف کا موجب یہ ہے کہ ملک کل بیع میں کل ثمن کے مقابل ثابت ہو جائے۔ لہذا دو درہم دو دینار کے مقابل اور ایک دینار ایک درہم کے مقابل ہے اور اسی طرح گندم کا ایک کر، جو کے دو گندم کے مقابل ہے اور جو کا ایک گندم کے دو گندم کے مقابل ہو گیا۔

و بیع من علیہ عشرہ دراهم ممن ہی له دینارا بها مطلقا ان دفع الدینار و تقاصا العشرۃ بالعشرۃ۔ ای لزید علی عمرو عشرۃ دراهم، فباع عمرو دیناراً من زید بعشرۃ مطلقا ای لم یضف العقد بالعشرۃ التی علی عمرو، صح البیع ان دفع عمرو الدینار، فصار لکل واحد منهما علی الآخر عشرہ دراهم، فنقصا العشرۃ بالعشرۃ، فیکون هذا التقاص فسخا للبیع الاول، و هو بیع

الدینار بالعشيرة المطلقة، و بیعا للدینار بالعشيرة التي على عمرو، اذ لو لم يحمل على هذا لكان استبدالاً ببدل الصرف و لا يجوز، هذا اذا باع الدینار بالعشيرة المطلقة، اما اذا باعهُ بالعشيرة التي له على عمرو صح، و يقع المقاصة بنفس العقد۔ فان غلب على الدرهم الفضة و على الدینار الذهب فهما فضة و ذهب حکماً فلم یجز بیع الخالصة به و لا بیع بعضه ببعض الا متساویاً و زناً، و ان غلب علیهما الغش فهما فی حکم العرضین، فبیعهُ بالفضة الخالصة على و جوه حلیة السیف۔ ای ان كانت الفضة الخالصة مثل الفضة التي فی الدرهم او اقل او لا یدری لا یصح، و ان كانت اکثر یصح ان لم یفترقا بلا قبض۔ و بحسبه متفاضلاً صح بشرط القبض فی المجلس۔ و انما یصح صرفاً للجنس الی خلاف الجنس، لانه فی حکم شیئین فضة و صفر، فاذا شرط القبض فی الفضة یشترط فی الصفر لعدم التمییز۔

ترجمہ:

اور اس شخص کا جس پر دس درہم ہیں اس آدمی کو جس کے دس درہم ہیں ایک دینار دس درہم کے بدلے مطلق بیچنا جائز ہے اگر اس نے ایک دینار دے دیا اور دس کو دس کے بدلے تقاصی کر لیا یعنی زید کے عمر و کے ذمے دس درہم تھے پھر عمر و نے زید کو ایک دینار مطلق دس درہم کے بدلے فروخت کیا یعنی عقد کی نسبت ان دس درہم کی طرف نہیں کی جو عمر و کے ذمے ہیں اور بیچ صحیح ہوگی اگر عمر و نے ایک دینار دے دیا پس ان میں سے ہر ایک کے دوسرے پر دس درہم ہونگے پھر ان دونوں نے دس درہم کو دس درہم کے بدلے تقاصی کر لیا تو یہ تقاصی پہلی بیچ کو نسخ کرنے والی ہوگی اور وہ ایک دینار کی مطلق دس درہم کے بدلے بیچ تھی اور (یہ تقاصی) ایک دینار کی ان دس درہم کے بدلے بیچ ہوگی جو عمر و کے ذمے تھے اس لیے کہ اگر اس پر محمول نہ کیا جائے تو یہ بدل صرف کا استبدال ہوگا اور یہ اس وقت ناجائز ہے جب اس نے ایک دینار کو دس درہم مطلق کے بدلے فروخت کیا۔ بہر حال جب اس نے ایک دینار کو ان دس درہم کے بدلے فروخت کیا جو عمر و کے ذمے ہیں تو یہ بیچ صحیح ہے اور نفس عقد سے تقاصی واقع ہو جائے گی پھر اگر درہم پر چاندی غالب ہو جائے اور دینار پر سونا غالب ہو جائے تو وہ دونوں حکماً چاندی اور سونا ہیں لہذا خالص کی اس کے بدلے بیچ اور ان میں سے بعض کی بعض کے بدلے بیچ برابر سب ہی جائز ہے اور اگر ان پر غش غالب آجائے تو وہ دونوں سامان کے حکم میں ہیں۔ لہذا ان کی بیچ خالص چاندی کے بدلے تلوار کی چاندی کی صورتوں پر ہے یعنی اگر خالص چاندی اس چاندی کے مثل ہو جو درہم میں ہے یا اس سے کم ہو یا معلوم نہ ہو تو بیچ صحیح نہ ہوگی اور اگر زیادہ ہو تو بیچ صحیح ہوگی بشرطیکہ وہ دونوں بلا قبضہ جدا نہ ہوں اور اس کی جنس کے بدلے زیادتی کے اعتبار سے مجلس میں قبضے کی شرط کے ساتھ صحیح ہے اور سوائے اس کے نہیں کہ جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیرنے کی وجہ سے صحیح ہے اس لیے کہ وہ دو چیزوں یعنی چاندی اور پیتل کے حکم میں ہے سو جب چاندی میں قبضے کی شرط لگائی گئی تو جدا نہ ہونے کی وجہ سے پیتل میں بھی لگائی جائے گی۔

تشریح:

و بیع من علیہ سے مصنف رحمہ اللہ جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اس کی صورت یہ ہے کہ زید کے عمر و کے ذمے دس درہم دین تھے، پھر عمر و نے زید کو ایک دینار دس درہم کے بدلے فروخت کیا اور یہ نہیں کہا کہ یہ دینار ان دس درہم کے بدلے ہے جو تم نے مجھ سے لینے ہیں بلکہ مطلق دس درہم کے بدلے فروخت کیا تو پھر عمر و نے زید کو ایک دینار دے دیا تو اب عمر و کے بھی زید کے ذمے دس درہم قرض ہونگے اور اسی طرح زید کے تو پہلے سے عمر و پر دس درہم قرض تھے جب ان دونوں میں سے ہر ایک پر دوسرے کے دس درہم قرض ہیں تو اب ان دونوں نے دس درہم کے بدلے تقاصی کر لیا۔ تقاصی کا مطلب یہ ہے کہ عمر و نے زید سے کہا کہ مجھ سے جو تم نے دس درہم لینے ہیں اس کے بدلے میرے وہ دس درہم ہونگے جو میں نے تم سے لینے ہیں یعنی دس درہم کو دس درہم کے بدلے کر لیا۔

اور یہ جائز ہونا ہمارے نزدیک ہے جب کہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ناجائز ہے ان کی دلیل قیاس ہے کہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ عقد ناجائز ہو اس لیے کہ یہ عقد صرف ہے کہ عمرو نے ایک دینار کو دس درہم کے بدلے فروخت کیا ہے تو جب یہ عقد صرف ہے تو اس میں دینار کو دس درہم کے ساتھ قبضے سے قبل بدلنا استبدال ہے اور یہ ناجائز ہے اور ہماری دلیل استحسان ہے کہ یہ جو عقد صرف عمر و اور زید کے درمیان ہوا کہ عمرو نے ایک دینار کو دس درہم کے بدلے فروخت کیا تو یہ عقد صرف ہے اور اس میں ایسا شمن واجب ہوتا ہے جس پر جدا ہونے سے قبل قبضہ کیا جائے تاکہ ربالا لازم نہ آئے اور عمر و کو ایک دینار کے بدلے ایسے دس درہم مل رہے ہیں جو دین ہیں اور ان پر قبضہ متصور نہیں ہے جب دین پر قبضہ متصور نہیں ہے تو اب دونوں عوضین پر قبضہ کرنا ضروری بھی ہے تو اب عمر و اور زید نے جو تقاضہ کیا ہے یہ عقد کے بالکل مخالف ہے کیوں کہ عقد کا تقاضہ یہ ہے کہ عوضین پر قبضہ ہو اور تقاضہ سے یہ ثابت نہیں ہو رہا، لیکن بائع و مشتری نے باہمی رضامندی سے چوں کہ تقاضہ کیا ہے تو اس کو واقع بھی کرنا ہے اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ تقاضہ عقد اول کو فتح کر دے اسی بات کو شارح "فی کون هذا التفاضل فسحا للبیع" سے بیان کر رہے ہیں یعنی یہ جو تقاضہ ہوا ہے اس نے عمر و اور زید میں ہونے والی بیع کو فتح کر دیا وہ بیع یہ تھی کہ عمرو نے ایک دینار زید کو مطلق دس درہم کے بدلے فروخت کیا تھا تو جب اس تقاضہ نے پہلی بیع کو فتح کر دیا تو اب اسی تقاضہ نے دوسری بیع کو ثابت کیا کہ ایک دینار کی بیع ان دس درہم کے بدلے ہوئی ہے جو عمر و کے ذمے تھے لہذا یہ بات ثابت ہوئی کہ اس تقاضہ نے پہلی بیع کو فتح کر کے دوسری بیع کو ثابت کیا اگر اس تقاضہ کو اس پر محمول نہ کیا جائے اور پہلی بیع باقی رہتی تو پھر بدل صرف کو بدلنا لازم آتا، وہ بدلنا اس طرح لازم آتا کہ عمرو نے تو ایک دینار مطلق دس درہم کے بدلے فروخت کیا تھا اور پھر یہ ان دس درہم کے بدلے ہو گیا جو عمر و کے ذمے تھے تو اس طرح بدل صرف بدل جائے گا اور یہ ناجائز ہے تو لہذا اس تقاضہ کو اسی پر محمول کیا جائے جیسا کہ ہم نے کہا ہے۔

یہ تو وہ صورت تھی کہ جب عمرو نے زید کو ایک دینار مطلق دس درہم کے بدلے فروخت کیا اس کے بعد اس دینار کو ان دس درہم کے بدلے کیا گیا جو عمر و کے ذمے دین تھے اس کی ایک دوسری صورت بھی ہے جس کو شارح "اما اذا باعہ بالعشرۃ" سے بیان کر رہے ہیں کہ اگر عمرو نے زید کو ایک دینار ان دس درہم کے بدلے فروخت کیا تو یہ صحیح ہو جائے گی اور یہاں تقاضہ الگ سے کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ عقد سے ہی تقاضہ ثابت ہو گیا ہے۔

[عناہ، البناہ]

فان غلب علی الدرہم سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں جس کو جاننے سے قبل یہ بات جانی چاہیے کہ درہم و دینار میں کھوٹ یا تو خلتہ ہوتی ہے یا پھر عادی ہوتی ہے جس درہم میں خلتہ کھوٹ ہو اسے ردی کہا جاتا ہے اور جس درہم میں کھوٹ خود ملاتی تاکہ درہم صحیح طرح بن سکے تو اس کھوٹ کو عادی کہا جاتا ہے تو جب ہر درہم و دینار میں کھوٹ ہے تو اب غالب کا اعتبار ہوگا یعنی جو شئی غالب ہوگی اسی کا اعتبار ہوگا۔ [عناہ]

اسی بات کو مصنف رحمہ اللہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر درہم میں چاندی اور دینار میں سونا غالب ہو تو یہ دونوں سونے اور چاندی کے حکم میں ہوں گے اس لیے کہ غالب کا اعتبار ہے اور غالب چاندی اور سونا ہے تو جب یہ دونوں درہم و دینار چاندی اور سونے کے حکم میں ہیں تو ان کو خالص درہم و دینار کے بدلے فروخت نہیں کیا جاسکتا مگر یہ کہ دونوں وزن کے اعتبار سے برابر ہوں، جیسے اگر وہ درہم جن میں چاندی غالب ہے، ان کا وزن پچاس گرام ہے تو اس کے مقابل خالص درہم کا وزن بھی پچاس گرام ہی ہو اور اسی طرح وہ درہم جن میں چاندی غالب ہے، ان کی بیع انہی جیسے دوسرے درہم سے کرنا جن میں چاندی غالب ہو اسی وقت جائز ہوگی جب دونوں وزن میں برابر ہوں۔

وان غلب علیہما الغش سے مصنف رحمہ اللہ یہ صورت بیان کر رہے ہیں کہ اگر درہم میں کھوٹ غالب ہو اور چاندی کم ہو تو اب یہ دونوں سامان کے حکم میں ہیں۔ یعنی اب یہ دونوں اس سامان کے حکم میں ہو گئے ہیں جس سامان میں سونا یا چاندی ہوتا ہے جیسا کہ پہلے تلوار والا مسئلہ گزارا کہ اس کے ساتھ چاندی لگی ہوئی تھی تو جب یہ سامان کے حکم میں ہیں تو اب اس کو خالص چاندی اور سونے کے بدلے فروخت کر سکتے ہیں جیسا کہ تلوار کی صورت میں کر سکتے تھے یعنی اگر ایک شخص کے پاس کے پاس دس درہم ایسے ہیں جن میں کھوٹ غالب ہے اور چاندی معلوم نہیں ان درہم میں کتنی ہے تو اب

ان کو خالص دراہم کے بدلے فروخت نہیں کیا جائے گا اور اگر معلوم ہے کہ ان دراہم میں چاندی پانچ گرام ہے اور ان دراہم کو خالص دراہم کے بدلے فروخت کیا اور ان میں تین گرام چاندی ہے تو یہ بھی ناجائز ہے اور اگر ان دراہم کو ایسے خالص دراہم کے بدلے فروخت کیا جن میں پانچ گرام چاندی ہے تو یہ بھی ناجائز ہے اور اگر ان دراہم کو ایسے خالص دراہم کے بدلے فروخت کیا جن میں دس گرام چاندی ہے تو یہ جائز ہے بشرطیکہ قبضے سے قبل جدانہ ہوں کیوں کہ یہ بیع صرف ہے یہی مطلب شارح رحمہ اللہ کی اس عبارت ”ای ان كانت الفضة الخالصة..... الخ کا ہے۔

و بحسنه متفاضلا..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بیان کر رہے ہیں کہ یہ دراہم جن میں کھوٹ غالب ہے اگر ان دراہم کو انہی کی جنس کے دوسرے دراہم جن میں کھوٹ غالب ہو اگر متفاضلا (زیادتی) فروخت کیا جائے اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس دس دراہم ہیں جن میں کھوٹ غالب ہے، ان میں چاندی پانچ گرام ہے، اب ان دراہم کو ایسے ہی دوسرے دراہم کے بدلے فروخت کیا گیا جن کی تعداد بیس ہے اور ان میں چاندی دس گرام ہے تو یہ جائز ہے، لیکن مجلس میں دونوں عوضوں پر قبضہ کرنا شرط ہے اب یہ جائز ہے اس کی دلیل شارح رحمہ اللہ ”انما یصح صرفا.....“ سے دی کہ ہم جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیر دیں گے یعنی بائع نے جو دراہم دیے ہیں ان میں جو کھوٹ ہے یہ مشتری کے دراہم میں موجود چاندی کے بدلے ہے اور بائع کے دراہم میں جو چاندی ہے یہ مشتری کے دراہم میں موجود کھوٹ کے بدلے ہے تو جب جنس الگ الگ ہے تو زیادتی جائز ہے رہی یہ بات کہ مجلس میں قبضہ کیوں شرط ہے تو اس کی دلیل شارح ”لانہ فی حکم.....“ سے دی کہ یہ دراہم دو اشیاء کے حکم میں ہیں ان میں پیتل بھی ہے اور چاندی بھی ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ چاندی میں تو مجلس کے اندر قبضہ شرط ہے تو جب چاندی میں قبضہ شرط ہے تو پیتل میں بھی شرط ہوگا اس لیے کہ پیتل کو چاندی سے الگ نہیں کیا جاسکتا تو جب الگ نہیں کیا جاسکتا تو جو حکم چاندی کا ہے وہی حکم پیتل کا بھی ہے۔

و ان شرئى سلعة بالدرهم المغشوشة او بالفلوس النافقة صح، فان كسدت بطل۔ ای كسدت قبل تسليمها بطل عند ابی حنیفة رحمہ اللہ تعالیٰ، و عندهما لا یبطل، فعند ابی یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ یجب قیمتها یوم البیع، و عند محمد رحمہ اللہ تعالیٰ آخر ما یتعامل به الناس۔ و لو استقرض فلوسا فكسدت یجب مثلها۔ لهذا عند ابی حنیفة رحمہ اللہ تعالیٰ، و عند ابی یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ یجب قیمتها یوم القبض، و عند محمد رحمہ اللہ تعالیٰ یوم الكساد كما مر۔ و من شرئى شیئاً بنصف درهم فلوس او دانق فلوس او قیراط فلوس صح، و علیه ما یباع بنصف درهم او دانق او قیراط منها۔ ای اشتري بنصف درهم او دانق او قیراط علی ان یعطی عوض ذلك الثمن فلوسا صح، و علی المشتري من الفلوس ما یعطی فی مقابلة ذلك الثمن، و القیراط عند الحساب نصف عشر المثقال، و عند زفر رحمہ اللہ تعالیٰ لا یجوز هذا البیع، لان الفلوس عددیة، و تقدیرها بالدانق و نحوہ ینبئ عن الوزن، و لنا ان الثمن هو الفلوس، و هی معلومة۔

ترجمہ:

اور اگر ایک شخص نے مشغوشہ دراہم (یعنی جن میں کھوٹ غالب ہو) کے بدلے یا رائج فلوس کے بدلے سامان خریدنا تو یہ صحیح ہے پھر اگر وہ غیر رائج ہو گئے تو بیع باطل ہو جائے گی یعنی ان کو حوالے کرنے سے قبل غیر رائج ہو گئے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیع باطل ہو جائے گی اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بیع باطل نہ ہوگی پس امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ان کی بیع والے دن کی قیمت واجب ہوگی اور امام محمد رحمہ اللہ کے اس آخری دن والی قیمت واجب ہوگی جس میں لوگوں نے معاملہ کیا ہو اور اگر فلوس قرض لیے پھر وہ غیر رائج ہو گئے تو ان کی مثل واجب ہوگی یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ان کی قبضے کے دن والی قیمت واجب ہوگی اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جس دن غیر رائج ہوئے جیسا کہ گزر گیا اور جس شخص نے کوئی شئی نصف درہم کے فلوس کے بدلے یا دانق کے فلوس کے بدلے یا قیراط کے

فلوس کے بدلے خریدی تو صحیح ہے تو اس کے ذمے اتنے فلوس ہیں جو نصف درہم یا دانتق یا قیراط کے بدلے فروخت کیے جاتے ہوں یعنی کوئی شئی نصف درہم یا دانتق یا قیراط کے بدلے اس شرط پر خریدی کہ وہ اس کے ثمن کے عوض فلوس دے گا تو یہ صحیح ہے اور مشتری کے ذمے اتنے فلوس ہیں جو اس ثمن کے مقابل فروخت کیے جاتے ہیں اور قیراط حساب (یعنی ناپ تول والے) کے نزدیک مشتقال کا بیسواں حصہ ہے اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بیع ناجائز ہے اس لیے کہ فلوس عددی ہیں اور ان کو دانتق یا اس جیسے کے ساتھ مقرر کرنا وزن کی خبر دیتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ثمن فلوس ہی ہے اور وہ معلوم ہے۔

تشریح:

و ان شری سلعۃ سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کھوٹے درہم کے بدلے کوئی شئی خریدی اور ابھی بائع کو درہم حوالے نہیں کیے تھے کہ وہ درہم غیر رائج ہو گئے تو اب امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بیع باطل ہو گئی ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بیع باطل نہ ہوگی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ان درہم کی وہ قیمت واجب ہوگی جو قیمت بیع کے دن تھی اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ان درہم کی وہ قیمت واجب ہوگی جو قیمت ان درہم کی اس دن تھی جس دن لوگوں نے ان کے ساتھ آخری بار معاملہ کیا تھا۔

رائج قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کو رائج قرار دیا ہے۔

[شامی: ج ۵ ص ۲۶۸، بحر الرائق ج ۶ ص ۳۲۶، فتح القدیر: ج ۶ ص ۲۷۶، اللباب: ج ۱ ص ۲۳۱]

و لو استفرص فلوسا سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی دوسرے سے فلوس قرض لے پھر بعد میں وہ کھوٹے ہو گئے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بازار سے ویسے ہی کھوٹے فلوس لے کر واپس کرے گا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس کے ذمے ان فلوس کی وہ قیمت ہے جو قبضہ کرنے کے دن تھی اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ان فلوس کی وہ قیمت ہے جو قیمت اس دن تھی جس دن لوگوں نے ان سے آخری دن معاملہ کیا تھا۔

رائج قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کو رائج قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول مقرض اور مستقرص کے لیے امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول سے ایسر ہے۔

[شامی: ج ۵ ص ۲۷۰، بحر الرائق: ج ۶ ص ۳۳۸، فتح القدیر: ج ۶ ص ۲۷۹]

ومن شری شیبا بنصف درہم سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کہا کہ میں نے یہ شئی نصف درہم کی یا نصف دانتق یا نصف قیراط کی خریدتا ہوں، لیکن یہ نصف درہم یا دانتق یا قیراط چاندی کا نہ ہوگا بلکہ میں وہ فلوس دوں گا جو نصف درہم کے یا نصف دانتق کے یا نصف قیراط کے ملتے ہیں تو یہ صحیح ہے اور اس مشتری کے ذمے اتنے فلوس دینا لازم ہیں جو بازار سے نصف درہم یا دانتق یا قیراط کے ملتے ہیں یہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بیع ناجائز ہے۔

امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل:

امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے شئی کو فلوس کے بدلے خریدا ہے اور فلوس عددی ہیں اور درہم یا دانتق یا قیراط وزنی ہیں تو اس نے جب درہم وغیرہ کو ذکر کیا اور ادا فلوس کیے تو گویا اس نے وزنی شئی کو ذکر کر کے عددی کو بھی وزنی بنا دیا اور یہ ناممکن ہے اس لیے کہ فلوس تو عددی ہی

رہیں گے تو جب اس نے وزنی شی کو ذکر کیا تو اس کا یہ ذکر ناعدد کے بیان کا فائدہ نہیں دیتا جب یہ عدد کے بیان کا فائدہ نہیں دیتا تو ثمن مجہول ہو گیا اور جب ثمن مجہول ہو تو بیع ناجائز ہے۔

[عیانیہ]

احتناف کی دلیل:

ہماری دلیل یہ ہے کہ مشتری نے جب درہم کا ذکر کیا اس کے بعد اس کی فلوس کے ساتھ صفت لے کر آیا کہ وہ نصف درہم فلوس ہوں گے حالاں کہ یہ ناممکن ہے کہ درہم فلوس ہوں جائیں کیوں کہ درہم چاندی کا ہوتا ہے اور فلوس پتیل کا ہوتا ہے تو جب اس نے درہم کی صفت فلوس لائی تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ ان فلوس سے مراد وہ فلوس ہیں جو نصف درہم کے بدلے فروخت کیے جاتے ہیں اور یہ سب کو معلوم ہیں کہ نصف درہم کے فلوس کتنے ہیں۔ لہذا ثمن معلوم ہے مجہول نہیں ہے جیسا کہ امام زفر رحمہ اللہ نے فرمایا ہے۔

[فتح]

و لو قال لمن اعطاه درهما: اعطني بنصفه فلوساً و بنصفه نصفاً الاحبة فسد البيع۔ ای قال: اعطني بنصفه فلوساً و بنصفه ما ضرب من الفضة على وزن نصف درهم الاحبة، فيلزم الربوا۔ بخلاف اعطني نصف درهم فلوس و نصفاً الاحبة۔ ای اعطاه الدرهم و ذكر الثمن، و لم يقسم على اجزاء الدرهم۔ فالنصف الاحبة بمثابة، و ما بقى بالفلوس، و لو كرر "اعطني" صح في الفلوس فقط۔ ای كرر لفظ "اعطني" في الصورة الاولى، و هي تقسيم الدرهم صح في الفلوس و لم يصح في الدرهم الاحبة، لانه لما كرر "اعطني" صار بيعين۔

ترجمہ:

اور اگر ایک شخص نے اس آدمی سے کہا جس کو ایک درہم دیا کہ تو مجھے اس کے نصف کے بدلے فلوس دے اور اس کے نصف کے بدلے نصف الاحبہ دے تو بیع فاسد ہے یعنی کہا کہ تو مجھے اس کے نصف کے بدلے فلوس دے اور نصف کے بدلے وہ چاندی دے جو نصف درہم مگر جب کہ وزن پر بنائی گئی ہو لہذا ربالاتم آئے گا بخلاف (جب اس نے کہا کہ) تو مجھے نصف درہم کے فلوس دے اور نصف الاحبہ دے یعنی اس کو درہم دیا اور ثمن کا ذکر کیا اور درہم کے اجزاء پر تقسیم نہیں کیا سو نصف الاحبہ اس کی مثل کے بدلے ہو گیا اور جو باقی رہا فلوس کے بدلے ہو گیا اور اگر "اعطني" کا تکرار کر دیا تو فقط فلوس میں بیع صحیح ہوگی یعنی پہلی صورت میں لفظ "اعطني" کا تکرار کر دیا اور وہ درہم تقسیم کرنا ہے تو فلوس میں صحیح ہوگی اور نصف درہم الاحبہ میں صحیح نہ ہوگی اس لیے کہ جب تکرار کر دیا تو یہ دو بیع ہو گئیں۔

تشریح:

مسئلہ نمبر ۱:

و لو قال لمن اعطاه سے پہلا مسئلہ بیان کیا کہ اگر ایک شخص نے کسی صیرنی (زرگر) کو ایک درہم دیا اور اس کو کہا کہ اس درہم کے نصف کے مجھے فلوس دے اور اس درہم کے نصف کا مجھے "نصف الاحبہ" (ایک چھوٹا درہم ہوتا ہے جس کا وزن نصف درہم سے کم ہوتا ہے) دے تو یہ بیع فاسد ہے کیوں کہ اس میں سود لازم آئے گا یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک فلوس میں جائز ہے اور "نصف الاحبہ" میں فاسد ہے۔ صاحبین رحمہما اللہ یہ فرماتے ہیں کہ نصف درہم کی بیع فلوس کے بدلے جائز ہے تو اس لیے فلوس میں درست ہو جائے گی بہر حال "نصف الاحبہ" چون کہ نصف درہم سے کم ہے تو اس میں سود لازم آئے گا وہ اس طرح کہ جب مشتری نے نصف درہم کے فلوس لے لیے تو اب اس مشتری کا نصف درہم صیرنی کے پاس موجود ہے تو جب صیرنی نے اس مشتری کو "نصف الاحبہ" دیا تو یہ چوں کہ نصف درہم سے کم ہے لہذا مشتری کے نصف درہم میں سے تھوڑی سی چاندی صیرنی کو بغیر کسی عوض کے مل گئی اور یہ سود ہے اور امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک پورا عقد ہی

فاسد ہے اس لیے کہ جب ”نصف الاحبة“ میں سود لازم آیا ہے تو اس کی وجہ سے فلوس میں بھی بیع ناجائز ہوگی کیوں کہ یہ سود ایک ہے تو جب سود ایک ہے لہذا سارا سود اسی خراب ہوگا۔

[عناویہ]

مسئلہ نمبر ۲:

ببخلاف اعطنی سے مصنف رحمہ اللہ دوسرا مسئلہ ذکر کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے صیرنی کو ایک درہم دیا اور اس سے کہا کہ تو مجھے نصف درہم کے فلوس اور ”نصف الاحبة“ دے تو اب یہ بیع صحیح ہے اس لیے کہ جب صیرنی نے اس کو ”نصف الاحبة“ دیا تو اب یہ نصف الاحبة اس ”نصف الاحبة“ کے بدلے ہو گیا جو مشتری کے درہم میں ہے جو اس نے صیرنی کو دیا تھا تو اب مشتری کے صیرنی کے پاس نصف درہم اور کچھ چاندی بیچ گئی تو اس کے بدلے صیرنی نے فلوس دے دیئے چون کہ فلوس اور درہم کی جنس الگ ہے اس لیے تقاضل جائز ہے۔

فرق:

اب رہا یہ سوال کہ اس مسئلے میں اور اس سے ما قبل والے مسئلے میں کیا فرق ہے کہ اس میں بیع فاسد تھی اور اس میں صحیح ہے تو اسی فرق کی طرف شارح ”و لم يقسم على اجزاء الدرهم“ سے اشارہ کر دیا ہے کہ پہلی صورت میں مشتری نے جب صیرنی کو درہم دیا تو اس کو تقسیم کر دیا کہ اس کے نصف کے بدلے فلوس اور اس کے نصف بدلے نصف الاحبة دے اور اس صورت میں مشتری نے درہم کو تقسیم نہیں کیا بلکہ یوں کہا کہ نصف درہم کے فلوس اور نصف الاحبة دے تو اس صورت میں سود لازم نہ آئے گا جب کہ پہلی صورت میں سود لازم آ رہا تھا۔

[عناویہ]

مسئلہ نمبر ۳:

و لو كرر اعطنی صح فی سے مصنف رحمہ اللہ تیسرا مسئلہ بیان کر رہے ہیں اس کا تعلق پہلے مسئلے کے ساتھ ہے کہ پہلے مسئلے میں جب مشتری نے کہا کہ ”اعطنی بنصفه فلوسا و بنصفه نصف الاحبة“ تو یہ بیع فاسد تھی اب اگر مشتری اس جملے میں لفظ ”اعطنی“ کا تکرار کر دے اور یوں کہے کہ ”اعطنی بنصفه فلوسا و اعطنی بنصفه نصف الاحبة“ تو اب امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک فلوس میں بیع درست ہو جائے گی اس لیے کہ جب اس نے لفظ ”اعطنی“ کا تکرار کیا تو اب یہ دو الگ سودے ہو گئے لہذا نصف الاحبة والے سودے کے خراب ہونے کی وجہ سے فلوس والا سودا خراب نہ ہوگا جب کہ لفظ ”اعطنی“ زیادہ نہ کرے کی صورت میں یہ ایک ہی سودا تھا لہذا ”نصف الاحبة“ کی وجہ سے فلوس میں بھی بیع ناجائز ہوگی تھی۔ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک خواہ لفظ ”اعطنی“ کا تکرار کرے یا تکرار نہ کرے دونوں صورتوں میں فلوس میں بیع درست ہوگی۔

کتاب الكفالة

مصنف رحمہ اللہ نے اب کفالت کا ذکر شروع کیا اور اس کو تمام بیع کی اقسام سے مؤخر کیا اس لیے اکثر کفالت کا وقوع بیع کے بعد ہوتا ہے کیوں کہ کبھی بائع مشتری کی طرف سے مطمئن نہیں ہوتا تو وہ ٹمن کا کفیل طلب کرتا ہے اسی طرح مشتری بائع کی طرف سے مطمئن نہیں ہوتا تو وہ بیع کا کفیل طلب کرتا ہے تو جب کفالت کا وجود بیع کے بعد ہے تو ذکر کرنے کے اعتبار سے بھی کفالت کو مؤخر کیا۔ [بحر الرائق]

وہی۔ ضم ذمۃ الی ذمۃ فی المطالبۃ لا فی الدین۔ ہو الاصح، و عند البعض: ہو ضم الذمۃ الی الذمۃ فی الدین، لانہ لو لم یتثبت الدین لم یتثبت المطالبۃ، و الاصح الاول، لان الدین لا یتکرر، فانه لو اوفاه احدہما لا یبقی علی الآخر شیء۔

ترجمہ:

وہ ایک ذمے کو دوسرے ذمہ کے ساتھ مطالبے میں ملانا ہے نہ کہ دین میں۔ یہی اصح ہے اور بعض کے نزدیک وہ ایک ذمے کو دوسرے ذمے کے ساتھ دین میں ملانا ہے اس لیے کہ اگر دین ثابت نہ ہو تو مطالبہ ثابت نہ ہو گا اور اصح پہلا ہے اس لیے کہ دین کا تکرار نہیں ہوتا کیوں کہ اگر ان دونوں میں سے ایک نے ادا کر دیا تو دوسرے پر کچھ باقی نہ رہے گا۔

تشریح:

کفالت کے بارے میں دس اشیاء جانی چاہیے۔

لغوی معنی:

کفالت کا لغوی ”ذمہ دار ہونا“ اور ”ملانا“ ہے۔

شرعی معنی:

کفالت کے شرعی معنی میں فقہاء کا اختلاف ہے اکثر اصحاب کا اور امام احمد رحمہ اللہ وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ کفالت ”ضم ذمۃ الی ذمہ فی المطالبۃ“ ہے، یعنی اس تعریف کے مطابق جب زید عمرو کا کفیل بنے گا تو دائن کے لیے کفیل (زید) سے مطالبہ کا حق حاصل ہے کہ اس سے مطالبہ کرے اور بعض کے نزدیک کفالت ”ضم ذمۃ الی ذمۃ فی الدین“ ہے اس تعریف کے مطابق جب زید عمرو کا کفیل بنے گا تو زید کے ذمے بھی عمرو کا دین آجائے گا ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اگر زید کے ذمے دین ثابت نہیں کیا جاتا تو پھر زید سے مطالبہ کس وجہ سے کیا جا رہا ہے، لیکن پہلا قول اصح ہے اس لیے کہ دین کا تکرار نہیں ہو سکتا کہ عمرو کے ذمے جو دین تھا وہ زید کے ذمے بھی ہو گیا اس لیے کہ اگر ان میں سے ایک نے دین کو ادا کر دیا تو اب دوسرے کے ذمے کوئی شئی باقی نہیں رہے گی تو اس لیے معلوم ہوا کہ کفالت مطالبے کو ملانے کا نام ہے دین کو ملانے کا نام نہیں ہے۔

کفالت کا رکن:

کفالت کا رکن ایجاب و قبول ہے اور جو الفاظ بھی آئیں گے۔

کفالت کا شرائط:

کفالت میں چوں کہ چار اشیاء ہوتی ہیں۔ (۱) کفیل۔ (۲) اصیل۔ (۳) مکفول لہ۔ (۴) مکفول بہ۔ ان میں سے ہر ایک کی اپنی اپنی شرائط ہیں۔
(۱) کفیل کی شرائط۔ (۱) عاقل ہونا۔ (۲) بالغ ہونا۔ (۳) آزاد ہونا۔

(۲) اصیل کی شرائط۔ (۱) اصیل مکفول بہ کو حوالے کرنے پر قادر ہو یا تو خود یا اپنے کسی نائب کے ذریعے۔
(۲) دوسری یہ کہ اصیل معلوم ہو۔

(۳) مکفول لہ کی شرائط۔ (۱) مکفول لہ معلوم ہو۔ (۲) مجلس عقد میں مکفول لہ موجود ہو۔ (۳) مکفول لہ کفالت کو قبول بھی کرے۔

(۴) مکفول بہ کی شرائط: (۱) مکفول بہ اصیل پر لازم ہو دین ہو یا عین ہو۔ (۲) مکفول بہ ایسی شئی ہو کہ کفیل اس کے حوالے کرنے پر قادر بھی ہو۔ (۳) مکفول بہ اگر دین ہو تو دین صحیح ہو۔

کفالت کا سبب:

طالب کا مطلوب پختی کرنا کفالت کا سبب ہے تو باہر کے آدمی نے طالب کو رقم اللہ کا تقرب حاصل کرنے کے لیبیدے دی۔

مشروع ہونے کا سبب:

اس ضرر کو دور کرنا جو مطلوب کے ذمے تھا۔

کفالت کا حکم:

کفالت کا حکم یہ ہے کہ کفالت اگر مال کی ہے تو کفیل سے بھی اس کا مطالبہ ہوگا اور اگر کفالت کسی کے نفس کی ہے تو کفیل سے اس کے حاضر کرنے کا مطالبہ ہوگا۔

کفالت کی صفت:

کفالت ایسا عقد ہے جو جائز ہے

کفالت کے محاسن:

کفالت کے محاسن یہ ہیں کہ کفیل نے طالب کے غم کو دور کیا جس کا مطلوب پر دین تھا اور وہ اپنے مال پر ڈر رہا تھا اسی طرح کفیل نے مطلوب کے غم کو دور کیا جو اپنی جان پر ڈر رہا تھا یہ دونوں بہت اچھی اشیاء ہیں اور اللہ کے قرب کا سبب ہیں۔

کفالت کی اقسام:

کفالت کی دو قسمیں ہیں جن کا ذکر ابھی آئے گا ان شاء اللہ۔

کفالت کی دلیل:

کفالت کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول (و لمن جاء به حمل بعیر و انا به زعیم) اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: "الزعیم غارم"۔
[بجرائق، فتح القدر]

فائدہ:

کفالت کے باب شروع کرنے سے قبل اس کی اصطلاحات کو جاننا چاہیے۔ مکفول عندہ وہ شخص جس پر دین ہے "مکفول لہ" وہ شخص جس کا دین

ہے۔ ”کفیل“ جس نے دین کی کفالت کی ہے۔ ”مکفول“ وہ دین ہے۔

وہی ضربان: بالنفس و المال، فالاول ینعقد بکفالت بنفسه و نحوها مما یعبر بہ عن بدنه و بنصفه و بثلثه و بصمنته علی، او الیٰ او انا بہ زعیّم او قبیل، و یلزمہ احضار المكفول بہ ان طلب المكفول له، فان لم یحضره یحسبه الحاکم، و ان عین وقت تسلیمہ لزمہ ذالک، و یبرأ بموت من کفل بہ و لو انه عبّد۔ و انما قال هذا، دفعا لتوهم ان العبد مال، فاذا تعذر تسلیمہ لزم قیمتہ۔ و بدفعہ الی من کفل له حیث یمکنه مخاصمته، و ان لم یقل: اذا دفعت الیک فانا بری، فان شرط تسلیمہ فی مجلس القاضی و سلم فی السوق او فی مصر آخر بری و ان سلم فی بریة او فی السواد او فی السجن و قد حبسه غیره لا۔ قبل: فی زماننا لا یرأ بتسلیمہ فی السوق، لانه لا یعاونہ احدٌ علی احضاره مجلس القضاء، فعلى هذا ان سلمه فی مصر آخر، انما یرأ اذا سلمه فی موضع یقدر علی احضاره فی مجلس القضاء، حتی لو سلمه فی سوق مصر آخر لا یرأ فی زماننا، لعدم حصول المقصود، قوله: و قد حبسه غیره ای غیر هذا الطالب، قيل: انما لا یرأ ههنا اذا كان السجن سجن قاضٍ آخر، اما لو كان السجن سجن هذا القاضی یرأ، و ان كان حبسه غیر الطالب، لان القاضی قادرٌ علی احضاره من سجنه۔ و بتسلیم من کفل بہ نفسه من کفالتہ۔ ای بتسلیم المكفول بہ نفسه من کفالة الكفیل۔ و بتسلیم و کیل الكفیل و رسوله الیه۔ ”لیہ“ متعلق بالتسلیم و الصمیر راجع الی المكفول له۔ و لو مات المكفول له فللوصی و الوارث مطالبته بہ۔ ای مطالبه الكفیل بالمکفول بہ۔

ترجمہ:

اور کفالت کی دو قسمیں ہیں نفس کے بدلے اور مال کے بدلے۔ پہلی ”کفالت بنفسه“ اور اس جیسے وہ الفاظ جن کے ساتھ بدن کو تعبیر کیا جاسکتا ہو منعقد ہوتی ہے اور ”بنصفه“ اور ”بثلثه“ کے ساتھ منعقد ہوتی ہے اور ”ضمنته علی“ ”یا“ ”الی“ ”یا“ ”انابه زعیّم“ ”یا“ ”قبیل“ کے ساتھ منعقد ہوتی ہے اگر مکفول لہ نے مطالبہ کیا تو کفیل کو مکفول بہ کا حاضر کرنا لازم ہو جائے گا پھر اگر اس نے حاضر نہ کیا تو حاکم اس کو قید کرے گا اور اگر اس نے مکفول بہ کے حوالے کرنے کا وقت معین کیا تھا تو اس کو حاضر کرنا لازم ہوگا اور کفیل مکفول بہ کی موت کی وجہ سے بری ہو جائے گا اگر مکفول بہ غلام ہو اور سوائے اس کے نہیں کہ یہ کہا اس وہم کو دور کرنے کے لیے کہ غلام مال ہے تو جب اس کو حوالے کرنا مشکل ہے تو اس کی قیمت لازم ہوگی اور (کفیل بری ہو جائے گا) مکفول لہ کو مکفول بہ اس جگہ میں دینے کی وجہ سے جس میں مکفول لہ کو مکفول بہ سے جھگڑنے کی قدرت حاصل ہو اگر کفیل نے یہ نہ کہا ہو کہ جب میں تجھے دوں گا تو میں بری ہو جاؤں گا اور اگر مکفول لہ نے اس کو قاضی کی مجلس میں حوالے کرنے کی شرط لگائی اور کفیل نے بازار میں حوالے کیا یا دوسرے شہر میں تو کفیل بری ہو جائے گا اور اگر جنگل میں یا دیہات میں یا جیل میں حوالے کیا اور اس حالیکہ مکفول بہ کو مکفول لہ کے علاوہ نے قید کیا ہو تو کفیل (مذکورہ صورتوں میں) بری نہ ہوگا کہا گیا ہے کہ ہمارے زمانے میں مکفول بہ کو بازار میں حوالے کرنے کی وجہ سے بری نہ ہوگا کیوں کہ کوئی ایک بھی مکفول لہ کا مکفول بہ کے قاضی کی مجلس میں حاضر کرنے پر تعاون نہ کرے گا تو اسی بناء پر اگر کفیل نے مکفول بہ کو دوسرے شہر میں حوالے کیا تو سوائے اس کے نہیں کہ اس وقت بری ہوگا جب اس کو ایسی جگہ حوالے کرے جہاں مکفول لہ، مکفول بہ کو قاضی کی مجلس میں حاضر کرنے پر قادر ہو لہذا اگر دوسرے شہر کے بازار میں حوالے کیا تو مقصود حاصل نہ ہونے کی وجہ سے ہمارے زمانے میں بری نہ ہوگا۔ ”ماتن کا قول“ ”وقد حبسه غیره“ یعنی اس طالب کے علاوہ کہا گیا کہ سوائے اس کے نہیں کہ یہاں کفیل بری نہ ہوگا جب کہ جیل دوسرے قاضی کی جیل ہو بہر حال اگر جیل اسی قاضی کی جیل ہو تو بری ہو جائے گا اگرچہ مکفول بہ کو اس طالب کے علاوہ نے قید کیا ہو اس لیے کہ قاضی مکفول بہ کو اپنی جیل سے حاضر کرنے پر قادر ہے اور (کفیل بری ہو جائے گا) مکفول بہ کے اپنے آپ کو حوالے کرنے کی وجہ سے کفیل کی کفالت سے یعنی مکفول بہ کے اپنے

آپ کو کفیل کی کفالت سے حوالے کرنے کی وجہ سے اور (کفیل بری ہو جائے گا) کفیل کے وکیل کے یا اس کے قاصد کے مکفول لہ کے حوالے کرنے کی وجہ سے ”الیہ“ ”بالتسليم“ کے متعلق ہے اور ضمیر مکفول لہ کی طرف راجح ہے اور اگر مکفول لہ مر گیا تو وصی اور وارث کے لیے کفیل سے مکفول بے کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ جب کفالت کی تعریف سے فارغ ہوئے تو اب اس کی تقسیم کو شروع کیا کہ کفالت کو دو قسمیں ہیں کفالت بانفس، کفالت بالمال۔ کفالت بانفس یہ ہے کہ آدمی کسی دوسرے کی ذات کا کفیل بنے کہ اگر یہ شخص فلاں روز حاضر نہ ہوا تو میں اس کے لانے کا یا حاضر کرنے کا کفیل ہوں۔ کفالت بالمال: یہ ہے کہ ایک شخص کے کسی پر کچھ پیسے ہیں تو اب دوسرا شخص اس رقم کا کفیل بن گیا کہ اگر اس نے یہ رقم نہ دی تو میں ادا کر دوں گا۔ یہ تو دین کی صورت ہے کفالت بالمال عین کی کفالت کو بھی شامل ہے یعنی ایک شخص نے کسی سے کوئی شئی لینی ہے تو اب دوسرا شخص اس کا کفیل بن گیا کہ اگر فلاں شخص نے یہ شئی نہ دی تو میں اس کا کفیل ہوں، اس کے بعد مصنف رحمہ اللہ نے کفالت جن الفاظ سے منعقد ہوتی ہے ان کو ذکر کیا۔

و یلزمہ احضار المكفول بہ سے مصنف رحمہ اللہ کفالت بانفس کا حکم بتا رہے ہیں یعنی جب ایک شخص کسی کی ذات کا کفیل بنا تو اب مکفول عنہ کو اس وقت حاضر کرنا لازم ہوگا جب مکفول لہ اس کا مطالبہ کرنے اگر مکفول لہ نے اس کا مطالبہ نہیں کیا تو کفیل کے ذمے اس کو حاضر کرنا بھی نہیں ہے اگر مکفول لہ نے کفیل سے مکفول عنہ کا مطالبہ کیا اور کفیل نے اس کو حاضر نہ کیا تو اب حاکم اس کو قید کرے گا یہ کفیل کو حاکم اس وقت قید کرے گا جب کفیل مکفول عنہ کو حاضر کرنے سے عاجز نہ ہوا اگر کفیل مکفول عنہ کو حاضر کرنے سے عاجز ہے تو اس وقت قید نہیں کرے گا اس لیے کہ قید کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے جیسا کہ مکفول عنہ کہیں چلا گیا ہے اور کفیل کو اس کی جگہ کا علم نہیں ہے اگر علم ہے تو پھر حاکم کفیل کو آنے جانے کی مدت دے کر اس کو لینے بھیجے گا یہ ساری صورت اس وقت تھی جب کفیل نے مکفول عنہ کو حاضر کرنے کی مدت نہیں متعین کی تھی، اگر مدت متعین کی تھی کہ فلاں تاریخ کو حاضر کرنا ہے تو اب کفیل سے مکفول لہ خواہ مطالبہ کرے یا نہ کرے کفیل کے ذمے اس کو حاضر کرنا ضروری ہے۔ [فتح القدیر]

و یراء بموت من کفل سے مصنف رحمہ اللہ کفالت بانفس سے بری ہونے کی صورتیں ذکر کر رہے ہیں جن کی تعداد چار ہے۔

صورت نمبر ۱:

یرا بموت من سے پہلی صورت ذکر کی کہ اگر ایک شخص کسی کی ذات کا کفیل بنا اور وہ مکفول عنہ ہی مر گیا تو اب یہ کفیل بری ہو جائے گا اس لیے اب اس کو حاضر کرنے سے عاجز ہے، اگر چہ مکفول عنہ غلام ہو یعنی اگر مکفول عنہ غلام تھا اور وہ مر گیا تو اب کفیل بری ہو جائے گا۔ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے غلام کا ذکر اس لیے کیا کہ کسی کو وہم نہ ہو کہ مکفول عنہ اگر غلام ہو اور وہ مر جائے تو کفیل کو بری نہ ہونا چاہیے بلکہ اس کے ذمے اس غلام کی قیمت لازم ہونی چاہیے تو اس وہم کو دور کیا کہ مکفول عنہ خواہ غلام ہو یا آزاد اگر وہ مر گیا تو کفیل بری ہو جائے گا۔

صورت نمبر ۲:

دوسری صورت و بدفعۃ الی من کفل سے بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص کسی کا کفیل بنا اور اس کفیل نے مقرر تاریخ پر اس مکفول عنہ کو مکفول لہ کے ایسی جگہ حوالے کیا جہاں مکفول لہ اس مکفول عنہ سے جھگڑا کر سکتا تھا تو اب کفیل بری ہو گیا اگر چہ کفیل نے یہ نہ کہا ہو کہ جب میں حوالے کر دوں گا تو میں بری ہو جاؤں گا مصنف رحمہ اللہ نے ”حیث یمکنہ“ کی جو قید لگائی اس سے معلوم ہوا کہ اگر کفیل نے مکفول عنہ کو ایسی جگہ حوالے کیا جہاں جھگڑے پر قادر نہیں ہے تو یہ کفیل بری نہ ہوگا۔ لہذا یہ بات معلوم ہوئی کہ ”حیث یمکنہ“ کی قید احترازی ہے۔

فان شرط تسلیمہ سے مصنف رحمہ اللہ یہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص کسی کا کفیل بانفس بنا اور مکفول لہ نے یہ شرط رکھی کہ مکفول

عنه مجھے قاضی کی مجلس میں حوالے کرنا اور کفیل نے اس کو مکفول عنہ بازار میں یا دوسرے شہر میں حوالے کیا تو یہ کفیل بری ہو جائے گا۔ مصنف رحمہ اللہ نے یہ مسئلہ اس بات پر تفریح کیا کہ کفیل نے اگر مکفول عنہ کو ایسی جگہ سپرد کیا جہاں جھگڑے پر قدرت ہے تو کفیل بری ہو جائے گا تو شرط قاضی کے پاس سپرد کرنے کی تھی لیکن اس نے بازار یا شہر میں سپرد کیا تو ان دونوں جگہوں میں جھگڑے پر قدرت ہے۔ لہذا کفیل بری ہو جائے گا۔ یہ متقدمین کا مذہب ہے۔

رانج قول:

متاخرین کا مذہب جو کہ رانج صحیح ہے اس کو شارح 'کفیل فی زماننا..... سے نقل کر رہے ہیں کہ ہمارے زمانے اگر قاضی کے پاس سپرد کرنے کی شرط لگائی اور بازار میں یا دوسرے شہر میں سپرد کیا تو بری نہ ہوگا اس لیے کہ کوئی بھی اس مکفول لہ کی مدد نہ کرے گا کہ مکفول عنہ کو قاضی کی مجلس تک حاضر کر دے البتہ اگر دوسرے شہر میں ایسی جگہ حوالے کرے کہ مکفول لہ مکفول عنہ کو حوالے کرنے پر قادر ہو تو پھر کفیل بری ہو جائے گا۔

[بحر، الملباب]

اور اگر مکفول لہ نے قاضی کی مجلس میں حوالے کرنے کی شرط لگائی اور کفیل نے گاؤں میں یا پھر کفیل نے مکفول عنہ کو جیل میں حوالے کیا جب کہ جیل میں مکفول عنہ کو مکفول لہ کے علاوہ کسی اور شخص نے بند کر دیا ہوا ہے تو اب کفیل بری نہ ہوگا بہر حال گاؤں اور جنگل میں تو اس لیے کہ مکفول لہ جھگڑے پر قادر نہیں ہے اور اسی طرح جب مکفول عنہ جیل میں قید ہے تو اب بھی جھگڑے پر قادر نہیں ہے۔ مصنف رحمہ اللہ نے یہ جو فرمایا کہ جب کفیل نے مکفول عنہ کو جیل میں حوالے کیا تو کفیل بری نہ ہوگا تو شارح رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ یہ بری نہ ہونا اس وقت ہے جب یہ مکفول عنہ اس قاضی کی جیل میں بند نہ ہو جو مکفول لہ کا قاضی ہے یعنی مکفول لہ جس قاضی کے پاس گیا اگر مکفول عنہ اس جیل میں نہ ہو تو کفیل بری نہ ہوگا بہر حال اگر اسی جیل میں ہو جس میں مکفول لہ کا قاضی متعین ہے تو اب یہ کفیل بری ہو جائے گا اس لیے کہ قاضی مکفول عنہ کو حاضر کرنے پر قادر ہے۔

صورت نمبر ۳:

و بتسليم من كفل..... سے مصنف رحمہ اللہ تیسری صورت بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص کسی کی ذات کا کفیل بنا اور مقررہ وقت پر مکفول عنہ نے اپنے آپ کو مکفول لہ کے حوالے کر دیا تو اب یہ کفیل بری ہو جائے گا یعنی مکفول لہ کے اپنے آپ کو حوالے کرنے کی وجہ سے کفیل کفالت سے بری ہو جائے گا۔

صورت نمبر ۴:

و بتسليم و كيل الكفيل..... سے مصنف چوتھی صورت بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص کسی کی ذات کا کفیل بنا اور پھر کفیل کے وکیل نے یا کفیل کے رسول نے مکفول عنہ کو مکفول لہ کے حوالے کر دیا تو اب بھی کفیل بری ہو جائے گا۔ شارح رحمہ اللہ نے متن میں موجود لفظ "الیہ" کی ترکیب بتائی کہ جار مجرور تسلیم کے متعلق ہے اور ضمیر مجرور مکفول لہ کی طرف رانج ہے۔ مطلب یہ ہوگا کہ کفیل کے وکیل کے یا اس کے رسول کے مکفول لہ کی طرف حوالے کرنے کی وجہ سے کفیل بری ہو جائے گا۔

و لو مات المكفول لہ..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر کفالت بالنفس میں مکفول لہ مر گیا تو اب اس کا وصی یا اس کا وارث قائم مقام ہو جائے گا لہذا اب یہ وصی یا وارث کفیل سے مکفول لہ کا مطالبہ کرے گا اور اگر کفیل یا مکفول عنہ مر گیا تو اب یہ کفالت ختم ہو جائے گا۔ فان كفل بنفسه على انه ان لم يواف به غدا۔ ای ان لم یأت بہ غدا۔ فهو ضامنٌ لما عليه، و لم یسلمه غداً، لزمه ما عليه۔ خلافاً للشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ، لہ انہ ایجاب المال بالشرط، فلا يجوز كالبيع، قلنا: انه يشبه البيع و يشبه النذر، فان علق

بشرط غیر ملائم لا یصح، و ملائم یصح عملاً بالشبهین۔ و لم یبرأ من کفالة بالنفس۔ لعدم سبب البراءة، بل انما یبرأ اذا ادین المال، لانه لم یبق للطالب علی المكفول عنه شیء، فلا فائدة فی الكفالة بالنفس۔ و ان مات المكفول عنه ضمن المال۔ لوجود الشرط، و هو عدم الموافاة۔

ترجمہ:

اور اگر کفیل بالنفس اس شرط پر بنا کہ اگر کفیل نے مکفول بہ کو کل حوالے نہ کیا یعنی اگر مکفول بہ کو نہ لایا تو وہ اس مال کا ضامن ہے جو مکفول بہ کے ذمے ہے اور کفیل نے مکفول بہ کو کل حوالے نہیں کیا تو اس کو وہ مال لازم ہوگا جو مکفول بہ کے ذمے ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف ان کی دلیل یہ ہے کہ مال کو شرط کے ساتھ واجب کرنا جائز نہیں ہے جیسے بیع ہم نے کہا کہ کفالت بیع کے مشابہ ہے اور نذر کے مشابہ ہے۔ لہذا اگر شرط غیر متعارف کے ساتھ معلق کیا تو صحیح نہیں ہے اور اگر شرط متعارف سے مقید کیا تو صحیح ہے دونوں شبہوں پر عمل کرتے ہوئے اور کفیل کفالت بالنفس سے بری نہ ہوگا۔ براءت کا سبب نہ ہونے کی وجہ سے بلکہ سوائے اس کے نہیں کہ بری ہوگا جب وہ مال ادا کر دے اس لیے کہ طالب کی مکفول عنہ پر کوئی شیء باقی نہ رہی لہذا کفالت بالنفس میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور اگر مکفول عنہ مر گیا تو مال کا ضامن ہوگا شرط کے پائے جانے کی وجہ سے اور وہ عدم موافاة (یعنی حوالے نہ کرنا) ہے۔

تشریح:

فان کفل بنفسه..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ زید نے عمرو کے ہزار روپے دینے تھے تو پھر خالد آیا اور اس نے عمرو سے کہا کہ میں زید کی ذات کا کفیل ہوں اگر اس نے کل تجھے ہزار روپے نہ دیے تو میں ان ہزار کا ضامن ہوں تو اب زید نے کل عمرو کو ہزار روپے نہیں دیئے تو اب خالد اس ہزار کا ضامن ہوگا یہ احناف کے نزدیک ہے جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ کفالت بالنفس ناجائز ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل:

امام شافعی رحمہ اللہ یہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں جب خالد نے کہا کہ میں زید کی ذات کا کفیل اس شرط پر ہوں کہ اگر اس نے کل رقم نہ دی تو میں دوں گا تو یہاں خالد کے ذمے رقم شرط کی وجہ سے آ رہی ہے تو جب خالد پر مال شرط کی وجہ سے لازم ہو رہا ہے تو یہ ناجائز ہے جیسا کہ بیع میں شرط ناجائز ہوتی ہے تو امام شافعی رحمہ اللہ نے بیع پر قیاس کرتے ہوئے کفالت کو بھی ناجائز قرار دیا۔

احناف کی دلیل:

احناف کی دلیل یہ ہے کہ کفالت کی بیع اور نذر دونوں سے مشابہت ہے، کفالت کی بیع سے تو مشابہت اس طرح ہے کہ جس طرح بیع میں ثمن ادا کرنے کے بعد بائع کی طرف مشتری رجوع کرتا ہے، اسی طرح کفالت میں کفیل مکفول لہ کو دین ادا کرنے کے بعد مکفول عنہ کی طرف رجوع کرتا ہے اور کفالت نذر کے مشابہ اس طرح ہے کہ جیسے نذر انسان خود اپنے اوپر لازم کرتا ہے اور اپنی ذات پر واجب کرتا ہے اسی طرح کفالت بھی انسان اپنے اوپر خود لازم و واجب کرتا ہے۔ لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ کفالت کی بیع و نذر دونوں کے ساتھ مشابہت ہے، اس کے بعد شرائط کی اقسام جاننا ضروری ہے تاکہ دلیل واضح ہو جائے۔

شرائط کی اقسام:

شرائط کی دو اقسام ہیں۔ شرط متعارف اور شرط غیر متعارف، شرط متعارف وہ ہے جس شرط کو لوگ عرف میں لگاتے ہیں اور شرط غیر متعارف وہ ہے جس کو لوگ عرف میں نہ لگاتے ہوں اس متعارف کو ملائم اور غیر متعارف کو غیر ملائم بھی کہا جاتا ہے، اس کے بعد یہ بات جانی چاہیے کہ بیع میں

کسی قسم کی شرط جائز نہیں ہے نہ متعارف اور نہ غیر متعارف اور نذر میں ہر قسم کی شرط جائز ہے متعارف بھی اور غیر متعارف بھی، تو جب کفالت بیع اور نذر دونوں کے مشابہ ہے تو کفالت میں دونوں کا اعتبار ضروری ہے تو ہم نے کہا کہ کفالت میں اگر شرط غیر متعارف لگائی جائے تو یہ ناجائز ہے جیسے کسی نے کہا کہ میں فلان کا کفیل اس شرط پر ہوں کہ ہوا چلے۔ تو شرط غیر متعارف میں ہم نے بیع کا اعتبار کیا اور اگر کسی نے کفالت کو شرط متعارف سے معلق کیا تو یہ جائز ہے یہاں ہم نے نذر کا اعتبار کیا اور ہمارے اس مذکورہ مسئلے میں جو شرط لگائی کہ ”اگر اس نے کل رقم نہ دی تو میں اس رقم کا ضامن ہوں“ یہ شرط متعارف ہے تو ہم نے کفالت میں دونوں شبہوں کا لحاظ کیا ہے جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے صرف بیع کا لحاظ کرتے ہوئے ناجائز کہہ دیا اور دونوں شبہوں پر عمل کرنا ایک شبہ پر عمل کرنے سے اولیٰ ہے۔

[عناویہ]

و لم یسرا من کفالة بالنفس سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ یہ جو اوپر گزرا کہ اگر ایک شخص کسی کا کفیل بالنفس بنا اس شرط پر کہ اگر اس نے کل مال نہ دیا تو مجھ پر وہ مال ہے تو اگر اس مکفول عنہ نے مال نہ دیا تو اس کفیل پر مال لازم ہو جائے گا اور کفالت بالنفس بھی باطل نہ ہوگی، یعنی مکفول عنہ کے مال نہ دینے کی وجہ سے یہ اب کفیل بالنفس بھی ہے اور کفیل بالمال بھی ہے۔ کفالت بالنفس سے بری اس لیے نہ ہوگا کہ کفالت بالنفس سے بری ہونے کا سبب مکفول عنہ کو حوالے کرنا تھا اور وہ پائیا نہیں گیا۔ لہذا بری نہ ہوگا تو جب یہ مال ادا کرے گا تو پھر کفالت بالنفس سے بھی بری ہو جائے گا اس لیے کہ مکفول لہ کی اب مکفول عنہ پر کوئی شئی نہیں ہے کہ اس کا مطالبہ کرے۔ لہذا اب کفالت بالنفس بھی ختم ہو جائے گی۔

و ان مات المكفول عنه سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص کسی کا کفیل بالنفس اس شرط پر بنا کہ اگر اس نے کل تیری رقم نہ دی تو مجھ پر وہ رقم ہے، پھر کل آنے سے قبل ہی مکفول عنہ مر گیا تو اب اس کفیل کو مال لازم ہو جائے گا اس لیے کہ شرط یہ تھی کہ اگر اس نے کل مال نہ دیا تو مال میرے ذمے ہے اور وہ شرط پائی گئی ہے۔ لہذا مال لازم ہو جائے گا اب یہ مسئلہ بھی اوپر مذکور ہونے والے مسئلے کے موافق ہے کہ دونوں میں شرط پائی گئی تو مال لازم ہوا اگرچہ اس مسئلے میں شرط کا موجود ہونا موت کی وجہ سے ہے اور اوپر والے مسئلے میں موت کے علاوہ وجہ سے ہے تو اس مسئلے کو لا کر مصنف رحمہ اللہ نے یہ بتا دیا کہ شرط خواہ موت کی وجہ سے ہو یا اس کی علاوہ کی وجہ سے مال لازم ہوگا۔ [عناویہ]

و من ادعی علی رجل ما لا یبینه اولاً، فکفل بنفسه آخر علی انه ان لم یواف به غدا فعليه المال۔ صحت الکفالة و یجب عند الشرط۔ صورۃ المسئلة ادعی رجل علی آخر مائة دینار، فکفل بنفسه رجل علی انه ان لم یواف به غدا فعليه المائة۔ فقوله ”ما لا“ ای ما لا مقدراً، و قوله ”بینه او لا“ ای بین صفتہ علی وجہ یصح الدعوی او لم یبین، و فی المسئلة خلاف محمد رحمہ اللہ تعالیٰ، فقیل: عدم الحواز عندہ مبنی علی انه قال: ”فعليه المائة“ و لم یقل: ”المائة التي علی المدعی علیه“ فعلی هذا ان بین المدعی المائة لا تكون کفالة صحیحة ایضاً، كما اذا لم یبین الا ان یقول ”فعليه المائة التي یدعیها“۔ و قیل: انه مبنی علی انه لم یبین لم یصح الدعوی، فلم تسوجب احضارہ الی مجلس القاضی، فلم یصح الکفالة بالنفس، فلا یجوز الکفالة بالمال، فعلی هذا ان بین تكون الکفالة صحیحة، و لهما انه لو قال: فعليه المائة او علیه المال فیراد به المعهود، فان بین المدعی فظاهراً، و ان لم یبین فبعد ذلك اذا بین التحق البیان باصل الدعوی، فبین صحة الکفالة بالنفس، فلیرتب علیها الکفالة بالمال۔

ترجمہ:

اور جس شخص نے کسی پر مال کا دعویٰ کیا پھر اس کو بیان کیا یا بیان نہ کیا۔ پھر اس کی ذات کا دوسرا شخص اس بناء پر کفیل بنا کہ اگر مکفول عنہ نے کل مال حوالے نہ کیا تو اس کے ذمے مال ہے تو یہ کفالت صحیح ہے اور شرط کے وقت مال واجب ہوگا صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے پر سو دینار کا دعویٰ کیا پھر اس کی ذات کا ایک آدمی اس شرط پر کفیل بنا کہ اگر مکفول عنہ نے کل مال حوالے نہ کیا تو اس کے ذمے سو روپے ہیں اور ماتن کا قول

”ملا“ یعنی مال مقرر اور اس کا قول ”بینہ اولاً“ یعنی اس کی صفت اس طرح بیان کرے کہ دعویٰ صحیح ہو جائے یا بیان نہیں کی اور مسئلے میں امام محمد رحمہ اللہ کا اختلاف ہے اور کہا گیا ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہ ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ اس نے کہا ”فعلیہ المائة“ اور ”المائة علی المدعی علیہ“ نہیں کہا تو اس بناء پر اگر مدعی نے ”مائة“ کو بیان کر دیا تو بھی اس کی کفالت صحیح نہ ہوگی جیسا کہ جب بیان نہ کرے مگر یہ کہے کہ ”فعلیہ المائة التی بدعیہا“ اور کہا گیا کہ اس بناء پر مبنی ہے کہ جب اس نے بیان نہیں کیا تو دعویٰ صحیح نہ ہو لہذا اس کو قاضی کی مجلس تک لانا واجب نہ ہو۔ لہذا کفالت بانفس صحیح نہ ہوئی تو کفالت بالمال بھی جائز نہ ہوگی تو اس بناء پر اگر اس نے بیان کر دیا تو کفالت صحیح ہو جائے گی اور شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس نے ”فعلیہ المائة یا علیہ المال“ کہا تو اس سے معہود مراد لیا جائے گا اگر مدعی نے بیان کر دیا تو ظاہر ہے اور اگر بیان نہ کیا تو اس کے بعد جب بیان کیا تو بیان اصل دعویٰ کے ساتھ ملحق ہو جائے گا۔ لہذا کفالت بانفس کا صحیح ہونا واضح ہو گیا اور اس پر کفالت بالمال مرتب ہوگی۔

تشریح:

ومن ادعی علی..... سے مصنف رحمہ اللہ جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے پر سو دینار کا دعویٰ کیا اور اس کو بیان کر دیا کہ وہ عمدہ ہیں یا کھوٹے ہیں یا پھر بیان نہیں کیا یہاں تک کہ ایک شخص اس مدیون کی ذات کا کفیل بن گیا اس شرط پر کہ اگر اس نے کل تجھے رقم ندی تو مجھ سے سو دینار لے لینا اور اس نے سو دینار نہیں دیئے تو اب اس کفیل کے ذمے سو دینار ہیں۔ یہ شیخین رحمہما اللہ کا مذہب ہے جب کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ کفالت ناجائز ہے، امام محمد رحمہ اللہ نزدیک اگر اس نے سو کو بیان نہ کیا اور ایک شخص اس کا کفیل بن گیا پھر کفالت کے بعد مکفول لہ نے کہا کہ وہ عمدہ ہیں یا کھوٹے ہیں تو اب اس کی بات نہ سنی جائے گی اور یہ کفالت درست نہ ہوگی اب اس کی دو دلیلیں پیش کی گئی ہیں۔

دلیل نمبر ۱:

یہ امام ابوالمصور الماتریدی رحمہ اللہ تعالیٰ نے دی ہے کہ کفیل نے کفالت کے وقت ”مائة“ کا ذکر کیا تھا بس کفیل نے یہ کہا تھا کہ اگر اس نے کل رقم ندی تو مجھ پر سو ہیں اور یہ نہیں کہا کہ مجھ پر وہ والے سو ہیں جو مکفول عنہ (مدعی علیہ) پر ہیں اگر ہم ناجائز ہونے کی دلیل یہ مان لیں تو اب اگر مدعی (مکفول لہ) نے سو کو بیان بھی کر دیا کہ وہ عمدہ تھے یا کھوٹے تھے تو پھر بھی کفالت درست نہ ہوگی، جیسا کہ بیان نہ کرنے کی صورت میں درست نہ تھی سو اس دلیل کی بناء پر کفالت کے بعد بیان کرنا یا بیان نہ کرنا برابر ہے۔

دلیل نمبر ۲:

وقیل انہ مبنی..... سے شارح رحمہ اللہ دوسری دلیل دے رہے ہیں جس کو ابو الحسن الکرخی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بیان کیا ہے کہ مکفول لہ نے جب مال کو بیان نہیں کیا تو اس کو مال کا دعویٰ کرنا درست نہیں ہے تو جب اس کو مال کا دعویٰ کرنا درست نہیں ہے تو اب اس کا کفیل بانفس بننا بھی صحیح نہیں ہے تو جب کفالت بانفس بھی درست نہ ہوئی تو اب کفیل کے ذمے مکفول عنہ کو قاضی کی مجلس میں لانا واجب نہیں ہے سو جب کفالت بانفس صحیح نہیں ہے تو اس پر جو کفالت بالمال مرتب تھی وہ بھی صحیح نہ ہوگی تو اس دلیل کی بناء پر کہ کفالت کا صحیح نہ ہونا بیان نہ کرنے کی وجہ سے ہے اگر مکفول لہ نے بیان کر دیا تو پھر کفالت درست ہو جائے گی۔

شیخین رحمہما اللہ دلیل:

شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ کفیل نے جب یہ کہا کہ اگر اس نے کل رقم ندی تو مجھ پر مال ہے یا مجھ پر سو ہیں تو فعلیہ المال یا فعلیہ المائة کہا تو اب اس میں الف ولام عہد خارجی کا ہے کہ مجھ پر وہ مال ہے جو مدعی علیہ (مکفول عنہ) کے ذمے ہے تو جب اس طرح ہے تو اب اگر مدعی (مکفول لہ) نے اگر کفالت کے وقت بیان کر دیا تو یہ درست ہے اگر اس وقت بیان نہ کیا بلکہ بعد میں بیان کیا تو اب اس طرح ہو گیا کہ مدعی کا دعویٰ

مجمّل تھا اب یہ اس کا بیان ہے کیوں کہ لوگوں میں عادت جاری ہوگئی ہے کہ دعویٰ کو مجمّل ذکر کرتے ہیں اس کے بعد اس کا بیان کرتے ہیں۔ لہذا یہاں کفالت بالنفس صحیح ہے تو جب کفالت بالنفس صحیح ہے تو اس پر مرتب ہونے والی کفالت بالمال بھی صحیح ہے۔

[بتایہ]

و لا جبر علی اعطاء کفیل فی حد و قصاص۔ ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ، و عندہما یجبر فی حد القذف لانه فیہ حق العبد و فی القصاص لانه خالص حق العبد، و لابی حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ ان مبناهما علی الدرء، فلا یجب فیہما الاستاق۔ و لو سمحت بہ نفسہ صح۔ ای لو سمحت نفس من علیہ الحد او القصاص فاعطی کفیلاً بالنفس صح۔ و لا حبس فیہما حتی یشہد مستوران او عدل۔ لما ذکر انہ لا جبر علی الکفالة عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ، فبین ماذا یصنع صاحب الحق؟ فعندہ یلازمة السی وقت قیام القاضی عن المجلس، فان احضر البینة فیہا، و ان اقام مستورین او شاهداً البینة فیہا، و ان اقام مستورین او شاهداً عدلاً لا یکفل عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ بل یحبسہ للتمہة حتی یتبین الحق، و ان لم یحصر شیئاً من ذلك خلی سبیلہ۔ و صح الرهن و الکفالة بالخراج۔ لانه دین مطالب بہ بخلاف الزکاة لانہا مجرد فعل و انما او رد هذه المسئلة ههنا، و ان کان الحق ان یذکر فی الکفالة بالمال، لانه فی ذکر الکفالة بالنفس فی الحدود و القصاص، و للخراج مناسبة بالحدود، لما عرف فی اصول الفقه ان فیہ معنی العقوبة، فلہذا المناسبة او رد ههنا لیعلم ان حکمہ حکم الاموال، حتی یجبر فیہ علی الکفالة بالنفس بناء علی صحة الکفالة۔ و اخذ الکفیل بالنفس ثم آخر فہما کفیلان۔ ای لیس اخذ الکفیل الثانی ترکاً للاول۔

ترجمہ:

اور حدود اور قصاص میں کفیل دینے پر مجبور کرنا جائز نہیں ہے یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک حد قذف میں مجبور کیا جائے گا اس لیے کہ اس میں بندے کا حق ہے اور قصاص میں (مجبور کیا جائے گا) اس لیے کہ وہ خالص بندے کا حق ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کی بنیاد سقوط پر ہے۔ لہذا ان میں استیثاق واجب نہ ہوگا اور اگر مدعی علیہ اپنی طرف سے بخشش کر دے تو یہ صحیح ہے یعنی اس شخص نے جس پر حد یا قصاص ہے بخشش کی اور کفیل بالنفس دے دیا تو یہ صحیح ہے اور ان دونوں میں قید کرنا صحیح نہیں ہے یہاں تک کہ دو مستور الحال یا ایک عادل شخص گواہی دے اس لیے کہ ذکر کیا گیا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کفالت پر مجبور کرنا صحیح نہیں ہے لہذا انہوں نے بیان کیا کہ صاحب حق کیا کرے سوان کے نزدیک اس کو قاضی کے مجلس سے کھڑے ہونے کے وقت تک لازم پکڑے پھر اگر وہ گواہی حاضر کر دے تو ٹھیک ہے اور اگر مدعی نے دو مستور الحال یا ایک عادل گواہ قائم کیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے کفیل نہ لیا جائے بلکہ اس کو تہمت کی وجہ سے قید کر لیا جائے یہاں تک حق واضح ہو جائے اور اگر مدعی نے اس میں سے کوئی شئی حاضر نہ کی تو اس کا راستہ خالی کر دے اور رہن اور کفالت خراج کے بدلے صحیح ہے اس لیے کہ خراج ایسا دین ہے جس کا مطالبہ کیا جائے گا بخلاف زکوٰۃ کہ اس لیے کہ وہ ایک مجرد فعل ہے اور سوائے اس کہ نہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے اس مسئلے کو یہاں لایا اگرچہ حق یہ تھا کہ اس کو کفالت بالمال میں ذکر کرتے اس لیے کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ حدود اور قصاص میں کفالت بالنفس کو ذکر کر رہے ہیں اور خراج کی حدود کے ساتھ مناسبت ہے کیوں کہ اصول فقہ میں یہ بات پہچانی گئی ہے کہ خراج میں عقوبت کے معنی ہیں تو اسی مناسبت کی وجہ سے مصنف رحمہ اللہ یہاں لے کر آئے تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ خراج کا حکم اموال کا حکم ہے لہذا اس میں کفالت بالنفس پر مجبور کیا جائے گا خراج میں کفالت کے صحیح ہونے کی بناء پر اور ایک شخص نے کفیل بالنفس لیا پھر دوسرا لیا تو یہ دونوں کفیل ہیں یعنی کفیل ثانی کو لینا پہلے کو ترک کرنا نہیں ہے۔

تشریح:

و لا جبر علی اعطاء..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص پر حد یا قصاص لازم ہوا پھر اس سے کفیل بانفس طلب کیا گیا اور وہ اس کے حاضر کرنے سے رک گیا تو اب اس کو کفیل لانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا یہ امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک حد قذف اور قصاص میں مجبور کیا جائے گا۔

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل:

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ حد قذف میں بندے کا حق ہے اس لیے اس میں دعویٰ بھی شرط ہے اگرچہ اللہ کا حق غالب ہے۔ لہذا جب بندے اور اللہ کا حق جمع ہو جائے تو بندے کے حق کو ترجیح ہوتی ہے اور قصاص تو خالص بندے کا حق ہے۔ لہذا اس میں بھی کفیل دینے پر جبر کیا جائے گا، امام محبوبی رحمہ اللہ نے حد سرقہ کو بھی حد قذف کے ساتھ ملا یا ہے۔

[عنایہ، ہنایہ]

جبر کی تعریف:

جب صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک جبر کیا جائے گا تو جبر کی تعریف بھی جانتی چاہیے امام مرغیانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جبر سے مراد یہاں قید کرنا نہیں ہے بلکہ جبر سے مراد یہ ہے کہ طالب مطلوب کو لازم پکڑے اور اس کے ساتھ ساتھ جائے اگر مطلوب گھر میں داخل ہو جائے تو اس سے گھر میں آنے کی اجازت طلب کرے اگر اجازت دے دے تو گھر چلا جائے ورنہ باہر دروازے کے پاس مطلوب کو روک لے اور اس کو گھر جانے سے روک دے۔

[عنایہ، ہنایہ]

امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل:

امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں (حد اور قصاص) کی بنیاد شبہہ پر ہے کہ شبہہ سے یہ ساقط ہو جاتی ہیں تو اس میں کفالت پر مجبور نہیں کیا جاسکتا اس لیے کہ کفالت تو اس لیے کرتے ہیں کہ بات بھروسے والی ہو جائے کہ مکفول عنہ کہیں نہیں جائے گا اور یہاں چون کہ شبہہ کی جگہ ہے اس لیے کفالت اس کے منافی ہے۔

راجح قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔

[الملباب: ج ۲ ص ۷۸، حدایہ: ج ۳ ص ۱۱۴]

و لو صحت..... سے یہ بتایا کہ حد و قصاص میں کفیل دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اگر کسی نے خود ہی کفیل دے دیا تو یہ درست ہے۔

ولا حبس فیہا..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی پر حد یا قصاص کا دعویٰ کیا اور مدعی کے پاس گواہی بھی نہیں ہے تو اب مدعی علیہ کو کفیل دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا جیسا کہ امام صاحب رحمہ اللہ کا مذہب ہے تو اب مدعی کیا کرے تو مدعی کے لیے یہ ہے کہ وہ مدعی علیہ کو قاضی کی مجلس تک تو لازم پکڑے اگر اس دوران مدعی نے گواہی پیش کر دی تو ٹھیک ہے قاضی فیصلہ کر دے گا اور اگر گواہی تو پیش کی لیکن وہ دونوں گواہ مستور المال (جن کا حال نامعلوم ہے کہ وہ عادل ہیں یا فاسق) ہیں یا پھر ایک گواہ عادل پیش کیا تو اب چون کہ نصاب گواہی مکمل نہیں ہے جو کہ دو عادل گواہ ہے تو اب امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی مدعی علیہ کو قید کرے اس لیے کہ کچھ گواہی پائی گئی تو اس مدعی علیہ پر تہمت آگئی ہے تو اس تہمت کی وجہ سے اس کو قید کرے یہاں تک کہ حق واضح ہو جائے اور اگر مدعی نے کچھ گواہ نہ پیش کیے تو اب قاضی مدعی علیہ کا راستہ خالی کر دے گا کیوں کہ اب اس کو قید کرنا بغیر کسی دلیل کے ہے اور یہ صحیح نہیں ہے۔

وصح الرهن و الكفالة..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک ذمی کے اوپر خراج لازم ہو اور اس نے ابھی تک ادا نہیں کیا تو اب اس سے اس خراج کے بدلے رہن بھی لے سکتے ہیں اور اسی طرح کفیل بھی لے سکتے ہیں اس لیے کہ خراج ایک ایسا دین ہے جس کا مطالبہ کیا جاتا ہے یعنی یہ ایک دین صحیح ہے کہ جس کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے تو جب اس کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے تو اس کا کفیل لینا بھی درست ہے، بخلاف الزکوٰۃ..... لیکن اگر کسی شخص پر زکوٰۃ لازم ہوئی تو اس سے کفیل یا رہن نہیں لیا جاسکتا اس لیے کہ زکوٰۃ حقیقی دین نہیں ہے، اگرچہ اس کا مطالبہ تو بندوں سے کیا جاتا ہے پس زکوٰۃ تو اس لیے ہے کہ بندوں میں کسی کو مال کا مالک بنانا اللہ کا شکر کرتے ہوئے۔ لہذا جب زکوٰۃ حقیقی دین نہیں ہے تو پھر اس میں کفالت بھی درست نہیں ہے۔

[فتح، کفایہ]

انما او دد..... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ مصنف نے اس مسئلے کو کفالت بالنفس میں ذکر کیا اگرچہ صحیح بات تو یہ تھی کہ اس کو کفالت بالمال والی جگہ ذکر کرتے تو مصنف رحمہ اللہ نے یہ کیوں کیا تو اس کا جواب یہ دیا کہ اس مسئلے کو یہاں لانا ایک مناسبت کی وجہ سے ہے کہ حدود اور قصاص کے ساتھ خراج کی مناسبت ہے وہ مناسبت یہ ہے کہ جس طرح حدود و قصاص میں عقوبتہ (سزا) کے معنی ہیں اسی طرح خراج میں بھی عقوبت کے معنی ہیں کہ وہ مسلم پر لازم نہیں آتا بلکہ صرف ذمی پر ہی آتا ہے تو جب ان دونوں کے درمیان مناسبت ہے تو اسی وجہ سے اس مسئلے کو یہاں ذکر کیا کہ اس کی مناسبت اگرچہ حدود و قصاص کے ساتھ ہے، لیکن جس طرح حدود و قصاص میں مجبور نہیں کیا جاتا خراج میں اس طرح نہیں ہے بلکہ خراج کا حکم عام اموال کے حکم کی طرح ہے کہ جس طرح عام اموال میں کفالت پر مجبور کیا جاتا ہے اسی طرح خراج میں بھی کفالت پر مجبور کیا جائے گا۔

و الكفالة بالمال تصح ان جهل المكفول به اذا صح دينه الدين الصحيح دين لا يسقط الا بالاداء او البراء، و هو احتراز عن بدل الكتابة، فانه غير صحيح، اذ المولى لا يستوجب على عبده ديناً، و هو يسقط بالعجز، بنحو كفلت بمالك عليه۔ تصح هذه الكفالة و ان كان المكفول به مجهولاً۔ او بما يدركك في هذا البيع۔ هذا الضمان يسمى "ضمان الدرك" و هو ضمان الاستحقاق، اى يضمن للمشتري رد الثمن ان استحق المبيع مستحق۔ او علق الكفالة بشرط ملائم، نحو ما بايعت فلاناً، او ما ذاب لك عليه، او ما غصبك فعلياً۔ ما ذاب اى ما وجب، ففي هذه الصورة "ما" شرطية معناه "ان بايعت فلاناً" فيكون فى معنى التعليق و عنى بالملائم المناسب، فان هذا الاشياء اسباباً لوجوب المال، فيناسب ضم الذمة الى الذمه، فقوله "ما بايعت فلاناً" اى ما بايعت منه فانى ضامنٌ لثمنه، لا "ما اشتريت منه فانى ضامنٌ للمبيع" فان الكفالة بالمبيع لا يجوز، على ما يأتى۔ و ان علقك بمجرد الشرط فلا، كيان هبّ الریح او جاء المطر۔

ترجمہ:

اور کفالت بالمال صحیح ہے اگرچہ مکفول بہ نامعلوم ہو جب کہ دین صحیح ہو دین صحیح وہ دین ہے جو ادا کرنے یا معاف کرنے ہی سے ساقط ہو اور یہ بدل کتابت سے احتراز ہے کیوں کہ وہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ مولیٰ اپنے غلام پر دین واجب نہیں کر سکتا اور وہ عجز سے ساقط ہو جاتا ہے جیسے "کفلت بمالك عليه" تو یہ کفالت صحیح ہے اگرچہ مال مکفول بہ مجہول ہے یا کہا کہ میں کفیل ہوں اس شئی کا جو تجھے اس بیع میں لاحق ہوگی اس ضمان کا نام ضمان درک رکھا جاتا ہے اور یہ ضمان استحقاق ہے یعنی اگر کوئی مستحق نکل آیا تو مشتری کے لیے ثمن کے واپس کرنے کا ضامن ہوگا یا کفالت کو شرط متعارف سے معلق کر دیا جیسے اگر تو نے فلاں کو بیچا یا جو تیرا مال فلاں پر واجب ہو یا جو اس نے تجھ سے غصب کیا وہ تجھ پر ہے جو اس پر واجب ہو یعنی جو واجب ہو تو ان صورتوں میں "ما" شرطیہ ہے تو اس کا معنی ہے اگر تو نے فلاں کو بیچا تو یہ تعین کے معنی میں ہے اور ملائم سے مراد مناسب ہے کیوں کہ یہ اشیاء مال کے وجوب کے اسباب ہیں پس ایک ذمہ کو دوسرے ذمے کے ساتھ ملانا مناسب ہے پس اس کا قول "ما بايعت"

فلانا“ یعنی اگر تو نے فلاں سے بیچ کی تو اس کے ثمن کا ضامن ہوں نہ یہ کہ اگر تو نے اس سے خرید تو میں بیچ کا ضامن ہوں کیوں کہ بیچ کی کفالت ناجائز ہے جیسا کہ آئے گا اور اگر مطلق شرط سے معلق کیا تو صحیح نہیں ہے۔ جیسے اگر ہوا چلی یا اگر بارش ہوئی۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ جب کفالت بانفس سے فارغ ہوئے تو اب انہوں نے کفالت بالمال کا ذکر شروع کیا کفالت بالمال ہمارے نزدیک مطلقاً جائز ہے خواہ مال معلوم ہو یا مجہول ہو، معلوم ہو جیسے کوئی کہے ”کفلت عنہ بالف“ اور مال مجہول ہو جیسے کوئی کہے کہ ”کفلت بمالك عليه“ اب اس میں مکفول بہ مجہول ہے، لیکن یہ کفالت درست ہے یا پھر اس نے کہا ”کفلت بمایدرك في هذا البيع“ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک شخص نے کسی سے کوئی شئی خریدی تو اب وہ ڈر رہا ہوتا ہے کہ اس کا کوئی مستحق نہ نکل آئے تو اب کسی شخص نے اس سے کہا کہ جو تجھے اس بیچ میں پہنچے تو میں اس کا ضامن ہوں یعنی اگر کوئی مستحق نکلا تو میں اس کا ثمن واپس کروں گا تو یہ بتایا گیا کہ کفالت مال مجہول کے بدلے صحیح ہے یہ احناف اور امام شافعی و احمد و مالک رحمہم اللہ کا مذہب ہے جب کہ ابن لیلیٰ و ابن منذر کے نزدیک مال مجہول کے بدلے کفالت صحیح نہیں ہے۔ [فتح]

اذا صح دينه..... اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ مال کی کفالت اسی وقت صحیح ہے جب وہ مال دین صحیح ہو، دین صحیح وہ ہوتا ہے جو ادا کرنے یا معاف کرنے سے ساقط ہو جائے تو یہ شرط زائد کر کے مصنف رحمہ اللہ نے بدل کتابت سے احتراز کیا کہ اگر کسی مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا کہ تم مجھے ایک ہزار درہم دو تو تم آزاد ہو، تو اب اس ہزار درہم کا کفیل بننا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ ہزار درہم یہ دین صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ مولیٰ کا اپنے غلام پر دین واجب نہیں ہوتا اور یہ بدل کتابت کا دین ادا کرنے اور معاف کرنے کے علاوہ بھی ختم ہو جائے گا جیسا کہ مکاتب عاجز آجائے تو بھی یہ دین ساقط ہو جائے گا تو یہ بات معلوم ہوئی کہ بدل کتابت کا دین صحیح نہیں ہے جب یہ دین صحیح نہیں ہے تو اس کا کفیل بننا بھی درست نہیں ہے۔

او علق الكفالة..... سے مصنف رحمہ اللہ کفالت کو شرائط کے ساتھ معلق کرنے کے بارے میں بتا رہے ہیں۔ لہذا کفالت کو شرط ملائم کے ساتھ معلق کرنا جائز ہے جیسے کسی شخص نے کوئی شئی فروخت کرنے کا ارادہ کیا اور وہ ثمن کے بارے میں گھبرایا تھا کہ نہ جانے ثمن ملے گا یا نہ ملے گا تو ایک شخص نے ”ما بايعت فلاناً فعلى ما ذاب“ کہا کہ جو تو فلان کو فروخت کرے گا اس میں جو شئی واجب ہو تو وہ میرے ذمے ہے یا پھر ”ما ذاب لك عليه فعلى ما ذاب“ کہا یا کسی نے کہیں جانے کا ارادہ کیا اور راستے میں کوئی خطرناک ڈاکو تھا تو اب اس کو ڈاکو کا ڈر تھا کہ وہ مال لوٹ لے گا تو اس کو کہا کہ ”ما غصب فعلى ما ذاب“ تو اب ساری صورتوں میں لفظ ما شرطیہ ہے یعنی ”ما“، ”ان“ کے معنی میں ہے اور ملائم سے مراد مناسب ہے کیوں کہ یہ ساری اشیاء (بیچ، غصب وغیرہ) مال کے واجب ہونے کا سبب ہیں کہ ان کے ذریعے مال واجب ہوتا ہے تو ان کو ایک ذمہ سے دوسرے ذمے کی طرف ملانا صحیح ہے۔ ”فقولہ ما بايعت فلاناً“ سے شارح رحمہ اللہ ایک شبہہ کا ازالہ کرنا چاہتے ہیں کہ لفظ بیچ، خریدنے اور فروخت کرنے دونوں پر بولا جاتا ہے اور یہاں لفظ بیچ سے صرف فروخت کرنا ہی مراد ہے خریدنا مراد نہیں ہے کیوں کہ اگر اس سے خریدنا مراد ہو تو کفیل جس سے یہ جملہ کہہ رہا ہے تو وہ شخص کوئی شئی خریدنے میں شک میں ہے کہ یہ شئی خریدوں یا نہ خریدوں تو گویا کفیل نے اس سے کہہ دیا کہ خرید لو میں اس کا ضامن ہوں تو یہ کفیل بیچ کا ضامن بن گیا حالانکہ بیچ تو متعین ہے، اس کا ضامن نہیں بنا جاسکتا تو اسی شبہہ کا ازالہ فرماتے ہوئے شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ”بیچ“ سے مراد ”فروخت“ کرنا ہے لہذا کفیل ثمن کا ضامن ہوگا اور یہ درست ہے اور اگر کفالت کو ایسی شرط کے ساتھ معلق کیا جو کہ ملائم نہیں ہے جیسے کسی نے کہا کہ ”کفلت ان هبت الريح“ یا پھر کفلت ان جاء المطر تو یہ شرط چوں کہ غیر مناسب ہے، اس لیے ایسی شرائط کی وجہ سے کفالت بھی فاسد ہو جائے گی۔

فان كفل بمالك عليه ضمن قدر ما قامت به بينة، و بلا بينة صدق الكفيل فيما يقربه مع حلفه، و الاصيل فيما يقربه باكثر منه

علیٰ نفسه فقط۔ ای ان لم یقم البینة صدق الکفیل فی مقدار ما یقر به، مع انه یحلف علی نفی الزیادة، و ینبغی ان یحلف علی العلم بانک لا تعلم ان اکثر من هذا احب علی الاصل، فان نکل او اقر بالزائد لزم علیه، و انما یحلف علی العلم لان الحلف فیما یحب علی الغیر لیس الا علی العلم، و ان اقر الاصل باکثر مما اقر به الکفیل یكون ذلك مقتصرًا علیه۔ لان الاقرار حجة قاصرة۔ و کلمة ”ما“ فی قوله ”فیما یقر به“ موصولة و الضمیر فی ”به“ راجع الی ”ما“ و فی قوله ”فیما یقر باکثر منه“ مصدریة، ای صدق الاصل فی اقراره باکثر منه، ای مما یقر به الکفیل، و لو جعلت ”موصولة“ یفسد المعنی، لانه حنیذ یصیر تقدیر الکلام ”صدق الاصل فی الشئی الذی یقر باکثر منه“ ای من ذلك الشئی، فالشئی الذی یقر الاصل باکثر منه هو ما اقر به الکفیل، و الغرض ان الاصل ینصدق فی الاکثر لانه ینصدق فیما اقر به الکفیل۔

ترجمہ:

اگر ایک شخص اس مال کا جو تیرا فلاں کے ذمے ہے کفیل بنا تو اتنی مقدار کا ضامن ہوگا جس کے بارے میں گواہی قائم ہو جائے اور بغیر گواہی کے کفیل کی اتنے مال میں تصدیق کی جائے گی جس کا وہ قسم کے ساتھ اقرار کرے اور اصل کی اس کے اقرار میں جو کفیل کے اقرار سے زیادہ ہو فقط اس کی ذات پر تصدیق کی جائے گی یعنی گواہی قائم نہ ہوئی تو کفیل کی اتنی مقدار میں جس کا وہ اقرار کرے تصدیق کی جائے گی ساتھ ساتھ اس بات کو وہ زیادتی کے نہ ہونے پر قسم اٹھائے اور مناسب ہے کہ علم پر قسم لی جائے اس طور پر کہ تو نہیں جانتا کہ اس سے زیادہ اصل پر واجب ہے، پھر اگر وہ قسم لینے سے انکار کر دے یا زائد کا اقرار کرے تو اس پر لازم ہو جائے گا اور سوائے اس کے نہیں کہ علم پر قسم لی جائے گی اس لیے کہ اس شئی پر قسم اٹھانا جو غیر پر واجب ہونے سے منع ہے اور اگر اصل نے اس مقدار سے زیادہ اقرار کیا جس کا کفیل نے اقرار کیا ہے تو یہ اسی پر بند رہے گا اس لیے کہ اقرار حجت قاصرہ ہے اور کلمہ ”ما“ ماتن کے قول ”فیما یقر به“ میں موصولة ہے اور ضمیر ”ما“ کی طرف راجع ہے اور ماتن کے قول ”فیما یقر باکثر منه“ میں ”ما“ مصدریہ ہے یعنی اصل کی اس کے اقرار میں جو اس سے یعنی اس مقدار سے جس کا کفیل نے اقرار کیا ہے زیادہ ہو تصدیق کی جائے گی اور اگر اس کو موصولة بنایا جائے گا تو معنی فاسد ہو جائے گا اس لیے کہ اس وقت تقدیر کلام یہ ہوگا صدق الاصل فی الشئی الذی یقر باکثر منه ای من ذلك الشئی “ کہ اصل کی اس شئی میں جس شئی سے زیادہ کا اصل نے اقرار کیا ہے تصدیق کی جائے گی پس وہ شئی جس سے زیادہ کا اصل نے اقرار کیا ہے یہ وہی ہے جس کے بارے میں کفیل نے اقرار کیا ہے اور غرض یہ ہے کہ اصل کی اکثر میں تصدیق کی جائے نہ یہ کہ اس شئی میں تصدیق کی جائے جس کا کفیل نے اقرار کیا ہے۔

تشریح:

فان کفل بمالك عليه..... الخ سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں ایک شخص نے کسی کی رقم دینی تھی، پھر ایک آدمی اس کا کفیل بنا اور اس نے کہا کہ میں اس رقم کا کفیل بنتا ہوں جو تیری فلاں کے ذمے ہے تو اب اگر مکفول لہ نے رقم پر گواہی قائم کر دی کہ وہ ایک ہزار روپے ہیں تو کفیل کو یہ لازم ہوں گے اس لیے کہ جو شئی گواہی سے ثابت ہو وہ ایسے ہی ہے جیسے اس نے خود اس کو دیکھا ہو تو یہاں بھی جب مکفول لہ نے ہزار روپے گواہی قائم کی تو یہ اسی طرح ہو گیا کہ گواہی کفیل نے خود یہ کہا تھا کہ میں ہزار روپے کا کفیل بنتا ہوں۔ لہذا اب کفیل کو ہزار روپے لازم ہوں گے اور اگر مکفول لہ نے رقم کی تعداد پر گواہی قائم نہیں کی تو اب کفیل کتنی رقم کا اقرار کرے گا تو اس بارے میں کفیل کی بات معتبر ہوگی اور کفیل اس بات پر قسم بھی اٹھائے گا کہ میں اس مقدار سے زیادہ مکفول عنہ کے ذمے نہیں جانتا سو جس مقدار کا میں نے اقرار کیا ہے میرے علم کے مطابق مکفول عنہ کے ذمے بھی اتنی ہی مقدار ہے اور اب کفیل کے ذمے یہ رقم ہو جائے گی اور کفیل سے علم پر قسم لی جائے گی یعنی کفیل یوں کہے گا کہ ”اللہ کی قسم میرے علم

کے مطابق مکفول عنہ کے ذمے اتنی رقم ہے، اور یقین پر قسم نہیں اٹھائے گا کہ یوں کہے کہ ”اللہ کی قسم مکفول عنہ کے ذمے اتنی رقم ہے“ اس لیے کہ کفیل جو قسم اٹھا رہا ہے یہ اپنی ذات پر کسی شئی کی نہیں اٹھا رہا بلکہ غیر پر موجود شئی کی قسم اٹھا رہا ہے تو جب انسان غیر پر قسم اٹھاتا ہے تو علم پر اٹھاتا ہے یقین پر نہیں اٹھاتا اب یہ جو کہا گیا کہ کفیل کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہے، اس لیے کہ مکفول لہ اور کفیل میں سے رقم کی زیادتی کا انکار کرنے والا کفیل ہے مکفول لہ تو مدعی ہے تو اس کے ذمے تو گواہی تھی جس سے وہ عاجز آ گیا تو جب مدعی گواہی نہ پیش کر سکے تو مدعی علیہ پر قسم ہوتی ہے سو اسی وجہ سے کفیل پر قسم ہے اور اس کا قول معتبر ہے۔

و ان اصر الاصيل سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ کفیل نے کسی رقم کا اقرار کیا اور اس پر قسم بھی لے لی اس کے بعد مکفول عنہ نے کہا کہ میں نے مکفول لہ کی رقم اس سے زیادہ دینی ہے جیسے کفیل نے ہزار روپے کا اقرار کیا پھر مکفول عنہ نے کہا کہ میں نے تو پندرہ سو دینے ہیں تو اب مکفول عنہ کے اقرار کی تصدیق نہیں کی جائے گی بلکہ کفیل کے ذمے ہزار روپے ہی ہوں گے اس لیے کہ اقرار حجت قاصرہ ہے اس اقرار کے ذریعے غیر پر کچھ لازم نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ انسان اپنے آپ پر لازم کر سکتا ہے تو مکفول عنہ کا اقرار اسی پر ہی بند رہے گا اس کے اقرار سے کفیل پر کوئی فرق نہ پڑے گا۔

[البنایہ]

نحوی نکتہ:

و کلمة ما في قوله فيما سے شارح رحمہ اللہ ایک نحوی نکتہ بتا رہے ہیں کہ ماتن کی عبارت ”صدق الكفيل فيما يقر به مع حلفه“ میں ”ما“ موصولہ ہے اور جب ”ما“ موصولہ ہے تو صلہ میں ایک ضمیر کا ہونا ضروری ہے جو موصول کی طرف راجح ہو اور یہاں وہ ضمیر ”به“ کے اندر ہے اور ماتن کے اس قول ”و الاصيل فيما يقر باكثر منه“ میں ”ما“ مصدریہ ہے تو عبارت یہ ہوگی ”صدق الاصيل في اقراره باكثر منه تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ”اصیل“ کی تصدیق اس کے اقرار میں اس شئی سے زیادہ میں کی جائے گی، جس کا کفیل نے اقرار کیا ہے یعنی جس رقم کا کفیل نے اقرار کیا تھا اصیل کی تصدیق اس رقم سے زیادہ میں کی جائے گی اور یہ معنی مصدریہ ہونے کی صورت میں ہیں اگر ”ما“ موصولہ ہو تو معنی ہی فاسد ہو جائیں گے اس لیے کہ اس وقت تقدیری عبارت یہ ہوگی ”صدق الاصيل في الشئ الذي يقر باكثر منه“ تو مطلب یہ ہوگا اصیل کی تصدیق اس شئی میں کی جائے گی جس شئی سے زیادہ کا اس نے اقرار کیا تھا یعنی زیادتی میں تصدیق نہیں کی جائے گی بلکہ اس شئی میں ہوگی جس شئی سے زیادہ کا اقرار کیا ہے اور یہ تو واضح بات ہے کہ اصیل نے جس شئی سے زیادہ کا اقرار کیا ہے یہ وہ شئی ہے جس کا کفیل نے اقرار کیا ہے تو ”ما“ موصولہ بنانے کی صورت میں مطلب یہ ہو جائے گا کہ ”اصیل کی تصدیق اس شئی میں کی جائے گی جس شئی سے زیادہ کا اس نے اقرار کیا ہے حالانکہ غرض تو یہ ہے کہ اصیل کی تصدیق اس زیادتی میں کی جائے گی جو زیادتی جو کفیل کے اقرار میں نہیں ہے یہ غرض نہیں ہے کہ اصیل کی تصدیق اس شئی میں کر دیں جس کا کفیل نے اقرار کیا ہے جو کہ ”ما“ موصولہ ہونے کی صورت میں لازم آ رہی ہے تو یہ بات ثابت ہوگی کہ ”ما“ مصدریہ ہے تاکہ کلام کا مطلب صحیح بن سکے۔

و للطالب مطالبة من شاء من اصيل و كفيل و مطالبتهما، فان طالب احدهما فله مطالبة الآخر۔ هذا بخلاف المالك اذا اختار احد الغاصبين، فان اختياره احدهما يتضمن تملیكة یعنی اذا قضى القاضى بذلك۔ كذا في مبسوط شيخ الاسلام، فاذا ملك احدهما لا يمكنه ان يملك الآخر۔ و تصح بأمر الاصيل و بلا امره، ثم ان امره رجع عليه بعد ادائه الى طالبه، و لا يطالبه قبله۔ بخلاف الوكيل بالشراء، فانه اذا اشترى كان له مطالبة الثمن من موكله قبل ادائه الى البائع، لانه انعقد بين الوكيل و الموكل مبادلة حكيمية، و ان لم يامر له لم يرجع۔ فان لوزم الكفيل بالمال فله ملازمة اصيله، و ان حبس فله حبسه۔ لانه لحقه هذا الضرر بامر، فيعامله بمثلہ۔ و ان ابرأ الاصيل او اوفى المال برئ الكفيل، و ان ابرئ هو لا يبرى الاصيل۔ لان الدين على

الاصیل، فالبراءۃ عنہ توجب البراءة عن المطالبة، بخلاف العکس، و ان اخر عن الاصیل تأخر عنہ، بخلاف عکسہ۔ اعتباراً للبراءة المؤقتة بالمؤبد۔

ترجمہ:

اور طالب کے لیے مطالبہ کرنا جائز ہے جس سے چاہے اصیل سے اور کفیل سے اور ان دونوں سے مطالبہ کرنا (جائز ہے) پھر اگر اس نے ان دونوں میں سے ایک سے مطالبہ کیا تو اس کے لیے دوسرے سے مطالبہ کرنا جائز ہے یہ مالک کے خلاف ہے جب وہ دو غاصبوں میں سے ایک کو اختیار کر لے کیوں کہ اس کا ان دونوں میں سے ایک کو اختیار کر لینا اس کی تملیک کو شامل ہے یعنی جب قاضی نے اس بارے میں فیصلہ کر دیا اسی طرح شیخ الاسلام کی مبسوط میں ہے۔ پس جب اس نے ان دونوں میں سے ایک کو مالک بنا لیا تو اب اس کے لیے ممکن نہیں ہے کہ دوسرے کو مالک بناوے اور کفالت اصیل کے حکم کے ساتھ اور اس کے حکم بغیر صحیح ہوتی ہے، پھر اگر اصیل نے کفیل کو حکم دیا تھا تو کفیل اس کے طالب کو ادا کرنے کے بعد اس پر رجوع کرے گا اور اس سے قبل مطالبہ نہیں کرے گا بخلاف وکیل بالشراء کے کیوں کہ جب اس نے خرید تو اس کے لیے اپنے مؤکل سے ثمن کا مطالبہ کرنا بائع کو ادا کرنے سے قبل جائز ہے اس لیے کہ وکیل اور مؤکل کے درمیان مبادلہ حکمیہ منعقد ہوا ہے اور اگر اصیل نے کفیل کو حکم نہ دیا تو کفیل اس پر رجوع نہیں کرے گا پھر اگر کفیل بالمال کو لازم پکڑا جائے تو اس کفیل کے لیے اصیل کو لازم پکڑنا جائز ہے اور اگر کفیل کو قید کر لیا جائے تو کفیل کے لیے اصیل کو قید کرنا جائز ہے، اس لیے کہ کفیل کو یہ تکلیف اصیل کے حکم سے لاحق ہوئی ہے تو کفیل اصیل سے اپنی مش کا معاملہ کرے گا اور اگر مدعی نے اصیل کو بری کر دیا یا اصیل نے مال حوالے کر دیا تو کفیل بری ہو جائے گا اور اگر کفیل کو بری کیا گیا تو اصیل بری نہ ہوگا اس لیے کہ دین اصیل پر ہے تو اصیل کی براءت مطالبے سے براءت کو ثابت کرتی ہے بخلاف عکس کے اور اگر طالب نے اصیل سے مؤخر کیا تو کفیل سے بھی مؤخر ہو جائے گا بخلاف عکس کے ابراء موقت کو مؤبد پر قیاس کرتے ہوئے۔

تشریح:

و للمطالب مطالبہ..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ جب تین شخصوں میں کفالت کا معاملہ ہو تو اب مکفول (طالب) اس کو اختیار ہے خواہ وہ مکفول عنہ سے مطالبہ کرے یا کفیل سے مطالبہ کرے مکفول لہ کو یہ اختیار اس لیے دیا گیا کہ کفالت کی تعریف میں یہ بات گزری کہ کفالت مطالبہ کو ایک ذمہ سے دوسرے ذمے کی طرف ملانا ہے یعنی مطالبہ دونوں سے کر سکتا ہے اب مکفول لہ کو اختیار ہے کہ وہ خواہ کفیل سے کرے یا مکفول عنہ سے کرے اور مکفول لہ کے لیے اس کی بھی گنجائش ہے کہ دونوں (کفیل، مکفول عنہ) سے مطالبہ کرے اس لیے کہ دونوں کے ذمہ مطالبہ ہے تو مکفول لہ کے لیے جائز ہے کہ دونوں سے مطالبہ کرے اور اگر مکفول لہ نے ایک سے مطالبہ کیا تو دوسرے سے بھی کر سکتا ہے یہ صورت مالک کے خلاف ہے یعنی ایک شخص سے کسی نے شئی کو غصب کیا پھر اس غاصب سے کسی اور نے اس شئی کو غصب کیا اور یہ دونوں غاصب پکڑے گئے تو اب اصل مالک کو قاضی اختیار دے گا کہ تیری مرضی ہے جس کو چاہے ان دونوں غاصبین میں سے اس بات کے لیے اختیار کر لے کہ میں اس غاصب سے مالک بنوں گا تو جب مالک نے ان دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کر لیا تو پھر مالک دوسرے سے مطالبہ نہیں کر سکتا۔ لہذا جب مالک نے ان دونوں میں سے ایک کو مالک بنا دیا تو اب اس مالک کے لیے ممکن نہیں ہے کہ دوسرے کو بھی مالک بنائے۔ [عناہیہ]

و تصح بامر الاصیل..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی کا دین دینا ہے اور اب اگر کوئی اس کا کفیل بنا چاہے تو خواہ یہ مدیون اس کو حکم دے یا نہ دے دونوں صورتوں میں کفیل بنا نا درست ہے، بہر حال جب اصیل نے اس کو حکم دیا کہ میری طرف سے کفیل بنو اور وہ کفیل بنا تو اب جس وقت کفیل وہ رقم ادا کر دے گا تو وہ رقم مکفول عنہ سے لے گا اور جب تک کفیل نے اس کو رقم ادا نہیں کی اس وقت تک مکفول عنہ

سے رجوع نہیں کر سکتا بلکہ مکفول عنہ سے رجوع رقم ادا کرنے کے بعد ہی کرے گا کفالت کی یہ صورت (مکفول عنہ نے جب حکم دیا تو پھر کفیل مال ادا کرنے سے قبل رجوع نہیں کر سکتا) وکالت کی صورت کے خلاف ہے، وکالت کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو کوئی شئی خریدنے کے لیے وکیل بنایا اور اس نے وہ شئی ادھار خریدی اور موکل کو وہ شئی دے کر شمن کا مطالبہ کیا تو یہ صحیح ہے حالانکہ وکیل نے یہ شمن ابھی بائع کو ادا نہیں کیا تھا کہ اس سے قبل موکل سے لے لیا یہ اس لیے جائز ہے کہ وکیل اور موکل کے درمیان حکما مبادلہ ہے یعنی جب وکیل نے شئی موکل کو دی تو اب وکیل کو یا کہ وکیل بائع ہے اور موکل مشتری ہے تو جب وکیل اور موکل کے درمیان حکما مبادلہ ہے تو شمن ادا کرنے سے قبل موکل سے لیا جاسکتا ہے جب کہ کفالت میں اس طرح نہیں ہے جب کفالت میں اس طرح نہیں ہے تو یہاں کفیل مال ادا کرنے سے قبل مکفول عنہ سے لے نہیں سکتا۔

فوائد و قیود:

مصنف رحمہ اللہ متن میں ”بامر الاصل“ کی قید لگائی جس سے معلوم ہوا کہ اصل ان لوگوں میں سے ہو جو امر دینے کی صلاحیت رکھتے ہوں لہذا اگر بچے نے یا غلام نے حکم دیا اور کفیل نے ادا کر دیا تو اب رجوع نہیں ہے تو یہ قید احترازی ہے۔ [بجز الرائق]

دوسری قید ”بعد اذانہ“ کی لگائی اس ”اذانہ“ سے مراد یہ ہے کہ کفیل نے اس شئی کو ادا کیا ہو جس کا ادا کرنا اصل پر بھی واجب ہے ہولہذا اگر ایک شخص کسی کرایہ دار کی طرف سے کفیل بنا اور کرایہ کی مدت آنے سے پہلے ہی کفیل نے کرایہ ادا کر دیا تو پھر رجوع نہیں ہے اس لیے کہ جب کرایہ ادا کرنے کی مدت نہیں آئی تو اصل پر واجب نہیں ہوا تو کفیل نے ایسی رقم ادا کر دی جو اصل پر واجب ہی نہیں ہے لہذا رجوع بھی نہیں ہے۔ یہ قید بھی احترازی ہے۔ [بجز الرائق]

وان لم یامرہ..... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر ایک شخص کسی کفیل اس کے حکم کے بغیر بنا تو اب یہ کفیل رقم ادا کرنے کے بعد رجوع نہیں کر سکتا اس لیے کہ رجوع کسی کے بدل میں ہوتا ہے تو جب اصل نے اس کو حکم نہیں دیا تو گویا اس کفیل نے اس پر احسان کیا ہے اور احسان کا رجوع نہیں ہے تو اگر کوئی شخص اصل کے حکم کے ساتھ کفیل بنا اور مکفول لہ نے اس کفیل کو لازم پکڑا تو اب اس کفیل کے لیے بھی اس بات کی گنجائش ہے کہ یہ مکفول عنہ کو لازم پکڑے اس کی صورت یہ ہوگی کہ مکفول عنہ کے ساتھ ساتھ رہے تو جب وہ گھر جائے تو اس کے ساتھ داخل ہو جائے اگر وہ اجازت دے ورنہ اس کو دروازے پر روک لے صاحب بحر رحمہ اللہ تعالیٰ و علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہاں ایک قید زیادہ کی ہے کہ کفیل مکفول عنہ کو اس وقت لازم پکڑے جب رقم ادا کرنے جو تاریخ طے ہوئی تھی وہ آجائے اگر وہ تاریخ نہیں آئی تو اب یہ کفیل اس کو لازم نہیں پکڑے گا اس لیے کہ کفیل اس کو بلا وجہ ضرر دے رہا ہے۔ [بجز شامی]

اور اگر کفیل کو قید کر لیا گیا تو کفیل مکفول عنہ کو قید کرے اس لیے کہ کفیل کو ضرر مکفول عنہ کے حکم کی وجہ سے ہوا تو یہ کفیل مکفول عنہ کے ساتھ بھی وہی معاملہ کرے جو اس کے ساتھ ہو رہا ہے اور یہ کفیل مکفول عنہ کو قید اس وقت کرے گا جب مکفول عنہ اس کا والد یا والدہ یا دادا یا دادی یا نانا یا نانی نہ ہو اگر ان میں سے کوئی ایک ہو تو پھر قید نہیں کرے گا۔ [مخبر الخائق، شامی]

وان ابری الاصل..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بتا رہے ہیں کہ اگر مکفول لہ نے اصل (مکفول عنہ) کو بری کر دیا کہ تجھے رقم معاف ہے یا مکفول عنہ نے مکفول لہ کو رقم ادا کر دی تو اب کفیل بھی بری ہو جائے گا اس لیے کہ کفیل سے مطالبہ اس وجہ سے تھا کہ اصل پر دین ہے جب دین ہی نہ باقی رہا تو اب مطالبہ بھی نہ رہے گا کسی نے کیا خوب کہا ہے ”وہ شاخ ہی نہ رہی جس پر آشیانہ تھا“ اور اگر مکفول لہ نے کفیل کو بری کر دیا تو اب اصل بری نہ ہوگا اس لیے کہ کفیل کے ذمے صرف مطالبہ تھا تو جب مکفول لہ نے اس کو مطالبہ سے بری کر دیا تو یہ اس بات کو لازم نہیں ہے کہ اصل سے دین بھی ساقط ہو گیا جب کہ اس کے برعکس اگر اصل کو بری کیا تو کفیل بری ہو جائے گا جیسا کہ مذکور ہوا۔

و ان اخر عن الاصيل سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر ایک شخص کسی کا کفیل بنا اور طالب (مکفول لہ) نے اصيل (مکفول عنہ) کو ڈھیل دی کہ تو دو سال کے بعد رقم دے دینا تو اب یہ ڈھیل کفیل کو بھی ملے گی اس لیے کہ جب مکفول لہ نے مکفول عنہ کو رقم بالکل معاف کر دی تھی جیسا کہ مذکورہ بالا مسئلے میں تھا تو وہ رقم کفیل سے بھی معاف ہو گئی تھی اور یہ ابراء مو بد تھا کہ ہمیشہ کے لیے معاف کر دیا تو جب مکفول عنہ کو ابراء مو بد ملا تو وہ ابراء کفیل کو بھی ملا تھا تو اسی طرح جب مکفول لہ نے مکفول عنہ سے کچھ وقت کے لیے رقم ادا کرنے میں ڈھیل دے دی اور یہ ابراء مو بد ہے تو اس میں بھی کفیل مکفول عنہ کے ساتھ شریک ہوگا البتہ اگر اس کے برخلاف مکفول لہ نے اگر کفیل کو رقم ادا کرنے میں ڈھیل دی تو مکفول عنہ کو یہ ڈھیل نہ ملے گی اس لیے جس طرح مکفول لہ نے جب کفیل سے ابراء مو بد کیا تھا جیسا کہ مذکورہ بالا مسئلے میں تھا تو مکفول عنہ اس میں شریک نہ تھا تو بالکل اسی طرح جب مکفول لہ نے کفیل کو ابراء مو بد دیا تو اس میں بھی مکفول عنہ کفیل کے ساتھ شریک نہ ہوگا۔

فان صالح الكفيل الطالب عن الف على مائة برئ الكفيل و الاصيل، و رجع على الاصيل بها ان كفل بامرہ۔ لانه اضافہ الصلح الى الالف هو الدين على الاصيل فيبرى عن تسع مائة، و برأء تہ توجب براءة الكفيل، فان كانت الكفالة بامرہ رجع الكفيل بما أدى و هو المائة۔ و ان صالح على جنس آخر رجع بالالف۔ لانه مبادلة، فيملكه الكفيل فيرجع بجميع الالف، فان قلت: ان الدين على الاصيل فكيف يملكه الكفيل؟ لان تملك الدين من غير من عليه الدين لا يصح، قلت: اما عند من جعل الكفالة "ضم الذمة الى الذمة في الدين" فظاهر، و اما عند الآخرين فان المكفول له اذا ملك الدين من الكفيل اما او بالهبة او بالمعاوضة فالدين يجعل ثابتاً في ذمة الكفيل، ضرورة صحة التملك، كذا قالو۔ و ان صالح عن موجب الكفالة لم يبرأ الاصل۔ لان هذا الصلح ابرأ الكفيل عن المطالبة، فلا يوجب براءة الاصيل۔

ترجمہ:

اور اگر کفیل نے طالب سے ہزار کے بدلے سو پر صلح کر لی تو کفیل اور اصيل بری ہو جائیں گے اور کفیل اصيل پر سو کا رجوع کرے گا اگر اس کے حکم سے کفیل بنا ہو اس لیے کہ کفیل نے صلح کی نیت اس ہزار کی طرف سے تھی جو اصيل پر دین تھا پس وہ سو سے بری ہو جائے گا اور اصيل کی براءت کفیل کی براءت کو ثابت کرتی ہے پھر اگر کفالت اس کے حکم سے تھی تو کفیل اس مال کا جو اس نے ادا کیا ہے جو رجوع کرے گا اور وہ سو ہے اور اگر اس نے دوسری جنس پر صلح کی تو ہزار کا رجوع کرے گا اس لیے کہ یہ مبادلہ ہے پس کفیل اس کا مالک بن گیا ہے لہذا وہ سارے ہزار کا رجوع کرے گا اگر تو یہ اعتراض کرے کہ دین تو اصيل پر ہے پھر کیسے کفیل اس کا مالک بن گیا، اس لیے کہ دین کا مالک اس شخص کے غیر کو بنا تا جس پر دین ہے یہ صحیح نہیں ہے میں نے کہا کہ بہر حال ان کے نزدیک جو کفالت کو ایک ذمے سے دوسرے ذمے کی طرف ملانا بتاتے ہیں تو ظاہر ہے اور بہر حال دوسروں کے نزدیک کیوں مکفول لہ نے جب کفیل کو دین کا مالک بنایا یا توہبہ سے یا معاوضہ کے بدلے تو دین کو کفیل کے ذمے تملیک کے صحیح ہونے کی ضرورت کی وجہ سے ثابت بنایا جائے گا اسی طرح انہوں نے کہا ہے۔

تشریح:

فان صالح الكفيل سے مصنف رحمہ اللہ صلح کے مسئلے کو بیان کر رہے ہیں اس مسئلے کی کل چار صورتیں ہیں۔

(۱) پہلی صورت یہ ہے کہ کفیل نے مکفول لہ کو سو روپے دیے اور دونوں (کفیل اور مکفول عنہ) کے بری ہونے کی شرط لگائی کہ میں سو روپے پر صلح کرتا ہوں اور ہم دونوں ہزار سے بری ہیں تو اب دونوں بری ہو جائیں۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ کفیل سو روپے پر صلح کرے اور صرف مطلوب کے بری ہونے کی شرط لگائے یعنی کفیل نے کہا کہ میں سو روپے پر صلح

کرتا ہوں بشرطیکہ مکفول عنہ ہزار سے بری ہو جائے تو اب بھی دونوں بری ہو جائیں گے۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ کفیل سو روپے پر صلح کرے اور صرف اپنے بری ہونے کی شرط لگائے کہ میں سو روپے پر صلح کرتا ہوں بشرطیکہ میں ہزار سے بری ہوں تو اب صرف کفیل ہی سو روپے سے بری ہوگا اور ہزار روپے اصل پر ویسے ہی رہیں گے۔

(۴) چوتھی صورت یہ ہے کہ کفیل سو روپے پر صلح کرے اور کسی کے بری ہونے کی شرط نہ لگائے کہ میں سو روپے صلح کرتا ہوں تو اب بھی دونوں بری ہو جائیں گے اس لیے کہ کفیل نے صلح کی نسبت ہزار کی طرف کی ہے جو ہزار مکفول عنہ کے ذمے ہیں لہذا اب مکفول عنہ سو روپے سے بری ہو جائے گا جب مکفول عنہ سو روپے سے بری ہوگا تو لازمی طور پر کفیل بھی نو سو سے بری ہو جائے گا پھر اگر یہ کفیل مکفول عنہ کے حکم سے بنا تھا تو یہ سو روپے کا مکفول عنہ سے رجوع کرے گا اور اس سے لے گا اور اگر اس کا کفیل حکم کے بغیر بنا تھا تو پھر رجوع نہیں کرے گا۔ کتاب میں صرف یہی چوتھی صورت ہے۔

[فتح القدر، الکفایہ]

و ان صالح علی جنس سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ ایک شخص کسی کے ہزار روپے کا کفیل بنا اور اس نے مکفول لہ سے کپڑے پر صلح کر لی اور یہ کہا کہ میں ہزار کے بدلے کپڑے پر صلح کرتا ہوں تو اب صلح کے بعد کفیل مکفول عنہ سے ہزار کا ہی رجوع کرے گا اس لیے کہ جب کفیل نے کپڑے پر صلح کی تو گویا اس نے کپڑے کے بدلے ہزار روپے کو خرید لیا اور یہ کفیل ہزار روپے کا مالک بننے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یہ کفیل مکفول عنہ سے ہزار کا رجوع کرے گا۔

[البنایہ]

اشکال:

فان قلت ان الدین سے شارح مذکورہ بالا مسئلے پر ہونے والے اعتراض کو نقل کر رہے ہیں اعتراض جاننے سے قبل یہ بات جانی چاہیے کہ فقہ کا ایک قاعدہ ہے کہ ”دین کا مالک اسی شخص کو بنایا جاتا ہے جس پر دین ہے“ یعنی اگر زید نے عمرو سے ہزار روپے لینے ہیں اور عمرو نے ابھی تک نہیں دیے اور اب زید اگر دین کا مالک عمرو کو بنائے تو یہ صحیح ہے یعنی عمرو سے کہہ دے کہ میں نے تجھے دین معاف کر دیا تو اب جس پر دین ہے وہی اس کا مالک بنایا گیا ہے اور اگر زید نے خالد سے کہا کہ میں نے عمرو سے ہزار روپے لینے ہیں۔ میں تمہیں ان ہزار کا مالک بناتا ہوں تم جا کر اس سے لے لینا تو یہ درست نہیں ہے اس لیے کہ زید نے جس پر دین نہیں ہے، اس کو مالک بنا دیا اس قاعدے کو جان لینے کے بعد اب اعتراض یہ ہے کہ آپ نے اس مذکورہ مسئلے میں جو یہ کہا کہ جب کفیل نے کپڑے کو صلح کی تو یہ مبادلہ ہے گویا اس مکفول لہ نے دین کا مالک کفیل کو بنادیا ہے تو اس لیے کفیل مکفول عنہ سے ہزار روپے کا رجوع کرے گا تو یہاں مکفول لہ کا دین مکفول عنہ پر تھا اور اس مکفول لہ نے کفیل کو اس کا مالک بنا دیا تو یہ قاعدہ کے خلاف ہوا اور جس پر دین ہے اس کو مالک نہیں بنایا گیا بلکہ دوسرے کو بنادیا جو کہ ناجائز ہے۔

جواب نمبر ۱:

قلت اما عند من جعل یہاں سے شارح رحمہ اللہ اس اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ آپ نے جو اشکال کیا تو یہ اشکال ان لوگوں کے مذہب پر نہیں ہوگا جن کے نزدیک کفالت کی تعریف یہ ہے کہ دین کو ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ کی طرف نقل کرنا ہے اس لیے کہ ان کے نزدیک کفیل اور مکفول عنہ دونوں کے ذمے دین ہے تو جب کفیل اور مکفول عنہ دونوں کے ذمے دین ہے تو مکفول لہ نے جب کفیل کو دین کا مالک بنادیا تو یہ جائز ہے اس لیے کہ جس پر دین ہے اسی کو ہی دین کا مالک بنایا ہے۔

البتہ ان لوگوں کے مذہب پر جن کے نزدیک کفالت مطالبہ کو ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ کے ساتھ ملانا ہے یہ اشکال ہوگا کہ کفیل کے ذمے تو صرف مطالبہ ہے تو اس کو مکفول لہ نے کس طرح دین کا مالک بنا دیا تو ان کے مذہب پر فقہاء نے جواب اس طرح دیا ہے کہ مکفول لہ نے جب کفیل

کودین کا مالک بنایا تو یہ کہہ کر دیا کہ میں تجھے دین بہہ کرتا ہوں یا پھر مکفول لہ نے کفیل سے دین کے عوض کوئی شے لی اور اس کو دین کا مالک بنا دیا تو اب یہ دین کفیل کے ذمے میں ثابت ہوگا اس لیے کہ مکفول لہ کا مالک بنانا اسی وقت صحیح ہوگا جب سامنے والا بن بھی مالک بن جائے اگر سامنے والا مالک نہیں بن سکتا تو پھر مکفول لہ کا مالک بنانا بھی درست نہیں ہے حالانکہ مکفول لہ کا مالک بنا سکتا ہے تو یہ بات معلوم ہوئی کہ دین بھی کفیل کے ذمے آئے گا اسی طرح فقہاء نے جواب دیا ہے۔ شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے ”کذا قالوا“ کہہ کر اس جواب کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔

جواب نمبر ۲:

بعض نے اس کا جواب یوں دیا کہ کفیل نے جب صلح میں کپڑا دیا تو یہ کپڑا ہزار درہم کے بدلے میں ہو گیا اور کپڑا دین کے بدلے اسی وقت ہو سکتا ہے جب دین کفیل کے ذمہ بھی ثابت کیا جائے ورنہ کفیل کا کپڑے کو دین کے بدلے دینا صحیح نہیں ہوگا لہذا اب کفیل مکفول عنہ سے ہزار کار جوع کرے گا بخلاف اس صورت کے جب کفیل نے مکفول لہ سے سو روپے صلح کی تو اس وقت چوں کہ سو روپے ہزار روپے کا بدل نہیں بن سکتے اس وجہ سے کہ یہ سود ہو جائے گا کہ جس دونوں کی ایک ہے تو جب سو روپے ہزار کا بدل نہیں بن سکتے تو کفیل کے ذمے دین بھی ثابت نہیں ہوگا جب دین ثابت نہ ہوگا تو اصل بھی بری ہو جائے گا اور کفیل اصل سے صرف سو کا ہی رجوع کرے گا۔

[عناہیہ]

و ان صالح عن موجب سے مصنف رحمہ اللہ جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اس کی ”نہایہ“ میں صورت اس طرح ہے کہ کفیل نے مکفول لہ کو سو روپے دیئے کہ مکفول لہ کفیل کو مطالبہ سے بری کر دے اور مکفول لہ نے اس طرح کیا تو دین میں سے سو روپے ساقط ہو جائیں گے بقیہ نو سو روپے مکفول لہ مکفول عنہ سے لے گا اور کفیل نے جو سو روپے دیئے ہیں اس کا بھی مکفول عنہ سے رجوع کرے گا اب اس صورت میں مکفول لہ نے کفیل کو مطالبہ سے بری کیا ہے اور کفیل کے مطالبہ سے بری ہونے کو اصل کا بری ہونا لازم نہیں ہے۔

و ان قال الطالب للكفيل: ”برئت الي من المال“ رجع على اصي له. لان لبراءة التي ابتداءها من الكفيل و انتهاءها الى الطالب لا تكون الا بالايفاء، كانه قال: ”برئت بالاداء الي“ فيرجع بالمال على الاصيل ان كانت الكفالة بامرہ و كذا في ”برئت“ عند ابي يوسف رحمه الله تعالى، خلافا لمحمد رحمه الله تعالى. له ان البراءة يكون بالاداء، فيثبت الادنى، و لابي يوسف رحمه الله تعالى انه اقر بالبراءة التي ابتداءها من المطلوب، و هي بالاداء، فيرجع. و في ”ابرأتك“ لا يرجع. قيل: في جميع ذلك ان كان الطالب حاضرا يرجع اليه في البيان۔

ترجمہ:

اور اگر طالب نے کفیل سے کہا کہ تو میری طرف سے مال سے بری ہے تو کفیل اصل پر رجوع کرے گا اس لیے کہ وہ براءت جس کی ابتدا کفیل سے ہو اور اس کی انتہا طالب پر ہو وہ ایفاء (حوالے کر دینے) سے ہی ہوتی ہے گویا طالب نے کہا کہ تو میری طرف سے اداء کرنے کے ساتھ بری ہے۔ لہذا کفیل مال کا اصل سے رجوع کرے گا اگر کفالت اس کے حکم سے ہو اور اسی طرح امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ”براءت“ (کی صورت) میں ہے امام محمد رحمہ اللہ کے خلاف امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ براءت ادا کرنے یا بری کرنے سے ہوتی ہے۔ لہذا ادنی ثابت ہوگی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایسی براءت کا اقرار کیا ہے جس کی ابتداء مطلوب سے ہے، وروہ ادا کے ساتھ ہوتی ہے پس وہ رجوع کرے گا اور ”ابرأتک“ (کی صورت) میں کفیل رجوع نہیں کرے گا کہا گیا ہے اس تمام میں اگر طالب حاضر ہو تو بیان میں اس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ اس عبارت میں تین مسائل ذکر کر رہے ہیں۔ تینوں اس بارے میں ہیں کہ مکفول لہ نے کفیل سے براءت کے الفاظ کہے ہیں لیکن چون کہ تینوں صورتوں میں الفاظ جدا جدا ہیں اس لیے حکم بھی جدا جدا ہے، وہ تین صورتیں یہ ہیں۔

(۱) اگر مکفول لہ نے کفیل سے کہا ”برئت الی من المال“ تو اب کفیل بری ہو جائے گا اور وہ رقم کا اسیل پر رجوع کرے گا۔

(۲) اگر مکفول لہ نے کفیل سے کہا ”ابرا تانک“ تو اب کفیل بری ہو جائے گا اور اسیل سے بھی رجوع نہیں کرے گا۔

(۳) اگر مکفول لہ نے کفیل سے کہا ”برئت“ تو اب کفیل بری ہو جائے گا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اسیل سے رقم کا رجوع کرے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک رجوع نہیں کرے گا۔

لہذا ان تینوں صورتوں میں سے پہلی دو تو اتفاقی ہیں اور آخری صورت اختلافی ہے، اب ہر ایک دلیل بھی بیان کی جاتی ہے۔

صورت نمبر ۱ کی دلیل:

لان البراءة اتی سے شارح رحمہ اللہ پہلی صورت کی دلیل دے رہے ہیں کہ جب مکفول لہ نے کفیل سے ”برئت الی من المال“ کہا تو اس وقت کفیل اسیل سے رجوع کرے گا اس لیے کہ مکفول لہ نے جو براءت کے الفاظ کہے ہیں ان کی ابتدا کفیل سے اور انتہاء مکفول لہ پر ہو رہی ہے وہ اس طرح کہ مکفول لہ نے ”برئت“ کا لفظ جس میں خطاب کفیل کو ہے تو اس طرح ابتدا کفیل سے ہوئی اور آخر میں ”الی“ کا لفظ کہا جس کا مرجع مکفول لہ خود ہے اس طرح انتہاء مکفول لہ پر ہوئی تو جس براءت کی ابتدا کفیل سے اور انتہاء مکفول لہ پر ہو ایسی براءت کا حکم یہ ہے کہ یہ ایفاء ”ادا کرنے“ سے ہی ہوتی ہے، بغیر ایفاء کے براءت نہ ہوگی یعنی کفیل اسی وقت بری ہوگی جب وہ رقم ادا کرے لیکن چون کہ یہاں کفیل نے مکفول لہ کے حوالے کچھ بھی نہ کیا اور اس نے بری کر دیا تو اب اس ایفاء سے یہ مراد ہوگا کہ گویا مکفول لہ طالب سے یہ کہہ رہا ہے کہ ”تو نے مجھے مال دے دیا ہے اور میں نے اس مال پر قبضہ بھی کر لیا ہے تو اب یہ مکفول لہ نہ کفیل سے رقم کا مطالبہ کر سکتا ہے اور نہ ہی اسیل سے کر سکتا ہے، لیکن کفیل مکفول عنہ سے مال کا رجوع کرے گا اگر یہ کفالت مکفول عنہ کے حکم سے تھی اور اگر بغیر حکم کے تھی تو اب کفیل بھی رجوع نہیں کر سکتا۔ لہذا ”برئت الی من المال“ کی صورت میں کفیل بری ہو جائے اور مال کا رجوع کرے گا۔

[عنایہ]

صورت نمبر ۲ کی دلیل:

دوسری صورت یہ ہے کہ جب مکفول لہ نے کفیل سے ”ابرا تانک“ کہا تو اس کی دلیل شارح رحمہ اللہ نے ذکر نہیں کی اور بندہ اس کی دلیل ذکر کر دیتا ہے۔ سو ایسی صورت کا حکم یہ تھا کہ کفیل بری ہو جائے گا اور مکفول عنہ سے رجوع بھی نہیں کرے گا یہ اس لیے کہ ”ابرا تانک“ ایسی براءت ہے کہ اس کی ابتدا مکفول لہ سے ہو رہی ہے اور انتہاء کفیل پر ہو رہی ہے وہ اس طرح کہ ”ابرا تانک“ کا مرجع مکفول لہ ہے اور ”انک“ خطاب کا مرجع کفیل ہے اور جس براءت کی ابتدا مکفول لہ سے اور انتہاء کفیل پر ہو یہ براءت معاف کرنے سے ہی ہوتی ہے گویا کہ مکفول لہ نے کفیل کو معاف کر دیا اور یہ بات گزر چکی ہے کہ کفیل کے معاف ہونے سے اسیل معاف نہیں ہوگا لہذا اس صورت میں کفیل بری ہو جائے گا اور اسیل بری نہ ہوگا۔ لہذا مکفول لہ اسیل سے رقم کا مطالبہ کرے گا اور کفیل اسیل سے رجوع نہیں کرے گا اس لیے کہ یہ ایسی صورت ہے کہ جس میں براءت معافی کے درجے میں ہے۔ جب کہ پہلی صورت میں براءت ادا کرنے کے درجے میں تھی سو پہلی صورت میں تو کفیل اسیل سے رجوع کر سکتا تھا لیکن اس صورت میں رجوع نہیں کرے گا۔

[البنایہ، العنایہ]

صورت ۳ کی دلیل:

تیسری صورت جب مکفول لہ نے کفیل سے صرف ”برئت“ کا لفظ کہا تو اب اس میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک کفیل اصیل سے رجوع کرے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک رجوع نہیں کرے گا۔

امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل:

لہ ان البراءة یكون..... سے شارح امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل دے رہے ہیں کہ جب مکفول لہ نے کفیل سے ”برئت“ کا لفظ کہا تو اب کفیل رجوع نہیں کر سکتا اس لیے کہ براءت یا تو ادا سے ہوتی ہے یا معاف کرنے سے ہوتی ہے جیسا کہ پہلی اور دوسری صورت میں تھا یعنی جب مکفول لہ نے ”برئت الی من المال“ کہا تو ہم نے براءت بالاداء مراد لی اور جب مکفول لہ نے ”ابرائتک“ کہا تو ہم نے براءت معاف کرنے کے ساتھ مراد لی تو اب اس صورت میں جب مکفول لہ نے براءت کا لفظ کہا تو اس بات کا تو یقین ہے کہ براءت حاصل ہوگئی ہے، لیکن اس براءت میں شک ہے کہ یہ معاف کرنے سے ہوئی یا ادا کرنے سے ہوئی، سو اگر معاف کرنے سے ہو تو کفیل رجوع نہ کرے اور اگر ادا کی وجہ سے ہو تو کفیل رجوع کرے تو جب اس بارے میں شک ہو گیا تو اس شک کی وجہ سے ہم نے دونوں براءتوں میں غور کیا تو معلوم ہوا کہ وہ براءت جو معاف کرنے کے ساتھ ہو یہ ادنیٰ ہے، اس براءت سے جو ادا کے ساتھ ہو تو ہم نے ادنیٰ براءت کا حکم لگا دیا اور ہم نے کہا کہ ”برئت“، ”ابرائتک“ کے حکم میں ہے لہذا کفیل اصیل سے رجوع نہ کرے گا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل:

ولا بی یوسف رحمہ اللہ انه اقر..... سے شارح رحمہ اللہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل دے رہے ہیں کہ مکفول لہ نے جب ”برئت“ کہا تو اس نے وہ براءت کی جس کی ابتدا کفیل سے ہو رہی ہے اور جب براءت کی ابتدا کفیل کے ساتھ ہو تو وہ براءت ایفاء (ادا کرنے) کے ساتھ ہوتی ہے۔ لہذا جب اس براءت سے مراد براءت بالاداء ہے تو کفیل اصیل سے رجوع کرے گا اور برئت کا معنی ”برئت الی من المال“ کے حکم میں ہے۔ قیل فی جمیع ذلك..... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ یہ مذکورہ تینوں صورتیں یعنی ”برئت الی من المال“ کی صورت میں براءت بالاداء ہوگی اور ”ابرائتک“ کی صورت میں براءت معافی سے ہوگی اور ”برئت“ میں اختلاف ہے، یہ اس وقت ہے جب مکفول لہ موجود نہ ہو اگر مکفول لہ موجود ہو تو پھر تو مکفول لہ سے معلوم کر لیں گے کہ تیری مراد کیا ہے اس احتمال کی ضرورت نہیں ہے۔

نوٹ:

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب بھی ”برئت“ کی صورت میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہے۔

راجع قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔ [شامی: ج ۵ ص ۴۲۱، ہندیہ: ج ۳ ص ۲۶۴]

ولا یصح تعلیق البراءة عن الکفالة بالشرط کسائر البراءات۔ کما اذا قال: ان قدم فلاؤ من السفر ابرأتک من الدین لا یصح البراءة۔ ولا الکفالة بما تعذر استیفاء من الکفیل، کالحدود والقصاص، وبالبيع، بخلاف الثمن۔ اعلم ان الکفالة بتسليم المبيع تصح، لکن لو هلك لا یجب علی الکفیل شیء، فمراد المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ الکفالة بمالیه المبيع، و ذلك لان مالیه غیر مضمونة علی الاصل، فانه لو هلك یفسخ البیع، و یجب رد الثمن، بخلاف الثمن۔ و بالمرهون۔ ای بمالیه، لکن تصح بتسليم المرهون، فان هلك لا یجب علیه شیء۔ فالحاصل ان الکفالة بمالیه الاعیان المضمونة بالغير لا تصح، فاما بالاعیان

المضمونة بنفسيها تصح عندنا، خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى، و ذلك مثل المبيع يبعاً فاسداً، والمغضوب، و المقبوض على سوم الشراء، فانه مضمون بالقيمة. و بالامانة كالوديعة و المستعار، و المستاجر و مال المضاربة و الشركة. قالو: الكفالة بمالية الودية و العارية لا تصح، اما بتمكين المالك من اخذ الوديعة تصح، و كذا بتسليم العارية.

ترجمہ:

اور کفالت سے براءت کو شرط کے ساتھ معلق کرنا باقی براءت کی طرح صحیح نہیں ہے جیسے جب اس نے کہا کہ اگر فلاں سفر سے آ گیا تو میں تجھے دین سے بری کر دوں گا اور براءت اور کفالت اس شئی کی درست نہیں ہے جس کا وصول کرنا کفیل سے مستحضر ہو جیسے حدود و قصاص اور بیع کی کفالت صحیح نہیں ہے بخلاف ثمن کے تو جان لے کہ بیع کو حوالے کرنے کی کفالت صحیح ہے، لیکن اگر بیع ہلاک ہوگئی تو کفیل پر کچھ واجب نہ ہوگا اور مصنف رحمہ اللہ کی مراد بیع کی مالیت کی کفالت ہے اور یہ اس لیے کہ بیع کی مالیت اصل پر مضمون نہیں ہے کیوں کہ اگر وہ ہلاک ہوگئی تو بیع فسخ ہو جائے گی اور ثمن کو واپس کرنا واجب ہوگا بخلاف ثمن کے اور مرہون کی کفالت صحیح نہیں ہے یعنی اس کی مالیت کی لیکن مرہون کے حوالے کرنے کی کفالت صحیح ہے کیوں کہ اگر مرہون شئی ہلاک ہوگئی تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ان اشیاء کی مالیت کی کفالت جو غیر کے بدلے مضمون ہوں صحیح نہیں ہے۔ بہر حال ان اشیاء کی کفالت جو اپنی ذات کے بدلے مضمون ہوں صحیح ہے ہمارے نزدیک امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف اور یہ جیسے بیع فاسد میں بیع اور مغضوب اور وہ شئی جو شراء کے بعد پر مقبوض ہو کیوں کہ وہ قیمت کے بدلے مضمون ہے اور امانت کی کفالت صحیح نہیں ہے جیسے ودیعت اور مستعار اور متاجر اور مال مضاربت اور مال شرکت انہوں نے کہا کہ ودیعت اور عاریت کی مالیت کی کفالت صحیح نہیں ہے۔ بہر حال مالک کو ودیعت لینے کی قدرت کی کفالت صحیح ہے اسی طرح عاریت کے حوالے کرنے کی کفالت صحیح ہے۔

تشریح:

و لا یصح تعلیق..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص کسی کا کفیل بالمال بنا پھر مکفول لہ نے اس کفیل سے کہا کہ میں تجھے اس شرط پر بری کرتا ہوں کہ اگر ہوا چلے تو اب اس براءت کو شرط سے معلق کرنا باطل ہے اور یہاں شرط سے مراد وہی شرط غیر متعارف ہے ورنہ شرط متعارف کے ساتھ براءت کو معلق کرنا درست ہے اور ایک روایت میں یہ ہے کہ براءت کو شرط کے ساتھ معلق کرنا درست ہے تو اب دو روایتیں ہوگئی ایک روایت جو کہ کتاب میں ہے اس کے مطابق صحیح نہیں ہے اور دوسری روایت کے مطابق صحیح ہے تو کتاب والی روایت کو شرط غیر متعارف پر محمول کیا جائے گا اور دوسری روایت کو شرط متعارف پر محمول کیا جائے گا۔ حاصل یہ ہوا کہ براءت کو شرط متعارف کے ساتھ معلق کرنا صحیح ہے اور شرط غیر متعارف کے ساتھ صحیح نہیں ہے۔

[بحر الرائق، فتح]

لا یصح البراءة و لا الکفالة..... یہاں سے مصنف رحمہما اللہ نے ان صورتوں کو بیان کرنا شروع کیا ہے جن کی کفالت ناجائز ان میں سے پہلی صورت کو بیان کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ ایک ضابطے کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ جس شئی کو کفیل سے وصول کرنا مستحضر ہو اس شئی کی کفالت بھی ناجائز ہے جیسے حدود اور قصاص وغیرہ، اب یہ ناجائز اس لیے ہے کہ کفالت سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ مکفول عنہ تو وہ شئی ادا نہیں کرتا اس لیے کفیل ادا کر دے گا تو جب وہ شئی ایسی ہے جس کو کفیل سے وصول کرنا ہی مشکل ہے تو کفالت کا مقصود حاصل نہیں ہوا لہذا کفالت بھی ناجائز ہے تو اب اگر ایک شخص پر قصاص ہے اور دوسرا شخص آ کر کہے کہ اگر اس نے قصاص نہ دیا تو میں قصاص کا کفیل ہوں تو یہ ناجائز ہے اس لیے کہ قصاص کفیل سے وصول نہیں کر سکتے اس لیے کہ وصول تو اس وقت کریں گے جب وہ حق کفیل پر واجب یا تو اصالتاً یعنی اصل میں کفیل پر ہی ہو جب کہ یہاں ایسا

نہیں ہے یا پھر نیا یہ ہو یعنی کسی کے حق کا نائب بن جائے تو پھر اس پر حق لازم ہو سکتا ہے اور یہ بھی یہاں ناممکن ہے اس لیے کہ حدود و قصاص میں نیابت جاری نہیں ہوتی اور یہ کفالت بانفس حدود و قصاص میں ناجائز ہے اگر کوئی شخص اس کی ذات کا کفیل بنے جس پر حد ہے تو یہ درست ہے یعنی یوں کہے کہ میں اس شخص کا کفیل ہوں اگر یہ نہ آیا تو میں اس کو حاضر کروں گا۔

[فتح، بحر، عنایہ]

و بالمبیع بخلاف الثمن..... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ کفالت کے ناجائز ہونے کی دوسری صورت بیان کر رہے ہیں چوں کہ شارح رحمہ اللہ نے شرح کرتے وقت کلام کو مقدم و مؤخر کر دیا ہے جس کی وجہ سے بات کو سمجھنا مشکل ہو گیا ہے۔ بندہ اس کو آسانی سے پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے سب سے قبل یہ بات جانتی چاہیے کہ اعیان (اشیاء) کی اولاد قسمیں ہیں۔

(۱) امانت۔ (۲) مضمون

امانت:

وہ اشیاء جن کا ضامن نہ بننا پڑے: جیسے ودیعت، مستعار، مال مضاربت اور مال شرکت وغیرہ، اب اگر ایسے اموال بلا تعدی کے ہلاک ہو جائیں تو ان کا ضامن نہ ہوگا۔

مضمون کی تعریف اور قسمیں:

وہ اشیاء جو کسی کے بدلے رکھی ہوں یعنی اگر یہ اشیاء ہلاک ہو جائیں تو جس کے بدلے میں مضمون تھیں وہ شئی لازم ہوگی اب مضمون کی دو قسمیں ہیں۔

مضمون بنفسہ۔ مضمون بغيره

مضمون بنفسہ:

وہ اشیاء ہیں اگر وہ خود موجود ہوں تو ان کی ذات کو واپس کرنا واجب ہو اور اگر یہ اشیاء ہلاک ہو جائیں تو ان کی قیمت واپس کرنا واجب ہو جیسے بیع فاسد میں بیع ہے اور وہ شئی جس پر بھادڑ ملے کر کے قبضہ کیا گیا اور غصب شدہ شئی، اب بیع فاسد میں بیع کو واپس کرنا ضروری ہوتا ہے ورنہ اس کی قیمت واپس کرنی پڑتی ہے، اسی طرح غصب شدہ شئی ہے اور اگر ایک شخص کسی دکاندار سے کوئی شئی اس بنا پر لے گیا کہ اگر مجھے پسند آئی تو میں اس کی اتنی قیمت دے دوں گا تو اب اس شئی کو واپس کرنا ضروری ہوتا ہے اگر یہ ہلاک ہوگی تو اس کی قیمت لازم ہوگی۔

مضمون بغيره:

وہ اشیاء جو غیر کے بدلے مضمون ہوں جیسے بیع میں بیع ہے کہ یہ ثمن کے بدلے مضمون ہوتی ہے اگر بیع ہلاک ہوگی تو اس کا ثمن کا لازم ہوگا، اسی طرح مرہون شئی ہے کہ وہ دین کے بدلے مضمون ہوتی ہے کہ اگر وہ مرہون شئی ہلاک ہوگی تو دین ساقط ہو جائے گا۔

اب یہ بات جانتی چاہیے کہ کفالت ان سب میں یا تو ان اشیاء کی عین کی کفالت ہوگی یا ان کو حوالے کرنے کی کفالت ہوگی۔ کفالت عین کی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کفیل کہے اگر یہ شئی تجھے اس نے ندی تو میں تجھے دوں گا اور حوالے کرنے کی کفالت کا مطلب یہ ہے کہ کفیل نے کہا کہ اگر اس نے تجھے یہ شئی ندی تو میں تجھے اس سے لے کر دوں گا۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ اشیاء کی تین اقسام ہیں۔ امانت، مضمون بنفسہ، مضمون بغيره۔

اور کفالت کی دو قسمیں ہیں۔ عین کی کفالت، تسلیم کی کفالت تو اس طرح کل چھ اقسام ہوں گی کہ عین کی کفالت مذکورہ تینوں اشیاء کی ہو، اسی طرح تسلیم کی کفالت مذکورہ تینوں اشیاء کی ہو۔

(۱) اب اگر عین کی کفالت امانت میں ہو تو یہ صحیح نہیں ہے جیسے کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ تو اس کو امانت دے دے اگر اس نے تجھے واپس نہ دی تو میں اس کے دینے کا کفیل ہوں یا کسی نے دوسرے شخص سے کہا کہ تو اس کو شئی عاریت پر دے دے اگر اس نے تجھے نہ دی تو میں اس شئی کا کفیل ہوں۔ اسی طرح اجرت کی صورت میں اور مال مضاربت اور شرکت کی صورت میں کہ ان کی عین کی کفالت صحیح نہیں ہے۔

(۲) اور اگر تسلیم کی کفالت امانت میں ہو تو یہ صحیح ہے جیسے کوئی کہے کہ تو فلاں کو امانت دے دے اگر اس نے واپس نہ دی تو میں اس شئی کو اس سے لے کر دینے کا کفیل ہوں یا اسی طرح عاریت اور مال مضاربت میں کہا تو یہ صحیح ہے یہی مطلب ماتن کی اس عبارت و بالامانة كالودیعة والمستعار..... الخ کا ہے، اس عبارت میں یہ دونوں قسمیں مذکور ہیں۔

(۳) عین کی کفالت اس شئی میں کرنا جو مضمون بالغیر ہو یہ بھی صحیح نہیں ہے لہذا بیع کی کفالت ناجائز ہے جیسے کوئی شخص کہے کہ تو اس فلاں سے شئی خرید لے اگر وہ شئی ہلاک ہو گئی تو میں اس کے دینے کا کفیل ہوں تو یہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ بیع مضمون بالغیر (ثمن) ہے۔ شارح رحمہ اللہ نے اس کفالت کے ناجائز ہونے کی دلیل ”ذالک لان مالمیہ“ سے یہ بیان کی ہے کہ بیع کی مالیت اصیل (یعنی بائع) پر مضمون نہیں ہے کیوں اگر بیع کے بعد اور قبضے سے قبل وہ شئی بائع کے پاس ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ ہو جائے گی اور بائع کو ثمن واپس کرنا پڑے گا اب یہاں بائع کسی شئی کا ضامن نہیں ہوا تو اب اگر اس کی کفالت جائز ہوتی تو یہ خرابی لازم آتی کہ مکفول عنہ (بائع) کے ذمے تو کوئی ضمان نہیں ہے اور کفیل کے ذمے ضمان آجاتا اور یہ ممکن نہیں ہے سو اس لیے کفالت ناجائز ہے بخلاف الثمن..... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر کوئی شخص ثمن کا کفیل ہو جائے تو یہ صحیح ہے جیسے ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تو فلاں کو یہ شئی فروخت کر دے اگر اس نے اس کا ثمن نہ دیا تو میں اس ثمن کے ادا کرنے کا کفیل ہوں تو یہ صحیح ہے اس لیے کہ ثمن مشتری کے ذمے ہے بالفرض قبضے کے بعد اگر بیع ہلاک ہو جائے تو مشتری کے ذمے ثمن ہے تو اگر کوئی اس کا کفیل بنتا ہے تو یہ صحیح ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص مرہون شئی کی عین کی کفالت کرے تو یہ ناجائز ہے یعنی ایک شخص نے کسی کو کپڑا رہن رکھوایا اور اس نے مرہن سے کہا کہ مجھے کوئی کفیل دو کہ جب میں تجھے تیرا رہن ادا کر دوں گا تو مجھے یہ کپڑا واپس کرے گا تو اب یہ کفالت ناجائز ہے اس لیے کہ رہن ایسی شئی ہے جو غیر کے بدلے مضمون ہے وہ غیر دین ہے تو یہ بھی بیع کی طرح ہے۔

(۴) تسلیم کی کفالت ان اشیاء میں جو غیر کے بدلے مضمون ہوں صحیح ہے جیسے بیع ہے کہ کوئی شخص کہے کہ تو فلاں سے شئی خرید لے اگر اس نے نہ دی تو میں اس سے لے کر دینے کا کفیل ہوں تو اب یہ کفالت صحیح ہے اور اگر یہ بیع ہلاک ہو گئی تو پھر کفیل کے ذمے کچھ نہ ہوگا نہ اس کا ثمن اور نہ اس کی قیمت اسی طرح مرہون کے حوالے کرنے کا کفیل بننا بھی صحیح ہے جیسے کسی شخص نے دوسرے سے رہن طلب کیا تو دوسرے شخص نے اس سے کہا کہ تو اس کو رہن دے دے اس نے تجھے واپس نہ کیا تو میں اس سے رہن واپس لے کر دینے کا کفیل ہوں تو یہ صحیح ہے، لیکن اگر رہن ہلاک ہو گیا تو کفیل کے ذمے کچھ نہ ہوگا یہ جو تیسری اور چوتھی قسم جو بندہ نے بیان کی ہے یہی پوری تفصیل شارح رحمہ اللہ کی اس عبارت ”اعلم ان الکفالة بتسلیم المبیع..... سے..... لکن تصح بتسلیم المرهون فان هلك لا یجب علیه شئی فالحاصل ان الکفالة بمالية الاعیان المضمونة بالغیر لا تصح تک ہے۔

(۵) عین کی کفالت ان اشیاء میں جو مضمون بنفسہ ہیں جائز ہے جیسے کسی نے بیع فاسد کی اور مشتری نے بیع پر قبضہ کر لیا تو اب اس کے ذمے بیع کو واپس کرنا ہے تو ایک شخص اس کا کفیل بنا اور بائع سے کہا کہ اگر اس نے بیع نہ دی تو میں اس کے دینے کا کفیل ہوں تو یہ صحیح ہے اگر تو بیع موجود ہوگی تو اسی کو حوالے کر دے گا اور اگر بیع ہلاک ہو گئی تو اس کی قیمت ادا کر دے گا اسی طرح معصومہ شئی کا کفیل بننا بھی صحیح ہے اور مقبوض علی سوم الاشراء (وہ شئی جس پر بھاؤ کے ساتھ قبضہ کیا گیا ہے) کی کفالت بھی صحیح ہے یہی مطلب فاما الاعیان..... سے فانہ مضمون بالقیمۃ تک کی عبارت کا ہے۔

(۶) تسلیم کی کفالت ان اشیاء میں جو مضمون بنفسہ ہوں صحیح ہے اس لیے کہ جب ان میں عین کی کفالت درست ہے تو تسلیم کی کفالت تو بدرجہ اولیٰ صحیح ہے۔

[فتح، عنایہ، بنا یہ]

امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف:

خلافاً للشافعی..... سے شارح رحمہ نے اللہ امام شافعی رحمہ اللہ کے مذکورہ مسئلے میں اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے تمام اعیان کی کفالت ناجائز قرار دی ہے اس لیے کہ ان کے نزدیک کفالت دین کو دوسرے کے ذمے ثابت کرنا ہے تو عین کو اس میں دخل نہیں ہے۔ لہذا عین کا کفیل بنانا ان کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ [عنایہ]

و بالحمل علی دابة مستجرة معينة۔ اذ لا قدرة له علی تسلیم دابة المكفول عنه۔ بخلاف غیر المعينة۔ فان المحستحق ههنا الحمل علی ای دابة كانت، فالقدرة ثابتة ههنا۔ و بخدمة عبد مستاجر لها معين۔ لما ذكر فی الدابة۔ و عن میت مفلس۔ هذا عند ابی حنیفة رحمہ اللہ تعالیٰ، بناءً علی ان ذمة الميت قد ضعف، فلا يجب علیها الا بان يتقوى باحد الامرین: اما بان يبقى منه مال، او يبقى كفیل كفل عنه فی ایام حیاته، فحنثذ يكون الدين دیناً صحیحاً۔ فیصح الكفالة، و عندهما اذا ثبت، و لم يوجد مسقط يكون دیناً صحیحاً، فیصح الكفالة۔ و بلا قبول الطالب فی المجلس۔ و عند ابی یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ اذا بلغه الخبر و اجاز جاز، و هذا الخلاف فی الكفالة بالنفس و المال جمعياً۔ الا اذا كفل عن مورثه فی مرضه مع غيبة غرمائه۔ صورته ان يقول المریض لوارثه فی غيبة الغرماء: تكفل عنی بما علی من الدين فكفل، و انما یصح لان ذلك فی الحقیقة و صیة، و لهذا لا یشرط تسمية المكفول له۔ و بمال الكتابة حر كفل به او عبد۔ لانه دین ثبت مع المنافی، و انما قال: ”حر كفل به او عبد“ لدفع توهم ان كفالة العبد به ینبغی ان تصح، بانه یحوز ثبوت مثل هذا الدين علیه، لان العبد محل الكتابة، فحصة دفعا لهذا الوهم۔

ترجمہ:

اور معین اجرت والے جانور پر بوجھ اٹھانے کی کفالت ناجائز ہے اس لیے کہ اس کو مکفول عنہ کے جانور کے حوالے کرنے پر قدرت نہیں ہے، بخلاف غیر معینہ کے کیوں کہ مستحق یہاں پر کسی جانور پر بوجھ اٹھانا ہے۔ لہذا قدرت یہاں ثابت ہے اور ایسے معین غلام جس کو اجرت پر لیا گیا ہو کی خدمت کی کفالت جائز نہیں ہے اس لیے کہ جانور کی صورت میں ذکر کر دیا گیا اور مفلس میت کی طرف سے کفالت ناجائز ہے یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اس بات پر بناء کرتے ہوئے کہ میت کا ذمہ ضعیف ہو گیا ہے۔ لہذا اس پر واجب نہ ہوگا مگر یہ کہ دو باتوں میں سے ایک کے ساتھ قوی ہو جائے یا تو یہ کہ اس کا مال باقی ہو یا ایسا کفیل باقی ہو جس نے اس کے زندگی کے دنوں میں اس کی کفالت کی ہو تو اس وقت دین، دین صحیح ہوگا سو کفالت صحیح ہوگی اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک جب دین ثابت ہو جائے اور مسقط نہ پایا جائے تو دین صحیح ہوگا لہذا کفالت صحیح ہوگی اور طالب کا مجلس میں قبول کیے بغیر (کفالت صحیح نہ ہوگی) اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جب اس کو خبر پہنچی اور اس نے اجازت دے دی تو جائز ہے اور یہ اختلاف کفالت بالنفس اور مال دونوں میں ہے مگر جب وارث اپنے مورث کی جانب سے اس کی مرض کی حالت میں غرماء کی غیر موجودگی میں کفیل بنے (تو یہ جائز ہے) اس کی صورت یہ ہے کہ مریض اپنے وارث سے غرماء کی غیر موجودگی میں کہے تو میری طرف سے اس دین کا کفیل بن جا جو میرے ذمے ہے، پھر وہ کفیل بن گیا اور سوائے اس کے نہیں کہ یہ صحیح ہے اس لیے کہ یہ حقیقت میں وصیت ہے اور اسی وجہ سے مکفول لہ کا نام لینا شرط نہیں ہے اور مال کتابت کی کفالت ناجائز ہے آزاد اس کا کفیل بنے یا غلام بنے اس لیے کہ یہ ایسا دین ہے جو منافی کے ساتھ ثابت ہوا ہے اور سوائے

اس کے نہیں کہ ”حر کفصل بہ او عبد“ کہا اس بات کے وہم کو دور کرنے کے لیے کہ غلام کا مال کتابت کا کفیل بنا صحیح ہو اس طور پر کہ اس مثل کا دین اس پر ثابت ہونا جائز ہے اس لیے کہ غلام محل کتابت ہے تو مصنف رحمہ اللہ نے اس کو ذکر کے ساتھ خاص کیا اس وہم کو دور کرنے کے لیے۔
تشریح:

مصنف رحمہ اللہ چوں کہ ان صورتوں کو بیان کر رہے ہیں جن میں کفالت ناجائز ہے تو اب، بالجملة علی دابة..... سے تیسری صورت بیان کر رہے ہیں جس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی سے جانور اجرت پر لیا اور اس کا مقصد اس جانور پر بوجھ لادنا ہے تو وہاں موجود ایک شخص نے اس مستاجر سے کہا کہ آپ یہ جانور لے جائیں اس کے بوجھ اٹھانے کا میں کفیل ہوں تو یہ صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ اگر اس جانور نے بوجھ نہ اٹھایا تو پھر کفیل تو بعینہ ویسا جانور حوالے کرنے پر قادر نہیں ہے تو اس لیے ناجائز ہے اور اگر ایک شخص جانور والے کے پاس آیا اور اس نے کہا کہ مجھے بوجھ اٹھانے کے لیے جانور چاہیے ابھی اس نے جانور متعین نہیں کیا تھا کہ ایک شخص نے کہا کہ تو اس سے جانور لے جانا میں جانور کے بوجھ اٹھانے کا کفیل ہوں تو یہ صحیح ہے اس لیے کہ مقصد تو صرف بوجھ اٹھانا ہے اور جانور متعین نہیں ہے۔ لہذا اگر جانور نے بوجھ نہ اٹھایا تو کفیل اس کو دوسرا جانور دے دے گا جس پر وہ بوجھ اٹھالے گا۔

[فتح]

و عن میت مفلس..... مفلس کے دین کے کفیل بننے میں اختلاف ہے، امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک کفیل بنا صحیح نہیں ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ دین صحیح ہے اور اس کا کفیل بنا بھی صحیح ہے۔

راجح قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔

[اللباب: ج ۲ ص ۸۲، ہندیہ: ج ۳ ص ۲۵۳]

و بلا قبول الطالب..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص کسی کا کفیل بنا جب کہ مجلس میں مکفول لہ موجود نہیں ہے کہ وہ اس کفالت کو قبول کرے۔ لہذا یہ کفالت ناجائز ہے یہ طرفین رحمہما اللہ مذہب ہے جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مکفول لہ کا مجلس میں موجود ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ جب مکفول لہ کو کفالت کی خبر ملی اور اس نے کفالت کی اجازت دے دی تو یہ جائز ہے اور بعض نسخوں میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے مذہب میں اجازت کی شرط نہیں ہے بلکہ بغیر اجازت کے ہی کفالت صحیح ہو جائے گی اور یہ بات زیادہ اظہر ہے اور یہ اختلاف کفالت بانفص اور کفالت بالمال دونوں میں ہے یعنی کفالت بانفص اور بالمال طرفین رحمہما اللہ کے نزدیک مکفول لہ کی غیر موجودگی میں صحیح نہیں ہیں جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک صحیح ہیں۔ ”الا اذا کفصل“ سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ طرفین کے نزدیک جو مکفول لہ کا قبول کرنا شرط ہے اس سے ایک صورت مستثنیٰ ہے وہ یہ ہے کہ ایک مریض پر کسی کا دین ہے اور اب وہ قریب المرگ ہو گیا اور اس کے پاس قرض دار موجود نہیں ہے اور اس مریض نے اپنے رشتہ دار کو کفیل بنانا ہے تو اب اس رشتہ دار کا کفیل بنا صحیح ہے اگرچہ قرض دار جو مکفول لہ ہیں وہ موجود نہیں ہیں اس لیے کہ یہ کفالت وصیت ہے اور وصیت کے لیے قبول کرنا شرط نہیں ہے۔ لہذا مکفول لہ کی غیر موجودگی میں یہ کفالت درست ہوگی۔

راجح قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ میں سے بعض نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کو راجح قرار دیا ہے اور بعض نے طرفین رحمہما اللہ تعالیٰ کے قول کو

[شامی: ج ۵ ص ۳۱۰، بحر الرائق: ج ۶ ص ۳۸۹، بزازیہ: ج ۶ ص ۶]

راجح قرار دیا ہے۔

و بمال الکتابہ..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص کا غلام تھا پھر اس نے اپنے غلام کو ہزار کے بدلے مکاتب

بنادیا کہ تو مجھے ہزار درہم دے دے اور آزاد ہو جا اب اگر کوئی شخص اس ہزار کا کفیل بننا چاہیے تو یہ صحیح نہیں ہے کفیل بننے والا خواہ آزاد ہو یا غلام ہو اس ایک وجہ جو پہلے گزر بھی چکی ہے کہ مال کتابت دین صحیح نہیں ہے۔ دین صحیح وہ ہوتا ہے جو معاف کرنے یا ادا کرنے سے ختم ہو اور مال کتابت عاجز آنے سے بھی ساقط ہو جاتا ہے تو جب یہ دین صحیح نہیں ہے تو اس کی کفالت بھی ناجائز ہے۔ دوسری علت شارح رحمہ اللہ ”لانه دين ثبت.....“ سے بیان کی کہ جو کتابت کے ہزار درہم ہیں یہ منافی کے ساتھ ثابت ہیں منافی سے مراد غلام ہے جو کسی شئی کا مالک نہ ہوتا اور دین کسی شئی کے بدلے میں ثابت ہوتا ہے اور جب غلام کسی شئی کا مالک نہیں ہے تو اس پر دین بھی ثابت نہ ہوگا۔ لہذا جب غلام پر دین نہ ہو تو کفالت بھی ناجائز ہے اس لیے کہ کفالت دین کے بدلے ہوتی ہے اور اس کتابت کی صورت میں دین نہیں ہے۔ لہذا کفالت بھی صحیح نہیں ہے۔

اب متن میں جو یہ مذکور ہوا کہ ”حر كفل به او عبد“ کہ کفیل خواہ آزاد ہو یا غلام دونوں صورتوں میں کفالت ناجائز ہے تو ”انما قال.....“ سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ اسی عبارت کا فائدہ ذکر کر رہے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے یہ عبارت اس لیے لائی کہ کسی کو وہم نہ ہو کہ کفیل اگر غلام ہو تو کفالت جائز ہونی چاہیے کیوں کہ جب دونوں غلام ہیں تو مکفول عنہ کے ذمے جو مال کتابت ہے وہ کفیل کے ذمے سے ثابت ہو جائے گا کیوں کہ کفیل جو غلام ہے وہ کتابت کا مکمل ہے تو جب یہ کتابت کا مکمل ہے تو اس کا کفیل بننا بھی درست ہوا تو اسی وہم کو دور کرنے کے لیے عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے دونوں (آزاد و غلام) کا ذکر کیا تاکہ اس طرح کا وہم نہ ہو۔

و لا يرجع اصیل بالف ادی الی کفیلہ، و ان لم يعطها طلبة۔ ای اذا عجل الاصيل، فادى المال الی الكفیل الذی کفل بامرہ، لیس لہ ان یستردها، مع ان الكفیل لم يعطها للطالب، كما اذا عجل اداء الزکوة، لان الکفالة بامر المكفول عنه انعقدت سببا لسدینین: دین الطالب علی الكفیل، و دین الكفیل علی المكفول عنه مؤجلا الی وقت ادائه، فاذا وجد السبب و عجله صح الاداء۔ و ملكة الكفیل فلا یسترده المكفول عنه۔ و لهذا بخلاف ما اذا اذاه علی وجه الرسالة، لانه حیثینہ تمحض امانه فی یدہ۔ ترجمہ:

اور اصیل ان ہزار کا رجوع نہیں کرے گا جو اس نے اپنے کفیل کو ادا کیے اگرچہ کفیل نے وہ اپنے طالب کو ادا نہ کیے ہوں یعنی جب اصیل نے جلدی کی پھر مال اس کفیل کو ادا کر دیا جو اس کے حکم سے کفیل بنا تھا تو اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ اس کو واپس لے لے باوجودیکہ کفیل نے وہ مال طالب کو نہیں دیا جیسے جب ایک شخص نے زکوٰۃ کی اداء میں جلدی کی اس لیے کہ مکفول عنہ کے حکم سے کفالت دو دینوں کا سبب منعقد ہوئی ہے طالب کا کفیل پر دین اور کفیل کا مکفول عنہ پر دین۔ درال حالیکہ اس کے ادا تک مؤجل ہے سو جب سبب پایا گیا اور اس نے جلدی کی تو اداء صحیح ہوگی اور کفیل اس کا مالک بن گیا۔ لہذا مکفول عنہ اس سے واپس نہیں لے سکتا اور یہ اس صورت کے برخلاف ہے جب اصیل نے کفیل کو رسالت کے طریقے پر ادا کیا اس لیے کہ اس وقت وہ مال اس کے قبضے میں محض امانت ہے۔

تشریح:

و لا يرجع اصیل..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص کسی دوسرے کا اس کے حکم سے ہزار درہم کفیل بن گیا پھر اصیل نے کفیل کو ہزار درہم دے دیئے جب کہ کفیل نے ابھی تک مکفول لہ کو نہیں دیئے تھے تو اس اصیل کا کفیل کو ہزار درہم دینا دو صورتوں میں ہوگا ایک صورت یہ ہے کہ اس نے دیتے وقت کہا ہوگا کہ مجھے یقین نہیں ہے کہ طالب تجھ سے یہ رقم ابھی لے لے سو تو مجھ سے ہزار درہم لے لے اس کا حکم یہ ہے کہ کفیل اب ہزار درہم کا مالک بن گیا اب مکفول عنہ سے اس سے ہزار درہم واپس نہیں لے سکتا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اصیل نے اس کفیل کو ہزار درہم دیتے وقت کہا کہ یہ ہزار درہم لے لے اور مکفول لہ کو دے دے اب یہاں اصیل نے کفیل کو رسول بنایا ہے اس صورت کا حکم یہ

ہے کہ اصل کفیل سے ہزار درہم واپس لے سکتا ہے اس صورت کو صرف شارح رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے۔ مصنف رحمہ اللہ نہیں بیان کیا۔
صورت نمبر ۱ کی دلیل:

پہلی صورت یعنی جب اصل نے کفیل کو مال دیا اور یہ کہا کہ تو اپنے پیسے مجھ سے مکفول لہ کے لینے سے قبل لے لے تو اس صورت میں مکفول عنہ، کفیل سے رقم واپس نہیں لے سکتا۔ یہ تو اسی طرح ہے کہ ایک شخص پر سال گزرنے پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور اس نے سال گزرنے سے قبل ہی زکوٰۃ ادا کر دی تو اب یہ زکوٰۃ کو واپس نہیں لے سکتا۔ کفالت کی صورت میں واپس نہ لینے کی دو دلیلیں ہیں اور شارح رحمہ اللہ نے صرف ایک علت ذکر کی ہے اور اس میں بھی اشکال ہے۔

شارح رحمہ اللہ کی دلیل:

لان الکفالة بامر المكفول سے شارح رحمہ اللہ نے دلیل پیش کی کہ جب کوئی شخص مکفول عنہ کے حکم سے کفیل بنا تو اب یہاں دو دین جمع ہو گئے۔ ایک دین طالب کا کفیل پر ہے اور دوسرا دین کفیل کا مکفول عنہ پر ہے، لیکن طالب کا دین جو کفیل پر ہے یہ فی الحال ادا کرنا کفیل کے ذمے ہے اور کفیل کا مکفول عنہ کے ذمے جو دین ہے یہ کفیل کے ادا کرنے تک مؤخر ہے یعنی جب کفیل ادا کر دے گا تو اس وقت کفیل مکفول عنہ سے دین کا مطالبہ کر سکتا ہے اس سے قبل نہیں کر سکتا اور کفیل کا جو مکفول عنہ پر دین لازم ہوا ہے اس کا سبب کفالت ہے یعنی کفالت کی وجہ سے مکفول عنہ کے ذمے دین آیا ہے ورنہ نہیں آتا اور سبب پایا گیا ہے تو اب اگر مکفول عنہ نے جلدی کی اور کفیل کو اس کے ادا کرنے سے قبل دین دے دیا تو یہ درست ہے اور مکفول عنہ کفیل سے واپس بھی نہیں لے سکتا۔ جس طرح زکوٰۃ کی صورت میں زکوٰۃ کا سبب نصاب کا مالک ہونا ہے اور زکوٰۃ کی شرط سال کا گزرتا ہے تو جب ایک شخص نے زکوٰۃ کے سبب پر ہی زکوٰۃ دے دی تو اس کو واپس نہیں لے سکتا بعینہ اسی طرح یہاں کفالت مکفول عنہ پر دین کا سبب ہے اور کفیل کا مکفول لہ کو ادا کرنا شرط ہے اور مکفول عنہ نے صرف سبب پر ہی دین کو ادا کر دیا تو اب واپس نہیں لے سکتا۔ لہذا یہ بات ثابت ہوگی کہ مکفول لہ دین ادا کرنے کے بعد رجوع نہیں کر سکتا۔

[بناہ، عنایہ]

مذکورہ دلیل پر اشکال:

شارح رحمہ اللہ نے جو یہ فرمایا کہ کفالت کی وجہ سے دو دین ثابت ہوتے ہیں ایک مکفول لہ کا کفیل کے ذمے اور دوسرا کفیل کا مکفول عنہ کے ذمے یہ بات اگرچہ مسائل کو دیکھتے ہوئے درست ہے، لیکن کفالت کی تعریف کے مخالف ہے کہ کفالت کی تعریف یہ ہے ”ایک ذمہ کو دوسرے ذمے سے صرف مطالبہ میں ملانا ہے“ لہذا جب ایک شخص دوسرے کا کفیل بنا تو اب مکفول لہ کا کفیل کے ذمے سے صرف مطالبہ کا حق ہے کہ مکفول لہ اس سے بھی مطالبہ کر سکتا ہے۔ لہذا شارح رحمہ اللہ نے جو یہ فرمایا کہ مکفول لہ کا کفیل کے ذمے دین آ گیا ہے یہ بات اس تعریف کے خلاف ہے۔ اب رہی یہ بات کہ کفالت سے کتنے دین ثابت ہوتے ہیں تو بندہ اگر اس کو ذکر کرے گا تو بات لمبی ہو جائے گی اس کی تفصیل کے لیے آپ چاہیں تو رجوع فرمائیں۔

[عنایہ، منحة المالحق]

یہاں مقصود صرف اس علت کی مسامت کو ذکر کرنا تھا۔

صحیح علت:

چوں کہ شارح رحمہ اللہ کی علت میں مسامت ہے، اس لیے بندہ اب اس مسئلے کی صحیح علت ذکر کرتا ہے وہ یہ کہ جب مکفول عنہ کفیل کو ہزار درہم ادا کر دے تو اب اس کفیل سے واپس اس لیے نہیں لے سکتا کہ ان ہزار درہم کے ساتھ کفیل کا حق متعلق ہو گیا ہے کہ اگر کفیل نے ہزار درہم ادا کر دے تو یہ والے ہزار اس کفیل کے ہو جائیں گے تو جب تک کفیل کے مکفول لہ کو ادا کرنے کا احتمال ہے اس وقت تک مکفول عنہ کفیل سے رقم واپس نہیں لے

سکتا البتہ اگر مکفول عنہ خود مکفول نہ ہو تو اس بات کا احتمال بھی ختم ہو جائے گا لہذا اب مکفول عنہ کفیل سے رقم واپس لے لے۔ لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان ہزار درہم کے ساتھ کفیل کا حق متعلق ہوگا۔

[العنایہ]

و هذا بخلاف ما اذا سے شارح رحمہ اللہ اس دوسری صورت کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ جب مکفول عنہ نے کفیل کو رقم دیتے ہوئے کہا کہ ”یہ ہزار درہم لے لو اور مکفول نہ کو دے دو“ تو اب کفیل مکفول عنہ کا رسول ہے اس لیے کہ مکفول عنہ کفیل سے رقم واپس لے سکتا ہے کہ کفیل کے پاس جو رقم ہے وہ مکفول عنہ کی امانت ہے تو مکفول عنہ جب چاہے اس کو واپس لے سکتا ہے۔

[عنایہ]

و ما ربح فیہا الکفیل فهو له لا يتصدق به۔ اذا عامل الکفیل فی الالف التي ادى الاصيل اليه، و ربح فیہا، فالربح له حلالاً طيباً لا يحب تصدقہ، لما ذکرنا انه ملكة۔ و ربح کر کفل بہ و قبضہ له، و رده الى قاضيه احب۔ قوله ”و ربح کر“ مبتدأ، ”و له“ خبره، ای ان كانت الكفالة بکر حنطة، فأذاه الاصيل الى الکفیل، فباعه و ربح فیہ، فالربح له، لكن رده الى قاضيه۔ و هو الاصيل۔ احب، لانه تمكن فيه حيث بسبب ان للاصيل حق استرداده، على تقدير ان يقضى الاصيل الدين بنفسه، فيكون حق الاصيل متعلقاً به، فهذا الحبث يعمل فيما يتعين بالتعين كالكر، بخلاف ما لا يتعين بالتعيين كالدرهم و الدنانير، كما فی المسئلة السابقة، و هذا عند ابی حنیفة رحمه الله تعالى، و اما عندهما لا يكون الرد الى قاضيه احب، اذ لا حبث فيه اصلاً۔

ترجمہ:

اور اس مال میں کفیل نے جو نفع کمایا تو کفیل کا ہوگا اس کو صدقہ نہیں کیا جائے گا یعنی جب کفیل نے اس ہزار میں جو اصیل نے اس کو ادا کیے تھے معاملہ کیا اور اس میں نفع کمایا، تو نفع اس کے لیے حلال ہے اور اس کو صدقہ کرنا واجب نہیں ہے اس لیے کہ ہم نے ذکر کیا کہ وہ اس کی ملک ہے اور اس کو نفع جس کا وہ کفیل بنا اور اس پر قبضہ کیا وہ اس کے لیے حلال ہے اور اس کو اس کے ادا کرنے والے کی طرف واپس کرنا زیادہ پسندیدہ ہے۔ ”ربح کر“ مبتدأ ہے اور ”له“ اس کی خبر ہے یعنی اگر کفالت گندم کے ایک کرکی ہو پھر اصیل نے وہ کفیل کو ادا کیا پھر کفیل نے اس کو فروخت کیا اور اس میں نفع کمایا تو نفع اس کے لیے حلال ہے، لیکن اس کو اس کے ادا کرنے والے کی طرف لوٹانا زیادہ پسندیدہ ہے اور وہ اصیل ہے، اس لیے کہ اس میں حبث ثابت ہو اس بات کے سبب سے کہ اصیل کے لیے اس کو واپس لینے کا حق ہے اس تقدیر پر کہ اصیل وین کو خود ادا کرے تو اصیل کا حق اس سے متعلق ہو جائے گا اور یہ حبث ان اشیاء میں عمل کرتا ہے جو متعین کرنے سے متعین ہو جیسے کر بخلاف ان کے جو متعین کرنے سے متعین نہ ہوں جیسے درہم، اور دنانیر جیسا کہ گزشتہ مسئلہ میں تھا اور یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اور بہر حال صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک اس کے ادا کرنے والے کو واپس کرنا پسندیدہ نہیں ہے اس لیے کہ اس میں بالکل حبث نہیں ہے۔

تشریح:

و ما ربح فیہا سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر مکفول عنہ نے کفیل کو ہزار درہم دے دیئے کہ یہ ان ہزار کے بدلے ہیں جو تو مکفول نہ کو دے گا اور کفیل نے ان ہزار درہم کو لے لیا اور ان کے ساتھ تجارت کی اور نفع حاصل کیا تو اب اس کفیل کے لیے نفع حلال ہے اور اس نفع کو صدقہ نہیں کرے گا اس لیے کہ پہلے یہ بات گزر چکی کہ کفیل ان ہزار درہم کا مالک بن جائے گا مصنف رحمہ اللہ نے اس مسئلہ کو مطلق ذکر کیا اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مکفول نہ کو دین خواہ کفیل ادا کرے یا مکفول عنہ ادا کرے دونوں صورتوں میں کفیل نے جو نفع حاصل کیا ہے وہ اس کے لیے حلال ہے۔

[بجرائق]

و ربح کر کفل بہ سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص کے ذمے گندم کا ایک کر تھا پھر ایک شخص اس کر کا کفیل بن گیا

اور ابھی تک کفیل نے مکفول لہ کو گندم کا کراد نہیں کیا تھا کہ مکفول عنہ نے کفیل کو کر دے دیا اور پھر کفیل نے اس کر میں تصرف کیا اور اس سے نفع اٹھایا تو اب یہ نفع مکفول عنہ کو واپس کرنا پسندیدہ ہے یہ امام صاحب رحمہ اللہ کا مذہب ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک واپس نہ کرے۔

امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل:

لانه تمكن فيه..... سے شارح رحمہ اللہ امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل نقل کر رہے ہیں کہ یہ نفع واپس کرنا پسندیدہ اس لیے ہے کہ اس گندم کے کر میں ملک کے ساتھ جثت بھی آ گیا یعنی کفیل اگر چہ اس کر کا مالک ہو گیا لیکن چون کہ اصیل اب بھی اس کر کو واپس لے سکتا ہے وہ اس طرح کہ اصیل گندم کا ایک کر کفیل کو دینے سے قبل ہی مکفول لہ کو دے دے تو جب اس بات کا احتمال ہے تو کفیل کی اس کر میں ملک شک والی ہے یعنی اگر اصیل نے کراد نہ کیا تو کفیل مالک بن جائے گا اور اگر اصیل نے ادا کر دیا تو پھر کفیل مالک نہ ہوگا تو جب کفیل کی ملکیت شک والی ہے تو یہ ملک قاصر ہے اور جب ملک قاصر ہو تو اس میں شبہہ جثت ہوتا ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ جس طرح جثت کا نفع ناجائز ہے اسی طرح شبہہ جثت کا نفع بھی صحیح نہیں ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اس گندم کے کر کے ساتھ اصیل کا حق متعلق ہے، اس وجہ سے شبہہ جثت ہے اور یہ شبہہ جثت ان اشیاء میں اثر کرتا ہے جو متعین ہوں اور جو متعین نہ ہوں تو ان میں اثر نہیں کرتا جیسا کہ پہلے مسئلہ (یعنی جب مکفول عنہ نے ہزار درہم دیے) میں تھا۔

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل:

صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک یہ نفع مکفول عنہ کو واپس نہ کرے بلکہ اپنے ہی پاس رکھے اس کی وجہ یہ ہے کہ کفیل کے لیے بھی ملکیت ثابت ہوگئی ہے تو جب کفیل کے لیے ملکیت ثابت ہوگئی ہے تو وہ اپنی ملکیت میں نفع اٹھا رہا ہے۔ علامہ شامی رحمہ اللہ نے اسی کو اولیٰ صحیح کہا ہے۔

كفيل امره اصيله بان يعين عليه ثوبا ففعل، فهو له. اي امر الاصيل الكفيل بان يشتري عليه ثوبا بطريق العينة، وبيع العينة ان يستقرض رجل من تاجر شيئاً، فالأ يقرضه حسناً، بل يعطيه عيناً وبيعهها من المستقرض باكثر من القيمة، فالعينة مشتقة من العين، سمي به لانه اعراض عن الدين الى العين، فالاصل امر كفيله بان يشتري ثوبا باكثر من القيمة ليقضى به دينه ففعل، فالثوب للكفيل، لان هذه وكالة فاسلة، لعدم تعيين الثوب. و الثمن و ما ربح بائعه فعليه. اي اذا اشترى الثوب بخمسة عشر، و هو يساوي عشرة، فباعة بال عشرة، فالربح الذي حصل للبائع، و هو الخمسة التي صارت خسرا على الكفيل فعلى الكفيل، لان الوكالة لما لم تصح صار كأنه قال: ان اشتريت ثوبا بشي، ثم بعته باقل من ذلك، فانا ضامن لذلك الحسران، فهذا الضمان ليس بشي.

ترجمہ:

ایک کفیل کو اس کے اصیل نے حکم دیا کہ وہ اس پر بیع عینہ کے ذریعے کپڑا خریدے پھر کفیل نے یہ کیا تو کپڑا کفیل کا ہوگا یعنی اصیل نے کفیل کو حکم دیا اس طور پر کہ وہ اس پر بیع عینہ کے ذریعے کپڑا خریدے بیع عینہ یہ ہے کہ ایک آدمی کسی تاجر سے کچھ قرض طلب کرے پھر تاجر اس کو قرض حسنہ نہ دے بلکہ اس کو کوئی شئی دے دے اور اس شئی کو قرض طلب کرنے والے کو قیوت سے زیادہ فروخت کر دے تو عینہ عین سے مشتق ہے اس لیے اس کا نام عینہ رکھا گیا کیوں کہ یہ دین سے عین کی طرف اعراض کرنا ہے پس اصیل نے اپنے کفیل کو حکم دیا اس طور پر کہ کفیل قیمت سے زیادہ مہنگا کپڑا خریدے تاکہ اس کے ساتھ اصیل کے دین کو ادا کر دے پھر اس نے یوں کیا تو کپڑا کفیل کا ہوگا اس لیے کہ یہ وکالت کپڑے کے متعین نہ ہونے کی وجہ سے فاسد ہے اور ثمن اور جو اس کے بائع نے نفع اٹھایا تو وہ کفیل پر ہے یعنی جب کپڑا پندرہ درہم کے بدلے خرید اداں حال کہ وہ دس کے برابر ہے پھر اس کو دس کے بدلے فروخت کر دیا تو وہ نفع جو بائع کو حاصل ہوا ہے اور وہ پانچ ہے جو کفیل پر نقصان ہوا ہے تو وہ کفیل کے ذمے ہے، اس لیے کہ

وکالت جب صحیح نہیں ہے تو یہ یوں ہو گیا گویا اس نے کہا کہ اگر تو نے کپڑا کسی شئی کے بدلے خریدا پھر تو نے اس سے کم فروخت کیا تو میں اس نقصان کا ضامن ہوں تو یہ ضمان کوئی شئی نہیں ہے۔

تشریح:

کفیل امرہ اصلہ سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص کسی کا کفیل بنا تو پھر مکفول عندہ (اصیل) نے کفیل سے کہا کہ تو میرے لیے بیع عینہ کرے بیع عینہ کی صورت شارح رحمہ اللہ نے یہ ذکر کی ہے کہ زید نے عمرو سے دس درہم قرض طلب کیا تو عمرو نے زید کو دس درہم قرض نہ دیا بلکہ اس نے زید کو ایک کپڑا جس کی قیمت دس درہم تھی پندرہ کے بدلے دے دیا، پھر اس نے زید سے کہا کہ یہی کپڑا مجھے دس درہم کے بدلے فروخت کر دے پھر زید نے عمرو کو دس درہم کے بدلے کپڑا فروخت کر دیا عمرو نے زید کو دس درہم دے دیئے اور عمرو کے پانچ درہم زید کے ذمے قرض ہو گئے اب زید کو چوں کہ دس درہم کی ضرورت تھی اور پوری ہو گئی اور عمرو کو اس بیع کے ذریعے پانچ درہم کا نفع حاصل ہوا۔ اس بیع کا نام عینہ اس لیے رکھا گیا کہ اس میں دین سے عین کی طرف اعراض کیا گیا یعنی زید نے عمرو سے دین مانگا تھا اور اس نے دین کی بجائے عین دی۔

اب کفالت کے مسئلے میں جب اصیل نے کفیل کو حکم دیا کہ تو کپڑا اس کی قیمت سے زیادہ کے بدلے خرید لے یعنی اصیل نے کفیل سے کہا کہ تو کسی تاجر سے کپڑا دس درہم والا پندرہ درہم کے بدلے خرید لے اور پھر اسی تاجر کو دس درہم کے بدلے نقد فروخت کر دے اور وہ دس درہم لے کر میرا دین ادا کر دے تو پھر کفیل نے اسی طرح کیا تو یہ کپڑا جو کفیل نے خریدا ہے یہ کفیل کا ہی ہو گا اس لیے کہ اصیل نے جو کفیل کو کپڑا خریدنے کا وکیل بنایا ہے یہ وکالت فاسد ہے کیوں کہ اصیل نے مطلقاً کپڑا ذکر کیا اس کی نوع وغیرہ ذکر نہیں کی اور ضمان کا ذکر بھی نہیں کیا تو یہ وکالت فاسد ہوگی اور یہ بیع عینہ جو کفیل نے کی ہے یہ اس کے اپنے لیے ہی ہوگی۔

[بناہ، کفایہ]

”ماربح بائعہ“ سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ جب کفیل نے دس درہم والا کپڑا پندرہ درہم کے بدلے خریدا اور پھر دوبارہ بائع کو دس درہم کے بدلے فروخت کر دیا تو بائع کو جو پانچ درہم کا نفع حاصل ہوا ہے کہ دس کا کپڑا اس نے پندرہ کا فروخت کیا تو یہ پانچ درہم کا نفع ہوا تو اب یہ پانچ درہم کفیل کے ذمے ہوں گے اس لیے کہ جب وکالت یعنی اصیل کا کفیل کو وکیل بنانا درست نہیں ہوا تو یہ اس طرح ہو گیا گویا اصیل نے کفیل سے یوں کہا کہ اگر تو نے کپڑا کسی شئی کے بدلے خریدا اور پھر اس کو کم کے بدلے فروخت کر دیا تو میں اس نقصان کا ضامن ہوں تو یہ ضمان کوئی شئی نہیں ہے اس لیے کہ ضمان کسی شئی کے بدلے میں ہوتی ہے اور یہاں کفیل کی اصیل کے ذمے کوئی شئی نہیں ہے کہ اس سے ضمان لے۔ [عنایہ]

ولو كفل بما ذاب له، او بما قضى له عليه. و غاب اصيلاً، فاقام مدعيه بينة على كفيله ان له على اصيلاه كذا، ردت. لانه اذا اقام البينة ان له على اصيلاه كذا ولم يتعرض لقضاء القاضى به، لا يجب على الكفيل، لانه كفل بما قضى القاضى به، ولم يوجد، وهذا فى الكفالة ”بما قضى له عليه“ ظاهر، وكذا ”بما ذاب له“ لان معناه: ”تقرر“ وهو بالقضاء. وان اقام بينة ان له على زيد كذا، وهذا كفيلة بامرہ قضى به عليهما. هذا ابتداء مسألة، لا تعلق له بما سبق، وهو الكفالة بما ذاب له و بما قضى له عليه صورة المسئلة: اقام رجل بينة ان له على زيد الفاء، وهذا كفيلة بهذا المال بامرہ، قضى عليهما، ففى هذا الصورة قد كفل بهذا المال من غير التعرض بقضاء القاضى، بخلاف المسئلة المتقدمة، فاذا قضى عليهما يكون للكفيل حق الرجوع على الاصيل. وهذا عندنا، وعند زفر رحمه الله تعالى لا يرجع عليه، لانه لما انكر كان زعمه ان هذا الحق غير ثابت، بل المدعى ظلمه، فلا يكون له ان يظلم غيره، قلنا: الشرع كذبه، فارتفع انكاره. وفى الكفالة بلا امر قضى على الكفيل فقط. اى اقام البينة على انه كفيلة بلا امره، يقضى القاضى بالمال على الكفيل فقط.

ترجمہ:

اور اگر ایک شخص اس مال کا کفیل ہو جو اصیل کے لیے واجب ہو یا قاضی اصیل کے لیے فلاں پر فیصلہ کرے اور اس کا اصیل غائب ہو گیا پھر اس کے مدعی نے اس کے کفیل پر اس بات پر گواہی قائم کی کہ مدعی کے اس کے اصیل پر اتنے درہم ہیں تو یہ گواہی رد کر دی جائے گی، اس لیے کہ جب مدعی نے گواہی قائم کی کہ اس کے کفیل کے اصیل پر اتنے درہم ہیں اور وہ اس بارے میں قاضی کے فیصلے کے درپے نہ ہو تو کفیل پر مال واجب نہ ہوگا اس لیے کہ وہ اس مال کا کفیل بنا ہے جس کا قاضی فیصلہ کرے اور وہ پایا نہیں گیا اور یہ بات ”بما قضی له علیہ“ کی کفالت میں ظاہر ہے اور اسی طرح ”بما ذاب له“ میں اس لیے کہ ”ذاب“ کا معنی ”تقرر“ (یعنی ثابت ہونا) ہے اور وہ قضاء سے ہوگا اور اگر اس نے اس بات پر گواہی قائم کی کہ اس کے زید پر اتنے درہم ہیں اور یہ اس کا کفیل اس کے حکم سے ہے تو قاضی ان دونوں پر فیصلہ کر دے گا یہ نیا مسئلہ ہے اس کا سابق سے کوئی تعلق نہیں ہے اور وہ ”بما ذاب له“ اور ”بما قضی له علیہ“ کی کفالت ہے صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے اس بات پر گواہی قائم کی کہ اس کے زید پر ہزار درہم ہیں اور یہ زید کا اس مال کے بارے میں اس کے حکم سے کفیل ہے تو قاضی ان دونوں پر فیصلہ کر دے گا پس اس صورت میں وہ اس مال کا قاضی کے فیصلہ کے بغیر کفیل بنا ہے۔ بخلاف گزشتہ مسئلے کے جو جب قاضی نے ان دونوں پر فیصلہ کر دیا ہے تو کفیل کے لیے اصیل پر رجوع کا حق ہے یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک کفیل اس پر رجوع نہیں کرے گا اس لیے کہ جب اس نے انکار کر دیا تو اس کے گمان میں یہ حق ثابت نہیں ہے بلکہ مدعی نے اس پر ظلم کیا ہے تو اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ کسی پر ظلم کرے ہم نے کہا کہ شرع نے اس کو جھٹلادیا۔ لہذا اس کا انکار مرفوع ہو گیا اور حکم کے بغیر کفالت میں قاضی فقط کفیل پر فیصلہ کرے گا یعنی گواہی قائم کی اس بات پر کہ یہ فلاں کا کفیل اس کے حکم کے بغیر ہے تو قاضی مال کا فیصلہ فقط کفیل پر کرے گا۔

تشریح:

و لو کفل بما ذاب یہاں سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص دوسرے کا کفیل اس طرح بنا کہ اس نے مکفول لہ سے کہا کہ اس شخص کے ذمے جو ثابت ہو گیا جس شئی کا اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا اس کا میں کفیل ہوں اس کفالت کے بعد مکفول عنہ (اصیل) غائب ہو گیا پھر مکفول لہ نے اس بات پر گواہی قائم کی کہ میں نے مکفول عنہ سے ہزار روپے لینے ہیں تو اب اس مکفول لہ کی گواہی کو قاضی قبول نہیں کرے گا یہاں تک مکفول عنہ حاضر ہو جائے پھر قبول کر لے گا اس لیے کہ کفیل نے اپنے ذمے اس مال کی کفالت کو لازم کیا ہے جس کا قاضی فیصلہ کرے تو جب اصیل موجود نہیں ہے تو قاضی اس گواہی کو قبول نہیں کرے گا اس لیے کہ یہ گواہی اصیل کے خلاف ہے اور وہ غائب ہے اور غائب پر قاضی گواہی قبول نہیں کرتا تو جب قاضی نے گواہی قبول نہیں کی تو مکفول عنہ کے ذمے مال کا قاضی فیصلہ نہیں کر سکتا جب مکفول عنہ کے ذمے مال کا فیصلہ نہیں کیا تو کفیل کو مال بھی لازم نہ ہوگا اس لیے کہ کفیل نے اس مال کی کفالت کی ہے جس کا قاضی فیصلہ کرے گا اور اس مال کا قاضی نے فیصلہ نہیں کیا تو مال لازم نہ ہوگا یہ بات اس لفظ میں ظاہر ہے کہ جب کفیل نے ”بما قضی له علیہ“ کہا اس لیے کہ اس میں صراحت لفظ قضاء موجود ہے اور یہی بات ”بما ذاب له“ میں بھی ہے اس لیے کہ لفظ ”ذاب“ کے معنی ”تقرر“ ہے اور وہ قاضی کے فیصلہ سے ہی ہوگا۔ [بتایہ]

و ان اقامہ بینہ ان لہ یہاں سے مصنف رحمہ اللہ ایک نیا مسئلہ بیان کر رہے ہیں جس کا ماقبل والے مسئلے (یعنی جس میں کفالت ”بما قضی له علیہ“ یا ”بما ذاب له“ سے ہوئی تھی) سے کوئی تعلق نہیں ہے، اس مسئلے کی صورت امام محمد رحمہ اللہ نے جامع صغیر میں یوں بتائی ہے ایک شخص دوسرے کے ذمے رقم کا کفیل اس کے حکم سے بنا پھر مکفول عنہ غائب ہوگا پھر طالب (مکفول لہ) کفیل کو قاضی کے پاس لے گیا اور اس بات پر گواہی پیش کی کہ میں نے مکفول عنہ سے ہزار روپے لینے ہیں اور اس بات پر بھی گواہی پیش کی کہ یہ شخص مکفول عنہ کا کفیل اس کے حکم سے بنا ہے تو

اب قاضی کفیل اور مکفول عنہ دونوں پر مال کا فیصلہ کر دے گا۔

[فتح]

فرق:

نفی هذه الصورة یہاں سے شارح رحمہ اللہ اس مسئلے میں اور ما قبل والے مسئلے میں فرق بتا رہے ہیں کہ اس مسئلے میں مطلق مال کا کفیل بنا گیا ہے یعنی کفیل نے یہ نہیں کہا کہ اس مال کا کفیل ہوں جس کا قاضی فیصلہ کرے یا جو ثابت ہو جیسا کہ پہلی صورت میں کہا تھا بلکہ کفیل نے کہا کہ میں اس مطلق مال کا کفیل ہوں تو جب اس مسئلے میں مطلق مال کا کفیل ہے تو مکفول لہ کی گواہی قبول کی جائے گی جب کہ پہلے مسئلے میں گواہی کو قبول نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ کفیل وہاں اس مال کا کفیل بنا تھا جس کا مکفول عنہ پر فیصلہ کیا گیا ہو تو جب مکفول عنہ غائب ہے تو اس پر مال کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا لہذا گواہی بھی قبول نہ ہوگی اور کفیل کو مال بھی لازم نہ ہوگا۔

فإذا قضی علیہما سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ جب کفیل مکفول عنہ کے حکم سے کفیل بنا اور پھر مکفول لہ نے گواہی کے ذریعے ہزار روپے ثابت کر دیئے تو اب قاضی دونوں کے ذمے مال کا فیصلہ کر دے گا جب قاضی نے دونوں کے ذمے مال کا فیصلہ کیا اور پھر کفیل نے مکفول لہ کو ہزار روپے دے دیئے تو اب مکفول عنہ سے اس ہزار کا رجوع کرے گا اور یہ بات ہمارے نزدیک ہے یہاں احناف سے مراد صرف امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اس بارے میں کوئی روایت نہیں ہے۔ [فتح] اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک کفیل نے جب مکفول لہ کو ہزار روپے دے دیئے تو پھر مکفول عنہ سے ان کا رجوع نہیں کرے گا۔ امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب مکفول لہ نے ہزار روپے پر گواہی قائم کی تو کفیل نے اس کا انکار کیا اور کفیل کے گمان میں اصیل پر یہ رقم نہیں ہے بلکہ مدعی (مکفول لہ) نے کفیل پر ظلم کیا ہے تو جب کفیل کے گمان کے مطابق مجھ پر ظلم ہوا ہے تو مظلوم کے لیے یہ بات صحیح نہیں ہے کہ وہ کسی اور پر ظلم کرے تو ہم نے اس کا جواب یہ دیا کہ جب مکفول لہ نے ہزار روپے پر گواہی قائم کی تو چوں کہ گواہی شرع میں حجت ہے لہذا گواہی نے اس کفیل کے گمان کو باطل کر دیا تو اب کفیل جو یہ سمجھ رہا تھا کہ مال اصیل کے ذمے نہیں ہے تو شرع نے اس کے انکار کو جھٹلایا۔ لہذا کفیل مظلوم نہیں ہے تو جب یہ مظلوم نہیں ہے تو یہ بھی مکفول عنہ سے اس مال کا رجوع کرے گا۔ ”و فی الکفالة بلا امر سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر کفیل مکفول عنہ کے حکم کے بغیر کفیل بنا ہے تو اس وقت قاضی کا فیصلہ صرف کفیل پر ہی ہوگا اس لیے جو کفالت حکم کے ساتھ ہو وہ ابتداء احسان ہوتی ہے اور انتہاء معاوضہ ہوتی ہے اور جو کفالت بغیر حکم ہو وہ ابتداء اور انتہاء دونوں میں احسان شمار ہوتی ہے تو جب کفالت بغیر حکم کے احسان ہے تو یہ کفیل پر ہی فیصلہ ہوگا اور کفیل ہی اس کی رقم ادا کرے گا اور اس کا اصیل سے رجوع نہیں کرے گا۔

[ہدایہ]

و لو ضمن الدرك بطل دعواه بعده۔ لانه ترغيب للمشتري في الشراء، فيكون بمنزلة الاقرار بملك البائع، فلا يصح دعوى ملكيته۔ و لو شهد و حتم لا۔ و انما قال: ”و حتم“ لان المعهود في الزمان السابق كان الختم في الشهادات صيانة عن التغيير و التبدیل۔ قالوا: ان كتب في الصك ”باع ملكة“ او ”بيعا باتا نافذا“ و هو كتب ”شهد بذالك“ بطلت۔ ای بطلت دعواه بعد هذه الشهادة، لان الشهادة تكون اقرار بان البائع قد باع ملكة، او باع بيعا باتا نافذا، فاذا ادعى الملك لنفسه يكون مناقضا۔ و لو كتب شهادته على اقرار العاقدين لا۔ ای لا يبطل دعواه بعد هذا الكتابة لعدم التناقض۔

ترجمہ:

اور اگر درک کا ضامن ہو تو اس کا دعویٰ ضمان درک کے بعد باطل ہے اس لیے کہ ضمان درک مشتری کو خریدنے میں ترغیب دینا ہے پس یہ بائع کی ملکیت کا اقرار کرنے کے مرتبے پر ہے۔ لہذا اس کی ملکیت کا دعویٰ صحیح نہیں ہے اور اگر اس نے گواہی دی اور مہر لگائی تو دعویٰ باطل نہ ہوگا اور

سوائے اس کے نہیں کہ ”وختم“ کہا اس لیے کہ گزشتہ زمانے میں معبود گواہیوں میں مہر لگانا تھا، تغیر اور تبدیلی سے بچانے کے لیے فقہاء نے کہا کہ اگر گواہ نے رسید میں لکھا کہ ”باع ملکہ“ یا ”باتا نافذا“ اور اس نے ”شہد بذلك“ لکھا تو اس کا دعویٰ باطل ہو جائے گا یعنی اس گواہی کے بعد اس کا دعویٰ باطل ہو جائے گا اس لیے گواہی اس بات کا اقرار ہے کہ بائع نے اپنی ملک فروخت کر دی ہے یا ایسی بیع کی ہے جو مکمل ہے نافذ ہے تو جب اس نے اپنی ذات کے لیے ملک کا دعویٰ کیا تو یہ مناقض ہوگا اور اگر اس نے اپنی گواہی عاقدین کے اقرار پر لکھی تو دعویٰ باطل نہ ہوگا یعنی اس کتابت کے بعد دعویٰ باطل نہ ہوگا تناقض نہ ہونے کی وجہ سے۔

تشریح:

ولو ضمن الدرک سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی سے گھر خریدنے کا ارادہ کیا اور اس کو کسی دوسرے شخص نے کہا کہ تم یہ گھر لے لو اور اگر اس کا کوئی مستحق نکلا تو میں اس کے ٹخن کا ضامن ہوں تو یہ ضمان درک ہے لہذا اگر یہ شخص جو ضامن ہوا ہے بیع کے بعد اسی نے اس گھر پر مستحق ہونے کا دعویٰ کر دیا کہ یہ میرا گھر ہے تو اس کا دعویٰ باطل ہوگا اس لیے کہ جب یہ ضامن ہوا تو اس نے مشتری کو خریدنے کی ترغیب دی تو گویا اس وقت نے اس ضامن نے اس بات کا اقرار کیا تھا کہ یہ گھر بائع کا ہے تم اس کو بے فکر ہو کر خرید لو تو جب اس طرح ہے تو اب اس ضامن کا خود دعویٰ کرنا کیسے صحیح ہوگا۔

ولو شهد و ختم سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے گھر کی بیع پر گواہی دی اور گواہی دینے کے بعد اس پر اپنی مہر بھی لگا دی پھر اگر یہ شخص بعد میں اسی گھر کا اپنے لیے دعویٰ کرے تو اس کا دعویٰ صحیح ہوگا اور اس کو سنا جائے گا کیوں کہ جب اس نے گھر کی بیع پر گواہی دی کہ فلاں نے بیع کی یا بیع جاری ہوئی تو اس نے اس بات کا اقرار نہیں کیا کہ یہ بائع کی ہی ملک ہے بلکہ مطلق گواہی دی ہے۔ لہذا اس کا دعویٰ مقبول ہوگا۔

وانما قال و ختم سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ گواہی کے بعد مہر لگانا یہ پہلے زمانے میں تھا تا کہ گواہی کو تبدیلی سے محفوظ کیا جائے۔ بہر حال ہمارے زمانے میں مہر کی قید نہیں ہے بلکہ خواہ مہر ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں گواہ کا دعویٰ صحیح ہے۔ [فتح، عنایہ]

وقالو ان کتب فی السمک سے یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ مذکورہ بالا مسئلہ صرف اس صورت میں ہے جب گواہ نے صرف بیع کی گواہی دی لہذا اگر گواہ نے اس طرح گواہی دی کہ فلاں نے اپنی ملک کو فروخت کیا یا فلاں نے بیع تام کی تو اب اگر یہ گواہ اس کے بعد گھر کا دعویٰ کرے گا تو یہ دعویٰ باطل ہوگا اس لیے کہ جب گواہ نے یہ کہا کہ فلاں نے اپنی ملک کو فروخت کیا تو یہ اس بات کا اقرار ہے کہ وہ گھر بائع کی ملکیت ہے پھر جب گواہ اس گھر پر دعویٰ کرے گا تو یہ اس کی گواہی کے مخالف ہوگا لہذا یہ دعویٰ باطل ہوگا۔

ولو کتب شہادته سے یہ بات بتائی کہ اگر گواہ نے کہا کہ میں عاقدین کے اقرار پر گواہی دیتا ہوں تو اب اگر بعد میں اس نے گھر کا دعویٰ کیا تو یہ صحیح ہوگا باطل نہ ہوگا اس لیے کہ تناقض نہیں ہے۔

فصل فی الضمان

و لو ضمن العہدۃ۔ ای اشترى رجل ثوباً، فضمن احدًا بالعہدۃ، فالضمان باطل، لان العہدۃ قد جاءت لمعان: للصك القديم، و للعقد و حقوقہ، و لدرك، فلا يثبت احد المعاني بالشك۔ او الاخلاص۔ ای اذا ضمن الاخلاص فلا يصح عند ابي حنيفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ، و هو ان يشترط ان المبيع ان استحق يخلصہ، و يسلم اليه بائی طریق كان، و هذا باطل، اذ لا قدرة له على هذا، و عندهما يصح، و هو محمول على ضمان الدرك۔ او المضارب الثمن لرب المال۔ ای باع المضارب و ضمن الثمن لرب المال۔ او الوكيل بالمبيع لمؤكلہ۔ ای باع الوكيل و ضمن للمؤكل الثمن، و انما لا يجوز، لان الثمن امانة عند المضارب و الوكيل، فالضمان تغيير حکم الشرع، و لان حق المطالبة للمضارب و الوكيل، فيصيران ضامنين لنفسهما۔

ترجمہ:

اور اگر ایک شخص عہدہ کا ضامن ہو یعنی ایک شخص نے کپڑا خریدا پھر ایک شخص عہدہ کا ضامن ہوا تو ضمان باطل ہے اس لیے کہ لفظ عہدہ کئی معانی کے لیے آتا ہے پرانی رسید کے لیے اور عقد کے لیے اور اس کے حقوق کے لیے اور درک کے لیے۔ لہذا ایک معنی شک کی وجہ سے ثابت نہ ہوں گے یا خلاص کا ضامن ہو یعنی جب خلاص کا ضامن ہوا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک صحیح نہیں ہے اور وہ یہ ہے کہ اس بات کی شرط لگائے کہ اگر بیع کا کوئی مستحق نکلا تو اس کو چھڑا کر دے گا اور اس کے حوالے کرے گا جس طریقے سے ہو سکے اور یہ باطل ہے کیوں کہ اس کو اس پر قدرت نہیں ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک صحیح ہے اور وہ ضمان درک پر محمول ہے یا مضارب رب المال کے لیے ثمن کا ضامن ہو یعنی مضارب نے بیع کی اور رب المال کے لیے ثمن کا ضامن ہوا یا وکیل بالبیع اپنے موکل کے لیے (ثمن کا ضامن ہوا) یعنی وکیل نے بیع کی اور موکل کے لیے ثمن کا ضامن ہو گیا اور سوائے اس کے نہیں کہ یہ ناجائز ہے اس لیے کہ ثمن مضارب اور وکیل کے پاس امانت ہے۔ لہذا ضمان حکم شرعی کو بدلتا ہے اور کیوں کہ مطالبے کا حق مضارب اور وکیل کو ہے سو وہ دونوں اپنی ذات کے لیے ضامن ہو رہے ہیں۔

تشریح:

”و لو ضمن العہدۃ سے..... وهو محمول على ضمان الدرك“ تک مصنف رحمہ اللہ نے تین مسائل ذکر کیے ہیں۔

(۱) ضمان عہدۃ۔ (۲) ضمان درک۔ (۳) ضمان خلاص

ضمان عہدہ:

اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی سے کپڑا خریدا اور ایک دوسرا شخص عہدہ کا ضامن ہو گیا تو اب یہ ضمانت باطل ہے اس لیے کہ یہ لفظ مشترک ہے کیوں کہ اس کے معنی بہت سے ہیں اس کے ایک معنی ”صک قدیم“ ہے ”صک قدیم بائع کے پاس ہوتی ہے اور بائع کی ملک ہوتی ہے اور ایک معنی ”عقد“ ہے اور ایک معنی ”عقد کے حقوق“ ہے اور ایک معنی ”ضمان درک“ ہے تو جب یہ لفظ مشترک ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ لفظ مشترک کا ایک معنی شک کی وجہ سے ثابت نہیں ہوتا۔ لہذا اس عہدہ کے معنی متعین نہیں ہیں تو جب معنی متعین نہیں ہے تو اس کے ساتھ کفیل بننا بھی صحیح نہیں ہے۔ [عنائیہ]

ضمان درک:

ضمان درک کا ذکر شارح رحمہ اللہ نے یہاں نہیں کیا اس لیے کہ پہلے گزر چکا ہے۔ ضمان درک یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی سے گھر خریدا تو دوسرے آدمی نے اس سے کہا کہ اگر اس کا کوئی مستحق نکلا تو میں اس کے ثمن کا ضامن ہوں اور ضمان درک جائز ہے۔

[عناہیہ]

ضمان خلاص:

ضمان خلاص امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ناجائز ہے اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی سے گھر خریدا اور دوسرے شخص نے کہا اگر اس گھر کا کوئی مستحق نکلا تو میں اس سے گھر خالی کرواں گا اور تیرے حوالے کروں گا خواہ کسی بھی طریقے سے ہو۔ یہ ناجائز اس لیے ہے کہ کفیل نے اپنے ذمے ایسی شئی کو لازم کیا ہے جس کو پورا کرنے پر وہ قادر نہیں ہے۔ اس لیے کہ کئی مرتبہ مستحق اس کا ساتھ نہ دے گا تو یہ قادر نہ ہوگا تو جب یہ اس بات کو پورا کرنے پر قادر نہیں ہے تو اس شئی کا کفیل بنا جس پر انسان قادر نہ ہو یہ باطل ہے اور صاحبین رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ ضمان خلاص جائز ہے، انہوں نے ضمان خلاص کو ضمان درک کے مرتبے پر اتارا ہیک یوں کہ ضامن درک میں انسان اگر قادر ہو تو حوالے کرے گا ورنہ اس پر لازم نہیں ہے تو پھر وہ کفیل ثمن دے گا اور ضمان درک صحیح ہے تو ضمان خلاص بھی صحیح ہے۔

[عناہیہ]

[فتح]

لہذا ضمان عہدہ بالا تفاق ناجائز ہے اور ضمان خلاص میں اختلاف ہے۔

او المضارب الثمن لرب اس عبارت سے مصنف رحمہ اللہ یہ دو مسئلے بتا رہے ہیں۔ (۱) ایک شخص کو کسی نے اپنا مضارب بنایا تو اس مضارب نے بیع کی اور ثمن مشتری سے نہیں لیا اور رب المال سے کہا کہ میں اس ثمن کا ضامن ہوں۔

(۲) ایک شخص نے کسی کو ایک شئی فروخت کرنے کا وکیل بنایا اس وکیل نے شئی کو فروخت کیا اور اس کا ثمن نہیں لیا اور موکل سے کہا کہ میں اس کے ثمن کا ضامن ہوں تو اب یہ دونوں صورتیں باطل ہیں، ان کی باطل ہونے کی شارح رحمہ اللہ دو دلیلیں دی ہیں۔

دلیل نمبر ۱:

لان الثمن امانة سے پہلی دلیل دی کہ مال وکیل اور مضارب کے قبضے میں امانت ہوتا ہے لہذا یہ دونوں امین ہیں اور اگر یہ مال بغیر تعدی کے ہلاک ہو جائے تو اس کے ضامن نہ ہوں گے، لیکن اگر ان کا ضامن بنا صحیح ہو تو یہ دونوں ضامن بن جائیں گے اور ہلاک ہونے کی صورت میں ان پر ضمان آئے گا حالانکہ ہم نے ان کو امین فرض کیا ہوا ہے تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ ضمان حکم شرعی کو بدل دیتا ہے کہ جن ضمان نہیں تھا ان پر ضمان لازم ہو گیا۔

[عناہیہ]

دلیل نمبر ۲:

وان حق المطالبة سے شارح رحمہ اللہ دوسری دلیل دے رہے ہیں کہ کفالت اپنے ذمے مطالبہ کو لازم کرنا ہے یعنی جو شخص کفیل بنا ہے اب اس سے بھی مطالبہ کیا جائے گا جب کہ مضارب اور وکیل چوں کہ عاقد ہیں اس لیے ان دونوں کے لیے مشتری سے ثمن کا مطالبہ کرنا تھا یعنی یہ دونوں مطالبہ کرنے والے تھے، تو اب اگر ضمان صحیح ہو تو یہ لازم آئے گا کہ ایک شخص اپنی ہی ذات سے مطالبہ کر رہا ہے اور یہ باطل ہے کیوں کہ کفالت سے قبل یہ مطالبہ کرنے والے تھے اور کفالت کے بعد ان سے مطالبہ کیا جائے گا تو یہ مطالبہ کرنے والے اور مطالبہ کیے جانے والے ہوئے اور یہ باطل ہے۔

[عناہیہ]

او احد البائعین حصہ صاحبه من ثمن عبد باعاه بصفقة، بطل، وبصفتین صح۔ ای باعاً عبداً بصفقة واحدة، و ضمن احدہما لصاحبه حصہ من الثمن، لا یصح، لانه لو صح الضمان مع الشركة بصیر ضامناً لنفسه، و لو صح فی نصیب صاحبه

یؤدی الی قسمة الدین قبل قبضه، وذا لا يجوز، بخلاف ما لو باعاه بصفقتین، فانه یصح الضمان، لانه لا شركة۔ كضمان الخراج والنائب والقسمة۔ ای صح ضمان هذه الاشياء، اما الخراج فقد مر، و اما النائب فهی اما بحق، ككرى النهر، و اجر الحارس، و ما یوظف لتجهيز الجيش و غیر ذلك، و اما بغير حق، كالحیایات فی زماننا، و الكفالة بالاولیٰ صحیحة اتفاقاً، و فی الثانية خلاف، و الفتویٰ علی الصحة، فانها صارت كالدیون الصحیحة، حتی لو أخذت من الاكار فله الرجوع علی مالك الارض، و اما القسمة فقد قیل: هی النوائب بعینها، او الحصمة منها، و قیل: هی النائبة الموظفة الراتبیة و النوائب هی غیر الموظفة، و ایاماً كان، فالكفالة بها صحیحة۔

ترجمہ:

یادو بانحوں میں سے ایک اپنے ساتھی کے اس غلام کے ثمن سے حصے کا ضامن ہوا جس کو ان دونوں نے ایک سودے میں فروخت کیا تو یہ باطل ہے اور دوسروں کے ساتھ صحیح ہے یعنی ان دونوں نے غلام کو ایک سودے میں فروخت کیا اور ان دونوں میں سے ایک اپنے ساتھی کے لیے ثمن کے حصے کا ضامن ہو گیا تو یہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اگر شرکت کے ساتھ ضمان صحیح ہو تو یہ اپنی ذات کے لیے ضامن ہوگا اور اگر اس کے ساتھی کے حصے میں صحیح ہو تو یہ دین کی تقسیم کی طرف لے جائے گا اس پر قبضے سے قبل اور یہ ناجائز ہے بخلاف اس صورت میں اگر ان دونوں نے اس کو دوسروں میں فروخت کیا، پھر یہ ضمان صحیح ہے اس لیے کہ شرکت نہیں ہے جیسے خراج، نوائب اور قسمت کی ضمان یعنی ان اشیاء کی ضمان صحیح ہے، بہر حال خراج تو گزر گیا بہر حال نوائب تو وہ یا تو حق کے بدلے ہوں گے جیسے نہر کو کھودنا اور چوکیدار کی اجرت اور لشکر کی تیاری کے لیے مال دیا جاتا ہے اور اس کے علاوہ اور یا بغیر حق کے ہوں گے جیسے ہمارے زمانے میں ٹیکس اور پہلی اشیاء کی کفالت بالاتفاق صحیح ہے اور دوسری میں اختلاف ہے اور فتویٰ صحیح ہونے پر ہے کیوں کہ یہ دیون صحیح کی طرح ہیں۔ لہذا اگر کسان سے لیے جائیں تو اس کے لیے زمین کے مالک پر رجوع کرنے کا حق ہے اور بہر حال قسمت تو کہا گیا ہے کہ وہ بعینہا نوائب ہیں اور نوائب کا حصہ ہیں اور کہا گیا ہے کہ قسمت ایسی ناسبہ ہے جو مقرر و مرتب ہوتی ہے اور نوائب غیر مقرر ہوتے ہیں اور جو کچھ ہو پس ان کی کفالت صحیح ہے۔

تشریح:

او احد الباعین..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ ایک غلام دو شخصوں کا مشترک تھا پھر ان دونوں نے اس کو ہزار روپے کا فروخت کر دیا اور ہزار بھی مشتری نے نہیں دیئے تو ان میں سے ایک اپنے ساتھی کے حصے کا ضامن ہو گیا تو یہ صحیح نہیں ہے اس صحیح نہ ہونے کی شارح رحمہ اللہ نے دو دلیلیں ذکر کیں ہیں۔ ”لانہ لو صح الضمان“..... سے پہلی دلیل ذکر کر رہے ہیں کہ یہ دونوں ثمن میں مشترک ہیں یعنی آدھا ثمن ایک کا ہے اور آدھا دوسرے کا ہے تو اب اگر ان میں سے ایک نے دوسرے سے کہا کہ میں آدھے ثمن کا ضامن ہوں تو اب یہ شخص اپنے آپ کے لیے ضامن ہو گیا اس لیے کہ ثمن کا ہر جز ان دونوں کے درمیان مشترک ہے اس وجہ سے جو ثمن اس ضامن نے دوسرے کو دیا ہے اس کو پھر ان دونوں کے درمیان تقسیم کیا جائے گا تو جب یہ ضامن اس ادا کیے ہوئے ثمن میں دوبارہ واپس لے گا تو اس نے جو رقم ادا کی تھی اس میں ادا کا حکم باطل ہو گیا تو اس کا اس ادا کی ہوئی رقم سے واپس لینا یہ اس بات پر دلیل ہے کہ یہ ضامن اپنے آپ کے لیے بھی ہے اسی لیے تو ثمن کا رجوع کر رہا ہے اور یہ بات گزر چکی کہ اپنے آپ کے لیے ضامن بننا باطل ہے۔ لہذا اگر ثمن کو مشترک رکھا تو اس میں یہ خرابی آنے لگی اس وجہ سے یہ ضمان باطل ہے۔ [فتح]

و لو صح فی نصیب..... سے شارح رحمہ اللہ صحیح نہ ہونے کی دوسری دلیل ذکر کر رہے ہیں کہ ثمن اگر دونوں کے درمیان مشترک ہے پھر تو ضمان باطل ہے جیسا کہ گزر چکا ہے اور اگر یہ مشتری ثمن سے جو خرابی لازم آ رہی ہے اس سے بچنے کے لیے ثمن کو تقسیم کر لیں اور ایک شخص دوسرے

کے معین حصے کا ضامن ہو جائے تو بھی صحیح نہیں ہے اس لیے تقسیم ایک حسی فعل ہے اور یہ تقسیم ایسی شئی کا جو خارج میں موجود ہو تقاضہ کرتی ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ دین (قرض) یہ ایک تصوری شئی ہے اور تصوری شئی کی تقسیم نہیں ہو سکتی۔ لہذا جب تک دین پر قبضہ نہیں ہوگا اس وقت دین تقسیم نہیں کیا جاسکتا تو جب اس طرح ہے تو دین کو قبضے سے قبل تقسیم کر کے اس کا فیصل بنا صحیح نہیں ہے۔

[عناویہ]

ببخلاف مالو باعہ..... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ ایک غلام دو شخصوں کا ہو اور ان دونوں نے اس غلام کو دو سو میں فروخت کیا یعنی پہلے عقد میں آدھا غلام فروخت کیا اور مشتری نے ثمن نہ دیا اور ایک ساتھی دوسرے کے لیے ثمن کا ضامن ہو گیا پھر دوبارہ عقد کیا گیا اور بقیہ غلام بھی فروخت کر دیا اور مشتری نے ثمن نہیں دیا اور ایک ساتھی دوسرے کے لیے ضامن ہو گیا تو یہ صورت صحیح ہے اس لیے کہ ثمن میں دونوں شریک نہیں ہیں بلکہ جب عقد ہوا تو اس کا ثمن ایک ساتھی کا ہے اور جب دوسرا عقد ہوا تو وہ ثمن دوسرے ساتھی کا ہے تو ہر ایک ایسے ثمن کا ضامن ہو رہا ہے جس میں وہ شریک نہیں ہے۔

کضمان الخراج و النوائب..... سے یہاں مصنف رحمہ اللہ ایک نیا مسئلہ ذکر کر رہے ہیں جس کی تشبیہ ما قبل کے ”ساتھ صرف صحیح ہونے میں ہے اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ چار اشیاء کی ضمانت کے بارے میں بتائیں گے۔

(۱) ضمان خراج۔ (۲) ضمان نوائب۔ (۳) ٹیکس و جباہیات۔ (۴) ضمان قسمت۔

ضمان خراج:

اس سے مراد خراج کا ضامن بنا کر ایک شخص کے ذمے خراج ہے تو دوسرا شخص اس خراج کا ضامن بن جائے تو یہ صحیح ہے۔

اب یہ بات جانی چاہیے کہ خراج کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) خراج موظف۔ (۲) خراج مقاسمہ۔ خراج موظف یہ ہے کہ قاضی نے کسان پر ایک معین رقم سالانہ کے اعتبار سے مقرر کر دی ہو خواہ فصل ہو یا نہ ہو جیسے یہ کہا کہ ہر سال دس ہزار روپے دینے ہیں اس کو خراج موظف کہتے ہیں اور خراج مقاسمہ یہ ہے کہ قاضی فصل ہونے پر خراج لے یعنی جتنی فصل ہو اس کے اعتبار سے خراج لے اور معین نہ کرے اور فصل نہ ہونے کی صورت میں خراج بھی نہ ہوگا یہ خراج مقاسمہ ہے تو متن میں جو یہ مذکور ہے کہ خراج کا ضامن بنا صحیح ہے، اس سے مراد خراج موظف ہے۔ لہذا خراج مقاسمہ کا ضامن بنا صحیح نہیں ہے۔

[عناویہ]

ضمان نوائب:

اما النوائب..... سے شارح رحمہ اللہ نوائب کی ضمان کا مسئلہ ذکر کر رہے ہیں نوائب سے مراد کبھی وہ رقم ہوتی ہے جو کسی حق کے بدلے ہو اور کبھی نوائب سے مراد وہ رقم ہوتی ہے جو بغیر حق کے ہو پہلی صورت یعنی وہ نوائب جو حق کے بدلے ہوں جیسے نہر کھودنے کے لیے قاضی نے کسانوں پر رقم متعین کر دی یا پھر کسی محلہ میں کوئی پہرہ دار ہے اور اس کی تنخواہ سارے محلے والوں پر تقسیم کر دی یا پھر قاضی نے کافروں سے جہاد کرنے کے لیے لشکر کو تیار کرنے کی غرض سے عوام پر رقم متعین کر دی تو قاضی نے ان ساری صورتوں میں لوگوں کے ذمے رقم متعین کر دی ہے کیوں بیت المال میں رقم نہ تھی تو جب قاضی نے اس کو لوگوں پر رقم کو مقرر کر دیا ہے تو اب ہر ایک کے ذمے اس کو ادا کرنا ضروری ہے تو اب اگر ایک شخص دوسرے کا ضامن بنے تو یہ درست ہے۔

ٹیکس و جباہیات:

اما بغیر حق..... سے شارح رحمہ اللہ نوائب کی دوسری قسم ذکر کر رہے ہیں کہ وہ نوائب جن کو قاضی ناحق عوام پر لازم کر دیں جیسے جباہیات اس سے مراد وہ رقم جو قاضی ظلماً عوام سے لے، علامہ شامی نے بھی یہ فرمایا ہے کہ ہمارے زمانے میں جو حکومت مختلف پیشہ وروں پر جو ٹیکس مقرر کرتی ہے

کہ جن کو ہر ماہ یا سالانہ کے اعتبار سے وصول کرتی ہے ان کا لینا ناجائز ہے کیوں حکومت کے خزانے بھرے ہوئے ہیں ان کو لوگوں کے اموال کی ضرورت نہیں ہے تو ایسے ٹیکس کی کفالت (ضمانت) میں اختلاف ہے صدر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ یہ فرمایا ہے کہ ان کی کفالت ناجائز ہے اور نخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ ان کی کفالت جائز ہے اور صحیح قول یہ ہے کہ ٹیکس وغیرہ کی کفالت جائز ہے کیوں کہ یہ ٹیکس دین صحیح کی طرح ہے تو جب دین صحیح کی کفالت جائز ہے تو اس کی بھی جائز ہے۔

لہذا اگر کوئی ٹیکس کا کفیل بنے گا تو یہ صحیح ہے پھر اگر ٹیکس کا کفیل مکفول عنہ کے حکم سے بنا تو پھر اس رقم کا مکفول عنہ سے رجوع بھی کرے گا

ضمان قسمت:

و اما القسمة سے شارح رحمہ اللہ قسمت کی ضمان کا ذکر کر رہے ہیں۔ امام ابو بکر بن سعید رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ یہ لفظ جو مذکور ہے یہ غلط ہے اس لیے کہ یہ مصدر ہے اور مصدر فعل ہے اور اس فعل کا ضامن نہیں بنا جاسکتا، لیکن پھر لفظ قسمت کے معنی میں اختلاف ہے، بعض نے کہا کہ ”قسمت“ یہاں ”نصیب“ (حصہ) کے معنی میں ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”و نصیبهم ان الماء قسمة بينهم۔“

فیضیابی جعفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قسمت کا مطلب یہ ہے کہ دو شخص کسی شئی میں شریک ہوں اور ان میں ایک تقسیم چاہتا ہے اور دوسرا نہیں چاہتا تو پھر ایک شخص اس کا جو تقسیم نہیں چاہتا کا کفیل بنا اور اس نے کہا کہ تقسیم کا میں ضامن ہوں یعنی اگر اس نے تقسیم نہ کی تو پھر میں کروں گا۔

بعض نے کہا کہ قسمت بعینہ نواب ہیں تو پھر متین نے جو قسمت کو نواب کا معطوف بنایا ہے یہ عطف تفسیری ہوگا یا قسمت نواب کا ایک حصہ ہے یعنی جب قاضی نے نہر کی کھدائی پر آنے والی رقم کسانوں پر مقرر کر دی پھر کسی ایک کو تھوڑا سا نقصان ہوا تو پھر ایک شخص اس نقصان کا ضامن ہو گیا تو یہ صحیح ہے، لیکن پھر اس تفسیر پر متین میں لفظ ”قسمت“ ہونا چاہیے۔

بعض نے کہا کہ نواب دو قسم کے ہیں ایک وہ جو قاضی کبھی کبھی مقرر کرے اور ایک وہ جو ہر ماہ میں مقرر ہوں تو لہذا قسمت سے مراد وہ نواب ہیں جو مقرر ہیں اور نواب سے مراد وہ ہیں جو مقرر نہ ہوں۔

[عنایہ]

و ان قال ضمنته الی شہر صدق ہو مع حلفہ و ان ادعی الطالب انه حال۔ ای قال الکفیل: کفلت بهذا المال، لکن المطالبة بعد شہر، و قال الطالب: لا بل علی صفة الحلول، فالقول قول الکفیل مع الحلف۔ و هذا بخلاف ما اذا اقر بدین مؤجل، و قال المقر له: لا بل هو حال، فالقول للمقر له، و الفرق انه اذا اقر بالدين، ثم ادعی حقاله، و هو تاخیر المطالبة، و المقر له منکر، فالقول له، بخلاف الكفالة، فانه لا دين فيها، فالطالب يدعی انه مطالب فی الحال، و الکفیل ینکره۔ و لا یؤخذ ضامن الدرك ان استحق المبيع ما لم يقض بثمنه علی بائعه۔ اذ بمجرد الاستحقاق لا ينتقض البيع فی ظاهر الروایة ما لم يقض بالثمن علی البائع، فلم یجب علی الاصل رد الثمن، فلا یجب علی الکفیل۔

ترجمہ:

اور اگر کفیل نے کہا کہ میں اس کا ضامن ایک ماہ تک ہوں گا تو کفیل کی اس کے حلف کے ساتھ تصدیق کی جائے گی اگرچہ طالب دعویٰ کرے کہ وہ ضمان فی الحال ہے یعنی کفیل نے کہا کہ میں اس مال کا کفیل ہوا لیکن مطالبہ ایک ماہ بعد ہوگا اور طالب نے کہا کہ نہیں بلکہ فی الحال (مطالبہ ہوگا) تو معتبر قول کفیل کا حلف کے ساتھ ہے اور یہ اس صورت کے خلاف ہے جب ایک شخص نے دین مؤجل کا اقرار کیا اور مقر لہ نے کہا نہیں بلکہ وہ نقد ہے تو معتبر قول مقر لہ کا ہے اور فرق یہ ہے کہ جب مدیون نے دین کا اقرار کیا پھر اپنے لیے حق کا دعویٰ کیا اور وہ مطالبہ کی تاخیر ہے اور مقر لہ منکر ہے تو معتبر قول اس کا ہے، بخلاف کفالت کے کیوں کہ اس میں دین نہیں ہے لہذا طالب اس بات کا دعویٰ کر رہا ہے کہ وہ فی الحال مطالبہ

کرنے والا ہے اور کفیل اس کا انکار کر رہا ہے اور درکہ کا ضامن نہیں لیا جائے گا اگر مبیع کا مستحق نکلا جب تک اس کے ثمن کا اس کے بائع پر فیصلہ نہ کر دیا جائے اس لیے کہ صرف استحقاق سے ظاہر الروایہ میں بیع نہیں ٹوٹی جب تک بائع پر ثمن کا فیصلہ نہ کیا جائے۔ لہذا اصیل پر ثمن کا لوٹانا واجب نہیں ہے لہذا کفیل پر بھی واجب نہیں ہے۔

تشریح:

وان قال سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ ذکر کر رہے ہیں کہ ایک شخص کے ذمے کچھ رقم قرض تھی، پھر اس کی طرف سے ایک شخص مقرض کے پاس آیا اور اس سے کہا کہ تمہاری فلاں کے ذمے جو رقم ہے اس کا میں کفیل ہوں، لیکن تمہارا مطالبہ ایک ماہ کے بعد ہوگا اور مکفول لہ نے کہا کہ مطالبہ تو ابھی ہے ایک ماہ کے بعد نہیں ہے تو اب معتبر قول کفیل کا تم کے ساتھ ہوگا یعنی اگر کفیل نے قسم اٹھالی تو اس کا قول معتبر ہوگا اور مکفول لہ ایک ماہ کے بعد مطالبہ کرے گا یہ مسئلہ مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے اس کے بعد شارح رحمہ اللہ نے ایک مسئلہ ذکر کیا ہے اور پھر ان دونوں میں فرق ذکر کیا ہے۔

و ہذا بخلاف سے شارح رحمہ اللہ نے بتایا کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے جو صورت ذکر کی وہ اس مسئلے کے مخالف ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تمہارے میرے ذمے اتنے پیسے ہیں لیکن وہ ایک ماہ کے بعد مجھ پر ادا کرنے واجب ہیں تو مقرلہ (مقرض) نے کہا کہ نہیں ابھی واجب ہیں تو اب معتبر قول مقرلہ (مقرض) کا ہوگا مصنف رحمہ اللہ کے ذکر کردہ مسئلے میں مقرض کا قول معتبر نہ تھا اور شارح رحمہ اللہ نے جو مسئلہ ذکر کیا اس میں مقرض کا قول معتبر ہے ان دونوں صورتوں میں کیا فرق ہے؟

فرق:

ان دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ مقر نے جب دین کا اقرار کیا تو اس نے ایک تو اپنے ذمے دین کا اقرار کیا اور دوسرا اس نے مقرلہ پر دعویٰ کیا کہ وہ رقم میں ایک ماہ کے بعد دوں گا تو یہاں دو اشیاء ہیں ایک اپنی ذات پر اقرار دوم غیر پر دعویٰ تو مقر کی پہلی بات یعنی اپنی ذات پر اقرار تو قبول کر لیا گیا اور دوسری بات جو مقر نے کہی کہ دین ایک ماہ کے بعد ہے تو اس بات میں یہ مدعی ہے اور مدعی کی بات معتبر ہونے کے لیے گواہی کی ضرورت ہے اور مقر کے پاس گواہی نہیں ہے تو جب مقر کے پاس گواہی نہیں ہے تو مقرلہ چوں کہ منکر ہے اور منکر پر قسم آئے گی تو اس وجہ سے مقرلہ (مقرض) کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا جب کہ کفالت میں کفیل پر دین نہیں ہے وہ تو صرف اس بات کا اقرار کر رہا ہے کہ تم مجھ سے ایک ماہ کے بعد مطالبہ کر سکتے ہو تو اس کی یہ بات قبول ہوگی اور جب کفیل پر دین نہیں ہے اور مکفول لہ نے یہ کہا کہ دین ابھی دینا ہے تو یہ مکفول لہ اس بات میں مدعی بن گیا اور کفیل نے جب دین کے فی الحلال ہونے کا انکار کیا تو وہ کفیل منکر بن گیا تو کفیل کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا تو دونوں صورتوں میں فرق اسی وجہ سے آیا کہ اقرار کی صورت میں منکر مقرلہ (مقرض) ہے اور کفالت کی صورت میں منکر کفیل ہے اور دونوں صورتوں میں منکر کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہے۔ [عناویہ]

ولا یوخذ ضامن الدرک سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ ذکر کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی سے گھر خریدا اور ایک دوسرے شخص نے مشتری سے کہا کہ اگر اس گھر کا کوئی مستحق نکلا تو میں اس کا ضامن ہوں پھر کوئی گھر کا کوئی مستحق نکلا تو اب مشتری کفیل سے ثمن کا مطالبہ اس وقت تک نہیں کر سکتا جب تک قاضی بائع پر ثمن کے واپس کرنے کا فیصلہ نہ کر دے جب قاضی بائع پر ثمن واپس کرنے کا فیصلہ کر دے گا تو اس وقت کفیل پر ثمن ادا کرنا ضروری ہوگا اس لیے کہ بائع اصیل ہے اور جب تک اصیل کے ذمے ادا کرنا نہیں ہے تو کفیل کے ذمے کس طرح ہو سکتا ہے دوسری بات بھی ممکن ہے کہ مستحق بیع کی اجازت دے دے تو پھر اصیل کے ذمے ثمن واپس کرنا نہ ہوگا جب اصیل کے ذمے واپس کرنا نہ ہوگا تو پھر کفیل کے ذمے بھی نہ ہوگا لہذا خلاصہ یہ ہوا کہ صرف مستحق نکلنے کی وجہ سے نہ بیع ختم ہوگی اور نہ کفیل کے ذمے رقم واجب ہوگی جب تک قاضی بائع کے خلاف فیصلہ نہ کر دے۔ [عناویہ]

فائدہ:

شارح رحمہ اللہ نے ”ظاہر الروایۃ“ کا لفظ ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ مذکورہ مسئلے میں اختلاف ہے سو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک صرف مستحق نکلنے سے ہی بیع ختم ہو جائے گی اور مشتری کفیل پر شمن کا رجوع کرے گا۔ [خ]

دین علی اثین، کفل کل عن الآخر، لم یرجع علی شریکہ الا بما اذی زائداً علی النصف۔ اشتریا عبداً بالف، و کفل کل منهما عن صاحبه بامرہ للبائع، فکلما اذاهُ احدہما لا یرجع بہ علی صاحبه، الا ان یکون زائداً علی النصف، لانه وقوع المؤدی عما علیہ اصالة اولی من وقوعہ عما علیہ کفالة۔ و لو کفلا بشئ عن رجل، و کل کفل بہ عن صاحبه، رجع علیہ بنصف ما اذی، و ان قل۔ ای علی رجل الف، فکفل کل واحد من الکفیلین عن صاحبه بامرہ بهذا الاف، فکل ما اذاه احدہما۔ و ان قل۔ رجع علی الآخر بنصفه، بخلاف الصورة الاولی، فان الاصالۃ ترجع علی الکفالة، اما ههنا فالکل کفالة فلا رجحان، و قال فی الهدایة: الصحیح ان صورة المسئلة علی هذا الوجه احتراز عما اذا کفلا بالف، حتی کان الالف منقسماً علیہما نصفین، ثم کفل کل واحد منهما عن صاحبه بامرہ، ففی هذه الصورة لا یرجع علی شریکہ الا بما زاد علی النصف۔ اقول: فی هذه الصورة کل ما اذاه ینبغی ان یرجع بنصفه علی شریکہ، لانه لما لم یکن لاحد من الکفالتین رجحان علی الاخری، فکل ما اذاه یکون منهما، فیجب ان یرجع بنصف ما اذی، فلا فرق بین هذه الصورة و الصورة التي خصها بالصحة۔ و ان ابرأ الطالب احدہما اخذ الاخر بکله۔ لان وضع المسئلة فیما اذا کفل کل منهما بالف عن الاصل، ثم کفل کل منهما بالف عن صاحبه، فاذا ابرأ احدہما بقی الکفالة الاخری بکل الالف۔ و فی الصورة التي احترز ”بالصحة“ عنها اذا ابرأ احدہما یبقی الکفالة الاخری بنصف مائة۔

ترجمہ:

دو آدمیوں پر دین ہے ہر آدمی دوسرے کا کفیل بن گیا تو اپنے شریک پر رجوع نہیں کرے گا مگر اس مال کا جو اس نے نصف سے زائد ادا کیا دو شخصوں نے ایک غلام ہزار درہم کے بدلے خرید اور ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کا اس کے حکم سے بائع کے لیے کفیل بن گیا پھر ہر وہ مال جو ان میں سے ایک نے ادا کیا تو اس کا اپنے ساتھی پر رجوع نہیں کرے گا مگر یہ کہ وہ مال نصف سے زائد ہو اس لیے کہ مودی کو اس شخص پر جس پر اصالت ہے واقع کرنا اولیٰ ہے اس شخص پر واقع کرنے سے جس پر کفالت ہے اور اگر دو شخص ایک آدمی کی جانب سے کسی شئی کے کفیل بنے اور ہر ایک اس شئی کا اپنے ساتھی کی جانب سے کفیل بنا تو اس پر اس مال کے نصف کا رجوع کرے گا جو اس نے ادا کیا اگرچہ وہ کم ہو یعنی ایک آدمی پر ہزار درہم تھے، پھر دوسرے دو شخصوں میں سے ہر ایک اصل کی جانب سے اس ہزار کا کفیل بنا پھر ان دونوں کفیلوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی جانب سے اس کے حکم کے ساتھ اس ہزار کا کفیل بنا پھر ان دونوں میں سے ہر ایک جو مال ادا ہے کرے اس کے نصف کا دوسرے پر رجوع کرے گا اگرچہ وہ مال کم ہو، بخلاف پہلی صورت کے کیوں کہ اصالت کفالت پر راجح ہے۔ بہر حال یہاں ہر جانب کفالت ہے لہذا ترجیح نہیں ہے اور ”ہدایہ“ میں فرمایا کہ صحیح بات یہ ہے کہ مسئلہ کی صورت اس طریقے پر ہے احتراز کرتے ہوئے اس صورت سے جب ان دونوں نے ہزار کی کفالت کی۔ لہذا ہزار ان دونوں پر نصف نصف تقسیم ہوں گے پھر ان دونوں میں سے ہر ایک اپنی ساتھی کا اس کے حکم سے کفیل بنا تو اس صورت میں وہ اپنے شریک پر رجوع نہیں کرے گا مگر اس مال کا جو نصف سے زائد ہو۔ میں کہتا ہوں اس صورت پر ایک شخص جو مال ادا کرے گا مناسب ہے کہ وہ اس کے نصف کا اپنے شریک پر رجوع کرے اس لیے کہ دونوں کفالتوں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہے۔ پس ہر شخص جو مال ادا کرے گا وہ ان دونوں کی جانب سے ہوگا لہذا واجب ہے کہ وہ اس مال کے نصف کا رجوع کرے۔ پس اس صورت میں اور اس صورت میں جس کو صاحب ہدایہ نے صحت کے

ساتھ خاص کیا کوئی فرق نہیں ہے، اگر طالب نے ان دونوں میں سے ایک کو بری کیا تو دوسرے سے سارا مال لے گا اس لیے کہ مسئلے کی وضع اس صورت میں ہے جب ان دونوں میں سے ہر ایک اصیل کی جانب سے ہزار کا کفیل بنا ہے پھر ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی جانب سے ہزار کا کفیل بنا ہے۔ لہذا جب طالب نے ان دونوں میں سے ایک کو بری کیا تو دوسری کفالت مکمل ہزار کے بدلے باقی رہے گی اور اس صورت میں جس سے صحت کے ساتھ احترام کیا ہے جب ان دونوں میں سے ایک کو بری کیا تو دوسری کفالت پانچ سو کے بدلے باقی رہے گی۔

تشریح:

دین علی اثنین..... سے مصنف رحمہ اللہ دو مسئلے ذکر کر رہے ہیں۔

مسئلہ نمبر ۱:

دین علی اثنین..... سے پہلا مسئلہ ذکر کیا کہ دو شخصوں نے کسی سے غلام ہزار درہم کے بدلے خرید اتوا ب یہ ہزار ان دونوں کے ذمے ادھار ہے پھر ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کا کفیل بن گیا تو اسے ان دونوں میں سے جو بھی کچھ رقم ادا کرے گا تو اپنے ساتھی سے اس کا رجوع نہیں کرے گا یہاں تک ادا کی جانے والی رقم نصف سے بڑھ جائے، جیسے شخص ایک نے دوسو درہم ادا کیے تو اپنے ساتھی سے کسی شئی کا بھی رجوع نہیں کرے گا اس لیے دو نصف دین سے کم ہیں ہاں جب چار سو درہم اور دیئے تو اب کل ادا ہونے والی رقم چھ سو ہوگی تو اب اپنے ساتھی سے سو درہم کا رجوع کرے گا کہ یہ سو درہم اس نے اس کے کفیل ہونے کی وجہ سے ادا کیے تھے تو ادا کرنے کے بعد ان کا رجوع کرنے کا تو اب یہ جو کہا کہ نصف تک رجوع نہیں کرے گا جب نصف سے بڑھ جائے تو پھر رجوع کرے گا تو اس کی دلیل شارح رحمہ اللہ ”لان وقوع المؤدی“ سے دے رہے ہیں کہ ان دونوں شریکوں میں سے ہر ایک ہزار درہم کے نصف میں اصیل ہے اور نصف میں کفیل ہے یعنی ہر ایک پر نصف ہزار تو اس کی ذات پر لازم ہیں اور نصف ہزار کفالت کی وجہ سے ہیں تو اب جو بھی شخص نصف تک ادا کرے تو اس کو اس نصف سے شمار کیا جائے تو اس کے ذمے ہے یہ زیادہ بہتر ہے نسبت اس کے کہ اس رقم کو کفالت والے نصف سے شمار کیا جائے یعنی جو بھی شخص کچھ رقم دے گا تو یہ رقم اس نصف سے ہوگی جو نصف اس پر دین ہے اور جب یہ نصف سے زائد ادا کرے گا تو پھر کفالت والے نصف سے شمار کریں گے۔

[عناہ]

مسئلہ نمبر ۲:

و لو کفلا بشئ عن رجل..... سے مصنف رحمہ اللہ دوسرا مسئلہ ذکر کر رہے ہیں وہ یہ ہے کہ ایک شخص کے ذمے ہزار درہم تھے پھر دو شخص اس کی طرف سے ہزار درہم کے کفیل بن گئے پھر یہ دونوں آپس میں بھی ایک دوسرے کے کفیل بن گئے تو اب یہاں دو کفالتیں جمع ہو گئی ہیں۔ اول یہ دونوں تیسرے کے کفیل۔ دوم آپس میں ایک دوسرے کے کفیل۔

اب یہاں جو پہلی کفالت ہو ہے یعنی ان دونوں نے جو تیسرے شخص کی کفالت کی ہے وہ کل دین کی ہے یعنی ہر ایک نے سارے دین کی کفالت کی ہے وہ یہ کہ ہر ایک نے ہزار درہم کی کفالت کی ہے اور ان کی جو آپس میں کفالت ہے وہ بھی کل دین کے بدلے ہوئی ہے یعنی ہر ایک دوسرے کے ہزار درہم کا کفیل ہے تو جب دونوں کفالتیں کل دین کے بدلے ہیں لہذا اب ان میں سے جو بھی کچھ رقم ادا کرے گا تو اس رقم کے نصف کا اپنے ساتھی سے رجوع کرے گا جیسے اگر ایک نے سو درہم ادا کیے تو اب پچاس اسی وقت اپنے ساتھی سے لے گا اس لیے کہ جب دونوں کفالتیں ہیں تو اب کسی کو ترجیح نہیں ہے کہ یہ جو سو اس نے ادا کیے ہیں یہ اس کفالت میں سے ہیں تو جب کسی ایک کو دوسری کفالت پر ترجیح نہیں ہے تو پھر یہ رقم دونوں کی طرف سے شمار ہوگی اور اس رقم کا اپنے ساتھی سے رجوع کرے گا بخلاف الصورة..... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ مذکورہ بالا صورت جو پہلے گزری اس میں تو نصف ادا کرنے کے بعد رجوع کیا جا رہا تھا اور اس صورت میں چھٹی رقم ادا کی جائے گی اسی کا رجوع کیا جا رہا ہے تو اس کو بیان کیا کہ اس مسئلے

میں دونوں کفالتیں ہیں۔ لہذا کسی کو ترجیح نہیں ہے جب کہ پہلے والے مسئلے میں ہر شخص پر نصف اصالت کے اعتبار سے تھے اور نصف کفالت کے اعتبار سے تھے اور یہ بات پہلے گزر گئی کہ اصالت کو کفالت پر ترجیح ہے۔ لہذا اس صورت میں نصف کے بعد رجوع کرے گا۔ [عناویہ]

ہدایہ کی عبارت پر اشکال:

وقال فی الهدایہ: اس عبارت میں شارح رحمہ اللہ ہدایہ کی عبارت پر اشکال کر رہے ہیں اشکال سے قبل ہدایہ کی عبارت ملحوظ ہو، ہدایہ میں اس مذکورہ مسئلے کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا: ”و معنی المسئلة فی الصحیح ان یکون الکفالة بالکل عن الاصلیل و بالکل عن الکفیل و المطالبة متعددة فیجتمع الکفالتان۔“ یعنی صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ متن میں جو مسئلہ مذکور ہوا کہ دو شخص کسی کے کفیل ہوئے ہیں یعنی ہر ایک کے ذمے وہ سارا مال ہے جو اصل کے ذمے ہے اور جب یہ دونوں آپس میں ایک دوسرے کے کفیل ہوئے تو اس وقت بھی یہ کل مال کے ہی کفیل ہوئے یعنی ہر ایک دوسرے کے کل مال کا کفیل ہو گیا ہے تو اس کا صحیح مطلب یہی ہے:

اب یہ جو صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ مسئلے کا صحیح مطلب یہی ہے تو شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ صاحب ہدایہ نے جو صحیح کہا تو یہ اس صورت سے احتراز کیا کہ جب دو شخص کسی تیسرے کے مال کفیل ہوئے جو مال ہزار درہم تھا اور انہوں نے ہزار کو تقسیم کر لیا یعنی پانچ سو کی کفالت ایک نے کی اور پانچ سو کی کفالت دوسرے نے کی یہ دونوں آپس میں بھی ایک دوسرے کے کفیل ہو گئے تو اب ایسی صورت میں ہر ایک نصف رقم ادا کرنے کے بعد رجوع کرے گا جیسا کہ دین والے مسئلے میں تھا کہ نصف کے بعد رجوع کیا۔

اقول فی هذه الصورة..... سے شارح رحمہ اللہ اس مسئلے پر جس سے احتراز کیا گیا ہے اشکال کر رہے ہیں وہ یہ کہ اس احتراز کیے جانے والے مسئلے میں یہ بات آئی کہ نصف رقم کی ادائیگی کے بعد رقم کا رجوع کرے گا تو شارح رحمہ اللہ فرما رہے ہیں یہ بات صحیح نہیں ہے بلکہ مناسب یہی ہے کہ جو بھی ادا کرے تو اس کے نصف کا رجوع اپنے ساتھی سے کرے اس لیے کہ یہاں دو کفالتیں ہیں اور دو کفالتوں میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح نہیں ہے کہ نصف کے بعد رجوع کرے تو جب کسی کفالت کو ترجیح نہیں ہے تو پھر جو بھی رقم ادا کرے گا تو یہ ان دونوں کی طرف سے ہوگی لہذا یہ فوراً اس کے نصف کا رجوع کرے گا تو اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ صاحب ہدایہ کا ”صحیح“ کہنا درست نہیں ہے کیوں کہ ”صحیح“ کہہ کر انہوں نے جس صورت کو اس مسئلے سے نکالا وہ پھر بھی اس میں داخل ہے۔ لہذا جو صورت صحیح ہے اور وہ جو غیر صحیح ہے دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

شارح رحمہ اللہ کو جواب:

بعض محشین رحمہم اللہ نے صاحب ہدایہ کی طرف سے شارح وقایہ کو جواب دیا ہے کہ آپ نے یہ جو کہا کہ یہاں دونوں کفالتیں ہیں، ان میں سے کسی کو ترجیح نہیں ہے سو دونوں برابر ہیں تو آپ کی یہ بات درست نہیں ہے کیوں کہ جس طرح اصالت اور کفالت کے درمیان فرق ہے بالکل اسی طرح یہاں بھی ان دونوں کفالتوں میں فرق ہے، وہ اس طرح کہ پہلی کفالت جو ان دونوں نے تیسرے کی ہے، وہ بلا واسطہ ہے اور دوسری کفالت جو انہوں نے آپس میں کی ہے وہ واسطہ کے ساتھ ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ کفیل اصیل کا کفیل دوسرے کفیل کے واسطے سے ہے۔ لہذا جب اس کفالت میں سے جو بلا واسطہ ہے کوئی رقم باقی رہے گی تو کفیل پر اس کفالت میں سے جو واسطہ کے ساتھ ہے کچھ بھی واجب نہ ہوگا لہذا جب یہ دونوں پانچ پانچ سو کے اصیل کی طرف سے کفیل ہوئے اور یہ کفالت واسطہ کے ساتھ ہے لہذا جب تک کفالت بلا واسطہ کی کوئی رقم مکمل نہ ہوگی اس وقت تک کفالت واسطہ کی رقم واجب نہ ہوگی۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ ان دونوں کفالتوں میں فرق ہے لہذا کفالت بلا واسطہ والی یہ کفالت واسطہ والی سے مقدم ہوگی۔

ان ابراء الطالب..... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ جب دو شخص کسی تیسرے کے کل مال کے کفیل ہوئے اور ہر ایک نے کل مال کی

کفالت کی پھر مکفول لہ نے ان میں سے ایک کو بری کر دیا تو پھر دوسرا شخص کفیل باقی رہے گا اور کل رقم کے بدلے کفیل ہوگا یہ اس صورت میں جس کو صاحب ہدایہ نے صحیح کہا تھا، بہر حال جو صورت صحیح نہیں ہے یعنی دونوں کفیل تو بن گئے لیکن مال کو تقسیم کر لیا تو ایسی صورت میں اگر مکفول لہ ایک کفیل کو بری کرے گا تو دوسرا آدمی رقم کے بدلے کفیل رہ جائے گا۔

نوٹ:

بندے کی رائے یہ ہے بات جو شارح رحمہ اللہ تعالیٰ کہی کہ غیر صحیح والی صورت میں دوسرا کفیل بقیہ مال کے بدلے کفیل رہ جائے گا یہ ایک ایسی بات ہے جس نے شارح رحمہ اللہ کے پہلے ہونے والے اعتراض کا رد کر دیا ہے، اس سے ما قبل شارح رحمہ اللہ نے غیر صحیح کی صورت میں یہ فرمایا تھا کہ دونوں کفالتیں برابر ہوں گی۔ لہذا جو بھی ادا کرے گا تو اس کے نصف کا رجوع کرے گا۔ لہذا صحیح اور غیر صحیح میں کوئی فرق نہیں ہے اور اب یہاں شارح رحمہ اللہ نے خود ہی صحیح اور غیر صحیح میں فرق کر دیا کہ صحیح کی صورت میں دوسرا کفیل کل رقم کے بدلے ہوگا اور غیر صحیح کی صورت میں بقیہ رقم کے بدلے ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب

و لو فسخت المفاوضة اخذ رب الدين ايا شاء من شريكها بكل دينه۔ لما عرفت ان شركة المفاوضة يتضمن الكفالة۔ و لم يرجع احدهما على صاحبه الا بما ادى زائد على النصف۔ لما عرفت ان جهة الاصاله راجحة على جهة الكفالة، اقول: في هذه المسئلة اشكال، و هو ان احد المفاوضين اذا اشترى شيئاً، ثم فسح المفاوضة، فالبائع ان طلب الثمن من مشتريه، فلا تعلق لهذم المسئلة بمسئلة الكفالة، بل المشتري في النصف اصيلاً، و في النصف الآخر و كيل، فكل ما ادى ينبغي ان يرجع بنصفه على الشريك، لانه اشترى العبد صفقة واحدة، فصار الثمن ديناً عليه، و لا يمكن قسمته، فكل ما يؤديه يؤديه منه، و من الشريك يكون ذلك بسبب ان المفاوضة تضمنت الكفالة، فيكون كفيلاً في الكل، الا ان الكفالة في النصف الذي هو ملك العاقد تمحضت كفالة، و في النصف الذي هو ملكه اصيلاً من وجه، فالنظر الى ان حقوق العقد راجعة الى الوكيل يكون الشريك كفيلاً للثمن، فمطالبة الثمن تتوجه اليه بحكم الكفالة، و بالنظر الى ان الملك في هذا النصف وقع له، فيكون في اداء نصف الثمن اصيلاً، فما اداه يكون راجعاً الى هذا النصف، فلا يرجع الى العاقد، و فيما ذاد على النصف يرجع۔

ترجمہ:

اور اگر مفاوضہ فسخ ہوگی تو رب الدین دونوں شریکوں میں سے جس سے چاہے اپنا سارا دین لے لے اس لیے کہ آپ نے یہ بات پہچانی کہ شرکت مفاوضہ کفالت کو شامل ہوتی ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی پر رجوع نہیں کرے گا مگر اس مال کا جو نصف سے زائد ہو اس لیے کہ آپ نے جان لیا کہ اصالت کی جہت کفالت کی جہت پر راجح ہوتی ہے اور میں کہتا ہوں اس مسئلے میں اشکال ہے اور وہ یہ ہے کہ مفاوضین میں سے ایک نے جب کوئی شئی خریدی پھر ان دونوں نے مفاوضہ فسخ کر دی تو بائع اگر ثمن اس کے مشتری سے طلب کرے تو اس مسئلے کا کفالت والے مسئلے کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ مشتری نصف میں اصیل ہے اور دوسرے نصف میں وکیل ہے پس ہر وہ مال جو مشتری نے ادا کیا مناسب ہے کہ اس کے نصف کا شریک پر رجوع کرے اس لیے کہ اس نے غلام ایک سودے میں خریدا ہے۔ لہذا ثمن اس پر دین ہو گیا اور اس کو تقسیم کرنا ممکن نہیں ہے۔ پس ہر وہ مال جو وہ ادا کرے گا تو اس کو اپنے اور اپنے شریک کے حصے سے ادا کرے گا سو اس پر نصف کا رجوع کرے گا اور اگر بائع نے شریک سے ثمن کا مطالبہ کیا تو یہ اس سبب سے ہوگا کہ مفاوضہ کفالت کو شامل ہے۔ لہذا وہ تمام میں کفیل ہوگا مگر یہ کہ کفالت اس نصف میں جو عاقد کی ملک ہے محض کفالت ہے اور اس نصف میں جو اس کی ملک ہے من وجہ اصیل ہے تو اس بات کو دیکھتے ہوئے کہ عقد کے حقوق وکیل کی طرف لوٹتے

ہیں تو شریک ثمن کا کفیل ہے۔ لہذا ثمن کا مطالبہ اس کی طرف کفالت کے حکم سے متوجہ ہوگا اور اس بات کو دیکھتے ہوئے کہ ملک اس نصف میں شریک کے لیے واقع ہوئی ہے پس وہ نصف ثمن ادا کرنے میں اصیل ہوگا۔ لہذا جو مال وہ ادا کرے تو اس نصف کا رجوع کرے گا پھر عاقد کی طرف رجوع نہیں کرے گا اور اس مال میں جو نصف سے زائد ہو تو رجوع کرے گا۔

تشریح:

ولو فسخت..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بتا رہے ہیں کہ دو شخصوں نے آپس میں شرکت مفاوضہ کی پھر ان دونوں نے شرکت مفاوضہ کو ختم کر دیا تو اب جو قرض خواہ ہے اس کے لیے جائز ہے کہ جس سے چاہے سارا دین لے لے اس لیے کہ شرکت مفاوضہ میں ہر ایک شخص دوسرے کا کفیل ہے اور اگر ان میں سے کسی نے رقم کو ادا کیا تو جب تک نصف سے زائد رقم ادا نہیں کرے گا تو اس کا رجوع اپنے ساتھی سے نہیں کر سکتا۔ اس لیے اگر ان دونوں پر ہزار درہم بھی دین ہو تو چوں کہ ان دونوں نے شرکت کی ہوئی تھی اس لیے آدھے دین میں ایک اصیل ہے اور آدھے دین دوسرا اصیل ہے۔ اسی طرح بقیہ آدھے دین میں ہر ایک اپنے ساتھی کا کفیل ہے تو ہر ایک پر آدھا دین اصالت کے اعتبار سے ہے اور آدھا دین کفالت کے اعتبار سے ہے اور یہ بات پہلے گزر گئی کہ جب اصالت اور کفالت جمع ہوں تو ادا کی جانے والی رقم کو اصالت سے شمار کیا جائے گا لہذا نصف دین چوں کہ اصالت کے اعتبار سے ہے تو نصف دین تک تو رجوع نہیں کرے گا نصف کے بعد رجوع کرے گا۔

اشکال:

اقول فی هذا المسئلة اشکال..... سے شارح رحمہ اللہ مذکورہ مسئلہ پر اعتراض کر رہے ہیں شارح رحمہ اللہ ماتن کی اس بات پر اعتراض کر رہے ہیں کہ ماتن نے یہ بات ”کہ ان دونوں میں سے جو بھی ادا کرے تو نصف رقم ادا کرنے سے قبل رجوع نہیں کرے گا“ جو کہ یہ مطلق کہہ دی ہے حالانکہ یہ بات مفید ہے اب شارح رحمہ اللہ یہ ذکر کر رہے ہیں کہ جب دو شخصوں نے شرکت مفاوضہ کی اور ان میں سے ایک شخص کسی سے ہزار درہم کا غلام ادھار لے آیا پھر ان دونوں نے شرکت کو فاسد کر دیا تو ان دو شریک سے ایک غلام کا مشتری ہے اور دوسرا مشتری نہیں ہے تو اب بائع اگر ثمن کا مطالبہ اس شریک سے کرے جو مشتری ہے یعنی جس نے اس سے غلام خریدا تھا تو پھر اس مسئلہ کا کفالت سے کوئی تعلق نہیں ہے اس مسئلہ کا تعلق کفالت سے اس لیے نہیں ہے کہ جو شریک مشتری ہے تو وہ ہزار درہم کے نصف میں اصیل ہے اور بقیہ نصف ہزار میں وہ دوسرے شریک کا وکیل ہے، اس لیے کہ شرکت مفاوضہ میں ہر شریک دوسرے کا وکیل بھی ہوتا ہے تو جب اس ایک شریک نے غلام کو خریدا تو وہ اس کے نصف میں اصیل ہے اور بقیہ نصف میں دوسرے شریک کا وکیل ہے تو جب یہ شریک جو مشتری ہے یہ وکیل ہے تو مناسب یہ ہے کہ جب بائع نے اس سے ثمن کا مطالبہ کیا تو اس نے جو کچھ بھی دیا اس کے نصف کا اپنے شریک سے رجوع کرے گا مثلاً جب اس مشتری نے دو سو درہم دیئے تو سو درہم کا دوسرے شریک پر رجوع کرے اس لیے کہ جب اس مشتری نے دو سو درہم دیئے تو اس نے سو درہم تو اصیل ہونے کی وجہ سے دیئے اور سو درہم وکیل ہونے کی وجہ سے دیئے اور وکیل اپنے موکل سے ثمن کا رجوع کرتا ہے تو اب یہ جو شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جو بھی ادا کرے اس کے نصف کا رجوع کرے گا تو اس کی علت ”لانه اشتری العبد صفقة واحد.....“ سے دے رہے ہیں کہ مشتری نے اس غلام کو ایک ہی سو سے خریدا تھا، تو سارا کا سارا ثمن اسی مشتری پر لازم ہے اس لیے کہ اگر اس ثمن کو تقسیم کیا جائے گا کہ نصف اس شریک کے ذمے اور نصف دوسرے شریک کے ذمے ہے تو پھر دین کو قبضے سے قبل تقسیم کرنا لازم آئے گا اور دین کو قبضے سے قبل تقسیم کرنا جائز ہے۔ لہذا یہ بات معلوم ہوئی کہ سارا دین مشتری کے ذمے ہے اور مشتری نصف میں اصیل ہے اور نصف میں وکیل ہے لہذا مشتری جو بھی ادا کرے گا تو وہ دونوں (اصالت اور وکالت) میں سے شمار ہوگا۔ پس مشتری جو بھی رقم دے گا تو اس کے نصف کا رجوع دوسرے شریک سے کرے گا۔ حاصل یہ ہوا کہ بائع اگر اس شریک سے ثمن کا مطالبہ کرے جس

نے شئی کو خرید اٹھا تو پھر یہ مسئلہ کفالت میں سے نہیں ہے اور یہ مشتری جو بھی رقم ادا کرے گا تو اس کے نصف کار جو ع کرے گا۔

و ان طلب البائع سے شارح رحمہ اللہ یہ بات بتا رہے ہیں کہ بائع نے اگر ثمن کا مطالبہ اس شریک سے کیا جس نے شئی نہیں خریدی تو اس کا یہ مطالبہ کرنا اس وجہ سے ہے کہ شرکت مفاوضہ کفالت کو شامل تھی یعنی شرکت مفاوضہ میں دونوں ایک دوسرے کے کفیل ہوتے ہیں اسی وجہ سے بائع کا اس شریک سے مطالبہ درست ہے جو مشتری نہیں ہے، اس لیے کہ وہ کفیل ہے اور وہ شریک پورے ثمن کا کفیل ہے تو جب ایک شریک نے ہزار درہم کا غلام لیا تو دوسرا شریک سارے ہزار درہم کا کفیل ہے لیکن چون کہ غلام مشترک ہے کہ آدھا مشتری کی ملک ہے اور آدھا اس شریک کی ملک ہے تو جب غلام مشترک ہے تو یہ شریک اس آدھے ثمن میں جو مشتری کی ملک ہے اس میں محض کفیل ہی ہے یعنی ہزار کا نصف جو اس نصف غلام کے بدلے ہے جو مشتری ملک ہے اس میں اس شریک کی صرف کفالت ہی ہے اصالت بالکل نہیں ہے اور نصف غلام اس شریک کا بھی ہے تو اس نصف ثمن میں یہ شریک من وجہ کفیل ہے اور من وجہ اصیل ہے یعنی وہ نصف ثمن جو اس کے نصف غلام کے بدلے ہے تو یہ شریک جو مشتری نہیں ہے تو یہ اس رقم میں من وجہ اصیل بھی ہے اور من وجہ کفیل بھی ہے تو اب یہ جو کہا کہ یہ شریک من وجہ کفیل ہے اور من وجہ اصیل ہے یہ کس طرح ہے تو اس کو شارح رحمہ اللہ ”فبا النظر الی ان حقوق العقد“ سے بیان کر رہے ہیں تو ہم نے جو کہا کہ وہ شریک جو مشتری نہیں ہے یہ ثمن میں من وجہ کفیل ہے یہ اس بات کو دیکھتے ہوئے کہا کہ عقد کے حقوق وکیل کی طرف لوٹتے ہیں عقد کے حقوق سے مراد ثمن بائع کو ادا کرنا، بیع پر قبضہ کرنا وغیرہ تو جب عقد کے حقوق وکیل کی طرف لوٹتے ہیں اور وکیل وہ شریک ہے جس نے شئی کو خرید اٹھا ہے تو جب وہ وکیل ہے تو شئی کا ثمن بھی ادا کرنا اسی کے ذمے ہے تو یہ دوسرا شریک جو مشتری نہیں ہے تو یہ ثمن کا کفیل ہو گیا تو اب بائع جو اس شریک سے جو مشتری نہیں ہے مطالبہ کر رہا ہے وہ کفالت کی وجہ سے کر رہا ہے کہ یہ شریک اس کا کفیل ہے جس نے شئی کو خرید اٹھا ہے تو اس طرف دیکھا تو یہ بات معلوم ہوئی کہ وہ شریک جو مشتری نہیں ہے وہ کفیل ہے اور یہ جو کہا تھا کہ یہ شریک من وجہ اصیل ہے تو اس کو شارح رحمہ اللہ ”و بالنظر الی ان الملك“ سے بیان کیا کہ غلام کے نصف میں اس شریک کی بھی ملکیت ہے جو مشتری نہیں ہے تو جب نصف غلام میں اس کی ملک ہے تو یہ شریک نصف ثمن ادا کرنے میں اصیل ہوا۔ لہذا جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ شریک جو مشتری نہیں ہے۔ یہ اصیل بھی ہے اور کفیل بھی ہے تو اس وجہ سے یہ جو بھی ثمن ادا کرے گا تو اس کے نصف کا دوسرے پر جو ع نہیں کرے گا یہاں تک نصف ثمن سے بڑھ جائے کیوں کہ جب اصالت اور کفالت جمع ہو جائیں تو پھر ادا کی جانے والی رقم اصالت میں سے شمار کی جائے گی اس کے بعد کفالت سے شمار ہوگی۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ شارح رحمہ اللہ یہ عبارت اس لیے لے کر آئے تاکہ یہ بتادیں کہ متن میں جو یہ مذکور ہوا کہ نصف ثمن ادا کرنے کے بعد رجوع کرے گا یہ اس وقت ہے جب بائع اس شریک سے رقم لے جو مشتری نہ ہو بہر حال اگر اس شریک سے رقم لے جو مشتری ہو تو متن کا مسئلہ اس کو شامل نہیں ہے بلکہ اس کا حکم الگ ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

عبدان کو تبا بعقد واحد، و کفل کل عن صاحبه، رجع کل علی الآخر بنصف ما اداہ۔ عبدان قال لهما المولى: کاتبیتکما بالالف الی سنة و قبلا، و کفل کل عن صاحبه فکل ما اداہ احدہما رجع علی الآخر بنصف ما ادى، و انما قید بعقد واحد، حتی لو کاتبیہما بعقدین فالکفالة لا تصح اصلا، اما اذا کاتب بعقد واحد لا تصح قیاسا، لانه کفالة یبدل الکتابۃ، و تصح استحسانا بان يجعل کلا منهما اصیلا فی حق و جوب الالف علیہ، و یکون عتقہما معلقا باداہ و و يجعل کفیلا بالالف فی حق صاحبه، فما اداہ احدہما یرجع بنصفہ علی الآخر لاستوائہما۔ فان اعتق السید احدہما قبل الاداء، صح، و لہ ان یا تحذ حصۃ من لم یرتقہ منہ اصالة، و من الآخر کفالة، و رجع المعتق علی صاحبه بما ادى عنہ، لا صاحبه علیہ بما ادى عن نفسه۔ لان المال فی الحقیقۃ مقابل برقتیہما، و انما جعل علی کل منهما تصحیحا للكفالة۔

ترجمہ:

دو غلاموں کو ایک عقد میں مکاتب بنایا اور ہر ایک اپنے ساتھی کا کفیل ہو گیا تو ہر ایک دوسرے پر اس مال کے نصف کا رجوع کرے گا جس کو اس نے ادا کیا دو غلاموں کو مولیٰ نے کہا کہ میں نے تم دونوں کو ہزار کے بدلے ایک سال تک مکاتب بنایا اور ان دونوں نے قبول کر لیا اور ہر ایک اپنے ساتھی کی جانب سے کفیل بن گیا تو ان میں سے ہر ایک جو مال ادا کرے تو دوسرے پر ادا کیے ہوئے مال کے نصف کا رجوع کرے اور سوائے اس کے نہیں کہ ایک عقد سے مقید کیا۔ لہذا اگر ان کو دو عقدوں میں مکاتب بنایا تو کفالت بالکل صحیح نہ ہوگی ہر حال جب اس نے ایک عقد کے ساتھ مکاتب بنایا تو قیاس کے لحاظ سے صحیح نہ ہوگی اس لیے کہ یہ بدل کتابت کی کفالت ہے اور استحسان کے لحاظ سے صحیح ہوگی اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو اس پر ہزار کے وجوب کے حق میں کفیل بنایا جائے گا۔ پس جو ان میں سے ایک ادا کرے گا تو اس کے نصف کا دوسرے پر رجوع کرے گا ان دونوں کے برابر ہونے کی وجہ سے پھر اگر آقا نے ان دونوں میں سے ایک کو ادا کرنے سے قبل آزاد کر دیا تو یہ صحیح ہے اور آقا کے لیے جائز ہے کہ اس غلام کا حصہ جس کو آزاد نہیں کیا چاہے تو اسی غلام (یعنی جس کو آزاد نہیں کیا) سے اصیل ہونے کے لحاظ سے لے لے اور (چاہے تو) دوسرے سے (جس کو آزاد کر دیا ہے) کفالت کے لحاظ سے لے لے اور وہ آزاد ہونے والا اپنے ساتھی پر اس مال کا رجوع کرے گا جو اس نے اپنے ساتھی کی جانب سے ادا کیا ہے، اس کا ساتھی (جو آزاد نہیں ہے) اس پر (جو آزاد ہے) اس مال کا رجوع نہیں کرے گا جو اس نے اپنی ذات کی جانب سے ادا کیا ہے، اس لیے کہ مال حقیقت میں ان دونوں کی رقبہ کے مقابل ہے اور سوائے اس کے نہیں کہ مال کو ان دونوں میں سے ہر ایک ذمہ کفالت کو صحیح کرنے کے لیے بنایا گیا ہے۔

تشریح:

عبدان کو تبا بعد عقد..... سے یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص کے دو غلام تھے، پھر اس نے ان دونوں کو اکٹھے مکاتب بنا دیا یعنی مولیٰ نے یوں کہا کہ میں نے تم دونوں کو ہزار درہم کے بدلے ایک سال تک مکاتب بنایا اور ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کا کفیل بن گیا تو اب ان میں سے جو بھی کچھ رقم مولیٰ کو دے گا تو اس کے نصف کا اپنے ساتھی سے رجوع کرے گا۔

و انما قید..... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ متن میں جو مذکور ہوا ہے کہ ایک ہی عقد سے دونوں کو مکاتب بنایا ہو یہ اس صورت کے لیے قید ہے۔ لہذا اگر مولیٰ نے دو عقدوں میں دونوں کو مکاتب بنایا تو پھر کفالت بالکل صحیح نہیں ہے نہ قیاساً نہ استحساناً تو یہ بات معلوم ہوئی کہ ”بعقد واحد“ کی قید احترازی ہے۔ بہر حال جب مولیٰ نے دونوں کو ایک عقد میں مکاتب بنایا تو ان دونوں کا کفیل بننا قیاس کے اعتبار سے صحیح نہیں ہے اور استحسان کے اعتبار سے صحیح ہے۔

قیاس کی دلیل:

قیاس کے اعتبار سے اس لیے صحیح نہیں ہے کہ اس میں دو خرابیاں ہیں۔ اول مکاتب کفیل بن رہا ہے۔ دوم بدل کتابت کا کفیل بنا جا رہا ہے اور یہ دونوں باطل ہیں۔

بہر حال مکاتب کی کفالت تو اس لیے باطل ہے کہ کفالت احسان ہے اور مکاتب چوں کہ غلام ہے اس لیے وہ احسان کرنے کا مالک نہیں ہے لہذا مکاتب کی کفالت باطل ہے اور بدل کتابت کی کفالت اس لیے باطل ہے کہ کفالت دین صحیح کی ہوتی ہے اور بدل کتابت دین صحیح نہیں ہے۔ لہذا اس کی کفالت باطل ہے اور جب یہ دونوں وجہیں اس مذکورہ مسئلے میں ہیں تو یہ بھی باطل ہونا چاہیے۔

استحسان کی دلیل:

استحسان کی دلیل کی ہے کہ عقد صحیح ہونے کا احتمال رکھتا ہے وہ اس طرح کہ ہزار درہم جو بدل کتابت ہے وہ ان دونوں میں سے ہر ایک پر واجب ہو اور ان دونوں کا آزاد ہونا ہر ایک کے ادا کرنے کے ساتھ معلق ہو گیا کہ مولیٰ نے ہر ایک سے یوں کہا ہے کہ اگر تو نے ہزار درہم دے دیئے تو تو آزاد ہے اور ہر ایک کو اس کے ساتھی کی طرف سے کفیل بھی بنایا گیا ہے تو جب اس طرح ہے تو ان میں سے جو بھی رقم ادا کرے گا تو وہ اس کے نصف کا اپنے ساتھی سے رجوع کرے۔

[عناویہ]

فان اعتق السيد سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ جب مولیٰ نے دو غلاموں کو مکاتب بنایا اور وہ ایک دوسرے کے کفیل ہو گئے اور ابھی تک انہوں نے رقم ادا نہیں کی تھی کہ مولیٰ نے ان میں سے ایک کو آزاد کر دیا تو یہ صحیح ہے۔ مثلاً مولیٰ نے دونوں کو ہزار درہم کے بدلے مکاتب بنایا تھا پھر ان میں سے ایک کو آزاد کر دیا تو اب دوسرے کے ذمے صرف پانچ سو درہم رہ گئے ہیں اور اب مولیٰ کو بھی اختیار ہے کہ وہ پانچ سو درہم جس سے چاہے لے لے، بہر حال جس کو آزاد کر دیا تو اس سے اس وجہ سے کہ وہ دوسرے کا کفیل ہے اور دوسرے سے اس وجہ سے کہ وہ ابھی مکاتب ہے اور اس کے ذمے پانچ سو درہم اصالت کے اعتبار سے ہیں تو اب مولیٰ نے اگر معتق سے پانچ سو درہم لیے تو یہ معتق ان درہم کو دوسرے غلام سے لے لے گا کیوں کہ یہ اس کا کفیل تھا اور اگر مولیٰ نے پانچ سو درہم اس غلام سے لیے جس کو ابھی آزاد نہیں کیا تو یہ جب پانچ سو درہم ادا کر دے گا تو اپنے ساتھی سے جو پہلے سے ہی آزاد ہے اس کا رجوع نہیں کرے گا۔

”لان المال“ سے شارح رحمہ اللہ اسی بات کی دلیل دے رہے ہیں کہ یہ رجوع کیوں نہیں کرے گا اس لیے کہ مال جو ادا کیا ہے وہ اسی کی ذات پر لازم تھا تو جب اس نے اس مال کو ادا کیا جو اس پر لازم تھا تو اس کا رجوع نہیں کرے گا تو مال صرف غیر معتق پر لازم تھا۔ دونوں کے ذمے تو صرف کفالت کو صحیح کرنے کی وجہ سے تھا کہ جب ان دونوں نے ایک دوسرے کو کفیل بنایا ہے اور کفیل بنانا اسی وقت درست ہوگا جب مال ان دونوں پر لازم ہو تو یہ بات واضح ہوگئی کہ مال ان دونوں پر صرف کفالت کی وجہ سے ہے ورنہ اصل کے اعتبار سے تو مال صرف غیر معتق پر لازم ہے۔

نوٹ:

بندہ کی ناقص رائے کے مطابق شارح رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول ”انما جعل علی کل منہما تصحیحا لكفالة“ میں نظر ہے اس لیے کہ صحیح مذہب کے مطابق کفالت میں ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ سے مطالبہ میں ملانا ہے دین میں ملانا نہیں ہے تو اب شارح رحمہ اللہ کے اس قول کے مطابق کفالت ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ سے دین میں ملانا ہے کہ شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ کفالت صحیح کرنے کے لیے ان دونوں پر دین بنایا جائے گا حالانکہ یہ بات صحیح مذہب کے مخالف ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

مال لا یجب علی عبد حتی یعق، حال علی من کفل بہ مطلقاً۔ اقر محجور بمال، فالمال لا یجب علیہ الا بعد العتق، و ان کفل بہ حر کفالة مطلقاً، و ای لم یتعرض للحلول، و التاجیل یجب علیہ حالا، لان المانع من الحلول فی ذمة العبد انہ معسر، لان جمیع ما فی یدہ لمولاه، و لا مانع فی الکفیل۔ و لو ادی رجوع علیہ بعد عتقہ۔ ای ان ادی الکفیل، و کانت الکفالة بامر العبد رجوع علیہ بعد عتقہ۔ و لو مات عبد مکفولاً برقبته، و اقیم بینة انہ لمذعیہ، ضمن کفیلہ قیمتہ۔ رجل ادعی رقبۃ عبد، فکفل آخر برقبته، فمات العبد، فاقام المدعی بینة انہ له، ضمن الکفیل قیمتہ، لان الواجب علی المولیٰ ردہ علی وجہ تخلفہ قیمتہ، فالکفیل اذا کفل فالواجب علیہ ذالک، بخلاف ما اذا ادعی مالا علی العبد، فکفل لآخر برقبۃ العبد، فمات العبد، فلا شیء علی الکفیل۔ فان کفل سید عن عبده، او هو غیر مدیون عن سید فعتق، فما ادی کل واحد لا یرجع

علی صاحبہ۔ لان الكفالة وقعت غير موجه للرجوع، لان احدهما لا يستوجب ديناً على الآخر و عند زفر رحمه الله تعالى ان كانت الكفالة بالامر يثبت الرجوع، لان المانع قد زال، و هو الرق، و انما قال: غير مديون“ ليصح كفالته، فان المولى ان امر العبد المديون بالكفالة عنه لا تصح الكفالة۔

ترجمہ:

اور ایسا مال جو غلام پر واجب نہ ہو یہاں تک کہ وہ آزاد ہو جائے (یہ) نقد ہوگا اس شخص پر جو اس کا کفیل مطلق بنا ہے۔ ایک عبد مجبور نے مال کا اقرار کیا پس مال اس پر واجب نہ ہوگا مگر آزادی کے بعد اور اگر آزاد شخص اس کا مطلق کفیل بنا یعنی حلول اور تاجیل کے درپے نہ ہوا تو اس پر نقد واجب ہوں گے اس لیے کہ غلام کے ذمے میں حلول سے مانع یہ بات تھی کہ وہ تنگ دست تھا کیوں کہ وہ تمام مال جو اس کے قبضے میں ہے اس کے مولیٰ کا ہے اور کفیل میں کوئی مانع نہیں ہے اور اگر کفیل نے ادا کیا تو وہ غلام پر اس کے آزاد ہونے کے بعد رجوع کرے گا یعنی اگر کفیل نے ادا کیا اور کفالت غلام کے حکم سے تھی تو کفیل اس پر اس غلام کے آزاد ہونے کے بعد رجوع کرے گا اور اگر وہ غلام جس کی رقبہ کی کفالت کی گئی ہے مر گیا اور اس بات پر گواہی قائم کی گئی کہ وہ اس کے مدعی کا ہے تو کفیل اس کی قیمت کا ضامن ہوگا ایک آدمی نے غلام کی رقبہ کا دعویٰ کیا پھر دوسرا شخص اس کی رقبہ کا کفیل بن گیا، پھر غلام مر گیا پھر مدعی نے اس بات پر گواہی قائم کی کہ وہ غلام اس کا ہے تو کفیل اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اس لیے کہ مولیٰ پر اس غلام کو ایسے طریقے سے واپس کرنا واجب ہے کہ قیمت اس کی خلیفہ ہو تو کفیل نے جب اس کی کفالت کی تو اس پر واجب ہے بخلاف اس صورت کے جب اس نے غلام پر مال کا دعویٰ کیا پھر دوسرا شخص غلام کی رقبہ کا کفیل ہو گیا پھر غلام مر گیا تو کفیل پر کچھ نہیں ہے اور اگر آقا اپنے غلام کی طرف سے کفیل ہو یا وہ غلام جو غیر مدیون ہے اپنے آقا کی طرف سے کفیل ہو گیا پھر غلام آزاد ہو گیا پس ہر ایک نے جو مال ادا کیا ہے تو اپنے ساتھی پر رجوع نہیں کرے گا اس لیے کہ کفالت واقع ہوئی ہے دراصل حالانکہ رجوع ثابت کرنے والی نہیں ہوگی کہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے پر دین واجب نہیں کر سکتا اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک اگر کفالت حکم سے ہو تو رجوع ثابت ہوگا اس لیے کہ مانع زائل ہو گیا ہے اور وہ غلام ہے اور سوائے اس کے نہیں کہ غیر مدیون کہا تا کہ اس کی کفالت صحیح ہو جائے کیوں کہ مولیٰ اگر عبد مدیون کو اپنی طرف سے کفالت کا حکم دے تو کفالت صحیح نہ ہوگی۔

تشریح:

مال لا یجب سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص کے غلام نے کسی سے بیع سے کی اور مولیٰ نے غلام کو بیع کی اجازت نہیں دی تھی اور اس غلام کے ذمے ایک ہزار درہم کا قرض لازم ہو گیا تو جب مولیٰ نے اس غلام کو بیع کی اجازت نہیں دی تھی اسی وجہ سے غلام پر جو دین آیا ہے یہ اس پر فی الحال واجب نہیں ہے بلکہ غلام کے آزاد ہونے کے بعد اس پر دین کا ادا کرنا واجب ہوگا، پھر ایک اور شخص اس غلام کا کفیل بن گیا اور یہ شخص مطلق کفیل بنا یعنی اس نے یہ نہیں کہا کہ یہ رقم فی الحال ادا کرنی ہے یا کچھ عرصے کے بعد ادا کرنی ہے بلکہ مکفول لہ سے کہا کہ میں اس غلام کا کفیل ہوں تو اب اس کفیل سے رقم کا مطالبہ اسی وقت کیا جائے گا اس لیے کہ کفیل پر مال لازم ہونے کا سبب ذمہ کو قبول کرنا ہے یعنی کفیل نے غلام کے ذمہ کو قبول کیا ہے تو غلام کا ذمہ قبول کرنے کی وجہ سے کفیل پر فوراً ادا کرنا واجب ہوگا اور غلام پر فی الحال اس لیے واجب نہیں تھے کہ غلام غریب ہے اور وہ اپنے ذمہ کا مالک نہیں ہے کیوں کہ غلام کے قبضے میں جتنا بھی مال ہے وہ اس کی ملک نہیں ہے بلکہ اس مولیٰ کی ملک ہے جب اس کے مولیٰ کی ملک ہے تو اس پر رقم فی الحال ادا کرنا واجب نہیں ہے بلکہ آزاد ہونے کے بعد ادا کرے گا جب کہ کفیل کے لیے ایسا مانع نہیں ہے سوا اس کفیل پر فی الحال واجب ہے۔

[بحر الرائق]

و لو ادى رجع سے یہ بتایا کہ جس شخص نے غلام کے دین کی کفالت کی تھی، پھر اس کفیل نے یہ رقم ادا کر دی تو یہ کفیل اس رقم کو غلام سے اس

کے آزاد ہونے کے بعد لے گا جب کہ کفالت غلام کے حکم سے ہوئی ہو اگر اس کے بغیر ہوئی تھی تو پھر رجوع نہیں کرے گا۔

و لو مات عبد مکفول بوقتہ..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ زید کا ایک غلام تھا پھر عمر و نے اس بات کا دعویٰ کیا کہ یہ غلام میرا ہے، عمر و کے دعویٰ کے وقت خالد وہاں موجود تھا تو خالد نے عمر و سے کہا کہ میں اس غلام کی ذات کا کفیل ہوں، خالد نے غلام کی کفالت اس لیے کی کہ عمر و کے پاس اپنے دعویٰ پر کوئی گواہی نہ تھی تو خالد نے عمر و سے کہا کہ تو اپنے دعویٰ پر گواہی قائم کر جب تک میں اس غلام کا کفیل ہوں۔ عمر و ابھی تک گواہی نہ لے کر آیا تھا کہ وہ غلام زید کے قبضے میں مر گیا اور اس کے بعد عمر و نے اس پر گواہی پیش کی کہ یہ غلام میرا تھا تو اب کفیل کو اس غلام کی قیمت لازم ہوگی۔

لان الواجب علی المولیٰ..... سے شارح رحمہ اللہ اس بات کی دلیل دے رہے ہیں کہ کفیل کو قیمت کیوں لازم ہوگی تو اس وجہ سے کہ اگر غلام زندہ ہوتا اور عمر و گواہی پیش کر دیتا تو زید پر غلام کو واپس کرنا ضروری ہوتا، لیکن چون کہ غلام کے مرنے کے بعد عمر و نے گواہی پیش کی ہے لہذا اب زید پر غلام واپس کرنے کی جگہ اس غلام کی قیمت خلیفہ بن جائے گی یعنی غلام کے مرنے کے بعد زید پر غلام کی قیمت واجب ہوگی تو جب زید جو اصیل ہے، اس پر غلام کی قیمت واجب ہے تو خالد جو کفیل ہے اس پر بھی قیمت واجب ہوگی اس لیے کہ جس شئی کا مطالبہ اصیل سے ہوتا ہے بالکل اسی شئی کا مطالبہ کفیل سے بھی کیا جائے گا تو کفیل پر قیمت اس لیے لازم ہوئی ہے۔

بخلاف ما اذا ادعی..... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ یہ جو حکم مذکور ہوا کہ غلام کے مرنے کے بعد کفیل پر قیمت لازم ہوگی۔ یہ حکم صرف اسی صورت میں ہے اس کے برخلاف جب ایک شخص نے کسی غلام پر مال کا دعویٰ کیا پھر دوسرا اس غلام کے نفس کا کفیل بن گیا اور پھر غلام مر گیا تو کفیل بری ہو جائے گا اس لیے کہ اس صورت میں یہ شخص غلام کے ذمے جوشی تھی اس کا کفیل بنا تھا اور غلام اصیل (مکفول عنہ) تھا اور جب اصیل ہی مر گیا تو کفیل کے ذمے کچھ بھی نہ ہوگا جب کہ پہلی صورت میں اصیل غلام کا مولیٰ ہے اور غلام کے مرنے کی وجہ سے مولیٰ بری نہ ہوگا تو جب مولیٰ جو اصیل ہے وہ بری نہ ہوگا تو کفیل کس طرح بری ہو سکتا ہے لہذا کفیل کے ذمے بھی رقم واجب ہوگی۔

[عناہیہ]

فائدہ مقید:

متن میں مصنف رحمہ اللہ نے ”واقیم بینہ انہ لمدعیہ“ کی قید لگائی ہے کہ مدعی نے غلام کے مرنے کے بعد گواہی پیش کی ہو تو پھر یہ صورت ہوگی اور اگر مدعی کی ملک غلام میں گواہی سے ثابت نہ ہو بلکہ مدعی علیہ کے قسم لینے سے یا قسم کا انکار کرنے سے ثابت ہو تو اس وقت کفیل کو کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔

[بحر الرائق، کفایہ]

فان کفل سید عن..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص کا باقی رکھیں غلام پر کسی کا دین تھا پھر یہ شخص یعنی مولیٰ اس دین کا کفیل بن گیا یا پھر کسی شخص پر دین تھا اور اس کا غلام اس کا کفیل بن گیا جب کہ غلام ایسا تھا کہ اس پر کسی کا دین نہ تھا اب یہ دونوں کفالتیں درست ہیں پھر مولیٰ نے غلام کے دین کو ادا کر دیا اور اسی طرح دوسری صورت میں غلام نے آزاد ہونے کے بعد مولیٰ کے دین کو ادا کر دیا تو ان میں سے جس نے بھی دین ادا کیا تو وہ اس کا اپنے ساتھی سے رجوع نہیں کر سکتا یعنی اگر مولیٰ نے غلام کا دین ادا کر دیا تو مولیٰ، غلام سے بعد میں رجوع نہیں کر سکتا اسی طرح جب غلام نے مولیٰ کے دین کو ادا کیا تو پھر اس کا رجوع مولیٰ سے نہیں کر سکتا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں میں کفالت صحیح تو ہے، لیکن یہ کفالت ایسی نہیں ہے جو کفیل کے مکفول عنہ کے ذمے رقم کو ثابت کر دے بلکہ یہ محض کفالت ہے اس کفالت میں کفیل رجوع نہیں کر سکتا اس لیے کہ ایک صورت میں مولیٰ کفیل ہے اور دوسری صورت میں غلام کفیل ہے اور ان میں سے ہر ایک کا دوسرے پر دین ثابت نہیں ہوتا، اس لیے کہ یہ دین تو اس وقت ثابت ہوتا ہے جب دائن کی ملک اور ہوا مدیون کی ملک اور ہو۔ جب کہ ان دونوں دائن اور مدیون کی ملک ایک ہی

ہے۔ لہذا دین ثابت نہ ہوگا جب دین ثابت نہ ہوگا تو کفیل رقم کو ادا کرنے کے بعد رجوع بھی نہیں کر سکے گا۔

اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں رجوع کیا جائے گا اس لیے کہ جوشی رجوع سے مانع تھی وہ غلامی تھی کہ اس کی وجہ سے دونوں کی ملک ایک ہی تھی جب غلام آزاد ہو گیا تو غلامی نہ رہی جب غلامی نہ رہی تو پھر ہر ایک کی ملک الگ الگ ثابت ہوگی۔ جب ہر ایک کی ملک الگ ثابت ہوگی تو دین بھی ثابت ہو جائے گا جب دین ثابت ہوگا تو رجوع بھی ثابت ہوگا۔

و انما قال غیر مدیون سے شارح رحمہ اللہ ایک قید کا فائدہ بتا رہے ہیں کہ متن میں جو کہا گیا کہ ایسا غلام کفیلہ و جو غیر مدیون ہو تو پھر کفالت صحیح ہوگی لہذا اگر غلام مدیون ہو تو پھر غلام مولیٰ کا کفیل نہیں بن سکتا اس لیے کہ جس غلام پر دین ہوتا ہے وہ غراء (قرض خواہوں) کی ملک ہوتا ہے۔ لہذا اس کی کفالت صحیح نہیں ہے۔

.....☆☆☆☆☆.....

کتاب الحوالة

مصنف رحمہ اللہ کتاب الحوالة کو کتاب الکفالة کے بعد ایک مناسبت کی وجہ سے لائے ہیں اور وہ مناسبت یہ ہے کہ جس طرح کفالت میں جو شئی اہیل کے ذمے ہوتی ہے اس کو انسان اپنے اوپر لازم کرتا ہے، اسی طرح حوالت میں بھی جو شئی اہیل کے ذمے ہوتی ہے اس کو لازم کیا جاتا ہے دونوں میں کچھ فرق ہے وہ ان شاء اللہ مذکور ہو جائے گا۔
حوالت کے بارے میں چند اشیاء جانی چاہیے۔

[بجرا لرائق، عنایہ]

لعوی معنی:

حوالت کے لغوی معنی ”پھیرنا“ ہیں

اصطلاحی معنی:

حوالت کے اصطلاحی معنی ”نقل الدین من ذمہ الی ذمہ“ یہ تعریف شارح رحمہ اللہ نے بھی بیان کی ہے۔

حوالت کارکن:

حوالت کارکن محیل کا ایجاب اور محتمل اور محتمل علیہ کا قبول کرنا ہے۔

حوالت کی شرائط:

حوالت میں چوں کہ چار چیزیں ہیں۔ محیل محتمل محتمل علیہ محتمل لہ تو ان میں سے ہر ایک کی شرائط ہیں۔

محیل کی شرائط:

(۱) عاقل ہونا۔ (۲) بالغ ہونا۔ (۳) راضی ہونا۔

محتمل کی شرائط:

(۱) عاقل ہونا۔ (۲) بالغ ہونا۔ (۳) راضی ہونا۔ (۴) حوالت کی مجلس میں ہونا۔

محتمل علیہ کی شرائط:

(۱) عاقل ہونا۔ (۲) بالغ ہونا۔ (۳) راضی ہونا۔ (۴) حوالت کی مجلس میں ہونا۔

محتمل بہ کی شرائط:

(۱) دین صحیح ہو۔

حوالت کا حکم:

حوالت کے کچھ احکام ہیں۔ ایک محیل کا بری ہو جانا اور محتمل کو محتمل علیہ سے مطالبہ کا حق حاصل ہونا اور محتمل علیہ کا محیل کو لازم پکڑنا۔

حوالت کی صفت:

حوالت کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) لازم۔ (۲) جائز۔ (۳) فاسد۔

حوالت کی دلیل:

حوالت کی دلیل یہ احادیث ہیں۔ ”و من احویل علی ملئی فلیتبع“ اس کو امام طبرانی نے روایت کیا ہے۔ و من احویل علی ملئی فلیحتل اس کو امام احمد رحمہ اللہ نے روایت کیا۔

حوالت کی اقسام:

ان کا ذکر عنقریب آئے گا۔

حوالت کا سبب اور حوالت کے محاسن:

یہ دونوں وہی ہیں جس کا بندہ نے کفالت میں ذکر کر دیا ہے۔

[بحر الرائق]

فائدہ:

حوالت کے باب میں چوں کہ چار اشیاء ہیں۔ محیل، محتمل، محتمل علیہ، محتمل بہ تو اب ان کی تعریف بھی جاننا چاہیے ان کی تعریف جاننے کے لیے ایک مثال سمجھنی چاہیے کہ زید کا عمرو پر ہزار درہم دین ہے اور عمرو کا ہزار درہم دین خالد کے ذمے ہے اب جب زید نے عمرو سے رقم کا مطالبہ کیا تو عمرو نے زید سے کہا کہ تم جا کر خالد سے لے لینا میں نے اس سے لینے ہیں اس کو حوالت کہا جاتا ہے اب اس میں چوں کہ عمرو نے زید کو خالد کے حوالے کیا تو عمرو ”محیل“ ہے اور زید ”محتمل“ ہے اور خالد محتمل علیہ ہے اور ہزار درہم ”محتمل بہ“ ہے اور یہ بات مد نظر رہے کہ حوالت کے لیے دین کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ بغیر دین کے بھی حوالت صحیح ہے اور یہ مثال صرف اصطلاحات کو واضح کرنے کے لیے بنائی گئی ہے۔

ہی تصح بالمدین برضی المحیل و المحتال و المحتال علیہ۔ الحوالہ نقل الدین من ذمۃ الی ذمۃ، قولہ ”بالمدین“ ای بدین للمحتال علی المحیل، هذا الذی ذکر رواية القدوری، و فی رواية الزیادات: تصح بلا رضی المحیل، و صورته ان یقول رجل للطالب: ان لك علی فلان كذا فاحتله علی، فرضی بذلك الطالب صحت الحوالۃ، و برئ الاصل، و صورة اخرى: كفل رجل عن الآخر بغير امره بشرط براءة الاصل، و قبل المكفول له ذلك، صحت الكفالة، و يكون هذه الكفالة حواله، كما ان الحواله بشرط ان لا يبرأ الاصل كفالة۔ و اذا تمت برئ المحیل من الدین بالقبول، و لم يرجع علیہ المحتال۔ ای لم يرجع المحتال بدینہ علی المحیل۔ الا اذا توى حقه بموت المحتال علیہ مفلسا او حلفه منكرًا حواله و لا بينة علیها، و قالوا: او بان فلسه القاضي۔ فان تفلیس القاضي معتبر عندهما و عند الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ، و عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ لا، اذ لا وقوف لاحد علی ذلك الا بالشهادة، فالشهادة علی ان لا مال له شهادة علی النفی۔

ترجمہ:

حوالت دین کے بدلے محیل اور محتمل اور محتمل علیہ کی رضاء سے صحیح ہے حوالت دین کو ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ طرف نقل کرنا ہے۔ ماتن کا قول دین کے بدلے یعنی محتمل کے محیل پر دین کے بدلے یہ جو ذکر کی گئی قدروی کی روایت ہے اور ”زیادات“ کی روایت میں محیل کی رضاء کے بغیر صحیح ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے طالب سے کہا کہ تیرے فلاں کے ذمے اتنے روپے ہیں پس تو ان کو میرے حوالے کر دے طالب اس پر رضی ہو گیا تو حوالت صحیح ہوگی اور اصل بری ہو جائے گا اور دوسری صورت یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے کا اس کے حکم کے بغیر اصل کے بری ہونے

کی شرط کے ساتھ کفیل بنا اور مکفول لہ نے اس کو قبول کر لیا تو کفالت صحیح ہوگی اور یہ کفالت حوالہ ہو جائے گی جیسا کہ حوالہ اس شرط کے ساتھ کہ اصل بری نہ ہو کفالت ہو جاتی ہے اور جب حوالہ پوری ہوگئی تو محیل دین سے محال کے قبول کرنے سے بری ہو جائے گا اور محال اس پر رجوع نہیں کرے گا یعنی محال اپنے دین کا محیل پر رجوع نہیں کرے گا مگر جب محال کا حق ہلاک ہو جائے محال علیہ کے مفلس ہو کر مرنے کی وجہ سے یا محال علیہ کے قسم اٹھانے کی وجہ سے حوالہ کا انکار کرتے ہوئے اور اس پر گواہی بھی نہ ہو اور صاحبین رحمہما اللہ نے فرمایا یا قاضی اس کو مفلس قرار دے کیوں کہ قاضی کا مفلس قرار دینا صاحبین رحمہما اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک معتبر ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک معتبر نہیں ہے کیوں کہ اس پر کسی کا واقف نہیں ہو سکتا مگر گواہی کے ساتھ لہذا گواہی اس بات پر کہ اس کے لیے مال نہیں ہے یہ نفی پر گواہی ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے حوالہ کا ذکر شروع کیا اور فرمایا کہ ”ہی تصح بالدين“ کہ حوالہ دین کے بارے میں درست ہے اور حوالہ عین میں درست نہیں ہے اور پھر فرمایا کہ ”برضى المحيل و المحتال و المحتال عليه“ یعنی ان تینوں کی رضا ضروری ہے۔ محال کی رضا میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے بلکہ سب ائمہ کے نزدیک محال کی رضا ضروری ہے اور محال علیہ کی رضا احناف کے نزدیک ضروری ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اگر محیل کا محال علیہ پر دین تھا تو پھر محال علیہ کی رضا ضروری نہیں ہے۔

[عناویہ]

بہر حال یہاں جو مذکور ہے کہ محیل کی رضا بھی ضروری ہے یہ ”قدوری“ کی روایت ہے اور ”زیادات“ میں محیل کی رضا ضروری نہیں ہے ان دونوں روایات میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

شارح رحمہ اللہ نے حوالہ کی دو صورتیں بیان کی ہیں ایک صورت وہ ہے کہ جس میں الفاظ بھی حوالہ کے ہیں اور معنی بھی حوالہ کے ہیں اور دوسری وہ ہے کہ جس میں الفاظ تو حوالہ کے نہیں ہیں لیکن معنی حوالہ کے ہیں۔ پہلی صورت جس میں الفاظ اور معنی دونوں حوالہ کے ہیں اس کو شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے ”و صورته ان يقول دجل للطالب“ سے بیان کیا کہ زید کے عمر و کے ذمے کچھ دراہم دین تھے تو پھر خالد نے زید سے کہا کہ تیرے فلاں (یعنی عمرو) کے ذمے اتنے دراہم ہیں تو ان دراہم کو میرے ذمے ڈال دے وہ مجھ سے لے لے زیاد اس پر راضی ہو گیا تو یہ صورت صحیح ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ جس میں حوالہ لفظ کفالت سے ثابت ہوتی ہے جیسے زید کے عمرو پر ایک ہزار دراہم تھے، پھر خالد نے زید سے کہا کہ میں عمرو کا کفیل ہوں اور خالد عمرو کے حکم کے بغیر کفیل بن گیا اور خالد نے اس بات کی بھی شرط لگائی کہ عمرو اب بری ہو جائے گا اور زید نے یہ شرط قبول کر لی تو یہ کفالت صحیح ہو جائے گی اور یہ کفالت حوالہ ہوگی جیسا کہ اگر کوئی حوالہ کرے اور اس میں اصل کو بری نہ کرے تو وہ کفالت بن جاتی ہے۔

و اذا تمت برى المحيل یہاں سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ جب حوالہ مکمل ہوگئی تو پھر محیل دین سے بری ہو جائے گا۔ متن میں جو ”بالقبول“ کا لفظ ہے یہ ”تمت“ کے متعلق ہے یعنی جب حوالہ محال علیہ کے قبول کرنے سے پوری ہوگئی تو محیل دین سے بری ہو جائے گا یہ جو فرمایا کہ محیل دین سے بری ہو جائے گا یہ بعض مشائخ کا مذہب ہے اور یہی صحیح ہے اور بعض کے نزدیک محیل صرف مطالبہ سے بری ہوگا اور دین سے بری نہ ہوگا یعنی محال حوالہ کے بعد محیل سے مطالبہ نہیں کر سکتا، لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے۔

[عناویہ]

تو جب حوالہ اپنی تمام شرائط کے ساتھ صحیح ہوگی تو پھر محال محیل پر دوبارہ رجوع نہیں کرے گا مگر چند صورتوں میں محال دوبارہ محیل سے رجوع کر سکتا ہے، وہ صورتیں امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک دو ہیں۔ (۱) محال علیہ مفلس ہو کر مر گیا یعنی محال علیہ نے اپنے مرنے کے بعد نہ کوئی رقم چھوڑی اور نہ ہی کسی پر قرضہ چھوڑا تو ایسی صورت میں محال دوبارہ محیل کے پاس آ کر اپنی رقم کا مطالبہ کرے گا۔ (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ جب

محتاج محتال علیہ کے پاس مطالبہ کے لیے گیا تو محتال علیہ نے حوالہ کا ہی انکار کر دیا کہ حوالہ نہیں ہوئی اور اس پر قسم بھی اٹھالی جب کہ محتال کے پاس حوالہ کے ہونے پر گواہی بھی نہیں ہے تو ایسی صورت میں بھی محتال دوبارہ محیل کے پاس آ کر رقم کا مطالبہ کرے گا۔

جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مذکورہ بالا صورتوں میں رجوع کرے گا اس کے علاوہ ایک تیسری صورت ہے۔ بھی ہے جس میں محتال، محیل سے رجوع کرے گا وہ یہ ہے کہ قاضی نے محتال علیہ کی زندگی میں اس پر مفلس ہونے کا حکم لگا دے کہ یہ شخص مفلس ہے اور یہ بات یاد رہے کہ جب قاضی کسی کو مفلس قرار دے تو پھر قرض خواہ اس سے مطالبہ نہیں کر سکتے جب تک اس کے پاس رقم نہ آ جائے لہذا اگر محتال علیہ کو قاضی نے مفلس قرار دیا تو پھر محتال اس سے مطالبہ نہیں کر سکتا۔ لہذا وہ محتال دوبارہ محیل سے رجوع کرے گا۔

اب یہ امام صاحب رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ کے درمیان اختلاف کس وجہ سے ہوا تو اس کی دلیل شارح رحمہ اللہ ”فان تغلیس القاضی“ سے دے رہے ہیں کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک قاضی اگر کسی کو مفلس قرار دے تو وہ اس کا اعتبار کرتے ہیں اور امام صاحب اس کا اعتبار نہیں کرتے اس لیے کہ قاضی کو کسی کے مفلس ہونے کا علم گواہی کے ذریعے ہو سکتا ہے گواہی کے بغیر نہیں ہو سکتا تو جب گواہی کے ساتھ علم ہوگا تو جو شخص اس پر گواہی دے گا کہ فلاں کے پاس مال نہیں ہے تو یہ گواہی ایک شئی کی نفی پر ہے اور یہ بات اصول میں ہے کہ گواہی کسی شئی کو ثابت کرنے کے لیے ہوتی ہے اور ہمارے مسئلے میں گواہی ایک شئی کی نفی کر رہی ہے ثابت نہیں کر رہی جب کسی شئی کو ثابت نہیں کر رہی تو یہ مقبول بھی نہیں ہے جب یہ گواہی مقبول نہیں ہے تو قاضی اس پر مفلس ہونے کا فیصلہ نہیں کر سکتا۔ جب قاضی اس پر مفلس ہونے کا فیصلہ نہیں کر سکتا تو محتال علیہ مفلس نہ ہوگا جب محتال علیہ مفلس نہ ہوگا تو پھر محتال، محیل سے رجوع بھی نہیں کرے گا۔

راجح قول:

مشان رحمہم اللہ تعالیٰ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔

[شامی: ج ۵ ص ۳۳۶، اللباب: ج ۲ ص ۸۳، اعلیٰ السنن: ج ۱ ص ۵۱۰]

و تصح بدرامہم الودیعة یبرأ بهلاکھا۔ ای یرئ المودع و هو المحتال علیہ عن الحوالة بهلاک الودیعة فی یدہ۔ و بالمغضوبہ و لم یرأ بهلاکھا۔ ای لم یرأ الغاصب بهلاک الدرہام المغضوبہ، لان القیمة تخلفھا۔ و بالمدین۔ ای بدین المحیل علی المحتال علیہ۔ فلا یطالب المحیل المحتال علیہ۔ لانه تعلق بہ حق المحتال۔ مع ان المحتال اسوة لغرماء المحیل بعد موتہ۔ انما قال هذا، لدفع توهم ان المحتال لما كان اسوة لغرماء المحیل بعد موتہ یكون حق المحیل متعلقا بذالك الدین فینبغی ان یكون للمحیل حق الطلب من المحتال علیہ۔ فالحاصل ان الحوالة بالمدین و ان كانت موجبة لتعلق حق المحتال بذالك الدین لکنها ادنی مرتبة من الرهن، حتی لا یكون المحتال احق بہ بعد موت المحیل۔ و فی المطلقة لہ الطلب من المحتال علیہ۔ ای اذا كانت الحوالة مطلقة غیر مقيدة بالودیعة او المغضوب او الدین، فللمحیل طلب الودیعة و المغضوب و الدین من المحتال علیہ۔ و لم تبطل باخذ ما علیہ او عندہ۔ ای لم تبطل الحوالة باخذ المحیل ما علی المحتال علیہ او عندہ و هو الدین و المغضوب و الودیعة، سواء كانت الحوالة مطلقة او مقيدة، ففی المطلقة ظاہر، و اما فی المقيدة فلان المحیل لیس لہ حق الاخذ من المحتال علیہ، فاذا دفع الیہ المحتال علیہ، فقد دفع ما تعلق بہ حق المحتال، فیضمن المحتال علیہ۔

ترجمہ:

اور ودیعت کے درامہ کی حوالہ صحیح ہے اور ان درامہ کے ہلاک ہونے کی وجہ سے بری ہو جائے گا یعنی مودع جو محتال علیہ ہے ودیعت اس کے

قبضے میں ہلاک ہونے کی وجہ سے حوالت سے بری ہو جائے گا اور مغصوبہ دراہم کی حوالت صحیح ہے اور ان کے ہلاک ہونے سے بری نہ ہوگا یعنی غاصب دراہم مغصوبہ کے ہلاک ہونے کی وجہ سے بری نہ ہوگا اس لیے کہ قیمت ان کی خلیفہ ہے اور دین کی حوالت صحیح ہے یعنی مجیل کے محتال علیہ پر دین کی حوالت صحیح ہے۔ لہذا مجیل محتال علیہ سے مطالبہ نہیں کرے گا اس لیے کہ اس کے ساتھ محتال کا حق متعلق ہے باوجودیکہ محتال مجیل کی موت کے بعد مجیل کے غرماء کے برابر ہے سوائے اس کے نہیں کہ یہ کہا اس بات کے وہم کو دور کرنے کے لیے کہ محتال جب مجیل کی موت کے بعد مجیل کے غرماء کے برابر ہے تو مجیل کا حق اس دین کے متعلق ہوگا پس مناسب ہے کہ مجیل کو محتال علیہ سے طلب کرنے کا حق ہو۔

پس خلاصہ یہ ہوا کہ دین کی حوالت اگر چہ محتال کے حق کے تعلق کو اس دین سے ثابت کرنے والی ہے، لیکن رہن سے ادنیٰ مرتبہ کی ہے۔ لہذا محتال مجیل کی موت کے بعد اس کا زیادہ حق دار نہ ہوگا اور حوالت مطلقہ میں اس کے لیے محتال علیہ سے طلب کرنا جائز ہے یعنی جب حوالت مطلق ہو و دیعت یا مغصوب یا دین کے ساتھ مقید نہ ہو تو مجیل کے لیے و دیعت اور مغصوب اور دین محتال علیہ سے طلب کرنا جائز ہے اور حوالت اس شئی کو لینے سے باطل نہ ہوگی جو اس کے ذمے یا اس کے پاس ہے یعنی حوالت مجیل کے اس شئی کو لینے سے باطل نہ ہوگی جو محتال علیہ کے ذمے یا اس کے پاس ہے اور وہ دین اور مغصوب اور و دیعت ہے۔ برابر ہے کہ حوالت مطلقہ ہو یا مقیدہ، پھر مطلقہ میں تو ظاہر ہے اور بہر حال مقیدہ میں تو اس لیے کہ مجیل کو محتال علیہ سے لینے کا حق نہیں ہے لہذا جب محتال علیہ نے اس کو دے دیا تو اس نے اس شئی کو دیا جس کے ساتھ محتال کا حق متعلق ہے پس محتال علیہ ضامن ہوگا۔

تشریح:

و تصح بدراهم الودیعة..... سے مصنف رحمہ اللہ حوالت کی دو قسمیں ذکر کر رہے ہیں۔

(۱) مقیدہ۔ (۲) مطلقہ

حوالت مقیدہ:

حوالت کو کسی ایسی شئی کے ساتھ مقید کرے جو محتال علیہ کے قبضہ میں ہے جیسے امانت یا مغصوبہ شئی کی حوالت کی یا پھر مجیل حوالت کو اس دین سے مقید کر دے جو مجیل کا محتال علیہ کے ذمے ہے۔

حوالت مطلقہ:

مطلقہ یہ ہے کہ مجیل حوالت کو کسی شئی یا دین سے مقید نہ کرے بلکہ یوں کہہ دے کہ فلان سے جا کر یہ رقم لے لو۔

اس تمہید کے بعد اب کتاب کے مسئلے کی طرف آتے ہیں مصنف رحمہ اللہ نے پہلا مسئلہ ”تصح بدراهم الودیعة“..... سے بیان کیا اس کی صورت یہ ہے کہ زید نے عمرو کے پاس ایک ہزار درہم امانت رکھوائے اور زید کے ذمے خالد کے ایک ہزار درہم قرض تھے خالد نے زید سے ان درہم کا مطالبہ کیا تو زید نے خالد سے کہا کہ میرے ہزار درہم عمرو کے پاس امانت ہیں میں ان درہم کو تمہارے حوالے کرتا ہوں تم جا کر عمرو سے لے لو تو اب یہ حوالت درست ہے اب اگر حوالت کے بعد خالد نے عمرو سے درہم نہیں لیے کہ وہ درہم عمرو کے پاس ہلاک ہو گئے تو عمرو حوالت سے بری ہو جائے گا اور عمرو پر ہزار درہم لازم نہ ہوں گے اس لیے کہ حوالت ان ہزار درہم کے ساتھ مقید تھی جو امانت عمرو کے پاس تھے اور جب وہ ہلاک ہو گئے تو پھر عمرو پر لازم بھی نہ ہوں گے۔

و بالمغصوبہ..... سے مصنف رحمہ اللہ دوسری صورت پیش کر رہے ہیں کہ زید کے ایک ہزار درہم کو عمرو نے چوری کر لیا اور پھر بعد میں عمرو نے زید کو واپس کرنا چاہیے کہ اتنے میں خالد زید سے ایک ہزار درہم دین مانگئے آگیا تو زید نے خالد سے کہا کہ میرے ایک ہزار درہم عمرو کے پاس ہیں

تم اس سے جا کر لے لو تو یہ حوالہ صحیح ہے اور خالد نے ابھی عمرو سے ہزار درہم نہ لیے تھے کہ وہ ہزار درہم عمرو کے پاس ہلاک ہو گئے تو اب عمرو حوالہ سے بری نہ ہوگا بلکہ وہ خالد کو ہزار درہم لازمی طور سے دے گا اس لیے کہ یہ درہم جو عمرو کے پاس تھے یہ غصب کے تھے اور یہ بات معلوم ہے کہ غاصب کے پاس اگر شئی مغضوبہ ہلاک ہو جائے تو غاصب پر اس کی قیمت لازم ہوتی ہے اس لیے کہ یہ امانت نہیں ہیں۔

و بالذین اس کی صورت یہ ہے کہ زید کے عمرو پر ایک ہزار درہم دین تھے پھر خالد زید سے اپنے ایک ہزار درہم مانگنے آیا تو زید نے کہا کہ میں نے عمرو سے ایک ہزار درہم لینے ہیں تم اس سے جا کر ایک ہزار درہم لے لینا تو یہ حوالہ صحیح ہے۔

ابھی اوپر جو تین صورتیں مذکور ہوئیں کہ حوالہ دین یا عین کی ہوگی پھر عین یا امانت ہوگی یا غصب ہوگی تو ان تینوں صورتوں کا حکم شارح رحمہ اللہ ”فلا یطالب المحیل سے بیان کر رہے ہیں کہ حوالہ کے میں محیل بمقتال علیہ سے اس شئی کا یا دین کا مطالبہ نہیں کر سکتا اس لیے کہ حوالہ کے بعد اس شئی یا دین کے ساتھ محتمل کا حق متعلق ہو گیا تو اگر محیل بمقتال علیہ سے وہ شئی لے لے گا تو محتمل کا حق باطل ہو جائے گا اس لیے کہ حوالہ کے بعد صرف محتمل کا حق اس شئی کے ساتھ متعلق ہے۔ جیسا کہ جب کوئی شخص ایک شئی رہن رکھو ادے تو رہن رکھوانے کے بعد رہن کا حق اس شئی سے ختم ہو جاتا ہے اور مرتہن کا حق متعلق ہو جاتا ہے۔

[عنا، فتح القدر]

اب ایک شخص نے حوالہ مقیدہ کی جیسا کہ مذکورہ تین صورتوں میں ہوئی اور اس شخص پر اور بھی کئی لوگوں کے دین تھے اور یہ محیل مر گیا اور اس کے پاس اس شئی کے علاوہ کچھ نہیں تھا جس شئی کو اس محیل نے ایک شخص کے حوالے کیا ہے تو اب یہ شخص جو محتمل ہے یہ اس شئی کا صرف اکیلا حق دار نہیں ہے بلکہ محیل کے باقی قرض خواہ بھی اس شئی میں شریک ہیں جیسا کہ زید پر عمرو، بکر، خالد کے دین تھے پھر زید نے ایک ہزار درہم عمرو کے حوالے کیا اور مر گیا اور زید کے پاس ان ہزار درہم کے علاوہ کچھ نہیں ہے تو اب عمرو و اکیلا ان ہزار درہم کا مالک نہیں ہے بلکہ عمرو، بکر، خالد تینوں اس ہزار درہم میں شریک ہیں یہی مطلب مصنف رحمہ اللہ کی اس عبارت ”مع ان المحتال اسوة لغرماء العمل بعد موتہ“ کا ہے۔

انما قال لهذا الدفع سے شارح رحمہ اللہ اس عبارت کے لانے کی وجہ بتا رہے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ یہ عبارت اس لیے لے کر آئے ہیں کہ جب محتمل، محیل کے مرنے کے بعد سب قرض خواہوں کے برابر ہوگا تو کسی کو یہ وہم نہ ہو کہ محیل کا اس دین سے حق متعلق تھا جب ہی تو سب قرض خواہ اس میں شریک ہیں جب محیل کا حق اس شئی کے ساتھ متعلق ہے تو مناسب ہے کہ محیل اپنی زندگی میں بھی اس شئی کا مطالبہ کرے۔“ تو اس وہم کو دور کر دیا کہ محیل بمقتال علیہ سے مطالبہ نہیں کرے گا باوجود کہ محتمل قرض خواہوں کے برابر ہے۔

و الحاصل ان الحوالة بالذین سے شارح رحمہ اللہ ساری بات کا خلاصہ ذکر کر رہے ہیں کہ حوالہ مقیدہ میں محتمل کا حق اگرچہ اس شئی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے جیسا کہ رہن میں مرتہن کا حق متعلق ہوتا ہے، لیکن حوالہ درہن میں اتنا فرق ہے کہ حوالہ میں محیل کے مرنے کے بعد محتمل سب قرض خواہوں کے برابر ہے صرف اکیلا اس شئی کا حق دار نہیں ہے جب کہ رہن میں مرتہن راہن کے مرنے کے بعد بھی اکیلا اس شئی کا حق دار ہوگا۔ راہن کے قرض خواہ شئی مر ہونے میں شریک نہ ہوں گے تو حوالہ رہن سے ادنیٰ ہے۔

و فی المطلقة له الطلب سے مصنف رحمہ اللہ حوالہ مطلقہ کا حکم بتا رہے ہیں کہ اس سے ما قبل حوالہ مقیدہ کا حکم گزر اور یہ حوالہ مطلقہ کا حکم ہے حوالہ مطلقہ یہ ہے کہ محیل، طالب سے کہے کہ میں نے تیرے حوالے ہزار درہم کر دیے جو فلاں شخص کے پاس ہیں تو یہ مطلقہ ہے اس لیے کہ محیل نے یہ نہیں کہا کہ وہ ہزار درہم امانت کے ہیں یا ودیعت کے ہیں یا غصب کے ہیں بلکہ مطلق کہہ دیا کہ تم اس سے ہزار درہم لے لو تو اس حوالہ کا حکم یہ ہے کہ اس میں محتمل کا حق اس کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا بلکہ محیل بھی محتمل علیہ سے اس شئی کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ حوالہ مقیدہ میں محیل کے لیے محتمل علیہ سے مطالبہ ناجائز ہے اور حوالہ مطلقہ میں محیل کے لیے محتمل علیہ سے مطالبہ جائز ہے تو اب اگر محیل ان دونوں صورتوں میں محتمل علیہ سے اس شئی کو لے لے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس کو مصنف رحمہ اللہ نے ”و لم تبطل باخذ“ سے

بیان کیا کہ اگر محیل نے محتمل علیہ سے شئی کو لے لیا خواہ وہ شئی دین ہو یا عین ہو تو حوالت باطل نہ ہوگی خواہ حوالت مطلقہ ہو یا مقیدہ ہو، بہر حال مطلقہ کا باطل نہ ہونا ظاہر ہے کہ مطلقہ میں محیل کے لیے بھی مطالبہ جائز تھا اور محتمل علیہ کا حق اس سے متعلق نہیں ہوا تھا البتہ حوالت مقیدہ (کہ جس میں محتمل کا حق شئی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے) تو وہ اس لیے باطل نہیں ہوتی کہ اس میں جب محیل کا مطالبہ ناجائز تھا اور محتمل علیہ سے شئی کو لینا ناجائز تھا، پھر بھی محیل نے محتمل علیہ سے اگر شئی کو لے لیا اور محتمل علیہ نے اس کو شئی دے دی تو یقینی طور پر محتمل علیہ نے ایک ایسی شئی محیل کو دی جس کے ساتھ محتمل کا حق لگا گوا ہوا تھا تو اب چونکہ محتمل علیہ نے محیل کو شئی دی ہے اس لیے اب یہ ضامن ہوگا کیوں کہ اس نے محتمل کا حق باطل کرنا چاہا اور محتمل کا حق باطل نہ ہوگا اور محتمل علیہ اس شئی کا ضامن ہوگا۔

و لا یقبل قول المحیل للمحتال علیہ عند طلبہ مثل ما احال: انما احلْتُ بدين كان لى عليك۔ اى احال رجلٌ رجلاً علی آخرٍ بمائة، فدفع المحتال علیہ الی المحتال، ثم طلب المحتال علیہ تلك المائة من المحیل، فقال المحیل: انما احلْتُ بمائة لى عليك، و المحتال علیہ ینكر ان علیہ شیئاً، ینكون القول له لا للمحیل و لا ینكون قبول الحوالة اقراراً من المحتال علیہ بمائة لان الحوالة تصح من غیر ان ینكون للمحیل علی المحتال علیہ شیئاً۔ و لا قول المحتال للمحیل عند طلبہ ذلك: احلتنى بدين لى عليك۔ اى احال و اخذ المحتال المال من المحتال علیہ، فطلب المحیل ذلك المال من المحتال، فقال المحتال للمحیل: قد احلتنى بالدين الذى لى عليك، و المحیل ینكر ان علیہ شیئاً، فالقول له لا للمحتال، و لا ینكون الحوالة اقراراً من المحیل بالدين للمحتال علی المحیل، فان الحوالة مستعملة فى الوكالة۔

ترجمہ:

اور محیل کا محتمل علیہ سے کہنا محتمل علیہ کے اس شئی کی مثل کو طلب کرنے کے وقت جو محیل نے محتمل علیہ حوالے کی تھی، سوائے اس کے نہیں کہ میں نے تو وہ دین حوالے کیا تھا جو میرا تیرے ذمے تھا یعنی ایک آدمی نے دوسرے آدمی کو کسی پرسو کے بدلے حوالے کیا پھر محتمل علیہ نے محتمل کو شئی دے دی پھر محتمل علیہ نے یہ سو محیل سے طلب کیے تو محیل نے کہا سوائے اس کے نہیں کہ میں نے تو وہ سو حوالے کیے تھے جو میرے تیرے ذمے تھے اور محتمل علیہ نے اس بات سے انکار کیا کہ اس پر کوئی شئی ہے تو معتبر قول محتمل علیہ کا ہے نہ کہ محیل کا اور حوالت کو قبول کر لینا محتمل علیہ کا سوکا اقرار کرنا نہیں ہے اس لیے کہ حوالت صحیح ہوتی ہے علاوہ اس بات کہ محیل کا محتمل علیہ پر کچھ ہو اور محتمل کا محیل سے کہنا محیل کے اس کو طلب کرنے کے وقت کہ تو نے میرے حوالے وہ دین کیا تھا جو میرا تیرے ذمے ہے یعنی ایک شخص نے حوالت کی اور محتمل نے محتمل علیہ سے مال لے لیا پھر محیل نے اس مال کا محتمل سے مطالبہ کیا تو محتمل نے محیل سے کہا کہ تو نے میرے حوالے وہ دین کیا تھا جو میرا تیرے ذمے تھا اور محیل نے اس بات کا انکار کر دیا کہ اس پر کوئی شئی ہو تو معتبر قول محیل کا ہے نہ کہ محتمل کا اور حوالت کرنا محیل کا اس دین کا اقرار نہ ہوگی جو محتمل کا محیل کے ذمے ہے کیوں کہ حوالت و کالت میں مستعمل ہوتی ہے۔

تشریح:

و لا یقبل قول المحیل سے مصنف رحمہ اللہ جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں اس کی صورت یہ ہے کہ زید نے خالد سے ایک ہزار درہم لینے تھے تو خالد نے زید سے کہا کہ تم عمرو سے جا کر ہزار درہم لے لو زید نے جا کر عمرو سے ہزار درہم لے لیے اور عمرو نے خالد سے کہا کہ میں نے تمہارے کہنے پر زید کو ہزار درہم دیے ہیں۔ لہذا اب مجھے وہ ہزار درہم دے دو تو خالد نے کہا کہ میں نے تم سے وہ ہزار درہم دینے کو کہا تھا جو میں نے تم سے لینے تھے اور عمرو نے انکار کیا کہ میرے ذمے تمہارے ہزار درہم نہیں ہیں تو اب معتبر قول عمرو کا قسم کے ساتھ ہوگا اور خالد کی بات معتبر نہ ہوگی اس لیے کہ

عمر و خالد سے رجوع کرنے کا سبب ثابت ہو گیا وہ سبب یہ ہے کہ عمرو نے خالد کے حکم سے خالد کے دین کو ادا کیا ہے جب عمرو نے اس کے دین کو ادا کیا ہے تو اب عمرو خالد سے رجوع کر سکتا ہے اور خالد کی بات معتبر نہ ہوگی اس لیے کہ خالد عمرو پر دین کا دعویٰ کر رہا ہے اور دعویٰ کے لیے گواہی ضروری ہے جو خالد کے پاس نہیں ہے جب گواہی نہیں ہے تو عمرو جو مدعی علیہ ہے اس پر قسم ہوگی اور اس کی بات قسم کے ساتھ معتبر ہوگی۔ [عنا یہ]

و لا یكون قبول..... سے شارح رحمہ اللہ ایک شبہہ کو دور کر رہے ہیں وہ شبہہ یہ ہے کہ کوئی یہ کہہ کہ جب خالد نے عمرو سے ہزار درہم دینے کو کہا تھا تو عمرو نے اس کو قبول کر لیا تو عمرو کا قبول کرنا اس بات کا اقرار ہے کہ میں نے تمہارے درہم دینے میں جب ایسی بات ہے تو عمرو کا قول معتبر نہ ہونا چاہیے تو اس شبہہ کو شارح رحمہ اللہ نے ”لان الحوالہ.....“ سے دور کیا کہ حوالہ کے لیے ضروری نہیں ہے کہ محیل کا احتمال علیہ پر دین ہو بلکہ بغیر دین کی بھی حوالہ صحیح ہو جاتی ہے جب بغیر دین کے حوالہ صحیح ہو جاتی ہے تو اس مذکورہ صورت میں بھی اس بات کا احتمال ہے کہ عمرو نے خالد کی حوالہ بغیر دین کے قبول کی ہو لہذا معتبر قول عمرو کا قسم کے ساتھ ہے۔

و لا قول المحتال للمحیل..... سے مصنف رحمہ اللہ جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں اس کی صورت یہ ہے کہ زید نے عمرو سے کہا کہ تم جا کر خالد سے ہزار درہم لے لو تو پھر عمرو نے ہزار درہم خالد سے لے لیے اس کے بعد زید نے عمرو سے کہا کہ وہ ہزار درہم جو تم نے خالد سے لیے ہیں وہ مجھے دے دو تو عمرو نے کہا کہ وہ درہم تو نے میرے حوالے اس لیے کیے تھے کہ میرا تیرے ذمے دین تھا اس دین کے بدلے تو نے وہ درہم میرے حوالے کیے تھے اور زید نے انکار کیا کہ میں نے تمہارا کوئی دین نہیں دینا تو معتبر قول زید (محیل) کا ہے اور عمرو (محتال) کا قول معتبر نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس صورت میں محتال نے محیل پر دین کا دعویٰ کیا ہے اور محیل اس کا انکار کر رہا ہے تو احتمال کے ذمے گواہی ہے تو جب احتمال کے پاس گواہی نہیں ہے تو منکر (محیل) سے قسم لی جائے گی اور اس کا قول معتبر ہوگا

و لا یكون الحوالۃ اقرار..... سے شارح رحمہ اللہ ایک شبہہ دور کر رہے ہیں کہ کوئی یہ کہے کہ جب محیل نے محتال کے حوالے رقم کو کیا تو یہ حوالہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ محیل نے اس کا اقرار کر لیا ہے کہ میں نے محتال کا دین دینا ہے تو اس طرح محیل نے دین کا اقرار خود ہی کر لیا ہے تو اس شبہہ کو شارح رحمہ اللہ نے ”ولفظ الحوالۃ.....“ سے دور کیا کہ حوالہ صرف دین کے وقت ہی نہیں ہوتی بلکہ حوالہ وکالت کے معنی میں بھی استعمال ہوتی ہے لہذا ممکن ہے کہ محیل نے محتال کو رقم پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا ہو جب ایسی بات ہے تو یہ کس طرح کہا جاسکتا ہے کہ حوالہ دین کا اقرار کرنا ہے۔

و یکره السفحة، و هی اقراض لسقوط خطر الطريق۔ فی المغرب ”السفحة“ بضم السين و فتح التاء ان یدفع الی تاجر مالا بطریق الاقتراض، لیدفع الی صدیقہ فی بلد آخر، و انما یقرضه لسقوط خطر الطريق، و ہی تعریب ”سفته“ و انما سمی الاقتراض المذکور بهذا الاسم، تشبیہاً لہ بوضع الدراهم او الدنانیر فی السفحات، ای فی الاشیاء المجوفه، کما یجعل العصامحوفاً، و یخیا فیہ المال، و انما شبه بہ، لان کلا منہما احتیالاً لسقوط خطر الطريق، او لان اصلها ان الانسان اذا اراد السفر و له نقد، او اراد ارساله الی صدیقہ فوضعه فی سفحة، ثم مع ذلك خاف الطريق، فأقرض ما فی السفحة انسانا آخر، فاطلق السفحة علی اقراض ما فی السفحة، ثم شاع فی الاقتراض لسقوط خطر الطريق۔

ترجمہ:

اور سفحہ مکروہ ہے اور وہ راستے کا خطرہ ساقط کرنے کے لیے قرض دینا ہے مغرب ”السفحة“ سین کے ضمہ اور تاء کے فتح کے ساتھ ہے وہ یہ ہے کہ تاجر کو مال دیا جائے قرض دینے کے طریقے سے تاکہ وہ تاجر اس مال کو اس کے دوست کو دوسرے شہر میں دے دے اور سوائے اس کے نہیں کہ

اس کو راستے کا خطرہ ساقط کرنے کے لیے قرض دیا ہے اور یہ ”سفتہ“ سے معرب ہے اور سوائے اس کے نہیں کہ اقراض مذکور کا اس اسم سے نام رکھا اس کو ان دراہم اور دنانیر کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے جو سفاجح میں ہوں یعنی کھوکھلی اشیاء میں جیسے کہ لٹھی کو کھوکھلا کیا جاتا ہے اور اس میں مال بھرا جاتا ہے اور سوائے اس کے نہیں کہ اس کے ساتھ تشبیہ دی اس لیے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک راستے کے خطرے کو ساقط کرنے کا حیلہ ہے اور اس لیے کہ اس کی اصل یہ ہے کہ انسان جب سفر کا ارادہ کرتا ہے اور اس کے پاس نقدی ہو یا اس کو اپنے دوست تک پہنچانا چاہتا ہو تو اس کو سفجہ میں رکھا پھر اس کے ساتھ راستے کے خطرے سے ڈرا تو اس نے جو مال سفجہ کے اندر ہے کسی دوسرے انسان کو قرض دے دیا پھر سفجہ کا اطلاق اس شئی کے قرض دینے پر ہونے لگا جو سفجہ میں ہے پھر یہ راستے کے خطرے کو ساقط کرنے کے لیے قرض دینے میں مشہور ہو گیا۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت سفجہ کی بحث کو ذکر کیا اور اس کے لغوی معنی کو بھی بیان کیا ہے کہ ”مغزب“ میں مذکور ہے کہ ”سفجہ“ اسے کہتے ہیں کہ ایک شخص کسی تاجر کو مال قرض دے دے تاکہ جب وہ تاجر اس کے شہر جائے تو اس کے دوست کو دے دے تو اب اس شخص نے تاجر کو مال اس لیے قرض دیا تاکہ راستے کا خطرہ ختم ہو جائے کیوں کہ اس نے جب مال کو قرض دے دیا تو اب اگر مال تاجر سے چوری بھی ہو جائے تو یہ اس پر لازم ہوگا اور یہ لفظ ”سفتہ“ فارسی کے لفظ ”سفجہ“ سے معرب ہے، اس سفجہ کے معنی جو مذکور ہوئے ہیں یہ معنی اس لیے رکھے گئے کہ اس کو دوسری صورت سے تشبیہ دی جا رہی ہے سفجہ یہ درہم و دنانیر کو ایسی چیزوں میں رکھا جاتا تھا جو اندر سے کھوکھلی ہوتیں تھیں جیسا کہ لکڑی کو کھوکھلا کرتے اور اس میں مال بھر دیتے تو اب سفجہ کو اس صورت کے ساتھ مشابہت اس وجہ سے دی کہ دونوں سے مقصود راستے میں جو خطرہ ہوتا ہے اس کو حیلہ کر کے ختم کرنا ہے یا پھر سفجہ کو اس صورت کے ساتھ تشبیہ اس لیے دی کہ جب کوئی انسان سفر کا ارادہ کرے اور اس کے پاس نقدی بھی ہو اور وہ اس نقدی کو اپنے دوست تک بھیجنا چاہتا ہے تو وہ اس نقدی کو لکڑی میں سورخ کر کے بھر دیتا ہے اور لکڑی میں بھرنے کے باوجود بھی اس مال پر ڈرتا ہے تو وہ شخص اس مال کو جو سفجہ میں تھا اس کو اپنے ساتھی کو قرض دے دیتا ہے تو اصل میں تو سفجہ اس لکڑی کا نام ہے جس میں مال بھرا جاتا ہے اور مجازاً اس مال کو کہہ دیا گیا جو اس لکڑی میں ہے پھر یہ لفظ سفجہ اس قرض کے لیے جو راستے کے خطرے سے بچنے کے لیے دیا جاتا ہے استعمال ہونے لگا۔

سفجہ کا حکم:

سفجہ مکروہ ہے اس لیے کہ یہ ایسا قرض ہے جس کے ذریعے نفع اٹھایا جا رہا ہے اور ہر وہ قرض جس سے نفع اٹھایا جائے وہ قرض دینا حرام ہے جیسا کہ حدیث شریف میں ”کسل قرض جر نفعاً فہو ربوا“ ہے اور سفجہ کے مکروہ ہونے کے لیے دو شرطیں ہیں۔ (۱) اس طرح کا قرض دینا عرف میں عام ہو۔ (۲) قرض دینے کے بعد اس تاجر سے کہے کہ تو مجھے لکھ کر دے کہ میں یہ مال فلاں شہر میں فلاں شخص کو دوں گا۔ جب یہ دونوں شرطیں موجود ہوں گی تو سفجہ مکروہ ہوگا لہذا اگر کسی نے قرض دیا اور لکھنے کی شرط نہ لگائی اور تاجر نے خود ہی لکھ دیا تو یہ مکروہ نہیں ہے۔ [فتح القدیر]

اس مسئلے میں چونکہ قرض دینے والا راستے کے خطرے کو تاجر کے حوالے کر دیتا ہے تو اس میں حوالت کے معنی ہیں اسی وجہ سے اس کو حوالت کے باب میں ذکر کیا۔

[کفایہ]

نوٹ:

ہمارے زمانے کے منی آرڈر اور بونس سفجہ سے مختلف ہیں کیوں کہ منی آرڈر کے ایصال (پہنچانے) کی اجرت لگ جاتی ہے جو کہ جائز ہے جب کہ سفجہ میں مقرض اپنے قرض کے بدلے خطرہ طریق کا نفع اٹھاتا ہے جو ”کسل قرض جر نفعاً فہو ربوا“ کی وجہ سے مکروہ تحریمی (ناجائز) ہے۔ نیز موجودہ زمانے کے چیک، بونس، ہنڈی کا طریقہ کار بھی حوالہ کے تحت آتا ہے۔ ”ان شئت التفسیل فارجمع الی تکملة فتح الملہم، ص ۵۱۴، ج ۱“۔

کتاب القضاء

چونکہ بیوع و کفالات وغیرہ کے معاملات میں اکثر جھگڑے ہوتے رہتے ہیں اس لیے ان کے بعد ایسی چیز کو بیان فرمایا جو منازعات کو قطع کرنے والی ہے اور قضا ہے۔

قضاء کے باب سے قبل چند اشیاء جانتی چاہیے۔

لغوی معنی:

اس کا لغوی معنی لازم کرنا، فارغ ہونا۔

شرعی معنی:

قضاء کے شرعی معنی یہ ہیں کہ ”الحکم بین الناس بالحق“ کہ لوگوں کے درمیان حق طریقے سے فیصلہ کرنا۔

قضاء کا رکن:

قضاء کا رکن یہ ہے کہ قاضی قولاً یا فعلاً فیصلہ کرے اس بات کی مزید تفصیل ”بجرا لائق میں ملاحظہ کریں۔

قضاء کی شرائط:

قضاء میں چوں کہ پانچ اشیاء ہیں۔ (۱) حکم۔ (۲) حاکم۔ (۳) محکوم علیہ۔ (۴) محکوم بہ۔ (۵) محکوم لہ۔ ان میں سے ہر ایک کی شرائط ہیں۔

حکم کی شرائط:

(۱) حکم دعویٰ صحیح کے بعد ہو۔ (۲) حکم کسی حق کے بدلے ہو۔

محکوم علیہ کی شرائط:

(۱) محکوم علیہ خود حاضر ہو یا اس کا قائم مقام حاضر ہو جیسے وکیل وغیرہ۔

حاکم کی شرائط:

(۱) عاقل ہونا۔ (۲) بالغ ہونا۔ (۳) مسلمان ہونا۔ (۴) آزاد ہونا۔ (۵) سننے والا ہو۔ (۶) آنکھوں والا ہو۔ (۷) بولنے والا ہو۔ (۸) حد

تذف سے سالم ہو۔

محکوم بہ کی شرائط:

(۱) محکوم بہ معلوم ہو۔

محکوم لہ کی شرط:

اس کا دعویٰ صحیح ہو۔

قضاء کی صفت:

قضاء کی شرائط موجود ہونے کے وقت قضاء واجب ہے۔

قضاء کا ثبوت:

قاضی اعتراف کرے کہ میں نے اس کا فیصلہ کیا ہے۔

قضاء کے احکام:

(۱) ایک حکم یہ ہے کہ قضاء کا فیصلہ لازم ہوگا کسی کے لیے توڑنا صحیح نہیں ہے۔

(۲) ایک حکم یہ ہے کہ اگر قاضی نے غلط فیصلہ کر دیا تو اس سے رجوع کرے۔

قضاء سے نکلنے کی صورتیں:

چار خصلتیں ایسی ہیں اگر وہ قاضی میں پیدا ہو جائیں تو وہ قضا سے معزول ہو جائے گا، بہرہ ہو جانا، اندھا ہو جانا، پاگل ہو جانا، مرتد ہو جانا، یا قاضی نے اپنے آپ کو معزول کیا اور بادشاہ کو خبر بھی ہو تو یہ معزول ہو جائے گا۔

قضاء کے آداب:

ان کا ذکر کتاب میں آئے گا۔

قضاء کے محاسن:

مظلوم کو انصاف دلانا۔ حقوق والوں کو حق دینا۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنا۔

[ہذا فی بحر الرائق]

اهل للشهادة اهل للقضاء، و شرط اہلیتہا شرط اہلیتہ، و الفاسق اهل له، فیصح تقلیدہ و لا یقلد۔ ای یجب ان لا یقلد حتی لو قلد یأثم۔ کما صح قبول شہادتہ و لا تقبل۔ بالمعنی المذكور۔ و لو فسق العدل استحق العزل فی ظاہر المذہب، و علیہ مشایخنا، رحمہم اللہ تعالیٰ۔ و عند بعض المشایخ یعزل۔ و الاجتہاد شرطٌ للاولیۃ، فلو قلد جاهلٌ صح، و یختار الاقدر و الاولیٰ۔ و عند الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ لا یصح تقلید الفاسق و الجاہل، و اعلم انه قد کان الاحتیاط فیما قال الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ، لکن بحسب الزمان لو شرط العلم و العدلة لارتفع امر القضاء بالکلیۃ، و دفع الشر و الفساد اعظم مما احترز عنہ۔ و لا یطلب القضاء، و صح الدخول فیہ لمن یتق عدلہ، و کرہ لمن خاف عجزہ و حیفہ، و من قلد سأل دیوان قاضٍ قبلہ۔ و ہی الخرائط التي فیہا الصکوک و السجلات۔ و الزم محبوسا اقر بحق، لا من انکر الا بینة و ان اخبر به المعزول۔

ترجمہ:

گوای کا اہل قضاء کا اہل ہے اور گوای کی اہلیت کی شرط قضاء کی اہلیت کی شرط ہے اور فاسق قضاء کا اہل ہے لہذا اس کو قاضی کا قلاہ پہنانا صحیح ہے اور اس کو قاضی کا قلاہ نہ پہنایا جائے یعنی واجب ہے کہ اس کو قلاہ نہ پہنایا جائے لہذا اگر قلاہ پہنایا گیا تو بادشاہ گناہگار ہوگا جیسا کہ اس کی گوای قبول کرنا صحیح ہے اور قبول نہ کی جائے معنی مذکور کے ساتھ اور اگر عادل قاضی فاسق ہو گیا تو ظاہر مذہب میں وہ عزل کا مستحق ہوگا اور اس پر ہمارے مشایخ ہیں اور بعض کے نزدیک معزول ہو جائے گا اور مجتہد ہونا اولیت کی شرط ہے۔ لہذا اگر جاہل کر قلاہ پہنایا گیا تو صحیح ہے اور اقدر اور اولیٰ کو اختیار کیا جائے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک فاسق اور جاہل کو قلاہ پہنایا صحیح نہیں ہے اور تو جان لے کہ کسی احتیاط اس میں ہے جو امام شافعی رحمہ

اللہ نے فرمایا ہے، لیکن زمانے کے اعتبار سے اگر علم اور عدالت کی شرط لگائی گئی تو قضاء کا معاملہ بالکل مرتفع ہو جائے گا اور شر اور فساد کو دور کرنا زیادہ بڑا ہے اس شئی سے جس سے امام شافعی رحمہ اللہ نے احتراز کیا ہے اور قضاء کا مطالبہ نہ کیا جائے اور قضاء میں داخل ہونا اس شخص کے لیے صحیح ہے جس کو اپنے عدل پر بھروسہ ہو اور اس شخص کے لیے مکروہ ہے جس کو اس سے عجز اور ظلم کا خوف ہو اور جس کو قلابہ پہنایا جائے تو وہ اپنے سے پہلے قاضی کے دیوان کو طلب کرے اور دیوان وہ صندوق ہیں جس میں رسیدیں اور رجسٹر رکھے ہوئے ہیں اور لازم کرے اس قیدی کو جس نے کسی حق کا اقرار کیا ہو نہ کہ اس شخص کو جو انکار کرے مگر گواہی کے ساتھ اگرچہ اس کے بارے میں معزول قاضی خبر دے اس لیے کہ معزول ہونے کی وجہ سے وہ رعایا میں سے ایک فرد کے ساتھ مل گیا اور ایک کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ورنہ اس پر ندا کروائے پھر اس کو چھوڑ دے یعنی اگر انکار کرنے والے قیدی پر گواہی قائم نہ ہو تو ندا کروائے کہ ہر وہ شخص جس کا فلاں بن فلاں قیدی پر حق ہے وہ قاضی کی مجلس میں حاضر ہو پھر اگر کوئی حاضر نہ ہو تو اس کو چھوڑ دے اور وادیوں میں اور وقوف کے منافع میں گواہی یا ذی الید کے اقرار سے عمل کرے نہ کہ معزول کے قول سے یعنی معزول قاضی کے قول سے یعنی معزول کا قول قبول نہ ہوگا اگر وہ کہے کہ یہ فلاں کی ودیعت ہے میں نے اس آدی کو دی تھی اور وہ اس کا منکر ہے مگر جب ذوالید اس معزول سے تسلیم کا اقرار کرے یعنی معزول قاضی سے۔

تشریح:

الاهل للشهادة..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ قاضی بننے کا کون اہل ہے تو فرمایا کہ جو شخص گواہ بننے کا اہل ہے وہ قاضی بھی بن سکتا ہے گواہ بننے کے لیے جو شرائط ہیں وہ شرائط قاضی بننے کے لیے بھی ہیں۔

گواہی کی شرائط:

(۱) مسلمان ہونا۔ (۲) بالغ ہونا۔ (۳) عاقل ہونا۔ (۴) آزاد ہونا۔ (۵) اندھا نہ ہونا۔ (۶) محدودی القذف نہ ہونا۔

اب یہی شرائط قاضی کے لیے بھی ہیں البتہ قضاء کے کمال ہونے کے لیے یہ ہے کہ وہ عالم بالسنہ ہو، پاک دامن ہو اور اپنے سے ما قبل والے قاضی کے طور طریقے جانتا ہو۔

اب رہی یہ بات کہ شہادت کے ساتھ قضاء کو کیوں ملایا کہ اس کی شرائط قضاء کی شرائط ہو گئیں وہ اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک میں دوسرے پر بات نافذ کرنا ہوتا ہے گواہ بھی غیر پر بات نافذ کرتا ہے اور قاضی بھی غیر پر نافذ کرتا ہے۔

و الفاسق اهل..... اب فاسق کو قاضی بنانے میں اختلاف ہے اکثر ائمہ تو اسی بات پر ہیں کہ اس کو قاضی بنانا صحیح نہیں ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ اس کے قائل ہے ”نوادر“ کتاب میں ہمارے تینوں علماء کرام (امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ و صاحبین رحمہما اللہ) کا مذہب بھی یہی منقول ہے کہ فاسق کو قاضی بنانا صحیح نہیں ہے، لیکن امام غزالی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ”عادل ہونا“ اور ”مجہد ہونا“ یہ ایسی شرطیں ہیں جو ہمارے زمانے میں نہیں پائی جاسکتی۔ لہذا بادشاہ جس کو بھی قاضی مقرر کرے تو صحیح ہے اگرچہ وہ جاہل و فاسق ہو اور یہی بات صحیح ہے۔ لہذا فاسق کو قاضی بنانا درست ہے، لیکن مناسب یہ ہے کہ فاسق کو قاضی نہ بنایا جاتے۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ رعایا میں اگر کوئی عالم و عادل ہو تو پھر فاسق کو قاضی نہ بنایا جائے اور اگر بنا دیا گیا تو جائز ہو جائے گا جیسا کہ فاسق کی گواہی ہے کہ مناسب یہی ہے کہ قبول نہ کی جائے اگر قبول کر لی اور اس کے ساتھ فیصلہ کر دیا تو فیصلہ صحیح ہو جائے گا۔ [فتح]

لو فسق العدل..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر عادل قاضی فاسق ہو گیا تو وہ ظاہر المذہب کے مطابق معزول ہونے کا مستحق ہو گیا مستحق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بادشاہ پر واجب ہے کہ اس کو معزول کرے اس پر (کہ معزول ہونے کا مستحق ہو گیا ہے) ہمارے بعض مشائخ بخارا و

سمرقند کا مذہب ہے جب کہ بعض نے کہا کہ جب فاسق ہو تو وہ فوراً ہی معزول ہو جائے گا حاصل یہ ہے کہ قاضی اگر فاسق ہو گیا تو وہ معزول ہونے کا مستحق ہے اور اگر اس نے اس حالت میں فیصلہ کر دیا تو وہ نافذ ہوگا البتہ اگر وہ فاسق رشوت لینے کی وجہ سے ہو اے تو فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔ [فتح، بحر]

و اعلم انه قد كان سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ ہم نے کہا کہ جاہل اور فاسق کو قاضی بنانا درست ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ نے جو فرمایا کہ جاہل اور فاسق کو قاضی بنانا درست نہیں ہے تو شارح رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ احتیاط تو اسی میں ہے جو امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ان کو قاضی نہ بنایا جائے، لیکن ہمارے زمانے میں اگر یہ شرط ضروری قرار دی جائے اور جاہل اور فاسق کو قاضی نہ بنایا جائے تو پھر چونکہ اس زمانے میں فسق و جہل عام ہے اس لیے ایسا قاضی ملنا مشکل ہوگا اور قضاء کا عہدہ ہی ختم ہو جائے گا اور قضا نہ ہونے کی وجہ سے شر اور فساد شہروں میں بڑھ جائے گا اور فساد کو دور کرنے کے لیے اگر جاہل و فاسق کو قاضی بنایا جائے تو یہ درست ہے کیوں کہ شر و فساد یہ زیادہ بڑا ہے اس بات سے جاہل و فاسق کو قاضی بنایا جائے یعنی جاہل و فاسق کو قاضی بنانے میں کم خرابی ہے اور شر و فساد کے بڑھنے میں زیادہ خرابی ہے سو جب خرابی دونوں میں ہے اور یہ قاعدہ ہے جب دو اشیاء میں خرابی ہو تو جس میں کم ہو اس کو اختیار کیا جائے۔ لہذا جاہل و فاسق کو قاضی بنانا صحیح ہے۔

لانه بالعزل التحق بواحد من الرعايا، و شهادة الواحد لا تقبل۔ و الا ينادى عليه ثم يخليه۔ اى ان لم تقم البيئنة على المحبوس المنكر ينادى ان كل من له حق على فلان بن فلان المحبوس فليحضر مجلس القضاء، فان لم يحضر احد يخليه۔ و عمل فى الودائع و غلة الوقوف بالبيئنة، او باقرار ذى اليد، لا بقول المعزول۔ اى لا يقبل قول المعزول ان قال: هذا وديعة فلان دفعتها الى هذا الرجل، و هو منكر۔ الا اذا اقر ذو اليد بالتسليم منه۔ اى من القاضى المعزول۔ و يحلس للحكم ظاهرا فى المسجد و الجامع اولئ۔ اى جلوسا ظاهراً، و هو الجلوس المشهور الذى يأتى الناس لقطع الخصومات من غير اختصاص بعض الناس بذلك المجلس، و عند الشافعى رحمه الله تعالى يكره الجلوس فى المسجد لانه قد يحضر المشرك و الحائض، و لنا جلوس النبي عليه السلام، و ايضا القضاء عبادة و نجاسة المشرك من حيث الاعتقاد، و الحائض لا تدخل، بل تفصل خصوصتها على باب المسجد۔ و لو جلس فى داره، و اذن بالدخول جاز، و لا يقبل هدية الا من ذى رحم محرم، او ممن اعتاد مهاداته قدرا عهدا اذا لم يكن بينهما خصومة، و لا يحضر دعوة الا عامة۔ العامة هى التى يتخذها و ان لم يحضر القاضى، و عند محمد رحمه الله تعالى الخاصة ان كانت من قريبه يجيبه، كالهديّة۔ و يشهد الحنازة، و يعود المريض، و يسوى بين الخصمين جلوسا و اقبالا، و لا يسار احدهما، و لا يضيفه و لا يضحك و لا يمزح معه، و لا يشير اليه و لا يلقنه حجة، و كره تلقين الشاهد بقوله: و ذلك فيما لا يستفيد بتلقينه زيادة علم۔

ترجمہ:

اور قاضی فیصلے کے لیے مسجد میں ظاہری حصہ میں بیٹھے اور جامع مسجد اولیٰ ہے یعنی جلوس ظاہری طور پر ہو اور وہ جلوس ہے جو مشہور ہو لوگ جھگڑے ختم کرنے کے لیے اس مجلس کے ساتھ بعض لوگوں کے اختصاص کے بغیر آئیں اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مسجد میں بیٹھنا مکروہ ہے اس لیے کہ کبھی مشرک اور حائضہ بھی حاضر ہوتے ہیں اور ہماری دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا تشریف فرما ہونا اور یہ بھی کہ قضاء عبادت ہے اور مشرک کی نجاست اعتقاد کے لحاظ سے ہے اور حائضہ داخل نہیں ہوگی بلکہ اس کے جھگڑے کا مسجد کے دروازے پر فیصلہ کیا جائے گا اور اگر وہ اپنے گھر بیٹھا اور داخل ہونے کی اجازت دی تو یہ جائز ہے اور ہدیہ قبول نہ کرے مگر ذی رحم محرم سے یا اس شخص سے جس سے ہدیہ لینے دینے کی عادت ہو اس عادت کے بقدر جب کہ ان کے دونوں کے درمیان جھگڑا نہ ہو اور دعوت میں حاضر نہ ہو مگر عام میں عام دعوت وہ ہے جس کو دعوت دینے والا منعقد

کرے اگرچہ قاضی حاضر نہ ہو اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک خاص دعوت اگر اس کے قریبی کی ہو تو اس کو قبول کرے جیسا کہ حد یہ ہے اور قاضی جنازے میں حاضر ہوگا اور مریض کی عیادت کرے گا اور دونوں نھمین میں بیٹھنے اور متوجہ ہونے کے اعتبار سے برابری کرے گا اور ان دونوں میں سے ایک سے سرگوشی نہیں کرے گا اور ایک کی مہمان نوازی بھی نہ کرے گا اور نہ ایک کے ساتھ بیٹھنے کا اور نہ مذاق کرے گا اور اس کی طرف اشارہ کرے گا اور نہ اس کو گواہی کی تلقین کرے گا اور گواہ کو اپنے اس قول سے تلقین کرنا مکروہ ہے کہ تو اس طرح اس طرح گواہی دے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے تلقین کو اس صورت میں بہترین سمجھا ہے جس میں تہمت نہ ہو اور یہ اس صورت میں ہوگا کہ قاضی کی تلقین سے علم کی زیادتی حاصل نہ ہو۔

تشریح:

و یجلس للحکم ظاہراً..... سے مصنف رحمہ اللہ قاضی کے آداب بیان کر رہے ہیں کہ قاضی فیصلے کے لیے مسجد میں یا جامع مسجد میں ظاہری جگہ پر تشریف رکھے جہاں ہر ایک آسانی سے آسکے یعنی قاضی اس طرح بیٹھے کہ تمام لوگ اس کے پاس اپنے جھگڑے اور خصومات لاسکیں بعض اس مجلس کے ساتھ خاص نہ ہوں یہ تو ہمارا مذہب ہے کہ قاضی مسجد میں بیٹھے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب:

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی مسجد میں نہ بیٹھے اس لیے کہ فیصلے کے لیے کبھی مشرک اور حائضہ آئے گی اور ان کا مسجد میں داخل ممنوع ہے۔ لہذا مسجد سے باہر کسی اور جگہ بیٹھے جہاں سب آسکیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے مسجد کے ادب کا لحاظ کیا ہے کہ قضاء میں ہجوم ہوتا ہے اور مسجد میں ہجوم ادب کے خلاف ہے اور یہ کہ مساجد ان لوگوں کے لیے بنائی جاتی ہیں جو نماز پڑھتے ہیں، ذکر کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی طرف رغبت کرتے ہیں تو اگر مسجد میں قاضی بیٹھے گا تو یہ لوگ آئیں گے اور جگہ خالی نہ ہونے کی وجہ ان کو عبادت میں مشقت ہوگی اس لیے قضا مسجد میں نہ ہو بلکہ باہر ہو۔

احناف کی دلیل:

احناف نے یہ دلیل دی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی قضاء کے لیے مسجد میں بیٹھا کرتے تھے اور بات بھی کہ اگر مسجد عبادت کے لیے بنائی گئی ہے تو قضاء بھی تو عبادت ہے تو قضاء کا مسجد میں ہونا مسجد کے ادب کے خلاف نہیں ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ مساجد اطاعت کے لیے بنائی گئی ہیں اور قضاء بھی اطاعت ہے اور یہ کہ مسجد عبرت و خشوع کی جگہ ہے اور اس میں دنیا کی تحقیر ہوتی ہے اور آخرت کی عظمت ہوتی ہے تو جب قضاء مسجد میں ہوگی تو مدعی علیہ کے دل میں اگر ذرہ برابر بھی ایمان ہوگا تو وہ دھوکہ نہ کرے گا اور مدعی کا حق دے دے گا تو ہمارے نزدیک مسجد میں قضاء اس وجہ سے ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے جو فرمایا کہ مشرک مسجد میں داخل نہ ہوگا تو اس کا ہم نے جواب دیا کہ مشرک کی نجاست اعتقادی ہے حقیقی یا حکمی نہیں ہے تو جب مشرک کی نجاست اعتقادی ہے تو وہ مسجد میں داخل ہو سکتا ہے اور حائضہ اور جنٹی اور اسی طرح ہر وہ شخص جس کا مسجد میں داخل ہونا صحیح نہیں ہے جیسے مریض جس کا خون بہہ رہا ہو تو ان لوگوں کے لیے یہ ہے کہ مسجد کے دروازے پر کھڑے رہیں اور قاضی ان کے پاس جائے گا۔ یہ احناف و شوافع کا اختلاف اولیٰ ہونے میں ہے جواز میں نہیں ہے لہذا قاضی کا مسجد میں بیٹھنا سب کے نزدیک جائز ہے، لیکن احناف کے نزدیک اولیٰ ہے جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک غیر اولیٰ ہے۔

”ہندیہ“ میں یہ ہے کہ قاضی شہر کے درمیان تشریف رکھے تاکہ سب کے لیے آنا آسان ہو اور غریب لوگ بھی حاضر ہو سکتے ہوں خواہ وہ جگہ مسجد ہو یا نہ ہو۔

و لا یقبل ہدیۃ..... یہاں مصنف رحمہ اللہ ان احکام کو بیان کر رہے ہیں جن سے قاضی کے لیے پچنا ضروری ہے ان احکام سے قبل یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ قضاء کا عہدہ ایسا ہے کہ اس کی وجہ سے انسان پر وہ اعمال بھی صحیح نہیں ہوتے جو قضاء کے علاوہ میں درست تھے۔ اب یہ احکام جن سے

قاضی کو بچنا ہے تین قسم کے ہیں۔

(۱) ایک قسم یہ ہے کہ جس سے قاضی کو منع کیا گیا ہے یا وہ ایسی شئی ہے جو ظلم کو کھینچتی ہے تو ایسی شئی تو قاضی کے لیے بالکل ناجائز ہے جیسا کہ رشوت وغیرہ لینا۔

(۲) ایک قسم یہ ہے کہ جس میں قاضی کے بھسلنے یا غلطی کا ڈر ہے تو یہ بھی ناجائز ہے۔

(۳) ایک قسم یہ ہے کہ جس میں تہمت کا احتمال ہے اور غفلت کی صورت ہے تو اب اگر قاضی اپنے ذات پر بھروسے والا ہو تو وہ ”یہ امور کر سکتا ہے اور اگر بھروسے والا نہ ہو تو ان کو چھوڑ دے لیکن سب کے لیے چھوڑنا ہی تقویٰ کے زیادہ قریب ہے۔

لہذا مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ قاضی ہدیہ قبول نہ کرے اور یہ قبول نہ کرنا اس وقت ہے جب ہدیہ کے ساتھ مدد کی شرط نہ ہو یعنی اگر ہدیہ دینے والے نے ہدیہ دیتے وقت مدد کی گزارش کی تو اب ہدیہ لینا حرام ہے اس لیے کہ رشوت ہے اور اگر ذی رحم محرم نے ہدیہ دیا تو اس کو قبول کر سکتا ہے یہ اس وقت ہے جب ذی رحم خصومت میں نہ ہو اگر ذی رحم محرم خصومت میں ہو تو اس کا بھی ہدیہ قبول نہ کرے۔ اسی طرح قاضی اس شخص سے بھی ہدیہ لے سکتا ہے جس سے قاضی قضاء کے عہدہ پر فائز ہونے سے قبل لیا کرتا تھا اور اس کو ہدیہ دیا کرتا تھا یہ بھی اس وقت جب کہ خصومت نہ ہو اگر خصومت ہو تو ہدیہ قبول نہ کرے۔

ولا يحضر دعوة الامامة..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ قاضی عام دعوت کو قبول کرے گا اور خاص دعوت کو قبول نہیں کرے گا اب عام و خاص دعوت میں اختلاف ہے اس کے بارے میں تین اقوال ہیں۔

(۱) جس دعوت میں دس آدمیوں سے کم افراد ہوں وہ خاص ہے اور جس میں دس یا اس سے زیادہ ہوں تو وہ عام دعوت ہے۔

(۲) شادی اور ختنہ کی دعوت عام ہے اور ان دو کے علاوہ باقی خاص ہیں۔

(۳) اگر دعوت کرنے والے کو اس بات کا علم ہو جائے کہ قاضی نہیں آئے گا اور وہ اس دعوت کو ختم کر دے تو ایسی دعوت خاص ہے اور اگر قاضی کے نہ آنے کے باوجود وہ دعوت کرے تو یہ عام دعوت ہے کتاب میں بھی یہی قول مذکور ہے اور یہی قول اصح و راجح ہے۔

[مجموعہ: ۲/۲۷۲، ج ۶، شامی: ۳/۵۷۲]

امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اگر خاص دعوت قاضی کے ذی رحم محرم وغیرہ نے کی ہے تو اس کو قاضی قبول کرے گا جیسا کہ ہدیہ قبول کیا جاتا ہے اور اس قول کو ترجیح ہے۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ قاضی عام عورت قبول کرے گا خواہ قریبی رشتہ دار کرے یا اجنبی کرے اور خاص دعوت بھی اگر قریبی رشتہ دار وغیرہ کرے تو اس کو قبول کرے گا جیسا کہ ہدیہ قبول کرتا ہے۔

و كره تلقين الشاهد..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ قاضی کا گواہ کو تلقین کرنا مکروہ ہے ”تلقین“ یہ ہے کہ قاضی گواہ کو ایسی بات بتا دے جس کا تعلق گواہی کے ساتھ ہو تو یہ مکروہ ہے، مثلاً قاضی نے گواہ سے کہا کہ تو نے اس بات کی گواہی دی ہے، لیکن امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی کا گواہ کو تلقین کرنا اس وقت مکروہ ہے جب وہ جگہ تہمت کی ہو اگر وہ تہمت کی جگہ نہ ہو تو قاضی گواہ کو تلقین کر سکتا ہے جس جگہ تہمت نہ ہو وہ یہ ہے کہ قاضی کی تلقین سے زیادتی علم حاصل نہ ہو یعنی قاضی نے گواہ کو ایسی بات کی تلقین کی کہ گواہ کے علم میں اضافہ نہ ہو تو اب یہ تلقین مکروہ نہیں ہے اور تہمت کی جگہ کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی پر پندرہ سو کا دعویٰ کیا اور مدعی علیہ نے پانچ سو کا انکار کیا اور گواہ نے بھی ایک ہزار کی گواہی دی اور اب قاضی نے گواہ سے کہا کہ ہو سکتا ہے کہ مدعی نے پانچ سو مدعی علیہ کو معاف کر دیے ہوں تو اب قاضی کی بات سے گواہ کا علم زیادہ ہوگا تو ایسی تلقین مکروہ ہے۔

راجح قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کو لیا ہے اور یہی راجح ہے اس لیے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ قاضی رہے تو ان کا تجربہ زیادہ ہے۔

[شامی: ج ۳۷/ ۵، بحر: ج ۲۷/ ۶، فتح: ج ۳۷/ ۶]

و یحبس الخصم مدة رأینها مصلحة فی الصحيح۔ و انما قال هذا، لاختلاف الروایات فی تعیین مدة الحبس، و الاصح ان التقدير مفضول الی رأی القاضی، لتفاوت احوال الاشخاص فی ذلك۔ یطلب ولی الحق ذلك ان امر القاضی المقر بالایفاء فامتنع، او ثبت الحق بالبینة۔ ای ان ثبت الحق بالبینة، فطلب ولی الحق الحبس، یحبسه القاضی من غیر احتیاج الی ان یامر القاضی بإیفاء الحق فیمتنع، و ان ثبت بالاقرار لا بد ان یأمره فیمتنع، اذ فی صورة البینة ظهر مطلةً بانکاره، و فی الاقرار انما یظهر المطل بان یمتنع من الایفاء بعد المر، فان الحبس جزء المماطلة۔ فیما نزهة بعقد کمهر، و كفالة۔ المراد المعجل۔ و بدلا عن مال حصل له، کثمن مبیع، و فی نفقة عرسه و ولده، لا فی دینه۔ ای لا یحبس فی دین الولد۔ و فی غیر هالا۔ نحو الدیات و ارش الجنایات۔ ان ادعی فقره، الا اذا قامت بینته بضده۔

ترجمہ:

اور قاضی خصم کو اتنی مدت قید کرے جس میں وہ مصلحت دیکھے صحیح قول کے مطابق اور سوائے اس کے نہیں کہ یہ مدت قیدی تعیین میں روایات کے اختلاف کی وجہ سے کہا اور اصح یہ ہے کہ قید کو مقرر کرنا قاضی کی رائے کی طرف سپرد کر دیا جائے گا اس میں اشخاص کے احوال کے مختلف ہونے کی وجہ سے ولی حق کے اس کا مطالبہ کرنے کی وجہ سے اگر قاضی نے ایفاء کا اقرار کرنے والے کو حکم دیا، پھر وہ رک گیا یا حق گواہی کے ساتھ ثابت ہو یعنی اگر حق گواہی سے ثابت ہوا پھر ولی حق نے قید کا مطالبہ کیا تو قاضی اس کو قید کرے بغیر اس بات کی احتیاج کے کہ قاضی اس کو ایفاء حق کا حکم دے پھر وہ رک جائے اور اگر اقرار سے ثابت ہو تو ضروری ہے کہ اس کو حکم دے پھر وہ رک جائے اس لیے کہ گواہی کی صورت میں اس کا نال مٹول کرنا اس کے انکار سے ظاہر ہو جائے گا اور اقرار میں سوائے اس کے نہیں کہ نال مٹول ظاہر ہوگی اس طور پر کہ وہ ایفاء سے حکم کے بعد رک جائے کیوں کہ قید کرنا نال مٹول کرنے کی دلیل ہے، ان حقوق میں جو اس کو کسی عقد کی وجہ سے لازم ہوئے ہوں جیسے مہر، کفالت مراد معجل ہے اور ایسے مال کا بدل جو اس کو حاصل ہوا ہو جیسے بیع کا شئ اور اس کی بیوی اور اس کے بچے کے نفعے میں نہ کہ اس کے دین میں یعنی بچے کے دین میں قید نہیں کیا جائے گا اور ان کے علاوہ میں قید نہیں کیا جائے گا جیسے دیات اور جنایات کا تاوان اگر اس نے اپنے فقیر ہونے کا دعویٰ کیا مگر جب اس کے خلاف گواہی قائم کر دی گئی۔

تشریح:

و یحبس الخصم سے مصنف رحمہ اللہ نے قید کے احکام کو ذکر کیا ہے کہ جس شخص پر حق ثابت ہو جائے اب وہ حق اس پر اقرار کی وجہ سے ثابت ہوا ہوگا یا گواہی کی وجہ سے ثابت ہوا ہوگا اگر اقرار کی وجہ سے ثابت ہوا ہو تو قاضی اس کو قید کرنے میں جلدی نہ کرے جب تک اس کی نال مٹول ظاہر نہ ہو جائے جب اس کی نال مٹول ظاہر ہو جائے تو اس کو قید کرے اور اگر حق گواہی سے ثابت ہوا ہو تو قاضی اس کو قید کرے گا۔ [عناویہ]

و فی الصحيح مصنف رحمہ اللہ نے اسی وجہ سے کہا کہ قید میں مختلف روایات ہیں ایک امام محمد رحمہ اللہ کی امام صاحب رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ دو سے تین ماہ تک قید کرے گا اور ایک حسن رحمہ اللہ کی امام صاحب رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ چار سے چھ ماہ تک قید کرے گا اور صحیح روایت وہی ہے جو کتاب میں ہے کہ قاضی کے سپرد ہے اس لیے کہ لوگوں کے احوال مختلف ہیں۔

[کفایہ]

فیما لزمه بعقد سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ قاضی کن کن حقوق میں قید کرے گا تو فرمایا کہ قاضی اس کو ان حقوق میں قید کرے گا

جو اس کو لازم کسی عقد کی وجہ سے ہوتے ہیں جیسے مہر، کفالت، اب مہر اس کو عقد نکاح کی وجہ سے لازم ہوا ہے اور اس مہر سے مراد مہر مہر مہر ہے جس کو فوراً ادا کرنا واجب ہو۔ دوسرے حقوق وہ ہیں جو کسی مال کے بدلے اس کو لازم ہوئے ہیں جیسے کسی نے بیع کی اور بیع پر قبضہ کر لیا تو اب ثمن نہ دینے کی صورت میں قاضی اس کو قید کر سکتا ہے اور اسی طرح اپنی بیوی کا نفقہ اور اپنے بچے کا نفقہ کہ ان میں انسان کو قید کیا جائے گا البتہ اگر کسی نے اپنے بچے کا قرض دینا ہے تو اس قرض میں اس کو قید نہ کیا جائے گا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے۔ ”انت و مالک لایبک“

ان دو حقوق کے علاوہ باقی حقوق میں انسان کو قید نہ کیا جائے گا جیسے کہ دیت ہے اور جنائت کا تاوان وغیرہ ہے بشرطیکہ صاحب دین اپنے فقیر ہونے کا دعویٰ کرے کہ میں فقیر ہوں تو اس کو قید نہ کیا جائے گا اور اگر اس بات پر گواہی قائم ہوگی کہ یہ میرے تو پھر اس کو قید کر لیا جائے گا۔

ثم شرع بعد ذلك فيما يفعله القاضي اذا كان الخصم حاضراً، او لم يكن، فقال: فان شهدوا على خصم حاضرٍ حكم بها، و كتب به و هو السجل۔ ای حکم بالشہادۃ و کتب بالحکم، و هذا المكتوب هو السجل، فيكتب: حكمت بذلك او ثبت عندی، فان هذا حکم۔ و ان شهدوا على غائب لم يحکم، و کتب بالشہادۃ لیحکم المكتوب الیہ بها، و هو الكتاب الحکمی، و کتاب القاضی الی القاضی، و هو نقل الشہادۃ حقیقۃ، و یقبل فیما لا یسقط بشہادۃ۔ ای ما سوی الحدود و القصاص۔ اذا شهد به عنده، كالدين و العقار و النکاح و النسب و المغضوب و الامانة و المضاربة المحجورین۔ فان الامانة و مال المضاربة اذا لم یجحد لا یحتاج الی کتاب القاضی الی القاضی، و اذا جحد صارا مغضوبین، و فی المغضوب تجب القیمة، و هی دین، فیجرئ فیہ الكتاب الحکمی اذا لا یحتاج الی الاشارة، بل يعرف بالصفة، بخلاف العین المنقولة، فانه یحتاج فیها الی الاشارة۔ هذا عند ابی حنیفة رحمہ اللہ تعالیٰ، و کذا عند ابی یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ الی العبد الآبق، فیقبل فیہ، و قد ذکر فی کیفیتہ ہکذا یکتب قاضی بخارا الی قاضی سمرقند: ان فلانا و فلانا شهدا عندی ان عبد فلان المسمی بالمبارک الذی حلیتہ کذا و کذا ابق من مالکہ، و وقع بسمرقند فی ید فلان..... الی آخر الكتاب، و یختمہ فاذا وصل الی قاضی سمرقند یحصر الخصم مع العبد، و یفتحہ بشرائطہ، فان لم یکن حلیتہ کما کتب یرکہ، و ان کان، فالخصم ان ذہب الی بخار فیہا، و الا یسلم العبد الی المدعی لا علی وجہ القضاء، و یاخذ منہ کفیلاً بنفس العبد، و یجعل فی عنقہ شیئا و یختمہ صیانة عن التبدیل عبد شہادۃ الشہود، و یکتب الی قاضی بخارا جواب کتابہ، و انه ارسل الیہ العبد، فاذا وصل الیہ الكتاب یحضر الشہود الذین شهدوا فی غیبة العبد، لیشهدوا فی حضورہ و یشیروا الیہ انه ملک المدعی لکن لا یحکم، لان الخصم غائب، ثم یکتب الی قاضی سمرقند: ان الشہود شهدوا بحضورہ لیحکم قاضی سمرقند علی الخصم، و یرأ الکفیل عن الکفالة۔ و عن محمد رحمہ اللہ تعالیٰ قبولہ فیما ینقل، و علیہ المتأخرون

ترجمہ:

پھر مصنف رحمہ اللہ نے اس کے بعد اس بات کو شروع کیا کہ قاضی کیا کرے گا جب کہ خصم حاضر ہو یا حاضر نہ ہو پھر مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر گواہ ہوں نے خصم حاضر پر گواہی دی تو قاضی اس کے ساتھ فیصلہ کر دے اور اس کو لکھ لے اور وہ رجسٹر ہے یعنی گواہی کے ساتھ فیصلہ کرے اور فیصلہ لکھ لے اور یہ لکھا ہوا ہے وہ رجسٹر ہے پس وہ لکھے کہ میں نے اس بارے میں فیصلہ کیا یا میرے نزدیک یہ بات ثابت ہوئی کہ یہ فیصلہ ہے اور اگر انہوں نے غائب پر گواہی دی تو قاضی فیصلہ نہ کرے اور گواہی لکھ لے تاکہ جس کی طرف خط لکھا جائے وہ اس کے ساتھ فیصلہ کرے اور یہ کتاب حکمی ہے اور قاضی کا دوسرے قاضی کی طرف خط ہے اور یہ ہیچ گواہی کو نقل کرنا ہے اور کتاب القاضی اس میں قبول کی جائے گی جو شہید سے ساقط نہ ہو یعنی

حدود اور قصاص کے علاوہ جب کہ قاضی کے پاس اس کی گواہی دی جائے جیسے دین، جائیداد، نکاح، نسب، مغبوب، امانت اور مضاربت جن کا انکار کر دیا گیا ہو کیوں کہ امانت اور مضاربت جب ان کا انکار نہ کیا جائے تو کتاب القاضی الی القاضی کی ضرورت نہیں ہے اور جب ان دونوں کا انکار کر دیا گیا تو یہ دونوں مغبوب شمار ہوں گی اور مغبوب میں قیمت واجب ہوتی ہے اور وہ دین ہے۔ لہذا اس میں کتاب حکمی جاری ہوگی اس لیے کہ اشارے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ صفت سے پہچانا جاتا ہے، بخلاف عین منقولہ کے کیوں کہ اس میں اشارہ کی ضرورت ہوتی ہے یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اسی طرح امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ہے، مگر بھاگے ہوئے غلام میں کہ اس میں قبول کر لی جائے گی اور اس کی کیفیت کے بارے میں اس طرح ذکر کیا گیا ہے کہ قاضی بخارا، قاضی سمرقند کی طرف خط لکھے کہ فلاں اور فلاں نے میرے پاس گواہی دی کہ فلاں کا غلام جس کا نام مبارک ہے جس کا حلیہ اس طرح کا ہے وہ اپنے مالک سے بھاگ گیا ہے اور سمرقند فلاں کے قبضے میں ہے، خط کے آخر تک اور اس پر مہر لگا دے پھر جب وہ خط سمرقند کے قاضی کے پاس پہنچ جائے تو وہ خصم کو غلام کے ساتھ حاضر کرے اور اس خط کو اس کی شرائط کے ساتھ کھولے اور اگر اس کا حلیہ اس طرح نہ ہو جس طرح اس نے لکھا تو قاضی اس کو چھوڑ دے اور اگر اس طرح ہو تو خصم اگر بخارا چلا جائے تو ٹھیک ہے ورنہ غلام کو مدعی کے حوالے کیا جائے نہ کہ قضاء کے طریقے پر اور اس سے غلام کی ذات کا کفیل لے لے اور اس کے گلے میں کوئی شی ڈال دے اور اس کو مہر لگا دے گواہوں کی گواہی کے وقت تبدیل سے بچنے کے لیے اور بخارا کے قاضی کی طرف اس کے خط کا جواب لکھے اور قاضی سمرقند اس کی طرف غلام بھیج دے پھر جب اس تک خط پہنچ جائے تو وہ گواہ جنہوں نے غلام کی غیر موجودگی میں گواہی دی تھی حاضر ہوں تاکہ وہ غلام کی موجودگی میں گواہی دیں اور اس کی طرف اشارہ کریں کہ یہ مدعی کی ملک ہے، لیکن قاضی فیصلہ نہ کرے اس لیے کہ خصم غائب ہے پھر سمرقند کے قاضی کی طرف خط لکھے کہ بے شک گواہوں نے غلام کی موجودگی میں گواہی دی ہے تاکہ سمرقند کا قاضی خصم کے خلاف فیصلہ کرے اور کفیل اس کی کفالت سے بری ہو جائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ سے خط کو منقولی اشیاء میں قبول کرنا منقول ہے اور اسی پر متاخرین ہیں۔

تشریح:

یہاں سے مصنف رحمہ اللہ نے ان احکام کو بیان کرنا شروع کیا جن میں مدعی علیہ حاضر ہو یا حاضر نہ ہو تو قاضی دوسرے قاضی کی طرف خط لکھے اب اس کے کیا احکام ہیں۔

اگر تو مدعی علیہ حاضر ہو تو قاضی اس کے خلاف فیصلہ کر دے اور رجسٹر میں لکھ دے کہ میں نے اس بارے میں فیصلہ کیا ہے اور اگر مدعی علیہ موجود نہ ہو تو قاضی اس کے خلاف فیصلہ نہ کرے جب کہ مدعی علیہ کسی دوسرے شہر میں ہے تو اب قاضی ایک خط میں گواہی وغیرہ لکھ دے اور اس شہر کے قاضی کے پاس بھیج دے جس میں مدعی علیہ ہے تاکہ وہ مدعی علیہ کے خلاف فیصلہ کرے اس طرح خط لکھنے کو ”کتاب القاضی الی القاضی“ کہا جاتا ہے اور یہ اصل میں گواہی کو نقل کرنا ہے اور قاضی خط صرف ان احکام میں لکھے جو شبہ سے ساقط نہ ہوں اگر ایسا حکم ہے جو شبہ سے ساقط ہو جاتا ہے جیسے زنا، قصاص وغیرہ تو ان میں خط نہیں لکھے گا اور خط بھی اس وقت لکھے گا جب قاضی کے پاس گواہوں نے اس بارے میں گواہی دی ہو جیسے زید نے کہا کہ عمرو سے ہزار درہم لینے ہیں اور اس پر گواہی بھی پیش کی اور عمرو دوسرے شہر میں ہے تو اب قاضی اس کو خط پر لکھے گا اسی طرح نکاح و نسب وغیرہ اور امانت اور مضاربت کا حکم ہے کہ اگر کسی نے انکار کر دیا تو اس بارے میں بھی قاضی خط لکھے گا اس کی صورت یہ ہوگی کہ زید نے عمرو کے پاس ہزار درہم امانت رکھوائے پھر جب زید عمرو سے لینے گیا تو عمرو نے امانت سے ہی انکار کر دیا کہ میرے پاس کوئی امانت نہیں ہے اور زید نے امانت پر گواہی پیش کی اور عمرو دوسرے شہر میں ہے تو اب اس گواہی کو قاضی خط پر لکھے گا اور یہی صورت مضاربت کی ہے کہ مضارب نے اس مال کا انکار کر دیا۔

اب یہ جو امانت اور مضاربت کے ساتھ قید لگائی کہ ان دونوں کا انکار کیا گیا ہو لہذا اگر انکار نہ کیا گیا جیسے کسی نے امانت رکھوائی اور جب وہ امین

سے مانگنے گیا تو اس نے انکار نہیں کیا بلکہ امانت اس کو نہ دی تو اب ”کتاب القاضی الی القاضی“ کی ضرورت نہیں ہے اس لیے کہ جب امین نے انکار نہیں کیا تو وہ خصم نہیں بنا، جب وہ خصم نہیں بنا تو اس کے خلاف گواہی پیش کرنا بھی درست نہیں ہے لہذا ”کتاب القاضی الی القاضی“ کی بھی ضرورت نہیں ہوگی تو یہ معلوم ہوا کہ ”المجہودین“

اشکال:

شارح رحمہ اللہ نے جو فرمایا کہ اگر انکار نہیں کیا گیا تو کتاب القاضی الی القاضی کی ضرورت نہیں ہے اور اگر انکار کیا گیا تو کتاب القاضی الی القاضی کی ضرورت ہوگی تو اب انکار والی صورت پر اشکال ہو رہا ہے کہ جب امانت اور مضاربت دونوں عین ہیں تو ان میں کتابت کس طرح جاری ہو سکتی ہے اس لیے کہ عین کے دعویٰ کرنے میں تو اس شئی کو حاضر کرنا اور اس کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہوتا ہے اور یہاں نہ امانت و مضاربت کو حاضر کیا گیا اور نہ اس کی طرف اشارہ کیا گیا جب یہ دونوں باتیں نہیں ہے تو گواہوں کی گواہی کی درست نہ ہوگی جب گواہی درست نہ ہوگی تو کتاب القاضی الی القاضی بھی درست نہ ہوگا حالانکہ آپ نے اس کو درست کہا ہے۔

جواب:

اذاحد سے شارح رحمہ اللہ اسی اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ امانت اور مضاربت انکار کے بعد یہ دونوں غصب شدہ شئی کے حکم میں ہو گئے گویا کہ امین اور مضارب انکار کرنے کی وجہ سے غاصب بن گئے اور وہ شئی مغضوب ہوگئی اور مغضوب میں قیمت واجب ہوتی ہے اور قیمت دین ہوتی ہے جب قیمت دین ہے تو اس میں قاضی کا خط جاری ہوگا اس لیے اشارہ کی بھی ضرورت نہیں ہے کیوں دین قیمت ہے اور قیمت کی صورت میں اشارہ نہیں ہوتا بلکہ قیمت صفت سے پہچانی جاتی ہے کہ وہ رقم اتنی ہے بخلاف عین کے کہ اس میں اشارہ کی ضرورت ہے بغیر اشارہ کے گواہی اور خط صحیح نہ ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے کہ عین کو قاضی پاس حاضر کرنا ضروری ہے تاکہ اس کی طرف اشارہ کیا جاسکے۔

اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ بھی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے ساتھ ہیں کہ عین کو قاضی کے پاس حاضر کرنا ضروری ہے تاکہ اس کی طرف اشارہ کیا جاسکے البتہ اگر وہ عین غلام ہو تو پھر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو حاضر کرنا ضروری نہیں ہے اس لیے کہ بھاگے ہوئے غلام کو خرید کرنا ناممکن ہے تو اس میں بغیر حاضر کیے بھی خط قبول کیا جائے گا۔ یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کی پہلی روایت ہے اور دوسری روایت ہے کہ تمام منقولی اشیاء کو قاضی کے پاس حاضر کرنا ضروری نہیں ہے اور یہی روایت صحیح ہے۔

[شامی: ص ۴۳۲ ج ۵، بحر: ص ۳۰ ج ۷]

اور امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک عین منقولی کو حاضر کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ حاضر کیے بغیر بھی قاضی کا خط معتبر ہوگا۔

راجح قول:

امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ قول کو متاخرین نے لیا ہے اور امام اسمعیلی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔

[فتح القدر: ص ۳۸۸ ج ۶، بحر: ص ۳ ج ۷، شامی: ص ۴۳۲ ج ۵]

خط لکھنے کی صورت:

قاضی بخارا خط پر عنوان اور سلام کے بعد لکھے کہ میرے پاس فلاں اور فلاں نے گواہی دی کہ ایک ہندی غلام جس کا نام مبارک ہے اس کا حیلہ اس طرح کا ہے اس کا قد اتنا لمبا ہے، اس کی عمر اتنی ہے اس کی قیمت اتنی ہے اور وہ فلاں کی ملک ہے یہ غلام سمرقند سے بھاگ گیا ہے اور وہ سمرقند میں فلاں کے پاس بغیر کسی حق کے ہے اور قاضی بخارا اپنے خط پر دو گواہ بنائے اور خط مدعی کے حوالے کر دے اور پھر جب مدعی سمرقند کے قاضی کے پاس خط لائے اور قاضی سے کہے کہ یہ بخارا کے قاضی کے خط ہے اب سمرقند کا قاضی مدعی سے خط پر دو گواہ مانگے گا جو بخارا کے قاضی

نے بنائے تھے، پھر قاضی سمرقند خط کو اس وقت تک نہ کھولے گا جب تک مدعی علیہ حاضر نہ ہو جائے جب مدعی علیہ حاضر ہو جائے تو اس سے پوچھے کہ تو وہی مدعی علیہ ہے جس کا خط میں ذکر ہے اگر مدعی علیہ اقرار کرے کہ میں وہی ہوں تو ٹھیک ہے اور اگر اس نے انکار کر دیا تو قاضی سمرقند مدعی سے دو گواہ اس پر مانگے گا کہ یہ وہی مدعی علیہ ہے اگر مدعی نے گواہ پیش کر دے تو صحیح ہے اور اگر مدعی نے گواہ پیش نہ کیے تو مدعی علیہ کو چھوڑ دے بہر حال جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ شخص وہی مدعی علیہ ہے تو پھر اگر یہ مدعی کہے میں بخارا کے قاضی کے پاس جاؤں گا تو ٹھیک ہے اب وہ بخارا والا خود ہی فیصلہ کر دے گا اور اگر یہ مدعی علیہ بخارا نہ جائے تو پھر قاضی سمرقند مدعی علیہ سے غلام لے کر مدعی کے حوالے کر دے گا، لیکن یہ فیصلہ نہیں کرے گا کہ یہ غلام اسی مدعی کا ہے۔

غلام تو مدعی کے حوالے اس لیے کیا کہ مدعی کے وہ گواہ جنہوں نے بخارا کے قاضی کے پاس مدعی کے حق میں گواہ دی تھی اب وہی گواہ غلام کی موجودگی میں دوبارہ قاضی بخارا کے پاس گواہی دیں اور قاضی سمرقند مدعی کو حوالے کرتے وقت اس سے ایک کفیل لے گا جو غلام کا کفیل بنے کہ اگر مدعی کا غلام ثابت نہ ہو تو میں اس غلام کو واپس لا کر دوں گا اور قاضی سمرقند غلام کی گردن میں کوئی شئی ڈال دے اور اس پر اپنی مہر لگا دے تاکہ مدعی گواہی کے وقت غلام تبدیل نہ کر سکے اور قاضی سمرقند، قاضی بخارا کو ایک خط لکھے کہ میں نے یہ غلام آپ کے پاس بیچ دیا ہے اور جب قاضی بخارا کو خط ملے تو وہ بھی خط کی اسی طرح تحقیق کرے جس طرح قاضی سمرقند نے کی تھی پھر قاضی بخارا مدعی کو حکم دے کہ اپنے گواہ حاضر کر دتا کہ وہ غلام کی موجودگی میں گواہی دیں اور گواہ اس غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہیں کہ یہ غلام مدعی کی ملک ہے، لیکن قاضی بخارا ابھی فیصلہ نہ کرے کیوں کہ مدعی علیہ سمرقند میں ہے اور قاضی بخارا ایک خط قاضی سمرقند کو لکھے اور اس خط میں وہ بات ذکر کر دے جو اس کے پاس ثابت ہوئی ہے اور اس خط پر گواہ بھی بنائے اور مہر بھی لگائے اور خط کے ساتھ غلام بھی قاضی سمرقند کے پاس بیچ دے تاکہ قاضی سمرقند مدعی علیہ کی موجودگی میں فیصلہ کرے اور کفیل کو بری کر دے۔

[فتح القدر]

لا فی حد و قود و یجب ان یقرأ علی من یشہدہم و یحتم عندہم و یسلم الیہم، و ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ لم یشرط شیئاً من ذالک، و اختار الامام السرخسی قولہ۔ فعند ابی یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ یشہدہم ان ہذا کتابہ و ختمہ، و عن ابی یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ الختم لیس بشرط اقول: اذا کان الكتاب فی ید المدعی یفتی بان الختم شرط، و ان کان فی ید الشہود یفتی بانہ لیس بشرط۔ و اذا سلم الی المکتوب الیہ لم یقبلہ الا بحضرة خصمہ و بشہادة رجلین او رجل و امراتین، فاذا شہدوا انہ کتاب قاضی فلان قرأہ علینا فی محکمته و ختمہ و سلمہ الینا فتح القاضی و قرأہ علی الخصم و الزمہ بما فیہ ان بقی کاتبہ قاضیاً، فیسطل بموتہ و عزلہ قبل وصولہ، و کذا بموت المکتوب الیہ، الا اذا کتب بعد اسمہ: ”الی کل من یصل الیہ من قضایة المسلمین“۔ و عند ابی یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ لا یشرط ان یکتب الی قاج معین، بل یکفی ان یکتب ابتداء: ”الی کل من یصل الیہ من قضایة المسلمین“، لان تعین المکتوب الیہ تضییق لا فائدة فیہ و ان مات الخصم ینفذ علی وارثہ،

ترجمہ:

اور حدود و قصاص میں قبول نہیں کیا جائے اور واجب ہے کہ قاضی خط کو ان لوگوں پر پڑھے جن کو وہ گواہ بنائے اور ان کے پاس مہر لگائے اور ان کے حوالے کر دے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اس میں سے کوئی شرط نہیں لگائی اور امام سرخسی رحمہ اللہ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کو اختیار کیا ہے، پس امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی ان کو اس بات پر گواہ بنائے کہ یہ اس کا خط اور اس کی مہر ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ مہر شرط نہیں ہے میں کہتا ہوں کہ جب خط مدعی کے قبضے میں ہو تو اس پر فتویٰ دیا جائے گا کہ مہر شرط ہے اور اگر گواہوں کے ہاتھ میں ہو تو

اس پر فتویٰ دیا جائے گا کہ مہر شرط نہیں ہے اور جب خط مکتوب الیہ کی طرف حوالے کر دیا گیا تو مکتوب الیہ اس کو قبول نہ کرے مگر خصم کی موجودگی اور دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کے ساتھ پھر جب انہوں نے گواہی دی کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے اس قاضی نے اس خط کو ہم پر اپنی عدالت میں پڑھا اور اس پر مہر لگائی اور اس کو ہمارے حوالے کیا تو قاضی اس کو کھولے اور اس کو خصم پر پڑھے اور جو کچھ اس میں ہے وہ خصم کو لازم کرے اگر اس کا لکھنے والا قاضی باقی ہو۔ لہذا خط لکھنے والے قاضی کی موت اور اس کا خط پہنچنے سے قبل معزول ہونے کی وجہ سے اور اسی طرح مکتوب الیہ کی موت کی وجہ سے مگر جب اس کے نام کے بعد ”والی کل من قضاة المسلمين“ لکھ دے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس بات کی شرط نہیں ہے کہ وہ معین قاضی کی طرف لکھے بلکہ کافی ہے کہ ابتدا ہی میں لکھ دیے ”کل من یصل الیہ من قضاة المسلمين“ اس لیے کہ مکتوب الیہ کو معین کرنا تنگی کرنا ہے جس میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور اگر خصم مر جائے تو قاضی اس کے وارث پر نافذ کرے۔

تشریح:

و یحب ان یقرا سے مصنف رحمہ اللہ ان شرائط کا ذکر کر رہے ہیں جو قاضی کے خط میں ضروری ہیں تو مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب قاضی خط لکھ لے تو قاضی پر واجب ہے کہ گواہوں کو خط سنائے کیوں کہ وہ گواہ ہیں اور گواہوں کو مشہود بہ کا علم ہونا ضروری ہے اور ان گواہوں کے سامنے خط پر مہر لگانے کی یہ سنت ہے اور خط ان کے حوالے کر دے۔

نوٹ:

یہ جو فرمایا کہ خط ان کے حوالے کر دے یہ ان کے زمانے میں تھا ہمارے زمانے میں چون کہ ڈاک کا اور دوسرا نظام موجود ہے کہ ایک حکومت سے دوسری حکومت کی طرف پیغام ان ذرائع کے ذریعے بھیجا جاسکتا ہے اور یہ بات زیادہ بہتر اور اچھی ہے کیوں کہ اس میں بدلنے کا احتمال نہیں ہے جب کہ مدعی یا گواہوں کے حوالے کرنے کی صورت میں بدلنے کا احتمال ہے۔

[محشی]

تو اب یہ تینوں شرطیں خط کو پڑھنا، مہر لگانا، ان کے حوالے کرنا یہ طرفین کا مذہب ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ان میں سے کوئی بھی شرط نہیں ہے یعنی نہ مہر شرط ہے اور نہ پڑھنا شرط ہے اور یاد کرنا شرط ہے اس قاضی کے خط پر وہ دونوں گواہ بن جائیں۔

راجح قول:

امام سرخسی رحمہ اللہ تعالیٰ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کو لیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔

[شامی: ص ۴۳۳ ج ۵، بحر الرائق: ص ۶ ج ۷، ہندیہ: ص ۳۸۲ ج ۳]

اقول اذا كان سے شارح رحمہ اللہ نے یہ بتایا کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مہر شرط نہیں ہے یہ اس وقت ہے جب قاضی نے خط گواہوں کے حوالے کیا ہو، اگر قاضی نے خط مدعی کے حوالے کیا تو پھر مہر شرط ہوگی۔

و اذا سلم الی المکتوب سے یہ بتایا کہ جب خط دوسرے قاضی کے پاس پہنچ گیا تو وہ اس خط کو اس وقت تک قبول نہ کرے جب تک مدعی علیہ حاضر نہ ہو جائے اس قبول نہ کرنے سے مراد یہ ہے کہ قاضی اس خط کو نہ پڑھے ورنہ قبول تو کرے گا تو جب مدعی علیہ حاضر ہوگا تو پھر اس خط کو پڑھے۔

[فتح]

و بشهادة رجلین سے یہ بتایا کہ قاضی خط کو اس وقت قبول کرے جب دو آدمی یا ایک آدمی اور دو عورتیں اس بات پر گواہی دیں کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے اور ان گواہوں کا مسلمان ہونا بھی ضروری ہے۔ لہذا اگر گواہ ذمی ہوں تو قاضی خط کو قبول نہ کرے۔

[فتح]

تو جب ان گواہوں نے گواہی دی کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے اور اس قاضی نے یہ خط اپنی عدالت میں ہمارے سامنے پڑھا تھا اور اس کو ہمارے

حوالے کیا تھا تو پھر یہ قاضی خط کھولے یہ طرفین کا مذہب ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جب گواہوں نے کہا یہ فلاں قاضی کا خط ہے تو قاضی خط کو کھول لے گا کیوں کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک کوئی شرط نہیں ہے۔
لہذا خط کو کھولنے کے بعد اس کو مدعی علیہ پر پڑھے اور جو اس میں ہو وہ مدعی علیہ کو لازم کر دے۔

ان بقی کتابہ..... یہ ایک اور شرط کا بیان ہے وہ یہ خط لکھنے والا قاضی اس وقت تک قضاء کے عہدے پر فائز رہے جب تک خط دوسرے قاضی تک نہ پہنچ جائے۔ لہذا اگر خط پہنچنے سے قبل کاتب قاضی مرگیا یا معزول ہو گیا یا وہ پاگل ہو گیا اور قضاء کے عہدے پر نہ رہا تو اب اس کا خط باطل ہو جائے گا، دوسرا قاضی عمل نہ کرے گا۔

اسی طرح اگر وہ قاضی جس کی طرف خط لکھا گیا ہے اگر وہ بھی خط ملنے سے قبل مرگیا تو اب یہ خط باطل ہو جائے گا، مگر ایک صورت یہ ہے کہ خط پر اس قاضی کے نام کے بعد یہ لکھا ہو کہ ہر اس شخص کو ملے جو مسلمانوں کا قاضی ہو تو اس صورت میں مکتوب الیہ قاضی کے مرنے کی صورت میں بھی خط باطل نہ ہوگا یہ طرفین کا مذہب ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اگر کاتب قاضی نے خط کے شروع میں کسی کا نام نہ لکھا اور یہ لکھ دیا کہ ہر وہ شخص جو مسلمانوں کا قاضی ہو اس کو یہ خط ملے تو بھی یہ کافی ہے جب کہ طرفین کے نزدیک یہ درست نہیں ہے۔

راج قول:

مشان رحمہم اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ راجح قول امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کا ہے۔

[شامی: ص ۳۳۸ ج ۵، بحر الرائق: ص ۷۷ ج ۷، فتح القدر: ص ۳۹۰ ج ۶، خلاصۃ الفتاوی: ص ۳۰ ج ۴]

وصح قضاء المرأة الا في حد و قود۔ لان شهادتها لا تقبل فيهما۔ و لا يستخلف قاض و لا يؤكل و كيئل الامن فوض اليه ذلك، ففي المفوض نائبة لا يعزل بعزله و بموته مؤكلا، بل هو نائب الاصيل۔ و انما قال "مؤكلا" لان في الوكالة يعزل الوكيل بموت مؤكله، فاذا ان يصرح ان الوكيل ههنا لا يعزل بموت مؤكله، لان في الحقيقة ليس نائبة، بل هو نائب الاصيل، و اما في القضاء فان النائب لا يعزل بموت المنوب عنه، فخص المؤكل بالذکر، لان الاشتباه فيه، و لا شبهة في باب القضاء، فلم يذكر، ثم قال: "بل هو نائب الاصيل" ففي التوكيل يعزل بموت الاصيل، و في القضاء لا يعزل۔ و في غيره ان فعل نائبة، او اجاز هو، او كان قدر الثمن في الوكالة صح۔ اى في غير المفوض، يعنى اذا لم يفوض الى القاضى و الوكيل ان يستخلف الغير فاستخلفا، ففعل النائب بحضور المنوب صح لانه اذا فعل بحضوره ففعله ينتقل اليه، و كذا ان قدر الوكيل الاول الثمن، فباشر و كيئل، اذ بتقدير الثمن حصل رأيه۔ و باعمل برأيك يوكل۔ اى اذا قال المؤكل للوكيل: "اعمل برأيك" كان للوكيل ان يوكل غيره۔

ترجمہ:

عورت کو قاضی بنانا صحیح ہے مگر حد و قصاص میں اس لیے کہ عورت کی گواہی ان دونوں میں مقبول نہیں ہے اور قاضی خلیفہ نہیں بنائے گا اور نہ وکیل کسی کو وکیل بنائے گا مگر وہ شخص جس کی طرف یہ بات سپرد کی گئی ہو اور مفوض کی صورت میں اس کا نائب مفوض کے معزول ہونے کی وجہ سے یا اس کی موت کی وجہ سے دریاں حالیکہ وہ موکل تھا معزول نہ ہوگا بلکہ وہ اصل کا نائب ہے، سوائے اس کے نہیں کہ موکل کہا اس لیے کہ وکالت میں اس کے موکل کے معزول ہونے کی وجہ سے وکیل معزول ہو جاتا ہے، پس مصنف رحمہ اللہ نے ارادہ کیا کہ وہ اس بات کی صراحت کر دے کہ وکیل یہاں اس کے موکل کی موت کی وجہ سے معزول نہ ہوگا اس لیے کہ وہ حقیقت میں اس کا نائب نہیں ہے بلکہ وہ اصل کا نائب ہے اور بہر حال قضاء میں کیوں کہ

نائب منوب عنہ کی موت کی وجہ سے معزول نہیں ہوتا۔ پس مصنف رحمہ اللہ نے موکل کو ذکر سے خاص کیا اس لیے کہ اس میں اشتباہ ہے اور قضاء کے باب میں شبہہ نہیں ہے تو اس کا ذکر نہیں کیا۔ پھر مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ بلکہ وہ اصیل کا نائب ہے پس توکیل میں اصیل کی موت سے معزول ہو جائے گا اور قضاء میں معزول نہیں ہوگا اور غیر مفوض میں اگر اس کے نائب نے اس کے پاس فعل کیا یا اس نے اجازت دی یا جیسے اگر اس نے وکالت میں شمن مقرر کر دیا تو یہ صحیح ہے، یعنی غیر مفوض میں یعنی جب قاضی اور وکیل کی طرف یہ بات سپرد نہیں کی گئی کہ وہ غیر کو خلیفہ بنائے پھر ان دونوں نے خلیفہ بنا دیا پھر نائب نے منوب عنہ کی موجودگی میں کوئی کام کیا تو صحیح ہے، اس لیے کہ جب نائب نے اس کی موجودگی میں کام کیا تو اس کا فعل اصل کی طرف منتقل ہو جائے گا اور اسی طرح اگر اس کی غیر موجودگی میں کام کیا پھر منوب عنہ تک پہنچی پھر اس نے اجازت دے دی اس لیے کہ اس کی رائے اس فعل سے مل گئی تو یہ ایسے ہو گیا گویا اس نے خود کیا ہے اور اسی طرح اگر وکیل اول نے شمن مقرر کیا پھر اس کے وکیل نے عقد کر لیا اس لیے کہ شمن کے مقرر کرنے سے اس کی رائے حاصل ہو گئی اور ”اعمل برایک“ کے ساتھ وہ وکیل بنا سکتا ہے یعنی جب موکل نے وکیل سے کہا ”اعمل برایک“ تو وکیل کے لیے جائز ہے کہ کسی کو وکیل بنائے۔

تشریح:

ولا يستخلف قاض اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے دو صورتیں بیان کی ہیں۔ (۱) قضاء کی صورت۔ (۲) وکالت کی صورت۔ قضاء کی صورت یہ ہے کہ قاضی کے لیے یہ بات درست نہیں ہے کہ وہ اپنا کسی کو خلیفہ بنا دے اس لیے کہ اس کو قاضی بنایا گیا ہے اور قاضی بنانے والا نہیں بنایا گیا۔ دوسری صورت وکالت کی ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو وکیل بنایا تو اب اس وکیل کے لیے دوسرے شخص کو وکیل بنانا درست نہیں ہے اس وکالت کے مسئلے کا قضاء سے کوئی تعلق نہیں ہے اس کو صرف مناسبت کی وجہ سے ذکر کیا ہے کہ جس طرح وکیل کے لیے دوسرا وکیل بنانا درست نہیں ہے اسی طرح قاضی کے لیے بھی دوسرا قاضی بنانا درست نہیں ہے۔

الا من فوض سے یہ بتایا کہ اگر قاضی یا وکیل کو اس بات کا اختیار دیا گیا تھا کہ آپ دوسرا قاضی یا وکیل بنا سکتے ہیں تو پھر دوسرے شخص قاضی یا وکیل بنانا جائز ہے۔

ففسی المفوض نائبہ سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ جب قاضی یا وکیل کو اختیار دیا گیا ہو اور انہوں نے اپنا نائب بنا لیا اس کے بعد اگر قاضی اول نے خلیفہ کو معزول کیا تو وہ معزول نہ ہوگا اس لیے کہ جب بادشاہ نے قاضی اول کو اختیار دیا تھا تو اسی اختیار کی وجہ سے تو دوسرا خلیفہ بنا ہے تو گویا یہ خلیفہ بھی بادشاہ کے حکم سے قاضی بنا ہے لہذا قاضی اول کے معزول کرنے سے وہ معزول نہ ہوگا۔ [عناہی]

اور اسی طرح وکیل اول نے جس کو وکیل بنایا ہے تو اگر وکیل اول مر گیا تو دوسرا وکیل معزول نہ ہوگا۔

انما قال موکلا سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ متن میں مصنف رحمہ اللہ نے بموتہ موکلا کا لفظ کہا تو اس کا کیا فائدہ ہے اب یہ بات سب کو معلوم ہے کہ جب وکیل اول نے وکیل ثانی بنایا تو وکیل اول، وکیل ثانی کے لیے موکل بن گیا ہے اور اس بات کا شبہہ ہو سکتا ہے کہ جب موکل (وکیل اول) کا اصیل نائب ہے اور اصیل ابھی زندہ ہے لہذا وکالت باطل نہ ہوگی، جب کہ قضا میں قاضی اول کی موت سے قاضی ثانی معزول نہیں ہوتا تو اس میں اس صورت کا ذکر نہیں کیا اس لیے کہ اس میں شبہہ نہ ہوگا۔ شبہہ تو صرف وکالت کی صورت میں تھا اس لیے اس کو ذکر کر دیا تو جب وکیل ثانی اصیل کا نائب ہے تو اصیل کی موت سے اس کی وکالت باطل ہوگی اور قاضی ثانی نہ تو قاضی اول کا نائب ہے اور نہ ہی بادشاہ کا نائب ہے اس لیے بادشاہ کی موت کی وجہ سے قاضی ثانی قضاء سے معزول نہ ہوگا۔

علامہ چلپی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے استاد سے سنا انہوں نے فرمایا کہ وکالت چوں کہ ایک خاص آدمی کے لیے ہوتی ہے اس لیے اس

کی موت سے باطل ہو جائے گی اور قضاء چوں کہ ساری عوام کے لیے ہے اس لیے ایک کی موت سے باطل نہ ہوگی۔

و فنی غیرہ ان فعل سے مصنف رحمہ اللہ یہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر بادشاہ نے قاضی کو یا موکل نے وکیل کو اختیار نہیں دیا اور انہوں نے پھر بھی خلیفہ یا وکیل بنالیا تو اب قاضی کے خلیفہ کا فیصلہ درست نہیں ہے اس لیے کہ بادشاہ کی اجازت قاضی اول کو ہے اور قاضی ثانی کو اجازت نہیں ہے۔ لہذا اس کا فیصلہ بھی درست نہ ہوگا، لیکن اگر اس خلیفہ نے قاضی اول کی موجودگی میں فیصلہ کیا یا قاضی اول نہ تھا اور خلیفہ نے فیصلہ کیا اور اس کو قاضی اول کے سامنے پیش کیا اور اس نے اجازت دے دی تو اب اس خلیفہ کا فیصلہ درست ہو جائے گا اس لیے کہ جب خلیفہ نے اس کی موجودگی میں فیصلہ کیا تو اب خلیفہ کا فیصلہ کرنا ایسے ہے جیسے خود قاضی اول نے فیصلہ کیا ہے اور جب قاضی اول غائب تھا اور خلیفہ نے فیصلہ کر دیا تو پھر قاضی اول کو خبر دی اور اس نے اجازت دے دی تو اب قاضی اول کی رائے اس کے ساتھ مل گئی تو رائے ملنے کی وجہ سے خلیفہ کا فیصلہ قاضی اول کا شمار ہوگا۔ اور یہی دونوں صورتیں وکالت میں بھی ہیں اور یہ صورت بھی ہے کہ وکیل اول نے ثمن طے کیا اور عقد وکیل ثانی نے کیا تو یہ بھی جائز ہوگا اس لیے کہ جب وکیل اول نے ثمن مقرر کیا تو اس کی رائے حاصل ہوگی ہے۔

و یمضیٰ حکم قاض آخر فی مختلف فیہ فی الصدر الاول، الا ما خالف الكتاب و السنة المشهورة او الاجماع۔ ای اذا قضی القاضی و رفع حکمہ الی قاض آخر یجب علیہ امضاء، الا ان یكون مخالفا للكتاب، کمترک التسمیة عامدا، فانہ مخالف لقولہ تعالیٰ: و لا تأکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ، او للسنة المشهورة، کا لقضاء بحل المطلقة الثلاثة بنکاح الزوج الثانی بلا و طی علیٰ مذهب سعید بن المسیب رحمہ اللہ تعالیٰ، فانہ مخالف السنة المشهورة، و ہی قولہ علیہ السلام: لا حتی تذوقی من عسیلته الحدیث، او للاجماع کا لقضاء یحل متعة النساء، لان الصحابة قد اجمعوا علی فساده، فحاصل هذا ان القاضی اذا قضی فی المجتہد فیہ یصیر مجمعا علیہ، و یجب علی قاض آخر تنفیذہ، و هذا اذا حکم علی وفق مذهبہ، اما اذا حکم علیٰ خلاف مذهبہ فسیاتیٰ و یجب ان یعلم القاضی ان المسئلة مختلف فیہا، و ایضا هذا اذا کان محل القضاء مختلفا فیہ، اما اذا کان نفس القضاء مختلفا فیہ، کا لقضاء علی الغائب فانہ لا یصیر مجمعا علیہ، الا ان یرفع قضاء الی قاض آخر فیمضیہ، فحتیذ یصیر مجمعا علیہ، فبعد الامضاء ان رفع الی قاض آخر یجب علیہ تنفیذہ۔ و فیما اجتمع علیہ الجمهور لا یعتبر خلاف البعض۔ ذکر فی اصول الفقہ ان العلماء اختلفوا فی ان الاجماع هل ینعقد باتفاق اکثر المجتہدین، او لا بد من اتفاق الكل؟ ففی الهدایة اختار ان اتفاق الاكثر کاف، ففی مقابله الاكثر الا یعتبر خلاف الاقل و فی کتب اصول الفقہ رجحوا ذلك المذهب، و هو ان اختلاف الاقل فی مقابله الاكثر معتبر، فان واحد من الصحابة رضی اللہ عنہم ربما خالف الجمع الكثير، و لم یقولوا: نحن اکثر منك، بل فلا یمکن اثبات سبب معین ینتبه بہ الحل۔

ترجمہ:

اور ایک قاضی دوسرے قاضی کا فیصلہ صدر اول میں مختلف فیہ مسئلے میں نافذ کرے گا مگر جو کتاب یا سنت مشہور یا اجماع کے مخالف ہو یعنی جب قاضی نے فیصلہ کیا اور اس کا فیصلہ دوسرے قاضی کے پاس لے جایا گیا تو اس قاضی پر اس کو نافذ کرنا واجب ہے، مگر یہ کہ وہ کتاب اللہ کے مخالف ہو جیسے تسمیہ عدا چھوڑ گئی کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "لا تأکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ" کے مخالف ہے یا سنت مشہورہ کے مخالف ہو جیسے مطلقہ ثلاثہ کا دوسرے شوہر کے ساتھ نکاح سے بغیر وطی کے حلت کا فیصلہ کرنا سعید بن المسیب رحمہ اللہ کے مذہب پر کیوں کہ یہ سنت مشہورہ اور وہ آپ علیہ السلام کا ارشاد "لا حتی تذوقی من عسیلہ" کے مخالف ہے یا اجماع کے مخالف ہو جیسے عورتوں سے متعہ کی حلت کا فیصلہ اس لیے کہ صحابہ کرام رضی

اللہ عنہ کا اس کے فساد پر اجماع ہے تو اس کا خلاصہ یہ ہے کہ قاضی جب مجتہد فی مسئلے میں فیصلہ کرے تو وہ مجمع علیہ ہو جائے گا اور دوسرے قاضی پر اس کو نافذ کرنا واجب ہے اور یہ اس وقت ہے جب وہ اپنے مذہب کے مطابق فیصلہ کرے بہر حال جب وہ اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ کرے جیسا کہ عنقریب آئے گا اور واجب ہے کہ قاضی جانتا ہو کہ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے اور یہ اس وقت ہے جب محل قضاء مختلف فیہ ہو، بہر حال جب نفس قضاء مختلف فیہ ہو جیسے غائب پر فیصلہ کرنا پس بے شک یہ مجمع علیہ نہیں ہوگا، مگر یہ کہ اس کا فیصلہ دوسرے قاضی تک لے جایا جائے پھر دوسرے قاضی نے اس کو نافذ کر دیا تو اس وقت یہ مجمع علیہ ہوگا اور نافذ کرنے کے بعد اگر دوسرے قاضی کے پاس لے جایا گیا تو اس پر اس کو نافذ کرنا واجب ہے اور اس مسئلے میں جس پر جمہور کا اجماع ہے، بعض کا اختلاف معتبر نہیں ہے، اصول فقہ میں یہ بات مذکور ہے کہ علماء کا اس بارے میں اختلاف ہوا ہے کہ اجماع اکثر مجتہدین کے اتفاق سے منعقد ہوتا ہے یا تمام کا اتفاق ضروری ہے تو حدیث میں اس بات کو اختیار کیا ہے کہ اکثر کا اتفاق کافی ہے اور اکثر کے اتفاق کے مقابل اقل کا اختلاف معتبر نہیں ہے اور کتب اصول فقہ میں اس مذہب کو ترجیح دی ہے وہ یہ ہے کہ اقل کا اختلاف اکثر کے مقابل معتبر ہے کیوں کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں ایک شخص کبھی بہت بڑی جماعت سے مخالف ہوتا اور وہ یہ نہیں کہتے کہ ہم تجھ سے زیادہ ہیں بلکہ انہوں نے اس کی مخالفت کا اعتبار کیا ہے اور حدیث میں یہ بھی فرمایا ہے کہ معتبر اختلاف صدر اول کا ہے یعنی صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا ہے لیکن اصح بات یہ ہے کہ یہ شرط نہیں ہے۔ لہذا امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف معتبر ہے۔

تشریح:

و یمضی حکم سے مصنف رحمہ اللہ یہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک قاضی نے کسی مسئلے میں فیصلہ کیا تو وہ شخص جس کے بارے میں فیصلہ کیا گیا وہ اپنا فیصلہ اس قاضی کے علاوہ دوسرے کے پاس لے گیا اب دوسرا قاضی پہلے کے فیصلے کو رد نہیں کرے گا بلکہ اسی کو نافذ کرے گا البتہ اگر پہلے قاضی کا فیصلہ کتاب یا سنت مشہور یا اجماع کے مخالف ہو تو پھر دوسرا قاضی اس کو نافذ نہ کرے اجماع میں موجود ہے۔ کتاب کے مخالف فیصلہ کرنے کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے جانور کو ذبح کرتے وقت جان بوجھ کر ”بسم اللہ“ چھوڑ دی تو احتاف کے نزدیک یہ ناجائز ہے اور شوافع کے نزدیک یہ جانور حلال ہے اب اگر پہلے قاضی نے حلال ہونے کا فیصلہ کیا تو اب دوسرا قاضی اس کو نافذ نہ کرے گا اس لیے کہ یہ کتاب اللہ کے مخالف ہے۔

سنت مشہور کے مخالف فیصلہ کرنے کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی تو اب اس شوہر کے لیے بیوی اس وقت تک حلال نہیں ہے جب تک یہ عورت کسی اور سے نکاح نہ کر لے اور وہ دوسرا شخص اس سے وطی بھی کر لے اگر وطی نہ کی تو ہمارے نزدیک یہ عورت پہلے شوہر کے لیے حلال نہیں ہے، لیکن سعید بن مسیب رحمہ اللہ کے نزدیک صرف دوسرے شخص کے ساتھ نکاح کرنے سے ہی پہلے شوہر کے لیے حلال ہو جائے گی۔ لہذا اگر قاضی نے بیوی کے بغیر وطی کے حلال ہونے کا فیصلہ کر دیا تو دوسرا قاضی اس کو نافذ نہ کرے گا اس لیے کہ یہ سنت مشہور کے مخالف ہے۔ حدیث میں یہ لفظ آیا ہے۔ ”لا حتی یدوق عسیلتک و تدوقی عسیلہ“ لہذا بغیر وطی کے حلال نہ ہوگی۔

اجماع کے خلاف فیصلہ کرنے کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی عورت سے نکاح متعہ کر لیا تو اب یہ نکاح ناجائز ہے اس لیے کہ اس کے ناجائز ہونے پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے تو اگر قاضی نے نکاح متعہ کے حلال ہونے کا فیصلہ کر دیا تو دوسرا قاضی اس کو نافذ نہ کرے گا اس لیے کہ یہ اجماع کے خلاف ہے۔

فحاصل هذا سے شارح رحمہ اللہ خلاصہ ذکر کر رہے ہیں۔ لہذا خلاصہ یہ ہوا کہ جب پہلا قاضی فیصلہ کرے گا تو اب یہ فیصلہ ایسے مسئلے میں ہوگا جس کے بارے میں قرآن یا حدیث یا اجماع میں نص موجود ہے یا قاضی ایسے مسئلے میں فیصلہ کرے گا جو قرآن و حدیث میں موجود نہیں ہے،

لیکن اس مسئلے کو اجتہاد کے ذریعے قرآن وحدیث کے کسی مسئلے پر قیاس کیا گیا ہوگا تو اب یہ صورتیں ہوں گی اگر پہلی صورت ہو یعنی مسئلہ قرآن وحدیث میں موجود ہے اور قاضی نے فیصلہ بھی اپنے مذہب کے مطابق کیا ہو یعنی قاضی حنفی ہو تو حنفی مذہب کے مطابق ہو اگر شافعی ہو تو شافعی مذہب کے مطابق کیا ہو تو اب اس فیصلے کو دوسرا قاضی نافذ کرے گا۔

اور اگر دوسری صورت ہو یعنی اس مسئلے پر اجتہاد کیا گیا ہو تو پھر دو صورتیں ہیں کہ اس مسئلے میں اجتہاد کے جائز ہونے پر سب کا اجماع ہوگا یا پھر اجتہاد کے جائز ہونے میں اختلاف ہوگا پھر اگر پہلی صورت ہو یعنی اس مسئلے کے مجتہد فیہ (اجتہاد اس میں ہونے کے بارے میں) ہونے کے بارے میں سب کا اجماع ہے تو پھر محل قضاء مجتہد فیہ ہوگی یا نفس قضاء مجتہد فیہ ہوگی۔ (محل قضاء کے مجتہد فیہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس شئی کے بارے میں فیصلہ کیا جا رہا ہے اس شئی کے بارے میں فیصلہ کرنے میں اختلاف ہوگا اور نفس قضاء کے مجتہد فیہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں فیصلہ کرنا جائز ہے یا ناجائز ہے جیسے غائب کے بارے میں فیصلہ کرنا کہ بعض کے نزدیک غائب کے بارے میں فیصلہ کرنا کہ بعض کے نزدیک جائز ہے) تو اگر محل قضاء مجتہد فیہ ہو تو دوسرے قاضی پر اس فیصلے کو نافذ کرنا واجب ہے بشرطیکہ قاضی اول نے اپنے مذہب پر فیصلہ کیا۔ (یعنی حنفی مسلک قاضی نے حنفی مذہب کے مطابق فیصلہ کیا ہو) اور اگر قاضی اول نے اپنے مذہب کے خلاف ہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اگر قاضی اول نے اپنے مذہب کو بھول کر فیصلہ کیا ہے تو دوسرا قاضی اس کو نافذ کرے گا اور اگر قاضی اول نے جان بوجھ کر اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ کیا ہے تو اس بارے میں امام اعظم رحمہ اللہ کی دوروایتیں ہیں اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں صورتوں (خواہ بھول کر ہو یا جان بوجھ کر ہو) میں دوسرا قاضی نافذ نہیں کرے گا اور ایک بات یہ بھی ضروری ہے کہ قاضی اول مجتہد فیہ مسئلے کو جانتا ہو اگر مجتہد فیہ مسئلے کو نہیں جانتا تو اس بارے میں دوروایتیں ہیں صحیح یہ ہے کہ فیصلہ نافذ ہوگا۔

یہ ساری بات اس وقت ہے جب محل قضاء مجتہد فیہ ہو اور اگر نفس قضاء مجتہد فیہ ہو تو اگر قاضی اول نے اس میں فیصلہ کر دیا تو اس کے نافذ ہونے کے بارے میں دوروایتیں ہیں اور صحیح یہ ہے کہ نافذ نہ ہوگا۔

اور یہ سارا کلام اس وقت تھا جب کسی مسئلے کے مجتہد فیہ ہونے پر اجماع ہو پھر خواہ مجتہد فیہ نفس قضاء ہو یا محل قضاء ہو جیسا کہ گزر چکا اور اگر اس مسئلے کے مجتہد فیہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہو جیسے ام ولد کو بیچنا تو ایسے مسئلے کے بارے میں شیخین رحمہما اللہ یہ فرماتے ہیں کہ قاضی کا فیصلہ نافذ ہو جائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک نافذ نہ ہوگا۔ (بدائع الصنائع) ہندیہ میں شیخین رحمہما اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے اختلاف کو لکھنے کے بعد فرمایا ہے کہ اصح بات یہ ہے کہ اس قاضی کا فیصلہ نافذ ہونا یا نہ ہونا یہ دوسرے قاضی پر موقوف ہے اگر وہ اس کو نافذ کر دے تو نافذ ہو جائے گا اور اگر دوسرا قاضی باطل کر دے تو باطل ہو جائے گا۔

و فی اجتماع علیہ..... سے مصنف رحمہ اللہ اجماع کے بارے میں بتا رہے ہیں جیسا کہ ما قبل میں اجماع کی بات گزر گئی ہے کہ اس مسئلے کے مجتہد فیہ ہونے کے بارے میں اجماع ہے تو اب اسی اجماع کے بارے میں وضاحت کر رہے ہیں کہ اس بارے میں علماء کرام کا اختلاف ہے کہ اکثر کے اتفاق سے اجماع منعقد ہوگا یا سارے مجتہدین کے اتفاق سے اجماع منعقد ہوگا صاحب حدایہ کے نزدیک اکثر مجتہدین کا اتفاق اجماع منعقد ہونے کے لیے کافی ہے یعنی اکثر کے اتفاق سے اجماع منعقد ہو جائے گا تو جب اکثر کا اتفاق ہو گیا تو اب کم کی بات کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ جس بات پر اکثر مجتہدین ہیں اسی پر اجماع ہوگا اور اصول فقہ کی کتب میں ہے کہ اقل کا اختلاف بھی اجماع منعقد ہونے سے مانع ہے یعنی اگر ایک آدمی کی بھی رائے دوسری ہے تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ جس پر اکثر کا اتفاق ہے وہ مجمع علیہ ہے بلکہ یہ مجمع علیہ شمار نہ ہوگا۔ جیسے علامہ کرنفی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اجماع کے لیے اس زمانے کے سب علماء کا اتفاق ضروری ہے اگر ایک آدمی بھی خلاف رائے رکھتا ہوگا تو اجماع منعقد نہ ہوگا اس کی دلیل شارح رحمہ اللہ نے یہی کہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے اگر کوئی ایک بھی اختلاف کرتا تو وہ اس کے اختلاف کو تسلیم کرتے تھے اور یہ نہ کہتے تھے کہ

ہم تجھ سے زیادہ ہیں۔ لہذا تیری بات کا اعتبار نہیں ہے بلکہ اس کی مخالفت کا اعتبار کیا جاتا تھا۔

رفع تعارض:

اب چون کہ ہدایہ اور اصول فقہ کی عبارتوں میں تعارض ہے تو ان عبارات کے تعارض کو دور کرنے کے لیے صاحب کفایہ نے دونوں عبارتوں میں موافقت دینے کی کوشش کی ہے کہ صاحب ہدایہ نے جو فرمایا ہے کہ اکثر کے اتفاق سے اجماع ہو جائے گا تو ہم اس سے مراد وہ لوگ لیں گے جو دوسرے کے لیے اجتہاد جائز نہیں سمجھتے اور اس کا انکار کرتے ہیں اور فقہاء کی عبارت سے مراد وہ لوگ لیں گے جو دوسرے کے لیے اجتہاد جائز قرار دیتے ہیں اور اس پر انکار نہیں کرتے۔

و ایضا قال فی الهدایہ سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ مختلف فیہ مسئلہ ہونے میں صدر اول یعنی صحابہ رضی اللہ عنہم کا دور مراد لیا جائے گا یعنی جس مسئلے میں صحابہ رضی اللہ عنہم کے دور میں اختلاف ہوا تو اس میں قاضی کا اجتہاد جائز ہے اور اس کے بعد کا یعنی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف قاضی کے اجتہاد کے لیے معتبر نہ ہوگا، لیکن لفظ صحیح سے شارح رحمہ اللہ بتا رہے ہیں کہ مسئلے کے مختلف فیہ ہونے میں صدر اول کا دور معتبر نہیں ہے بلکہ بعد کے دور میں ہونے والے اختلافات بھی قاضی کے اجتہاد کے لیے معتبر ہیں اور اسی کو صدر شریعت نے صحیح کہا ہے۔

فان اقامت بینہ زورانہ تزوجھا، و حکم بہ حل لھا تمکینہ۔ ہذا عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ، و عند ہما ینفذ ظاہرہ، ای یسلم القاضی الزوجۃ الی الزوج و یامرھا بالتمکین، لا باطناء، ای لا یثبت الحل فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ، و مذہبہما ظاہر، و اما مذہب ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ فمشکل جدا، فان الحرام محض کیف یکون سببا للحل فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ؟ و جوابہ اننا لم نجعل الحرام المحض۔ و ہی الشہادۃ الکاذبۃ من حیث انها اخبار کاذبۃ۔ سببا للحل، بل حکم القاضی صار کانشاء عقد جدید، و هو لیس حراما، بل هو واجب، لان القاضی غیر عالم یکذب الشہود۔ و القضاء فی محتہد فیہ بخلاف رأیہ ناسیا مذہبہ او عامدا لا ینفذ عندہما و بہ یفتی۔ و اما عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ ان کان ناسیا مذہبہ ینفذ، و ان کان عامدا فقیہ روایتان و عند ہما لا ینفذ فی الوجہین، لانه قضاء بما هو خطاء عندہ، و الفتوی علی قولہما رحمہ اللہ تعالیٰ علیہما۔

ترجمہ:

اور حلت اور حرمت کا فیصلہ ظاہر اور باطن نافذ ہوگا اگرچہ جھوٹی گواہی کے ساتھ ہو جب کہ اس کا سبب معین کے ساتھ دعویٰ کرے۔ لہذا اگر کسی نے باندی پر مطلق ملک کا دعویٰ کیا اور اس پر جھوٹی گواہی قائم کر دی تو قاضی نے اس کے بارے میں فیصلہ کر دیا تو اس کے لیے وطنی بالا اجماع حلال نہیں ہے اس لیے کہ ملک کے لیے سبب ضروری ہے اور بعض سبب بعض سے اولیٰ نہیں ہیں پس سبب معین کو ثابت کرنا ممکن نہیں ہے کہ اس کے ساتھ حلت ثابت ہو جائے پھر اگر کسی عورت نے اس بات پر جھوٹی گواہی قائم کر دی کہ فلاں مرد نے اس سے شادی کی ہے اور قاضی نے اس بارے میں فیصلہ کر دیا تو عورت کے لیے اس مرد کو اپنے اوپر قدرت دینا جائز ہے یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ظاہر نافذ ہوگا یعنی قاضی بیوی کو شوہر کے حوالے کر دے گا اور اس عورت کو تمکین کا حکم دے گا باطن نافذ نہ ہوگا یعنی اس کے درمیان اور اللہ تعالیٰ کے درمیان حلت ثابت نہ ہوگی اور صاحبین رحمہما اللہ کا مذہب ظاہر ہے اور بہر حال امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب بہت مشکل ہے کیوں کہ حرام محض کس طرح اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین سبب ہوگا اور اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے حرام محض اور وہ جھوٹی گواہی اس اعتبار سے کہ وہ جھوٹی خبر دینا ہے کو حلت کا سبب نہیں بنایا بلکہ قاضی کا فیصلہ عقد جدید کے پیدا کرنے کی طرح ہے اور وہ حرام نہیں ہے بلکہ واجب ہے، اس لیے کہ قاضی گواہوں کے کذب کو نہیں

جانتا اور جہتد فیہ مسئلے میں ادنیٰ رائے کے خلاف فیصلہ اپنے مذہب کو بھولتے ہوئے یا جان بوجھ کر صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک نافذ نہ ہوگا اور اس پر فتویٰ ہے اور بہر حال امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اگر وہ اپنے مذہب کو بھولا ہے تو نافذ ہوگا اور اگر اس نے عمداً کیا ہے تو اس میں دو روایتیں ہیں اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں نافذ نہ ہوگا اس لیے کہ یہ اس مذہب پر فیصلہ ہے جو اس کے نزدیک غلط ہے اور فتویٰ صاحبین رحمہما اللہ کے قول پر ہے۔

تشریح:

یہاں سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ قاضی کا فیصلہ کب ظاہر اور باطنا نافذ ہوگا، اس مسئلے سے قبل یہ بات جاننی چاہیے کہ مدعی کو اپنے دعویٰ کے سچ ہونے میں شک ہوگا یا نہیں ہوگا اگر اپنے دعویٰ کے سچ ہونے میں شک نہ ہو اور وہ گواہی قائم کر دے اور قاضی فیصلہ کر دے تو اس کا فیصلہ ظاہر اور باطنا نافذ ہوگا اگرچہ واقع میں اس کے خلاف ہو جیسے ایک شخص نے مال کا دعویٰ کیا اور دو شخصوں نے گواہی دی کہ مال مدعی کے باپ کا ہے اور جس کے پاس مال ہے وہ غاصب ہے اور قاضی نے فیصلہ کر دیا تو اب مدعی کے لیے مال حلال ہے۔

اور اگر مدعی کو اپنے دعویٰ کے سچ ہونے میں شک ہو اور مدعی جھوٹے گواہ پیش کر دے اور دعویٰ بھی سبب معین کے ساتھ ہو اور قاضی نے فیصلہ کر دیا تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک ظاہر اور باطنا نافذ ہوگا اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ظاہر اور باطنا نافذ نہ ہوگا۔ اور یہ بات بھی جاننی چاہیے کہ ظاہر فیصلے کا مطلب یہ ہے کہ مدعی اور لوگوں کے مابین فیصلہ نافذ ہوگا اور ”باطن“ فیصلے کا مطلب یہ ہے کہ مدعی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان نافذ ہوگا۔

اب اصل مسئلہ کی طرف آتے ہیں و القضاء بحرمة و حل..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ فرما رہے ہیں کہ حلت و حرمت کا فیصلہ ظاہر اور باطنا نافذ ہوگا اگرچہ جھوٹی گواہی کے ساتھ ہو لیکن شرط یہ ہے کہ دعویٰ سبب معین کے ساتھ ہو یعنی دعویٰ کرتے وقت کسی سبب کا ذکر کیا ہو صرف ملک مطلق کا دعویٰ نہ کرے اگر کئی نے ایک باندی پر ملک مطلق کے ساتھ دعویٰ کیا کہ یہ باندی میری ہے اور اس کا سبب ذکر نہ کیا اور مدعی نے جھوٹی گواہی قائم کر دی اور قاضی نے فیصلہ کر دیا تو اب بالا جماع وطی حلال نہیں ہے اس لیے کہ ملک کے لیے کوئی سبب ضروری ہے اور اس مدعی نے کوئی سبب ذکر نہیں کیا اب اگر کوئی یہ کہے کہ جب مدعی نے سبب ذکر نہیں کیا تو ہم سبب مراد لے لیتے ہیں تاکہ دعویٰ خراب نہ ہو تو اس بات کو بھی شارح رحمہ اللہ نے ولیس البعض..... سے رد کر دیا کہ بعض سبب دوسرے بعض سے اولیٰ نہیں ہیں۔ مثلاً وراثت اور شراء دونوں ملک کے سبب ہیں اب یہ دونوں برابر ہیں جب یہ دونوں برابر ہیں تو ملک مطلق کو کسی سبب معین سے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا مدعی کے لیے باندی حلال نہیں ہے۔

تو جب مصنف رحمہ اللہ نے یہ اصول بتا دیا کہ جھوٹی گواہی کے ساتھ ہونے والا فیصلہ ظاہر اور باطنا نافذ ہوگا بشرطیکہ سبب معین کے ساتھ ہو تو اب اس اصول پر تفریح لے کر آئے ہیں کہ اگر ایک شخص نے جھوٹی گواہی اس بات پر قائم کی کہ بے شک اس نے فلاں عورت سے شادی کی ہے اور قاضی نے بھی شادی کا فیصلہ کر دیا کہ فلاں عورت اس کی بیوی ہے تو اب عورت کے لیے مرد کو اپنے اوپر قدرت دینا حلال ہے۔ یعنی اس کو وطی کرنے کی اجازت دے سکتی ہے یہ امام اعظم رحمہ اللہ کا مذہب ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک یہ فیصلہ ظاہر اور باطنا نافذ ہو جائے گا۔ ظاہر اور باطنا نافذ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ قاضی عورت کو شوہر کے حوالے کر دے گا اور عورت کو تمکین (اپنے اوپر قدرت دینا) کا حکم دے گا اور باطنا نافذ نہ ہو یعنی مدعی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان نافذ نہ ہوگا جب مدعی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان نافذ نہ ہوگا تو حلت بھی ثابت نہ ہوگی۔

و مذہبہما ظاہر..... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ صاحبین رحمہما اللہ نے جو فرمایا کہ قاضی بیوی کو شوہر کے حوالے کر دے گا اور حلت ثابت نہ ہوگی تو ان کا یہ مذہب ظاہر و واضح ہے۔ بہر حال امام اعظم رحمہ اللہ نے جو فرمایا ہے کہ قاضی بیوی کو حوالے بھی کرے گا اور حلت بھی ثابت

ہوگی تو اس پر اشکال ہے وہ یہ ہے کہ حرام شئی کس طرح حلت کا سبب بن رہی ہے کیوں حلت ثابت ہونے کا سبب گواہی بنی ہے اور جھوٹی گواہی حرام ہے تو امام صاحب رحمہ اللہ نے جو فرمایا ہے کہ بیوی حلال بھی ہے تو یہاں حرام شئی حلت کا سبب بن رہی ہے۔

و جوابہ انالم..... سے شارح رحمہ اللہ اس کا جواب نقل کر رہے ہیں کہ ہم نے جھوٹی گواہی کو حلت کا سبب نہیں بنایا کہ آپ نے اشکال کر دیا بلکہ قاضی کا فیصلہ نئے عقد کی طرح ہے یعنی جب قاضی نے بیوی ہونے کا فیصلہ کر دیا تو گویا اب نیا نکاح ہو گیا تو حلت قاضی کے فیصلے سے ثابت ہوئی ہے اور قاضی کا فیصلہ حرام نہیں ہے بلکہ اس کو پورا کرنا واجب ہے اس لیے کہ قاضی کو گواہوں کے جھوٹے ہونے کا علم نہیں ہے۔ لہذا حلت قاضی کے فیصلے سے ثابت ہوئی ہے تو اب اشکال بھی نہیں ہے۔

راجح قول:

بعض مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے قول کو راجح قرار دیا ہے اور بعض مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔
[شامی: ص ۴۰۵ ج ۵، بحر الرائق: ص ۲۵، مکرملہ فتح المسلمین: ص ۵۷۱ ج ۲]

و القضاء فی مجتہد فیہ..... یہ مسئلہ اس بارے میں ہے کہ اگر قاضی مجتہد فیہ مسئلے میں اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ کر دے تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک اگر بھول کر ہو تو نافذ ہو جائے گا اگر جان بوجہ کر ہو تو اس میں دو روایتیں ہیں اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں نافذ نہ ہوگا یہ مسئلہ ”بعضی حکم قاض آخر فی مختلف فیہ“..... کے تحت گزر گیا ہے۔

راجح قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے راجح قول صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا قرار دیا ہے۔

[شامی: ص ۴۰۸ ج ۵، فتح القدر: ص ۳۹۷ ج ۶، الکفایہ: ص ۳۹۷ ج ۶، ہندیہ: ص ۳۵۸ ج ۳]

و لا یفرض علی الغائب الا بحضرة نائبہ حقیقة کل لو کیل، او شرعا کو صنی القاضی او حکما بان کان ما یدعی علی الغائب سببا لما یدعی علی الحاضر۔ کما اذا ادعی دارا علی رجل انه اشتراها من فلان الغائب، و اقام البینة علی ذی الید، فان القاضی یقضی بهذا البینة علی الحاضر و الغائب، حتیلو حضر الغائب و انکر لا یلتف الی انکارہ۔ فان کان شرطا لا یصح ای ان کان مدعی الغائب شرطا لما یدعی علی الحاضر، کما اذا ادی عبد علی مولاه انه علق عتقہ بتلیق زید زوجة و اقام بینة علی التطبيق بغیرة، بغیر زید، اختلاف المشایخ و الصحیح انه لا یقبل، و انما یقبل فی سبب دون شرط، لان السبب، فیكون الحاضر نائبا عن الصاحب السبب، و هو الغائب کالو کیل، و لا کذالك اذا کان فیكون الحاضر نائبا عن سبب دون الشرط لانه السبب اصل بالنفسية الی المسبب اصل بالنسبة الی المسبب فیكون الحاضر نائبا عن صاحب المسبب، و هو الغائب کا لو کیل کذا لک اذا کان شرطا، و انما لا یقضی علی الغائب فی صورة الشرط اذا کان فیہ ابطال حق الغائب، اما اذا لم یکن، کما اذا علق طلاق امرأته بدخول زید فی الدار تقبل۔ و یقرض مال الیتیم و یکتب ذکر الحق۔ یجوز للقاضی اقرض مال الیتیم، لانه محافظة، و القاضی قادر علی اخذہ منی شاء، و لا یجوز للوصی، لعدم قدرته علی الاخذ، و کذا للاب فی الاصح، فلو فعل یضمن، و اذا اقرض القاضی کتب فی ذالک و ثیقة۔

ترجمہ:

اور قاضی غائب پر فیصلہ نہیں کرے گا مگر اس کے نائب کی موجودگی میں حقیقی طور پر جیسے ذکیل یا شرعی طور پر جیسے قاضی کا وصی یا حکمی طور پر اس کی

صورت یہ ہے کہ جو غائب پر دعویٰ کرے وہ حاضر پر دعویٰ کرنے کا سبب ہو جیسا کہ کسی نے ایک آدمی پر گھر کا دعویٰ کیا کہ اس نے فلاں غائب سے خریدا ہے اور ذی الید پر گواہی قائم کر دی تو قاضی اس گواہی سے حاضر اور غائب پر فیصلہ کر دے گا۔ لہذا اگر غائب حاضر ہوا اور اس نے انکار کیا تو اس کے انکار کی طرف توجہ نہیں دے گا پھر اگر وہ شرط ہو تو صحیح نہیں ہے یعنی اگر وہ شئی جس کا غائب پر دعویٰ کیا ہے حاضر پر دعویٰ کرنے کے لئے شرط ہے جیسا کہ جب غلام نے اپنی مولیٰ پر دعویٰ کیا کہ مولیٰ نے اس کی آزادی کو زید کے اپنی بیوی کو طلاق دینے سے معلق کیا ہے اور غلام نے زید کی غیر موجودگی میں طلاق دینے پر گواہی قائم کر دی تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے اور صحیح یہ ہے کہ قبول نہیں کی جائے گی اور سوائے اس کے نہیں کہ سبب میں قبول کی جائے گی نہ کہ شرط میں اس لیے کہ سبب مسبب کی طرف نسبت کرتے ہوئے اصل ہے پس حاضر صاحب سبب کا نائب ہوگا اور وہ غائب ہے جیسے وکیل اور اس طرح نہیں ہے جب کہ شرط ہو اور سوائے اس کے نہیں کہ شرط کی صورت میں غائب پر فیصلہ نہیں کرے گا جب کہ اس میں غائب کے حق کو باطل کرنا ہو، بہر حال جب اس کا حق باطل نہ ہو جیسے جب وہ اپنی بیوی کی طلاق کو زید کے گھر میں دخول سے معلق کر دے تو یہ گواہی قبول کی جائے گی اور قاضی یتیم کے مال کو قرض دے گا اور حق کے ذکر کو لکھ لے، قاضی کے لیے یتیم کے مال کو قرض دینا جائز ہے اس لیے کہ قاضی اس کا محافظ ہے اور قاضی اس کو جب چاہے لینے پر قادر ہے اور وصی کے لیے ناجائز ہے وصی کے لینے پر قادر نہ ہونے کی وجہ سے اور اسی طرح باپ کے لیے اصح قول میں اور اگر اس نے دے دیا تو ضامن ہوگا اور قاضی قرض دے تو اس بارے میں رسید لکھ لے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر مدعی علیہ غائب ہو تو قاضی اس پر فیصلہ نہیں کرے گا یعنی احناف کے نزدیک مدعی علیہ جب مجلس قضاء میں موجود ہوگا تو قاضی فیصلہ کرے گا ورنہ نہیں کرے گا، لیکن تین صورتیں ایسی ہیں کہ اگر مدعی علیہ غائب بھی ہو پھر بھی قاضی فیصلہ کر دے گا۔

(۱) مدعی علیہ نے اپنا نائب چھوڑا ہو جیسے وکیل ہے تو جب وکیل موجود ہے تو قاضی فیصلہ کر دے گا۔

(۲) مدعی علیہ نے اپنا نائب نہیں بنایا تھا، لیکن قاضی نے مدعی علیہ کی طرف سے وصی مقرر کیا تھا تو اب یہ وصی مدعی علیہ کی طرف سے شرعاً نائب ہے۔

(۳) یا مدعی علیہ کا نائب حکما ہو یعنی نہ شرعاً ہو اور نہ ہتھکتا ہو بلکہ حکما ہو، حکمانائب اس وقت ہوتا ہے جب ایک شخص غائب پر جو دعویٰ کرے وہ شئی حاضر پر دعویٰ کرنے کا سبب بن رہی ہو جیسے عمرو کے قبضے میں ایک گھر ہے اور زید نے دعویٰ کیا کہ عمرو کے پاس جو گھر ہے یہ میرا ہے اس لیے کہ میں نے یہ گھر بکر سے خریدا ہے اب اس صورت میں زید اور عمرو حاضر ہیں اور بکر غائب ہے اور زید نے جو بکر سے خریدنے کا دعویٰ کیا ہے یہ خریدنا عمرو پر جو حاضر ہے دعوے کا سبب ہے لہذا اب قاضی عمرو اور بکر دونوں پر فیصلہ کر دے گا کہ عمرو کا گھر زید کا ہے اور زید نے گھر بکر سے خریدا ہے اور اب اگر بکر نے آنے کے بعد فروخت کرنے کا انکار کیا تو اس کے انکار کی طرف توجہ نہیں دی جائے گی اگرچہ بکر گواہی پیش کر دے۔ یہ تین صورتیں جو مذکور ہوئیں ان میں غائب پر فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔

فان كان شرطاً..... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر وہ شئی جس کا غائب پر دعویٰ کیا ہے وہ حاضر پر دعویٰ کرنے کی شرط ہو تو پھر حکما نائب نہ ہوگا اور غائب پر فیصلہ بھی نہ ہوگا پہلی صورت میں جس شئی کا غائب پر دعویٰ کیا تھا وہ حاضر پر دعویٰ کرنے کا سبب تھی لہذا وہاں قضا علی الغائب جائز ہے اور اگر وہ شئی جس کا غائب پر دعویٰ کیا وہ حاضر پر دعویٰ کرنے کا سبب نہ ہو بلکہ شرط ہو تو پھر غائب پر فیصلہ صحیح نہیں ہے اس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر زید نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو پھر تو آزاد ہے تو پھر غلام نے دعویٰ کیا کہ زید نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی ہے اور غلام نے اس بات پر گواہی بھی پیش کر دی اور زید غائب ہے تو اب غلام کی گواہی قبول ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک غلام کی گواہی قبول کی جائے گی اور غلام غائب کے قائم مقام ہوگا، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ غلام کی گواہی قبول نہ ہوگی اور وہ غائب کے قائم مقام نہ ہوگا۔

اب رہی یہ بات کہ سبب بننے کی صورت میں گواہی قبول کی جاتی ہے اور غائب کا قائم مقام بھی بنا جاتا ہے اور شرط کی صورت میں گواہی قبول نہیں کرتے تو ان دونوں میں کیا فرق ہو تو اس کو شارح رحمہ اللہ نے و انما یقبل فی السبب سے بیان کیا کہ سبب کی صورت میں گواہی اس لیے قبول کی جاتی ہے کہ سبب مسبب کی طرف نسبت کرتے ہوئے اصل ہوتا ہے یعنی جیسے کسی پر شفعہ کا دعویٰ کیا تو یہ شفعہ مسبب ہے اور گھر کا خریدنا سبب ہے اور گھر کا خریدنا اصل ہے کہ شفعہ اس کے بغیر ثابت نہ ہوگا تو جب سبب اصل ہے تو سبب کی صورت میں حاضر غائب کا قائم مقام بن جاتا ہے جو غائب صاحب سبب ہے اور شرط کی صورت میں یہ بات نہیں ہے کہ شرط، مشروط کی طرف نسبت کرتے ہوئے اصل نہیں ہے یعنی غلام کا آزاد ہونا مشروط ہے اور زید کا طلاق دینا مشروط ہے یہ آزاد ہونا اس شرط کے بغیر بھی پایا جاسکتا ہے۔ لہذا شرط اصل نہیں ہے جب شرط اصل نہیں ہے تو یہ شرط ہونا سبب ہونے سے کمزور ہے اور سبب ہونا قوی ہے لہذا جب ان دونوں میں یہ فرق ہے تو ہم نے سبب کی صورت میں گواہی کو قبول کیا ہے اور شرط کی صورت میں قبول نہیں کیا۔

اب شارح رحمہ اللہ نے جو یہ فرمایا کہ شرط کی صورت میں گواہی قبول نہیں کی جائے گی یہ مطلق نہیں ہے بلکہ کچھ صورتوں میں ہے تو اسی کو شارح نے ”انما لا یقضی علی سے بیان کیا کہ ہم نے جو کہا کہ شرط کی صورت میں غائب پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا یہ اس وقت ہے جب اس میں غائب کا حق باطل ہو رہا ہو، جیسا کہ غلام کی صورت میں کہ غلام نے جب زید کے طلاق دینے پر گواہی قائم کی تو گویا یہ زید کے حق کو باطل کر رہا ہے۔ لہذا ہم نے غلام کی گواہی قبول نہیں کی اور اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر زید گھر میں داخل ہو تو تجھے طلاق ہے اور پھر بیوی نے زید کے داخل ہونے پر گواہی قائم کر دی تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی، اس لیے کہ اس بات پر گواہی قائم کرنا کہ زید گھر میں داخل ہو گیا ہے اس گواہی نے زید کے کسی حق کو باطل نہیں کیا۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ اگر غائب پر دعویٰ کرنا حاضر پر دعویٰ کرنے کا سبب ہو تو غائب پر فیصلہ جائز ہے اور اگر غائب پر فیصلہ کرنا حاضر پر دعویٰ کرنے کی شرط ہو تو پھر اگر یہ شرط غیر کے حق کو باطل کر رہی ہو تو گواہی قبول نہ ہوگی اور اگر شرط غیر کے حق کو باطل نہ کر رہی ہو تو غائب پر فیصلہ جائز ہے۔

باب التحکیم

مصنف رحمہ اللہ نے ”تحکیم“ کے باب کو شروع کیا ہے تحکیم چون کہ قضاء سے ادنیٰ ہے اس لیے تحکیم کو قضاء سے موخر کیا ہے کیوں کہ قاضی اس شئی میں فیصلہ کر سکتا ہے جس میں حکم فیصلہ نہیں کر سکتا اور تحکیم کا جواز کتاب اللہ اور سنت اور اجماع سے ثابت ہے۔

کتاب اللہ کی آیت فابعثوا حکما من اہلہ و حکما من اہلہا..... ایت سنت کا بیان کتب فقہ میں مذکور ہے۔

اور تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تحکیم کے جواز پر جمع تھے [فتح، عنایہ]

و صح تحکیم الخصمین من صلح قاضیا، و لزہما حکمہ بالبینة و النکول و الاقرار، و اخبارہ باقرار احد الخصمین و بعدالة الشاہدین حال و لایتہ۔ ای صح اخبارہ باقرار احد البحصمین و بعدالة الشاہدین فی زمان و لایتہ، لان اخبارہ حال و لایتہ قائم مقام شہادۃ رحلین، بخلاف ما اذا اخبر بعد الولاية، لانه التحق بو احد من الرعايا، فلا بد من الشاهد الآخر، و بخلاف ما اذا اخبر بانہ قد حکم، لانه اذا حکم انزل، فلا یقبل اخبارہ۔ و لكل منهما ان یرجع قبل حکمہ، و لا یصح حکم المحکم و المولى لابویہ و ولده و عرسہ۔ كما لا تصح الشہادۃ لهؤلاء۔ و لا التحکیم فی حد و قود۔ لانہما لا یملکان دہما، و لہذا لا یملکان اباحتہ۔

ترجمہ:

اور خصمین کا ایسے شخص کو حاکم بنانا صحیح ہے جو قاضی بننے کی صلاحیت رکھتا ہو اور دونوں کو اس کا فیصلہ گواہی اور قسم سے انکار اور اقرار سے لازم ہوگا اور حاکم کا خصمین میں سے ایک کے اقرار کی خبر دینا اور گواہوں کی عدالت کی خبر دینا اپنی ولایت کی حالت میں صحیح ہے یعنی حاکم کا خصمین میں سے ایک کے اقرار کی یا گواہوں کی عدالت کی خبر دینا اپنے زمانہ ولایت میں صحیح ہے اس لیے کہ اس کی خبر اس کے زمانہ ولایت میں دو گواہوں کے مرتبے میں ہے، بخلاف اس صورت کے جب وہ ولایت کے بعد خبر دے اس لیے کہ وہ رعایہ میں سے ایک کے ساتھ مل گیا تو دوسرا گواہ ضروری ہے اور بخلاف اس صورت کے جب وہ خبر دے اس طور پر کہ اس نے فیصلہ کر دیا ہو اس لیے کہ جب اس نے فیصلہ کر دیا تو وہ معزول ہو گیا لہذا اس کی خبر قبول نہ کی جائے گی اور ان دونوں میں سے ہر ایک کے لیے جائز ہے کہ وہ اس کے فیصلے سے قبل رجوع کر لے اور حاکم اور مولیٰ کا اپنے والدین اور اپنے بیٹے اور اپنی بیوی کے حق میں فیصلہ صحیح نہیں ہے جیسا کہ ان کے لیے گواہی دینا صحیح نہیں ہے اور حدود و قصاص میں تحکیم صحیح نہیں ہے اس لیے کہ وہ دونوں اپنے خون کے مالک نہیں ہیں اور اسی وجہ سے اس کی اباحت کے مالک بھی نہیں ہیں۔

تشریح:

و صح تحکیم سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بتا رہے ہیں کہ مدعی اور مدعی علیہ کا ایسے شخص کو جو قاضی بن سکتا ہوں حاکم بنانا صحیح ہے یعنی حاکم بننے کے لیے بھی انہی شرائط کی ضرورت ہے جو قاضی بننے کے لیے ہوتی ہیں۔ لہذا مسلمان ذمی کو حاکم نہیں بنا سکتا اور نہ ہی حربی کو بنا سکتا ہے اور نہ

ی غلام اور مجنون اور بچے کو حاکم بنایا جاسکتا ہے اور عورت اور فاسق کو حاکم بنانا جائز ہے۔

لزمہما حکمہ..... سے یہ بتایا کہ حاکم جو بھی فیصلہ کرے گا وہ دونوں کو لازم ہوگا اور وہ فیصلہ خواہ گواہی کے ساتھ کیا ہو یا قسم سے انکار کے ساتھ کیا ہو یا اقرار کے ساتھ کیا ہو تو فیصلے کے بعد مدعی اور مدعی علیہ کو اس حکم کو پورا کرنا لازم ہے، لیکن اگر حاکم کا فیصلہ کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا اپنے مذہب کے خلاف ہو تو پھر اس کے فیصلے کو نہ مانیں گے۔

و اخبارہ باقرار..... اس کا عطف ”صح“ پر ہے اور یہ بھی اس کا قائل ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ حاکم نے مدعی یا مدعی علیہ میں سے کسی ایک سے یہ کہا کہ تو نے میرے پاس اپنے ساتھی کے حق کا اقرار کیا ہے اور اس اقرار کی بنیاد پر میں نے فیصلہ کر دیا ہے یا حاکم نے یہ کہا کہ تیرے خلاف میرے پاس گواہی لائی گئی اور ان گواہوں کی تعدیل بھی کر دی گئی ہے پس گواہی کی وجہ سے میں نے تیرے خلاف فیصلہ دے دیا ہے تو حاکم کا یہ قول قبول ہوگا بشرطیکہ دونوں اس کو حاکم بنانے پر قائم ہوں حاکم کا قول اس لیے قبول کیا جائے گا کہ حاکم جب تک حاکم ہے تو اس کی خبر دو آدمیوں کی گواہی کے مرتبے میں ہے جب اس کی خبر دو شخصوں کی گواہی کے مرتبے میں ہے تو اس کی بات معتبر ہوگی بخلاف..... سے یہ بتایا کہ اگر اسی حاکم نے ولایت ختم ہونے کے بعد اقرار کی یا گواہوں کے عادل ہونے کی خبر دی تو اس بات قبول نہ ہوگی کیوں کہ جب یہ حاکم نہ رہا تو اب یہ عام آدمی ہو گیا تو اس اکیلے کی بات معتبر نہ ہوگی بلکہ ساتھ ایک دوسرا گواہ بھی ضروری ہوگا۔ و بخلاف ما اذا..... سے یہ بتایا کہ اگر حاکم نے یہ خبر دی کہ میں تیرے خلاف فیصلہ کر چکا ہوں تو اس کا قول ”کہ میں فیصلہ کر چکا ہوں“ قبول نہ ہوگا کیوں کہ حاکم جب فیصلہ کر چکا تو وہ معزول ہو گیا تو جب معزول ہو گیا تو اس کی ولایت بھی ختم ہو گئی تو جب اس کی ولایت ختم ہو گئی تو اس کا قول ”قد حکمت“ بھی قبول نہ ہوگا۔

و لا التحکیم..... حدود و قصاص میں حاکم بنانا جائز ہے اس کی علت شارح رحمہ اللہ نے یہ دی ہے کہ مدعی و مدعی علیہ اپنے خونوں کے مالک نہیں ہیں جب یہ مالک نہیں ہیں تو اس کی اباحت کے بھی مالک نہیں ہیں۔ یعنی اگر ایک شخص دوسرے سے کہے کہ مجھے قتل کر تو اس کے لیے یہ کہنا ناجائز ہے کیوں کہ یہ اپنے خون کا مالک نہیں ہے کہ دوسرے کو قتل کی اجازت دے رہا ہے اور دوسرے کے لیے قتل کرنا بھی ناجائز ہے۔ [فتح]

یہ علت صرف قصاص کی ہے اور حدود کی علت شارح رحمہ اللہ نے ذکر نہیں کی وہ یہ ہے کہ حاکم کا فیصلہ صلح کے مرتبے پر ہے تو وہ صورت جس میں صلح جائز ہے اس میں حکیم بھی جائز ہے اور جس میں صلح ناجائز ہے اس میں حکیم بھی ناجائز ہے تو جب حدود اللہ کا حق ہے اور اس میں صلح ناجائز ہیں تو حکیم بھی ناجائز ہے۔

[کفایہ]

قالوا: و صح فی سائر المجتہدات، و لا یفتی بہ دفعا لتجاسر العوام۔ قال مشایخنا: ان تخصیص هذا الروایة و هی قوله: و لا یجوز التحکیم فی الحدود و القصاص “ یدل علی جواز التحکیم فی جمیع المجتہدات، کالکتابات و فسخ الیمین و نحوہما، و تخصیص المجتہدات بالذکر لیس لندی الحکم عما عداہ، فانما لیس للاجتهاد مساع، کالثابت بالکتاب او السنة المشہورة او الاجماع، لاشک فی صحة التحکیم فی ذالک۔ و فائدته الزام الخصم، فان المتباہین ان حکما حکما فالحکم یجبر المشتري علی تسليم الثمن و البائع علی تسليم المبیع، و من امتنع بحسبہ فذکر المجتہدات لیدل علی غیرہا بالطریق الاولیٰ و اذا صح التحکیم فی جمیع القضا یا لا یفتی بذالک، لان العوام یتجاسرون علی ذالک۔ فیقل الاحتیاج الی القاضی، فلا یبقی لحکام الشرع رونق، و لا للمحکمة جمال و زینة۔ و حکم المحکم فی دم خطا بالذیة علی العاقلة لا ینفذ۔ لان العاقلة لم یحکموه۔ و کذا ان حکم بالذیة علی لقاتل لا ینفذ ایضا۔ فینقضه القاضی و یقضی علی العاقلة۔ لان حکم المحکم مخالف لمذہب القاضی، و مخالف للنص، و هو قوله علیہ السلام: قوموا فادوه، و معنی عدم نفاذه علی العاقلة ان للمحکم لا یکون ولایة طلب الذیة من العاقلة و حبسہم ان امتنعوا۔ فان رفع حکمہ الی قاض آخر، ان وافق مذہبہ امضاه، و الا بطل۔ ای لیس حکم المحکم مثل حکم المولیٰ فی ان المختلف فیہ یصیر مجمعا علیہ بہ۔

ترجمہ:

اور فقہاء نے کہا کہ حاکم کا فیصلہ تمام مجتہدات میں صحیح ہے اور اس پر فتویٰ نہیں دیا جائے گا عوام کی دلیری کو دور کرنے کے لیے ہمارے مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اس روایت کو خاص کرنا اور وہ مصنف رحمہ اللہ کا قول ”و لا یجوز التحکیم فی الحدود و القصاص“ ہے یہ تمام مجتہدات میں تحکیم کے جواز پر دلالت کرتا ہے جیسے کنایات اور بیہین کو فتح کرنا اور ان دونوں کے مشابہ اور مجتہدات کو ذکر سے خاص کرنا یہ حکم کی ماعدہ سے نفی نہیں کرتا کیوں کہ جس میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے جیسے جو مسائل کتاب اللہ یا سنت مشہورہ یا اجماع سے ثابت ہیں تو ان میں تحکیم کے جائز ہونے میں کوئی شک نہیں ہے اور اس کا فائدہ خصم کو لازم کرنا ہے کیوں کہ متباہین (دو بیچ کرنے والے) نے اگر کسی کو حاکم بنایا تو حاکم مشتری کو کٹن حوالے کرنے پر اور بائع کو بیع حوالے کرنے پر مجبور کرے گا اور جو رک جائے تو قاضی اس کو قید کرے پس مصنف رحمہ اللہ نے مجتہدات کا ذکر کیا تاکہ اس کے علاوہ پر بطریق اولیٰ دلالت کرے اور جب تحکیم تمام قضایا میں صحیح ہے تو اس پر فتویٰ نہیں دیا جائے گا اس لیے کہ عوام اس پر دلیری کریں گے اور قاضی کی ضرورت میں کمی واقع ہو جائے گی تو شریعت کے احکام کے لیے کوئی رونق نہیں رہے گی اور عدالت کے لیے کوئی زینت و جمال نہیں رہے گا اور محکم کا دم خطا میں عاقلہ پر دیعت کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا اس لیے کہ عاقلہ نے اس کو حاکم نہیں بنایا اسی طرح اگر قاتل پر دیعت کا فیصلہ کیا تو یہ بھی نافذ نہ ہوگا۔

پس قاضی اس کو توڑ دے گا اور عاقلہ پر فیصلہ کرے گا اس لیے کہ محکم کا فیصلہ قاضی کے مذہب کے خلاف ہے اور نص کے خلاف ہے اور وہ نص آپ علیہ السلام کا ارشاد پاک ہے ”قوموا فذوہ“ (تم کھڑے ہو جاؤ اس کو فدیہ دو اور اس فیصلے کا عاقلہ پر نافذ نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ محکم کے لیے عاقلہ سے دیعت طلب کرنا اور ان کو قید کرنا اگر وہ نہ دیں کی ولایت نہیں ہے پھر اگر اس کا فیصلہ دوسرے قاضی کے پاس لے جایا گیا اگر اس کے مذہب کے موافق ہو تو اس کو نافذ کر دے ورنہ اس کو باطل کر دے محکم کا فیصلہ مولیٰ کے فیصلے کی طرح ہے اس بارے میں کہ مختلف فیہ اس میں مجمع علیہ ہو جاتا ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ یہاں سے یہ بتا رہے ہیں کہ متاخرین فقہاء نے کہا ہے کہ حاکم بنانا سارے مجتہدات مسائل میں جائز ہے، لیکن اس بات فتویٰ نہیں دیا جائے گا تاکہ عوام کی دلیری نہ بڑھ جائے کیوں کہ اگر عوام کو یہ بات معلوم ہوگئی کہ سارے مسائل میں حاکم بنانا جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے تو لوگ اپنے مسائل قاضی کے پاس نہ لائیں گے اور کسی کو اپنا حاکم مقرر کر کے فیصلہ کروالیں گے تو پھر قاضی کی ضرورت کم ہو جائے گی اور عدالت کی شان و شوکت ختم ہو جائے گی اسی وجہ سے حاکم بنانے پر فتویٰ نہیں دیا جائے گا۔

قال مشایخنا ان بتحصیص سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ مشائخ نے جو یہ کہا ہے کہ حدود و قصاص میں حاکم بنانا جائز ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ حدود و قصاص کے علاوہ باقی سب معاملات جن کے بارے میں قرآن و حدیث میں نص صراحتہ نہیں ہے ان میں حاکم بنانا جائز ہے جیسے کہ طلاق کے کنایہ الفاظ اور قسم کے فتح کا مسئلہ اور ان ہی کی طرح دوسرے مسائل تو ان میں حاکم بنانا جائز ہے۔

و تحصیص المجتہدات سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ متن میں جو مجتہدات کا لفظ مذکور ہوا ہے، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جن مسائل میں اجتہاد ہو سکتا ہے ان میں تو حاکم بنایا جا سکتا ہے اور جن میں اجتہاد جائز نہیں ہے ان میں حاکم بنانا بھی ناجائز ہے بلکہ جب ان مسائل میں حاکم بنانا جائز ہے جن میں اجتہاد کی گنجائش ہے تو جن مسائل میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے تو ان میں تو بدرجہ اولیٰ حاکم بنانا جائز ہوگا جیسے جو مسائل کتاب اللہ اور سنت مشہورہ اور اجماع سے ثابت ہیں۔

مسائل شتی منہ

و ليس لصاحب سفل عليه علو لآخر ان يتد في سفله او ينقب كوة بلا رضی الآخر، و لا لاهل ذائغة مستطيلة تنشعب منها زائغة مستطيلة غير نافذة فتح باب في القصوى و في مستديرة لزق طرفاها بها، لهم ذلك في القصوى۔ ای فی المنشعبۃ من الاولی، و قوله "لزق طرفاها" ای اتصل طرفاها بالمستطيلة، و المراد بطرفيها نهاية سعتها، و هذا اذا كانت مثل نصف دائرة او اقل، حتى لو كانت اكثر من ذلك لا يفتح فيها الباب، فلتصور صورتين: فی الاولی يكون له فتح الباب دون الثانية، و الفرق ان الاولی ساحة مشتركة، بخلاف الثانية، فانه اذا كان داخلها او سع من مدخلها تصير موضعا آخر غير تابع للاولی۔

ترجمہ:

اور صاحب سفلی جس پر دوسرے کی علو ہو کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے نچلے حصے میں میخ لگائے یا روشن دان نکالے دوسرے کی رضا کے بغیر اور نہ لمبی گلی والے کے لیے جس سے چھوٹی گلی جو بند ہو نکلتی ہو جائز نہیں ہے کہ چھوٹی گلی میں دروازہ کھولے اور مستدیرہ (یعنی گول گلی) جس کے دونوں کنارے لمبی گلی سے ملے ہوئے ہوں تو ان کے لیے (یعنی لمبی گلی والوں کے لیے) یہ (یعنی دروازہ کھولنا) چھوٹی گلی میں جائز ہے یعنی پہلی گلی سے نکلنے والی گلی میں اور مصنف رحمہ اللہ کا قول "لزق طرفاها" یعنی اس کے کنارے لمبی گلی سے ملے ہوئے ہوں اور اس کے اطراف سے مراد اس کی وسعت کی انتہاء ہے اور یہ اس وقت ہے جب وہ نصف دائرہ یا اس سے کم کی مثل ہو لہذا اگر اس سے زیادہ ہو تو اس میں دروازہ کھولنا جائز نہیں ہے پس پہلی صورت میں دونوں صورتیں متصور ہونے کی وجہ سے اس کے لیے دروازہ کھولنا جائز ہے نہ کہ دوسری صورت میں اور فرق یہ ہے کہ پہلی گلی مشترک صحن بن گئی ہے، بخلاف دوسری گلی کے کیوں کہ جب اس کا اندرونی حصہ اس کے داخل ہونے کی جگہ سے وسیع ہے تو وہ دوسری جگہ ہو گئی جو پہلی کے تابع نہیں ہے۔

تشریح:

لا اهل ذائغة سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک لمبی گلی ہے اس میں سے ایک چھوٹی گلی نکل رہی ہے جو آگے سے بند ہے تو اب لمبی گلی میں جن کا دروازہ کھلتا ہے ان کے لیے چھوٹی بند گلی میں دروازہ کھولنا صحیح نہیں ہے۔
و فی مستديرة لزق سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر لمبی گلی سے جو چھوٹی گلی نکل رہی ہے وہ گول ہو تو پھر لمبی گلی والوں کے لیے دروازہ کھولنا جائز ہے یعنی گول گلی کے دونوں کنارے لمبی گلی کے ساتھ ملے ہوئے ہیں اور یہ دروازہ کھولنا اس وقت جائز ہے جب کہ وہ گلی نصف دائرہ کی مثل ہو یا اس سے کم ہو۔

اب شارح رحمہ اللہ نے جو یہ فرمایا کہ گول گلی اگر نصف دائرہ کی مثل ہو یا اس سے کم ہو تو دروازہ کھولنا جائز ہے اور اگر نصف دائرہ سے زیادہ ہو تو کھولنا جائز نہیں ہے تو ان میں فرق یہ ہے کہ جب گول گلی نصف دائرہ کی مثل ہو یا اس سے کم ہو تو یہ ایک مشترک صحن کی طرح بن جاتی ہے گویا یہ گلی سب کا صحن ہے تو جب یہ صحن کی طرح ہے تو اس میں دروازہ کھولنا جائز ہے جب کہ اگر گول گلی نصف دائرہ سے بڑی ہو تو پھر گول گلی کے اندر کا حصہ اس

کے داخل ہونے کے حصہ سے بڑا ہو گیا۔ لہذا اس نے ایک مستقل گلی کی شکل اختیار کر لی ہے تو جب یہ مستقل گلی بن گئی ہے تو یہ پہلی گلی کے تابع نہیں رہی جب یہ پہلی گلی کے تابع نہیں ہے تو اس میں دروازہ کھولنا بھی ناجائز ہے۔

و من ادعیٰ ہبۃ فی وقت، فسنل البینۃ، فقال: قد جحدنیہا فاشتریتہا منہ، او لم یقل ذالک، فاقام بینۃ علی الشراء بعد وقت الہبۃ تقبل، و قبلۃ لا۔ قولہ: ”فاقام بینۃ علی الشراء بعد وقت الہبۃ تقبل، و قبلۃ لا“ یرجع الی صورتین: ای ما اذا قال قد جحدنیہا، و ما اذا لم یقل ذالک، فان دعویٰ الہبۃ اقرار بان الموهوب ملک الواهب قبل الہبۃ، فلا یقبل دعویٰ الشراء قبل وقت الہبۃ و اما دعویٰ الشراء بعد وقت الہبۃ فلا تناقض فیہا، لانہا تقرر ملکۃ بعد الہبۃ۔ و من ادعیٰ ان زیدا اشترى جاریتہ فانکر، و ترک المدعیٰ خصوصتہ، حل لہ وطیہا۔ لانہ اذا تعذر للبائع حصول الثمن من المشتري فات رضاء البائع، فیستبد بفسخہ، لا سیما اذا جحد المشتري، فان جحدہ فسخ من جہتہ۔ و صدق المقر بقبض عشرۃ۔ ای قال: قبضت من فلان عشرۃ دراهم۔ ان ادعیٰ انہا زیوف او نبہرجۃ، لا من ادعیٰ انہا ستوقۃ، و لا من اقر بقبض الحیاد او حقہ او الثمن او بالاستیفاء۔ ای قال: استوفیت منہ عشرہ دراهم، لان الاستیفاء یدل علی الکمال۔ ”و الزیف“ ما یردہ البیت المال، کالہرجۃ للتجار، و الستوقۃ ما غلب غشہ۔ الزیف و النہرجۃ من جنس الدراہم التی فضتہ غالبۃ علی الغش، الا انہا بالنسبۃ الی الحید یكون فضتہما اقل، الا ان رداءۃ الزیف دون رداءۃ النہرجۃ، فالزیف لا یردہ التجار و یجری فیہ المعاملۃ، الا ان بیت المال کا یقبلہ، فان بیت المال لا یقب الا ما هو جید غایۃ اجودۃ، و النہرجۃ یردہ التجار، و النہرجۃ الباطل و الردی من الشئی، و الدراہم النہرجۃ قیل: ما بطل سکتہ، و قیل: الذی فضتہ ردیۃ، و قیل: الغالب الفضة، و هو معرب نبہرۃ، و فی المغرب لم اجدہ بالنون، و الستوقۃ تعریب سہ تویہ، ای داخلۃ نحاس مطلی بالفضة۔

ترجمہ:

اور جس شخص نے کسی وقت میں ہبہ کا دعویٰ کیا پھر اس سے گواہی طلب کی گئی پھر اس نے کہا کہ مدعی علیہ نے ہبہ سے انکار کر دیا پھر میں نے مدعی علیہ سے اس شئی کو خرید لیا یا مدعی نے یہ بات نہیں کہی پھر اس نے شراء پر ہبہ کے وقت کے بعد کی گواہی قائم کی تو وہ قبول کی جائے گی اور اس سے قبل کی گواہی قبول نہ کی جائے گی مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ ”پھر اس نے شراء پر گواہی ہبہ کے وقت کے بعد قائم کی تو وہ گواہی قبول کی جائے گی اور اس سے قبل کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔“ دو صورتوں کی طرف لوٹتا ہے یعنی وہ صورت جب مدعی نے ”قد جحد فیہا“ کہا اور وہ صورت جب مدعی نے یہ بات نہیں کہی کیوں کہ ہبہ کا دعویٰ کرنا اس بات کا اقرار ہے کہ موهوب لہ ہبہ سے قبل واہب کی ملک تھی پس شراء کا دعویٰ ہبہ کے وقت سے قبل کا قبول نہیں کیا جائے گا اور بہر حال شراء کا دعویٰ ہبہ کے وقت کے بعد تو اس میں کوئی تناقض نہیں ہے اس لیے کہ اس کی ملک ہبہ کے بعد کچی ہو گئی ہے اور جس شخص نے اس بات کا دعویٰ کیا کہ زید نے اس کی باندی خریدی پھر زید نے انکار کر دیا اور مدعی نے جھگڑا چھوڑ دیا تو مدعی کے لیے اس سے واپس کرنا حلال ہے اس لیے جب بائع کے لیے مشتری سے ثمن کا حصول مشکل ہو گیا تو بائع کی رضائوت ہو گئی پس بائع اس کے فسخ کرنے میں مدد کر رہا ہے خاص طور پر جب مشتری نے انکار کر دیا کیوں کہ اس کا انکار اس کی جہت سے فسخ ہوگا اور دس درہم پر قبضہ کرنے کے اقرار کرنے والے کی تصدیق کی جائے گی یعنی اس نے کہا کہ میں نے فلاں سے دس درہم پر قبضہ کیا ہے اگر اس نے دعویٰ کیا کہ وہ گھٹیا اور کھوٹے تھے نہ کہ اس شخص کی جس نے دعویٰ کیا کہ وہ ستوقہ ہیں اور نہ اس شخص کی جس نے عمدہ پر قبضہ کرنے کا یا اپنے حق پر یا ثمن پر یا استیفاء کا اقرار کیا یعنی اس نے کہا میں نے اس سے دس درہم وصول کیے اس لیے کہ استیفاء (وصول کرنا) کمال پر دلالت کرتا ہے اور زیف وہ ہے جس کو بیت المال واپس کر دے جیسے بہرچہ

تاجروں کے لیے اور ستوقہ وہ ہے جس پر کھوٹ غالب ہو زلیف اور نہرچہ ان دراہم کی جنس میں سے ہیں جس کی چاندی کھوٹ پر غالب ہو، مگر یہ کہ وہ عمدہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے ان کی چاندی کم ہوتی ہے مگر زلیف کا ردی ہونا نہرچہ کے ردی ہونے سے کم ہے پس زلیف وہ ہے جس کو تاجروا پس نہیں کرتے اور اس میں معاملہ جاری ہوتا ہے مگر بیت المال اس کو قبول نہیں کرتا کیوں کہ بیت المال قبول نہیں کرتا مگر ان دراہم کو جو انتہائی عمدہ ہو اور نہرچہ وہ ہے جس کو تاجروا پس کرتے ہیں اور نہرچہ وہ کسی شے کا باطل اور ردی ہونا ہے اور درہم نہرچہ کہا گیا ہے وہ یہ ہے کہ جس کا سکہ باطل ہو گیا ہو اور کہا گیا ہے وہ ہے جس کی چاندی ردی ہو اور کہا گیا ہے وہ جس کی چاندی غالب ہو اور یہ ”نہر“ سے معرب ہے اور ”مغرب“ میں ہے کہ میں نے اس کو نون کے ساتھ نہیں پایا اور ستوقہ ”سسه تویہ“ سے معرب ہے یعنی اس کے اندر پتیل ہے جس پر چاندی چڑھائی گئی ہے۔

تشریح:

و من ادعی سے مصنف رحمہ اللہ نے جو مسئلہ بیان کیا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ ”زمان“ نے ”راشد“ پر دعویٰ کیا کہ راشد کے پاس جو گھر ہے یہ گھر اس نے مجھے دو ماہ سے ہبہ کیا ہوا ہے اور راشد نے انکار کیا تو قاضی نے زمان سے کہا کہ تم اپنے ہبہ کے دعویٰ پر دو گواہ پیش کرو تو زمان نے کہا میرے پاس خریدنے پر گواہ موجود ہیں یعنی میں نے اس سے وہ گھر خریدا ہے اس پر گواہ ہیں کیوں کہ جب اس نے مجھے ہبہ کیا اور میں نے اس سے گھر کو طلب کیا تو اس نے ہبہ کا انکار کر دیا تو میں نے گھر اس سے خرید لیا اور خریدنے پر گواہ بنا لیے اور زمان نے گواہ پیش کر دے، یا پھر جب قاضی نے زمان سے ہبہ کے دعویٰ پر گواہ طلب کیے تو زمان نے خریدنے پر گواہ پیش کر دے اور یہ نہیں کہا کہ اس نے مجھے گھر دینے سے انکار کیا تھا اس لیے میں نے گھر خرید لیا یعنی بغیر اس بات کے کہے ہوئے گواہ پیش کر دے تو اب اگر یہ گواہ ہبہ کے وقت کے بعد خریدنے کی گواہی دیں تو ان کی گواہی قبول ہوگی یعنی زمان نے دعویٰ کیا تھا کہ راشد نے مجھے جنوری کی ۱۰ تاریخ کو ہبہ کیا اور پھر زمان نے خریدنے پر گواہ پیش کر دیئے تو انہوں نے گواہی دی کہ زمان نے راشد سے ۱۵ تاریخ کو گھر خریدا ہے تو اب یہ گواہی قبول ہے اس لیے کہ موافقت ممکن ہے کہ پہلے ہبہ کیا ہو، لیکن اس نے نہ دیا تو پھر زمان نے خرید لیا ہو۔ اس کی وجہ علت شارح رحمہ اللہ نے یہ بتائی ہے کہ جب گواہی ہبہ کے وقت کے بعد ہے تو پھر تناقض نہیں ہے اس لیے کہ گھر کی ملک اور چکی ہوئی ہے کہ زمان نے پہلے ہبہ سے مالک بننے کا دعویٰ کیا پھر شرائع سے مالک بنا ثابت ہو گیا تو دونوں سے ملک پختہ ہو رہی ہے۔

اور اگر زمان کے پیش کردہ گواہوں نے خریدنے پر گواہی ہبہ کے وقت سے قبل دی تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی یعنی زمان نے دعویٰ کیا کہ جنوری کی ۱۰ تاریخ کو راشد نے ہبہ کیا تھا اور گواہوں نے گواہی دی کہ زمان نے جنوری کی ۱۵ تاریخ کو گھر خریدا ہے تو اب یہ گواہی قبول نہ ہوگی اس لیے کہ گواہی اور دعویٰ میں تناقض ہے وہ اس طرح کہ زمان نے پہلے ہبہ کا دعویٰ کیا اس کے بعد شرائع کا دعویٰ کیا اور گواہی میں پہلے شرائع کو ثابت کیا جا رہا ہے تو یہ گواہی دعویٰ کے مخالف ہے۔

[عناہیہ]

شارح رحمہ اللہ نے ”فان المدعی الہبہ“ سے اس کی وجہ بیان کی ہے کہ ہبہ کے وقت سے قبل شرائع کی گواہی قبول نہ کی جائے گی اس کی وجہ یہ ہے کہ جب زمان نے ہبہ کا دعویٰ کیا کہ راشد نے مجھے ہبہ کی ہے تو زمان نے اس بات کا اقرار کر لیا ہے کہ ہبہ سے قبل یہ گھر راشد کی ملک ہے اور گواہ یہ گواہی دے رہے ہیں کہ ہبہ کے وقت سے قبل زمان نے گھر خرید لیا ہے تو ان کی گواہی زمان کے اقرار کے مخالف ہے۔ لہذا یہ گواہی رد کر دی جائے گی۔

قولہ فاقام سے شارح رحمہ اللہ متن کی عبارت واضح کر رہے ہیں کہ متن میں جو مذکور ہوا ہے کہ ”فاقام بینہ“ تو یہ ما قبل مذکور دونوں صورتوں کی طرف راجح ہے یعنی مدعی نے ہبہ کا دعویٰ کیا تو جب قاضی نے اس سے گواہ طلب کیے تو اس نے ہبہ کا انکار کر دیا اور گواہ پیش کر دے یا قاضی نے اس سے گواہ طلب کیے تو اس نے ہبہ کا انکار کر دیا اور گواہ پیش کر دیے یا قاضی نے مدعی سے گواہ طلب کیے تو مدعی نے کچھ نہ کہا اور گواہ پیش کر دے۔

مطلب یہ ہوا کہ گواہ پیش کرنے کا تعلق دونوں صورتوں کے ساتھ ہے۔

و من ادعی ان زیداً سے مصنف رحمہ اللہ نے یہ مسئلہ بیان کیا کہ ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ زید نے اس کی باندی کی خریدی ہے اور زید نے خریدنے کا انکار کیا اور دعویٰ کرنے والا شخص بھی خاموش ہو گیا یعنی جھگڑا چھوڑ دیا تو اب مدعی کے لیے باندی سے واپس کرنا حلال ہے کیوں کہ جب زید نے انکار کر دیا تو مدعی کی ملک باندی میں ثابت ہو گئی ہے وہ اس طرح کہ جب زید نے انکار کر دیا تو اب بائع کو ثمن حاصل نہیں ہو سکتا تو بائع کی رضا بھی فوت ہو گئی جب بائع کی رضامند ہو گئی تو عقد فسخ ہو گیا ہے خاص طور پر جب کہ مشتری نے بھی عقد کا انکار کر دیا ہے تو جب مشتری نے عقد کا انکار کر دیا تو اس کی جانب سے عقد فسخ ہو گیا ہے تو جب مشتری کی جانب سے عقد فسخ ہو گیا ہے تو بائع کے راضی ہونے کی وجہ سے کامل طور پر فسخ ہو گیا۔

[عنایہ]

و قوله "ليس لِي عَلَيْكَ شَيْ" للقمز بالالف يبطل اقراره و بل لِي عَلَيْكَ الْاَلْف بَعْدَهُ بِلا حجة لغو، فان قال المدعى عليه عقب دعوى مال: "ما كان لك على شَيْ قَط، فاقام المدعى البيئة على الف، و هو على القضاء او الابرء قبلت هذه۔ خلافا لزر فرحمه اللہ تعالیٰ، لان القضاء يقتضى سبق حق و كذا الابرء، و قد قال: ما كان لك على شَيْ قَط، فلا يصدق فى دعوى القضاء و الابرء، قلنا: القضاء قد يكون بلا حق و كذا الابرء، فان المدعى قد بىراً عن حق ثابت فى زعمه، و ان لم يكن ثابتاً فى الحقيقة۔ و ان زاد على انكاره "و لا اعرفك" ردت۔ اى قال: ما كان لك على شَيْ قَط و لا اعرفك" ثم اقام بيئة على القضاء او الابرء لا تقبل، لتعذر التوفيق لانه لا يكون بين اثنين احدٌ و اعطاء و معاملة و ابراء بدون المعرفة، و ذكر القدورى انه تقبل ايضا لان المحتجب او المخدرة قد يامر بعض و كلاته بارضائه و لا يعرفه، ثم يعرفه بعد ذلك، فامكن التوفيق،

ترجمہ:

اور آدمی کا کہنا "میری تیرے ذمے کوئی شئی نہیں ہے" اس شخص سے جو ہزار کا اقرار کر رہا ہے تو اس کا اقرار باطل ہو جائے گا اور ہلکے میرے تیرے ذمے ہزار ہیں اس کے بعد بلا گواہی کے کہنا لغو ہے پھر اگر مدعی علیہ نے مال کا دعویٰ کرنے کے فوراً بعد کہا کہ تیری میرے ذمے کبھی کوئی شئی نہیں ہے پھر مدعی نے ہزار پر گواہی قائم کر دی اور مدعی علیہ نے ادا پر گواہی قائم کر دی یا ابراء (معاف کرنے پر) گواہی قائم کر دی تو یہ قبول کی جائے گی۔ امام زفر رحمہ اللہ کے خلاف اس لیے کہ ادا کرنا حق کے سابق ہونے کا تقاضہ کرتا ہے اور اسی طرح معاف کرنا۔ دراصل حالانکہ مدعی علیہ نے کہا ہے کہ تیری میرے ذمے کوئی شئی نہیں ہے۔ لہذا ادا اور ابراء کے دعویٰ میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، ہم نے کہا کہ قضاء کبھی بلا حق کے ہوتی ہے اور اسی طرح ابراء بھی کیوں کہ مدعی کبھی اس حق میں بری کر دیتا ہے جو اس کے گمان میں ثابت ہوتا ہے اور حقیقت میں ثابت نہیں ہوتا اور اگر مدعی علیہ نے اپنے انکار پر "و لا اعرفك" زیادہ کر دیا تو اس کی گواہی رد کر دی جائے گی یعنی مدعی علیہ نے کہا کہ تیری میرے ذمے کوئی شئی نہیں ہے اور میں تجھے پہچانتا نہیں ہوں، پھر اس نے ادا یا ابراء پر گواہی قائم کر دی تو گواہی قبول نہیں کی جائے گی تو توفیق کے مشکل ہونے کی وجہ سے اس لیے کہ دو شخصوں کے درمیان لینا، دینا معاملہ ابراء بغیر معرفت کے نہیں ہوتا اور امام قدوری رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ یہ بھی قبول کی جائے گی۔ اس لیے کہ پردے میں رہنے والا مرد یا پردے والی عورت کبھی اپنے کسی وکیل کو اپنی رضامندی کا حکم دیتے ہیں اور اس کو پہچانتا نہیں ہیں پھر اس کے بعد اس کو پہچان لیا لہذا توفیق ممکن ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں تین مسائل کو ذکر کیا ہے۔

مسئلہ نمبر ۱:

و قوله ليس اس کی صورت یہ ہے کہ زمان سے واصل سے کہا کہ میں نے تیرے ہزار روپے دینے ہیں اور واصل نے کہا کہ میری آپ کے ذمے کوئی رقم نہیں ہے، پھر واصل نے کہا بلکہ میں نے آپ سے ہزار روپے لینے ہیں تو واصل کی یہ بات کہ میں نے آپ سے ہزار روپے لینے ہیں یہ نہ سنی جائے گی اس لیے کہ جب زمان نے اقرار کیا تھا تو واصل نے اس کو رد کر دیا اور وہ رہ ہو گیا، پھر جب واصل نے کہا کہ میں نے آپ سے ہزار روپے لینے ہیں تو گویا یہ واصل نے دعویٰ کیا ہے اور یہ اس وقت درست ہوگا جب زمان اس کا اقرار کرے یا پھر واصل گواہی قائم کر دے ورنہ قبول نہ ہوگا۔

مسئلہ نمبر ۲:

فان قال المدعی علیہ اس کی صورت یہ ہے کہ زمان نے واصل پر ہزار روپے کا دعویٰ کیا واصل نے کہا کہ آپ کی میرے ذمے کبھی بھی کوئی شئی نہیں ہوئی یعنی گزشتہ ساری ماضی میں میرے ذمے کوئی رقم نہ تھی، پھر زمان نے دو گواہ اپنے دعوے پر پیش کر دیے اور واصل نے بھی دو گواہ اس بات پر پیش کیے کہ میں نے ادا کر دیے ہیں یا آپ نے مجھے بری کر دیا تھا تو واصل کی یہ گواہی ہمارے نزدیک قبول ہوگی اور امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔

امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل:

ان کی دلیل یہ ہے کہ ادا کرنا یا بری کرنا اس وقت ہوتا ہے جب کسی پر رقم واجب ہو یعنی اگر رقم واجب ہوگی تب ہی تو ادا کی جائے گی یا اس سے بری کیا جائے گا حالانکہ واصل نے رقم کے وجوب سے انکار کر دیا تھا تو اب ادایا ابراء پر گواہی قائم کرنا لغو ہے۔

احناف کی دلیل:

قلنا قد یکون سے احناف کے جواب کو نقل کیا ہے کہ ہم نے کہا کہ ادا اور ابراء کے لیے وجوب رقم ضروری نہیں ہے بلکہ کبھی بغیر حق کے بھی ادایا ابراء ہوتا ہے جیسا کہ شریف آدمی جو لوگوں کے حقوق کی رعایت کرتا ہے اور حقوق کے معاملے میں ڈرتا ہے اگر اس پر کوئی مال کا دعویٰ کرے تو وہ مال ادا کر دیتا ہے تاکہ حقوق سے بچا رہے حالانکہ اس کے ذمے مال نہ تھا اسی طرح ابراء بھی ہے کہ مدعی کو تو یہ سمجھ رہا ہوتا ہے کہ میں اپنا حق معاف کر رہا ہوں جب کہ حقیقت میں حق ثابت نہیں ہوتا تو یہ بات معلوم ہوئی کہ قضا اور ابراء کے لیے وجوب حق ضروری نہیں ہے بلکہ بغیر حق کے بھی قضا و ابراء ہو جاتا ہے جب بغیر حق کے قضا یا ابراء ہو جاتا ہے تو اس صورت مذکورہ (کہ جب مدعی علیہ نے ماکان لك علی شتی قط.....) میں اس تاویل کا احتمال ہے جب اس کا احتمال ہے تو اسی احتمال کی بنیاد پر ہم گواہی قبول کریں گے۔

مسئلہ نمبر ۳:

وان ذاد علی انکارہ سے یہ صورت ہے کہ جب زمان نے واصل سے کہا کہ میں نے آپ سے ہزار روپے لینے ہیں اور واصل نے کہا کہ آپ کی مجھ پر کبھی کوئی رقم نہیں ہوئی اور میں آپ کو نہیں پہچانتا۔ پھر زمان نے اپنے دعویٰ پر گواہی قائم کر دی اور واصل نے قضا یا ابراء پر گواہی قائم کی تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی اس لیے کہ اب توفیق مشکل ہوگئی ہے کیوں کہ دو شخصوں کے درمیان لینا اور دینا اور معاملہ اور ابراء بغیر ایک دوسرے کو پہچانتے ہوئے ممکن نہیں ہے تو جب توفیق ممکن نہیں ہے تو گواہی بھی قبول نہ کی جائے گی جب کہ پچھلی صورت میں توفیق ممکن تھی تو ہم نے گواہی بھی قبول کر لی تھی، لیکن امام قدوری رحمہ اللہ نے اس صورت میں بھی توفیق ممکن کر دی ہے وہ اس طرح کہ بعض مرد جو چھپے رہتے ہیں اسی طرح پردہ دار خاتون یہ خود معاملہ نہیں کرتے بلکہ کسی کو وکیل بناتے ہیں تو اب اس مرد اور خاتون کو معلوم نہیں کہ وکیل نے کس سے معاملہ کیا تو اب

یہاں ممکن ہے کہ ایک دوسرا شخص عورت پر رقم کا دعویٰ کرے اور عورت کہے کہ آپ کی میرے ذمے کبھی رقم نہیں ہوئی اور نہ میں آپ کو پہچانتی ہوں پھر جب اس مدعی نے رقم پر گواہ پیش کیے تو عورت نے کہا کہ وہ رقم تو ہم نے آپ کو ادا کر دی تھی تو اس طرح توفیق ممکن ہے تو جب توفیق ممکن ہے تو گواہی قبول کی جائے گی۔

و اعلم ان امکان التوفیق هل يكفى فى دفع التناقض او لا بد من ان يصرح بالتوفيق؟ اختلف فيه المشائخ، وجه الاول ان مع امکان التوفيق لا يتحقق التناقض، فيحمل عليه صيانة لدعواه عن البطلان، وجه الثانى انه لا بد للدعوى من الصحة يقينا، فامكان الصحة لا يبطل حق المدعى عليه، اذا عرفت هذا فاقول: فى كل صورة يقع الشك فى صحة الدعوى لا نقول ان امکان الصحة كاف، كما اذا ادعى الهبة، فسلل بينته، فلم يقدر فادعى الشراء فاقام بينة على الشراء، من غير ان يبين ان الشراء قبل وقت الهبة او بعده، لا تقبل البينة، لانه يحتمل ان يكون الشراء قبل وقت الهبة، و على هذا التقدير لا يصح دعوى الشراء على ما مر، و يحتمل ان يكون الشراء بعد وقت البهة، و على هذا التقدير يصح دعوى الشراء كما مر، فاذا وقع الشك فى صحة الدعوى لا تصحیح بالشك، لان غاية ما فى الباب ان شراءه كان متحققا قبل وقت الهبة، فيكون معنى دعوى البهة: انى كنت اشتريتها منه، لكن ارتفع ذلك العقد، ثم صار ملكا له، ثم وهب منى، فلا بد من اقامة البينة على الهبة، فاذا لم يكن له بينة لا يصح دعواه و لا يبطل حق المدعى عليه بالشك، و فى كل صورة لا يكون الشك فى صحة دعواه، حتى يلزم ابطال حق المدعى عليه بالشك، نقول: امکان التوفيق كاف، كما اذا اقام البينة على القضاء او البراء بعد انكاره المدعى به، و اقامة المدعى البينة عليه، او اقام البينة على الشراء بعد وقت الهبة تقبل، فاحفظ هذه الضابطة، فانه كثير النفع، ثم اعلم ان التناقض انما يمنع صحة الدعوى اذا كان الكلام الاول قد ثبت لشخص معين حقا، حتى اذا لم كذلك لا يمنع صحة الدعوى كما اذا قال: لا حق لى، على احد من اهل سمرقند، ثم ادعى شيئا على واحد من اهل سمرقند يصح دعواه۔

ترجمہ:

تو جان لے کہ امکان توفیق کیا رفع تناقض میں کافی ہے یا ضروری ہے کہ توفیق کی صراحت کی جائے اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، پہلے کی وجہ یہ ہے کہ امکان توفیق کے ساتھ تناقض تحقق نہ ہوگا پس اس پر محمول کریں گے اس کے دعویٰ کو بطلان سے بچانے کے لیے دوسرے کی وجہ یہ ہے کہ دعویٰ کے لیے یقیناً صحت ضروری ہے پس صحت کا امکان مدعی علیہ کے حق کو باطل نہیں کرتا جب تو نے یہ پہچان لیا تو میں کہتا ہوں کہ ہر صورت میں دعویٰ کے صحیح ہونے میں شک ہو گیا ہے اس لیے کہ ہم نے کہا کہ صحت کا امکان کافی ہے جیسا کہ جب ایک شخص نے ہبہ کا دعویٰ کیا پھر اس کی گواہی مانگی گئی پس وہ اس پر قادر نہ ہوا پھر اس نے خریدنے کا دعویٰ کر دیا پس اس نے شراء پر گواہی قائم کر دی بغیر اس کے کہ وہ یہ بیان کرے کہ شراء ہبہ کے وقت سے قبل ہے یا بعد میں تو گواہی قبول نہ کی جائے گی اس لیے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ شراء ہبہ کے وقت سے قبل ہو اور اس تقدیر پر شراء کا دعویٰ صحیح نہ ہوگا اس ہبہ پر جو گزر چکا اور اس بات کا احتمال ہے کہ شراء ہبہ کے وقت کے بعد ہو اور اس تقدیر پر شراء کا دعویٰ صحیح ہے، جیسا کہ گزر چکا پس جب دعویٰ کے صحیح ہونے میں شک ہو گیا تو اس کو شک کے ساتھ صحیح کرنا نہیں ہو سکتا اس لیے کہ انتہاء اس باب میں یہ ہے کہ اس کا خریدنا ہبہ کے وقت سے قبل تحقق ہو پھر ہبہ کے دعویٰ کا مطلب یہ ہوگا کہ میں نے اس شے کو اس شخص سے خرید لیا لیکن یہ عقد ختم ہو گیا پھر یہ شے اس کی ملک ہو گئی پھر اس نے مجھے ہبہ کر دی تو ہبہ پر گواہی قائم کرنا ضروری ہے، پس جب اس کے پاس گواہی نہیں ہے تو اس کا دعویٰ صحیح نہ ہوگا اور مدعی علیہ کا حق شک سے باطل نہ ہوگا اور ہر وہ صورت جس میں اس کے دعویٰ کے صحیح ہونے میں شک نہ ہو یہاں تک کہ مدعی علیہ کا حق شک کی وجہ سے باطل کرنا لازم آئے تو

ہم کہتے ہیں کہ امکان توفیق کافی ہے جیسا کہ جب ایک شخص نے اداء کرنے یا معاف کرنے پر گواہی قائم کی اس کے مدعی بہ انکار کرنے اور مدعی کے اس پر گواہی قائم کرنے کے بعد یا شرائ پر ہبہ کے وقت کے بعد گواہی قائم کی تو گواہی قبول کی جائے گی پس تو یہ ضابطہ یاد کر لے کیوں کہ یہ بہت نفع والا ہے، پھر تو جان لے کہ تناقض صحت دعویٰ کو اس وقت روکتا ہے جب کہ کلام اول کسی معین شخص کے لیے ثابت ہو حق کے اعتبار سے۔ لہذا جب اس طرح نہ ہو تو دعویٰ کی صحت کو نہیں روکتا جیسا کہ جب ایک شخص نے کہا کہ اہل سمرقند میں سے کسی پر میرا کوئی حق نہیں ہے، پھر اس نے اہل سمرقند والوں میں سے کسی پر کسی شتی کا دعویٰ کر دیا تو اس کا دعویٰ صحیح ہوگا۔

تشریح:

اس عبارت میں شارح رحمہ اللہ وضابطے ذکر کر رہے ہیں اور ان ضابطوں کو ذکر اس وجہ سے کیا کہ ما قبل میں کچھ صورتوں میں تناقض تھا تو اس تناقض کو توفیق کے ذریعے دور کیا گیا اب تناقض دور کرنے کے لیے کس قدر توفیق کی ضرورت ہے تو اس کو بیان کرنے کے لیے شارح رحمہ اللہ وضابطے ذکر کر رہے ہیں۔

ضابطہ نمبر ۱:

و اعلم ان امکان..... سے پہلا ضابطہ ذکر کیا اب یہ بات جانی چاہیے کہ جب دعویٰ میں تناقض ظاہر ہو جائے تو اس کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) تناقض توفیق کو بالکل قبول نہیں کرے گا تو ایسی صورت میں دعویٰ صحیح نہ ہوگا۔

(۲) تناقض توفیق کو قبول کرے گا اور اس توفیق کی دعویٰ میں صراحت ہو سکتی ہوگی تو دعویٰ صحیح ہوگا اور سنا جائے گا۔

(۳) تناقض توفیق کو قبول کرے گا لیکن توفیق ممکن ہوگی اس کی صراحت دعویٰ میں نہیں ہو سکتی تو اس میں مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے جس

کو شارح رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے۔

توفیق کا ممکن ہونا تناقض کو دور کرنے کے لیے کافی ہے یا توفیق کی صراحت ضروری ہے تو اس بارے میں مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے، بعض کے نزدیک تناقض دور کرنے کے لیے توفیق کا ممکن ہونا کافی ہے توفیق اگرچہ صراحت نہ ہو، ان حضرات کی دلیل وجہ الاول ان مع..... سے شارح رحمہ اللہ نے بیان کی وہ یہ ہے کہ عاقل بالغ کے قول کو لغو سے بچانا واجب ہے اور جب عاقل بالغ کے قول میں ایسا تناقض ہو جس میں توفیق ممکن ہو تو یہ تناقض نہیں ہے اس لیے کہ اس دعویٰ میں توفیق اور تناقض دونوں ممکن ہیں جب دعویٰ میں دونوں ممکن ہیں تو ان میں سے کسی کا وجود بغیر مرجح کے ثابت نہ ہوگا یعنی اگر تناقض کا مرجح ہے تو تناقض کا وجود ثابت ہو جائے گا تو جب ان میں سے ہر ایک کا وجود مرجح پر موقوف ہے اور یہ بات واضح ہے کہ یہاں توفیق کا مرجح موجود ہے اور وہ مرجح عاقل بالغ کے قول کو صحیح کرنا ہے۔ لہذا توفیق ثابت ہوگی اور تناقض نہ رہے گا تو توفیق کا امکان ہی تناقض کو ختم کر دے گا تناقض ختم کرنے کے لیے توفیق کی صراحت ضروری نہیں ہے۔

اور کچھ مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک تناقض دور ہونے کے لیے توفیق کی صراحت ضروری ہے یعنی اگر توفیق کی صراحت ہو سکے تو تناقض دور ہوگا ورنہ صرف توفیق کا امکان تناقض دور کرنے کے لیے کافی نہیں ہے ان حضرات کی دلیل وجہ الثانی انہ لا بد..... سے شارح رحمہ اللہ نے بیان کی ہے وہ یہ ہے کہ دعویٰ کا یقینی طور پر صحیح ہونا ضروری ہے یعنی توفیق کی دعویٰ کی اندر صراحت کی جائے ورنہ صرف امکان توفیق سے مدعی علیہ کے حق کو باطل نہیں کیا جائے گا، ان حضرات کی دلیل کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ اگر دعویٰ صحیح ہو اور مدعی کے پاس گواہی نہ ہوگی تو مدعی علیہ پر حلف آئے گا اور مدعی علیہ پر حلف لازم کرنا اس کے حق کو باطل کرتا ہے، وہ اس لیے کہ ہر انسان ذمہ سے فارغ پیدا ہوا ہے تو جب اس پر حلف لازم ہو گیا تو اس کا ذمہ فارغ نہ رہا اور اس کے حق کو باطل کر دیا گیا تو اس کا حق حلف کی وجہ سے باطل ہوا ہے اور حلف دعویٰ کی وجہ سے لازم ہوا ہے تو لہذا

دعوے کا صحیح ہونا ضروری ہے تو جب دعوے میں تناقض ہے تو دعویٰ صحیح نہیں ہے جب دعویٰ صحیح نہیں ہے تو مدعی علیہ کا حق بھی باطل نہ ہوگا تو اب اگر ہم توفیق کر کے ذریعے تناقض کو ختم کریں اور دعویٰ درست کریں تاکہ مدعی علیہ کا حق باطل ہو تو مدعی علیہ کا حق صرف امکان توفیق سے باطل نہیں کیا جاسکتا کہ ہم کہہ دیں کہ اس دعویٰ میں توفیق ممکن ہے لہذا دعویٰ صحیح ہے جب دعویٰ صحیح ہے تو مدعی علیہ کا حق باطل ہے بلکہ جب دعویٰ کے صحیح ہونے سے مدعی علیہ کا حق باطل ہوگا تو دعویٰ کو ہم صراحت توفیق کے ساتھ صحیح کریں گے اور امکان توفیق سے صحیح نہیں کریں گے۔

جب شارح رحمہ اللہ نے دونوں طرف کے مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کے مذہب کو دلائل سے ثابت کر دیا تو اب دونوں مذاہب کو دو صورتوں میں بیان کیا ہے اور شارح نے دو صورتیں ذکر کیں ہیں اور ان میں مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کے مذہب کو بیان کیا ہے۔

صورت نمبر ۱:

فاقول فی کل صورة..... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ ہر وہ صورت جہاں دعوے کے صحیح ہونے میں شک ہو تو وہاں ہم امکان توفیق کو نہیں لیں گے کہ صرف توفیق ممکن ہونے سے ہی ہم یہ کہہ دیں کہ دعویٰ صحیح ہے بلکہ توفیق کی صراحت ضروری ہوگی۔ لہذا اگر توفیق کی صراحت ہوگی تو ہم کہیں گے کہ دعویٰ صحیح ہے صرف امکان توفیق سے ہم دعویٰ صحیح نہیں قرار دیں گے۔

اس کی مثال شارح رحمہ اللہ نے یہ دی کہ ایک شخص نے کسی پر ہبہ کا دعویٰ کیا کہ فلاں نے یہ شئی مجھے ہبہ کی ہے اور فلاں نے ہبہ کرنے سے انکار کیا تو قاضی نے مدعی سے گواہی طلب کی تو وہ گواہی پیش کرنے پر قادر نہ ہوا اور مدعی نے شراء کا دعویٰ کر دیا اور شراء پر گواہ قائم کر دیئے اور گواہوں نے شراء کی تاریخ بیان نہیں کی کہ وہ شراء ہبہ کے وقت سے قبل ہوئی ہو یا بعد میں ہوئی تو اب یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ (یہ مسئلہ ماقبل تفصیل سے گزر چکا ہے) اس کی وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے شراء ہبہ کے وقت سے قبل ہوئی ہو تو اس وقت مدعی کا شراء کا دعویٰ کرنا صحیح نہ ہوگا اس لیے کہ دعویٰ اور گواہی میں تناقض ہے اور اگر یہ شراء ہبہ کے وقت کے بعد ہوئی ہو تو شراء کا دعویٰ کرنا صحیح ہے تو جب شراء کا وقت معلوم نہیں ہے تو دعویٰ کے صحیح ہونے میں شک ہو گیا اور شک کے ساتھ دعویٰ صحیح نہیں کر سکتے یعنی اگر ہم یوں کہہ دیں کہ شراء ہبہ کے بعد ہوئی ہے تو اس بات میں بھی شک ہے اس لیے کہ احتمال تو ہبہ سے قبل کا بھی ہے۔ لہذا شک والی بات کے ساتھ دعویٰ صحیح نہیں کر سکتے کیوں کہ جب شراء کی تاریخ بیان نہیں کی تو دونوں صورتوں کا احتمال ہے ایک یہ کہ شراء ہبہ سے قبل ہوگی یا شراء ہبہ کے بعد ہوگی۔ خرابی تو پہلی صورت میں ہے سو جب تاریخ بیان نہیں کی تو زیادہ سے زیادہ یہی ہوگا کہ شراء ہبہ سے قبل ہوگی تو پھر ہبہ کے دعویٰ کا مطلب یہ ہوگا کہ مدعا کہہ رہا ہے کہ میں نے یہ شئی اس سے خریدی تھی، لیکن یہ عقد ختم ہو گیا تھا اور یہ دوبارہ اس کی ملک میں داخل ہو گئی تھی پھر اس نے مجھے ہبہ کر دی تو اب قاضی اس سے ہبہ پر گواہی طلب کرے گا تو جب اس کے پاس گواہی نہیں ہے تو اس کا دعویٰ صحیح نہ ہوگا اور جب اس مدعی کے پاس گواہی نہیں ہے اور دعویٰ کے صحیح ہونے میں شک بھی ہے تو مدعی علیہ پر قسم لازم نہیں کی جائے گی اس لیے کہ مدعی علیہ کا حق باطل ہو جائے گا۔ لہذا اس صورت میں دعویٰ کے صحیح ہونے میں شک ہے اس لیے صرف امکان توفیق کافی نہیں ہے بلکہ توفیق کی صراحت ضروری ہے۔

صورت نمبر ۲:

و فی کل صورة..... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ ہر وہ صورت جس میں دعویٰ کے صحیح ہونے میں شک نہ ہو کہ شک کی وجہ سے مدعی علیہ کا باطل ہو جائے یعنی اگر دعویٰ میں شک ہوگا تو مدعی علیہ کے حق کو باطل کرنا لازم آئے گا جب شک نہیں ہے تو مدعی علیہ کا حق باطل نہیں ہوگا تو اس صورت میں ہم کہتے ہیں کہ تناقض دور کرنے کے لیے امکان توفیق ہی کافی ہے اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے پر رقم کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے کہا کہ میرے ذمے کبھی بھی تیری رقم نہیں ہوئی پھر مدعی نے اپنے دعوے پر گواہی قائم کر دی اور مدعی علیہ نے ادایا ابراء پر گواہی قائم

کردی تو یہ گواہی قبول ہوگی۔ (یہ مسئلہ ماقبل میں گزر چکا ہے) تو جب بعد میں مدعی علیہ نے ادایا ابراء کا دعویٰ کر کے اس پر گواہی قائم کر دی تو اس مدعی علیہ کا ادایا ابراء کا دعویٰ صحیح ہے، اس لیے کہ ادایا ابراء دونوں اکثر دیوں کے اندر ثابت ہوتے رہتے ہیں تو جب ادایا ابراء کا دعویٰ صحیح ہے تو پھر ہم نے اس مدعی علیہ کے پہلے قول کو دیکھا کہ اس نے کہا تھا کہ میرے ذمے کبھی بھی تیری کوئی رقم نہیں ہوئی تو اس قول کو دیکھتے ہوئے ہمیں اس کے دعویٰ اور قول میں تناقض نظر آیا وہ اس طرح کہ جب اس نے کہا کہ میرے ذمے کوئی شئی نہیں ہے تو پھر اس نے ادایا ابراء کا دعویٰ کس طرح کر دیا کیوں کہ ادایا ابراء اس صورت ہوتا ہے جب اس پر کوئی رقم لازم ہو حالانکہ وہ مدعی علیہ اپنے اوپر رقم کے لازم ہونے کا انکار کر رہا ہے تو جب دعویٰ صحیح ہے اور اس کے ساتھ تناقض بھی ہے لیکن ہم نے یہاں امکان توفیق پائی وہ اس طرح کہ ممکن ہے یہ مدعی علیہ نیک شخص ہو اور اس کے پاس گواہی نہ ہو تو اس نے شبہ سے بچنے کے لیے مدعی کو رقم ادا کر دی ہو یا اس سے معاف کر والی ہو تو دوبارہ عدالت میں مدعی نے اس پر مال کا دعویٰ کیا تو اس نے سچ بات کہی کہ میرے ذمے کوئی رقم نہیں ہے لیکن جب مدعی نے مال پر گواہی قائم کر دی تو پھر اس مدعی علیہ نے بھی ادایا ابراء پر گواہی قائم کر دی تو اس صورت میں دعویٰ صحیح ہے اور تناقض دور کرنے کے لیے امکان توفیق ہی کافی ہے۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ دعویٰ کے صحیح ہونے میں شک ہوگا یا شک نہ ہوگا اگر دعوے کے صحیح ہونے میں شک ہو تو پھر امکان توفیق کافی نہیں ہے بلکہ صراحت توفیق ضروری ہوگی اور اگر دعویٰ کے صحیح ہونے میں شک نہ ہو تو پھر امکان توفیق ہی کافی ہے۔ شارح رحمہ اللہ نے دونوں مذاہب کو دو صورتوں پر محمول کر دیا۔

نوٹ:

بندہ نے اس کو ضابطہ کو کسی دوسری کتب فقہ میں نہیں پایا۔

ضابطہ نمبر ۲:

ثم اعلم ان التناقض سے شارح رحمہ اللہ دوسرا ضابطہ بیان کر رہے ہیں کہ ہم نے جو کہا تھا کہ تناقض کی وجہ سے دعویٰ صحیح نہ ہوگا تو یہ دعویٰ کا صحیح نہ ہونا اس وقت ہے جب پہلا کلام کسی معین شخص کے لیے ہو، جیسے راشد نے حبیب سے کہا ”لیس علیک شئی من حقی“ کہ تجھ پر میرے حق میں سے کوئی رقم نہیں ہے پھر کچھ عرصے کے بعد راشد نے حبیب سے کہا ”علیک حقی“ تیرے ذمے میرا حق ہے تو اب دعویٰ صحیح نہ ہو اس لیے کہ پہلا کلام معین شخص کو ہے اور وہ کلام دعوے کے خلاف ہے۔ لہذا اگر پہلا کلام معین شخص کو نہ ہو بلکہ عام ہو تو پھر دعویٰ صحیح ہوگا اور تناقض نہ ہوگا جیسے زید نے کہا کہ میرا اہل سرقہ کے ذمے کوئی دین نہیں ہے پھر زید نے اہل سرقہ میں سے ایک شخص پر رقم کا دعویٰ کر دیا تو یہ دعویٰ صحیح ہوگا اس لیے کہ زید کا پہلا کلام غیر معین شخص کو تھا۔

و من اقام البینة علی الشراء و اراد الرد بعیب، ردت بینة بانه علی براء تہ من کل عیب بعد انکارہ بیعہ۔ ادعی رجل علی آخر: ”انی اشتریت منک هذا العبد بالف، و سلمت الیک الالف، فظہر فیہ عیب، فاردہ بالعیب، فعلیک ان ترد الثمن الی“ فانکر الخصم البیع، فاقام المدعی بینة علی البیع، فادعی الخصم براء المدعی من کل عیب، و اقام البینة علی ذالک لا تسمع للتناقض، و عند ابی یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ تسمع، قیاساً علی المسئلة المذكورة، و ہی ”ما کان لک علی شئی قط“ و الفرق لابی حنیفة و محمد رحمہما اللہ تعالیٰ ان فی مسئلة الدین ان الدین قد یقضی و ان کان باطلاً، و ہنہنا دعوی البراءة من العیب یستدعی قیام البیع، و قد انکرہ۔

ترجمہ:

اور جس نے شراء پر گواہی قائم کی اور عیب کی وجہ سے واپس کرنے کا ارادہ کیا تو اس کے بائع کی ہر عیب سے براءت کی گواہی بائع کے اس کی بیع

سے انکار کے بعد رد کر دی جائے گی ایک آدمی نے سرے پر دعویٰ کیا کہ میں نے تجھ سے یہ غلام ہزار کے بدلے خریدا ہے اور میں نے تیری طرف ہزار حوالے کیے پھر اس میں عیب ظاہر ہوا پس میں اس کو عیب کی وجہ سے واپس کرتا ہوں پس تجھ پر لازم ہے کہ تو میری طرف شمن کو واپس کر دے پھر خصم نے بیع کا انکار کر دیا پھر مدعی نے بیع پر گواہی قائم کی پھر خصم نے مدعی کے ہر عیب سے بری ہونے کا دعویٰ کیا اور اس پر گواہی قائم کی تو یہ گواہی تناقض کی وجہ سے سنی نہیں جائے گی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مسئلہ مذکورہ پر قیاس کرتے ہوئے سنی جائے گی اور وہ مسئلہ ”ما كان لك على شئى قط“ اور فرق امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کا یہ ہے کہ دین کے مسئلے میں بے شک دین کبھی ادا کیا جاتا ہے اگرچہ وہ دین باطل ہو اور یہاں عیب سے براءت کا دعویٰ قیام بیع چاہتا ہے اور تحقیق بائع نے اس کا انکار کر دیا ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں جو مسئلہ بیان کیا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ زمان نے واصب پر دعویٰ کیا کہ یہ غلام آپ سے میں نے خریدا تھا ہزار روپے کے بدلے اور میں اس کو عیب کی وجہ سے واپس کرتا ہوں سو آپ نے غلام لے لیں اور میرا ہزار روپیہ واپس کر دیں پھر واصب نے بیع کا ہی انکار کر دیا کہ ہمارے درمیان کوئی بیع نہیں ہوئی اور زمان نے بیع پر گواہی قائم کی پھر واصب نے عیب سے بری ہونے پر گواہی قائم کر دی کہ میں عیب سے بری ہوں تو اب واصب کی یہ گواہی قبول نہ ہوگی اس لیے کہ تناقض ہے کہ پہلے واصب نے کہا تھا کہ بیع بالکل نہیں ہوئی اور بعد میں عیب سے بری ہونے پر گواہی قائم کی تو اس گواہی سے معلوم ہو رہا ہے کہ پہلے بیع ہوئی ہے تو واصب کا دعویٰ گواہی کی وجہ سے صحیح نہ ہوگا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک واصب کی گواہی سنی جائے گی اس لیے کہ توفیق ممکن ہے جیسا کہ ماقبل کے مسئلے میں توفیق کی تھی کہ جب ایک شخص نے کہا تھا کہ میرے ذمے مال نہیں ہے پھر بعد میں اس نے ادایا ابراء پر گواہی قائم کر دی تو یہ گواہی سنی گئی تھی اسی طرح یہاں بھی توفیق ممکن ہے وہ اس طرح کہ ہم واصب کو وکیل بالبیع بنائیں کہ واصب وکیل ہے تو واصب کا زمان سے یہ کہنا کہ میں نے اس غلام کو کبھی فروخت نہیں کیا یہ صحیح ہے اور بعد میں جب واصب نے عیب سے بری ہونے پر گواہی قائم کی تو یہ اس کے دعوے کے مناقض نہیں ہے اس لیے کہ وکیل عیب سے بری ہوتا ہے تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب اس میں توفیق ممکن ہے تو پھر تناقض کو اس طرح دور کیا جائے گا۔

[فتح]

طرفین رجہما اللہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ اس مسئلے کو دین والے مسئلے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ دین کی صورت میں دین ادا کر دیا جاتا ہے اگرچہ حقیقتہً دین نہ ہو تو اس لیے وہاں موافقت ممکن ہے جب کہ اس صورت میں عیب سے بری ہونے کا دعویٰ چاہتا ہے کہ بیع کا قیام پہلے ہو اس لیے کہ عیب کسی شے میں ہوگا اور وہ شے بیع ہوگی اور بیع بغیر بیع کے نہیں بن سکتی تو جب اس نے بیع کا انکار کر دیا تو اس نے بیع کا بھی انکار کر دیا جب اس نے بیع کا انکار کر دیا تو عیب کو کس میں ثابت کر رہا ہے؟ لہذا یہ بات ثابت ہوگی کہ اس صورت میں توفیق ممکن نہیں ہے۔

و ذکر انشاء اللہ تعالیٰ فی آخر صک بیطل کلہ، و عندہما آخرہ، و هو استحسان۔ ای اذا کتب صک اقرار، ثم کتب فی آخرہ ”کل من اخرج هذا الصک، و طلب ما فيه من الحق ادفع اليه ان شاء الله تعالیٰ“ فقوله ”ان شاء الله“ ينصرف الى الكل عند ابي حنيفة رحمه الله تعالیٰ، حتى يبطل جميع الصک، و هو القیاس، كما فی قوله: عبده حر و امرأته طالق ان شاء الله تعالیٰ، و عندہما ينصرف الى الآخر، و هو الاستحسان، لان الصک للاستيثاق، فالاستثناء ينصرف الى ما يليه۔

ترجمہ:

رسید کے آخر میں ”ان شاء اللہ تعالیٰ“ کو ذکر کرنا تمام رسید کو باطل کر دیتا ہے اور صاحبین رجہما اللہ کے نزدیک اس کے آخر کو باطل کرتا ہے اور یہ استحسان ہے یعنی ایک شخص نے اقرار کی رسید لکھی پھر اس کے آخر میں لکھا ”ہر وہ شخص جو اس رسید کو لے کر آئے اور جو حق اس میں ہے اس کو طلب

کرتے تو میں اس کو ”ان شاء اللہ“ دوں گا لہذا اس کا قول ”ان شاء اللہ“ تمام رسید کی طرف پھرے گا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک، لہذا ساری رسید باطل ہو جائے گی اور یہ قیاس ہے جیسا کہ مرد کے قول ”عبدہ حر او امراتہ طالق ان شاء اللہ“ اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک یہ آخری بات کی طرف پھرے گا اور یہ استحسان ہے اس لیے کہ رسید اعتماد کے لیے تھی پس استثناس کی طرف پھرے گا جس سے وہ ملا ہوا ہے۔
تشریح:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی ذات پر اقرار کیا کہ میں نے ہزار روپے دینے ہیں اور اس اقرار کو ایک پرچے پر لکھا اور اس کے آخر میں یہ لکھ دیا کہ جو بھی اس پرچے کو لے کر آئے گا اور اس میں جو حق لکھا ہوا ہے اس کا مطالبہ کرے گا تو میں ان شاء اللہ اس کو ادا کروں گا تو اب اس نے جو ”ان شاء اللہ“ لکھا ہے تو یہ تمام کی طرف پھرے گا یعنی سارے کلام کو جو اس میں لکھا ہوا ہے اس کو باطل کرے گا کیوں کہ ”ان شاء اللہ“ استثناء شمار ہوتا ہے کہ جس کے آخر میں ”ان شاء اللہ“ لکھ دیا جائے گا تو گویا اس شئی کا استثناء کر دیا گیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جب پرچے کے آخر میں ”ان شاء اللہ“ لکھ دیا تو اس نے پرچے میں موجود سارے کلام کا استثناء کر دیا۔ لہذا اقرار بھی باطل ہو جائے گا۔ امام صاحب رحمہ اللہ نے اس صورت کو ”عبدہ حر و امراتہ طالق ان شاء اللہ“ پر قیاس کیا ہے کہ ”ان شاء اللہ“ کی وجہ سے نہ تو عورت کو طلاق ہوگی اور نہ غلام آزاد ہوگا اور اس صورت میں اقرار لکھنے کے بعد اس پر اس جملے کا عطف کیا کہ جس کو بھی یہ پرچہ ملے گا تو میں اس کو حق دوں گا ان شاء اللہ۔

تو جب ان شاء اللہ کی وجہ سے یہ جملہ باطل ہو گیا تو وہ اقرار جو معطوف علیہ ہے وہ بھی باطل ہو جائے گا اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اس پرچے کا صرف آخری جملہ باطل ہوگا یعنی ”ان شاء اللہ“ کی وجہ سے صرف یہ جملہ باطل ہوگا کہ جو بھی میرے پاس اس پرچے کو لائے گا تو میں اس کو حق ادا کروں گا“ اور اقرار باطل نہ ہوگا بلکہ باقی رہے گا اس لیے کہ پرچہ لکھنا بات کو پکا کرنے کے لیے ہے تو جب پرچہ لکھا ہی اس وجہ سے گیا ہے کہ بات پکی ہو جائے تو پھر ”ان شاء اللہ“ سارے پرچے کو باطل نہ کرے گا بلکہ صرف اسی جملے کو باطل کرے گا جس کے ساتھ ”ان شاء اللہ“ ملا ہوا ہو اس لیے کہ اگر ”ان شاء اللہ“ سارے پرچے کو باطل کر دے تو پھر پرچہ لکھنے کا مقصد فوت ہو جائے گا۔ لہذا سارا کلام باطل نہ ہوگا۔

فائدہ:

اور یہ اختلاف اس وقت ہے جب ”ان شاء اللہ“ کلام کے متصل ہی لکھا ہوا ہے اگر ”ان شاء اللہ“ اور کلام کے درمیان فاصلہ ہو تو پھر بالاتفاق ”ان شاء اللہ“ عمل نہیں کرے گا اور امام صاحب رحمہ اللہ کا مذہب قیاس پر مبنی ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کا مذہب استحسان پر مبنی ہے۔

رانج قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے رانج قول صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا قرار دیا ہے۔ [شامی، ص ۲۵۴، ج ۵، فتح القدر: ص ۲۲۵، ج ۵]

نصرانی مات، فقالت عرسه: ”اسلمت بعد موتہ“ وقال ورثته: لا بل قبله ”صدقوا، كما في مسلم مات، فقالت عرسه: اسلمت قبل موتہ، وقالوا: لا بل بعده۔ هذا عندنا، وعند زفر رحمه الله تعالى في المسئلة الاولى القول قولهما، لان الاسلام حادث، فيضاف الى اقرب الاوقات، ولنا ان سبب الحرمان ثابت في الحال، فيبث فيما مضى تحكيما للحال، و هي تصلح حجة للدفع۔ ومن قال: هذا ابن مودعي الميت، لا وارث له غيره، دفعها اليه۔ اي دفع الوديعة اليه۔ و لو اقر بائن آخر لمودعه و جحد الاول فهي له۔ اي للمقر له الاول، لان الاقرار الاول لم يكن له مكذب، فصح، و لا يصح الثاني لان الاول مكذب له۔

ترجمہ:

ایک نصرانی مر گیا پھر اس کی بیوی نے کہا کہ میں اس کی موت کے بعد اسلام لائی ہوں اور نصرانی کے ورثہ نے کہا نہیں بلکہ اس کی موت سے قبل

اسلام لائی ہے تو ان کی تصدیق کی جائے گی جیسا کہ اس مسلمان کے بارے میں جو مر گیا پھر اس کی بیوی نے کہا کہ میں اس کی موت سے قبل مسلمان ہوئی اور ورثہ نہ کہا نہیں بلکہ موت کے بعد ہوئی یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام زفر رحمہ اللہ نزدیک کے پہلے مسئلے میں معتبر قول عورت کا ہے اس لیے کہ اسلام حادث ہے، پس وہ اقرب الاوقات کی طرف منسوب ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حرمان کا سبب فی الحال ثابت ہے، پس وہ ماضی میں بھی ثابت ہوگا حال کو حاکم بناتے ہوئے اور حال رفع کی حجت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور جس نے کہا کہ یہ میت کے مودع کا بیٹا ہے اور میت کا اس کے علاوہ کوئی وارث نہیں ہے تو ودیعت اس کو دے دے گا اور اگر اس نے دوسرے بیٹے کا اپنے مودع کے لیے اقرار کر لیا اور پہلے کا انکار کر دیا تو ودیعت اسی کی ہوگی یعنی مقررہ اول کی اس لیے کہ اقرار اول کوئی جھٹلانے والا نہیں ہے۔ پس وہ صحیح ہے اور دوسرا اقرار صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اقرار اول اس کو جھٹلانے والا ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ یہاں سے قضاء بالموارث کے باب کو شروع کر رہے ہیں اور مصنف رحمہ اللہ نے اس کو فصل کے ساتھ الگ نہیں کیا جیسا کہ صاحب ہدایہ نے اس کو الگ فصل میں بیان کیا ہے۔

نصرانی مات مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس عبارت میں دو مسلوں کو ذکر کیا ہے جن کا تعلق اصحاب حال کے ساتھ ہے تو جب ان مسائل کا سمجھنا اصحاب حال پر موقوف ہے۔ لہذا پہلے اصحاب حال کو ذکر کرتے ہیں۔

اصحاب حال اور اس کی قسمیں:

اصحاب حال اس کو کہا جاتا ہے کہ کسی امر کو ایک وقت میں ثابت کرنا اس بنیاد پر کہ یہی امر دوسرے وقت میں ثابت تھا یعنی ایک شئی ایک وقت میں ثابت تھی تو اس شئی کو دوسرے وقت میں اس لیے ثابت کر دیتے ہیں۔

اصحاب حال کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی یہ کہ وہ شئی ماضی میں ثابت ہو تو اس کو حال میں بھی ثابت کر دینا اس لیے کہ وہ ماضی میں ثابت تھی جیسے مفقود کی زندگی یعنی جو شخص گم ہو گیا تھا تو فی الحال اس کو زندہ سمجھتے ہیں اس لیے کہ وہ ماضی میں زندہ تھا تو ماضی میں زندگی ہونے سے حال میں بھی زندگی ثابت کر دی گئی۔

دوسری قسم یہ ہے کہ کوئی شئی حال میں ثابت ہو تو اس کو ماضی میں ثابت کر دینا اس لیے کہ وہ فی الحال ثابت ہے تو ماضی میں بھی ثابت ہوگی جیسے چکی کا پانی یعنی اگر ایک شخص نے پانی سے چلنے والی چکی کرائے پر لی اور جب مالک کرایہ لینے آیا تو متاخر نے کہا میں دن سے اس میں پانی نہیں آیا ابھی صرف آخری دس دن پانی آیا ہے تو اب آخری دس دن پانی موجود ہونے سے ہم گزشتہ بیس دنوں میں بھی پانی جاری سمجھیں گے۔ [کذافی الغنایہ]

اصحاب حال سمجھ لینے کے بعد اب ہم اصل مسئلہ کی طرف آتے ہیں مصنف رحمہ اللہ نے یہاں دو مسئلے ذکر کیے ہیں۔

مسئلہ نمبر ۱:

ایک نصرانی مر گیا اس کے مرنے کے بعد اس کی بیوی نے کہا کہ میں اس کے مرنے کے بعد مسلمان ہو گئی تھی۔ عورت نے یہ بات اس لیے کہی کہ مجھے میراث ملنی چاہیے کیوں کہ اس کی زندگی میں نصرانی تھی اس کے مرنے کے بعد مسلمان ہوئی ہوں تو جب زندگی میں نصرانی تھی تو مجھے میراث ملے گی کیوں کہ اگر یہ عورت اس کی زندگی میں مسلمان ہو جاتی تو اس کو میراث نہ ملتی اس لیے کہ مسلمان کو کافر سے میراث نہیں ملتی اور مرد کے وارث نے کہا کہ تو اس کی زندگی میں مسلمان ہو گئی تھی۔ لہذا تجھے میراث نہیں ملے گی تو اب ورثہ کی بات کی تصدیق کی جائے گی کہ یہ عورت مرد کی زندگی میں مسلمان ہو گئی تھی۔ لہذا اب اس کو میراث نہ ملے گی یہ ہمارا مذہب ہے جب کہ امام زفر رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت کی تصدیق کی جائے گی کہ وہ

مرد کے مرنے کے بعد مسلمان ہوئی تھی۔ لہذا اس کو میراث ملے گی۔

امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل:

امام زفر رحمہ اللہ یہ فرماتے ہیں کہ اسلام ایک نئی پیدا ہونے والی شئی ہے جب یہ ایک نئی پیدا ہونے والی شئی ہے تو اس کے پیدا ہونے کی نسبت قریبی وقت کی طرف کریں گے اور عورت اسلام کے پیدا ہونے کا وقت مرد کے مرنے کے بعد کا بتا رہی ہے اور ورثہ اسلام کی نسبت مرد کے مرنے سے قبل کی طرف کر رہے ہیں تو ان دونوں وقتوں میں سے قریب وقت وہ ہے جو عورت بیان کر رہی ہے یعنی یہ عورت مرد کے مرنے کے بعد مسلمان ہوئی ہے۔

احناف کی دلیل:

ان کی دلیل یہ ہے کہ عورت اصل میں نصرانی تھی تو اس کا اسلام لانا اس کو میراث سے محروم کرنے کا سبب ہے یعنی اسلام کی وجہ سے یہ میراث سے محروم ہوگی اور وہ سبب فی الحال موجود ہے یعنی عورت اور ورثہ کے اختلاف کے وقت عورت مسلمان ہے یعنی فی الحال مسلمان ہے تو ہم ماضی میں بھی مسلمان ہی قرار دیں گے کہ یہ عورت مرد کے مرنے سے قبل مسلمان تھی اصحاب حال پر ہم نے عمل کیا کہ جو شئی فی الحال ثابت ہے اس کو ماضی میں ثابت کر دیا۔ لہذا ورثہ کا قول معتبر ہوگا کہ وہ ماضی میں مسلمان ہونے کا دعویٰ کر رہے تھے اور ہم نے جو اصحاب حال سے فیصلہ کیا تو یہ اصحاب حال ایسی دلیل ہے کہ اس کے ذریعے کوئی شئی لازم نہیں کی جاسکتی البتہ اس کے ذریعے شئی کو دور کیا جاسکتا ہے تو لہذا عورت نے جو بات کی اس کے مطابق اس کو میراث ملنی چاہیے تھی، لیکن ہم اصحاب حال کے ساتھ اس کے مستحق ہونے کو دفع کر دیا اب یہ میراث کی مستحق نہیں رہی۔

مسئلہ نمبر ۲:

دوسرا مسئلہ مصنف رحمہ اللہ نے کما فی مسلم..... سے ذکر کیا وہ یہ ہے کہ ایک مسلمان کا انتقال ہو گیا اس کی بیوی نصرانی تھی اس کے مرنے کے بعد اس کی بیوی نے کہا کہ میں اس کی موت سے قبل مسلمان ہو گئی تھی۔ لہذا مجھے میراث ملنی چاہیے اور ورثہ نے کہا کہ تو اس کی موت کی بعد مسلمان ہوئی ہے سو اس کی زندگی میں تو نصرانی تھی۔ لہذا تجھے میراث نہ ملے گی تو یہاں بھی ورثہ کا قول معتبر ہوگا اور یہاں ہم اصحاب حال پر عمل نہیں کریں گے کہ یہ عورت فی الحال مسلمان ہے لہذا مرد کی موت سے قبل بھی مسلمان تھی اس لیے کہ یہاں اصحاب حال پر عمل کرنے کی صورت میں عورت میراث کی مستحق ہوگی تو اس عورت کو اصحاب حال کی وجہ سے میراث ملے گی اور یہ بات گزر چکی کہ اصحاب حال سے کسی شئی کو ثابت نہیں کیا جاتا کہ ہم عورت کے لیے میراث ثابت کر دیں۔

[عناہ]

و من قال هذا..... مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس کسی نے ایک ہزار روپے امانت رکھوائے اور امانت رکھوانے والا مر گیا اس کے بعد مودع (جس کے پاس امانت رکھوائی گئی) نے ایک شخص کے بارے میں اقرار کیا کہ یہ میت کا بیٹا ہے اور میت کا اس کے علاوہ کوئی وارث نہیں ہے تو قاضی مودع کو حکم دے گا کہ رقم مقررہ کے حوالے کر دے اور مودع نے رقم دے دی پھر کچھ عرصے کے بعد مودع نے ایک شخص کے لیے اقرار کیا کہ یہ میت کا دوسرا بیٹا ہے اور پہلے بیٹے نے انکار کیا کہ یہ میرا بھائی نہیں ہے تو اب اس مودع کا اقرار درست نہ ہوگا اور رقم ساری کی ساری پہلے کے پاس رہے گی۔ اس لیے کہ جب اس مودع نے پہلے لڑکے کے لیے اقرار کیا تھا تو اس کو جھٹلانے والا کوئی نہ تھا کہ وہ اس کو رد کرتا، لیکن جب اس مودع نے دوسرے کے لیے اقرار کیا تو پہلے بیٹے نے اس کو رد کیا تو اس لیے اب ہزار روپے سارے پہلے بیٹے کو ہوں ان میں سے دوسرے کو کچھ نہ ملے گا۔

البتہ یہ مودع دوسرے بیٹے کے لیے نصف رقم کا ضامن ہوگا یا نہیں ہوگا تو اس میں اختلاف ہے۔ ”صاحب غایۃ البیان“ فرماتے ہیں کہ مودع ضامن نہیں ہوگا اور صاحب نہا یہ فرماتے ضامن ہوگا۔

و لا یکفل غریم و لا وارث فی تركة قسمت بین الغرماء او الورثة بشهود لم یقولوا: لا نعلم له غریماً و لا وارثاً آخر، و هذا الاحتیاط ظلم۔ ای اذا شهد الشهود للغرماء او الورثة و لم یقولوا: لا نعلم للمیت غریماً او وارثاً آخر، قسمت التركة بینهم، و لا یؤخذ منهم کفیل، و قد احتاط بعض القضاة، لانه لم یوجد المكفول له، و هذا عند ابی حنیفة رحمہ اللہ تعالیٰ، و عندهما یأخذ القاضی کفیلاً عنهم۔ و عقاراً قام زیّد حجة انه له و لایخیه ارثاً من ابیہما، قضی له بنصفه و ترک باقیہ مع ذی الید بلا تکفیلہ، جحد دعواه اولاً۔ هذا عند ابی حنیفة رحمہ اللہ تعالیٰ، فان ذا الید قد اختاره المیت، فلا یقصر یدہ عما لیس مدعیہ حاضرًا، و عندهما ان جحد ذو الید لا یترک الباقي فی یدہ، لان الجاهد خائن، فیؤخذ منه، و یجعل فی ید امین، و ان لم یجحد ترک الباقي فی یدہ للابن الغائب، و اذا ترک فی یدہ لا یؤخذ منه کفیل۔ و المنقول مثله۔ و قبل یؤخذ هو منه بالاتفاق، ای اذا كانت المسئلة فی المنقول قیل: هو علی هذا الخلاف، فانه اذا ترک الباقي یدہ اذا لم یجحد، ففي صورة الجحد اولی، لانه مضمونٌ فی یدہ، و لو وضع فی ید آخر كان امانة، فالاول اولی۔ و قبل یؤخذ منه عند الجحد اتفاقاً۔

ترجمہ:

اور غریم کا اور وارث کا اس ترکہ میں کفیل نہیں بنا جائے گا جو غرماء یا ورثہ کے درمیان تقسیم کیا گیا گواہوں کے ساتھ جنہوں نے نہیں کہا کہ ہم نہیں جانتے اس کے لیے دوسرا غریم یا دوسرا وارث ہے اور یہ احتیاط ظلم ہے یعنی جب گواہوں نے غرماء یا ورثہ کے لیے گواہی دی اور انہوں نے یہ نہیں کہا کہ ہم میت کے لیے دوسرا غریم یا دوسرا وارث نہیں جانتے تو ترکہ ان کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا اور ان سے کفیل نہیں لیا جائے گا اور بعض قضاة نے احتیاط کی پھر انہوں نے ان سے کفیل لیا اور یہ احتیاط ظلم ہے اس لیے کہ ان کا حق ثابت ہو گیا ہے اور کے علاوہ کا حق معلوم نہیں ہے اور کیوں کہ مکفول لہ نہیں پایا گیا اور یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک قاضی ان سے کفیل لے گا اور ایک جائیداد پر زید نے گواہی قائم کی کہ یہ اس کی اور اس کے بھائی کی ان دونوں کے باپ سے وارثت ہے تو زید کے لیے اس جائیداد کے نصف کا فیصلہ کیا جائے گا اور باقی جائیداد ذی الید کے پاس چھوڑی جائے گی اس سے کفیل لیے بغیر وہ اس کے دعوے کا انکار کرے یا نہ کرے، یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے کیوں کہ ذی الید کو میت نے اختیار کیا ہے۔ لہذا اس کا قبضہ قاصر نہ ہو اس شئی سے جس کا مدعی حاضر نہیں ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اگر ذی الید نے انکار کر دیا تو باقی اس کے قبضے میں نہیں چھوڑی جائے گی اس لیے کہ انکار کرنے والا خائن ہے، پس اس سے لی جائے گی اور امین کے پاس رکھ دی جائے گی اگرچہ باقی کو اس کے قبضے میں چھوڑنے سے غائب بیٹے کے لیے انکار کرے اور جب اس کے قبضے میں چھوڑی جائے تو اس سے کفیل نہ لیا جائے گا اور منقولی اس کی مثل ہے اور کہا گیا جائیداد کو اس سے بالاتفاق لیا جائے گا، یعنی جب مسئلہ منقولی میں ہو کہا گیا ہے وہ اسی خلاف ہے کیوں کہ جب باقی کو اس کے قبضے میں چھوڑا گیا جب کہ اس نے انکار نہیں کیا پس انکار کی صورت میں اولیٰ ہے کیوں کہ وہ اس کے قبضے میں مضمون ہے اور اگر دوسرے کے قبضے میں رکھ دی جائے تو امانت ہوگی پس اول اولیٰ ہے اور کہا گیا انکار کے وقت اس سے بالاتفاق کفیل لیا جائے۔

تشریح:

مسئلہ یہ ہے کہ راشد کے پاس ایک گھر تھا پھر حبیب آیا اور اس نے دعویٰ کیا کہ یہ میرے باپ کا گھر تھا جس کی وفات ہوگئی ہے اور اس نے میراث میں چھوڑا ہے پھر یاراشد اس بات کا اقرار کرے گا یا نہیں کرے گا اگر اقرار نہ کرے اور حبیب اس پر گواہ قائم کر دے تو پھر تین صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ گواہوں نے کہا کہ فلاں شخص نے میراث اپنے ورثہ کے لیے چھوڑی ہے اور ہم ان ورثہ کو نہیں جانتے اور نہ ہی ان کی تعداد معلوم ہے تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی اور حبیب کو کچھ بھی نہ ملے گا یہاں تک کہ ورثہ کی تعداد پر گواہی قائم کر دے اس لیے کہ جب تک گواہ ورثہ کی تعداد پر

گواہی نہیں دیں گے تو اس شخص کا حصہ معلوم نہ ہوگا تو اس کے لیے اگر فیصلہ کر دیا تو جمہول فیصلہ کرنا پڑے گا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ گواہوں نے کہا کہ یہ شخص اس میت کا بیٹا ہے اور اس کا وارث ہے اور میت کا اس کے علاوہ وارث معلوم نہیں ہے تو اب حاکم سارے ترکے کا اس شخص کے لیے فیصلہ کر دے گا اور یہ دونوں صورتیں اتفاقی ہیں۔

تیسری صورت یہ ہے کہ گواہوں نے کہا کہ یہ شخص میت کا بیٹا ہے اور ورثہ کی تعداد معلوم نہیں ہے اور گواہوں نے یہ بھی نہیں کہا کہ ہمیں اس کے علاوہ وارث معلوم نہیں ہے بلکہ صرف یہی بتایا کہ یہ اس میت کا بیٹا ہے تو اب قاضی ترکہ اس شخص کے حوالے کر دے گا اور اب اس میں اختلاف ہے کہ اس سے کفیل لے گا یا نہیں لے گا تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے کفیل نہیں لے گا اس لیے جب اس شخص کا حق ثابت ہو گیا ہے تو اس سے وہی شئی پر کفیل لینا صحیح نہیں ہے کہ تو اس بات کا کفیل دے کہ اس گھر کا کوئی مدعی نہیں آئے گا تو مدعی کا ہونا ایک وہی شئی ہے تو وہی شئی پر کفیل نہ دے گا اور دوسری بات یہ ہے کہ مکفول نہ بھی کوئی نہیں ہے جس کے لیے کفیل لیا جائے۔

اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک قاضی اس شخص سے کفیل لے لے کیوں کہ قاضی غائب لوگوں کی تکمیل کے لیے مامور ہے اور ظاہر یہ ہے کہ شاید ترکہ میں موجودہ وارث کے علاوہ کوئی وارث غائب ہو جس احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ اس وارث سے کفیل لے تاکہ غائب کا حق محفوظ رہے۔ [عنا، فتح] یہ سارا کلام اس وقت تھا جب ذوالید نے اقرار نہیں کیا اور اگر ذوالید نے اقرار کر لیا کہ یہ گھر آپ کا ہے تو اس صورت میں بالاتفاق وارث سے کفیل لیا جائے گا۔

و عقار اقام زید مسئلہ یہ ہے کہ زمان کے قبضے میں ایک گھر تھا پھر واصل نے اس پر گواہی قائم کی کہ یہ گھر میرے والد نے میرے لیے اور میرے بھائی کے لیے میراث میں چھوڑا تو قاضی گھر کا نصف واصل کو دے دے گا اور بقیہ نصف زمان کے پاس رہنے دے گا اور زمان سے کفیل بھی نہیں لے گا، خواہ زمان نے جس وقت واصل نے دعویٰ کیا تھا اس کے دعوے کا انکار کیا ہو یا اقرار کیا ہو بقیہ نصف زمان کے پاس رہنے دے گا یہ امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اگر زمان نے دعویٰ کا انکار کیا تھا پھر تو اس کے پاس نصف نہ چھوڑے گا بلکہ کسی امانت دار شخص کے حوالے کرے گا اور اگر زمان نے انکار نہیں کیا تھا تو اس کے پاس رہنے دے گا۔

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل:

امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ذی الید کو میت نے اختیار کیا تھا اس لیے وہ اپنا گھر اس کے حوالے کر گیا تھا تو اب نصف جو باقی رہ گیا ہے یہ بھی اسی کے پاس رہنے دیا جائے کیوں کہ اس نصف کا مدعی حاضر نہیں ہے وہ تو غائب ہے تو اس کا نصف ذی الید سے لے کر کسی اور کے حوالے کریں اس سے بہتر یہ ہے کہ ذی الید کے پاس ہی رہنے دیں کیوں کہ اس کو میت نے اختیار کیا تھا۔

و المنقول مثله یہاں سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ مذکورہ بالا صورت تو غیر منقولی شئی میں تھی اور اس میں امام صاحب اور صاحبین رحمہما اللہ کا اختلاف تھا اب اگر وہ شئی منقولی ہو تو اس میں دو قول ہیں، ایک قول کے مطابق اس میں بھی وہی اختلاف ہے جو غیر منقولی میں تھا اور دوسرے قول کے مطابق یہ اتفاقی مسئلہ ہے۔

پہلے قول کے مطابق منقولی شئی میں بھی اختلاف ہے، یعنی جب منقولی میں کسی نے دعویٰ کیا تو قاضی نے نصف اس کو دے دی اور بقیہ نصف ذی الید کے پاس رہے گی یہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اگر ذی الید نے انکار کیا تھا تو اس سے لی جائے اور امین کو دے دی جائے اور اگر انکار نہیں کیا تو پھر اسی کے پاس رہنے دی جائے۔ یہ مطلب شارح کی عبارت قبل ہو علی هذا الخلاف کا ہے اس کے بعد شارح رحمہ اللہ کی اعلیٰ عبارت خانہ اذا ترك الباقی کا پچھلی عبارت سے تعلق نہیں ہے

شارح رحمہ اللہ سے تسامح:

یہاں شارح رحمہ اللہ سے تسامح ہوا ہے وہ اس طرح کہ یہ عبارت دلیل ہے اور دعوی شارح رحمہ اللہ نے ذکر کیا نہیں کیا تو اب اس عبارت کا مطلب صحیح لینے کے لیے اس سے قبل دعوی محذوف ماننا پڑے گا وہ یہ ہے ”و قول ابی حنیفہ رحمہ اللہ فیہ اظہر“ یعنی پوری عبارت یوں تھی قبیل ہو علیٰ هذا الخلاف و قول ابی حنیفہ فیہ اظہر فانہ اذا ترک الباقی..... اب اس کا مطلب یہ ہوا کہ مقبولی شئی میں بھی اختلاف ہے اور اس میں امام اعظم رحمہ اللہ کا قول زیادہ اظہر ہے۔ امام صاحب رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ ذی الید نے انکار کیا ہو یا اقرار دونوں صورتوں میں نصف اس کے پاس رہنے دیا جائے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک انکار نہ کرنے کی صورت میں تو نصف اس کے پاس رہنے دیا جائے اور انکار کرنے کی صورت میں لے لیا جائے۔ اب امام صاحب رحمہ اللہ کا قول اظہر کیوں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جب انکار نہ کرنے کی صورت میں نصف اس کے پاس رہنے دیا جاتا ہے یہ سب کے نزدیک ہے تو جب ذی الید انکار کرے تو اس وقت بدرجہ اولیٰ بقیہ شئی اس کے پاس ڈھنی چاہیے اس لیے کہ ذی الید اس شئی کا ضامن ہوتا ہے اگر ہلاک ہوگی تو اس کا ضمان لازم ہوگا اور اگر ہم اس سے لے کر کسی کے پاس امانت رکھوادیں اور اگر اس کے پاس ہلاک ہوگی تو کچھ بھی نہیں ملے گا اس لیے کہ امانت تھی تو ضمان ملے اور ضمان نہ ملے اور ضمان صرف ذی الید کے پاس رہنے کی صورت میں ملے گا اس وجہ سے امام اعظم رحمہ اللہ کا قول اظہر ہے۔

[کذافی الہدایہ]

اور دوسرا قول یہ ہے کہ اگر ذی الید انکار کرے تو سب کے نزدیک اس سے شئی واپس لے کر کسی کے پاس امانت رکھودی جائے۔

و وصیتہ بثلث ما لہ علیٰ کل شئی، ”و مالی او ما املك صدقة“ علیٰ مال الزکوٰۃ۔ هذا عندنا، و عند زفر رحمہ اللہ تعالیٰ یقع علیٰ کل شئی قضیۃ لاطلاق اللفظ، نحن اعتبرنا ایجاب العبد بایجاب اللہ تعالیٰ۔ فان لم یجد الا ذالک امسک منہ قوتہ فاذا مملک تصدق بما اخذ، و لم یقدر بشئی لاختلاف احوال الناس۔ قیل: المحترف یمسک لنفسہ و عیالہ قوت یومہ، و صاحب المستقل ما یحتاج الیہ الی وصول غلثہ، و اکثر ذالک شہرہ، و صاحب الضیاع الی وصول ارتفاعہ و اکثر ذالک سنۃ، و صاحب التجارۃ الی وصول مال تجارۃہ۔

ترجمہ:

اور آدمی کا اپنے ٹکٹ مال کی وصیت کرنا ہر شئی پر واقع ہوگا اور میرا مال یا جس کا میں مالک ہوں صدقہ ہے یہ قول مال زکوٰۃ پر واقع ہوگا یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک ہر شئی پر واقع ہوگا لفظ کے اطلاق پر فیصلہ کرتے ہوئے اور ہم نے اللہ تعالیٰ کے ایجاب کے ساتھ بندے کے ایجاب کا اعتبار کیا ہے پھر اگر وہ یہی پائے تو اس سے اپنی روزی کو روک لے پھر جب وہ مالک ہو جائے تو جو حاصل ہو وہ صدقہ کر دے اور اس کو کسی شئی سے مقرر نہیں کیا جائے گا اختلاف احوال کی وجہ سے کہا گیا کہ مال کے والا اپنے اور اپنی عیال کے لیے ایک دن کی روزی روک لے اور صاحب مستقل اتنی مقدار روکے جس کا وہ غلہ کے پہنچنے تک محتاج ہو اور اس کی زیادہ مدت ایک ماہ ہے اور صاحب ضیاع (زمیندار) اس کے نفع کے پہنچنے تک کی مقدار روکے اور اس کی زیادہ مدت ایک سال ہے اور صاحب تجارت اپنے مال تجارت کے پہنچنے تک کی مقدار روکے۔

تشریح:

و وصیتہ بثلث..... مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے وصیت کی کہ میرے مال کا ٹکٹ صدقہ کر دیا جائے تو ہر شئی جو بھی اس کے ترکے میں ہوگی اس کا ٹکٹ صدقہ کر دیا جائے گا۔

و منالی او ما املك..... مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کہا کہ میرا مال مسکینوں پر صدقہ ہے تو اب اس پر لازم ہے کہ وہ سارا مال جس پر زکوٰۃ واجب

ہوتی ہے یعنی وہ مال جو ان اموال میں ہو جن پر زکوہ واجب ہوتی ہے جیسے سونا، چاندی، اونٹ، بھینس وغیرہ تو اس سارے مال کو صدقہ کر دے خواہ نصاب کو پہنچتا ہو یا نہ پہنچتا ہو اور وہ مال جو اموال زکوہ سے نہیں ہے، جیسے جائیداد، غلام تو ان کو صدقہ نہیں کرے گا۔ یہ ہمارے مذہب میں ہے جب کہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک اس صورت میں سب مال صدقہ کرنا ہوگا اس لیے کہ اس نے ”مسالی“ اور ”ما املك“ مطلق کہا ہے تو سب مال اس میں داخل ہوگا۔ زکوہ کے مال کے علاوہ اس سے خارج نہ ہوگا۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بندہ کو اپنے اوپر واجب کرنے کا اختیار نہیں ہے جس شئی کو شریعت نے بندہ پر واجب کیا ہے بندہ بھی اسی کو اپنے اوپر واجب کر سکتا ہے اور جس کو شریعت نے بندہ پر واجب نہیں کیا اس کو بندہ بھی اپنے آپ پر واجب نہیں کر سکتا اور یہ بات معلوم ہے کہ شریعت نے بندہ پر ہر شئی کو واجب نہیں کیا بلکہ کچھ خاص اموال ہیں جن کو شریعت نے واجب کیا ہے تو بندہ بھی انہی کو واجب کر سکتا ہے۔

فان لم یجد سے یہ بتایا کہ اگر ایک شخص کے پاس صرف مال زکوہ ہی تھا اور اس نے اس کی نذر مان لی تو اب یہ سارا مال صدقہ نہ کرے بلکہ اپنی روزی کو روک کر باقی کو صدقہ کر دے اور پھر جب مال حاصل ہو تو اس کو صدقہ کرے اور یہ جو کہا کہ اپنی روزی روک لے تو اس کی مقدار معین نہیں کی گئی کہ کتنی روکے اس لیے کہ لوگ مختلف ہیں تو یہ کہا گیا کہ اگر وہ مزدور ہے تو ایک دن کی روزی روک کر باقی صدقہ کر دے اس لیے کہ اسے ہر دن روزی ملتی ہے اور اگر ایسا شخص ہے جس کی دکانیں اور گھر وغیرہ ہیں تو یہ ایک ماہ کی روزی روک کر باقی صدقہ کر دے اس لیے کہ اس کو روزی ایک ماہ بعد ملتی ہے اور اگر وہ زمین دار ہے تو پھر ایک سال کی روزی روک کر باقی صدقہ کر دے اس لیے اس کو ایک سال بعد روزی ملتی ہے اور اگر وہ صاحب تجارت ہے تو اتنی روزی اپنے پاس روک لے جب تک اسے دوبارہ ملنے کی امید ہو۔

وصح الایصاء بلا علم الوصی بہ، لا التوکیل۔ ای جعل شخصاً وصیاً بعد موتہ و لم یعلم الوصی بذلك، فباع شیئاً من التركة یحوز بیعہ، بخلاف ما اذا وکل رجلاً بالبیع و لم یعلم الوکیل بذلك، فباع شیئاً، لا یحوز بیعہ، و عند ابی یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ لا یحوز بیع الوصی ایضاً۔ شرط خبر عدل او مستورین لعزل الوکیل، و لیعلم السید بحناية عبدہ، و للشفیع بالبیع، و البکر بالنکاح، و مسلم لم یہاجر بالشرائع، لا بصحة التوکیل۔ ای اذا عزل المؤکل الوکیل، فاحبرہ بذلك عدلاً او مستوران، لا یصح تصرفہ بعد ذلك، و لو اخبرہ فاسق او مستور الحال لا اعتبار لاجبارہ، حتی تحوز صرفہ، و کذا اذا حنی عبد خطاء، فعلم السید بحنايته بأخبار عدل او مستورین، فباع السید عبدہ یكون مختاراً للفقهاء، و کذا اذا علم الشفیع بیع الدار فسکت، ان اخبرہ عدل او مستوران یكون سکوۃ تسلیم، و کذا فی علم البکر بانکاحها اذا سکت، و المسلم الذی لم یہاجر اذا اخبرہ عدل او مستوران یجب علیہ الشرائع، اما صحة التوکیل لا یشرط لها ذلك۔ حتی اذا اخبرہ فاسق بان فلانا و کله بالبیع فباع یحوز و ذلك لانه یشرط العدد و العدالة فی الشهادة، لانها الزام محض، فلا بد من التوکید، و اما التوکیل فلیس فیہ معنی الالزام اصلاً، فلا یشرط فیہ شیء من وصفی الشهادة، ای العدد و العدالة، اما عزل الوکیل و نحوه فالزام من وجہ دون وجہ، فمن حیث انه لا یقی لہ و لایة التصرف یكون الزام ضرر، و من حیث ان المؤکل یتصرف فی حق نفسه بالعزل لیس بالزام، فشرط لہ احد وصفی الشهادة۔

ترجمہ:

اور وصیت کرنا اس کے وصی کے علم کے بغیر صحیح ہے نہ کہ توکیل یعنی ایک شخص کو وصی اپنی موت کے بعد بنایا اور وصی اس کو نہیں جانتا پھر اس نے ترکہ سے کچھ فروخت کر دیا تو اس کی بیع جائز ہے بخلاف اس صورت کے جب ایک آدمی کو بیع کا وکیل بنایا اور وکیل کو اس کا علم نہیں ہے پھر اس نے

کچھ فروخت کر دیا تو اس کی بیع ناجائز ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وصی کی بیع بھی ناجائز ہے اور عادل کی یاد و مستور الحال کی خبر وکیل کے معزول ہونے کے لیے شرط ہے اور آقا کے اپنے غلام کی جنابت جاننے (کے لیے شرط ہے) اور شفیع کو بیع جاننے کے لیے اور باکرہ کے نکاح جاننے کے لیے اور اس مسلم کے لیے جس نے ہجرت نہیں کی شرائع جاننے کے لیے (شرط ہے) نہ کہ توکیل صحیح ہونے کے لیے یعنی جب موکل نے وکیل کو معزول کر دیا پھر وکیل کو اس کی ایک عادل یاد و مستور الحال نے خبر دی تو وکیل کا اس کے بعد تصرف کرنا صحیح نہیں ہے اور اگر وکیل کو فاسق یا ایک مستور الحال نے خبر دی تو اس کی خبر دینے کا اعتبار نہیں ہے لہذا اس کا تصرف جائز ہے اور اسی طرح جب غلام نے خطا جنایت کر لی پھر سردار کو اس کی جنایت کا علم ایک عادل یاد و مستور الحال کے ذریعے ہوا پھر سردار نے اپنا غلام بیچ دیا تو سردار کو فدیہ دینے کا اختیار دیا جائے گا اور اسی طرح جب شفیع نے گھر کی بیع کو جانا پھر وہ خاموش ہو گیا اگر اس کو ایک عادل یاد و مستور الحال نے خبر دی تو اس کا سکوت تسلیم ہوگا اور اسی طرح باکرہ کے اپنا نکاح جاننے میں جب وہ خاموش رہی اور وہ مسلم جس نے ہجرت نہیں کی جب اس کو ایک عادل یاد و مستور الحال نے خبر دی تو اس پر شرائع واجب ہیں بہر حال توکیل کا صحیح ہونا اس کے لیے کہ یہ شرط نہیں ہے۔ لہذا جب وکیل کو ایک فاسق نے خبر دی کہ فلاں نے اس کو بیع کا وکیل بنایا ہے، پھر اس نے بیع کی تو اس کی بیع جائز ہے اور یہ اس وجہ سے کہ عدد اور عدالت کی گواہی میں شرط ہے اس لیے کہ وہ محض الزام ہے پس توکید ضروری ہے اور بہر حال توکیل تو اس میں الزام کا معنی نہیں ہے پس اس میں گواہی کے دو وصفوں میں سے کوئی شرط نہیں ہے یعنی عدد اور عدالت اور بہر حال وکیل کو معزول کرنا یا اس طرح کی دوسری صورت تو یہ من وجہ الزام ہے نہ کہ من وجہ، پس اس اعتبار سے کہ اس کے لیے تصرف کی ولایت باقی نہ رہی تو یہ الزام ضرر ہے اور اس اعتبار سے کہ موکل اپنی ذات میں عزل کی وجہ سے تصرف کر سکتا ہے یہ الزام نہیں ہے پس اس کے لیے شہادت کے وصفوں میں سے ایک کی شرط لگائی گئی۔

تشریح:

- شرط خبر عدل..... مسئلہ کو جاننے سے قبل یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ وہ خبریں جو بندوں کے حقوق کے ساتھ متعلق ہیں وہ تین قسم کی ہیں۔
- (۱) وہ خبر جس میں محض الزام ہو یعنی جس خبر کی وجہ سے دوسرے پر کوئی شئی لازم آئے جیسے حقوق کی خبر کہ اس کے ذمے فلاں کا دین ہے یا اس نے شئی غضب کی ہے تو ایسی خبر میں شہادت کی ساری شرائط جاری ہوں گی۔
- (۲) وہ خبر جس میں بالکل الزام نہ ہو یعنی کوئی بھی شئی لازم نہ ہو جیسے وکالت کی خبر، مضاربت کی خبر یعنی تجھے فلاں نے وکیل بنایا ہے یا مضارب بنایا ہے تو اب جس نے خبر سنی ہے اس کو اختیار ہے خواہ وکیل بنے یا نہ بنے اس لیے کہ اس میں الزام نہیں ہے تو ایسی خبر کے لیے یہ شرط ہے کہ بجز تمیز ہو یعنی اس کو اتنا معلوم ہو کہ وہ کیا کہہ رہا ہے اور اس کہنے کا کیا اثر ہوگا اب خواہ وہ بچہ ہو یا بالغ ہو۔
- (۳) وہ خبر جس میں من وجہ الزام ہو اور من وجہ الزام نہ ہو۔ جیسے کہ وکیل کو معزول ہونے کی خبر دینا تو اب وکیل کے معزول ہونے کی وجہ سے مولیٰ خود کام کرے گا تو اس اعتبار سے کوئی الزام نہیں ہے اور معزول ہونے کے بعد چوں کہ وکیل کا تصرف کرنا اس کی اپنی ذات کے لیے ہوگا مولیٰ کے لیے نہیں ہوگا تو اس اعتبار سے اس میں الزام ہے تو ایسی خبر میں گواہی کی دو شرطوں میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے گواہی کی دو شرطیں، عدد یعنی دو ہونا اور عدالت یہ امام اعظم رحمہ اللہ کا مذہب ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اس خبر کا حکم بھی وہی ہے جو دوسری قسم کا تھا یعنی بجز تمیز ہو۔
- اس تمہید کو جاننے کے بعد ہم اصل مسئلہ کی طرف آتے ہیں شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب موکل نے وکیل کو معزول کر دیا اور وکیل کو ایک عادل نے یاد و مستور الحال نے خبر دی تو اب اس کے لیے تصرف جائز نہ ہوگا اس لیے کہ یہ خبر من وجہ الزام ہے اور من وجہ الزام نہیں ہے۔ لہذا عدد یا عدالت شرط ہے اور وہ پائی گئی ہے اور اگر اس وکیل کو یہ خبر ایک فاسق یا ایک مستور الحال نے دی تو اب اس وکیل کے لیے تصرف جائز ہوگا اور اس کی خبر کا اعتبار نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر ایک غلام نے کسی کی جنایت کردی اور مولیٰ کو یہ بات معلوم ہوگئی اس کے باوجود مولیٰ نے اس کو فروخت کر دیا تو اب یہ خبر مولیٰ کو ایک عادل یا دو مستور الحال کی بات سے معلوم ہوئی تو اس لیے ان کی خبر حجت ہوگی اور مولیٰ کے لیے اس غلام میں تصرف ناجائز ہوگا۔ لہذا اگر مولیٰ نے تصرف کیا تو فیہ بھرے گا۔

اسی طرح اگر شفیخ کو ایک عادل نے یا دو مستور الحال نے یہ خبر دی کہ تمہارے پڑوس کا گھر فروخت ہو گیا تو یہ خبر حجت ہوگی لہذا شفیخ اگر خاموش ہو گیا تو پھر وہ شفعہ نہیں کر سکتا۔

اسی طرح اگر ایک باکرہ لڑکی کو اس کے نکاح کی خبر ایک عادل یا دو مستور الحال نے دی تو اب یہ خبر حجت ہوگی سوا گروہ خاموش رہی تو یہ رضاء شمار ہوگی۔ اسی طرح اگر ایک شخص دار الحرب میں مسلمان ہوا اور وہیں رہنے کا تو اب اس کو دین کے فروعی مسائل کا علم نہیں ہے کہ ایک عادل نے یا دو مستور الحال نے اس کی خبر دی تو اب یہ خبر حجت ہوگی لہذا اس کو شریعت واجب ہوگی۔

یہ پانچ مسائل مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کیے کہ جن میں خبر من وجہ الزام تھی اور من وجہ الزام تھی تو اس وجہ سے اس میں شہادت کی دو شرطوں میں سے ایک کا پایا جانا ضروری تھا۔

امّا صححة التوكيل سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ وکالت کے لیے شہادت کی دو شرطوں میں سے کسی ایک کا بھی پایا جانا ضروری نہیں ہے۔ لہذا اگر کسی کو ایک فاسق نے خبر دی کہ فلاں نے تجھے وکیل بنایا ہے کہ تو اس کا گھر فروخت کر دے پھر اس شخص نے گھر فروخت کر دیا تو یہ اس کے لیے جائز ہے بہر حال شہادت میں صرف دوسرے پر الزام ہوتا ہے اس وجہ اس کا پختہ ہونا ضروری ہے اور وہ پختہ عدد اور عدالت دونوں سے ہوگی، بہر حال وکالت کے اندر بالکل الزام نہیں ہے تو اس میں کسی شئی کی شرط بھی نہیں ہے۔ جب کہ وکیل کو معزول کرنے میں من وجہ الزام ہے اور من وجہ الزام نہیں ہے اس لیے صرف ایک شرط کا پایا جانا ضروری ہے۔

ولا يضمن قاض او امينه ان باع عبدا للغرماء۔ اى باع عبدا للمديون لاجل الدائنين، و اخذا ثمنه فضاغ۔ فاستحق العبد، فيرجع المشتري على الغرماء۔ لانه تعذر الرجوع على قاضى فيضمن الغرماء، لان القاضى قد عمل لهم، و امين القاضى كالقاضى۔ و ان باع الوصى لهم بامر قاض، فاستحق العبد او مات قبل قبضه، فضاغ ثمنه رجع المشتري على الوصى، و هو عليهم۔ لان العاقد هو الوصى، فعليه الرجوع، و الوصى يرجع عليهم، لانه عمل لاجلهم۔ و لو امرك قاض عالم عادل بفعل قضى به على هذا من رجم او قطع او ضرب و سعت فعلة، و صدق عدل جاهل سئل فاحسن تفسيره، و لم يصدق قول غيرهما۔ القاضى (۱) اما عالم عادل (۲) او جاهل عادل (۳) او عالم غير عدل (۴) او جاهل غير عدل۔ فالاول ان قال: قضيت بقطع يد زيد فاقطع يده، جاز لك قطع يده۔ و القاضى الثانى ان قال هذا، فلا بد من ان تسئله عن سببه، فان احسن تفسيره و جب تصديقه فيحوز لك قطع يده، و اما الاخير ان فلا يقبل قولهما۔ و صدق قاض و قال لزيد: اخذت منك الفاء، فقضيت به لعمرو، و دفعت اليه، اوله: قضيت بقطع يدك فى حق، و ادعى زيد اخذه و قطع ظلما، و اقر بكونهما فى قضاءه۔ لان زيدا لما اقر بكون الاخذ و القضاء بقطع اليد فى زمان قضاءه، فالظاهر ان القاضى لا يظلم، فالقول للقاضى، اما اذا لم يقر بكونهما فى زمان قضاءه، بل قال: انما فعلت هذا قبل التقليد او بعد العزل، فان اقام بينة على هذا، فالقاضى يكون مبطلا فى هذا الفعل، و ان لم يكن له بينة فالقول للقاضى۔

ترجمہ:

اور قاضی اور اس کا امین ضامن نہ ہوگا اگر اس نے غلام غرماء کے لیے فروخت کر دیا یعنی بیون کا غلام دایمین کے دین کی وجہ سے فروخت کر دیا یا

اس کاٹن لیا پھر وہ ضائع ہو گیا پھر غلام کا کوئی مستحق نکل آیا پس مشتری غراماء پر رجوع کرے گا اس لیے کہ قاضی پر رجوع مشکل ہے۔ پس غراماء ضامن ہوں گے اس لیے کہ قاضی نے ان کے لیے عمل کیا اور قاضی کا امین قاضی کی طرح ہے اور اگر وصی نے غراماء کے لیے قاضی کے حکم سے فروخت کیا پھر غلام کا مستحق نکل آیا یا وہ قبضہ سے قبل مر گیا، پھر اس کاٹن ضائع ہو گیا تو مشتری وصی پر رجوع کرے گا اور وصی غراماء پر اس لیے کہ عاقد وصی ہے تو اس پر رجوع ہے اور وصی ان پر رجوع کرے گا اس لیے کہ وصی نے ان کی وجہ سے عمل کیا اور اگر تجھے ایسے قاضی نے جو عالم عادل ہے کسی فعل کا حکم دیا جس کا اس شخص پر فیصلہ کیا گیا ہے یعنی رجم یا قطع یا ضرب تو تیرے لیے اس کو کرنے کی گنجائش ہے اور عادل جاہل کی تصدیق کی جائے گی جس سے پوچھا گیا پھر اس نے اس کی اچھی تفسیر کی اور ان دونوں کے علاوہ کی تصدیق نہیں کی جائے گی قاضی یا تو عالم عادل ہو گیا یا جاہل عادل ہو گیا یا عالم غیر مدلل ہو گیا یا جاہل غیر عادل ہو گا پس پہلا اگر عالم عادل کہے کہ میں نے زید کے ہاتھ کے کاٹنے کا فیصلہ کیا ہے۔

پس تو اس کا ہاتھ کاٹ دے تو تیرے لیے اس کا ہاتھ کاٹنا جائز ہے اور دوسرا قاضی یہ کہے تو ضروری ہے تو اس سے اس کا سبب پوچھے پھر اگر وہ اس کی تفسیر اچھی بیان کرے تو اس کی تصدیق واجب ہے پس تیری لیے اس کا ہاتھ کاٹنا جائز ہے اور بہر حال آخری دونوں تو ان کا قول قبول نہ کیا جائے گا اور اس قاضی کی تصدیق کی جائے گی جو معزول ہو گیا اور اس نے زید سے کہا کہ میں نے تجھ سے ہزار لیے تھے، پھر میں نے اس کا عمرو کے لیے فیصلہ کر دیا اور اس کو دیے یا قاضی نے کہا میں نے تیرے ہاتھ کا کسی حق میں کاٹنے کا فیصلہ کیا اور زید نے اس مال کے لینے اور ہاتھ کاٹنے پر ظلم کا دعویٰ کیا اور اس نے ان دونوں کے اس کی قضاء میں ہونے کا اقرار کیا اس لیے کہ زید نے مال کے لینے کا اور ہاتھ کاٹنے کے فیصلہ کا اس کے زمانہ قضاء میں ہونے کا اقرار کیا تو ظاہر ہے کہ قاضی ظلم نہیں کرتا تو معتبر قول قاضی کا ہے۔ بہر حال جب زید نے ان دونوں کے اس کے زمانہ قضاء میں ہونے کا اقرار نہیں کیا بلکہ اس نے کہا کہ سوائے اس کے نہیں کہ میں نے یہ تھلید سے قتل یا معزول ہونے کے بعد کیا پھر اگر وہ اس پر گواہی قائم کر دے تو قاضی اس فعل میں باطل کرنے والا ہو گا اور اگر اس کے لیے گواہی نہ ہو تو اس کا قول معتبر نہ ہو گا۔

تشریح:

و لو امرک فاض..... مسئلہ یہ ہے کہ اگر قاضی نے کسی سے کہا کہ میں نے اس پر رجم کا فیصلہ کیا ہے لہذا اس کو توراہم کر دے یا میں نے اس کے ہاتھ کاٹنے کا فیصلہ کیا تو اس کا ہاتھ کاٹ دے تو اب اس قاضی کا قول ماننا ہے یا نہیں ماننا تو اس کے بارے میں امام ابو منصور رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اگر قاضی عالم بھی ہو اور عادل بھی تو اس کا قول ماننا لیا جائے اور اگر قاضی جاہل ہے اور عادل ہے تو اس کا قول ماننے کے لیے ضروری ہے کہ اس سے پوچھا جائے کہ آپ نے یہ فیصلہ کس طرح کیا ہے کیوں کہ جاہل ہونے کی وجہ سے غلطی ممکن ہے پھر اگر اس نے کہا کہ فلاں نے میرے پاس آ کر زنا کا اقرار کیا تھا تو اس وجہ سے فیصلہ اس پر کیا تو اس قاضی کا قول بھی ماننا جائے گا اور اگر قاضی فاسق ہو اور عالم ہو یا فاسق ہو اور جاہل ہو تو اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا۔

و صدق قاضی عدل..... مصنف رحمہ اللہ جب ان مسائل سے فارغ ہو گئے جن کا فیصلہ قاضی اپنے زمانہ ولایت میں کرتا ہے تو اب اس مسئلے کا ذکر کیا جس کا تعلق زمانہ ولایت کے بعد کے ساتھ ہے۔ لہذا جس مسئلے کو مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کیا اس کی صورت یہ ہے کہ قاضی معزول ہو گیا تو اس پر ایک آدمی نے دعویٰ کیا کہ تو نے مجھ سے ہزار روپے جبراً لیے تھے اور قاضی نے کہا میں نے تجھ پر ان ہزار کا فیصلہ کیا تھا اور ان کو عمرو کے حوالے کیا تھا یا ایک آدمی نے قاضی پر دعویٰ کیا کہ آپ نے میرا ہاتھ بغیر حق کے کٹوایا تھا اور قاضی نے کہا کہ میں نے تیرا ہاتھ حق کے بدلے کٹوایا تھا اور ان دونوں صورتوں میں مدعی نے اتنی بات کا اقرار کیا کہ یہ کام آپ نے قاضی ہونے کی حالت میں کیا تھا تو اب قاضی کے قول کا اعتبار ہو گا کہ اس نے یہ فیصلہ حق کے بدلے کیے ہیں تاہن نہیں کیے اس لیے کہ مدعی زید نے جب اس بات کا اقرار کر لیا ہے کہ دونوں فیصلے آپ نے قضاء کی حالت میں

کیے ہیں تو ظاہر حال قاضی کے ساتھ ہے کہ قاضی ظلم کے ساتھ فیصلہ نہیں کرتا اور معتبر قول اس شخص کا ہوتا ہے جس کے ساتھ ظاہر حال ہو۔ اور اگر مدعی نے کہا کہ آپ نے فیصلہ قضاء سے معزول ہونے کے بعد کیا ہے یا قاضی بننے سے قبل کیا اور قاضی نے کہا کہ نہیں بلکہ میں نے قاضی ہونے کی حالت میں یہ فیصلہ کیا ہے تو اب مدعی نے اگر اس پر گواہی قائم کر دی کہ فیصلہ قضاء کے عہدہ سے قبل یا بعد میں ہوا تو قاضی اس فعل میں باطل ہوگا اور اگر مدعی کے پاس گواہی نہیں ہے تو پھر معتبر قول قاضی کا ہی ہوگا۔

حد ایہ میں یہ بات ہے کہ جب مدعی نے یہ کہا کہ یہ فیصلہ قاضی بننے سے قبل یا قضاء سے معزول ہونے کے بعد کیا ہے تو اب اس میں اختلاف ہے کہ کس کا قول معتبر ہوگا تو صاحب حد ایہ نے فرمایا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ قاضی کا قول معتبر ہوگا اور مدعی کی بات معتبر نہ ہوگی جب کہ شمس الائمہ سرخسی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مدعی کا قول معتبر ہوگا اور یہ بات صحیح نہیں ہے۔

[کذا فی الفتح والعتابہ]

ربنا تقبل منا انک انت السميع العليم و تب علینا انک انت التواب الرحيم۔

تم جزء الاول بتوفیق اللہ و یلیہ الجزء الثانی ان شاء اللہ تعالیٰ

آفتاب علی۔ ۱۴۲۷ھ

۲۷ جمادی الاولیٰ بعد از نماز ظہر وقت ۳:۳۵

بروز ہفتہ: مقام جامعہ باب الرحمت۔ گلشن حدید کراچی